

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ**  
**ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**  
**MESTRADO E DOUTORADO**

**CAMILA BATISTA**

**O POPULISMO EM ERNESTO LACLAU: ENTRE DEMOCRACIA E HEGEMONIA**

**CURITIBA**

**2024**

**CAMILA BATISTA**

**O POPULISMO EM ERNESTO LACLAU: ENTRE DEMOCRACIA E HEGEMONIA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* do Mestrado em Filosofia da Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná e à comissão de avaliação da *Università degli studi di Ferrara*.

Orientador: Prof. Dr. Ericson Falabretti.

**CURITIBA**

**2024**

## AGRADECIMENTOS

Na minha dissertação eu comecei agradecendo a mim mesma e na minha tese não será diferente. Compreendo este trajeto de 10 anos entre graduação, mestrado e doutorado como a coisa mais difícil que tive de fazer na vida. Não me enalteço por mérito ou pela ilusão da resiliência, mas pela finalização de um ciclo o qual eu e somente eu compreendo o peso. Que os próximos episódios da vida sejam menos pesados.

Agradeço ao meu orientador, prof. Dr. Ericson Falabretti que esteve comigo na maior parte desse tempo, defendendo e apoiando minha pesquisa. Agradeço à CAPES, ao programa Erasmus e à Unife pelas bolsas (nove bolsas de estudo no total), sem as quais eu não teria tanto repertório ou condições materiais de desenvolver essa e as demais pesquisas. Agradeço à professora dr. Paula Biglieri e à professora dr. Gloria Perelló pela recepção e orientação na Catedra Ernesto Laclau em Buenos Aires. Agradeço ao professor dr. Fabio Frosini pela orientação e recepção na Università di Urbino Carlo Bo. Agradeço ao professor dr. Matteo D'Alfonso e ao professor dr. Federico Ferraguto pela participação no *Joint Doctorate Program Filosofia Trascendentale. Storie e Forme*. Um agradecimento especial ao professor dr. Alexandre Franco de Sá, meu amigo e co-orientador pela jornada de aulas, pelo convite à Coimbra para uma palestra e pelos cafés e discórdias. Agradeço à Antonia Poletini pelo carinho e suporte durante quase toda essa jornada. Agradeço ao professor dr. Francisco Bocca por ser o primeiro a acreditar no meu potencial de pesquisadora ainda na graduação. Agradeço enfim à todo corpo docente e discente do PPGF pelos anos e conhecimentos compartilhados.

Ao meu coletivo, Filosofando com Mulheres, agradeço à Ana Paula Martins, Deby Eidam e Thayná Castro por esses 4 anos de angústia e felicidades compartilhadas. Cada uma de vocês esteve durante algum (ou muitos) momento difícil do percurso e sem vocês eu não teria conseguido. Aos meus amigos Bruna Bastos, Douglas Langer, Israel Hordecke, Leonardo Melo, Leonardo Prestes e Luiz Zabolotny, vocês tornam real o sentido da palavra amor e por isso eu lhes sou eternamente grata.

Aos meus pais, Ana Kotlinski Batista e José Jair Batista, com os quais aprendi o que é ser proletário, o que é senso de coletividade e amor, agradeço pelo apoio emocional e financeiro. À essa mulher, empregada doméstica, e a esse homem, motoboy, que não tiveram as condições materiais de estudar, dedico todo meu trabalho e amor. A filha do pobre agora é doutora no Brasil e na Europa.

*Nolite te basterdes carborundorum.*  
(Não deixe os idiotas te deixarem pra baixo).  
- Margareth Atwood, *O conto da Aia*, 1985.

O comunismo, como noção e como manifestação histórica mais elementar e difundida, não é mais que o movimento real de rebelião de todo o povo trabalhador, que luta para se libertar da opressão econômica e espiritual do regime capitalista e construir, a partir de suas experiências, os organismos que se revelam mais eficazes para a consecução daqueles objetivos que o próprio desenvolvimento da luta geral pouco a pouco determina. O caráter original e essencial desse movimento é a negatividade, sendo imposto e não proposto, não pode manifestar-se imediatamente como a consecução orgânica de um plano de reconstrução predeterminado, mas apenas como um vasto, múltiplo e caótico pulular de energias grosseiras e incompletas que tendem, de modo espontâneo, à destruição cega e só lentamente e em camadas sucessivas termina enquadrando-se e arranjando-se permanentemente.

- Antonio Gramsci e Angelo Tasca, *Il Comunista*, 1922.

## RESUMO

O objetivo desta tese é apresentar a relação entre o conceito de hegemonia de Antonio Gramsci (1891-1937) e o conceito de populismo em Ernesto Laclau (1935-2014). Esse objetivo geral e os objetivos específicos serão desenvolvidos desde a metodologia de pesquisa bibliográfica e da história dos conceitos (*begriffsgeschichte*) Para tanto, a tese é dividida em três partes. Na primeira parte apresento o desenvolvimento do conceito de hegemonia em Antonio Gramsci, utilizando seus artigos em revistas, os *Quaderni* e comentadores como Guido Liguori e Carlos Nelson Coutinho. No segundo capítulo, desenvolvo o conceito de populismo em Laclau e de que modo o conceito de hegemonia é recepcionado pelo autor. Para isso, utilizo cinco obras: *Política e ideologia na teoria marxista* (1977); *Hegemonia e Estratégia Socialista* (escrito com Chantal Mouffe em 1985); *New Reflections on the Revolution of our time* (1989); *Emancipations* (1996) e *A Razão Populista* (2005). Por fim, no terceiro capítulo, apresento algumas questões pontuais referentes à relação que proponho demonstrar no objetivo principal. Problemas relacionados ao papel do líder, do conceito de representação e de críticas aos limites da relação entre Gramsci e Laclau são os principais pontos que articulam a parte final da tese. Apresento, enfim, o conceito de “aparelhos privados de hegemonia” para compor a tese como um possível ponto de articulação entre as duas teorias. As considerações finais consistem na afirmação da ampliação das ideias populistas de Laclau, mas através do viés socialista de Gramsci.

**Palavras-chave:** hegemonia; populismo; líder; democracia; socialismo.

## ABSTRACT

The objective of this thesis is to present the relationship between Antonio Gramsci's (1891-1937) concept of hegemony and Ernesto Laclau's (1935-2014) concept of populism. This general objective and specific objectives will be developed based on the methodology of bibliographical research and the history of concepts (*begriffsgeschichte*). The thesis is divided into three parts. In the first part I'll present the development of the concept of hegemony in Antonio Gramsci, using his articles in magazines, the *Quaderni* and commentators such as Guido Liguori and Carlos Nelson Coutinho. In the second chapter, I'll develop the concept of populism in Laclau and how the concept of hegemony is received by the author. For this, I use five works: *Politics and ideology in Marxist theory* (1977); *Hegemony and Socialist Strategy* (written with Chantal Mouffe in 1985); *New Reflections on the Revolution of our time* (1989); *Emancipations* (1996) and *On Populist Reason* (2005). Finally, in the third chapter, I'll present some specific questions regarding the relationship that I propose to demonstrate in the main objective. Problems related to the role of the leader, the concept of representation and criticism of the limits of the relationship between Gramsci and Laclau are the main points that articulate the final part of the thesis. Finally, I present the concept of "private apparatuses of hegemony" to compose the thesis as a possible point of articulation between the two theories. The final considerations consist of affirming the expansion of Laclau's populist ideas, but through Gramsci's socialist bias.

**Key-words:** hegemony; populism; leader; democracy; socialism.

## Sumário

---

INTRODUÇÃO.....	9
PRIMEIRO CAPÍTULO.....	30
1. Introdução ao problema: o conceito de hegemonia .....	30
1.2 A recepção gramsciana do conceito: hegemonia pré-cárcere.....	31
1.3 Oriente e ocidente .....	39
1.4 O estado e a sociedade civil .....	45
1.5 Hegemonia nos <i>Quaderni</i> .....	49
SEGUNDO CAPÍTULO.....	57
2. Introdução .....	57
2.1 Entre a ideologia e o povo: 1977 .....	58
2.2 Pós fundacionismo e uma abordagem psicanalítica do tema do discurso e da hegemonia em HES.....	63
2.3 A “virada psicanalítica” de NROTROOT – 1989.....	71
2.4 O momento populista.....	79
TERCEIRO CAPÍTULO .....	84
3. Introdução .....	84
3.1 Os caminhos do populismo.....	84
3.2 Um Laclau Gramsciano e populista.....	97
3.3 Mediação e articulação: saindo da caverna .....	107
3.4 Entre o enamoramento e a identificação com o líder popular .....	117
3.4.1 Eu, ideal do eu e narcisismo .....	119
3.4.2 O líder entre a representação e o consenso.....	125
3.4.3 Direita ou esquerda? Mouffe e novas abordagens .....	131
3.5 Populismo e aparelhos privados de hegemonia.....	136
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	144
REFERÊNCIAS .....	148

## INTRODUÇÃO

---

Ernesto Laclau (1935-2014) foi um importante pensador político argentino, cuja trajetória intelectual e militante deixou uma marca indelével na compreensão da política e da sociedade. Desde sua juventude, quando ingressou no curso de história da Universidade de Buenos Aires (UBA), Laclau mostrou um compromisso incansável com as questões políticas e sociais. Seus primeiros passos no mundo político se deram por meio da *Juventud del Partido Socialista* (PS), um movimento estudantil que atuava dentro da UBA. Esse período inicial foi marcado pelo engajamento com a política, uma experiência que acredito influenciou profundamente suas análises e teorias posteriores.

Nos anos finais da década de 1950, a *Juventud del Partido Socialista* integrou-se ao Partido Socialista Argentino (PSA), uma frente revolucionária que representava uma parcela mais radical do antigo Partido Socialista. Essa vertente, conhecida como "socialismo de vanguarda" ou jacobina, tinha uma orientação de liderança operária, diferenciando-se da ala moderada. O contexto político da época era marcado por divisões e cisões, com o PSA ocupando um lugar destacado como uma força revolucionária.

De acordo com Acha (2015, p. 2), uma característica notável do socialismo argentino nesse período era a sua vocação para liderar o movimento operário, em contraste com o Partido Socialista Democrático, que era visto como "antipopular". Nos primeiros escritos de Laclau, publicados em revistas como *Lucha Obrera* e *Izquierda Nacional*, já é possível identificar uma crítica inicial ao revisionismo histórico. Esse tema se tornaria uma parte fundamental de sua obra de 1985, quando, em colaboração com Chantal Mouffe, Laclau lançou o influente livro *Hegemonia e Estratégia Socialista*, que os impulsionaria para o cenário da Filosofia Política do final do século XX.

No entanto, o que merece destaque é a evolução do pensamento de Laclau durante os anos 1960. Nesse período, o autor explorou as contradições do capitalismo em um país colonizado como a Argentina, argumentando que a história argentina estava "ainda por ser feita". Seu primeiro artigo abordou as questões argentinas sob a perspectiva das "potências imperialistas" que dominavam países subdesenvolvidos. O tema da reforma agrária também emergiu de forma proeminente.

Em paralelo com o pensamento de Gramsci, Laclau considerou o confronto entre a "velha classe" trabalhadora organizada e os imigrantes rurais desorganizados como um

problema central. Laclau propôs que, embora a classe trabalhadora já estivesse organizada entre os burgueses, era necessário atualizar as estruturas partidárias. Nesse contexto, ele defendeu a elaboração de um plano de liberação nacional sob a condução exclusiva da classe trabalhadora organizada, ancorado nas contradições do capitalismo imperialista na América Latina naquela época (ACHA, 2015, p. 2).

O ano de 1962 marcou uma nova fase na jornada de Laclau, quando ele se uniu ao Partido Socialista de la Izquierda Nacional (PSIN). O termo "nacional" ganha relevância aqui, pois a corrente peronista, após o golpe que derrubou o líder popular<sup>1</sup>, estava buscando uma abordagem nacional para o socialismo. As questões específicas da Argentina pós-colonial ou semi-colonial eram determinantes nesse contexto político.

Em suma, a vida e o pensamento de Ernesto Laclau refletem uma profunda e complexa interseção entre sua militância política e suas contribuições teóricas. Sua jornada desde a militância estudantil até sua posição como teórico político renomado demonstra o entrelaçamento de compromisso político, análise social e teoria. As raízes dessa trajetória podem ser traçadas desde os primeiros dias na *Juventud del Partido Socialista* até sua coautoria com Chantal Mouffe em *Hegemonia e Estratégia Socialista*, ressaltando a importância de suas reflexões para a compreensão da política argentina e global.

Não obstante, a radicalização era uma consequência da condição semicolonial. Um artigo posterior escrito por Laclau sustentará a modificação das demandas universitárias para uma significação política e anti-sistêmica, pois “as bandeiras e reivindicações democráticas, em um país atrasado, tendem a transformar-se no curso da luta em bandeiras revolucionárias” (1964d:1). (ACHA, 2015, p. 2)<sup>2</sup>

Ao delinear a Argentina como um país que enfrentava atrasos e desafios em seu desenvolvimento, a análise que considera o termo "nacional" assume um papel crucial na problematização da complexa tarefa de assegurar um desenvolvimento voltado para o bem-

---

<sup>1</sup> O coronel Juan Domingo Perón foi um líder político que, ao ser preso em 1945, mobilizou uma série de protestos que fez com que toda uma gama da população trabalhadora e pobre da Argentina tomasse as ruas em sua defesa. Sua defesa pró trabalho e a identificação desse “povo” que surgiu naquele dia, em 17 de outubro de 1945, colocou Perón como presidente eleito em 1946, com 52% dos votos válidos e reeleito em 1951, com 62%. Em 1955, Perón é deposto por um golpe militar, que se deu em 16 de setembro de 1955 pelas forças armadas (parte do exército, da força aérea e praticamente toda a Marinha de guerra), contando ainda com o apoio dos partidos de oposição à Perón e com o apoio da igreja. Na primeira semana da empreitada, houve pelo menos 150 mortes. Esta foi a primeira derrocada que a esquerda trabalhista sofreu na Argentina e, nos 20 anos seguintes, pelo menos mais 3 golpes seriam sofridos por governos democraticamente eleitos. Fonte: <https://www.argentina.gob.ar/anm/muestras/golpe55> (acesso em 15 de outubro de 2022). Para compreender a relação do peronismo com a teoria laclausiana, cf. BIGLIERI, Paula. *Peronism and its legacy*. 2022.

<sup>2</sup> “No obstante, la radicalización era una consecuencia de la condición semicolonial. Un artículo posterior firmado por Laclau sostendrá la modificación de las demandas universitarias hacia una significación política y antisistémica pues “las banderas y reivindicaciones democráticas, en un país atrasado, tienden a transformarse en el curso de la lucha en banderas revolucionarias” (1964d:1).”

estar da nação a partir do poder popular, bem como na integração das demandas originadas diretamente do povo. Omar Acha, em sua análise, sugere que nos escritos de Laclau durante os anos 60 pode ser identificada uma espécie de "matriz política de populismo marxista" (ACHA, 2015, p. 3). Em contraposição à abordagem estritamente voltada para a luta sindical, Laclau propõe a unificação das diversas demandas em torno das lutas populares. Nesse contexto, a classe trabalhadora é chamada a romper seu isolamento e a assumir, de maneira hegemônica, os interesses das classes populares, incorporando dentro de uma estratégia revolucionária as tarefas de cunho democrático. Esse "imaginário" continuará a acompanhar a evolução da teoria laclausiana ao longo de sua obra, sendo que os fundamentos de uma abordagem inicial à teoria gramsciana se delineiam nesses textos iniciais do autor.

Mesmo que apresentada sob uma perspectiva leninista, a teoria da hegemonia enquanto "assunção de tarefa" já nos primeiros trabalhos de Laclau aponta para a direção de se enfrentar as questões nacionais por meio de uma estratégia capaz de lidar com as complexas consequências do capitalismo em um país de natureza semicolonial. Em outras palavras, embora tenha se tornado um teórico renomado, Laclau não abandonou seu compromisso com o ativismo e com a construção de práticas que auxiliassem na apreensão das complexidades políticas e das contradições de seu tempo.

Na Argentina, marcada pela sua condição semicolonial, Laclau atribuiu um papel fundamental às classes trabalhadora e à oligarquia, diferentemente do enfoque tradicional na burguesia. Essa abordagem permitiu a transição de um enfoque inicialmente democrático para uma perspectiva mais nacional (ACHA, 2013, p. 60).

É digno de nota que a influência de Althusser se torna visível em 1971, quando surge uma discussão sobre a relação entre o feudalismo e o capitalismo. Embora essa influência esteja em um estágio embrionário se comparada à importância que Althusser terá no texto de 1985, *Hegemonia e Estratégia Socialista*, essa interação já está em evidência. O texto finalmente será publicado como parte de *Política e Ideologia na teoria marxista* em 1977, e trata do papel da Argentina e da esquerda nacional dentro do contexto imperialista, discutindo as limitações enfrentadas pela essência última do capitalismo, que estava sob a dominação do capital estrangeiro. Esse ponto de vista analisa a relação entre a força de trabalho e os meios de produção.

Portanto, a jornada intelectual e política de Laclau, desde seus primeiros escritos sobre o populismo marxista até sua análise posterior das complexidades do capitalismo na Argentina, reflete sua dedicação constante ao entendimento das questões nacionais e populares. A

influência de pensadores como Gramsci e Althusser ajudou a moldar suas teorias, e sua abordagem inovadora continua a ter um impacto significativo na teoria política contemporânea.

A sintética reconstrução vista nas páginas prévias oferece, creio eu, uma perspectiva para pensar a gênese de seu peculiar marxismo. O marxismo do jovem Laclau era mais causalista que dialético, mais trans-histórico que historicamente delimitado à sociedade capitalista. Sobre tudo, operava a respeito da conexão entre fundo socioeconômico e superestrutura política. Em oposição a esse marxismo tradicional, décadas mais tarde desenvolverá o pós marxismo pluralista e decisionista que o conduzirá, no último segmento de sua trajetória, ao formalismo populista. (ACHA, 2015, p. 6)<sup>3</sup>

O entendimento do suposto "abandono" do marxismo por parte de Laclau, conforme colocado por Acha, encontra suas raízes nas derrotas e desafios enfrentados nas décadas de 1960 e 1970, além da crise teórica que a teoria marxista estava atravessando na época. A teoria marxista parecia não ser mais capaz de dar conta das complexidades da prática política e da explicação da história universal. A crítica de "reformismo", atribuída por alguns autores a Laclau, sugere que ele não conseguiu transcender o estágio do estado atual para alcançar o consenso final do comunismo. Isso também leva a interpretações que enxergam sua teoria do populismo como uma ferramenta de manipulação nacional nas mãos de um líder autoritário.

O primeiro texto que se dedica especificamente ao tema do populismo, escrito por Laclau em 1977 e intitulado "Para uma teoria do populismo", mantém traços latentes de sua herança marxista. Nesse texto, ele ainda postula a ideia do declínio mundial do capitalismo tardio como uma parte intrínseca do desenvolvimento histórico. No entanto, à medida que abandona a concepção de um único sujeito de mudança histórica e recorre a uma interpretação de Gramsci como um "democrata", Laclau cria espaço para o que é chamado de "pós-marxismo". Isso implica revisitar os textos de Marx, mas reinterpretá-los de acordo com a configuração de sua própria época. De acordo com Laclau, sua época estava caracterizada por uma arena histórica povoada por uma variedade de atores capazes de conduzir de maneira hegemônica uma transformação estrutural em uma sociedade que não podia mais ser considerada uma totalidade unificada. A abordagem de Acha argumenta que Laclau não apenas abandonou o marxismo, mas também abraçou um tipo particular de marxismo. Laclau se afastou da visão marxista que explicava a história universal com base na luta de classes, e se aproximou mais da abordagem presente no *Prefácio à Crítica da Economia Política* de Marx

---

<sup>3</sup> “La sintética reconstrucción provista en las páginas previas ofrece, creo yo, una perspectiva para pensar críticamente la génesis de su peculiar postmarxismo. El marxismo del joven Laclau era más causalista que dialéctico, más transhistórico que históricamente delimitado a la sociedad capitalista. Sobre todo, operaba respecto de la conexión entre fondo socioeconómico y superestructura política. En oposición a ese marxismo tradicional, décadas más tarde desarrollará el postmarxismo pluralista y decisionista que lo conducirá, en el último segmento de su trayectoria, al formalismo populista”.

(1859), que é caracterizado como um pós-marxismo "pluricausal em vez de dialético, formal em vez de histórico, e descritivo em vez de crítico" (ACHA, 2013, p. 67). Esse enfoque é diretamente referenciado nos primeiros textos de sua obra *Novas Reflexões Sobre a Revolução do Nosso Tempo*, em 1990.

O desenvolvimento subsequente de suas obras, como *Emancipação e Diferença* (1996) e *Misticismo e Retórica* (2002), consiste em uma série de artigos que exploram as trilhas abertas por sua teoria do discurso, formulada em 1985. Nesses textos, conceitos como poder, representação, sujeito e figuras de linguagem começam a adquirir um caráter cada vez mais desconstrutivo em relação ao marxismo inicial proposto por Laclau. Esse movimento de afastamento do marxismo convencional leva-o a se valer de abordagens como o pós-estruturalismo, que questiona as limitações de uma estrutura totalizante; o pós-fundacionismo, que nega a existência de um início ou fim definitivo na história, priorizando as relações em constante transformação ao longo do tempo e a psicanálise, que descentraliza o sujeito de uma posição estática para um "sujeito da falta", cuja identidade é fluida e sujeita a mudanças.

Apesar da publicação de alguns artigos (como os de 1979 e 1998) que exploram abertamente uma teoria do populismo, é em *A Razão Populista* que Laclau expressa suas principais ideias sobre o tema. Seguindo a lógica de sua obra *Hegemonia e Estratégia Socialista*, a representação é concebida como uma parte do laço político, funcionando como um símbolo, mas não como uma totalização definitiva. A construção do povo envolve a criação de relações de equivalência entre sujeitos heterogêneos, essencialmente sujeitos da falta. Esses sujeitos, em sua contingência, compõem uma formação social transitória que exige mudanças institucionais em relação a um outro antagônico. O papel da representação é comparado ao de um "significante vazio" que pode ser preenchido por um líder, um movimento social ou pela própria instituição, quando o populismo busca manter a hegemonia no poder.

Em resumo, a trajetória teórica de Laclau, desde sua análise do marxismo até suas explorações do pós-marxismo, pós-estruturalismo e psicanálise, representa uma evolução complexa e significativa. Seu afastamento gradual do marxismo convencional permitiu-lhe criar um arcabouço teórico mais flexível, capaz de lidar com as complexidades das dinâmicas políticas e sociais contemporâneas. Sua abordagem do populismo e sua ênfase na construção do povo por meio de relações de equivalência – conceito que será melhor apresentado no segundo capítulo deste trabalho – são contribuições importantes para a teoria política contemporânea.

Acha dirige uma crítica à teoria de Laclau a partir da suposta falta de critérios teóricos para realizar operações de discernimento político. Acha argumenta que a modelização

conceitual de Laclau não possui a capacidade de distinguir entre as diversas manifestações do populismo, o que seria uma expectativa de uma teoria do populismo. Além disso, Acha afirma que Laclau é um populista progressista, com inclinações anti-imperialistas e simpatizante de regimes nacionalistas com características redistributivas (ACHA, 2013, p. 69). Entretanto, discordo abertamente dessa crítica, pois acredito que, apesar do enfoque inicial de Laclau estar voltado para uma perspectiva nacional anti-imperialista, isso não implica em uma interpretação equivocada de Marx. Ao contrário, sustento que é justamente por meio do viés marxista, que consiste em usar a leitura da época e as condições das relações de produção como base, que Laclau é capaz de elaborar uma estratégia socialista que incorpora o populismo como uma forma política genuína, em vez de uma deformidade social. Assim, minha análise busca expor que Laclau não é um reformista, sendo que sua própria teoria o impede de ser enquadrado nesse rótulo.

Ao traçar o percurso de desenvolvimento da obra e da trajetória de vida de Laclau, utilizo isso como um dispositivo metodológico para analisar de que maneira os conceitos de hegemonia e populismo adquirem dinâmicas próprias ao longo da evolução de sua obra. Nesse sentido, é necessário observar como esses conceitos assumem novos significados ao longo do percurso de Laclau, mesmo quando não são explicitamente nomeados. Esse resgate abrange desde suas obras anteriores a *Hegemonia e Estratégia Socialista* até *A Razão Populista*. Desse modo, meu objetivo é detalhar como, ao longo de seu percurso filosófico, Laclau constrói uma teoria populista-hegemônica que é anticolonialista, antirreformista e anticapitalista. Isso é alcançado através da convergência de uma releitura do marxismo que se afasta do essencialismo, da retomada do conceito gramsciano de hegemonia e das noções psicanalíticas de discurso, significante vazio e vontade coletiva.

Acredito que a perspectiva de Laclau não permite que o populismo de esquerda com o viés hegemônico seja visto como uma "anomalia política". Em vez disso, nos elementos fundamentais do populismo e em suas manifestações, enxergo a materialização de uma força política que, por um lado, expõe as contradições subjacentes à sociedade e, por outro, apresenta-se como a força hegemônica que viabiliza a experiência de uma democracia radical.

Portanto, rejeito a crítica de Acha e defendo que a teoria de Laclau, longe de ser simplista ou reformista, oferece uma perspectiva rica e complexa sobre as dinâmicas políticas contemporâneas, especialmente no que diz respeito ao populismo e à construção da hegemonia. A análise dos fundamentos de sua teoria revela uma abordagem sólida e sofisticada que vai além de uma mera classificação de movimentos políticos, permitindo uma compreensão mais profunda das complexidades e contradições das práticas políticas e sociais.

Enquanto teórico e ativista, vale ressaltar que a trajetória de Laclau deixou um grande legado intelectual. Ao deixar a Argentina no fim dos anos 60, Laclau passa a compor a chamada *New Left*, um grupo de pesquisadores ingleses e estudiosos que viviam na Inglaterra que tinham por principal foco a retomada do pensamento de Gramsci, a problematização dos novos movimentos sociais e a intersecção com diferentes áreas da filosofia, como a psicanálise e a filosofia da linguagem. Os principais nomes desse movimento são Perry Anderson e Stuart Hall que, mais adiante, passam a compor com outros estudiosos a aclamada revista *New Left Review*.

Do mesmo modo, Laclau não só apresentou uma teoria complexa que envolveu diferentes áreas da filosofia e da teoria política, mas também gerou uma série de discussões fundadas nessa interdisciplinaridade. As principais áreas incluem: o pós marxismo, um rótulo que foi aceito porém não definido por Laclau e Mouffe em 1985, mas que gerou debates entre os autores e deixou marcas nas teorias de Slavoj Žižek (1989; 1999; 2000; 2008) e Nancy Fraser (2003; 2008; 2019); no pós estruturalismo e na ênfase na teoria do discurso, a “escola brasileira” tem grandes nomes como Daniel de Mendonça (2014) e Alice Casimiro Lopes (2015), mas não somente: ainda hoje na Universidade de Essex (Reino Unido) há um centro de estudos dessa teoria, da qual nomes como Oliver Marchart (2004; 2007a; 2007b), Stuart Hall (1994; 1997) e Aletta Norval (2005; 2007; 2017); no que tange a questão do gênero e do campo de estudos das identidades, é indispensável mencionar Judith Butler, que escreveu em 1996 um livro de debates e trocas de carta com Laclau e Žižek (2000); quanto à teoria dos estudos culturais, repetimos o nome de Stuart Hall (1994; 1997) e, por fim, as duas principais escolas que consideramos indispensáveis mencionar são a da psicanálise, que envolve os nomes de Yannis Stavrakakis (1999; 2007; 2019) e Jorge Alemán que juntamente à Paula Biglieri e Gloria Perelló na coordenação desenvolvem estudos sobre psicanálise e o estudo do populismo, no qual vale mencionar Loris Zanatta, Chantal Mouffe, David Finchelstein e o recente compilado organizado por Guido Liguori, *Gramsci e il populismo* (2019).

Isto posto, no primeiro capítulo abordarei a problemática do conceito de hegemonia que, tendo origem em Antonio Gramsci, remonta ao termo grego que significa "liderança" ou "guia" em referência às relações entre partes estabelecidas militarmente e por consenso mútuo. Ao longo da história a hegemonia passou por diferentes significados, desde alianças de cidades-estados até a liderança da classe proletária. No início do século XX, a hegemonia se transformou em uma relação interna ao estado, especialmente na Rússia. Lenin, por exemplo, enfatizou a importância do governo hegemônico da classe trabalhadora e seus aliados para garantir o consenso e dominar as classes inimigas.

Gramsci, influenciado por Lenin e outros pensadores, desenvolveu sua própria concepção de hegemonia. Antes de sua prisão, Gramsci explorou a relação entre oprimidos e opressores, tendo como foco a luta política nas sociedades democráticas de sua época. Seu pensamento inicial girava em torno da formação do Partido Comunista Italiano, onde buscou organizar as massas e unificar o proletariado e os camponeses. Essa noção de unidade era crucial para conquistar a hegemonia, uma vez que Gramsci acreditava que uma classe deveria envolver o restante da população por meio de seus intelectuais, alcançando liderança e reconhecimento.

A ideia de hegemonia em Gramsci também incluiu as noções de cultura e de intelectual orgânico como aspectos fundamentais. Gramsci via o intelectual orgânico como um agente de mudança que não apenas deveria organizar socialmente militantes, proletários e camponeses, mas ele mesmo fazia parte horizontal do grupo. O objetivo era construir um novo bloco histórico com toda a massa (camponeses e proletários), liderado pelo partido, e baseado no acesso ao conhecimento e às práticas políticas do centralismo democrático. Diferentemente da abordagem sindicalista focada em resultados imediatos, Gramsci buscava uma transformação estrutural e duradoura. A essa problemática Gramsci escreveu a obra intitulada *A questão meridional*. Enquanto Lenin enfatizava a ditadura do proletariado como a direção hegemônica, Gramsci introduzia a importância da sociedade civil e do consenso na construção da hegemonia. Lenin via a ditadura do proletariado como a liderança política na revolução, enquanto Gramsci enfatizava o papel da sociedade civil, da cultura e do consenso na transformação hegemônica. A diferença primordial entre suas abordagens estava na ênfase na parte política (Lenin) *versus* a reforma intelectual e moral da hegemonia (Gramsci). Gramsci reconhecia a necessidade de criar um partido de vanguarda que abrangesse as esferas operária e camponesa para ganhar terreno consensual e que a classe operária deveria se tornar uma classe nacional, liderando alianças e convergindo demandas. O partido assumiria a tarefa de formar a consciência crítica do proletariado. A aliança entre proletários e camponeses buscava superar as divisões do país entre norte industrializado e sul atrasado. A estratégia de Gramsci era a guerra de posição, ganhando terreno na sociedade civil e unificando a classe por meio de alianças de classe.

A relação entre intelectuais e hegemonia também era crucial. Gramsci destacava o papel dos intelectuais como formadores de consenso e organizadores da cultura, unindo diferentes esferas sociais. O conceito de hegemonia perpassa sua obra, direcionando a formação de um novo bloco histórico e a revolução cotidiana. Gramsci desenvolveu sua teoria sobre estado e sociedade civil, introduzindo o conceito de "estado integral". Ele viu o estado como uma

combinação do aparato repressivo e dos sistemas de legitimação, onde a sociedade civil desempenhava um papel importante na construção da hegemonia.

Nos *Quaderni*, Gramsci aprofundou sua análise da hegemonia, reconhecendo que a dominação não era apenas econômica, mas também cultural e ideológica, destacando a importância dos intelectuais orgânicos na disseminação da cultura comunista e na transformação das mentalidades. Seu conceito de hegemonia evoluiu para abranger a luta pela direção cultural e política. Para compreender esse movimento, regrido até Hegel e sua perspectiva sobre a família, o Estado e a sociedade civil, relacionando-os à ideia de liberdade e à capacidade dos seres humanos de incorporá-la por meio de relações externas. A liberdade, que envolve a racionalidade e os objetivos concretos dos indivíduos, é vivenciada plenamente quando compartilhada com outros em instituições sociais, como a família, a sociedade civil e o Estado. Hegel distingue a família como uma escolha baseada em amor e respeito mútuo, centrada nos laços matrimoniais e parentais. A sociedade civil, por sua vez, é vista como uma evolução da liberdade da família, onde os indivíduos buscam satisfazer suas necessidades egoístas. Esta esfera é influenciada por princípios capitalistas, como oferta e demanda, e abrange tanto interesses particulares quanto liberdade coletiva.

A conexão entre a sociedade civil de Hegel e a recepção gramsciana é explorada no conceito de "estado estendido" (estado integral) e na intensificação dos processos de participação política e de democratização. Gramsci analisa a sociedade civil como um "local da hegemonia", abrangendo instituições que moldam ideologia e cultura, em paralelo às corporações hegelianas que antecedem sindicatos modernos.

A abordagem gramsciana é influenciada por Hegel, embora a referência direta a ele seja incerta. A relação entre estado e sociedade civil em Gramsci é vista como uma dialética, onde a sociedade civil é fundamental para mudanças culturais. O "estado estendido" envolve a coexistência dessas esferas, e a sociedade civil representa a base das contradições de classe e do processo hegemônico.

A relação entre democracia e hegemonia é explorada, com a sociedade civil sendo vista como o espaço onde as classes conflitantes interagem através de aparelhos privados de hegemonia. Embora essa perspectiva democrática seja debatida por outros estudiosos, ela influencia a leitura gramsciana dos *Quaderni*, onde a sociedade civil é vista como fundamental para disseminar a ideologia e promover a luta de classes dentro do contexto do estado estendido.

Por fim, ao trazer o debate da hegemonia a partir dos *Cadernos do Cárcere*, destaco temas como a relação entre cultura e povo, a formação do Estado italiano, a história dos intelectuais italianos e sua relação com as massas, e como esses problemas estão ligados à

análise do processo histórico. A questão da hegemonia é vista como um fio condutor desses temas.

Para Gramsci, a linguagem está ligada ao homem material, e a consciência é resultado de um processo social. A hegemonia da classe dominante é vista como a capacidade de impor suas ideias e ideologias por toda a cultura, mantendo-se no poder. A cultura, através de instituições como a escola, a igreja e o exército, é uma forma de incutir nas massas uma consciência subordinada desde cedo, mantendo a dominação. A unidade entre teoria e prática é crucial para a classe trabalhadora se tornar dirigente e consciente de seu papel histórico. O partido desempenha o papel de mediador, levando conhecimento aos proletários e unificando teoria e prática.

Explorando a relação entre Gramsci e Maquiavel, onde o papel do intelectual orgânico é fundamental para promover o consenso e a hegemonia, aponto como Gramsci aprofunda a teoria da hegemonia, afirmando que o moderno príncipe é o partido, unificador e reformador intelectual e moral. A mudança de uma "revolução permanente" para uma "guerra de posição" é destacada, assim como a reafirmação da importância da relação entre sociedade civil e estado. A filosofia da práxis é discutida, com ênfase na relação entre teoria e prática na transformação política.

Somente com essas acepções se torna possível apontar a recepção da teoria de Gramsci por Ernesto Laclau, que amplia o conceito de hegemonia, usando-o como chave para compreender a política. Laclau enfatiza a importância de ler Gramsci como uma fonte de teoria geral do marxismo, não limitado a contextos específicos. Sugiro, para concluir a primeira parte do trabalho, como Laclau relaciona a teoria gramsciana com seu estudo sobre o populismo a partir da construção de identidades políticas e alianças, desde a compreensão de temas referentes à cultura, poder, classe trabalhadora, partido político e hegemonia.

No segundo capítulo apresento como a influência de Antonio Gramsci na abordagem da hegemonia em Ernesto Laclau é fundamental para a compreensão do desenvolvimento do conceito de "populismo". Ao analisar as relações entre Gramsci, Chantal Mouffe e Laclau, é evidente que a interpretação da hegemonia de Gramsci como uma forma política de organização social, que vai além da simples aliança de classes, exerceu grande influência na perspectiva de Laclau. Tanto Gramsci quanto Laclau identificam a necessidade de evitar o "reducionismo de classe" para desenvolver uma abordagem mais abrangente e eficaz da teoria e prática política. Laclau adota essa noção para direcionar sua análise sobre o populismo, uma problemática que considerava emergente e que Laclau construiu em diálogo com paradigmas sociais e a psicanálise. Embora o pós-estruturalismo e a psicanálise tenham fornecido ferramentas teóricas

importantes, é o enfoque nos conceitos gramscianos que abre espaço para uma ação política que ultrapassa o dualismo, conforme proposto por Laclau. Portanto, exploro como a apropriação de Gramsci e seus conceitos de hegemonia permitiram a construção do conceito de populismo e contribuíram para uma abordagem política emancipatória.

Nesse sentido, refaço o percurso teórico das principais obras de Laclau, partindo do já mencionado *Política e Ideologia na Teoria Marxista: capitalismo, fascismo e populismo* de 1979, onde Laclau aborda as problemáticas do marxismo da época, analisando as obras de Lukács e Poulantzas sobre ideologia e reducionismo de classe. Neste texto, Laclau introduz a noção de não-reducionismo de classe, afirmando que o proletariado deve se apresentar como uma força hegemônica para as massas em busca de reorientação política radical. Esse conceito se desdobra em três afirmações principais: a necessidade de incorporar as contradições do capitalismo, a construção ideológico-imaginária da hegemonia e a relação entre base e superestrutura na dominação de classes.

Essas definições são fundamentais para a teoria subsequente do populismo. Laclau relaciona o conceito de povo à ideia de interpelações democráticas, articulando-as às classes. Ele destaca que o populismo se manifesta quando uma classe hegemônica enfrenta o bloco de poder dominante, representando as demandas populares e articulando-as em um novo sujeito histórico. O populismo, portanto, consiste em apresentar interpelações popular-democráticas como um conjunto sintético-antagônico em oposição à ideologia dominante.

Laclau discute as condições de possibilidade do populismo, destacando a importância de crises no bloco de poder e no sistema transformista, observando também que o populismo emerge quando a classe dominante articula o povo em seu discurso e quando as classes dominadas precipitam a crise da hegemonia dominante. O populismo não é uma expressão de atraso ideológico, mas sim o momento em que o poder articulatório da classe hegemônica prevalece sobre a sociedade.

No entanto, Laclau reformula seu entendimento do populismo em 1985, substituindo o conceito de ideologia pelo de discurso, superando a divisão marxista clássica. Laclau destaca que as demandas sociais não precisam ser revolucionárias, mas impõem uma mudança no bloco de poder para viabilizar o populismo. O populismo não possui um centro fixo, sendo uma estratégia para organizar a movimentação populista em prol das causas de classes.

A construção teórica em *Política e Ideologia na Teoria Marxista* estabelece as bases para a abordagem do populismo desenvolvida posteriormente em *Hegemonia e Estratégia Socialista*. Laclau expande os conceitos de base e superestrutura, reconfigura a relação entre classe e povo e introduz a ideia de articulação discursiva, culminando na compreensão do

populismo como uma estratégia de construção de antagonismos e interpelações que desafiam o bloco de poder dominante.

Ainda no segundo capítulo, parto da premissa de que o pensamento político moderno, influenciado por uma perspectiva platônica, destaca um modelo de representação política baseado em dois níveis: a realidade e a imagem idêntica que a representa. No entanto, Laclau questiona essa dualidade platônica, ressaltando que isso obscurece a compreensão das mudanças sociais concretas. Ele utiliza a psicanálise para ampliar a análise e compreender a formação de identidades e a lógica da constituição de fenômenos sociais. Essa alegoria é exposta em 1979, na introdução de seu texto e, também, reafirmada no primeiro capítulo de *Hegemonia e Estratégia Socialista*, na medida em que o autor afirma o descolamento da Terceira Internacional entre teoria e prática.

Laclau analisa criticamente o marxismo, buscando uma abordagem mais ampla e flexível. A partir de referências como Althusser, Lacan e Gramsci constrói uma teoria política chamada “pós-marxista” porque enfoca a importância da articulação discursiva, da retórica e da psicanálise. Em 1985 Laclau desconstrói o marxismo clássico, substituindo a dualidade estrutura/superestrutura pela teoria do discurso e destacando a multiplicidade e instabilidade do agente de ação. O conceito de “sobredeterminação”, retomado de Althusser e Freud, é central em sua abordagem. Laclau enfatiza que o sujeito político não é fixo, mas está em constante processo de identificação e transformação, de acordo com suas relações. O autor critica a visão tradicional de que a classe determina a identidade, argumentando que as identidades coletivas são formadas por articulações discursivas e não se limitam à posição de classe – tema esse que amplia a anterior visão postulada em 1979 que ainda coadunava com o marxismo de vanguarda.

A teoria do discurso de Laclau destaca a importância da contingência, da multiplicidade e da abertura do social. A hegemonia é vista como uma representação totalizante em um campo indecidível. Os significantes vazios são cruciais nesse processo, pois permitem a articulação de cadeias *equivalenciais* entre elementos diversos, formando um “nós” coeso em oposição à hegemonia dominante. A política radical democrática proposta por Laclau baseia-se na formação de cadeias *equivalenciais* entre sujeitos heterogêneos. Isso recontextualiza marcadores como liberdade e igualdade, permitindo a incorporação de demandas variadas. Laclau busca uma compreensão mais profunda do social, reconhecendo a instabilidade, a fluidez e a multiplicidade que caracterizam a política moderna.

Seus conceitos evoluem em sua obra *Novas reflexões sobre a revolução do nosso tempo* (1990), onde explora de modo mais amplo a lógica da diferença e da equivalência, bem como a articulação contingente das demandas. Laclau redefine a noção de sujeito, destacando a “falta”

como elemento central, aprofundando sua análise sobre a formação do antagonismo e o papel dos significantes vazios na construção do discurso político. Sendo assim, por meio de uma abordagem crítica ao dualismo platônico e ao marxismo tradicional, propõe uma teoria política pós-marxista que enfoca a multiplicidade, a contingência e a articulação discursiva. Seus conceitos, como "sobredeterminação", "significante vazio" e "cadeias equivalenciais", formam a base para entender a política moderna como um campo aberto, onde a formação de identidades e a constituição de fenômenos sociais são moldadas pela retórica, pela psicanálise e pela interação constante entre elementos diversos.

Discuto então de que modo o texto de 1990, inspirado em uma crítica de Slavoj Žižek à *Hegemonia e Estratégia Socialista*, proporciona um avanço frente às ideias pós-estruturalistas de Laclau e Mouffe que sugerem que a "realidade" é uma construção discursiva e a identidade é resultado de relações diferenciais contingentes. A influência de Lacan passa a ser notável, pois Laclau considera o real como algo impossível de simbolizar. Em 1990, Laclau e Mouffe criticam o sujeito cartesiano, argumentando que a identidade é construída discursivamente e que um sujeito pode ter múltiplas identidades. A luta pela democracia radical envolve buscar reconhecimento para identidades negadas e resistir à opressão por meio dessas identidades. O antagonismo é central, visto que Laclau e Mouffe apresentam o sujeito do antagonismo como impossibilidade, desvinculando-o da determinação histórica. A luta de classes é substituída por múltiplas lutas em diferentes contextos e a identidade assume um caráter contingente e precário, sujeita a deslocamentos estruturais.

A ideia de "consciência dos limites" abre espaço para críticas à opressão e à busca por superação, visto que a crítica radical da ordem é inerente ao socialismo. Laclau ressalta que toda identidade tem caráter negativo, destacando a historicidade do ser. Sendo assim, em 1990 o enfoque está na relação entre estrutura e sujeito, onde o sujeito é uma metáfora da falta. A ordem é politicamente construída, marcando a natureza política do social. A reativação de práticas sedimentadas expõe o caráter contingente da objetividade e a violência da relação de poder.

O conceito de "deslocamento" assume papel central, visto que é a partir dessa base que é possível esboçar conjunturas revolucionárias a partir da ideia de um sujeito mítico. O espaço desse sujeito se encontra na relação entre presença e ausência, espaço esse onde a ordem nunca é completamente sedimentada ou reativada, visto que todas as relações sociais envolvem poder: as práticas sedimentadas são naturalizadas através do poder e não há polos puros, já que a tensão é constitutiva das relações sociais. O sujeito da falta pode ser entendido a partir do povo, tema que conclui nosso segundo capítulo a partir da análise do principal texto que motivou essa tese.

Em *A Razão Populista* Laclau aborda a construção das identidades coletivas e o conceito de hegemonia em relação ao populismo. Laclau utiliza ideias de Gramsci, especialmente o conceito de "guerra de posição", para explicar como as demandas sociais se tornam equivalentes, formando assim uma cadeia de equivalência. O autor distingue entre demandas democráticas individuais e demandas populares que constituem um povo como ator político, utilizando a psicanálise freudiana para desconstruir os princípios do populismo e apontando que o líder populista é central para a identificação da comunidade. O líder compartilha características comuns, mas não é puramente narcisista e o processo de identificação ocorre através do amor (libido) comum. Laclau relaciona a teoria populista com a lógica da hegemonia gramsciana, em que o líder exerce consenso e coerção dentro de uma cadeia equivalencial.

O autor destaca a importância da heterogeneidade no social, onde a demanda surge de relações contingentes. O povo é construído politicamente, não sendo igual à massa, e seu nome está ligado ao nome do líder, conferindo singularidade à determinada figura que assume aquele *status*. O populismo é uma prática hegemônica que articula demandas, enquanto o social é um espaço discursivo institucionalizado politicamente. O povo surge quando demandas não satisfeitas se somam e exigem mudança no *status quo*. Essas acepções me levaram a levantar algumas questões pontuais que se tornaram indispensáveis para a compreensão de uma teoria não revisionista da abordagem laclausiana da teoria populista.

No terceiro capítulo, abordo a análise de Laclau sobre o populismo que busca desafiar visões pejorativas, combatendo a ideia de que o populismo é vago e apenas retórico. Aponto que desde seus escritos de 1977, ele argumenta que o populismo não é separado do tecido social, mas uma forma de construção do político centrada na formação de um povo. Laclau enfatiza quatro categorias em sua teoria: discurso, significantes vazios, hegemonia e retórica. O discurso é o território primário da objetividade, onde os significantes vazios operam, representando ausências inapagáveis no tecido social. A hegemonia preenche essa ausência, unindo demandas particulares por meio de antagonismos comuns. A retórica é crucial, permitindo o deslocamento de termos literais por figurativos na construção do povo como uma sinédoque. Laclau vê o populismo como reativo a crises nas instituições neoliberais e à democracia liberal, gerado quando estas não conseguem representar adequadamente as demandas. O conceito de populismo é difuso e varia em diferentes contextos políticos, mas é moldado por crises na representação institucional. O populismo é performativo, enfocando o povo como uma forma de vida, enquanto o marxismo é planejado e estratégico, com um partido centralizado. A noção de proletariado no marxismo difere da visão de povo no populismo. O colapso do socialismo real após a Guerra Fria impulsionou o populismo como reação ao capitalismo, tanto de esquerda

quanto de direita, diante da falta de alternativas percebida pela esquerda em relação à lógica econômica de Margaret Thatcher. O populismo contemporâneo é discutido tanto como uma resposta de esquerda (Laclau, Mouffe, Negri, Ranciere, Zizek) quanto de direita, muitas vezes associado ao nacionalismo. Apresento o como um apelo à diferenciação política em contraste com a ideia de uma política técnica e tecnocrática. O texto também explora a substituição dos políticos pelos técnicos nas democracias liberais e destaca a busca do populismo por uma racionalidade personalizada do político, em contraposição à visão técnica. Mouffe, por sua vez, discute as mudanças na configuração democrática, abordando a necessidade de recuperar a racionalidade da personalização política e enfatizando a importância do conflito político. O conceito schmittiano do político como confronto é introduzido, diferenciando contradição, oposição real e antagonismo, com foco na relação prévia em relação à substância. A discussão destaca a importância de reconhecer o conflito como uma relação política autêntica, evitando uma visão substancialista que essencializa o inimigo.

Analiso, então, o conceito de líder como um modo vertical de exercício do poder, enquanto o poder horizontal não envolve dicotomia ou hierarquia. O líder emana do povo na liderança, representando sua expressão, enquanto no governo, a autoridade vertical dá unidade à pluralidade sem excluí-la. O populismo é considerado uma radicalização da democracia, surgindo da insatisfação com uma democracia falida. A análise da especificidade da construção do povo destaca a demanda como unidade mínima de análise, e o populismo como uma lógica para constituir a unidade de um grupo. Aponto que o significante vazio representa não apenas a particularidade como universalidade, mas também a universalidade como tal, podendo ser preenchido de acordo com a conjuntura. A simbolização desse vazio assume a forma de um conteúdo parcial que representa uma universalidade incomensurável. A disseminação desse simbolismo não é apenas verbal, mas está inserida em práticas materiais que podem adquirir fixidez institucional. O texto antecipa uma discussão mais detalhada sobre como essas práticas se inserem, mencionando a importância dos "novos movimentos sociais" na construção cultural da hegemonia, relacionando-se ao papel dos Aparelhos Privados de Hegemonia em Gramsci.

Trago então uma discussão ímpar na construção da teoria do populismo de Laclau, destacando escritos menos conhecidos de 1979 e 1980 colocados em discussão com as críticas de Emílio de Ípola. O texto de 1979, "Teses acerca da forma hegemônica da política", aborda a concepção de hegemonia como guia para a construção de uma hegemonia proletária, rompendo com o reducionismo de classe e introduzindo os conceitos de sobredeterminação e articulação. Laclau questiona o reducionismo de classe, rejeitando a ideia de uma aliança de classes como uma falsa consciência, e propõe a compreensão das classes sociais como conjuntos articulados.

A hegemonia é vista como o princípio de constituição dos agentes sociais, envolvendo a transformação da identidade dos agentes sociais durante as mudanças hegemônicas na sociedade. A forma hegemônica da política implica a desarticulação e rearticulação de posicionalidades, sendo essencial considerar as condições específicas e os limites históricos de uma política baseada em formas hegemônicas. Em 1979 a hegemonia não é uma forma de política, mas uma política que se baseia nela. A expansão da participação política amplia a validade da hegemonia, interpretada como um princípio democrático. Já em 1980 Laclau destaca a transformação histórica das "posicionalidades" articuladas como formas sobredeterminadas e não como vínculos necessários, introduzindo a ideia de constituição de sujeitos democráticos no discurso. A diferenciação de níveis na sociedade ocorre no interior de práticas significantes, não entre práticas significantes e não significantes. O texto também aborda a constituição da hegemonia por meio do transformismo (conversão do antagonismo em diferença) e da ruptura popular (articulação de diferenças para constituir um sujeito popular complexo). Laclau destaca a importância da conjuntura na qual uma política se desenvolve, apontando os limites da cadeia de equivalência. Ele discute a estratégia socialista como uma luta contra a dominação, enfatizando a construção de novos sujeitos populares. Laclau utiliza ferramentas marxistas para analisar a conjuntura, considerando a dimensão de massa na teoria leninista, onde as massas adquirem protagonismo na articulação de contradições conjunturais no capitalismo tardio e na guerra.

Em "Populismo e Transformação do Imaginário Político na América Latina" (1987), Laclau inverte a lógica tradicional do populismo, enfocando a relação entre agentes sociais e introduzindo a dimensão psicanalítica no imaginário político. Laclau concebe o imaginário populista como a rearticulação de identidades deslocadas em um discurso que divide a sociedade em campos antagônicos, construindo uma nova identidade popular através de cadeias de equivalência entre demandas insatisfeitas. As críticas de De Ípola à teoria do populismo de Laclau focalizam na dita "falta de precisão no conceito" e na crítica ao papel do líder. De Ípola argumenta que Laclau deixa de lado elementos fundamentais do marxismo, como economia e infraestrutura, abandonando os pressupostos marxistas. A crítica também se estende à influência de Gramsci, questionando a leitura que Laclau faz do pensador italiano, principalmente no que diz respeito ao papel do líder e à relação com a democracia. De Ípola sugere que Laclau, ao negligenciar o parricídio em Totem e Tabu, mantém intacto o papel do líder, e ao reconstruir o conceito de hegemonia em Gramsci, distancia-se de uma abordagem democrática. A crítica culmina na análise do papel do Partido Comunista na visão de Gramsci, que é apresentado como um sujeito transcendente e providencial. De Ípola destaca a perda de

pluralidade e respeito pela diferença na unificação do líder, sugerindo uma abordagem autoritária. No entanto, uma visão alternativa argumenta que eleger uma ontologia marcada pela hegemonia, para Laclau, implica optar pela democracia e pela politização contínua das relações sociais, contradizendo a crítica de De Ípola. Essa perspectiva enfatiza que o líder emana da vontade coletiva e que a equivalência e a diferença coexistem dinamicamente na lógica laclausiana.

Dando seguimento a questões pontuais da teoria de Laclau, introduzo as ideias de mediação e articulação na política, explorando como Laclau aborda a representação, especialmente no contexto do populismo, onde a construção de uma identidade popular é central. O objetivo principal é compreender o desenvolvimento do conceito de representação em Laclau, destacando a distinção entre a representação de "interesses de classe" e a identificação com um líder, na construção articulatória da representação. Essa análise perpassa a obra de Laclau em seus principais escritos (1977; 1985; 2005), colocando em pauta a diferenciação entre representação e interesses de classe. Destaco a impossibilidade de representar totalmente o sistema, que precisa se mostrar no campo da representação. Laclau enfatiza o papel simbólico e funcional da representação, indicando que não tem o potencial de substituir uma identidade definida *a priori*, mas desloca demandas durante o processo hegemônico. A análise se aprofunda na relação entre representação e líder, salientando que a representação é constituinte da identidade do representado e assume um caráter necessário na constituição dos sujeitos. Exploro a ideia de símbolos na política, destacando que as demandas em equivalência se identificam com o símbolo que marca o antagonismo comum, criando um campo político a partir da negação dessas demandas. A obra de Laclau é vista como um desenvolvimento teórico que passa pela relação entre funções de classe e massas, pela construção antagônica da hegemonia, até culminar na centralidade do líder na construção de identidades coletivas. A atenção de Laclau ao papel do "povo" é desenvolvida ao longo de suas obras, enfatizando uma concepção de representação que não depende de um povo pré-constituído.

O desenvolvimento seguinte é marcado pela influência da obra de Freud, especialmente o texto "Introdução ao Narcisismo" de 1914, que busca uma explicação sistemática da relação entre o Eu e o Ideal do Eu a partir da noção de narcisismo. Freud relaciona o narcisismo primário à ideia de a criança ser o centro das atenções e a perda dessa centralidade na infância. O Ideal do Eu é visto como uma criação de retorno ao narcisismo, onde o Eu é imaginado da forma como deveria ser. Destaco a diferença entre o Eu e o Ideal do Eu, ressaltando o caráter repressor do "autorrespeito ao Eu" e a repressão como consequência da formação do Ideal do Eu. A

análise também aborda o investimento libidinal do narcisismo, que pode ocorrer em diferentes formas. Essa análise destaca a importância do Ideal do Eu para evitar a tendência à perversão. A relação entre o líder popular e seus seguidores, conforme apontada por Laclau, é relacionada à distância entre o Eu e o Ideal do Eu. Freud também aborda a identificação narcísica como uma regressão ao narcisismo originário. Essas colocações são importantes na medida em que a conexão com a psicologia das massas explora a diferença entre enamoramento e identificação, destacando a importância da busca pela natureza do laço nas análises das massas. A identificação com um líder de carne e osso é necessária para a formação de uma massa, assim como a identificação parcial na ligação afetiva com a massa. Para evitar comportamentos perversos, a massa deve se identificar com seu líder, mas não se apaixonar por ele. O líder é considerado um significante vazio, e a teoria de Freud é utilizada para compreender a dinâmica populista. O texto destaca a importância do papel do líder na formação de uma massa, referindo-se ao líder narcisista da horda primeva em "Totem e Tabu". A ideia é que uma massa que se identifica com um líder narcisista pode formar uma horda de narcisistas, enquanto a paixão por esse líder pode levar a comportamentos extremos. Ênfase a pluralidade da identificação, indicando que cada indivíduo é parte de vários grupos e possui múltiplos laços de identificação. O papel do líder é considerado transitório e não unívoco, e a relação entre massa e líder é comparada à teoria gramsciana de coerção e consenso, destacando as diferenças entre um líder narcisista e o Gramsci democrático proposto por Laclau.

No item seguinte, exploro a compreensão de Antonio Gramsci sobre o conceito de hegemonia, especialmente a partir de suas anotações sobre a política de Maquiavel. A relação entre coerção e consenso na hegemonia gramsciana é ilustrada pela metáfora do centauro de Maquiavel, onde a parte animal representa a força (coerção) e a parte humana representa o consenso. O conceito de hegemonia em Gramsci envolve a relação entre estado e sociedade civil, onde o partido, por meio dos intelectuais, atua como mediador. A sociedade civil precisa passar por reformas intelectuais e morais para tomar consciência de seu papel histórico, enquanto a classe dirigente, uma vez no poder, deve garantir sua hegemonia pela coerção. O texto destaca a crise de hegemonia como resultado do fracasso da classe dirigente em obter consenso ou de mudanças radicais na atividade das massas. A relação entre líder e seguidores, no contexto da hegemonia gramsciana, é descrita como consensual, com o líder atuando como mediador e organizador, mas não promovendo mudanças diretamente.

Abordo a relação entre coerção e consenso na teoria de Ernesto Laclau usando a perspectiva de Pierre Clastres sobre sociedades sem Estado para explorar a natureza do poder em comunidades não convencionais. Clastres questiona se o poder nessas sociedades pode ser

entendido apenas como coerção, argumentando que o poder pode assumir outras formas além da violência. O papel do líder nessas sociedades é discutido, destacando líderes simbólicos que não exercem soberania e não impõem escolhas coercitivas. Ressaltando a diversidade nas respostas das comunidades latino-americanas estudadas por Clastres, sugiro que a ausência de coerção e violência não implica a ausência de poder, desafiando a visão etnocêntrica que vincula poder apenas à coerção. Ressalto também a crítica de Samuele Mazzolini sobre a relação entre o conceito de hegemonia em Gramsci e o populismo em Laclau. Mazzolini argumenta que o populismo não implica necessariamente hegemonia e destaca a importância do tempo e do espaço na compreensão do político. Ele critica a visão de Laclau por negligenciar a sociedade civil, concebendo a política como uma luta entre projetos e limitando a análise da arena política, enquanto sustenta que quem consegue "jogar o jogo catacrético" melhor cria um senso de objetividade nas instituições políticas e na sociedade civil.

O texto compara as perspectivas de Antonio Gramsci e Ernesto Laclau sobre a hegemonia e o populismo. Enquanto Gramsci enfatiza a sociedade civil como espaço do consenso e destaca a necessidade de mudanças na consciência para adentrar a esfera política, Laclau privilegia o tempo, o deslocamento e a mudança efetiva no campo político. Populismo, para Laclau, é uma construção política contestatória, enquanto a hegemonia busca influenciar mudanças na sociedade política e civil. A diferenciação entre ambos é evidenciada pela ambiguidade do populismo, baseado no agrupamento de elementos dispersos, enquanto a hegemonia se preocupa com a plenitude, promovendo mudanças moleculares e uma reforma moral e ideológica. Populismo pode ou não se tornar hegemonia, dependendo de seu potencial de articulação e capacidade de transcender as lutas específicas para estabelecer um impacto abrangente no senso comum da época.

Dou continuidade à problemática das potencialidades do populismo sob o viés do "momento populista" proposto por Chantal Mouffe em meio à crise da hegemonia neoliberal. A autora destaca a ascensão do populismo como uma resposta à centralização da política na "terceira via", desvinculando-se da dicotomia esquerda/direita tradicional. Mouffe defende um populismo de esquerda como meio de resgatar a soberania popular e promover a igualdade social, contrapondo-se à chamada "pós-política". A discussão sobre o papel do líder enfatiza a diferença entre populismos de esquerda e direita, destacando a natureza mais horizontal e inclusiva do líder de esquerda. A análise conclui com uma referência a Cadahia e Biglieri, que questionam a maleabilidade do populismo e sua capacidade de adaptação a diversas formas políticas, indicando a impossibilidade de pensar a política sem a emergência ou eliminação do populismo. A distinção entre populismos de esquerda e direita é abordada como uma

contribuição original de Mouffe, com ênfase na construção do povo e nos afetos mobilizados na disputa entre ambos. Biglieri e Cadahia criticam a ideia de que apenas a direita pode ter certos afetos, destacando a amplitude da abordagem de Laclau em comparação com a de Mouffe. Elas sugerem que a diferenciação entre populismos de esquerda e direita proposta por Mouffe pode ser vista como uma referência ao populismo de esquerda, enquanto o populismo de direita se aproxima mais de uma definição de fascismo baseado na lógica neoliberal.

O segundo ponto abordado neste tópico é a relação entre populismo e nacionalismo, com foco na ligação entre povo e líder. As autoras exploram a preocupação de que o nacionalismo possa limitar o populismo a uma perspectiva nacional, especialmente ao transformar líderes populistas internacionais em figuras nacionais. Elas destacam líderes latino-americanos e questionam como atos de violência contra esses líderes, que desafiam a lógica neoliberal, foram normalizados. Por fim, afirmo que o líder não assume uma ideia secreta sobre o Estado, mas que esse desempenha o papel de articular o contingente na natureza indeterminável do social. O populismo não ocorre apenas por amor coletivo, mas também envolve uma racionalidade organizativa. O líder, visto como *primus inter pares*, compartilha características com seus seguidores, mantendo a paridade. O processo de nomeação é crucial, pois o líder passa a representar uma singularidade que simboliza o povo. A ênfase é colocada na ideia de que o líder não projeta sua individualidade sobre o povo, mas o povo reativa sua força histórica através do corpo do líder, estabelecendo uma relação de pertencimento mútuo.

Por fim, exploro a ligação entre os trabalhos teóricos de Laclau e Gramsci, enfocando os escritos de Gramsci de 1921 a 1926 sobre a relação entre líderes e massas. Gramsci destaca a importância de um líder que articule a vontade das massas, construa a ponte para o socialismo com elas e não por meio delas. Os textos abordam a situação da Itália, a relação entre massas, sindicatos e partido e a necessidade de organizações locais focadas nos problemas reais dos trabalhadores e camponeses. O líder gramsciano é caracterizado por assumir responsabilidades, prever problemas e concentrar membros dispersos do proletariado, elaborando planos gerais. O líder deve ser uma representação autêntica do povo, escolhido não por alianças ou mandatos, mas pela identificação com as camadas da base proletária. A personificação do líder é problemática quando ele se torna a encarnação única da causa, uma preocupação abordada por Gramsci em contraste com a figura de Mussolini. Líderes fora da classe operária não estão ligados intimamente à classe e podem tornar-se ditadores da burguesia. A popularidade do líder é influenciada por sua capacidade retórica e pelos meios que utiliza para manter sua relação com a classe.

Concentro então a discussão nos aparelhos privados de hegemonia que constituem o espaço para a lógica comunista, mantêm a coerência do discurso hegemônico e são fundamentais na relação entre líderes e massas. Gramsci enfatiza que esses aparelhos formam opiniões consensuais à violência estatal, mas também têm potencial contra-hegemônico, podendo transformar a opinião pública e confrontar a hegemonia dominante. Esses “aparelhos de opinião” podem, em primeiro momento, não alcançar plenamente a esfera política, podendo cair em um reducionismo cultural. No entanto, a hegemonia, abrangendo aspectos políticos, econômicos e culturais, entra em crise se houver um desequilíbrio na base cultural da sociedade civil. Os aparelhos privados de hegemonia, enquanto base da sociedade civil, são vistos como a via para construir, por meio da cultura, as bases de uma nova hegemonia, destacando o potencial crítico desses aparelhos na formação de uma cadeia de equivalência.

## PRIMEIRO CAPÍTULO

---

### 1. Introdução ao problema: o conceito de hegemonia

O conceito de hegemonia será definido a partir de Antonio Gramsci, na medida em que a análise abordará os seus *Quaderni* e alguns trabalhos anteriores ao cárcere, trazendo de modo temporal-linear esse desenvolvimento. Historicamente, o surgimento do conceito de hegemonia remonta a Homero e o termo de origem grega “hegemonia” (ἡγεμονία) significa “liderança” ou “guia”, referenciando as relações estabelecidas militarmente e sob consenso mútuo entre as partes. Por sua vez, enquanto “substantivo abstrato”, aparece pela primeira vez em Heródoto, para “designar a liderança de uma aliança de cidades-estados para um fim militar comum, uma posição de honra concedida a Esparta em resistência à invasão persa da Grécia” (ANDERSON, 2017, p. 8). O papel do “líder” é instrumental, na medida em que era designado, a partir dos membros iguais do grupo, para dirigi-los a determinado fim. Sendo assim, é possível remeter esta primeira designação do termo à uma relação de consentimento, e o poder concedido a este guia era “limitado e temporário”. O *hegemon* no entanto, poderia buscar a expansão desse poder e a manutenção dele – tema este corrente quando ainda hoje percorremos a problemática do líder carismático na teoria do populismo. O poder de liderança é temporário e delimitado àquela relação, portanto, o conceito estabelece uma ligação, mas não determina por sua vez uma forma política definitiva, ainda que a possibilidade do estabelecimento de um império ou de uma liderança se estender para além do propósito inicial ser eminentemente presente.

Já no século XIX, hegemonia assume também um sentido de “desenvolvimento da vida pública” e é na Rússia, no início do século XX, que hegemonia passa a ser uma relação *dentro* do estado e não *entre* estados. Na segunda internacional comunista e a partir da obra de Lenin *Que fazer?* (1902), o conceito estabelece que o governo hegemônico da classe garante o consenso das relações entre classe trabalhadora e seus aliados, sendo pensado a partir das relações não somente dentro da própria classe, mas trazendo para si a direção de setores aliados (como os camponeses) e abrindo margem à noção de dominação das classes inimigas. Nesse sentido, afirma Anderson sobre a recepção do conceito por Gramsci:

Nos últimos meses antes de seu cativo, traçando um paralelo óbvio com a Rússia, ele estabeleceu expressamente a “hegemonia do proletariado” como o objetivo estratégico de conquistar a maioria do campesinato para a causa da classe trabalhadora para o partido italiano. Na prisão, ele voltou repetidamente à ideia de hegemonia, mas de forma heurística e com um alcance intelectual que a transformou em um conceito

muito mais central do que havia sido nos debates russos, cedendo pela primeira vez algo como um teoria sistemática do termo. (ANDERSON, 2017, p. 8-18)

Sendo assim, se adiciona nesta equação a extensão da relação entre classes, visto que o camponês não tem somente o interesse somado aos interesses do partido, mas é o camponês ele mesmo parte integrante da relação hegemônica enquanto totalidade nacional que compõe a luta de classes. Nesse sentido, devemos aprofundar a recepção gramsciana do conceito de hegemonia a partir de Lenin, na medida em que é desta relação de classes que o desenvolvimento de sua teoria toma partido e, segundo Laclau, abre espaços para uma teoria mais democrática e de sujeito descentrado. Antes, no entanto, indicarei o percurso de Gramsci ao conceito de hegemonia em uma abordagem “pré cárcere”, que Frosini (2015)<sup>4</sup> denomina “teoria *standart* da hegemonia”.

## 1.2 A recepção gramsciana do conceito: hegemonia pré-cárcere.

Antonio Gramsci nasceu em 27 de janeiro de 1891, em Ales, na Sardenha. Era o melhor aluno de sua turma mas, como era pobre, não pôde continuar estudando e teve de trabalhar desde cedo, postergando sua formação. O primeiro contato político de Gramsci é com o periódico *Avanti!* (órgão central do PSI) enviado semanalmente pelo seu irmão Gennaro, de Turim. Depois de morar em Ghilarza para finalmente terminar os estudos, Gramsci se muda para Cagliari (Sardenha). De acordo com estas referências, o primeiro momento no qual Gramsci aborda a relação entre oprimidos e opressores é a partir da revolução francesa<sup>5</sup>, questionando os limites desta.

As duas primeiras influências de Gramsci, seus professores Giovanni Gentile (1875-1944) e Benedetto Croce (1866-1952) passam mais tarde de liberais a fascistas/anti-comunistas, o que coloca em cheque sua interpretação da filosofia moderna, especificamente a hegeliana.

<sup>4</sup> “Plus généralement, une perspective historique sera adoptée tant pour l’approche sémantique des termes que pour la reconstruction de la théorie même de l’hégémonie. L’hégémonie telle qu’on la conçoit habituellement est élaborée avant les *Cahiers de prison* (dans cette contribution, nous la nommerons théorie *standard*); dans ces derniers, elle connaît des innovations substantielles qui répondent à la nécessité de repenser la lutte politique en fonction du nouveau contexte italien et européen issu de la Première Guerre mondiale.” (FROSINI, 2015, p. 57-8)

<sup>5</sup> “A revolução francesa abateu muitos privilégios, despertou muitos oprimidos; não fez mais, porém, do que substituir uma classe por outra no domínio. Deixou, contudo, uma grande lição: que os privilégios sociais, sendo produto da sociedade e não da natureza, podem ser superados. A humanidade necessita de um outro banho de sangue para cancelar muitas dessas injustiças.” (COUTINHO, 1989, p. 1-2) (ref. Original: *Opressi e oppressori*, Scriti politici, Roma, Riuniti, 1967, p. 5).

Gramsci apoia Gentile e Croce na convergência da teoria hegeliana do Estado em contrapartida ao clero, que coloca em Deus o princípio máximo de tudo. Segundo Losurdo, o Hegel de Gramsci é “liberal e moderno”, na medida em que representa a possibilidade da mudança e da consciência histórica. Sendo assim, Losurdo situa Gramsci não necessariamente como um discípulo dos autores neoidealistas, mas como uma possível resposta à relação Antigo regime/clero e *Risorgimento/moderno*<sup>6</sup>. No entanto, ainda que o *Risorgimento* aponte para um avanço em relação ao antigo regime, a questão meridional (do campesinato do sul da Itália) que é ainda “atrasado e feudal” permanece aberta. Ao endossar o pensamento neoidealista dos autores supracitados, Gramsci se apoia na historicização dos fatos e não em argumentos que denotem o *mezzogiorno* como bárbaro por natureza.

No entanto, dada sua postura anterior, de um “neo-hegelianismo” que pregava o valor da cultura filosófica, defendendo o valor do espírito em detrimento ao usual evolucionismo e economicismo do PSI do começo do século XX, Gramsci destaca em sua leitura destes autores o “elemento liberador [...] que acentua o papel da vontade e da ação na transformação do real, a recusa do fetichismo dos “fatos” e dos mitos cientificistas, que levavam a um determinismo vulgar e fatalista”<sup>7</sup> (COUTINHO, 1989, p. 3).

A noção de “herança” é derivada da ideia do proletariado pensado pelo “jovem Gramsci” leitor de Croce e Gentile. Este último, inclusive, é herdeiro da filosofia clássica alemã, de Hegel, da modernidade *versus* o Antigo Regime, herdeiro deste “mundo histórico” (LOSURDO, 2006, p. 32). Nesses termos, havia uma certa unanimidade entre os líderes do partido socialista italiano de que este mundo racional e o desenvolvimento da ideia/espírito conduziria o proletariado inevitavelmente a fomentar o fim do capitalismo. A diferença entre reformistas (reboquistas, ocupados com mudanças imediatas, sindicais e apenas trabalhistas) e maximalistas (passivos, aqueles que não fazem a história, mas investem na propaganda e esperam a revolução que inevitavelmente irá acontecer) é que nenhuma destas abordagens interessou Gramsci totalmente. Coutinho (1989) define o marxismo juvenil de Gramsci como “antipositivista” e “voluntarista”, afirmando que a vontade humana é a “plasmadora” da

---

<sup>6</sup>[...] uma tomada de posição a favor do moderno e, no que diz respeito à Itália, a favor do *Risorgimento*, que significou a derrocada do Antigo Regime, o advento de um Estado nacional moderno e a derrota de um Estado clerical claramente ainda pré-moderno (recordem-se o poder temporal do papa, o caráter confessional das instituições, o gueto para os judeus). (LOSURDO, 2006, p. 15)

<sup>7</sup> Segundo Losurdo, ainda que seja frutífero assumir que um filósofo é fruto de seu tempo, afirmar que Gramsci foi “um simples episódio da estação neoidealista”, influenciado como parte de seus contemporâneos por Gentile e Croce, tal conclusão seria uma redução de seu trabalho à obriedade da influência histórica. Sendo assim, Losurdo prioriza os acontecimentos históricos, como a guerra, a revolução de outubro e a questão meridional como diretrizes de compreensão da obra gramsciana, muito mais do que a utilização das fontes disponíveis ao autor (LOSURDO, 2006, p. 144).

realidade objetiva. Nesse sentido, a vontade humana faz a história sendo o seu motor, tal como aparece no artigo “a revolução contra o capital”.

No entanto há mesmo uma fatalidade nestes acontecimentos e se os bolcheviques renegam algumas afirmações de *O capital* não renegam o seu pensamento imanente, vivificador. Eles não são *marxistas*, é tudo; não retiraram das obras do Mestre uma doutrina exterior feita de afirmações dogmáticas e indiscutíveis. Vivem o pensamento marxista e que não morre, a continuação do pensamento idealista italiano e alemão e que se contaminou em Marx de incrustações positivistas e naturalistas. E este pensamento coloca sempre como factor máximo da história, não os factos económicos, inertes, mas o homem, a sociedade dos homens, dos homens que se aproximam uns dos outros, se entendem entre si, desenvolvem através destes contactos (civilização) uma vontade social, colectiva, e compreendem os factos económicos, julgam-nos e adequam-nos à sua vontade, até ela se transformar no motor da economia, na plasmadora da realidade objectiva, que vive, se move e adquire carácter de matéria telúrica em ebulição que pode ser canalizada para onde a vontade quiser e como a vontade quiser. (GRAMSCI, 1917, *Avanti!*)

As “condições subjetivas necessárias à práxis revolucionária” ocupam Gramsci no artigo “socialismo e cultura”, onde descreve sua crença em uma espécie de “preparação”, pois “a cultura aparece [...] como um meio privilegiado de superar o individualismo, de despertar nos homens sua consciência universal” (GRAMSCI, 1917, *Avanti!*). O papel da cultura, desenvolvido na prática por Gramsci com a fundação do “clube de Vida Moral” em 1917 tinha como intuito a “superação do individualismo”, auxiliando na formação da “consciência do valor da solidariedade humana”, de modo que o próprio socialismo ultrapasse a barreira política e econômica, compreendendo este como “uma visão integral da vida”. Isso demonstra o rompimento com a passividade maximalista, na medida em que Gramsci jamais abandonara o princípio de que a cultura tem papel essencial mesmo antes da tomada da hegemonia. O “jovem Gramsci” apresentado por Coutinho é marcadamente voltado à ação, criticando a passividade do que depois chamará de “guerra de trincheiras”/“guerra de posição”, tendo em vista a crítica ao reformismo e ao maximalismo. Ouso adiantar que essa acepção será essencial quando pensamos a questão da formação de opinião, das associações criadas voluntariamente, da participação consensual nos órgãos de opinião e, em última instância, nos aparelhos privados de hegemonia.

No sentido de debater a prática, a proposta da formação do “*L’Ordine Nuovo*”, periódico no qual Gramsci *publicou* uma série de artigos entre 1917-1925, foi o de “uma resenha semanal de cultura socialista”, de modo que a compreensão do papel da cultura no socialismo se espraiasse, com difusão ideológica do pensamento socialista para criar as condições de sua transformação. O intuito é, portanto, “fazer política”, ou, em outros termos, significa “fazer como na Rússia”, dada a iminência da revolução de 1917, representando a ação política concreta da época. O próprio jornal começa a traduzir Lenin para o italiano.

Na prática, outro movimento iniciado por Gramsci são as chamadas “comissões internas” dos conselhos de fábrica, enquanto “direito dos operários de ter uma representação no interior da própria fábrica”. O intuito de Gramsci é autonomizar esses conselhos, liberando-os da necessidade de serem voltados unicamente aos trabalhadores sindicalizados (expandindo quem é o trabalhador) e quem pode ser eleito (escolha específica ou diretamente do sindicato ou de um trabalhador sindicalizado); a representação se expande, pois a divisão em grupos de trabalhadores que escolhem representantes para formar um comitê diretor geral forma o chamado “trabalhador coletivo”, mais efetivo na direção e controle do processo produtivo. Assim, com essas mudanças, as “Comissões Internas” passam a se chamar “Conselhos de Fábrica”<sup>8</sup>.

Essas modificações do regime de funcionamento visam promover a alteração essencial de *função*: os conselhos de fábrica não são mais concebidos como instrumentos de defesa dos direitos imediatos do trabalhador, mas como meio de *eleva o operário de sua condição de assalariado à condição de produtor*. (COUTINHO, 1989, p. 15, itálico do autor)

Enquanto o sindicato faz parte da lógica imediatista capitalista, o conselho é base para que o operário passe à condição de produtor; com todos (engenheiros, administradores e operários) fazendo parte do conselho, todos se enxergam como parte inseparável da produção e não como parte externa a ela, conseqüentemente, exterior ao capital de produção e, ainda, horizontalizando o processo de construção política. No artigo “democracia operaria” Gramsci afirma não só que “o Estado socialista já existe potencialmente nos institutos de vida social característicos da classe trabalhadora explorada”, mas também que o “Conselho de Fábrica é o modelo do Estado proletário” (GRAMSCI, 1919, *L'Ordine Nuovo*).

Para Coutinho, a problemática que recai sobre Gramsci é a de corporativismo, pois ao conferir aos conselhos de fábricas um papel central no socialismo, o autor recai na problemática de limitar-se ao controle da produção material, secundarizando o conjunto das relações sociais, que “abarca a totalidade das instituições sociais, políticas e culturais que asseguram a reprodução da vida social como um todo (e, inclusive, a reprodução da produção econômica)”. Com isso, o jovem Gramsci subestima o papel do partido político “que organiza a vontade coletiva da classe operaria, enquanto instrumento privilegiado da síntese política que possibilita

---

<sup>8</sup>“Cada fábrica construiria um ou mais regimento deste exército, com seus cabos, com seus serviços de ligação, com sua oficialidade, com seu estado maior, constituindo poderes delegados por livres eleições, isto é, não impostos autoritariamente. Mediante a realização de comícios, realizados no interior da fábrica, com a obra contínua de propaganda e de persuasão desenvolvida pelos elementos mais conscientes, obter-se-ia uma transformação radical da psicologia operária, far-se-ia a massa melhor preparada e capaz do exercício de poder, difundir-se-ia uma consciência dos deveres e dos direitos do companheiro e do trabalhador, que seria concreta e eficiente porque gerada espontaneamente pela experiência viva e histórica” (GRAMSCI, *L'Ordine Nuovo*, 1919).

a conquista da hegemonia naquele território mais amplo, que transcende a fábrica e é formado pelo que Gramsci chamaria mais tarde de “sociedade civil” (COUTINHO, 1989, p. 17).

No entanto, este “autogoverno das massas operárias” deve conduzir o monopólio, em uma série de organizações que devem guiar a sociedade. Sendo assim, a democracia em todos os âmbitos, inclusive na fábrica, é um dos requisitos para que este aparato plural de instituições funcione. Nesse sentido, além de greves iniciadas pelos conselhos não terem apoio sindical/partidário, o fato de limitar a luta socialista às fábricas desgasta o movimento, perdendo seu impulso com o tempo, pois “o “território nacional” dessa classe, ao contrário do que pensava Gramsci, é efetivamente todo o território social e político da nação. Portanto, é através da noção de “renovar” o antigo partido socialista que Gramsci busca criar um organismo político revolucionário, expulsando os reformistas e criando o Partido Comunista Italiano.

Em 1920, no artigo “o partido comunista” Gramsci repensa o papel do partido a partir da aproximação com o Leninismo no *L'Ordine Nuovo*. O que temos, até aqui, é que as influências de Gramsci, Gentile e Croce, tem papel crescente em seu posicionamento juvenil e que Lenin, a partir da revisão sobre o partido, passa a caracterizar com mais profundidade o pensamento gramsciano. Assumo, assim, o “ponto de viragem”<sup>9</sup> no artigo sobre o partido, onde o próprio *L'Ordine Nuovo* adquire outros ares.

No artigo sobre a renovação do PSI, Gramsci assume que o desenlace do campo social não está “assegurado por nenhum “determinismo econômico” de sentido unívoco, mas depende do resultado da luta entre vontades coletivas organizadas” (COUTINHO, 1989, p. 23) e, sendo assim, a construção do partido, diferente dos conselhos de fábrica, ocupa Gramsci como uma forma de agregação de uma vontade coletiva centralizada em um aparato mais abrangente<sup>10</sup>.

O Partido carece de organização e de propaganda para uma organização revolucionária, que corresponda à configuração das massas proletárias nas fábricas, nos quartéis, nos escritórios, que seja, portanto, capaz de treinar as massas visando a ruptura revolucionária. O Partido, até agora, como não busca se fundir com as massa proletárias de forma vital, continua a conservar em suas assembleias – que só se reúnem ocasionalmente e que não podem possivelmente controlar as ações dos chefes sindicais – as figuras de um grupo meramente parlamentar do Partido, que está com medo de ações diretas por estarem cheias de eventos imprevisíveis, o que os força a tomar passos atrás todos os dias permitindo o renascimento do mais pomposo e frágil

<sup>9</sup> [...] a necessidade de colocar a questão do Estado como questão central da revolução socialista, indicando ao mesmo tempo os modos concretos de *se aproximar* da construção desse novo Estado, rompendo com a espera passiva e espontaneísta na “grande catástrofe”; e, por outro (lado), a necessidade de construir um partido de tipo novo, um partido efetivamente comunista e revolucionário, capaz de dirigir o conjunto da classe operária e de seus aliados no processo de preparação para a tomada do poder e em sua posterior construção. (COUTINHO, 1989, p. 20)

<sup>10</sup> Já em 1920 a 1922, Gramsci é influenciado pelo líder do PCI, Bordiga, o qual é ultra-esquerdista (cf. pp. 23-8). Quando em 1922 é enviado a Moscou, Gramsci recusa as teses de Roma e conseqüentemente ao esquerdismo de Bordiga, posicionando-se fortemente ao lado de Lenin e do “frentismo” (frente única) (COUTINHO, 1989, p. 30).

reformismo, assim como da propaganda colaboracionista mais imbecil. (GRAMSCI, *L'Ordine Nuovo*, 1920)

Para dar coerência ao meu objetivo principal, dois artigos desse período devem ser referenciados: primeiramente, em “O partido e as massas” (1921) Gramsci ressalta que as massas “não existem politicamente, se não estiverem enquadradas nos partidos políticos”, enfatizando o papel revolucionário do partido comunista. A massa *deve* ser integrada a um partido para ter posição efetiva na política nacional; por sua vez, o artigo “Um partido de massas”, também de 1921, coloca como meta do Partido Comunista para tornar-se um partido de massas, não somente uma “interpretação das aspirações populares”, mas submeter totalmente ao partido as instituições. Sendo assim, uma primeira aproximação ao que quero demonstrar nos capítulos seguintes em termos da relação entre um *hegemon* e os hegemonizados surge, neste primeiro momento, no papel do partido, ainda que como embrião da teoria da hegemonia apresentado no *Quaderni*.

Essa é a relação que propicia a Frosini (2015) falar em uma teoria *standart* da hegemonia. A aproximação dos escritos de Lenin a um novo programa de partido ao PCI desenvolvido por Gramsci entre 1923-1926 trazem consigo a necessidade da assunção hegemônica da causa camponesa por parte dos operários. Isso coloca em questão “uma interpretação da luta política nas sociedades democráticas” a partir de uma perspectiva histórica. Para Gramsci a questão das “sociedades ocidentais” era, na época, irrelevante, pois seu foco era refletir na Itália fascista uma estratégia comunista<sup>11</sup>. Frosini defende que a noção de hegemonia é adotada já desde antes dos *Quaderni*, mas é nesses escritos posteriores onde adquire “inovações substanciais”. A análise nasce da relação concreta pensada desde países avançados no capitalismo e países atrasados. O papel do estado, que é mais forte em países de capitalismo avançado, é crucial pois tem papel não somente repressivo, mas coercivo. Em um texto de 1926, Gramsci apresenta uma distinção entre “aristocracia operária” e “classes intermediárias” que tem um rol político autônomo, pela sua capacidade de mobilizar parte do proletariado e, sobretudo, a massa camponesa. O papel que a burguesia exerce sobre os

---

<sup>11</sup> “*Cette contribution entend mettre en discussion une telle image, qui a fini par faire de l'hégémonie une interprétation de la lutte politique dans les sociétés « démocratiques ». On adoptera à cette fin une perspective historique. On constatera ainsi qu'on ne peut interpréter la notion de « démocratie » chez Gramsci comme elle l'a été couramment après 1945 et que la question que Gramsci se propose de considérer en travaillant sur le concept d'hégémonie ne consiste pas à se demander comment il est possible de mener une lutte politique dans les sociétés « occidentales » démocratiques opposées aux sociétés « orientales » caractérisées par l'absence d'une vraie « société civile » et par l'autoritarisme. Cette question n'avait alors aucune actualité tandis qu'il était extrêmement urgent pour Gramsci, dans une Italie fasciste et une Europe qui se « corpo - ratisait 4 », de réfléchir à la façon dont il était encore possible de proposer concrètement une perspective stratégique communiste” (FROSINI, 2015, p. 27).*

camponeses é característica da Itália dessa época, sendo este fator o que a mantém no poder e, apesar de sua débil empreitada comparada aos países do capitalismo avançado, o proletariado deve tomar para si os camponeses (FROSINI, 2015, p. 31).

Para Frosini, a teoria da hegemonia é uma filosofia da práxis. Ao questionar a relação entre a determinação em última instância econômica e a importância dada ao intelectual orgânico, visto que enquanto o sul despolitizado funciona como um “braço” ou “suporte” do fascismo, por outro, a função do intelectual tem papel unificador, pois é econômica, política e cultural e, sendo assim, a predominância da economia sobre a política perde seu sentido.

Os “intelectuais democráticos” visam desfazer o bloco de poder fascista com o “ensinamento” das massas camponesas do sul. Esse movimento se posiciona como democrático porque seu interesse é nacional. Com isso, o papel do intelectual consiste em organizar as massas a partir da disseminação da cultura e, para tanto, o descentramento da noção de que somente o partido em sua organização interna deve fazê-lo é imprescindível<sup>12</sup>.

No artigo de 1925 “maximalismo e extremismo”, Gramsci aponta o uso do método dialético derivado de sua leitura de Lenin, de uma concepção do marxismo como análise concreta do real e como “guia para a ação”.

O camarada Lenin nos ensinou que, para derrotar o nosso inimigo de classe, que é forte, que tem muitos meios e reservas à sua disposição, devemos explorar todas as brechas à sua frente e devemos usar todos os aliados possíveis, mesmo que sejam incertos, vacilantes ou provisórios. Ele nos ensinou que, em uma guerra de exércitos, não se pode atingir o objetivo estratégico, que é a destruição do inimigo e a ocupação de seu território, sem antes ter atingido uma série de objetivos táticos – que visam a desmembrar o inimigo – e depois confrontá-lo no campo. (GRAMSCI, 1925, *L'Unità*)

Gramsci pensa em um “amplo quadro de alianças”, de modo a realizar a hegemonia do proletariado como guia de seus aliados camponeses. É necessário ter alianças para conquistar a hegemonia, lição herdada de Lenin, e o partido é o responsável por tomar a frente da organização. Difere da ideia administrativa de partido, da criação burocrática de mediar os

---

<sup>12</sup> “A centralização do nosso partido e sua direção e concepções unificadas deram origem a uma estagnação intelectual. A necessidade constante de lutar contra o fascismo contribuiu para essa tendência. De fato, mesmo antes de o partido ser fundado, o fascismo havia passado para sua primeira fase ativa e ofensiva. No entanto, uma concepção errônea do partido - apresentada na *Tese sobre táticas* do congresso de Roma - também contribuiu para o mal-estar. Centralização e unidade foram concebidas de uma maneira muito mecânica: o comitê central (ou melhor, o comitê executivo) foi considerado o partido, ao invés de seu representante e guia. Se essa concepção fosse aplicada de forma permanente, o partido perderia suas características políticas distintas. Seria, na melhor das hipóteses, um exército (e burguês). Ele perderia seus poderes de atração e se distanciaria das massas. Para que o partido viva e esteja em contato com as massas, cada membro precisa ser um elemento político ativo - ou seja, um líder. Especificamente porque o partido está fortemente centralizado, é necessária uma grande quantidade de propaganda e agitação entre suas fileiras. É preciso que o partido eduque seus militantes e eleve seu patamar ideológico de forma organizada.” (GRAMSCI, “introdução ao primeiro curso da escola do partido”, 1925)

extratos, de modo que essa espécie de “doutrinarismo” se diferencia da análise concreta das situações. Como passar da frente única a uma tática nacional, que trate dos problemas concretos da vida nacional com bases populares? A chamada “questão meridional” é então o ponto que inaugura oficialmente a ideia a ser desenvolvida nos *Quaderni*, de modo que as noções de “aliança”, “hegemonia” e “partido” tem os traços marcadamente Leninistas de organização política.

A principal diferença entre hegemonia em Lenin e hegemonia em Gramsci é a distinção entre consenso e coerção. Enquanto para Lenin o papel coercitivo é fundamental, Gramsci foca na construção de uma classe a partir do consenso. Para Lenin, hegemonia é política; para Gramsci, hegemonia é também intelectual e cultural, perpassando a sociedade civil e não somente o estado. Esta relação entre cultura e intelecto faz referência ao papel do intelectual orgânico que, mobilizado pela filosofia da práxis, deve participar não somente do processo de condução e organização social, mas da própria experiência do grupo do qual faz parte. O “moderno príncipe” de Gramsci (o partido), diferente do príncipe de Maquiavel, é um agente da mudança, um “germe” a partir do qual a vontade coletiva se organiza<sup>13</sup>.

Gramsci, no entanto, não assina esta problemática com o nome de “hegemonia”. Isso acontece apenas nos *Quaderni*, e nem imediatamente. Por um lado, desde o início do trabalho, está perfeitamente delineado o novo conceito de intelectual como aquele que exerce funções organizacionais, por outro lado, a noção de hegemonia como a capacidade de uma classe de envolver, graças aos seus próprios intelectuais, os o restante da população está subordinado ao seu projeto. O modelo que Gramsci pensa é evidentemente o jacobinismo, por um lado antecipado em Maquiavel pela ideia de milícia popular, por outro precursor da “revolução permanente” de Marx e da hegemonia Leninista do proletariado. Em todos esses casos, hegemonia designa a capacidade de uma classe de universalizar e articular suas demandas no curso da luta, redefinindo continuamente seus objetivos e, assim, conquistando um papel de liderança reconhecido para as forças subordinadas. Em suma, a hegemonia é a capacidade de mobilizar a população tornando-a um “povo”. (FROSINI, 2015, p. 32)<sup>14</sup>

<sup>13</sup>Cf. FROSINI, Fabio. *Maquiavel: o revolucionário*. Tradução: Ephraim Ferreira Alves. São Paulo: Ideias e Letras, 2016.

<sup>14</sup> “Gramsci, cependant, n’assigne pas encore à cette problématique le nom d’« hégémonie ». Cela n’advient que dans les Cahiers, et d’ailleurs pas immédiatement. D’un côté, dès le début de la rédaction (février 1929), le nouveau concept d’intellectuel s’appliquant à quiconque exerce des fonctions d’organisation est parfaitement défini<sup>19</sup> ; d’un autre côté, la notion d’hégémonie, même si le terme n’est pas utilisé, est présente en tant que capacité d’une classe à impliquer, grâce à ses propres intellectuels, le reste de la population (en fonction subalterne) dans son propre projet<sup>20</sup>. Le modèle auquel pense Gramsci est évidemment le jacobinisme, que Machiavel avait précédé avec son idée de milice populaire et qui annonçait, à son tour, la « révolution permanente » de Marx et l’hégémonie du prolétariat de Lénine. Dans tous ces cas, l’hégémonie désigne la capacité d’une classe à universaliser ses propres revendications au cours de la lutte, en redéfinissant continûment ses propres objectifs et en conquérant ainsi un rôle de guide des forces subalternes. L’hégémonie est, en somme, la capacité de mobiliser la population en en faisant un « peuple ».” (FROSINI, 2015, p. 32). Tradução livre.

O intuito geral é que toda a massa (campesinato sob a direção do partido) forme um novo bloco histórico, baseado no acesso ao conhecimento e às práticas políticas e não somente um grupo específico (o norte, já organizado). Outra característica que de Lenin é repensada e reconstruída é o fato de que, ao contrário do sindicalismo que visa o resultado imediato da relação entre operário/patrão, para Gramsci a mudança deve ser estrutural, longínqua e duradoura, dada a necessidade do intelectual orgânico como o *link* entre estrutura e superestrutura. O proletariado não chega à consciência revolucionária sozinho. Nesse sentido, é preciso enfatizar alguns pontos sobre *A Questão Meridional* antes de chegar propriamente ao conceito de hegemonia nos *Quaderni*.

### 1.3 Oriente e ocidente

---

Para compreender a centralidade da relação de direção que a questão meridional tem nos escritos de Gramsci, é necessário retomar a influência de Lenin especificamente no período de 1921-1926, período este no qual Gramsci esteve na Rússia por dois anos e no qual passou a dedicar ao partido centralidade no processo hegemônico. Lenin, Segundo Gruppi (1978, p. 12) teve como ponto central de seus escritos pré revolução de outubro a necessidade da criação de um novo Estado através da revolução. O papel da ditadura do proletariado, parte itinerante do processo de chegada ao socialismo, é o modo como aparece o conceito de hegemonia em Lenin em *Que Fazer?*, texto de 1902, onde Lenin não utiliza o termo propriamente dito, mas expressa de que modo o proletariado deve assumir a posição de liderança na revolução democrático-burguesa.

Vale reforçar que uma diferença primordial, como antes mencionado, entre a hegemonia concebida por Gramsci e a concebida por Lenin, está no papel da sociedade civil. Por um lado, Gramsci prioriza o momento do consenso e da cultura, na reforma intelectual e moral da hegemonia, enquanto Lenin, por sua vez, no papel da ditadura do proletariado, incumbe à parte política a direção hegemônica<sup>15</sup>. Lenin não usa o termo hegemonia, mas se refere à ditadura do proletariado como direção de um determinado tipo de alianças. Lenin acreditava que a revolução russa era uma revolução proletária, que deveria tomar a frente e garantir um estado

---

<sup>15</sup> No texto de Mazzolini é interessante notar que o autor critica o fato de Laclau isolar o momento populista/hegemônico à classe política, sendo que pelo visto, a raiz da hegemonia consiste exatamente em sua base na sociedade civil. Cf. MAZZOLINI, Samuele. Laclau lo stratega: populismo ed egemonia tra spazio e tempo. IN *Il momento populista: Ernesto Laclau in discussione*. A cura di Fortunato Maria Cacciatore. Milano: Mimesis, 2019, p. 33-74.

democrático (leia-se: democracia burguesa, ditadura da burguesia) que os favorecesse no rumo ao socialismo (bolchevique), enquanto os mencheviques acreditavam que era uma revolução burguesa e o proletariado não deveria tomar a frente. A revolução burguesa favorece os proletários porque mostra os limites da democracia e insiste na propriedade privada dos meios de produção, desfavorecendo os trabalhadores. É possível pensar que o papel da revolução democrática com Laclau seria afirmar que é esse o campo que permite ao socialismo criar novos espaços, pois se trocamos o nome “revolução burguesa” por “revolução democrática” nos termos apresentados desde Tocqueville em HES, vemos o desenvolvimento de maiores espaços rumo ao socialismo, tanto ao populismo como forma política que se tornou possível. Mas a este tema retornaremos no terceiro capítulo deste trabalho. Ideologia em Lenin não é sinônimo de falsa consciência, mas de consciência de classe. Fazer parte da situação concreta é também participar de eleições, promover mudanças de acordo com as necessidades que a conjuntura apresenta, sem buscar imediatismo.

Quando Lenin adere ao movimento social democrata, a luta era contra os populistas russos, os *narodniki*. Esses reclamavam que o capitalismo impedia o desenvolvimento natural russo, devendo ser combatido, sendo seus protagonistas os camponeses e aos intelectuais correspondia a função de “iluminá-los” sobre sua função histórica, indo até o povo – que naquele momento era majoritariamente parte da população do campo. Mas ao contrário dos populistas, Lenin acreditava que o que acontecia era a incrementação do capitalismo, na medida em que na Rússia da época os grandes produtores compravam mais terras e transformavam pequenos produtores em assalariados, mudando o sistema de trocas para o pagamento em dinheiro. Então a relação entre forças produtivas (trabalhadores e máquinas) e relações de produção (propriedade) entra em contradição se se considera que não são as relações econômicas que dominam a consciência do homem, mas justamente as relações sociais nas quais este está inserido política e socialmente. Não existe um determinismo mecânico que situe o proletário somente no campo econômico. Se houvessem apenas relações econômicas, não haveria espaço para a política que é, em primeira instância, constituída de relações na sociedade civil e, em última instância, não haveria possibilidade de hegemonia.

Sendo assim, Lenin pensa a necessidade de formar um partido russo de vanguarda a partir do qual a consciência política deve chegar ao trabalhador para além de sua relação imediata empregado-patrão, de modo que se sobressaiam também dos limites do sindicalismo (que busca resultados imediatos) e visa combater o espontaneísmo, que tende a morrer na sua autorreferência caso não possua uma teoria sobre a qual se embasar. Para Lenin, consciência de classe significa “domínio da teoria revolucionária” (GRUPPI, 1978, p. 50).

Esponaneamente se chega somente ao nível sindical, não ao nível político. A relação imediata operário/patrão não basta, deve-se ir além, *ergo*, o partido é um modo de ir além. Já em 1920, com *Esquerdismo, doença infantil do comunismo*, Lenin conclui sobre o Partido que

[...] sua formação se facilita através de uma acertada teoria revolucionaria, que, por sua vez, não é nenhum dogma, senão que somente se forma definitivamente na estreita relação com a prática de um movimento que seja verdadeiramente de massas e verdadeiramente revolucionário [...] se não nega que existam elementos de teoria anteriores ao movimento de massas, aqui afirma que o desenvolvimento definitivo da teoria e a prova de validade se realiza no contato com o movimento de massas e com a experiência de luta deste movimento. (GRUPPI, 1978, p. 55)

Fazer a revolução significa ter disciplina, organização, clareza teórica: dirigir. É uma ode ao não espontaneísmo. O Partido tem a função de se tornar a consciência crítica do proletariado, a forma intelectual que leva ao proletário à consciência de seu papel histórico. Nesse sentido, a recepção de Gramsci dessa teoria acerca do papel do Partido se dá em termos não tão globais quanto os de Lenin, visto que Gramsci se ocupa da conjuntura italiana, mas deriva destes escritos a noção da relação da direção partidária com a assunção dessa tarefa pelos intelectuais.

O escrito *Notas sobre a Questão Meridional* (publicado originalmente em 1966) apresenta uma série de artigos escritos por Antonio Gramsci entre 1916 e 1926, abordando as diferenças no desenvolvimento político-econômico da Itália no início do século XX. Segundo a introdução à edição brasileira, Otto Maria Carpeaux (“A vida de Gramsci”, *in Revista Civilização Brasileira*, nº 7, março de 1966, p. 345) enxergava uma espécie de aplicabilidade universal da teoria gramsciana e, em termos de Brasil, afirma que “aquilo que na Itália é o sul é, exatamente, no Brasil, o nordeste”. Isto significa em termos gramscianos que enquanto nosso sul/centro oeste estaria suficientemente “ocidentalizado”, o nordeste por sua vez faria parte da questão meridional: o campesinato “orientalizado” (FELICE; PARLATO, 1987, p. 9). Esta comparação é muito frutífera na medida em que esclarece, rapidamente, a distinção entre oriente e ocidente; enquanto o ocidente é considerado desenvolvido, industrializado e em última instância, politicamente organizado, o oriente é seu oposto direto<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> “Nos países ainda atrasados do ponto de vista capitalista, como a Rússia, a Itália, a França e a Espanha, existe uma nítida separação entre a cidade e o campo, entre os operários e os camponeses. Na agricultura, sobreviveram formas econômicas nitidamente feudais, bem como uma psicologia correspondente. A ideia do Estado moderno liberal capitalista ainda é ignorada; as instituições econômicas e políticas não são concebidas como categorias históricas, que tiveram um início, sofreram um processo de desenvolvimento e podem se dissolver, depois de terem criado as condições para formas superiores de convivência social; são concebidas, ao contrário, como categorias naturais, perpétuas, imutáveis. Na realidade, a grande propriedade agrária se manteve fora da livre concorrência: e o Estado moderno respeitou sua essência feudal, excogitando fórmulas jurídicas, como a do fideicomisso, que conservam de fato as investiduras e os privilégios feudais. Por isso, a mentalidade do camponês continuou a ser a do servo da gleba, que se revolta violentamente contra os “senhores” em determinadas ocasiões, mas é incapaz de pensar a si mesmo como membro de uma coletividade (a nação para os proprietários, a classe para os proletários)

A Questão Meridional é um ensaio que trata da relação de aliança entre o partido e a direção dos operários ligados ao latifúndio meridional, da relação com o campesinato como seu guia. É importante ressaltar que as condições da aliança campesinato/operariado para Gramsci refletiam as condições da Itália na época. Sob a afirmação da “revolução passiva” instituída pelo *Risorgimento*<sup>17</sup>, o campesinato do sul da Itália funciona em parte como mão de obra barata para o norte, enquanto permanece atrasado. Isso significa que a unificação da Itália pelo Risorgimento não só não foi efetiva, como limitou o próprio país a um capitalismo tardio e autofágico. Nesse sentido, a aliança entre operários e campesinato visava romper com esta estrutura mútua de dominação.

O problema da hegemonia, da conquista do consenso, torna-se já aqui o problema central da estratégia gramsciana de transição para o socialismo. Condição para conquistar a hegemonia é que o proletariado abandone a mentalidade corporativista, que se expressa no reformismo, deixando de defender apenas seus interesses imediatos, grupais, convertendo-se em classe nacional: em classe que assume e faz suas todas as reivindicações das camadas trabalhadoras e, em particular, no caso concreto da Itália de então, das massas camponesas meridionais. (COUTINHO, 1989, p. 38-9)

Esta separação entre norte e sul é inadequada para o partido, enquanto representante legítimo da luta de classes, na medida em que enquanto o norte avança em conselhos de fábrica e no combate ao sindicalismo<sup>18</sup> (i.e., no combate a uma forma de guerra de movimento que busca soluções imediatas<sup>19</sup>), o sul atrasado permanece desorganizado e à mercê de ideologias fascistas – visto que quando não organizado junto ao partido operário, pode ser utilizado como massa de manobra por demagogos: em outras palavras, os “líderes próximos” tendencialmente são proprietários de terra, nacionalistas. Como descrito por Gramsci, o camponês estava “à mercê dos proprietários e de funcionários públicos corruptos”, bem como “dependentes das condições sociais criadas pelo estado democrático-parlamentar”. A organização, para Gramsci, deve vir “de baixo”, partindo dos camponeses pobres. Sem organização, o campesinato buscava

---

e de desenvolver uma ação sistemática e permanente no sentido de mudar as relações econômicas e políticas de convivência social.” (GRAMSCI, 1987, p. 69-70)

<sup>17</sup> Revolução passiva, revolução sem revolução: “processo de transformação que exclui a participação no novo bloco de poder das forças democráticas e populares, das forças interessadas na completa erradicação dos restos feudais e, como tal, numa revolução agrária que integre os camponeses na economia capitalista moderna e os atraia para a esfera da hegemonia burguesa e democrática” (COUTINHO, 1989, p. 37). Revolução pelo alto, que exclui as massas populares.

<sup>18</sup> “[...] para ser capaz de governar como classe, o proletariado deve se despojar de todo resíduo corporativo, de todo preconceito ou incrustação sindicalista” (GRAMSCI, 1987, p. 146).

<sup>19</sup> “Fala-se frequentemente da falta de iniciativa dos sulistas. É uma acusação injusta. O fato é que o capital busca sempre as formas mais seguras e rentáveis de investimento, e o governo ofereceu, com demasiada insistência, a dos bônus quinquenais. Onde já existe uma fábrica essa continua a se desenvolver através da poupança; mas onde toda forma de capitalismo é incerta e aleatória, a poupança suada e acumulada com dificuldade não confia e vai se colocar onde encontra imediatamente um lucro tangível” (GRAMSCI, 1987, p. 63).

resultados imediatos e praticava uma forma de “terrorismo primordial”, caótico, “anárquico”. A questão meridional é uma questão nacional, mas não nacionalista, pois sem a unificação do sul ao norte, sem a devida ocidentalização do oriente, não há unificação *de classe* e não é possível atingir o consenso hegemônico necessário para que o socialismo possa ser efetivamente desenvolvido.

O sul é portanto a reserva do fascismo mas também seu ponto fraco. Assim se torna decisiva a função dos intelectuais. Nas *Notas sobre a Questão Meridional*, escrito no verão-outono de 1926, Gramsci introduz os dois novos conceitos de “bloco intelectual (como “armadura flexível mas resistente do bloco agrário”) e de “intelectuais como massa” (entre os quais introduz “uma fratura de caráter orgânico). Na tensão entre essas duas realidades (a primeira das quais é meridional, enquanto a segunda interessa ao país inteiro) se definem as diferentes “situações”, que podem ser a base do mesmo bloco do nexo economia e política. (FROSINI, 2015, p. 30-1)<sup>20</sup>

A novidade da teoria gramsciana consiste na não distinção entre operários e camponeses, visto que não há prioridade entre aqueles que trabalham em fábricas e, se o intuito é a unificação entre as esferas, dar prioridade ao proletariado fabril sobre o campesinato significa, de alguma forma, “capitalizar” estas relações. Ser dirigente e dominante, como sugere o processo hegemônico, significa não somente assumir a questão meridional e o problema da orientalização dos camponeses para si, mas enxergar-se como um todo, como uma única classe. O papel dos aparelhos privados de hegemonia<sup>21</sup> neste processo de ocidentalização é indispensável, na medida em que, como expressão de determinada classe, propiciam a aproximação necessária entre estas diferentes esferas sociais e, como as corporações hegelianas, funcionam como elo social.

Para Coutinho, a relação de Gramsci com Lenin e a III internacional nos *Quaderni* é de continuidade/superação (COUTINHO, 1989, p. 35). Ainda segundo o autor, é no período “maduro” de Gramsci (1921 a 1926) que a tal assimilação de elementos Leninistas propiciará a elaboração de conceitos originais nos posteriores *Quaderni*. Em 1926, após as *Teses de Lyon*, Gramsci redige uma carta ao Comitê Central do Partido Comunista da União Soviética e também o ensaio sobre a questão meridional.

---

<sup>20</sup> “*Le Sud est donc la réserve du fascisme mais aussi son point faible. Aussi la fonction des intellectuels devient-elle décisive. Dans les « Notes sur le problème méridional et sur l’attitude à cet égard des communistes, des socialistes et des démocrates », écrites durant l’été et l’automne 1926, Gramsci introduit les deux concepts nouveaux de « bloc intellectuel » (« armure flexible mais très résistante du bloc agraire ») et d’« intellectuels comme masse » parmi lesquels il faut introduire « une fracture de caractère organique »*13. *Dans la tension entre ces deux réalités (la première concerne le Sud, la seconde le pays tout entier) se définissent les différentes « situations » qui peuvent être à l’origine de la « paralysie » du lien entre économie et politique*” (FROSINI, 2015, p. 30-1). Tradução livre.

<sup>21</sup> Os aparelhos privados de hegemonia são as instituições privadas da sociedade civil. Mais adiante neste trabalho lhes daremos um tratamento mais adequado.

Já em 1924 a dicotomia entre Oriente e Ocidente é tema de uma troca de cartas com Palmiro Togliati (1893-1964), nas quais destaca a diferença estrutural entre ambos os lados e a necessidade de uma estratégia que leve em conta a diferença das formações sócio-econômicas destas sociedades. Com o capitalismo mais desenvolvido, a máquina burocrática do estado não pode “cair” com um *tour de force*, a partir da coerção ou de uma revolução armada direta (caso da Rússia/Ocidente). A estratégia da guerra de posição consiste em ganhar espaço dentro da sociedade civil para criar uma base a partir do consenso, visando uma futura tomada do poder a partir de uma revisão estratégica da composição do estado. Enquanto em seus primeiros escritos Gramsci se posicionava a favor de uma luta direta, criticando a guerra de posição, com a revisão Leninista e uma abordagem mais concreta dos fatos na distinção Oriente/Ocidente a estratégia gramsciana passa a ser pautada no ganho de terreno consensual. As alianças de classe, sinônimo de hegemonia, passam a compor o quadro da política gramsciana.

Gramsci agora está convencido de que para se tornar “classe dirigente”, para triunfar naquela estratégia mais complexa de longo alcance, o proletariado não pode se limitar a controlar a produção econômica, mas deve também exercer sua direção político cultural sobre o conjunto das forças sociais que, por essa ou aquela razão, desse ou daquele modo, se opõe ao capitalismo. E, para poder fazê-lo, a classe operária tem de conhecer o efetivo território *nacional* sobre o qual atua, tem de conhecer e dominar os mecanismos da *reprodução global* da formação econômico-social que pretende transformar. (COUTINHO, 1989, p. 36-7)

Em resumo, ser “classe dirigente antes que classe dominante” significa transformar a classe antes voltada para si em classe nacional, de modo que ela subsuma a si as demais demandas por meio de alianças. Esse movimento é feito ainda no momento “pré-cárcere” e será tema central nos *Quaderni*. Da mesma forma, Coutinho afirma que o conceito de sociedade civil, indispensável para a compreensão da relação hegemônica das alianças, não se apresenta até 1926 em Gramsci, de modo que será constituída como “portadora material” da hegemonia na teoria posterior. Então até o momento pré-cárcere é possível afirmar que hegemonia era usada como o consenso da aliança entre massas camponesas e proletariado, enquanto a direção do partido dos aliados camponeses em prol da revolução vitoriosa contra o capitalismo. A hegemonia deve também e indispensavelmente constituir parte da cultura, levando em conta a ideologia a partir da qual o aliado se oriente: o exemplo dado por Coutinho da relação entre camponeses e o catolicismo é de que o partido deve não somente respeitar tal ideologia, mas encontrar meio de uma aproximação para fazer convergir seus interesses (COUTINHO, 1989, p. 42). Este nexos é possível se inserimos na questão o papel do intelectual, que retoma seu espaço na formação de um novo bloco histórico.

A noção de intelectuais amplia o espectro da análise do poder, adicionando àquela do aparato repressivo os sistemas de legitimação da subalternidade a todos os níveis da sociedade, seja rural (“exercita a função de intermediário entre o camponês e a administração em geral”) seja industrial (“o organizar técnico, o especialista da ciência aplicada [...] com todas as suas características de ordem e disciplina intelectual”). Em ambos os casos, o graças ao qual essa classe produz uma legitimação da subordinação não é o fato de que a cultura é produzida, mas que graças a essa produção cultural as massas da população são organizadas”.(FROSINI, 2015, p. 31-2)<sup>22</sup>

Até então focamos em uma reconstrução genética dos elementos pré-estruturantes da noção gramsciana de hegemonia: vontade coletiva, vascularização das lutas saindo dos conselhos de fábrica para o campesinato, a centralidade e a importância de integrar parte na cultura. Assumindo a perspectiva que toda essa luta hegemônica não se realizará na forma de uma revolução, mas está em marcha na “revolução cotidiana e silenciosa” que passa pela ocupação dos processos produtivos (conselhos de fábrica) pela formação dos aparelhos políticos (partidos) até a integração da cultura (papel do intelectual e a educação). O conceito de hegemonia, ainda que não nomeadamente, perpassa a obra de Gramsci quando se trata da direção de grupos subordinados, enquanto classe dirigente e dominante, a partir do consenso garantido pela disseminação da cultura comunista desde os intelectuais.

Tendo este *background* em mente, parto agora para dois temas centrais: a relação entre estado e sociedade civil (visto que a hegemonia é construída no seio desta), que em Gramsci será pensado em termos de “estado integral” e, por fim, o conceito de hegemonia nos *Quaderni*.

#### 1.4 O estado e a sociedade civil

---

Parto do recorte da obra hegeliana *Princípios da Filosofia do direito (Grundlinien der Philosophie des Rechts – 1820)* acerca da ideia de família, Estado e sociedade civil. Segundo este recorte, tal teoria está diretamente ligada à ideia de liberdade, considerada um atributo central dos seres humanos. A ideia é abstrata, mas é condizente com as ações externas que tornam possível a “incorporação” da liberdade. Liberdade, portanto, é a junção dessa capacidade racional e do reino abstrato do pensamento ligado aos objetivos concretos dos indivíduos, suas necessidades manifestadas no mundo. Realizar essa “incorporação” significa

---

<sup>22</sup> “La notion d’intellectuels élargit le spectre de l’analyse du pouvoir, en ajoutant à l’analyse de l’appareil répressif celle des systèmes qui légitiment l’existence de la condition subalterne à tous les niveaux de la société, du rural (« il exerce la fonction d’intermédiaire entre le paysan et l’administration en général ») à l’industriel (« l’organisateur technique, le spécialiste de la science appliquée [...] avec toutes ses caractéristiques d’ordre et de discipline intellectuelle »). Dans les deux cas, ce qui permet la légitimation de la subalternité par cette couche n’est pas la seule production de culture mais le fait que cette production culturelle entraîne l’organisation de masses de la population” (FROSINI, 2015, p. 31-2). Tradução livre.

sair do “self” e compartilhar o mundo com outros, sendo a *relação* um pré-requisito para sua própria realização do mundo compartilhado, pois a liberdade só é realizada quando vivida com os outros. O *locus* destas relações são as instituições sociais e suas práticas, separadas em três categorias: família, sociedade civil e Estado. Estas três categorias formam o que Hegel intitula “vida ética” (*sittlichkeit*), imbuindo ao ser humano o senso de pertencimento e de obrigação em relação aos outros indivíduos.

Enquanto a família é uma escolha subjetiva, onde as pessoas se juntam a partir do amor, respeito mútuo, carinho e reconhecimento, sua esfera relacional diz respeito exclusivamente aos laços matrimoniais – esposa/esposo e filhos. Por outro lado, a sociedade civil é um “passo a frente” da relação de liberdade na família. A originalidade de Hegel na abordagem deste tema não consiste somente na extensão dos princípios éticos das relações, mas também em uma abordagem da temática do público e do privado (Estado e sociedade civil) como esferas distintas<sup>23</sup>. A sociedade civil, pensada pelos contratualistas como parte integrante do Estado, é o reino intermediário entre família e Estado no qual cada indivíduo é movido pelo seu desejo egoísta de satisfação de suas necessidades<sup>24</sup>.

Por “egoísta” definimos as relações privadas, a criação de instituições nas quais o cidadão se insere por livre arbítrio, tendo seu benefício como objetivo final de suas ações. A sociedade civil hegeliana é uma esfera moderna, tendo os princípios de mercado de oferta e demanda<sup>25</sup> como maximizadores dos interesses pessoais<sup>26</sup>. Em outras palavras, a sociedade

---

<sup>23</sup> “É, precisamente, esta nova perspectiva histórica que o conceito hegeliano de sociedade civil pretende apreender, traduzindo-a especulativamente segundo as categorias conceituais da Filosofia do Direito. A concepção hegeliana visa, deste modo, superar (no sentido do termo *Aufhebung* que o filósofo emprega) a tradição clássica que identificava a *societas civilis* com a *civitas*. Para Hegel, esta sociedade circunscreve o interesse privado do *bourgeois*, da produção econômica e do trabalho. Portanto, como esfera distinta do Estado. Hegel é sensível ao fato da despolitização da sociedade civil moderna em favor do econômico, deslocando o político para o Estado e centralizando a sociedade civil-burguesa nas atividades privadas e econômicas típicas do homem moderno. A *Filosofia do Direito* designa as relações sociais e econômicas dos indivíduos não mais no seu significado político (civil).” (RAMOS, 2008, p. 41)

<sup>24</sup> “O uso do termo sociedade civil-burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*) para Hegel não indica apenas o caráter civil do segundo momento da vida ética (*Sittlichkeit*) que se constitui em sociedade ao superar a determinação imediata da família. Significa, também, e principalmente, o caráter burguês dessa sociedade segundo sua forma de organização social e econômica. Hegel afasta-se da tradição da filosofia do Direito Natural e compreende a sociedade civil-burguesa não mais como a sociedade política, mas como sociedade dos indivíduos burgueses associados segundo interesses econômicos. O termo alemão *Bürger* denota tanto o civil como o burguês, mas o filósofo consagra essa expressão para o membro da sociedade civil-burguesa (*als bourgeois*), e não para o *citoyen* membro da sociedade política.” (RAMOS, 2008, p. 42)

<sup>25</sup> “Na sua realização assim determinada pela universalidade, o fim egoísta é a base de um sistema de dependências recíprocas no qual a subsistência, o bem-estar e a existência jurídica do indivíduo estão ligadas à subsistência, ao bem-estar e à existência de todos, em todos assentam e só são reais e estão assegurados nessa ligação. Pode começar por chamar-se a tal sistema o Estado extrínseco, o Estado da carência e do intelecto.” (HEGEL, 1997, p. 168)

<sup>26</sup> “Como cidadãos deste Estado, os indivíduos são pessoas privadas que têm como fim o seu próprio interesse: como este só é obtido através do universal, que assim aparece como um meio, tal fim só poderá ser atingido quando

civil proposta por Hegel está diretamente ligada a uma ideia capitalista de base econômica e, tendo em vista que ainda que os interesses sejam particulares é somente nas relações mútuas que esta esfera privada abrange a liberdade coletiva. A sociedade civil é o *locus* dos conflitos sociais, tornando a intervenção do Estado necessária para a manutenção da ordem social.

A relação entre o conceito de sociedade civil hegeliano e a recepção gramsciana do termo podem ser observadas no conceito de “estado estendido” e na “intensificação dos processos de socialização da participação política”<sup>27</sup> abertos por este, somados à noção de democratização (ou ocidentalização) que apresentei anteriormente. Os chamados “aparelhos privados de hegemonia”, instituições que se desenvolveram historicamente no seio da sociedade e que não existiam na época de Marx (como os grandes sindicatos, parlamentos eleitos por sufrágio universal etc.) são pensados por Gramsci a partir da própria sociedade civil e a influência direta das relações capitalistas, e, segundo Coutinho, tais instituições *podem ser lidas e associadas* às chamadas “corporações” (*Korporation*)<sup>28</sup> hegelianas como “formas primitivas dos modernos sindicatos” (COUTINHO, 1989, p. 76).

Porém, tanto na biblioteca de Gramsci quanto em sua formação acadêmica, a referência direta a diferentes textos de Hegel é obscura; o uso de Hegel e a abordagem de um Gramsci “intérprete de Hegel” é exagerada, sendo considerada por Marcello Mustè como “utilização filológica de alguns conceitos-chave” (MUSTÈ, 2018, p. 31-2). Aponto que, apesar da influência primeira de Croce e Gentile, no tangente à questão da sociedade civil derivado da filosofia de Hegel especificamente de sua *Filosofia do direito*, Mustè crê que Gramsci a estudou no “período pré carcerário” (MUSTÈ, 2018, p. 42). A partir do estudo da *Bürgerliche Gesellschaft*, os problemas referentes à história dos intelectuais e a teoria da hegemonia foram desenvolvidos, considerando a sociedade civil como “local da hegemonia” e “*trama privata*” e o Estado como um “conceito alargado”.

---

os indivíduos determinarem o seu sano, A Moralidade Objetiva, a sua vontade e a sua ação de acordo com um modo universal e se transformarem em anéis da cadeia que constitui o conjunto.” (HEGEL, 1997, p. 170-1)

<sup>27</sup> Esta perspectiva de interpretação está presente na análise de Coutinho: “[...] Gramsci, porém, trabalha numa época e num âmbito geográfico nos quais já se generalizou uma maior complexidade do fenômeno estatal: ele pode assim ver que, com a intensificação dos processos de socialização da participação política, que tomam corpo nos países “ocidentais” sobretudo a partir do último terço do século XIX (formação dos sindicatos e dos partidos de massa, conquista do sufrágio universal, etc.), surge uma esfera social nova, dotada de leis e de funções relativamente autônomas e específicas, tanto em face do mundo econômico quanto dos aparelhos repressivos do Estado” (COUTINHO, 1989 p. 75).

<sup>28</sup> Por “corporação” entende-se o aparato mediador entre a sociedade civil e o Estado, sendo uma expressão do reconhecer-se no outro e reconhecer-se nas instituições, constituindo a corporação como o âmbito das relações livres dentro da comunidade. Sendo assim, a corporação surge na sociedade civil como mediadora dos problemas relativos à vida comum, na esfera ética da sociedade civil e das relações privadas.

Assumirei, como o faz Guido Liguori (2015), o termo utilizado por Christine Buci-Glucksmann, autora também citada por Laclau já em 1977 (*Politics and Ideology on the marxist theory*) como referência na interpretação de Gramsci, visto que a ela é atribuído o conceito de “estado estendido”, não “estado integral” como o utiliza Gramsci. Ao assumir esta leitura, assumo a relação dialética que os conceitos de estado e sociedade civil possuem na obra gramsciana, sem se sobreporem um ao outro, mas contidos um no outro no “estado estendido”<sup>29</sup>. O estado é estendido para entender as relações entre política e economia e a relação entre sociedade política e sociedade civil (a questão do consenso), através da teoria da hegemonia. Por sociedade civil entendo, portanto, os aparelhos privados de hegemonia (as corporações no texto da *Filosofia do Direito* de Hegel), a economia e o *locus* do consenso, enquanto a sociedade política diz respeito às instituições públicas, as leis e ao aparato coercivo<sup>30</sup>.

A sociedade civil é onde a cultura muda. Se for um estado ético, significa que é na sociedade civil onde as mudanças na subjetividade têm espaço. A sociedade civil é, no estado estendido, o lugar das contradições de classe, o espaço do antagonismo. Ao afirmar a concepção dialética do estado estendido, Liguori afirma que neste se encontra, subsumido, a sociedade civil como parte componente do seu todo<sup>31</sup>. Dito isto, é na concepção de estado estendido que entendo a importância da sociedade civil nos termos gramscianos: ocidentalizar a política é estender no estado as relações que, como um todo, compõe o processo hegemônico da luta de classes.

Como afirmou Coutinho, a trama privada dos aparelhos de hegemonia reafirma a relação econômica pressuposta no conceito de sociedade civil hegeliano, mas indo adiante deste último o conceito adiciona o fator da ocidentalização (democratização) como consequência da leitura particular de seu tempo. Ainda assim, vale ressaltar que esta leitura é criticada, por exemplo,

<sup>29</sup> “What does it mean to use this category, the ‘extended state’? It indicates two things: on the one hand, it grasps the dialectical nexus (unity-distinction) between state and civil society, without ‘rubbing out’ either of the two terms; on the other hand, it indicates, in context, that such a unity is realized under the hegemony of the state.” (LIGUORI, 2015, p. 1)

<sup>30</sup> “For Gramsci, ‘civil society’ is neither ‘base’, understood in the Marxian sense, nor the Hegelian ‘system of needs’, but rather the ensemble of trade-union, political, and cultural associations that are generally termed ‘private’ in order to distinguish them from the ‘public sphere’ of the state. Gramsci’s dialectical Marxism, as we have already seen, denies any such sharp, ‘organic’ distinction. Starting out from a distinct reading of Hegel – one that needs several refinements and sometimes seems to force matters somewhat – Gramsci maintained from the first Notebook onwards that parties and associations are the moments through which consent is constructed and cultivated. The state is the subject of political-cultural initiative, even if as we know it acts by means of both explicitly public channels and apparently private ones. The heuristic capacity of this interpretative schema appears all the more clearly today, as the development of the mass media and their politic-cultural weight seems so widely recognized: indeed, together with the old ‘hegemonic apparatuses’ like schools and the press we also now have television. This new terrain, which is fundamental to the creation of common sense, poses great demands on the nuances of the terms ‘public’, ‘private’, ‘political’ and ‘economic’.” (LIGUORI, 2015, p. 10)

<sup>31</sup> “[...] what Gramsci grasped with his category of the extended state was the process of politics spreading” (LIGUORI, 2015, p. 40).

por Frosini (2015), ao afirmar que a questão da democracia “pouco importava” à Gramsci, visto que se ocupava com as questões do fascismo na Itália no começo do século XX.

Assumindo esta leitura “democrática”, o papel da sociedade civil seria o de comportar as relações antagônicas de classe, tendo nos aparelhos privados de hegemonia o espaço para aderir livremente a determinadas instituições a partir das quais a ideologia, a moral, a política e a cultura de uma classe são disseminadas. Mas antes de adentrarmos propriamente à questão da relação entre democracia e hegemonia, é necessário apresentar a leitura gramsciana do conceito nos seus *Quaderni*.

### 1.5 Hegemonia nos *Quaderni*

---

Segundo Luciano Gruppi, as principais linhas de estudo dos *Quaderni* são: “a relação entre cultura e povo, o processo de formação do estado italiano, a história dos intelectuais italianos e suas relações com as massas [...] estes problemas aparecem sempre intimamente ligados a análise do processo histórico e emergência dele” (GRUPPI, 1978, p. 90). Ao mesmo tempo, Gruppi acredita que a questão da hegemonia perpassa todos os cadernos como um fio condutor.

A linguagem, para Gramsci, é uma concepção de mundo ligada ao homem material, ao camponês, ao trabalhador, pois o homem que tem linguagem e participa de um sentido comum é um filósofo e a consciência é resultado de um processo social. Nesse sentido, assim como acreditavam Hegel, Marx e Lenin, o homem é composto socialmente e sua consciência é construída por suas relações sociais. Como o proletário está em uma relação de subordinação, sua cultura e concepção de mundo é imposta a ele pelas classes dominantes. É essa relação que permite começar a esboçar a noção particular de hegemonia em Gramsci. Temos, nesse contexto, a hegemonia da classe dominante que visa manter a si mesma no poder e se espalha em ideias [ideologias] por toda a cultura. Da mesma forma que Lenin se ocupou da questão de uma prática política voltada ao Partido pela necessidade de superar o mecanicismo marxista da época, Gramsci e a sua *filosofia da práxis* sugerem que é pela tomada da consciência de sua subordinação, somada à prática política contida no Partido é que se torna possível conceber uma relação hegemônica a partir do proletariado.

A compreensão crítica de si mesmo é obtida, portanto, através de uma luta de “hegemonias” políticas, de direções contrastantes, primeiro no campo da ética, depois no da política, atingindo, finalmente, uma elaboração superior da própria concepção do real. A consciência de fazer parte de uma determinada força hegemônica (isto é, a consciência política) é a primeira fase de uma ulterior e progressiva autoconsciência,

na qual teoria e prática finalmente se unificam. Portanto, também a unidade de teoria e prática não é um dado de fato mecânico, mas um devir histórico, que tem a sua fase elementar e primitiva no sentimento de “distinção”, de “separação”, de independência quase instintiva, e progride até a aquisição real e completa de uma concepção do mundo coerente e unitária. É por isso que se deve chamar a atenção para o fato de que o desenvolvimento político do conceito de hegemonia representa, para além do progresso político-prático, um grande progresso filosófico, já que implica e supõe necessariamente uma unidade intelectual e uma ética adequada a uma concepção do real que superou o senso comum e tornou-se crítica, mesmo que dentro dos limites ainda restritos. (GRAMSCI, 2015, p. 83)

Sendo assim, temos aqui a distinção anteriormente mencionada entre Lenin e Gramsci: enquanto Lenin situava a hegemonia no campo da política, Gramsci ressalta o papel da hegemonia na cultura, na sociedade civil, na própria construção da consciência crítica da sociedade e, em última instância, o papel do consenso enquanto classe dirigente.

Alguns dos aparatos que espraiam na cultura sua ideologia de mundo – que cimentam o bloco historicamente situado, de acordo com a sua época e, no caso de Gramsci, na Itália – são a escola, a igreja e o exército. A divisão escolar de ensino para quem deve ser subordinado e de quem deve comandar deve mudar, tendo um ensino unificado, e não somente produzir mão de obra barata em cursos técnicos para indivíduos oriundos da classe subordinada enquanto forma líderes e intelectuais nas camadas dominantes. Por sua vez, a igreja imprime desde o catecismo uma determinada concepção de mundo às grandes massas, bem como o serviço militar em seu modo hierárquico de definir quais são as obrigações e punições àqueles que não seguem a “humildade” que é vendida apenas a alguns. Gramsci também aponta outros meios de informação como periódicos, livros, de forma simplificada o rádio e o nascimento do cinema, formas de propagação cultural às quais tinham acesso os proletários. Aqui percebe-se o papel da cultura: é uma forma de inculcar nas massas uma consciência subordinada, através da linguagem e desses aparatos, desde cedo, uma forma de se manter em posição de subordinação. Então, quando motivadas a agir diferente daquilo a que foram ensinadas, há uma estranheza: todos somos conservadores em alguma medida não porque queremos o mundo como é, mas é porque nos foi ensinado que assim deve ser – e nos faz conservadores quando entramos na política e queremos que a nossa visão de mundo seja imposta como única. Para que os trabalhadores tomem consciência de seu papel histórico, a mudança na cultura é essencial, caso contrário, além de não adentrarem o campo da política esses trabalhadores também não buscarão uma mudança efetiva no sistema de dominação sob o qual estão submetidos.

A unidade entre a política e a filosofia se dá na unidade entre teoria e prática. Enquanto a burguesia tem tal coerência, a classe trabalhadora não. A concepção nova deve partir do sentido comum, pois, quem produz a cultura que a massa consome? A ideologia que cimenta o bloco histórico consiste justamente na passagem (no sentido de repassar) os conteúdos da classe

dominante às massas, cimentando suas consciências de modo subordinado e mantendo as coisas como estão. O papel da hegemonia é o de suprimir as diferenças e conter a heterogeneidade de uma sociedade sob uma ideia única. A questão é que sob a burguesia tal ideia consiste na divisão de classes e na exploração dos trabalhadores para a manutenção dos preceitos burgueses. Uma reforma intelectual e moral colocaria em cheque a decisão de uns poucos sobre quem deve e quem não deve ter acesso à ascensão social, à cultura, ao lazer, à educação de qualidade, a direitos básicos e à dignidade e, em outros termos, é um combate ao ataque à igualdade que não a formal/do estado democrático de direito. Ao denominar a esquerda como “moralista” considerando-a hierárquica e subordinatória em sua forma-partido, a direita se esquece que vem decidindo há muito tempo quem tem ou não capacidade de saber crítico, nos subordinando a condições precárias de ensino e modo de vida.

Para Gramsci, o marxismo é uma *filosofia da práxis*, que institui uma práxis revolucionária transformadora, ideia retirada das *Teses sobre Feuerbach* de Marx (1845). Os filósofos já pensaram demais o mundo e agora devem transformá-lo e, para Gramsci, isso significa unir a teoria, essencial na mudança de consciência, à prática. Alinhar ambas coisas auxilia a construir uma hegemonia onde a classe trabalhadora seja dirigente com consciência de seu papel de agente histórico da transformação. Se as classes trabalhadoras seguem sendo ensinadas a ser subordinadas, disso deriva que os intelectuais burgueses devem trazer à luz dessas classes sua função histórica pois, como, de outro modo, teria a classe trabalhadora acesso a essa informação? O mediador, que leva esse conhecimento ao proletário e, em última instância, propicia a junção entre teoria e prática, é o partido.

Nos Cadernos do Cárcere, desde o início da redação em fevereiro de 1929, a noção de hegemonia está presente como a capacidade de uma classe de envolver, graças a seus intelectuais, o resto da população em seu próprio projeto – mesmo que o termo não seja usado. O conceito é diretamente relacionado ao trabalho do intelectual engajado. Isso se dá porque o intelectual propicia a ligação entre a estrutura política e a superestrutura social, de modo que a partir da cultura e do consenso promovido é possível estipular uma estratégia de “guerra de posição”. Este processo consiste em ser um guia não somente político, mas intelectual e moral pela apropriação contínua da cultura. Tomar espaço de forma consensual e não coerciva para então, tomar o poder (ser antes classe dirigente do que dominante).

No Caderno 13 intitulado “Breves notas sobre a política de Maquiavel” se encontra a maior parte das questões acima mencionadas. Gramsci apresenta já no primeiro parágrafo as formas da ciência política anteriores a Maquiavel, a utopia e o tratado escolástico. O *condottiero*

representa plástica e antropomorficamente o símbolo da vontade coletiva, personificando o elemento racional e doutrinário.

O príncipe de Maquiavel poderia ser estudado como uma exemplificação histórica do “mito” soreliano<sup>32</sup>, isto é, uma ideologia política que se apresenta não como fria utopia nem como raciocínio doutrinário, mas como uma criação da fantasia concreta que atua sobre um povo disperso e pulverizado para despertar e organizar sua vontade coletiva. (GRAMSCI, 2019, p. 13-4, §1)

O príncipe fictício não existe, por isso é quase uma fantasia literária, uma abstração que, ao final do livro, é “convocado”, invocado a ser “realmente existente”. Nesta conclusão, Maquiavel “se faz povo” e é aqui que podemos encontrar a imagem de Maquiavel como intelectual orgânico como aquele que se faz povo, mas o povo que ele mesmo convenceu “do qual se torna e se sente consciência e expressão”. Esse “raciocínio interior” e o “grito apaixonado” aparecem como expressão do povo. O “moderno príncipe”, para Gramsci, é o partido, pois nele “se sintetizam os germes da vontade coletiva que tendem a se tornar universais e totais” (GRAMSCI, 2019, p. 16).

Para que seja possível a criação, organização e desenvolvimento de uma vontade nacional-popular *ex nova* como os jacobinos, é necessário não haver resquício ou grupo que não seja progressista. A questão da reforma intelectual e moral envolve a problemática cristã ou uma concepção de mundo, ou seja, um envolvimento direto com a cultura: “O moderno príncipe deve e não pode deixar de ser o anunciador e o organizador de uma reforma intelectual e moral, o que significa, de resto, criar o terreno para um novo desenvolvimento da vontade coletiva nacional-popular no sentido da realização de uma forma superior e total de civilização moderna” (GRAMSCI, 2019, p. 18).

Para Gramsci, o partido é o moderno príncipe, um unificador, “um grande reformador intelectual e moral”.

---

<sup>32</sup> O mito é uma espécie de “tradução”, como expressão de uma vontade coletiva – enquanto a utopia é produto de um “trabalho intelectual”: “os mitos revolucionários atuais são quase puros. Permitem compreender a atividade, os sentimentos e as ideias das massas populares que se preparam para entrar em uma luta decisiva. Não são descrições de coisas, mas expressões de vontades. A utopia, ao contrário, é produto de um trabalho intelectual; é obra de teóricos que, depois de observar e discutir os fatos, buscam estabelecer um modelo ao qual possam comparar as sociedades existentes para medir o mal e o bem que encerram. É uma concepção de instituições imaginárias, mas que oferecem com as instituições reais bastantes analogias como para dar o que pensar ao jurista. É uma construção desmontável, da qual certos pedaços foram talhados de maneira que possa ser transferida (mediante algumas correções de ajuste) uma legislação ‘vindoura’. Enquanto nossos mitos atuais conduzem os homens a preparar-se para um combate que destrua o que existe, a utopia teve sempre como resultado dirigir os espíritos para reformas que poderão ser efetuadas parcelando o sistema. Não é de se admirar pois se tantos utopistas acabaram sendo hábeis homens de estado, quando conseguiram adquirir uma maior experiência da vida política” (SOREL, 1978, p. 38). Cf. SOREL, Georges. *Reflexiones sobre la violencia*. Buenos Aires: Editorial La Pleyade, 1978.

Gramsci mostra que o método que ensina Maquiavel para fazer política, parte da consciência de que a política tem uma autonomia própria, obedece suas próprias leis, que não podem derivar da moral senão que fundam uma nova moral, uma moral imanentista, cujo fim não é a salvação da “alma” individual, senão da coletividade estatal. A violência e o engano, cujo uso é teorizado e justificado, se voltam na realidade contra as classes dominantes, contra a aristocracia, não contra o povo (a burguesia mercantil). (GRUPPI, 1978, p. 100)

Não é um indivíduo, mas “a expressão de um processo coletivo, de uma vontade coletiva que tende a um fim político”. O partido cria a vontade coletiva pois possui uma visão total da sociedade. O “capitão que cria o exército” é o elemento principal, sendo que se constitui primeiro na consciência e no conhecimento crítico, depois na prática (de cima para baixo não em sentido burocrático). Mas ao mesmo tempo em que essa separação é necessária ao processo, a tendência é superar essa distinção dirigentes/dirigidos e unificar a sociedade e eliminar os antagonismos, baseando-se no autogoverno. A supremacia de um grupo pode surgir como dominação e como direção intelectual e moral: pela dominação, o grupo no poder submete pela força seus adversários e dirige os grupos aliados. Esse é o significado de uma classe “dirigente e dominante”, visto que quando a classe é somente dominante, pode entrar em crise sua hegemonia até então constituída de modo a colocar em cheque, através do questionamento de sua capacidade dirigente, se essa classe é capaz de continuar a frente da sociedade. A crise em Gramsci é a nível da superestrutura e abarca toda a sociedade, se encontra presente na estrutura e na superestrutura, afetando todo o processo social.

Cabe ressaltar o papel do intelectual nesse processo juntamente ao recorte que Gramsci introduz de Maquiavel. Para tanto, na obra *Maquiavel, o revolucionário* (2016) de Fábio Frosini há uma leitura que auxilia a compreender essa relação. Destaco de antemão, uma vez mais, que Gramsci situa sua filosofia em seu tempo e nos problemas que a conjuntura lhe ofereciam. Marx visou fazer o mesmo, Laclau também o fez e Maquiavel não foi diferente.

[...] para entender real e concretamente o pensamento de Maquiavel, é necessário imergi-lo de novo nas questões urgentes de que surge: as exigências de sua época. Esta é, para Gramsci, a única atualidade de que se pode falar na política, qual seja, a atualidade das questões práticas que o secretário Florentino quis enfrentar, e que se acha inda em aberto na Europa do século XX. Portanto, em primeiro lugar, todo o tormentoso processo que liga ao nascimento do Estado moderno absoluto, que é um Estado nacional e que, como tal, liga-se ao outro grande fenômeno moderno: a nacionalização das massas populares. (FROSINI, 2016, p. 13)

Sendo assim, analisando o papel histórico de Maquiavel, Gramsci o situa como um marco histórico na compreensão da configuração que torna possível tanto a entrada das massas na política quanto a ideia de uma política burguesa enquanto nova força social. Isso significa que para Gramsci, o pensamento de Maquiavel visava postular a necessidade da articulação dessa classe em desenvolvimento (a burguesia) com as massas camponesas a fim de transformar

o Estado até então em condições feudais e sob o jugo da monarquia. Para tanto, o caráter das relações de força passam a jogar no campo da política como condição *sine qua non* para uma mudança efetiva na conjuntura (à época, de guerras entre a dispersa Florença).

Focando *n'O Príncipe*, Frosini desdobra as implicações estudadas por Gramsci da relação do príncipe com o povo. Isso se dá pelo tema levantado por Gramsci acerca do papel dos intelectuais como o cimento do bloco político, responsáveis por elaborar a ideologia e “persuadir” a favor da classe dominante. Em última instância, é papel do intelectual promover o consenso.

Aquilo que diferencia príncipe de Maquiavel e moderno príncipe é, em síntese, o fato de que, para o primeiro, a busca do consenso popular é um elemento subordinado e acessório, funcional para a afirmação da lógica da soberania, ao passo que, no segundo caso, a busca do consenso popular é parte integrante da *forma* do estado que o partido tem em vista construir, para conquistar sua própria legitimidade. Sendo assim, esse “sistema de princípios” não pode ser um horizonte regulador, que vai sem cessar se deslocando para a frente, mas deve ser investido na prática das relações de força *atuais*, pois sem isso a aposta da política comunista vai ser logo perdida. (FROSINI, 2016, p. 41)

É nesse sentido que compreendo a filosofia da práxis em sua relação com os intelectuais, visto que é por meio desse elo que a filosofia e a política se tornam possíveis. É o consenso promovido pelo intelectual, através do partido, que compreende a afirmação da necessidade de ser uma classe “dirigente” e não somente “dominante”.

Agora, em termos de prática política, a chamada “revolução permanente” é um conceito que não cabe em meio aos partidos de massa, pois fazia mais sentido em uma “sociedade de maior fluidez”. O conceito é substituído pela idéia de “hegemonia civil”, a guerra de movimento se torna guerra de posição e “pode-se dizer que um Estado vence uma guerra quando a prepara de modo minucioso e técnico no tempo de paz” (GRAMSCI, 2019, p. 24. §7). O ato político está em constante relação e movimento e para construir uma hipótese de ação que vise uma mudança a longo prazo é necessário ter em mente os fatos concretos. As forças que atuam na história e em determinado período estão em relação, da mesma forma que condições materiais que já estão na “sociedade antiga” se desenvolvem na sociedade atual e nenhuma sociedade deixa de existir sem antes nela terem se desenvolvido todas as formas de vida explícitas em suas relações. Estas conclusões são retiradas do prefácio à *Crítica à economia política*. Existem diferentes graus de relações de força, o primeiro é estrutural e independente da vontade dos homens, visto que dependem da sociedade e das condições que nascem de seu terreno. O segundo é das forças políticas, consistindo no grau de homogeneidade, autoconsciência e de organização alcançado pelos vários grupos sociais. O terceiro trata das forças militares e segundo Gramsci, “o desenvolvimento histórico oscila continuamente entre o primeiro e o

terceiro momento, com a mediação do segundo” (GRAMSCI, 2019, p. 43). Esse foco de mediação é a afirmação da relação da sociedade civil e de seu papel no processo político como um todo, permitido pela relação intelectuais, partido e povo.

É nesses termos que compreendo a recepção laclausiana de Gramsci. Laclau, ao mudar-se para Essex para concluir seu doutorado sob a supervisão de Eric Hobsbawm (1917-2012), entra em contato com o estudo de Gramsci promovido pela *New Left Review*, periódico no qual as traduções de Gramsci e uma interpretação muito particular de seu trabalho são desenvolvidas. Para Anderson, a revista é uma das primeiras fontes onde o conceito de hegemonia em Gramsci foi de fato estudado, no sentido de que tanto uma base filológica, histórica e de reconstrução das bases do conceito foram apresentadas em diferentes artigos (ANDERSON, 1981, p. 6). O foco desses artigos foram os *Quaderni* e a relação com o chamado “estado integral”, no qual sociedade civil e estado se combinam é interpretado em sua relação hegemônica de consenso e coerção, cabendo a coerção ao estado e o consenso à sociedade civil. Insisto uma vez mais nessa relação, na medida em que a classe dirigente dirige a partir do consenso da sociedade civil enquanto domina o estado que contém também aqueles que não são aliados da classe dirigente.

Em outras palavras, a hegemonia se situa não em um dos termos, mas em ambos: Estado/sociedade civil = hegemonia política/hegemonia civil. Esta versão não se reconcilia com a precedente, que segue sendo a predominante nos *Cadernos*. Porque na primeira, Gramsci contrapõe hegemonia à sociedade política ou estado, enquanto que, na segunda, o estado mesmo se converte em um aparato da hegemonia. Ainda em outra versão, a distinção entre sociedade política e civil desaparece totalmente: consenso e coerção se transformam juntos em coextensivos do Estado. Gramsci escreve: “o Estado (em seu significado integral) é ditadura + hegemonia”. As oscilações na conotação e situação da hegemonia ampliam aquelas oscilações dos dois termos originais. (ANDERSON, 1978, p. 19)

O que chama a atenção é que o uso do termo “Estado integral” deriva de uma autora que também escreveu para a *New Left Review*, Christine Buci-Glucksmann, autora que Laclau referencia em HES. Então ainda que seja possível traçar a recepção de Laclau dessa “escola” específica dos anos 60, o autor de HES afirma que

[...] na realidade, a inovação teórica de Gramsci se encontra em um plano mais geral [...] uma ampliação, maior que em qualquer outro teórico de seu tempo, do terreno atribuído a recomposição política e à hegemonia, que por sua vez é uma teorização da natureza do vínculo hegemônico que vai claramente além da categoria Leninista de “aliança de classes”. As categorias gramscianas resultavam crescentemente aplicáveis na medida em que eu as condições da luta política, tanto em países industriais avançados como nos da periferia do mundo capitalista, se afastavam cada vez mais das imaginadas pelo etapismo ortodoxo; mas isso significa que a relevância do gramscismo deve ser buscado ao nível da teoria geral do marxismo e não em sua dependência de contextos históricos ou geográficos determinados. (LACLAU; MOUFFE, 1987, p. 115)

Nesse sentido, Laclau reforça o papel de Gramsci como um intelectual que leu sua conjuntura com ferramentas marxistas e faz dele o mesmo uso, como uma fonte de teoria e chave de leitura da conjuntura sobre a qual escreveu. Ademais, apresentarei a recepção específica do termo “hegemonia” em Laclau, visando compreender seu uso do termo para enfim desembocar no conceito de populismo.

## SEGUNDO CAPÍTULO

---

### 2. Introdução

---

#### SIGLAS:

**PIT:** Política e Ideologia na teoria marxista

**HES:** Hegemonia e Estratégia Socialista

**NROTROOT:** New Reflections on the revolution of our time

**RP:** Razão Populista

A indicação que permite coerência no desenvolvimento posterior da temática da hegemonia em HES é a seguinte: a hegemonia apaga os antagonismos que abarca sobre si; isso significa que é preciso definir o que é abarcado, qual é a hegemonia que abarca e de que modo o processo atua para este apagamento. No entanto, estes questionamentos não aparecem como problemáticos em PIT, deixando em suspenso esta construção. Disto, afirmo que a influência de Gramsci a partir das indicações do trabalho de Chantal Mouffe, intitulado *Hegemony and Ideology in Gramsci* (1979<sup>33</sup>), compõem a abordagem acerca da hegemonia utilizada por Laclau em 1979. Mouffe insere Gramsci como pensador mal compreendido: a partir de sua teoria da ideologia, Mouffe demonstra de que modo a hegemonia de Gramsci vai além da ideia de Lenin de hegemonia como aliança política de classes e passa a ser uma forma política de organização social desde uma base proletária não como guia, mas como identidade que deve unir-se a outras e representá-las na ação política coletiva – não determinada exclusivamente pelos problemas do capitalismo (MOUFFE, 1979, pp. 168-204).

A partir de Gramsci, Laclau e Mouffe identificam em HES uma espécie de autonomia das interpelações<sup>34</sup> democráticas desde as quais o “reducionismo de classe” não se torne uma vez mais o problema da dificuldade do marxismo de conceber uma teoria e uma prática efetivas.

---

<sup>33</sup> As datas de utilização não coincidem, pois, a referência do artigo que encontrei é de publicação posterior ao livro de Laclau.

<sup>34</sup> A temática da interpelação reenvia à Althusser (LACLAU, 1979, pp. 106-7), sendo considerada por Laclau em PIT como o movimento da ideologia em interpelar os indivíduos e transformá-los em sujeitos.

Esse não-reducionismo de classe é indicado por ambos os autores como perspectivas sobre a hegemonia a serem desenvolvidas. Deste modo, Laclau adere a estas noções para dar direcionamento a sua abordagem da problemática do populismo a qual, afirma o autor, vinha sendo elaborada desde paradigmas sociais e por uma lógica de configuração social e política de um fenômeno em si mesmo (LACLAU, 1979, pp. 148-164).

Não perco de vista, no entanto, que apesar desta grande referência ao pós estruturalismo e à psicanálise, o objetivo é demonstrar como a influência de Gramsci tornou possível a construção do conceito de “populismo”, sobretudo a partir do conceito de hegemonia, como visto no final do capítulo anterior. Ainda assim, se faz necessário expor o percurso de Laclau até o tema do populismo, este permeado pelas teorias acima mencionadas, mas que não deixaram de ter como principal objetivo construir uma prática política emancipatória, baseada em uma estratégia socialista democrática. As teorias do pós estruturalismo e da psicanálise aparecerão como ferramentas de sustentação teórica que dão corpo à hipótese prática, de modo que a influência de Gramsci e o enfoque em seus conceitos abre espaço para uma forma de ação política contra o dualismo criticado por Laclau.

## 2.1 Entre a ideologia e o povo: 1977

Em 1979 Laclau publica *Política e Ideologia na Teoria Marxista: capitalismo, fascismo e populismo* com o intuito de discutir as problemáticas relacionadas ao marxismo da época, analisando textos de Lukács (1885-1971) e Poulantzas (1936-1979) (LACLAU, 1979, pp. 87-148) sobre as temáticas da ideologia e do “reducionismo” de classe (LACLAU, 1979, p. 10). Nesse texto, Laclau afirma que o não-reducionismo de classe será benéfico “para a prática socialista, em uma época em que o proletariado abandone a perspectiva de classe estreita e se apresente como uma força hegemônica para as grandes massas em busca de uma reorientação política radical, na etapa do declínio mundial do capitalismo” (LACLAU, 1979, p. 16).

Desta citação, decorrem as seguintes afirmações: 1) se a classe proletária não pode reduzir as contradições sociais a um antagonismo estrito entre burguesia/proletariado, deve, portanto, inserir na prática socialista as contradições das estruturas sociais decorrentes dos acontecimentos do capitalismo em seu desenvolvimento; 2) se a classe trabalhadora deve se apresentar como força hegemônica, a sugestão de que há uma *massa* a ser representada indica que hegemonia é um processo de construção ideológico-imaginária; 3) a arguição política de

Laclau se insere na tradição marxista gramsciana-althusseriana, desde a qual a relação base-superestrutura determina as relações sociais de modo articulatório, a partir do ponto de vista da dominação de classes sociais.

Essas definições são imprescindíveis ao desenvolvimento da teoria do populismo de Laclau, na medida em que o conceito é visto desde a problemática do “povo”, ao qual retornará em 1985 desde a perspectiva da impossibilidade da sociedade (LACLAU; MOUFFE, 2015, pp. 185-6). Neste segundo caso, a especificidade de “massa” ou “povo” aparece como uma construção, a aspiração a um fechamento que signifique um povo enquanto tal e em 2005, ao afirmar que o populismo consiste em uma *plebs* que deve ascender a único *populus* possível, há uma maior consonância com as análises de Gramsci. Em PIT, Laclau subordina a democracia à luta de classes; então a conclusão da classe como detentora da hegemonia é, para Laclau, uma obviedade (LACLAU, 1979, pp. 160-179).

A discussão sobre a origem e natureza das sociedades latino-americanas – caráter feudal ou capitalista<sup>35</sup> – diz respeito aos fenômenos da esfera de “troca de mercadorias” e não à esfera da produção – o que significa que o vínculo com o mercado determina a relação – contradiz a própria teoria marxista que fala em “modos de produção”. Essa discussão abre margem para a crítica de Laclau aos teóricos da Terceira Internacional, na medida em que as “brechas” encontradas por Laclau nestas teorias tornaram possível o desenvolvimento da teoria da hegemonia. Através da análise da teoria de Poulantzas, Laclau afirma que o autor tenta estabelecer a especificidade do político no marco teórico do marxismo (ao desenvolver uma teoria sistemática sobre a natureza e o papel do estado em diferentes formações econômico-sociais)<sup>36</sup>.

Sobre o povo, as interpelações democráticas e a ideologias são discutidas, chegando à noção de que o povo pode ser interpelado por qualquer ideologia; “nossa tese é de que, se o fascismo é possível, isto se deveu ao fato de a classe operária, tanto através de seus setores

---

<sup>35</sup> Feudal: as sociedades são fechadas, tradicionais, resistentes a mudanças e não integradas a economia de mercado – ainda não alcançaram a etapa capitalista e se encontram as vésperas de uma revolução democrático-burguesa que propiciará o capitalismo, rompendo a estagnação feudal. Capitalista: sempre foi capitalista, visto que sempre esteve incorporada ao mercado mundial desde a época do colonialismo – seu atraso se dá justamente pelo caráter dependente desta relação colonial – é necessário lutar diretamente pelo socialismo nesse caso, visto que a burguesia está diretamente ligada ao imperialismo, formando com ele uma frente única contra as massas. Cf. LACLAU, Ernesto. *Política e Ideologia da Teoria Marxista: capitalismo, fascismo e populismo*. Tradução de João Maia e Lúcia Klein. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, pp. 160-165.

<sup>36</sup> Debate travado entre Milliband e Poulantzas na *New Left Review*. Nas páginas 73-5, Laclau explica, a partir de Althusser, como Gramsci pensou os aparelhos privados do estado, como estes funcionam a favor da hegemonia vigente apesar de serem privados – mas não são todos, necessariamente, seus mantenedores. Na página 110, Laclau afirma o antagonismo da relação de mais valia (aspecto este que irá contradizer no livro de 1987, NROOT).

reformistas quanto de seus setores revolucionários, ter abandonado o campo da luta democrático-popular” (LACLAU, 1979, p. 130)<sup>37</sup>.

A questão do populismo surge do problema em defini-lo enquanto conceito<sup>38</sup>. Laclau, por outro lado, estabelece a necessidade de pensar o populismo dentro da lógica de classes: “uma classe é hegemônica não tanto na medida em que é capaz de impor uma concepção uniforme de mundo ao resto da sociedade, mas na medida em que consiga articular diferentes visões de mundo de forma tal que seu antagonismo potencial seja neutralizado” (p. 168). O caráter de classe é aqui encontrado nas formas articulatórias de ideologias e “povo” não é uma questão retórica, mas um fato concreto (LACLAU, 1979, p. 172). A articulação entre povo e classes se chama “dupla articulação do discurso político”, sendo o “surgimento, como força hegemônica, de uma classe cujos próprios interesses levem-na à supressão do Estado” (LACLAU, 1979, p. 177)<sup>39</sup>.

A principal afirmação do livro é de que “o populismo consiste na apresentação de interpelações popular-democráticas como um conjunto sintético-antagônico com relação à ideologia dominante” (LACLAU, 1979, p. 179). Assim sendo, as interpelações das massas pelas classes são adições ao antagonismo de classe.

Acerca das condições de possibilidade do populismo, Laclau afirma a necessidade de “uma crise particularmente grave no bloco de poder, que leva uma de suas frações a tentar estabelecer sua hegemonia através da mobilização das massas, e uma crise do transformismo” (LACLAU, 1979, p. 183). Essa “fração” será o que em 2005 se chamará *plebs*, mas que neste contexto terá enfoque junto ao fator “crise”. Nem toda crise leva ao populismo, mas é através desta que tal formação se torna possível; a “crise orgânica” gramsciana é justamente o momento em que o bloco de poder hegemônico se vê ameaçado. Os qual os aparelhos ideológicos do estado são questionados, a opinião pública passa a ficar diversificada, a ideologia dominante se enfraquece e abre margem à formação do antagonismo. Ainda assim, “a hegemonia não consiste em impor uma ideologia uniforme, mas em articular elementos ideológicos dessemelhantes” (LACLAU, 1979, p. 189). Tais elementos dessemelhantes (em 2005, heterogêneos) são a união desta massa disforme às classes. O bloco de poder dominante hegemoniza e assimila a si

---

<sup>37</sup> Na página 138 Laclau afirma que depois de 1924 “a fórmula da assembleia constituinte tornou-se central na concepção política de Gramsci”. “[...] o fascismo emergiu de uma dupla crise: crise dos setores dominantes, incapazes de neutralizar, através dos métodos tradicionais, o potencial jacobino das interpelações popular-democráticas; crise da classe operária, incapaz de articulá-las ao discurso político socialista” (p. 140). Na página 146 está o ponta pé inicial de HES.

<sup>38</sup> Foco no conceito de interpelação popular-democrática. Três enfoques o consideram tanto ideologia como um movimento, e um quarto o considera um fenômeno.

<sup>39</sup> Papel do intelectual orgânico e o uso de símbolos (LACLAU, 1979, p. 178).

elementos particulares e a partir da exclusão de outros blocos se impõe como poder dominante. Por outro lado, no momento da crise, estes blocos excluídos ganham espaço na luta anticapitalista das classes ao se verem de algum modo representadas pelo proletariado, único ator político possível nesta articulação<sup>40</sup>.

O populismo consistirá, precisamente, em reunir o conjunto das interpelações que expressavam a oposição ao bloco de poder oligárquico – democracia, industrialismo, nacionalismo, anti-imperialismo; em condensá-las em um novo sujeito histórico, e em desenvolver seu antagonismo potencial, confrontando-o com o próprio ponto que constituía o princípio de articulação do discurso oligárquico: o liberalismo” (LACLAU, 1979, p. 194-5)

Na parte IV Laclau explica como o populismo se constituiu dependente da classe e da ideologia. O fato de Laclau incluir as interpelações democráticas como necessidade do populismo e articulá-las às classes mostra um viés gramsciano, na medida em que é Gramsci que expande o campo da luta de classes para a ideia de “vontade coletiva”, como busquei demonstrar no capítulo anterior.

As classes dominadas devem “precipitar a crise” da hegemonia dominante; “as classes não podem afirmar sua hegemonia sem articular o povo a seu discurso; e a forma específica desta articulação, no caso de uma classe que, para afirmar sua hegemonia, tem que entrar em confronto com o bloco de poder em seu conjunto, será o populismo” (LACLAU, 1979, p. 201). O povo, aqui, só existe articulado às classes, pois “não há socialismo sem populismo, mas as formas mais elevadas de populismo só podem ser socialistas” (LACLAU, 1979, p. 202).

Ao afirmar que a classe trabalhadora devia ter aceitado o povo, me parece que Laclau faz uma “afirmação gramsciana”, na medida em que Gramsci vai além de Lenin e além da direção dos camponeses sobre à direção da vontade popular – e é o que falta e corrompe segundo Laclau os regimes em fascismo/nazismo e etc; falta essa liderança, essa adesão das demandas populares – portanto, qual é então a especificidade do povo?

O populismo não é, em conseqüência, expressão do atraso ideológico de uma classe dominada mas, ao contrário, uma expressão do momento em que o poder articulatório desta classe se impõe hegemonicamente sobre o resto da sociedade. Este é o primeiro movimento da dialética entre povo e classe: As classes não podem afirmar sua hegemonia sem articular o povo a seu discurso; e a forma específica desta articulação, no caso de uma classe que, para afirmar sua hegemonia, tem que entrar em confronto com o bloco de poder em seu conjunto, será o populismo. (LACLAU, 1979, p. 201)

Apesar de em 1977 Laclau colocar o populismo no marco da ideologia, em 1985 ele o substituiu pelo conceito de discurso. Isso significa que “discurso” não é uma questão inscrita em

---

<sup>40</sup> Laclau sobre a formação do populismo na argentina. “Condensação” já tem caráter psicanalítico.

uma superestrutura, pois não existe mais em Laclau tal divisão marxista clássica – o que torna a questão da ideologia defasada, pelo menos os termos nos quais ela se entende no marxismo. Sobre o conceito de ideologia, retomo esta questão especificamente no marco do escrito *New reflections on the revolution of our time* (1990).

As demandas sociais não são necessariamente revolucionárias – aqui o conceito de revolução aparece ligado a uma noção marxista da problemática da luta de classes (diga-se: “jacobino”); no entanto, demandam (*demand*) que uma mudança ocorra no bloco de poder para que a experiência populista se torne possível. O bloco de poder em questão é denominado “hegemonia dominante”, o qual, como afirmei, abarca sobre si antagonismos que permanecem apagados. A presença do antagonismo torna possível o populismo pois oferece as bases de uma frente a ser construída contra o bloco de poder. Todavia, o antagonismo aqui está pronto: é o antagonismo de classe – o qual acopla, por meio de “interpelações democrático-populares” demandas a si (LACLAU, 1979, p. 181). O populismo ocorre no marco da luta de classes, ou ainda, acopla-se a antagonismos já em vigência, configurando um momento da luta social, não um fenômeno isolado com uma razão em si mesmo: “o populismo nunca pode constituir o princípio articulatório de um discurso político, mesmo que se constitua em um traço do mesmo” (LACLAU, 1979, p. 200).

Fica claro, portanto, que o populismo não possui um centro ou pode ainda ser considerado como uma forma política desde a qual a organização social se desenvolve. É um acontecimento, uma forma de interpelação democrática, uma estratégia. O intuito hegemônico da classe que faz frente ao bloco de poder – em termos laclaunianos, o antagonismo de classe que incorpora demandas populistas para combater a hegemonia dominante – é organizar a movimentação populista em prol da causa de classes. Laclau situa tanto a “massa” quanto a “classe” no discurso político, não havendo distinção entre um sujeito necessariamente político de classes – posto sob o “reducionismo de classe” o qual combate o autor – e, ao mesmo tempo, confere à classe a possibilidade de representação ao afirmar que as “metamorfoses do povo consistem em suas diversas formas de articulação com as classes<sup>41</sup>” (LACLAU, 1979, p. 200).

Deste modo, a problemática do antagonismo de classe, da hegemonia dentro deste mesmo viés e da construção povo serão desenvolvidas em HES, resolvendo questões deixadas em aberto em PIT.

---

<sup>41</sup> Visto que Laclau não configura a noção de classe a um reducionismo estritamente de caráter econômico, “classe” é um recorte político e social.

## 2.2 Pós fundacionismo e uma abordagem psicanalítica do tema do discurso e da hegemonia em HES

---

O pensamento político que surgiu na modernidade está impregnado em um modelo platônico de pensar a representação política através de um modelo topológico de dois níveis que se fundamentam. Um é o da realidade e o outro da imagem idêntica que representa este outro plano fundante. É em PIT que Laclau dá abertura para uma crítica ao movimento dual platônico, da referência ao mundo da teoria pura/conceitos/mundo das ideias e do mundo sublunar/doxa/falsa consciência. Foi assim que para Laclau se perde a referência às mudanças concretas na sociedade<sup>42</sup>. Uma primeira aproximação à crítica ao dualismo é abordada pelo viés marxista, apesar das referências de Laclau na época já serem diretamente influenciadas pela filosofia de Althusser. Neste modelo de racionalidade, há fenômenos que são aberrantes, que não se explicam porque saem deste esquema: busco ampliar este modelo com Laclau, que usa a psicanálise porque dá mais amplitude para às questões como a lógica de constituição para fenômenos diversos em relação às perspectivas clássicas. Como afirmei anteriormente, a partir desta ferramenta de análise teórica, é possível compreender a teorização de Laclau e abertura propiciadas pela teoria psicanalítica à política a partir de diálogos com a chamada “esquerda lacaniana”<sup>43</sup> de modo que o desenvolvimento da teoria está também diretamente ligado à prática, sem os prejuízos do modelo platônico de representação. Isso não significa que a sociedade enquanto tal se encontre em um divã e dela é possível extrair uma análise clínica de seus traumas, mas a divisão entre a formação do eu e do sujeito perpassa a obra de Laclau e auxilia na compreensão inclusive do abandono da exclusividade do sujeito de classes e na formação de identidades baseadas no processo articulatório-relacional. Do mesmo modo, o enfoque continua sendo demonstrar a importância da teoria gramsciana na construção teórico-prática da teoria do populismo, sem abdicar das ferramentas que o próprio Laclau utilizou para o desenvolvimento de uma teoria pós-marxista.

Entre as questões irão nortear este trecho da pesquisa, partindo da genealogia do conceito de hegemonia, destaco: onde começa o pós marxismo de Laclau? Colocando o texto de *Hegemonia e Estratégia Socialista* (1985) como marco teórico que responde esta questão, há um objetivo teórico político de Laclau e Mouffe com o pós marxismo, qual seja, fazer a

---

<sup>42</sup> “[...] o que importa enfatizar é que a eficácia desses expedientes [justificativas dadas pelo reducionismo de classe] tem diminuído gradualmente, à medida em que a experiência histórica da luta de classes e a ascensão das massas em escala mundial vem, progressivamente, rompendo com o sistema de articulações conotativas em que o eurocentrismo provinciano das Segunda e Terceira Internacional encerrava os conceitos teóricos marxistas” (LACLAU, 1979, p. 16)

<sup>43</sup> Stravakakis, Zizek, Alemán.

política novamente pensável. Para tanto, há algumas estratégias argumentativas desenvolvidas pelos autores onde se encontram três componentes: a teoria política, a retórica e a psicanálise. HES começa a desconstrução do marxismo, assumindo a impossibilidade da sociedade como construção total e objetiva, mostrando os limites da noção de classe na tradição marxista, abrindo mão da dualidade estrutura/superestrutura e substituindo-a pela teoria do discurso e pela abertura no campo do social, o agente de ação antes unitário se torna plural e instável.

O conceito de “sobredeterminação” é derivado de Althusser, mas com referência direta em Freud – significa a ruptura com a ideia de sujeito unitário, na medida em que o eu é constantemente perpassado por uma série de identificações. Voltarei a este tema adiante. Por outro lado, as influências da desconstrução propiciada por Jacques Derrida e a teoria do discurso foucaultiano são o contraponto que, ao lado de Heidegger e da teoria pós estruturalista, dão ancoragem à multiplicidade da teoria desenvolvida por Laclau e Mouffe em HES.

No modelo topológico, a metáfora da base material e a superestrutura (base material como fundamento último e princípio explicativo) definem o núcleo fundante onde a política de dois níveis fica em um lugar secundário: no espaço subordinado, derivado de um outro espaço, sendo apenas uma conseqüência da infraestrutura. Por sua vez, ao inserir a teoria do discurso como base de compreensão da lógica do social, não se nega somente a dualidade da composição deste espaço fechado, mas igualmente a impossibilidade de uma explicação e totalização última do espaço público. Passamos de um modelo dual fechado sob si mesmo que justifica as partes pelo todo para uma teoria da falha, da abertura e, conseqüentemente, de um campo heterogêneo e plural. A toda a filosofia que propiciou este “giro político”, somamos as condições nas quais o livro foi escrito em 1985, no auge do neoliberalismo e também da queda da União Soviética. Deixa-se de ensinar marxismo nas universidades europeias e os autores se vêem na necessidade de reposicionar a esquerda e formular uma estratégia socialista que inclua os chamados “novos movimentos sociais” que bem, não eram assim tão novos mas, dadas tais condições, o foram assim chamados.

Laclau e Mouffe tentam desenvolver uma nova concepção da política a partir de um trabalho desconstrutivo do conceito de hegemonia, a partir de uma reconstrução do marxismo analisam-no em sua formulação originária (mostram as “credenciais” de estudiosos de esquerda) – o campo marxista está atravessado por uma tensão dupla: a lógica da necessidade e a lógica da contingência. Em *A luta de classes na França* (1850) e no *Manifesto* (1848) pensam a contingência, introduzem-na mas entram em contradição com os princípios do marxismo. A partir de Kautsky (lógica da necessidade – modelo naturalista de Darwin e da dialética teleológica hegeliana) apresentam a teoria da inevitabilidade histórica do socialismo a

partir do etapismo e do essencialismo onde a necessidade histórica levará conseqüentemente ao fim do capitalismo. Por outro lado, a espontaneidade apresentada a partir de Rosa Luxemburgo demonstra que a noção contingente de fenômenos políticos em seus aspectos sociais não podem ser explicados pela lei objetiva da necessidade histórica pois não cabem, não se explicam, não são compatíveis com a ideia etapista e estabelecida *a priori*, como a revolução jacobina do marxismo ortodoxo. A análise da segunda internacional e do marxismo ortodoxo vão de encontro com o movimento iniciado em 1977 por Laclau (tendências observáveis – cisão entre teoria e prática – decifrar como os elementos heterogêneos poderiam superar essa cisão), e o revisionismo e o sindicalismo revolucionário são pautas levadas adiante a partir da teoria Leninista da aliança de classes. Para Laclau e Mouffe, Sorel é o mais original da segunda internacional ao pensar a lógica da contingência – é Gramsci que faz confluir, a noção de bloco em Sorel e a noção de hegemonia em Lenin.

Sendo assim, podemos definir três princípios do marxismo que estão no centro da crítica de HES: 1) todo sujeito político é um sujeito de classes – para determinar as identidades, é preciso saber de onde elas partem – as posições nas relações de produção é o que define a subjetividade dos sujeitos e qualquer comportamento social é definido pela posição de classe; 2) Há uma simplificação progressiva da estrutura do capitalismo – se pensava que havia uma tendência a simplificação da estrutura social – feudalismo, mundo antigo etc. – servo, nobreza, burguesia (atores múltiplos e diversos), enquanto no capitalismo há uma crescente “proletarização” da sociedade, as leis estruturais do capitalismo tornam as massas em uma só (desaparece camponês, pequeno burguês etc), culminando no pequeno grupo dominante (burguesia) e o proletário como maioria da população – deve-se defender a classe trabalhadora e não os explorados em geral, deixar a história atuar, de maneira que ao final, com essa defesa, se defenda os interesses da população enquanto tal e 3) cada classe social, assim, corresponde a uma tarefa própria da classe social: a tarefa da burguesia ascendente é a de derrotar o absolutismo e a dominação feudal para abrir espaço ao capitalismo, o qual seguindo as leis de seu desenvolvimento histórico abriria por sua vez espaço à luta pelo socialismo. Compreendendo isso, há tarefas, porém o que acontece quando esta classe não corresponde à sua tarefa? Nesse caso, se uma classe não corresponde às expectativas, outra deve assumir (no caso da revolução russa, onde a burguesia era “fraca nesse aspecto”, os bolcheviques acreditavam que o proletariado somado ao campesinato deveria assumir a revolução democrática), tal postura se difere de Trotsky que acreditava na expropriação da burguesia e na passagem da tarefa democrática à socialista.

Nenhuma destes princípios colocava em questão o papel de classe, tanto do proletário quanto do burguês: nesse sentido, até que ponto a classe trabalhadora modificava sua própria tarefa de classe para levar adiante uma tarefa burguesa, que não correspondia a si historicamente, modificando sua própria natureza de classes? Em que medida as tarefas democrático-burguesas mudavam pelo fato de serem levadas adiante pelos trabalhadores e não pela burguesia? O papel da contingência e da necessidade pode ser pensado nesses termos, bem como a noção de “deslocamento”, cara a Laclau principalmente a partir de 1990 em NROTROOT.

O suplemento da identidade de classe trabalhadora eram as tarefas democráticas, mas se estas são o que fixam o tipo de intervenção que a classe trabalhadora terá, nesse caso o suplemento é tão importante como a tarefa de classe: os bolcheviques aceitavam que o proletariado deveria promover a revolução, mas sua natureza de classe/histórica não é essa – modificando, portanto, a identidade de classe.

Um dos pressupostos básicos do socialismo clássico é que os atores estratégicos tinham sua identidade “imodificada” durante o processo político – para ortodoxos, isso era normal – para Lenin, a aliança da classe à massa não modificava sua identidade (“atacar juntos, marchar separados”) – Trotsky, por sua vez, acreditava que tal mudança de percurso não prejudicava os objetivos e a natureza de sua classe. Mas se todas as lutas sociais tem um desenvolvimento não ortodoxo/tradicional, qual é o seu desenvolvimento normal? Como entender a natureza dos agentes sociais?

Para Laclau e Mouffe, quem pensou sobre isso de maneira “completa” foi Gramsci: do conceito de aliança de classes de Lenin à direção moral e intelectual de Gramsci há uma expansão, visto que para Gramsci não há classes, mas identidades coletivas; há elementos heterogêneos que podem se unir hegemônicamente, mas não há algo determinado a determinada classe e o que deve fazer: é uma articulação contingente, hegemônica. Em Gramsci a política alcança local central: a classe dominante não só será pensada como coerção, mas também deriva da hegemonia e a prática articulatória de elementos heterogêneos, pelo consenso – que não tem pertencimento de classe definido *à priori*. Gramsci faz a política pensável, coloca a política em um *locus* central: hegemonia não é só aliança e que não muda as identidades: a identidade das forças transformam pelas ideias e valores compartilhados aos próprios agentes, que participam da constituição do bloco histórico e, conseqüentemente, atuam em práticas e estratégias que modificam a realidade.

Dessa maneira, hegemonia é a representação totalizante possível em um campo indecível: se um elemento particular pega para si tal representação, incomensurável frente a

si mesma, tal elemento é sempre sobredeterminado<sup>44</sup>: “concebemos o político não como uma superestrutura<sup>45</sup>, mas como tendo o *status* de uma *ontologia do social*” (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 41, Itálico dos autores).

A crítica de Laclau e Mouffe à Althusser apresenta o conceito de sobredeterminação em última instância, pois afirmam que em Althusser todo elemento sobredeterminado é subordinado à economia. Já em Freud, não há nenhum tipo de sobredeterminação em última instância, o elemento sobredeterminado é contingente. Apesar da influência direta de Althusser, a psicanálise lacaniana é o campo que permite a expansão do pós marxismo em direção a uma não-determinação em última instância pela economia. O social é o espaço discursivo – não apenas um espaço de fala ou escrita, mas de todo ato de significação. A estruturação do espaço social é um modelo retórico – não é um espaço secundário que está em um fundamento subjacente; não é uma segunda instância, é aquilo que há: materialidade. Tal materialidade é constantemente sobredeterminada, resignificada, aberta e impossível de ser suturada e tornada uma totalidade inteligível. Não há dois planos, há o campo da discursividade e sua multiplicidade infinita de possibilidades.

O conceito de discurso possui também um rol explanatório desde que se assuma que a interação social pode ser explicada somente em relação ao seu contexto discursivo. Não possui, no entanto, o mesmo poder determinante que o conceito de estrutura na medida em que dispensa totalmente a ideia de um centro organizador que prenda e determine o jogo de significados. (TORFING, 2003, p. 81)

Sendo assim, há alguns conceitos indispensáveis na construção da teoria do discurso, dentre os quais sobredeterminação; articulação, lógica, diferença e equivalência, hegemonia e antagonismo. É do chamado “campo da discursividade”, *locus* do indecível e de sujeitos sobredeterminados. Em outras palavras, o campo aberto no social onde nenhum sujeito ou mesmo o próprio social pode ter uma definição última visto que é constantemente sobrecarregado de sentidos que se entrecruzam e modificam o *status* do sujeito onde ocorre a articulação de significados na construção de um discurso. Tal construção depende de uma série de fatores, dentre os quais um momento de crise onde se mostra a contingência de determinada

---

<sup>44</sup> A sobredeterminação designa, na contradição, a qualidade essencial seguinte: a reflexão, na própria contradição, de suas condições de existência, ou seja, de sua situação na estrutura com dominante do todo complexo.” (ALTHUSSER, 2015 [1965], p. 168). Não há contradição, infra ou superestrutural, que exista de maneira isolada. Ela sempre existente numa “estrutura com dominante do todo complexo” (ALTHUSSER, 2015 [1965], p. 168) que é a complexidade de múltiplas contradições interconectadas, com uma contradição dominante.

<sup>45</sup> Segundo Althusser, “(...) Marx concebe a estrutura de qualquer sociedade como constituída pelos ‘níveis’ ou ‘instâncias’, articulados por uma determinação específica: a *infraestrutura* ou base econômica (‘unidade’ das forças produtivas e das relações de produção), e a *superestrutura*, que comporta em si mesma dois ‘níveis’ ou ‘instâncias’: o jurídico-política (o direito e o Estado) e a ideologia (as diferentes ideologias, religiosas, moral, jurídica, política, etc.)” (ALTHUSSER, 1983, p. 25-6).

hegemonia (no sentido que aquilo que se punha como verdade absoluta é agora questionado) e aqueles que não se encaixavam no discurso majoritário do poder na direção política unem-se através de cadeias de equivalência para antagonizar a hegemonia corrente. O que une a cadeia de equivalência, em meio a um social heterogêneo e sem nenhuma determinação *a priori* é esta exclusão: a hegemonia no poder cria, na medida em que se forma, seus excluídos; esses, ao encontrar um significante vazio que encarne sua exclusão comum, torna-se o símbolo antagonico de resistência ao poder dominante.

Hegemonia representa uma ordem enquanto tal, como uma totalidade distorcida. Um elemento sobredeterminado representa uma totalidade incomensurável consigo mesma e que nunca será transparente consigo mesma, sempre será constituída a partir de um elemento particular que assume para si o papel do universal. Sempre envolve um elemento de representação e é opaca, mas nunca é somente uma mediadora. Nunca alcançaremos a sociedade reconciliada e, conseqüentemente, o comunismo, pois há uma tensão irremediável entre o particular e o universal; a forma de dizer a totalidade é a partir do particular<sup>46</sup> e, para atingir uma sociedade sem opressão, seria preciso estar situados frente a sujeitos e a um conceito de sociedade definido e fechado. A sociedade é impossível e não há uma totalidade da sociedade e nem uma sociedade enquanto totalidade: há o social, um espaço discursivo aberto, uma metáfora. Por estar sobredeterminado, este elemento particular que assume uma totalidade incomensurável a si é chamado “significante vazio”, a partir do qual convergem vários elementos – é o elemento onde converge a maior cadeia significante, saturado de significação.

As condições de existência de determinada ordem são sempre contingentes, pois não é o produto de uma ordem fundante, mas tem caráter transitório. Não há transcendência pois é radicalmente histórico e não existem leis *necessárias* da história. Toda ordem é produto de uma instituição, de uma cristalização, de uma ordem hegemônica e essas estabelecem a primazia do político, pois toda ordem enquanto tal é o efeito de um ato de poder que se instituem enquanto pontos nodais que configuram determinada ordem. Toda ordem se instaura em uma divisão que

---

<sup>46</sup> Usando Dionísio Areopagita e a teologia negativa, Laclau explica: “o que nos é apresentado aqui, através de todas estas negações, é uma certa manipulação da linguagem mediante a qual se expressa o inefável. Há uma tendência generalizada dentro do misticismo: uma distorção da linguagem que o priva de toda sua função representativa, é a forma de apontar algo que está mais além de toda representação” (p. 101). Nessa mesma página, Laclau explica como o conceito de *equivalência* é coerente com a enumeração da teologia negativa do autor: “recordemos a forma como Lacan descrevia a identificação imaginária que tem lugar no estágio do espelho: pressupõe uma falta constitutiva; é a identificação primária que funciona como uma matriz para as identificações secundárias subsequentes – assim, a vida do indivíduo será a busca vã de uma plenitude da qual estará sistematicamente privado. O objeto que proporcionaria a plenitude última é este “mais além” do qual o místico afirma ter uma experiência direta.” (p. 108). Nesse sentido, o “místico” é utilizado para pensar a relação deste “mais além” universal e como ele pode ser simbolizado por uma totalidade. Cf. LACLAU, Ernesto. *Sobre los nombres de Dios*. 2004.

é inerradicável – o campo das diferenças se encontra em constante movimento, excede a ordem, é impossível abarcar a totalidade das diferenças e há sempre um excesso.

A abertura do social é constitutiva, é excessiva, o que impede que esta se feche como totalidade. A articulação é uma prática que estabelece relações entre elementos – que transformam a identidade dos elementos ali articulados; quando um elemento é articulado em uma cadeia hegemônica transforma sua identidade; a identificação não é externa à prática articulatória, mas o efeito dessa estabelece relações entre elementos. Elementos por sua vez são significantes não articulados em uma cadeia discursiva – momentos, quando há certa articulação. Ainda que articulados a um discurso hegemônico, tais momentos só são necessários àquela configuração contingente.

O laço hegemônico é o laço social – é também o laço político – mas como se configura a hegemonia, como esta se espraia? Por todos os atos discursivos, que se articulam e colocam os elementos diferenciais em relação, o que se conhece como “estado” ou “sociedade civil” está esvaziado de sentido e pode significar um ponto nodal, mas não é um conceito fechado, totalizado – esta é a diferença na abordagem de Laclau – não há sociedade civil que seja determinável *a priori*, há o social e porem, “sociedade civil” pode compor um ponto nodal sobredeterminado, um significante vazio. Toda vez que um significante vazio é “reativado”, ele o é em determinado contexto, ganhando sentido de acordo com seu uso. É por isso que “povo” pode significar tanto o “cidadão de bem” de um governo fascista quanto o operário fabril sobre o qual entoam partidos de esquerda.

Toda hegemonia depende de um significante vazio que encarne esta totalidade contingente e incomensurável a si, da mesma forma que é somente no contexto desta delimitação do que é abarcado no significante que o que fica de fora pode constituir em um antagonismo. Os “efeitos de fronteira” do antagonismo podem ser pensados a partir de duas definições, a primeira é que a presença de um outro me impede de ser eu mesmo e a outra é que o antagonismo é o limite de toda objetividade, de toda ordem social. Este primeiro momento é o processo hegemônico por si mesmo: não há totalidade definitiva, há sempre um excesso que não cabe e ele impede que um significante como “sociedade” se constitua em última instância, visto que assume diferentes significados em discursos populares e discursos institucionais, por exemplo. Da mesma forma, o antagonismo mostra o limite da ordem social ao expor esse excesso como parte constituinte da totalidade ausente, apontando que para se constituir, ainda que como totalidade falida, tal processo é dependente da exclusão de uma parcela da “sociedade”.

Há duas questões importantes para pensar a hegemonia: as lógicas da diferença e da equivalência. As cadeias equivalenciais se articulam não porque suas particularidades componentes tenham um objeto em comum, mas sim elementos diferenciais. Seus interesses particulares são diversos, mas suas reivindicações são equivalentes a respeito de uma exclusão: se equivalem entre si a partir de uma exclusão mútua, ao serem o excesso do processo hegemônico – estabelece um nós e um eles – nós nos equivalemos, apesar de nossas diferenças. Todo processo de equivalência torna o objetivo principal cada vez mais vago pois anula a diversidade dentro da cadeia que se forma. Mas, na mesma medida, em algum ponto tal cadeia deixa de adicionar a si diferenças, visto que é contraditório que algumas particularidades somem-se a outras sob um mesmo significante vazio. O efeito de equivalência que uma cadeia propicia forma o “nós” a partir da exclusão antagônica da hegemonia no poder. Por sua vez, o campo da discursividade é formado por particularidades, sendo este heterogêneo. O que articula demandas politicamente heterogêneas entre si é o antagonista comum somado ao significante vazio. Não há de antemão nenhuma condição que garanta que determinadas demandas necessariamente se equivalenciarão.

O “sujeito” da ação política é indeterminado e seu *status* no tecido social é definido pela sua “posição”. “Posições de sujeito” é uma primeira abordagem crítica ao sujeito marxista – as posições de sujeito, que podemos pensá-las como marcadores sociais, mudam de acordo com as articulações de suas cadeias de equivalência. Esta perspectiva é abandonada pela de “sujeito da falta” a partir de 1990. Em HES, o conceito de “posição de sujeito” aparece diretamente relacionado a uma “relação de subordinação”, na medida em que o sujeito está posicionado em determinada relação de poder. Tal posição é construída discursivamente, na medida em que ao submeter o sujeito em questão a uma relação no qual este é subordinado a um poder que o oprime define qual é a posição que este sujeito ocupa no tecido social. Um exemplo comum é a construção patriarcal da mulher enquanto subordinada ao homem (tema este que se pode aprofundar se se pensa em raça, classe, idade, etc). A posição de sujeito não é por si só uma forma de resistência ao poder que o subordina, mas também não é uma passividade que aceita tal *status* – ela é, nos termos da construção discursiva de 1985 apresentada por Laclau e Mouffe, uma forma de ler o sujeito nas diferentes construções discursivas nas relações de poder. O que sujeito faz com sua posição depende diretamente das cadeias equivalenciais das quais pode ou não fazer parte, bem como o próprio *status* da relação de poder em questão ganha corpo na medida em que é lido como *opressor* e não apenas *submissor*.

Sendo assim, a base da teoria da democracia radical é formada na dependência da formação de cadeias equivalenciais entre sujeitos heterogêneos que ressignificam relações de

subordinação em relações de opressão, como um excesso do social o qual a hegemonia vigente não abrange ao estabelecer-se como hegemonia dominante. O *point de capiton* que assume esse excesso é uma particularidade que encarna um significado muito mais denso do que ele mesmo, mas que constitui ao fazê-lo um pólo antagônico que visa não apenas questionar a opressão da hegemonia no poder, mas desarticulá-la. O papel estratégico das formações equivalenciais é parte da expansão do campo democrático aberto, segundo os autores, com as revoluções democrático-burguesas dos EUA e da França. Os marcadores da liberdade e da igualdade ganham eles mesmos novas significações neste discurso democrático radical, sendo reativados para abarcar demandas que antes não eram apenas inexistentes, mas também outras que eram consideradas a-políticas. Alguns conceitos chave apresentados em HES são melhor desenvolvidos em 1990, em NROTROOT.

### 2.3 A “virada psicanalítica” de NROTROOT – 1989

A crítica de Žižek ao texto HES (1985) contida como apêndice ao escrito NROTROOT coloca o texto como o “avanço mais radical na teoria social moderna” (ŽIŽEK, 1990, p. 257). As ideias pós estruturalistas básicas contidas na reflexão de Laclau e Mouffe apontam para a falta de um significado transcendental, visto que a “realidade” é pensada como uma construção discursiva e toda identidade dada, incluindo a do sujeito, é um efeito de relações diferenciais contingentes. A influência de Lacan como ferramenta teórica é visível na medida em que os autores denotam o real como impossibilidade, pois a “fissura” no campo do social não pode ser simbolizada.

Em HES, Laclau e Mouffe atacam a ideia de sujeito cartesiano essencial ao assumir que toda identidade é construída discursivamente. O sujeito unitário que antes tinha uma única identidade política é agora sobredeterminado por marcadores sociais e pode ser, ao mesmo tempo, um proletário, negro, ecologista e assim por diante<sup>47</sup>. A crítica a este sujeito é que, quando ele atinge a emancipação que o processo antagônico, deixa de ser exatamente a posição que vinha defendendo. A “luta” consiste portanto em uma dupla via: por um lado, luta pelo reconhecimento de uma identidade que foi negada e oprimida pela hegemonia no poder e, na mesma medida, luta para que não seja mais oprimido por conter aquela determinada marca

<sup>47</sup> “(...) a posição de sujeito é um dos modos em que reconhecemos nossa posição como agentes (interessados) do processo social, em que experimentamos nossa dedicação a uma certa causa ideológica” (ŽIŽEK, 1990, p. 259).

social. É claro que uma pessoa negra não deixa de ser negra ao findar o racismo que lhe oprime; o que muda é que o movimento negro que combate o racismo não precisa mais posicionar-se nesses termos e antagonizar racistas. O fim de uma opressão muda a identidade do oprimido. Portanto, quando por antagonismo se entende o processo que me impede de ser eu mesmo, entende-se que eu enquanto mulher sou oprimida por ser mulher e não posso me desenvolver e ir além do espaço que tal opressão me oferece: é preciso ser feminista para buscar expandir o campo delimitado para mulheres na hegemonia patriarcal. Seguindo a lógica do antagonismo, ao invés da determinação como fundamento racional da história e, acima de tudo, como proletariado – único agente dotado de capacidade emancipatória – o sujeito do antagonismo é primeiramente expressado como impossibilidade. Isso não significa retirar o sujeito de uma aposta da determinação onde *poderia* obter emancipação para cerca-lo de um pessimismo casuístico, mas sim retirar dele a determinação de qual luta deve lutar e permitir que outras lutas, que não somente as econômicas, possam emergir do campo histórico livre da determinação racional do processo.

O sujeito é o fracasso da subjetivação porque não pode, de fato, ser sujeito, tornar-se sujeito “únivoco”. O sujeito, essa completude, é aquilo que não pode ser simbolizado, é aquilo que é impedido e impossível de ser simbolizado. A referência de Žižek a esta estrutura do sujeito que não pode ser fechada, essa “relação impossível do sujeito com este objeto cuja perda constitui o sujeito” (ŽIZEK, 1990, p. 262), é diretamente ligada à ideia de fantasia, na medida em que esta “concebe um cenário imaginário cuja função é prover uma espécie de apoio positivo que preencha o vazio constitutivo do sujeito” (idem). Com isso, o sujeito é o sujeito da falta, pois só existe causa para aquilo que manca. A causalidade passa a ser questão constitutiva da teoria do discurso, sendo necessário abandonar a ideia de “posição”, que de alguma forma ainda é relacionada a uma forma de necessidade para compreender o sujeito desta teoria pós-marxista no sentido amplo da influência da psicanálise.

A chamada “consciência dos limites” seja das narrativas do iluminismo enquanto totalidades ou do próprio sujeito abrem espaço a uma crítica da opressão enquanto tal, na medida em que nenhum projeto político é ilimitado fora de questionamento, bem como nenhuma identidade está fadada à opressão irreversível. Como socialista e democrata, Laclau afirma que é próprio do socialismo a crítica radical da ordem existente e a afirmação da possibilidade de sua superação. Tais críticas supracitadas não dissolvem então o campo da política radicalizada ou progressista? Não. Primeiro porque o caráter de toda identidade é negativo e nunca atingirá objetividade plena. Seu caráter é contingente e precário pelo capitalismo contemporâneo e seus efeitos de deslocamento mostram a historicidade do ser. A

verdade, portanto, é discursiva – a liberdade frente ao objeto (e aqui penso o “giro transcendental”) é unida à compreensão do caráter socialmente construído de toda objetividade. O papel do sujeito da falta, em relação à construção do antagonismo, é o ponto crucial de discussão de NROTROOT.

O terreno da superestrutura é onde, para Marx, o sujeito (singular) adquire consciência da luta de classes. Todas essas expressões demonstram um sujeito, um campo de formação da consciência verdadeira a ser tomada e em última instância, um espaço delimitado ao político. Ao apontar o antagonismo em Marx como algo não previamente dado (visto que a força de trabalho é vendida e não tomada a força, forçando a escravização – ainda que tais termos possam ser discutidos), Laclau explica que o antagonismo mostra o caráter contingente de toda objetividade, possuindo um caráter “revelatório”. Isso significa que a identidade “trabalhador” só entra em situação de antagonismo com seu opressor “capitalista” na medida em que se expõe a relação de opressão a qual tal poder hegemônico o subordina. Ao revelar tal opressão, o poder em questão fica exposto como algo que foi construído, sendo uma contingência e não uma necessidade histórica.

O antagonismo, por sua vez, como ameaça minha existência, expõe minha contingência. O que a contingência implica não é um conjunto de relações puramente externas e aleatórias entre as identidades, mas a impossibilidade de fixar com precisão – em relação com uma totalidade necessária – tanto as relações como as identidades. O que é necessário entre estas identidades é que suas relações sejam contingentes. O antagonismo bloqueia a plena constituição de uma identidade oposta a ele, ao mesmo tempo que constitui a identidade antagonizada, na medida em que tal identidade só é em relação ao antagonismo. O aporte da luta de classes pressupõe o caráter constitutivo do antagonismo, mostrando como a contingência penetra radicalmente a identidade dos agentes sociais e é em um nível de uma histórica factual e contingente onde se deve buscar as condições de existência de qualquer objetividade que possa existir, posto que tal identidade é relacional. Uma determinada revolução não é uma forma que a história assume como uma pré determinação, mas depende de deformações e é redefinido por cada um dos contextos contingentes onde ocorre: elas terão apenas as “semelhanças de família” de Wittgenstein.

O corte do platonismo, evitando que se criem dois planos (essência/aparência) pode ser muito bem observado. É essa fronteira que está em constante deslocamento. Não é possível que haja um algo completo e determinado, pois o processo de deslocamento modifica a possibilidade do antagonismo de suturar em definitivo uma identidade. Tal processo não contém em si mesmo seu oposto, tal qual um processo de *aufhebung*: o antagonismo constitui

dois pólos diferentes e contingentes a cada vez. Não se nega diretamente a necessidade, mas a subverte. Independente do que se negue, há que haver identidade para ser negada. A contingência e a necessidade estão elas mesmas em relação, pois a contingência subverte a necessidade como o elemento impuro que deforma e impede a constituição plena desta última. As fronteiras entre contingente e necessário se deslocam constantemente e nunca são pura contingência (do contrário não haveria sociedade, política, relação alguma), como também a necessidade não é última e irreversível pois objetividade pura não existe, assim como não existe contingência total.

A base da análise do sujeito em NROTROOT é guiada não pela pergunta “quem são os agentes sociais?” mas sim “até que ponto eles podem sê-lo?”. Isso significa analisar as condições de possibilidade sob as quais uma identidade pode ser fixada, mesmo que precária e contingente, no campo discursivo. Sabemos que o antagonismo é uma delas, mas o conceito de “deslocamento” passa a ser desenvolvido como base na constituição de novas identidades na medida em que, partindo da premissa de que uma identidade precária e contingente se estabelece, haverá sempre algo que desloque a plenitude, que macule a identidade objetiva. O deslocamento passa então a ter o papel de condição de possibilidade do antagonismo, pois assume o papel central da desestabilização do poder, devido à sua contingência. A presença de forças antagônicas, por sua vez, consiste na prática do descentramento do poder; descentrar por parte do antagonismo significa mostrar a historicidade do respectivo centro de poder, mostrando sua contingência constitutiva e abrindo a possibilidade de novas formações de poder. Se uma estrutura é deslocada, descentrada, o poder de decisão que esta perde passa para as formações sociais emergentes do descentramento de um poder exclusivo. Desse modo, quanto mais descentrada for a estrutura, mais antagonismos e mais identidades surgem para rearticular e recompor um centro. A possibilidade do deslocamento de um centro de poder implica na possibilidade mesma de mudança social, na medida em que, se o poder pode ser deslocado, ele não possui um centro imutável, mas centros de poder que são pontos nodais os quais, pela luta antagônica, pela emergência daquilo que o centro de poder excluiu, demonstram o caráter contingente do centro de poder e “a historicidade do ser dos objetos se mostra assim mais claramente” (LACLAU, 1992, p. 56).

Em HES ocorre a inversão do campo da necessidade histórica para o das lógicas hegemônico-articulatórias. Não se trata de atribuir ao conceito de hegemonia os efeitos totalizantes deslocados do campo das estruturas objetivas, mas de compreender como a articulação de significantes flutuantes hegemoniza um conteúdo equivalente e fixa sua significação em torno de um ponto nodal. A hegemonia não é transparente a si mesma e nela se

incluem as ambiguidades da estrutura. Tal ambiguidade e o caráter incompleto da estrutura trabalham desde o início no interior da estrutura. Quem decide as regras do jogo enunciado é quem está no poder: a série enunciada é indecidível em termos de seu anúncio e pode ser modificada por aquele que a enuncia. Nesses termos, a hegemonia é um ato de construção radical. Uma nova configuração hegemônica muda a identidade de todas as forças sociais. A contingência é o elemento que introduz a indecidibilidade na estrutura de toda objetividade (LACLAU, 1992, p. 38). O sujeito é a distância entre a estrutura indecidível (porque é contingente, não suturável) e a decisão (tomada pela hegemonia no poder); a decisão da hegemonia tem caráter, ainda que contingente, fundante, já que modifica a identidade dos relacionados e não é determinada pela estrutura. Decidir algo é decidir o que também não acontecerá, pois a objetividade resultante de uma decisão se constitui, em seu sentido mais fundamental, como relação de poder. “Indecidível” não significa irracional, pois o indecidível se encontra no interior da razão, visando suplantar suas “carências”. Como não há decisão racional última e determinada para sanar uma diferença de opiniões, a relação entre os discordantes será de antagonismo e poder. Toda objetividade pressupõe necessariamente a repressão daquilo que sua instauração exclui.

A constituição de uma identidade social é um ato de poder e a identidade como tal é poder. Isso ocorre porque, mesmo que a objetividade seja constantemente ameaçada devido ao seu caráter contingente, ao mesmo tempo ela se afirma reprimindo aquilo que a ameaça. “Transformar o social, incluindo o mais radical e democrático dos projetos, significa portanto construir um novo poder – não a eliminação radical do poder” (LACLAU, 1990, p. 48). Como tal identidade é contingente, sua “essência” (identidade) depende daquilo que ela nega. O fim das relações de poder não é possível, pois o poder é ele mesmo condição de toda identidade e de toda objetividade. Se o poder desaparece, o tecido social é diluído. Isso se contrapõe também à ideia de uma emancipação global visto que mudaria a raiz mesma do social.

O que muda nesta afirmação da inerradicabilidade do poder é o seu *status*. Quando se fala em relações de poder, se aborda o tema da contingência e construção destas relações e da sua consequente possibilidade de dissolução. Laclau, como apontei anteriormente, aborda o tema a partir da fenomenologia Husserliana e dos conceitos de “sedimentação” e “reativação”<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup>Para Husserl a história como movimento vivo de reativação e sedimentação de sentidos possui uma estrutura interna que não pode ser tematizada pela análise isolada dos fatos. Em *A Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*, ao debater a relação entre a sedimentação e o mundo da vida (*Lebenswelt*), Husserl estabelece que “a história não é, de antemão, senão o movimento vivo da comunidade e da coinclusão da formação e da sedimentação originárias de sentido.” (Hua, VI, p.308). In: Husserl, E. *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental: Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica*. Forense Universitária, Rio de

O terreno onde se mostra a contingência, onde ocorre o momento de instituição originária do social através de um ato fundante de poder, tende a borrar sua raiz contingente, constituindo um momento “sedimentado”. Isso significa que esse momento assume a forma de uma presença objetiva, necessária, transcendental: um sistema de poder pode ser tão bem posto e sua dimensão originária ter um caráter tão privilegiado, que sua origem perde o caráter visível. Toda construção política tem lugar contra o telão de fundo de um conjunto de práticas sedimentadas. A sociedade transparente e reconciliada é um mito. Isso é pessimismo? Não. Se as relações sociais são contingentes, o que significa que podem ser transformadas a partir de lutas, não através de transformações automáticas no tecido da necessidade histórica. Se o poder é inerradicável na mesma medida há uma liberdade que não está limitada por essência alguma, portanto há também a verdade concebida como “desvelamento” (*aletheia*). “Reativar” uma categoria significa ressignificar um significante que ganhará sentido de acordo com a configuração discursiva no qual ele será utilizado. Se sedimentar significa o apagamento da raiz, reativar significa mostrar que tal raiz é apenas uma construção contingente. Esta historicidade radical da estrutura do social mostra, pelo processo hegemônico e antagonizante da construção discursiva, que o poder é inerradicável, mas é na mesma medida subvertível. A troca fundamental nesse ponto seria a substituição da pergunta: “como derrotar o poder?” por “quem tem o poder?” e “como este poder atua?”.

Tendo isso em perspectiva, há três dimensões do deslocamento/deslocação: temporalidade, possibilidade e liberdade. A deslocação é a forma mesma da temporalidade – temporalidade concebida como o oposto exato do espaço – a espacialização de um evento consiste na eliminação de sua temporalidade. A deslocação é a forma da possibilidade. A mudança de a em b (ato e potência aristotélicos) é a possibilidade da mudança – no caso de Aristóteles, tal mudança tem uma só possibilidade já contida desde o início em potência. No caso da deslocação, há mais de uma possibilidade porque não há *telos*. A forma pura da temporalidade e a forma pura da possibilidade coincidem e por fim, a deslocação é a forma mesma da liberdade. Liberdade é a ausência de determinação. Quando a estrutura falha em constituir-se por completo, falha também em me constituir como sujeito. Minha identidade estrutural é falida – nunca se constitui plenamente – e estou condenado a ser livre. A possibilidade de uma democracia radicalizada está diretamente ligada ao nível e extensão das deslocações estruturais operantes no capitalismo contemporâneo.

---

Janeiro, 2012. Essa noção de movimento vivo é central para Laclau pensar a dinâmica antagonista das lutas sociais.

O conceito de deslocamento tem raiz no marxismo, nas noções de “revolução permanente” e “desenvolvimento desigual e combinado”. No conceito de revolução democrático-burguesa está a pedra angular do marxismo etapista da Segunda Internacional – ligado, também, a experiência histórica da revolução francesa e combinada com os objetivos burgueses da revolução com o caráter de mobilização dos “debaixo” – a burguesia, no entanto, alcançou seus objetivos por meios não revolucionários. Em *A luta de classes na França* (1850) Engels considerou as revoluções burguesas como encerradas – dando início a um período de revoluções desde a “cúpula do poder”. Se a revolução burguesa se apresentava cada vez menos ligada a democracia, a revolução democrática assumia um caráter cada vez menos burguês. Laclau afirma que é o deslocamento estrutural o qual cria a conjuntura revolucionária (não é a revolução ela mesma que dá abertura a mudança), criando uma nova possibilidade política. Deslocação e desnível não têm o mesmo significado que “contradição” no sentido hegeliano-marxista do termo: a contradição é um momento necessário da estrutura e interior a ela, tendo um espaço teórico de representação. Por sua vez, a deslocação não é um momento necessário na auto-transformação da estrutura mas é o próprio fracasso na constituição desta, visto que a deslocação é “pura temporalidade”, “por isso ela abre possibilidade distintas e amplia a área de liberdade dos sujeitos históricos” (LACLAU, 1990, p. 63).

O fato mesmo da deslocação obriga os sujeitos a serem sujeitos enquanto externos à estrutura. Segundo Laclau, é com a noção gramsciana de “vontade coletiva” que o essencialismo de classe começa a ser dissolvido: “somente radicalizando esta dimensão de indeterminação como se produz uma extensão do campo da política, e ela requer aprofundar a dialética implícita na relação deslocação/possibilidade” (LACLAU, 1990, p. 67). Ainda que sempre criticando e buscando ir além, Laclau afirma que se mantém dentro do marxismo e reforça uma das “virtudes” deste: a plena aceitação das transformações que o capitalismo implica e a construção de um projeto alternativo a partir do terreno que estas transformações criaram, não contra as mesmas. Laclau por outro lado não aceita que o desenvolvimento das formas sociais alternativas ao capitalismo são concebidas como parte do desenvolvimento interno das contradições que pertencem às próprias formas capitalistas. O processo não é pré determinado, pois isto elimina a questão do poder como construção política. No marxismo, a política é o espaço da superestrutura. O capitalismo é um sistema de poder, não o centro último de todo poder. A intervenção estatal e os acordos corporativos como o *Welfare State* dos anos 20 e 30 passam a regular a realidade crescentemente deslocada do mercado. Essa planificação foi uma espécie de afirmação do estado nacional como *locus* e frente das decisões econômicas, confirmando o estado como organizador econômico. Nos anos 70 e 80 há uma queda nesses

estados nacionais como centros de regulação da vida econômica; porém não é o fim de uma era, pois não é como se todo o poder houvesse simplesmente sido transferido a corporações multinacionais. As corporações monopólicas não tem elas mesmas esse poder absoluto, isso é um mito e tem caráter de um fundamento. A deslocação deste fundamento ocorre quando tal sistema antes considerado inquestionável mostra sua contingência a partir da crescente abertura do social propiciada pelos antagonismos emergentes de sua própria crise.

Acerca da relação antitética sujeito/estrutura, todo sujeito é um sujeito mítico, pois o mito é um espaço de representação que não guarda nenhuma relação de continuidade com a “objetividade estrutural” dominante. O mito é um princípio de leitura de uma situação dada, cujos termos são externos àquilo que é representável na espacialidade objetiva que constitui uma certa estrutura. A condição objetiva de emergência do mito é uma deslocação estrutural. O trabalho do mito consiste em suturar esse espaço deslocado através da constituição de um novo espaço de representação. A eficácia desse mito é hegemônica pois constitui uma nova objetividade através da rearticulação de elementos deslocados. Toda objetividade não é senão um mito cristalizado. O momento da realização do mito é o do eclipse do sujeito e sua reabsorção pela estrutura, momento em que o sujeito é reduzido à “posição de sujeito”. O sujeito é sujeito como mediação entre ambos os espaços, mediação que não é ela mesma representável. *O sujeito laciano da falta é constitutivamente metáfora.* A condição de toda representação (literalidade) é a presença de dois espaços que possam se relacionar entre si através de uma correlação direta entre seus elementos constitutivos. A condição de possibilidade desta correlação se dá quando algo idêntico constitui a realidade básica tanto do espaço representado como do espaço da representação. A imanência objetiva do espaço mítico se opõe assim à origem transcendente das deslocações estruturais. A dialética entre a presença (identificação com uma plenitude não alcançada) e a ausência (deslocação da estrutura) é o espaço do sujeito. O sujeito (falta no interior da estrutura) somente adquire sua forma específica de representação como metáfora de uma “estruturalidade” ausente. As formas de identificação do sujeito funcionam como superfícies de inscrição.

Sendo assim, toda ordem é politicamente construída, marcando a natureza política do social. O processo de sedimentação de práticas rotinizadas e naturalizadas que perderam seu vínculo com sua instituição primaria é mostrado pelo antagonismo e o social é o campo das práticas discursivas sedimentadas. Tais práticas se referem à tradição, enquanto a reativação é o momento em que as práticas sedimentadas são postas em teste. A reativação recorda/rememora o momento do vínculo originário que torna visível que um elemento se sedimentou e com isso se constituiu uma forma de instituição do social. Essa operação desnuda

sua contingência como uma extensão do campo do possível, onde o sentido se “des-fixa”: esse é o momento do político. A reativação enquanto tarefa política revela o caráter contingente de toda objetividade, expondo que foram deixadas de lado outras possibilidades e estas outras possibilidades poderiam ter se tornado outras práticas sedimentadas. A tarefa política não é questionar “e se”, mas expor possibilidades diversas que o campo do indecível mostra. É o momento da reativação que expõe a violência originária da relação de poder, através do qual esta instituição teve lugar.

As relações sociais são sempre relações de poder. Sem poder não haveria objetividade e não haveria o momento de instituição. Toda identidade social sempre permanece no âmbito do político, já que o social é de natureza política. Todo o terreno das práticas sedimentadas implica poder, e quem o detém é aquele que apresenta estas práticas politicamente construídas como naturais, posto que “poder” impõe um esquecimento das origens, supõe um “ocultamento”. O que se oculta é o fato de que o social se funda numa exclusão violenta, que exclui as distintas alternativas abertas. As formas sedimentadas são as práticas institucionalizadas, rotinas sociais e políticas e que nunca podem eliminar definitivamente as pegadas da exclusão. “Poder” é conseguir que aquele produto de uma instituição política seja assumido como presença política. A existência do poder cristalizado nega a indecidibilidade do social.

Não há pólos puros e totalmente contrapostos. Nunca estamos no terreno da pura sedimentação ou da pura reativação, em pleno antagonismo ou plena institucionalização, nem totalmente no contingente nem totalmente no necessário. Há sempre uma tensão que é constitutiva das relações sociais, pois a deslocação é o fracasso de que uma ordem ou estrutura se feche objetivamente e dessa maneira toda ordem, identidade ou objeto está de início deslocado. Toda construção política está atravessada por certo terreno sedimentado – como na falta lacaniana, no simbólico – e é o que ao mesmo tempo faz trabalhar a ordem, o simbólico, mas também o impede a determinação de uma vez e para sempre de todo o sentido. Há outras alternativas, “outros traumas para sofrer” e este é o sujeito da falta: essa “hiância”, falta ou deslocação pode ser pensada a partir do povo e Laclau o fará em seus escritos seguintes.

#### 2.4 O momento populista

Em 2005, Laclau publica *A Razão Populista*, visando a teorização da construção das identidades coletivas. Como já apontado, em HES o conceito de hegemonia é abordado sob o

viés de uma lógica antagônica, desde a qual as demandas (*demands*) se equivalenciam para construir, desde os princípios do projeto democrático radical baseado em uma ação política não-violenta, a sociedade como objeto discursivo. Em RP Laclau assume o termo “guerra de posição” de Gramsci para explicar a lógica do deslocamento de fronteiras do social que geram, por sua vez, o antagonismo. Em HES Laclau e Mouffe apontam para as lógicas da equivalência e da diferença para estipular a forma da subversão das fronteiras sociais (dentro ou fora de uma determinada ordem social) desde a formação de pontos nodais e do antagonismo. O resgate da noção de “guerra de posição” pode remeter a uma particularidade da teoria da democracia radical – qual seja, o foco no modo como a revolução democrática, pensada por Tocqueville, se desenvolve de maneira não violenta. Ao mesmo tempo, a problemática do Estado aparece em RP, indicando, novamente, o viés gramsciano: não se deve derrubar o Estado e findar a política – deve-se *assumir* o Estado, não como tomada de poder, mas analisar de que modo as demandas populares aparecem no marco específico da configuração estatal.

Laclau afirma que, quando o estado não consegue dar conta das demandas sociais em acumulação, este é o momento específico no qual se constitui a lógica da equivalência (LACLAU, 2005, p. 98). Esta denominação é importante, na medida em que em HES há uma indicação de que, desde uma configuração “a qual Gramsci denominou “crise orgânica” (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 209), a proliferação de antagonismos configura uma pluralidade de demandas no tecido social. No entanto, a investigação sobre o modo através do qual as cadeias equivalenciais se configuram é tema de *Razão Populista*.

Acerca da especificidade das demandas, Laclau as separa em duas categorias. A demanda democrática é uma *petição* isolada de um grupo (pedido reivindicatório que é, segundo o próprio direito, constitucionalmente igual para todos). Por sua vez, a demanda popular é capaz de formar a cadeia de equivalência, desde várias reclamações enquanto demandas não satisfeitas de uma gama da população. Para Laclau, é a partir das demandas populares que se dá a constituição de um povo como ator político. O populismo não é mais visto como uma parte a ser representada por uma classe dirigente, ou ainda, como temática da impossibilidade da sociedade enquanto objetividade, mas aparece como “uma possibilidade distintiva e sempre presente de estruturação da vida política. Uma aproximação ao populismo em termos de anormalidade, desvio ou manipulação é estritamente incompatível como nossa estratégia teórica” (LACLAU, 2005, p. 27). A demanda, não é essencial, não é pré determinada. A demanda depende também de uma relação e esta se significa em termos impostos por outros; a demanda não é algo dado como um elemento, como algo evidente, mas é sempre inscrita de maneira relacional. Se há uma demanda, esta é sempre dirigida a algo/alguém, pois a demanda

nunca é um átomo de sentido, fechada em e por si mesma, mas um elemento relacional que está sempre contaminada por uma alteridade. A demanda se constitui em torno de uma falta e compreender a ordem social em termos de articulação de demandas significa que ela nunca se constituirá como ordem fechada, visto que indica a impossibilidade do social.

Laclau utiliza a psicanálise freudiana para realizar operações desconstrutivas dos princípios fundamentais sobre o populismo enquanto conceito. Este é um aporte fundamental para a criação/construção de sua teoria populista, visto que o deslocamento do sujeito como falta e o papel do afeto são indispensáveis. O objetivo do uso de tais ferramentas consiste em encontrar elementos teóricos de lógicas inerentes ao populismo, para que adquira *status* teórico elevando-o à categoria de *status* político, invertendo deste modo a perspectiva analítica e ampliando o modelo de racionalidade para encontrar as lógicas de subjazem a configuração populista.

O populismo não é uma anomalia, desvio ou produto de manipulação: foi relegado eticamente pelas ciências sociais e, tal posição marginal advém de uma construção discursiva a partir do debate do século XIX na psicologia das massas (a qual estipula um “começo” no tratamento da questão como “patologia”). No entanto, os fenômenos considerados “aberrantes” no século XIX se tornaram características permanentes da sociedade moderna. O conceito de “sugestão” Gustave Le Bon (1841-1931) afirma que as palavras e seu significado “verdadeiro” são pervertidos pelas multidões a partir de seu uso. Para Laclau, tais significados são sobredeterminados e ausentes em fixidez. O “contágio” é patológico, e a psicologia das massas pensava na multidão como algo doente, o que leva Laclau ao seguinte questionamento: “o que aconteceria, por exemplo, se o contágio não fosse uma doença, mas a expressão de um traço comum, compartilhado por um grupo de pessoas, difícil de se verbalizar de maneira direta, e que somente pudesse ser expresso por alguma forma de representação simbólica?” (LACLAU, 2014, p. 66).

Se considerada uma forma primitiva de organização social, a massa é desprovida de qualquer racionalidade, visto que “racionalidade” é algo individual. O ponto de convergência destas teorias é o apelo à razão e à unidade do sujeito e sua corrupção quando em contato com mobilizações em massa. Esta abordagem remete à filosofia platônica e à ideia que se têm do que significa uma “Boa comunidade”. Ao abandonar tais concepções que reduzem a multidão a um aglomerado disforme e irracional, Laclau encontra em Freud a relação direta entre a psicologia individual e a psicologia social. O apelo de Freud à libido como marca do laço social aponta para a centralidade do afeto na formação do social enquanto tal, de modo que a identificação passa a ser a chave no entendimento de como tais relações se constroem.

Nesses termos, o laço com o líder reside na identificação: “[...] a identificação acontece entre aqueles que são liderados, mas não entre eles e o líder. Assim, a possibilidade de este ser o *primus inter pares* estaria encerrada. Em segundo lugar, a base de qualquer identificação seria exclusivamente o amor comum por esse líder” (LACLAU, 2014, p. 102). O líder deve compartilhar características comuns com os liderados, mas não pode ser puramente narcisista, na medida em que se tornaria o objeto de afeto colocado como uma deidade que não teria qualquer identificação com aqueles que lidera. Sendo assim, o “algo em comum” compartilhado é a formação da cadeia equivalencial em si mesma, o significante vazio que o líder assume. O papel da particularidade do líder não é excluída, porque ele é também um Eu heterogêneo; o que muda em relação a tal líder referente aos demais liderados é que este assume o papel de universalizar “a causa”, por meio da representação da totalidade das demandas presentes nesta formação discursiva. Portanto, a cadeia equivalencial adquire significado quando é simbolizada como totalidade.

Por um lado, ao participar da própria substância da comunidade, que torna a identificação possível, sua identidade está dividida: ele é o pai, mas também é um dos irmãos. Por outro lado, como seu direito de dirigir se baseia no reconhecimento, por outros membros do grupo, de uma característica de líder que ele compartilha com todos eles, de modo muito pronunciado, o líder é, em grande medida, responsável pela comunidade. (LACLAU, 2014, p. 106-7)

É neste ponto que encontro a ligação entre a teoria do populismo e a lógica da hegemonia gramsciana da relação entre consenso e coerção. O líder tem o papel de coibir o inimigo comum contra o qual o laço afetivo se formou em primeira instância, mas somente é capaz de fazê-lo por meio do consenso adquirido dentro da própria cadeia equivalencial. Uma articulação hegemônica consiste na fixação de sentido e em efeitos suturantes. Dessa forma, os pontos nodais suturam um espaço de discurso que estrutura universalmente o campo discursivo para impedir a dispersão de demandas. Sendo assim, o laço afetivo em si mesmo não é estruturante, mas a nomeação dos pontos nodais ou do líder torna possível a coerência daquela pluralidade de demandas homogeneizadas entre si que, de outra forma, facilmente se desintegrariam pelo constante deslocamento próprio do campo da discursividade. O deslocamento, próprio das relações sociais, é o elemento contingente que impede que qualquer discurso se coloque como universalmente inquestionável. Todo e qualquer líder que assuma a universalidade (leia-se significação) de determinado discurso não é, em última instância, um soberano “leviatânico”, mas o agente contingente que representa a falta de uma sutura final no tecido social.

A heterogeneidade do social é a marca de seu excesso, na medida em que quando temos uma demanda, há algo que não se imprime, que está mais além da inscrição da demanda. Isso

não somente permite a articulação de elementos diferenciais mas também a “investidura afetiva” em cada um dos elementos que configuram a armação populista. O povo é o resultado de uma construção radical que implica uma brecha entre o heterogêneo e os modos contingentes de simbolização: o lugar da transcendência é o lugar do heterogêneo. Não se recorre ao absoluto exterior ao processo articulatório, mas coloca-se o papel da transcendência na contingência. Somente na construção contingente dos laços afetivos, pontos nodais de identificação com o líder e, em última instância, da hegemonia propriamente dita, é que se pode pensar em termos de uma transcendência que é sempre falha, que manca.

Um ponto importante a ser ressaltado é que a massa e o povo não são o mesmo, pois o líder do povo não é o mesmo que o pai narcisista da horda primitiva. O povo é uma construção política. Não há sempre povo, esse é uma subjetividade difícil de construir, visto que nem toda crise forma um povo, podendo haver somente dispersão e fragmentação. Nesse sentido, a tendência seria recair em formas de organização popular que sem estruturar-se para demandar medidas efetivas (institucionais) morreriam em sua “auto-referência”.

Em Laclau o lugar do líder não é neutro. O nome do líder se vê equivalente ao nome do povo – bolsonarismo, peronismo, etc. – e nisso consiste a dimensão performativa de nomear, imprimindo singularidade ao povo, já que os elementos heterogêneos se mantêm equivalentes pela singularidade que o nome do líder lhes confere. O líder não é o fundamento da equivalência, mas seu nome é a superfície de inscrição das demandas. A liderança nunca é uma individualidade que adquira rasgos autocráticos, pois o nome próprio vai além daquele que encarna a liderança. O populismo portanto é uma prática hegemônica, uma prática de articulação. A política é também uma prática hegemônica e de articulação e o populismo e a política estão feitas dos mesmos elementos. Ainda assim, podem haver articulações hegemônicas não populistas, posto que o populismo é hegemônico, mas nem toda hegemonia é populista.

Assim, o social é um espaço discursivo. Por “social” se compreende o produto de uma cristalização do político, da institucionalização política, daquilo que é fundado politicamente. Não há algo fora do social/político, na medida em que a ordem sedimentada do social é politicamente instituída. Se uma demanda se apresenta primeiro como petição, e é em seguida satisfeita, esta sofre uma absorção diferencial de demanda. Já a reivindicação não satisfeita pode ter uma relação equivalencial e se somar a uma série de outras, criando assim um “povo”. Isso ocorre quando o aparato institucional não tem mais capacidade de absorver estas demandas. O povo é o sujeito político a se construir para tentar mudar o *status quo* e isso ocorre quando o pedido vira uma exigência de portadores de direitos que não são reconhecidos.

## TERCEIRO CAPÍTULO

---

### 3. Introdução

---

O conceito de representação é uma das chaves de leitura que permite abordar três diferentes questões na teoria da hegemonia e do populismo. Em primeira instância, compreendo de que modo os conceitos de “estado” e “sociedade civil” podem ser lidos a partir da teoria de Laclau, na medida em que não possuem valor absoluto ou significam totalidades reais, mas funcionam como significantes vazios que adquirem significado na medida em que são reativados. Significantes vazios são significantes sem significado que recorrem ao significado de outros significantes e são articulados como “[...] possibilidade teórica de algo que aponta, de dentro do processo de significação, para seus próprios limites” (LACLAU, 1994, p. 34). O significante vazio é uma espécie de senda discursiva produzida pela tensão entre um limite constitutivo e a impossibilidade de representação do excluído. Um significante vazio surge sempre que há impossibilidade estrutural na significação.

Em segundo lugar, o papel do representante na figura do líder pode ser pensado a partir da formação do mesmo e de seu papel na construção social, visto que se por um lado existe a possibilidade da existência de um líder de esquerda que “emana” do próprio povo e constrói seus interesses retroativamente, isso por outro lado não configura uma representação total dos representados.

A “mediação” é posta em cheque, pois uma mediação supõe um espaço entre os representados e os representantes que a teoria do discurso de Laclau e seu conceito de articulação buscaram sanar. Sendo assim, estas três questões devem nortear o que se compreende por uma relação de “representação” na construção do populismo, atravessado pela teoria da hegemonia e pelas relações articulatório-discursivas. Abordarei questões referentes ao conceito de populismo, líder e aparelhos privados de hegemonia, para desenrolar o apanhado histórico desenvolvido até aqui.

#### 3.1 Os caminhos do populismo

---

A análise de Laclau acerca do populismo visa combater dois principais pressupostos pejorativos: “1) o populismo é vago e indeterminado quanto ao *público* que se dirige em seu discurso e em seus postulados políticos e 2), o populismo não passa de mera retórica”

(LACLAU, 2014, p. 115). Estas “impressões” acerca da especificidade do populismo vinham ocupando os escritos de Laclau desde 1977, quando em PIT o autor se propôs a uma análise de textos que abordavam o populismo como um fenômeno aberrante e de inscrição irregular no tecido social. A conclusão a qual o autor chega em 2005 é similar àquela de 1977: não se pode compreender o populismo como um fenômeno à parte do tecido social, pois disto resultaria que há uma regra de como o social necessariamente deve ser. O populismo é uma forma de construção do político e, caso se queira enumerar características deste fenômeno, o que se pode antecipar é que a construção de um povo é a marca principal deste modo de se apresentar do político. Por outro lado, em 2005 Laclau expande a questão do populismo de acordo com os escritos que desenvolveu desde 1977, construindo a partir da teoria do discurso e da lógica hegemônica os princípios explicativos de como tal construção do povo se torna possível e, ainda, discute como a retórica possui papel incontornável na compreensão desta lógica, visto que a representação do povo é simbólica e depende de um processo de nomeação.

Para compreender o movimento realizado por Laclau na construção de sua teoria, é preciso enfatizar quatro categorias: discurso, significantes vazios, hegemonia e retórica. O discurso, apresentado como teoria em HES (1985) é o “território primário da constituição da objetividade”, a partir do qual as formas de significação são construídas de maneira relacional. É neste campo que os significantes vazios operam. O significante vazio é um significante sem significado. Segundo Saussure, a língua é um sistema de diferenças e as identidades lingüísticas são relacionais, visto que “a totalidade da língua está envolvida em cada ato individual de significação”<sup>49</sup>. Os limites do sistema de significação devem *mostrar* a si mesmos como *interrupção* ou *quebra* no processo de significação. “Desse modo, encontramos-nos na situação paradoxal de que aquilo que constitui a condição de possibilidade de um sistema de significação – seus limites – é também aquilo que constitui sua condição de impossibilidade – um bloqueio

---

<sup>49</sup> “O *Curso de Linguística Geral* (a primeira edição data de 1916), organizado por alunos de Ferdinand de Saussure é o pano de fundo sob o qual as indagações acerca da linguística assumem um caráter estrutural, na medida em que visa compreender, através da ciência semiológica, os signos e seu papel na vida em sociedade (SAUSSURE, 1977, pp. 7-9). Segundo Saussure, (1977, p. 13), a matéria da linguística constitui-se de todas as manifestações da linguagem humana, englobando todas as formas de expressão. Destacando o caráter indispensável da linguagem nas sociedades, o estudo de Saussure toma a língua “como norma de todas as outras manifestações da linguagem” (1977, p. 17), sendo parte essencial desta última, na medida em que configura uma espécie de “unidade da linguagem”, por seu papel de instrumento criado e fornecido pela coletividade (SAUSSURE, 1977, p. 18). A fala (*parole*) é definida como a parte individual da linguagem da qual o indivíduo é “sempre senhor” (SAUSSURE, 1977, p. 21). Do mesmo modo, a língua (*langue*) é “o produto que o indivíduo registra passivamente” (SAUSSURE, 1977, p. 22), pois faz parte do âmbito social da linguagem, da qual o indivíduo faz uso sem premeditação, como um acessório do qual somente através da fala é que se poderá exprimir seu ato individual.” Este excerto foi retirado de nossa dissertação. Para uma abordagem mais completa do tema, Cf. BATISTA, Camila. *Hegemonia e Estratégia Socialista: da revolução democrática à democracia “radical”* em Ernesto Laclau e Chantal Mouffe. Orientador: Ericson Falabretti. 2019, pp. 42-48.

na expansão contínua do processo de significação” (LACLAU, 2011, p. 67). Sendo assim, esses limites pressupõem uma exclusão. Tal exclusão aponta para uma espécie de “falta constitutiva”, visto que não há como produzir o objeto “sociedade reconciliada” ou “sociedade” como totalidades inquestionáveis. O papel do significante vazio é o de representar essa ausência inapagável do tecido social.

Hegemonia, por sua vez, consiste no “preenchimento” dessa ausência do social. Se o significante vazio funciona como símbolo articulador, a hegemonia enquanto tal é a totalidade do processo de significação. As demandas particulares encontram no significante vazio o laço equivalencial que as une, sendo tal laço o antagonismo comum a algo ou alguém. Este antagonismo, se não estruturado, pode facilmente romper a cadeia de equivalência e desfazer aquele laço que em primeira instância se constrói por intermédio de uma solidariedade comum, já que este inimigo exclui as identidades contidas na cadeia equivalencial. O processo hegemônico consiste nesta operação de que uma das particularidades contidas na totalidade equivalenciada assuma para si a representação da universalidade da cadeia. Seu traço principal é que tal particularidade não deixa de ser ela mesma e também é incapaz de uma representação plena da pluralidade que representa, tendo seu “corpo” dividido. Portanto, hegemonia é uma construção política que apresenta a contingência do poder no tecido social: ao mesmo tempo que inscreve o poder, apresenta também sua “falhabilidade”.

Por fim, a retórica é o processo a partir do qual ocorre um deslocamento toda vez que um termo literal é substituído por um termo figurativo (LACLAU, 2014, p. 120). A construção do povo é catacrética e a hegemonia é em si um processo de catacrese, no qual um termo literal não dá conta de expressar outro. A construção do povo é uma sinédoque, uma parte que representa o todo, visto que a *plebs* visa ascender ao *status* do *populus*. Este resumo apresenta algumas ferramentas auxiliares na compreensão de Laclau acerca do populismo, porém, cabe antes de mais uma análise de algumas categorias-alvo das críticas que levaram o autor a tais definições.

“Populismo” é um termo difuso que não expressa um conceito. É considerado um nome que mobiliza algum discurso ao redor de temas semelhantes que toma corpo em experiências políticas diferentes – não necessariamente esquerda ou direita. A dificuldade de inscrição conceitual se dá pelas realidades diferentes que o explicam enquanto fenômeno – Cannovan<sup>50</sup> por exemplo, busca o conceito nos vários fenômenos populistas que ocorreram ao longo da história recente.

---

<sup>50</sup> CANOVAN, Margaret. *Populism*. Londres: Junktion Books, 1981.

O populismo pode ser entendido, independente de suas variações, como um fenômeno reativo. Aquilo ao que o populismo reage é a uma crise das instituições neoliberais e contra a democracia liberal e suas consequências. Disso não se pode deduzir, no entanto, que toda crise gere populismo, mas que o populismo é gerado por uma crise na representação – visto que é construído quando as instituições não dão conta de suprir as demandas apresentadas ao seu sistema corrente.

Por outro lado, o populismo não é um fenômeno novo. Laclau indica uma herança da revolução francesa – que dá o mote a esta dinâmica populista, pois mobilizou os jacobinos (“esquerda”, entre outros, representados como virtude do povo, o verdadeiro povo, os “descamizados”, *sans culottes*, bem como as tentativas de revolução e o apelo ao povo, diferente do apelo ao proletário) e os girondinos (massacres de Leon, revolta contra a revolução, fim da revolução, exércitos republicanos na *vendeia* cometem um genocídio em nome da revolução, contra-revolucionários). Não há, nestes apelos, uma demarcação direta de quem pode ou não representar o povo, qual é o líder definitivo ou a qual demanda o povo será necessariamente vinculado. O apelo ao povo por si mesmo configura o populismo.

Por outro lado, há outros exemplos que são válidos. Nos Estados Unidos, na transição do século XIX ao XX, com a criação de um partido chamado *American People Partie* ou *American Populist Partie*, o populismo aparece como tentativa de encontrar uma terceira via, de encontrar o “povo real”, que na época eram os camponeses, particularmente no “velho sul”. O “povo real” era o povo desprezado após a vitória nortista, industrialista, urbana e progressista apelando à população agrária, negada pelos capitalistas do norte. O populismo estava no ressentimento da população democrata sulista que passa a apoiar este movimento. Ainda no século XIX na Rússia, ligado ao anarquismo e à ação direta, os *narodniks* (narod = povo) são considerados o primeiro movimento populista russo. Diferente dos EUA há na Rússia a servidão dos camponeses, que são ruralistas, na qual a cidade se opõe ao campo, e o progresso da cidade se contrapõe à tradição do povo real, rústico, rural.

Os populistas russos, diferentes dos EUA, basearam-se na noção de que eles próprios eram a minoria que deveria libertar o povo, utilizando propaganda e se organizando em grupos com propostas de ações diretas, entre os quais um atentado que levou à morte do Czar. O grupo responsável pelo atentado se chamava “vontade do povo” (*Narodnia Volia*). Um fato interessante de ser mencionado é que o irmão mais velho de Lenin fez parte deste grupo populista. Ainda que se possa compreender tal ligação como um “ponta pé inicial” do bolchevismo, ambos se diferem na medida em que o movimento revolucionário é bolchevique, mas ele não tem uma visão do povo como a dos populistas.

O marxismo parte de uma noção de política científica, da tradução de um conhecimento que se tem da história e das dinâmicas sociais e de uma herança “racionalista” e dialética de história, tentando traduzir em uma prática revolucionária aquilo que pode ser entendido de forma racional. O populismo é prático e não parte da ciência, pois é performativo. Em primeiro lugar, povo é uma forma de vida, uma prática que não tem teoria e o populismo é um apelo a isso. Em segundo lugar, a diferença se encontra na organização, pois o marxismo prático parte de um planejamento, uma estratégia, como um método de fazer a revolução, não se inserindo no pluralismo das relações de poder. O partido comunista é, portanto, a expressão de uma estratégia de conquista de poder. Por sua vez, o populismo é um movimento em que não há um planejamento e não há um diretório ou centralização do poder no partido que dirige a estratégia de poder, pois os populistas estão ligados em primeira instância ao anarquismo descentralizado, como pensou Proudhon. O centralismo marxista difere do descentralismo do populismo. Uma terceira característica é o conceito de proletariado, pois o marxismo contrói o conceito e os proletários não são povo, nem camponeses e nem plebe, são um grupo disciplinado, ordenado e organizado pelo partido, que está subjugado às relações de produção pela burguesia, consencionalizado como grupo revolucionário (“a vanguarda do proletariado” = proletariado com consciência de classe).

O povo pensado como *lumpenproletariat* é diferente do ator político proletário e não pode ser mobilizado, pois o “povo” é apegado às suas tradições e isso obstaculiza a renovação cultural que pode promover a revolução. As massas proletárias descritas por Marx não constituem o povo, pois somente o proletariado que possui uma grandeza homogênea e organizada pode fazer a revolução. Já o populismo é uma massa que não se divide, enquanto Marx define esse “povão” decadente como “imprestáveis” para mobilizar a revolução e distantes do que configura um ator político. Esse “povo” é mal e moldável por um demagogo, enquanto o proletariado está imune ao entusiasmo demagógico.

Um outro exemplo pode ser pensado a partir de Loris Zanatta (2016). O autor defende que o populismo tem sua base na ideia de que o povo constitui uma terceira via entre luta de classes e liberalismo. O povo e o apelo populista ao povo traduzem esta ideia como terceira via em uma sociedade dividida, entre uma elite urbana e um povo atávico, ou segundo a luta de classes, apelando à integridade do povo e conciliando diferenças. Estando ligado essencialmente a uma perspectiva católica, a uma doutrina social e política do catolicismo derivado do século XIX e XX e ao “corporativismo”, o autor descreve os governos de Getúlio e Perón nos termos de uma via alternativa.

Não se deve ignorar que o populismo enquanto fenômeno teve diversas ocorrências principalmente após a 2ª Guerra Mundial e no final da guerra fria, com o colapso da União Soviética. O colapso do “socialismo real” gerou um trauma com o modelo de marxismo da União Soviética e não apenas de seu fim, mas com autores simpatizantes do comunismo que se confrontam com o desconforto de admitir possíveis tiranias do “bloco leste”, com a invasão da Hungria e a destruição da liberalização do governo e com as revoltas estudantis de 1968. Essa série de eventos impulsiona o populismo contra o *slogan* de Margareth Thatcher, a “dama de ferro” do Reino Unido que nos anos 80 afirmou que não há alternativa que não o capitalismo, a TINA (*there is no alternative*). A esquerda vira ao centro e se rende à lógica econômica. Um exemplo é a teoria de Anthony Giddens da terceira via, condizente com a lógica de Thatcher. Assim, parte da esquerda percebe que insistir na revolução ou conceitos antigos é uma via sem sentido. Estes processos contemporâneos são pensados como populismo de esquerda (Laclau e Mouffe, Negri, Ranciere, Zizek) e como populismo de direita, este último a partir de sua ligação com o nacionalismo<sup>51</sup>.

Se o populismo é posto como uma reação às características da democracia liberal, é preciso identificar tais características e observar quais seriam suas bases. A primeira característica é a questão da temporalidade na qual o populismo não se ajusta. É necessário compreender de que modo as democracias liberais se situam no tempo. A partir da década de 80 e com o colapso da União Soviética em 1991 é consagrada a ideia ou uma representação dessas democracias liberais como consumação de um processo histórico pós-revoluções, das “marchas do progresso” e que chega uma era aberta pelo esgotamento da “crise das grandes narrativas”<sup>52</sup>. Há, portanto, uma “crise das ideologias” dominantes juntamente ao desenvolvimento do neoliberalismo e o nascimento da bio-política<sup>53</sup>; as experiências

---

<sup>51</sup> “Quanto tempo vai levar para que os cidadãos percam completamente a fé no processo democrático?” (MOUFFE, 2005, p. 61). Esta pergunta, encontrada em *Sobre o político* (2005), tem como pano de fundo a problemática do populismo de direita como consequência de um enfraquecimento das instituições democráticas na Europa, mas que atualmente se estende por todo o globo. Este problema retorna (terá sido deixado de lado em algum momento?) em 2018, em *Por um populismo de esquerda*, onde a autora discorre acerca da necessidade da organização da esquerda a partir da construção de um povo: enquanto anteriormente Mouffe se ocupou da lógica partidária da criação de um agonismo político (modelo adversarial no qual é construído um nós *versus* eles em que o intuito seja o dissenso e não a aniquilação desse outro, como o caso do antagonismo/inimigo), em *Por um populismo de esquerda* está centrada no uso de uma potência política como o “povo”, que sobressai os limites do partido e se vê na definição “populismo” mais bem colocada, no caso de Mouffe no “populismo de esquerda” como oposição às políticas neoliberais que tem por princípio o enfraquecimento de narrativas revolucionárias e se colocam como única alternativa possível. Mouffe não rejeita a política partidária: a autora está situada em uma análise da conjuntura da qual faz parte, buscando soluções práticas para o avanço de regimes autoritários de apelo popular. Cf. MOUFFE, Chantal. *Por um populismo de esquerda*. Tradutor Daniel de Mendonça. São Paulo, SP: Autonomia Literária, 2019.

<sup>52</sup> LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 2009.

<sup>53</sup> FOUCAULT, Michel. *O nascimento da biopolítica*. Tradução Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2021.

neoliberais que se fundam no livro “O caminho da servidão”<sup>54</sup> e “constituição da liberdade”<sup>55</sup>; Fukuyama com “O fim da história e o último homem”<sup>56</sup>, apresentado como uma “tese ingênua”, pois o que move o mercado é que queremos ser diferentes, competitivos e se fossemos iguais, não precisaríamos do mercado. Essas são representações do tempo. A ideia de viver no fim da história, de que a vivência social e a constituição da vida social não tem alternativas, é um olhar pessimista para o futuro no qual é possível enxergar apenas a reprodução indefinida daquilo que já se é. Isso configura uma espécie de esgotamento do tempo, um futuro diminuto em relação a um *status quo* se condensa no *slogan* “TINA”. O populismo é, assim, um apelo a uma política que seja diferenciadora, pois não há uma discussão sobre o fim da vida coletiva ou do sentido da vida, mas apenas uma aplicação dos meios técnicos necessários para realizar objetivos que já não estão em discussão e os fins não são tratados quando a política é um meio. O populismo, contrário à ideia de tecnocracia, pode ser pensado como domínio das paixões ou domínio do “irracional”, mas que para a abordagem técnica da política não faz sentido senão como fenômeno aberrante.

Tais mudanças na configuração democrática insinuam uma substituição dos políticos pelos técnicos. A ideia do populismo é a recuperação de uma racionalidade da personalização do político no qual ele não é um funcionário, é um líder. Do mesmo modo, o político é pensado como uma dimensão conflitiva constitutiva. Um exemplo de abordagem de tal conflitualidade é do “agonismo entre adversários”. Mouffe (2019) busca um espaço entre duas realidades: uma que é a realidade schmittiana do conflito entre inimigos (política como conflito brutal) e por outro a política do consenso (liberalismo), que não reconhece a irreduzibilidade do conflito enquanto tal. O espaço que a autora busca não é a ruptura radical schmittiana, que reduz o conflito e nem uma política liberal que não consegue abrir-se à conflitualidade política, mas a abertura de um espaço político que escape a essas características (guerra de todos contra todos ou liberalismo). Segundo Schmitt, não há “coisas políticas”, visto que o político não possui base substancial e não há metafísica da substância como subjacente da política, pois, se houvessem coisas políticas, poderia ser feita a separação entre coisas políticas e coisas não políticas. Schmitt é hostil à divisão liberal entre coisas políticas e não políticas, pois a distinção é típica do século XIX. Se a política não é uma substância, é então uma relação, uma maneira de estabelecer relações e a característica de uma relação política é a dimensão do conflito.

---

<sup>54</sup> HAYEK, Friedrich. *O caminho da servidão*. Portugal: Edições 70, 2009.

<sup>55</sup> HAYEK, Friedrich. *A constituição da liberdade*. Portugal: Edições 70, 2018.

<sup>56</sup> FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 2020.

O exemplo utilizado por Laclau e Mouffe em 1985 entre o que é contradição, oposição real e antagonismo oferece uma melhor compreensão do conceito schmittiano do político. A contradição é um conflito ou oposição no qual a origem do confronto é a própria natureza formal do sujeito que entra em conflito; se afirmo A, não posso afirmar não-A; esta negação é a forma de A. A oposição real é uma afirmação da diferença. Por exemplo, A não é B. Já o antagonismo tem por base o objeto entendido de forma plena: é por A ser A, plenamente, é que não pode ser B ou não-A. O outro antagônico não é substancial, é a negação daquilo que sou, justamente aquilo que o constitui como outro é a confrontação comigo e é neste tipo de confrontação na qual a relação é prévia em relação à substância, pois o conflito tem caráter originário e cria os pólos. Para Schmitt, o político é confronto. Se tais conflitos são pensados como substância, o problema se torna uma dicotomia e um problema entre bem/mal. Esta distinção do “político substância” e “político relação” conduz Schmitt a pensar dois tipos diferentes de relação política entre amigo/inimigo. A relação de antagonismo numa perspectiva substancialista o faria perder seu sentido político enquanto antagonismo e o tornaria um antagonismo inautêntico ou impróprio, colocando o conflito político não como relação, mas como metafísica da substância que substancializa o próprio conflito e afirmando a essência dos pólos em conflito. Um exemplo seria afirmar que os cristãos são por essência inimigos de muçulmanos ou judeus e que proletários são por natureza inimigos dos capitalistas, ou que faz parte de sua constituição ser inimigo de classe dos capitalistas... etc. O que caracteriza esse tipo de inimizade é a ideia da natureza do pólo, que faz com que sujeitos sejam inimigos somente por serem quem são de maneira natural, substancial, essencial, providencial. Uma inimizade substancial resulta na ausência de reconhecimento, pois não reconhecer o outro como igual é retirá-lo do mesmo plano moral. Não se pode pensar o outro como *inimicus*, mas sim como *hostis*, criando com ele uma relação de hostilidade política, não de aniquilação.

A ordem mundial de querer eliminar o conflito, criticada por Schmitt, tem como opção assumir a irreduzibilidade do político e a função do estado é politizar os conflitos, sendo o estado uma barreira para o fanatismo. Schmitt busca neutralizar e dessubstancializar a dimensão dos conflitos políticos, pois se há estado haverá conflito de classes. O estado constitui o problema da dominação e é expressão do domínio de classes, mas é também o mediador dos conflitos. Schmitt é um neo-hobbesiano e para o autor a função do estado é a monopolização da violência ao concentrar e absorver nele próprio o direito de exercer violência, despolitizando toda a sociedade. Tal problema deve ser resolvido no domínio *público* e não no privado. Constituir o povo como sujeito político é um ato performativo, deve-se constituí-lo como unidade política e isso implica a dimensão da representação. Quando no parlamento há grupos que sejam

fechados ou coligações partidárias/transpartidárias ocorre uma ocupação da instituição parlamentar pelos partidos para, através do parlamento, mobilizar e politizar a sociedade, tornando-se uma plataforma de politização (distinção amigo/inimigo) da sociedade. A crítica de Schmitt consiste em que tal politização cria o *inimicus*. O que distingue o estado/partido é a distinção amigo/inimigo: essa distinção tem consequências, e uma delas é compatibilidade total entre uma posição política autoritária e um certo pluralismo, no sentido do *complexio oppositorum*, do conflito entre opostos.

Trazendo a questão a partir de Marx, o partido pode ocupar administrativamente o estado, “espraiando” suas bases e pode, assim, ser compatível com o pluralismo de Schmitt. Somente um estado fraco, segundo Schmitt, serve ao interesse dos partidos, tornando-se uma casca vazia ocupada pelos funcionários ou pelas clientelas dos partidos. A diferença entre estado e partido é a uniformização imanente da sociedade, pois segundo o conceito de pluralismo de Schmitt, o pluralismo autoritário ganha da homogeneização democrática da sociedade, que compõe o papel da hegemonia cultural de Gramsci. Para Laclau, a sociedade ou o povo pode ser pensado como heterogêneo (cadeia de equivalência das demandas) a partir da hegemonia, da demanda como significante vazio e acrescenta: ela aponta para um líder e este líder é um “sem conteúdo”, o vazio que traz unidade política ao povo e à sociedade. Tal significante vazio não é uma unidade imanente (como o partido, que “forja” socialmente a unidade da sociedade pela cultura), pois, em última análise, o partido é uma força homogenizante da sociedade, mas o estado prescinde disso, pois Schmitt não se interessa pelo que vem chamando de homogeneização.

Laclau e Mouffe situam a construção do povo na ultrapassagem do marxismo clássico/pós-marxista, sem totalidade e sem unidade. O “povo” é deslocado e, se o povo não é, a princípio, constituído por uma unidade imanente ou subjacente, a unidade se constrói a partir da hegemonia (processo pelo qual uma demanda parcial não deixando de ser parcial, assume a universalidade contingente, funcionando [performando] como se fosse universal) e do antagonismo como construção de pólos discursivos contrários. O conflito é originário na construção do povo, não como seu ponto zero de início de um fundamento, mas como construtor de um horizonte de fundamento que significa o povo enquanto tal. A relação de antagonismo é uma relação dicotômica e a sociedade é formada por um conjunto de indivíduos. Se existe a possibilidade de uma estrutura da sociedade ela é plural no campo heterogêneo da discursividade e torna-se dicotômica na medida em que o povo é construído como o oposto da elite. É impossível definir os pólos da dicotomia em termos de uma identidade ou uma unidade interna, pois não existe unidade no povo e nem na elite. O povo em sua identidade é definido

em contraposição à elite e vice-versa; não há identidade imanente do povo, nem mesmo uma identidade imanente da elite, pois o povo se identifica consigo próprio na exclusão da elite.

A hegemonia por sua vez é o método a partir do qual se torna operativa a construção do povo nestas condições, visto que um povo é constituído de demandas fragmentárias e a partir da hegemonia consegue formar uma identidade coletiva. Quando uma demanda parcial significa simbolicamente uma cadeia de equivalências entre demandas, há hegemonia. A equivalência é metafórica e nunca real pois uma demanda não pode se igualar à outra. O antagonismo expressa a estrutura da sociedade e a hegemonia dá resposta a como construir o povo dentro desta estrutura antagonica. O povo é um significante vazio, uma cadeia a princípio ilimitada de equivalências. Utilizei “a princípio” porque, segundo Laclau (2005) a própria cadeia não pode equivalenciar demandas que sejam totalmente contrárias àquelas que mantêm sua unidade em primeira instância. Um exemplo seria que, ainda que o capitalismo oprima toda uma gama de proletários, nem todos podem ser postos sob a mesma bandeira se alguns deles forem abertamente racistas. Laclau leva em consideração os “novos movimentos sociais” e o lema “lutar juntos, marchar separados” derivado de Lenin tem aqui seu significado explorado. Escolher as demandas com as quais lutar é uma estratégia para compreender as alianças de uma cadeia de equivalência. Por isso não se pode pensar o populismo como a explosão irracional de um povo patológico, já que cada demanda que constitui a cadeia tem sua particularidade e flutua de acordo com as relações presentes em seu meio<sup>57</sup>. Ainda que os novos movimentos seja tema de HES, acredito que o tema se encontra ainda presente na teoria do populismo desenvolvida em 2005, na medida em que trata dos limites da construção do povo como agente político.

O modelo de governo e as instituições políticas da modernidade como estado, soberania, democracia, vontade geral, soberania popular etc. quando pensados a partir de Hobbes, Locke e Rousseau entendem, de maneira geral, que “governar” é trazer unidade política e estabelecê-la onde não existe. Governar significa unir aquilo que é plural estabelecendo uma relação hierárquica vertical, pois a instância governante institui/determina como unido uma realidade governada, realidade esta plural e heterogênea. A autoridade é a instância pela qual se cria unidade na pluralidade, visto que o governo não destrói a pluralidade e essa separação vertical governante/governado, onde o governante determina a unidade política daquilo que é

---

<sup>57</sup> Em um movimento recente no Brasil, a manifestação anti-Bolsonaro convocada pela UJS (União dos Jovens Socialistas) teve como aliados membros do MBL (Movimento Brasil Livre), os quais não somente incitaram o golpe contra a presidenta Dilma Rousseff, mas também acusaram diversas vezes a “esquerda” de pedofilia e corrupção, dentre outras *fake news*. A UJC (União dos Jovens Comunistas), também anti-Bolsonaro, não compareceu à manifestação. Isso não tornou a UJC menos anti-Bolsonarista, mas, em termos laclausianos, ela flutuou para fora desta manifestação quando não quis se ver equivalenciada a uma demanda particular que é claramente diferente da sua.

governado não elimina a pluralidade dos governados. Essa unidade política é uma espécie de ideia e essa ideia é representada pelo governo/estado/soberano. Havendo governo, há pluralidade/heterogeneidade.

A dualidade hierárquica entre governante e governado permite a pluralidade política. Por outro lado, “liderar” é compreendido como unidade/homogeneidade subjacente, pois em uma comunidade ou grupo homogêneo, na qual o líder é expressão da identidade política das bases, ele é “fundido” com estas. O líder articula, verbaliza, permite a expressão da própria identidade do grupo, dando-lhes uma linguagem, permitindo-lhes a expressão, tornando-se o veículo do grupo, seu porta-voz. O líder emana do povo. Sendo assim, é possível pensar essa diferenciação nos seguintes termos: o governante é uma autoridade vertical que dá unidade à heterogeneidade sem excluir a pluralidade. O Mouffe compreende o populismo de direita dentro desta lógica, pois o enxerga dentro de um autoritarismo que negligencia a participação das bases. Por sua vez, a liderança é horizontal e homogeneizante e na crítica recente de Sá (2021), é o constituinte da relação do populismo de esquerda pensado tanto por Laclau (2005) quanto por Mouffe (2019).

O conceito de líder é, de certa maneira, um modo vertical de exercício do poder e, por outro lado, o poder exercido horizontalmente não parte de dicotomia ou hierarquia, mas de uma estrutura horizontal na qual há representação do autogoverno onde ambos coincidem. A representação democrática de origem rousseauiana entendida como soberania popular tem subjacente um governo onde governante e governado coincidem, significando identidade e não representação. O líder emana do povo e não de cima dele, visto que é sua expressão. O líder verbaliza a vontade política do povo e nesse sentido não haveria propriamente governo, mas uma administração imanente do povo que resulta dela espontaneamente. Comparado ao comunismo, a relação entre administração e governo se dá pelo governo dos homens sobre os homens em uma administração das coisas por elas mesmas, produzindo assim seu próprio governo não determinado verticalmente. Um líder espontâneo muda o conceito de representação, pois, por exemplo, o parlamento soviético não era uma representação em termos políticos, mas de delegações e mandatos revogáveis em um sistema de conselhos onde os deputados eram delegados dos soviétes. Um comparativo extremo seria o nazismo e seu preceito de que “só há governo onde não há comunidade”. Quando o povo é a base, já não se governa, lidera-se. Hitler não é soberano, governante, representante, mas um líder. O fascismo, por outro lado, em seu conceito de estado, é vertical. Tais comparativos são importantes se levamos em conta a inconsistência do papel do líder em diferentes organizações políticas, bem como do papel do “povo” e, em última instância, a relação entre ambos.

Segundo Laclau, o populismo começa na insatisfação de demandas, na possibilidade de reuni-las em sua heterogeneidade em uma cadeia de equivalência. O que está na base desta relação é a insatisfação, pois o populismo é, no fundo, uma espécie de radicalização da democracia como seu grande divulgador e a democracia, em contraposição ao populismo, é falida, pois não cumpre o decreto institucional de representar e garantir o direito de todos igualmente. O “outro antagônico” do populismo é o próprio preceito de uma representação falha. Ao resgatar a conflitividade do político, o populismo é considerado uma forma política radicalmente democrática, na medida em que abre espaço a uma *plebs* excluída do processo político em si mesmo. Da união entre povo e líder e sua contraposição com a “elite” se trata de pensar o populismo como uma grande renovação democrática e como dinâmica de inclusão dos excluídos pela “promessa da democracia” frustrada, não cumprida, de universalizar a igualdade. Tal interpretação pode colocar no populismo uma espécie de “novo messianismo” ou atribuir-lhe um papel de novo horizonte transcendental de uma sociedade reconciliada ou, ainda, como Laclau (2005) aponta em *Razão Populista*, a substituição do objeto do desejo perdido na infância. Mas como o próprio Laclau também afirma, o único movimento que o povo constituído é capaz é de substituir, constantemente, essa falta por objetos *a*<sup>58</sup>, por significantes vazios como deslocamentos na estrutura que o formam de acordo com o problema em questão em determinada conjuntura. Então ainda que se possa pensar no populismo em termos de “promessa democrática”, é preciso ter cuidado em afirmar apressadamente que um líder carismático é em todos os casos o retrato de uma nova ideologia secular. É possível sim que em determinados casos as relações equivalenciais estejam tão fixadas por determinado conceito há muito sedimentado que se apresente como uma forma unívoca de poder. No entanto, a teoria do discurso e a da hegemonia proporcionam ferramentas para compreender a inevitável contingência das formas de poder nas configurações hegemônicas e, ainda, como ler as construções populistas em cada caso.

Para compreender a especificidade da construção povo, Laclau estipula uma unidade mínima de análise: a demanda. O populismo é uma lógica para constituir a unidade de um grupo

---

<sup>58</sup> “A lógica do objeto *a* e a lógica hegemônica não são apenas semelhantes; são simplesmente idênticas. É por isso que, na tradição marxista, o momento gramsciano representa uma ruptura epistemológica fundamental. Enquanto o marxismo alimentava tradicionalmente o sonho de acesso a uma totalidade sistematicamente fechada (como a determinação, em última instância, pela economia etc.), a abordagem hegemônica rompe decisivamente com a lógica social essencialista. O único horizonte totalizador possível é dado por uma parcialidade (a força hegemônica) que assume a representação de uma totalidade mítica. Em termos lacanianos: um objeto é elevado à dignidade da Coisa. Nesse sentido, o objeto do investimento hegemônico não constitui uma segunda escolha em relação à coisa *real*, que seria uma sociedade *inteiramente* reconciliada, a qual, numa totalidade sistêmica, não exigiria nem investimento nem hegemonia. É, simplesmente, o nome que a plenitude recebe em certo horizonte histórico, o qual, enquanto objeto parcial de um investimento hegemônico, não é um *ersatz*, mas o ponto de partida de ligações profundas” (LACLAU, 2014, p. 180).

e o “povo” é uma relação real entre agentes sociais. Absorver demandas de modo diferenciado significa supri-las e uma demanda isolada é chamada “demanda democrática”. Tais demandas são particulares e não se encontram articuladas com outras, visto que a petição é sobre uma causa e somente sobre ela. Por sua vez, “uma pluralidade de demandas que, através de sua articulação de equivalência, constitui uma subjetividade social mais ampla, serão denominadas *demandas populares*” (LACLAU, 2014, p. 124). Sendo assim, para constituir o populismo como forma política é necessário que em se construa uma fronteira que separa o povo do poder e uma relação de articulação equivalente entre demandas democráticas, convertendo-as em demandas populares. O significante vazio será o cimento que unifica simbolicamente estas demandas. Em um primeiro momento, as cadeias de equivalência são ligadas apenas por “solidariedade” e tendem a se desfazer sem um “valor universal” comum que as signifique como totalidade.

Acerca da natureza do populismo, sua forma de construção política pode ser tanto em defesa quanto crítica ao *status quo* e os significantes privilegiados hegemônicos são a chave de compreensão deste ponto<sup>59</sup>. O simbolismo do significante vazio não representa apenas a particularidade como universalidade, mas representa também a universalidade como tal, pois “embora originalmente o laço se subordinasse às demandas, agora ele reage sobre elas e, através de uma inversão do relacionamento, começa a comportar-se como seu fundamento” (LACLAU, 2014, p. 150). Sendo assim, sob determinada bandeira podem haver dois ou mais conteúdos, visto que um significante vazio pode ser preenchido de acordo com a conjuntura.

A simbolização que o vazio assume é a de um conteúdo parcial que toma para si a representação de uma universalidade incomensurável a ele. No entanto, a forma como tal simbolização se espraia pode ser um grande enigma se se toma como dadas algumas formas de disseminação da cultura em sentido estrito, já que “[...] a função nodal nunca é uma operação meramente verbal, mas inserida em práticas materiais que podem adquirir fixidez institucional” (LACLAU, 2014, p. 168). Como essas práticas se inserem é uma das questões que busquei explorar neste trabalho. Apresentarei com mais detalhes esse tópico nas próximas páginas, mas adianto que, assim como para Gramsci<sup>60</sup>, as instituições constituídas como Aparelhos Privados

---

<sup>59</sup> Os significantes vazios estruturam o discurso em questão, sendo assim quando, por exemplo, o significante vazio “bolsonarismo” é utilizado por apoiadores de Bolsonaro, estamos diante de defensores do discurso do presidente brasileiro, mas, quando utilizado por críticos do governo, temos uma série de pessoas que pelo seu antagonismo comum ao governante se unem sob a mesma bandeira.

<sup>60</sup> “Gramsci formulou seu argumento político em termos parecidos: a força social que se tornará a representação hegemônica da sociedade como um todo resulta de uma luta contingente, mas, uma vez que determinada força social se torna hegemônica, ela assim permanecerá durante todo um período histórico. O objeto do investimento pode ser contingente, mas certamente não é indiferente, não pode ser mudado à vontade. Com isso chegamos a uma explicação completa do que significa o investimento radical: tornar um objeto a corporificação de uma

de Hegemonia tinham papel crucial na construção cultural da hegemonia, acredito que em Laclau tal construção se dá pelos novos espaços abertos pelos “novos movimentos sociais”. Concebo estes últimos como formas de construir o político que por mais que em primeira instância sejam parte da esfera privada, assim como as demandas democráticas, são, elas mesmas, a base para construir um espaço público politizado na figura de demandas populares, cadeias de equivalência, relações hegemônicas e, em última instância, o populismo ele mesmo<sup>61</sup>. Para desenvolver esta temática é necessário antes delimitar algumas críticas específicas que permeiam a teoria de Laclau, seja em sua recepção da teoria gramsciana, seja no uso do papel do “líder” para sua teoria.

### 3.2 Um Laclau Gramsciano e populista

É necessário expor uma discussão acerca do tema do populismo em Laclau a partir de um ponto de vista muito específico. Em 1980 Laclau dá um seminário no Instituto de Investigações Sociais da Universidade Nacional Autônoma do México, em Morélia, no qual menciona o populismo e, na publicação, adiciona um anexo escrito em 1979 intitulado “ruptura populista e discurso”. Esse texto, somado a “Populismo e transformação do imaginário político na América Latina” publicado em 1987, são textos “secundários” na literatura laclausiana, na medida em que o tema do populismo é comumente abordado a partir da obra de 2005, *Razão Populista*. É importante resgatar esses escritos visto que abrem espaço para uma discussão levantada por Emílio de Ípola em 2009, retomando-os e apontando seus possíveis limites. Ressalto que a relação entre Laclau e De Ípola remete aos primórdios de ambas suas carreiras acadêmicas, sendo De Ípola (junto a Juan Carlos Portantiero) o primeiro a traduzir a obra gramsciana para o castelhano e possibilitando uma aproximação maior à obra de Gramsci na Argentina já nos anos 60.

O primeiro escrito mencionado de Laclau, datado de 1979, é intitulado “Teses acerca da forma hegemônica da política”. O intuito do livro no qual se encontra o artigo, segundo o

---

plenitude mítica. O afeto – isto é, o gozo – é a própria essência do investimento, enquanto seu caráter contingente da conta do componente “radical” da fórmula” (LACLAU, 2014, p 179).

<sup>61</sup> “Equivale a dizer que qualquer deslocamento hegemônico deveria ser concebido como uma mudança na configuração do Estado, contanto que este seja concebido não em um sentido jurídico restritivo, mas como esfera pública, num sentido gramsciano amplo, como o momento ético-político da comunidade [...] é somente em Gramsci que a articulação das duas instâncias (estado e sociedade civil) se torna possível. Existe, para ele, uma particularidade – a *plebs* – que reivindica hegemonicamente construir um *populus*, ao passo que o *populus* (a universalidade abstrata) somente pode existir corporificado em uma *plebs*. Quando chegamos a este ponto, estamos próximos do populismo” (LACLAU, 2014, p. 168)

prefácio, é analisar de que o modo se pode construir uma hegemonia proletária, com foco no conceito de hegemonia proletária como norteador. Sendo assim, ao pensar o conceito de “hegemonia”, Laclau concebe as diversas dimensões e limites do político como os pressupostos fundamentais de uma estratégia socialista. A hegemonia rompe com teorias que pressupõem determinadas formas de política e estado, de modo a 1) eliminar o reducionismo de classe como pressuposto fundamental da teorização política, 2) romper com as concepções empiristas e racionalistas das classes sociais, 3) introduzir na análise política os conceitos fundamentais de sobredeterminação e articulação e 4) chegar a uma concepção mais ampla dos antagonismos sociais, que incluem conceitos de “posicionalidade” democrática e “posicionalidade” popular (LACLAU, 1998, p. 19). A passagem da noção de “posição” para a noção de “sujeito da falta” ocorre mais tarde, no escrito de 1989.

Laclau pensa o chamado “reducionismo de classe” a partir da oposição base/superestrutura, visto que as classes no nível do processo de produção possuem interesses definidos e as formas políticas e de consciência dos agentes sociais são formas necessárias derivadas da natureza de classe dos mesmos, indicando um pertencimento obrigatório de classe. No reducionismo de classe, a hegemonia aparece como “aliança de classes”, pois as “classes com interesses, ideologias e organizações diversas se unem sob uma liderança política de umas delas em torno de objetivos táticos ou estratégicos comuns” (LACLAU, 1998, p. 20). As classes dominantes impregnam suas ideias, valores, formas de consciência ao conjunto da sociedade. A hegemonia é somada ao fenômeno da “falsa consciência” dos grupos subordinados e a “posicionalidade” aparece como *única* no reducionismo e Laclau menciona uma “totalidade” dessas posicionalidades. Todas as outras características são derivadas dessa primeira, da posição de classe. Tal posição é a unidade última de análise histórica e que encontra o princípio de inteligibilidade de todo fenômeno social em sua inscrição a classes sociais determinadas (burguês e proletário).

No caso acima mencionado, a ideia de hegemonia como “aliança de classes” é excluída. Tal aliança consolidava uma identidade ou ideologia comum entre os setores envolvidos. Esta ideologia era derivada da classe líder da aliança e sua adoção por parte de outras classes representava uma “falsa consciência”. Não existe, no entanto, uma obrigatoriedade na concepção das posicionalidades do agente (por exemplo, uma relação obrigatória entre ideologia do trabalhador e sua inserção no processo produtivo) e se nega, assim, a identificação entre classe social e grupo empiricamente dado. É preciso entender por classes sociais “conjuntos articulados” ou identificar as classes com as posicionalidades econômicas dos agentes, pois “a forma histórica de articulação do conjunto de posicionalidades de uma

sociedade é, precisamente, o que constitui seu princípio hegemônico” (LACLAU, 1998, p. 21). Tal princípio hegemônico supõe o poder e a dominação. A hegemonia não é uma relação de aliança entre agentes pré-constituídos, mas o princípio mesmo de constituição dos agentes sociais, visto que “na medida em que há transformações hegemônicas na sociedade, muda também a identidade dos agentes sociais. Este é o princípio gramsciano da *guerra de posição*, que implica a constituição histórica dos próprios agentes sociais em seu processo de devir estado” (LACLAU, 1998, p. 21). A unidade do agente é sobredeterminada, derivada da articulação histórica de um princípio hegemônico. A determinação da estruturação hegemônica da sociedade constitui o ponto de partida de toda sua análise concreta.

Afirmamos que a forma hegemônica da política supõe a desarticulação e rearticulação de posicionalidades. Com isto, no entanto, afirmamos tão somente o módulo geral através do qual a guerra de posição se verifica. **É necessário também considerar tanto as condições específicas como os limites históricos de uma política que se funde em formas hegemônicas.** (LACLAU, 1998, p. 21. Negrito do autor.)

Sendo assim, nesta primeira abordagem, seria a hegemonia não uma forma de política, mas somente uma política que se funda na hegemonia? Sim, pois Laclau menciona a “assunção de formas cada vez mais hegemônicas” na medida em que a sociedade passou a ter processos políticos que afetavam diretamente mais áreas de sua estrutura. A hegemonia representa, então, um “primado crescente da política” (LACLAU, 1998, p. 21). Isso significa que quanto mais se amplia a participação política, mais a hegemonia passa a ser válida e, ao mesmo tempo, pode ser lida como um princípio democrático. A reprodução material de uma comunidade feudal, por exemplo, não contava com essa conceitualização e não tinha espaço para confrontar a monarquia em termos de politizar a relação que existia entre estes. Com a hegemonia, é possível ler a sociedade a partir da noção de poder e opressão. A hegemonia é, desta forma, um meio consensual de expansão do campo democrático, pois “esta possibilidade rearticulatória necessita de outra condição para ser hegemônica: que o processo de articulação e rearticulação de posicionalidades se verifique sob formas consensuais, ou seja como processo objetivo de constituição de novos sujeitos” (LACLAU, 1998, p. 22). “Constituir novos sujeitos” é um pressuposto básico do consenso, pois de outro modo seria coerção pura. Outra citação indireta à teoria gramsciana se encontra na leitura da conjuntura da América Latina pós-colonial, na medida em que “a forma estado foi com frequência o resultado da decolonização, de uma exigência externa, e não respondeu ao crescimento interno de centros de decisão hegemônica. Por conseguinte, o estado é débil e sua capacidade de incidir no processo de reprodução social, limitada” (LACLAU, 1998, p. 22).

As “posicionalidades” cuja articulação dependeram da transformação histórica ou de uma determinada estruturação hegemônica da sociedade explicam estas articulações como formas históricas concretas e sobredeterminadas e não como vínculos necessários. Esta afirmação oferece uma prévia da teoria do discurso desenvolvida em 1985, na medida em que qualquer posicionalidade pode ser articulada a diferentes políticas. É por isso que há produção de sujeitos, pela sua possibilidade de articulação a diferentes formas consensuais de política. Toda prática é uma prática significativa e não mecânica, pois não há sujeitos históricos prévios ao discurso. A “diferenciação de níveis” na sociedade se dá no interior de práticas significantes e não como diferença entre práticas significantes e não significantes, visto que “atribuir diferentes tipos de causalidade aos diferentes níveis da sociedade é compatível com qualquer noção de totalidade” (LACLAU, 1998, p. 22).

É necessário constituir os antagonismos discursivamente, já que todo antagonismo é uma relação de contradição (e não contrariedade) criada no interior do discurso. O discurso de ruptura é um discurso de equivalências através do qual se constituem *sujeitos democráticos* (posicionalidades democráticas), o que aponta para um esboço das lógicas da equivalência e da diferença, que compõem, a partir dos anos 1990, o vocabulário de Laclau como “demanda democrática” e “demanda popular”.

[...] quando um discurso não constitui tão somente sujeitos democráticos como posicionalidades específicas em um campo social determinado, senão que divide radicalmente a sociedade em torno de um antagonismo básico entre opressores e oprimidos, constitui a estes último como *sujeitos populares*. Podemos falar assim de *posicionalidade popular*; a forma de neutralizar os antagonismos por parte dos opressores consiste em transformar o antagonismo em *diferença*, ou seja, em reverter a contradição em contrariedade. (LACLAU, 1998, p. 22. Itálico do autor.)

A constituição da hegemonia se dá como transformismo ou como ruptura popular. O transformismo consiste na lógica da hegemonia burguesa de transformar o antagonismo em diferença. Por outro lado, a ruptura popular articula as diferenças e constitui um sujeito popular complexo. Toda conjuntura histórica apresenta uma pluralidade de antagonismos que não podem ser de antemão limitados a uma posicionalidade de classe, por exemplo. A principal diferença entre transformismo e ruptura popular é que neste segundo caso estamos diante de uma “guerra de posição”, na medida em que a pluralidade das posicionalidades populares torna cada vez mais abrangente o campo da luta popular, tomando espaços ideológicos e culturais de modo não violento.

Considerar a conjuntura na qual determinada política se dá aponta os limites da cadeia de equivalência, pois a função da hegemonia é constituir a partir de sujeitos populares “crescentemente hegemônicos” uma guerra de posição contra o bloco dominante e nisto

consiste a “estratégia socialista” desenvolvida por Laclau. A mediação necessária entre as posicionalidades articuladas não pressupõe nenhuma forma institucional determinada como o partido. Laclau não exclui a possibilidade da revolução violenta ou pacífica, somente não acredita que esta é a **única** forma de transformar a sociedade. O objetivo de uma estratégia socialista é a luta contra a dominação a partir da construção de novos sujeitos. Como o poder é inerradicável, ainda que um governo popular seja eleito, haverão sujeitos em situação de subordinação. A diferença é que um governo popular dá maior abertura para que as situações de dominação sejam subvertidas.

Laclau utiliza ferramentas marxistas de análise conjuntural, como apontam os termos “capitalismo avançado”, “etapa histórica” e “imperialismo”. A partir da sistematização do marxismo pela Segunda Internacional, partidos social-democratas e suas novas práticas políticas exigiam a extensão do discurso marxista a áreas e problemas ausentes à reflexão de Marx. Para a segunda IC, as classes passam a ser sujeitos da história e a classe trabalhadora representa a vasta maioria dos explorados, centrada em seu próprios objetivos, mas representando as alianças. Lenin, no entanto, não foca apenas nas contradições de classe, mas também na deslocação das condições de vida das massas criada pelas novas formas de reprodução do capitalismo tardio (LACLAU, 1998, p. 28). Laclau chama “dimensão de massa” o *locus* através do qual a classe deve articular e organizar a ação política de vastos setores da população cujas condições de vida e formas de representação são radicalmente transformadas pelo capitalismo tardio e pela guerra. As massas adquirem protagonismo na teoria Leninista, ganhando corpo na articulação de contradições conjunturais e não somente econômicas, privilegiando uma “política popular”, ainda que Lenin conceba a classe como unidade última de análise da política e da sociedade.

O conceito de “democracia” passa a ser indispensável e é realocado como o campo “autônomo” no qual tem lugar as práticas hegemônico-articulatórias e não como ideologia de uma classe. É em Gramsci que Laclau afirma sua posterior acepção da hegemonia, na medida em que este é “o princípio articulador de uma nova civilização, da construção de um novo sentido comum das massas, que como tal implica uma liderança intelectual e moral e não somente uma liderança política. Hegemonia é a construção de novos sujeitos, não a simples aliança entre sujeitos pré-constituídos” (LACLAU, 1998, p. 30). Sendo assim, a burocratização crescente da sociedade civil conduz a formas novas de luta anti-autoritária após a 2º GM, criando novas posicionalidades democráticas. A hegemonia visa reconhecer a especificidade de tais posicionalidades, articulando-as para constituir posicionalidades populares para, por fim, compor um povo, convertendo a luta política em uma guerra de posição. Portanto, quanto mais

heterogêneo é o campo das posições democráticas, maior será a necessidade de uma mediação política na construção de uma luta popular.

O ensaio “ruptura populista e discurso”, anexado ao Seminário de Morélia de 1979 tem como seus principais temas de discussão o antagonismo e a questão do discursivo. Neste ensaio pode-se vislumbrar uma primeira acepção à teoria do discurso desenvolvida em 1985, visto que Laclau afirma que o discursivo se difere da superestrutura e que todo social se constitui no campo do discursivo: “[...] a história e a sociedade são, como consequência, um texto infinito” (LACLAU, 1998, p. 39). A própria prática econômica deve ser pensada como discurso e discursivo, diferindo deste modo de uma concepção ideológica. O sujeito não é transcendental, mas aparece como diferença no interior do discurso e toda produção de sentido é produção de diferença.

Por sua vez, o antagonismo é uma relação de contradição no interior do discurso que é pensado a partir de sua construção e não somente dos efeitos que gera. Compreender os limites da construção de subjetividades é compreender a gênese do antagonismo e posicioná-lo no campo discursivo. O antagonismo supõe uma divisão entre dominantes e dominados, equivalenciando posições democráticas e modificando-as em posições populares. Este movimento, quando não determina *a priori* as identidades das posições que a compõe mas os coloca como “ponto dinâmico de enfrentamento”, configura o que Laclau intitula “ruptura populista”(LACLAU, 1998, p. 42-3). Quando um sistema de equivalências populares é reduzido a um sistema de diferenças, o “político” nelas é deslocado e desarticulado e passa a ser visto como apenas uma diferença no âmbito político, eliminando seu antagonismo com o discurso de poder, desvalidando-a. A construção do povo previne esse processo de despolitização das causas. Este ensaio, ainda que limitado por uma noção de “exclusão total da dominação”, aponta tanto para o uso do vocabulário gramsciano quanto para o viés democrático seguido por Laclau, que coloca na construção popular a politização de diferentes camadas do tecido social.

Por sua vez, “Populismo e transformação do imaginário político na América Latina”, publicado em 1987, discute a questão do populismo sob a luz dos conceitos desenvolvidos em 1985 em *Hegemonia e Estratégia Socialista*. Laclau afirma que “o ‘populismo’ tem sido considerado sempre como um parente pobre da teoria política” (LACLAU, 1987, p. 25). Enquanto categorias como classe, força social, burguesia etc. aparecem como explicativas para os processos sócio-históricos, uma categoria como “povo” aparece ligada à ideia de manipulação, mobilização política e demagogia. Laclau trata desta questão invertendo sua lógica, ocupando-se não de condições subjetivas de alguma liderança particular, mas do tipo de

relação entre os agentes sociais que o populismo supõe. De início, Laclau aponta os limites da teoria desenvolvida nos anos 70, na medida em que os “antagonismos de classe” aos quais remetia tornavam inteligível o fenômeno populista senão em termos de uma “racionalidade última do social”.

Ao colocar a questão do imaginário<sup>62</sup> político em termos de antagonismo, deve-se ter em conta que a influência da psicanálise passa a compor a teoria laclausiana. Por exemplo, no imaginário do camponês, o momento do encontro com o real é o momento em que este imaginário é deslocado e desarticula-se. Esse deslocamento cria um vazio de significado e funciona como uma “ilusão perdida” ou identidade perdida. Em 1985 esse “trauma” foi considerado como resultado do antagonismo ao “mostrar” os limites da objetividade. Em termos de organização política, “é necessário dominar lingüística e discursivamente o território dessa ausência, desse hiato na experiência, que ao ameaçar a identidade simbólica põe em questão a positividade e a objetividade da mesma” (LACLAU, 1987, p. 28). Entre real e simbólico, o imaginário é o conjunto de significações, discursos e representações que suturam o hiato resultante do choque entre os dois primeiros, pois o horizonte imaginário fecha e totaliza o campo simbólico deslocado<sup>63</sup>. Sendo assim, o “imaginário populista” é concebido a partir da dualidade deslocação/inscrição e pela ampliação do campo discursivo constantemente deslocado do social. Em resumo, o imaginário populista se constrói desde os deslocamentos proporcionados pelo encontro com o real que desloca o simbólico da identidade até então concebida.

[...] chamamos populista aquela forma de rearticulação das identidades deslocadas que as inscreve em um discurso que divide a totalidade do social em dois campos políticos antagonônicos. [...] construção de cadeias de equivalência entre demandas insatisfeitas e identidades ameaçadas, que constitui o ‘povo’, ‘os de baixo’, em uma nova identidade sintética e complexa; a construção desta nova identidade popular a partir de uma fronteira totalizante que a opõe ao ‘poder’, a ‘dominação’, às ‘oligarquia corruptas’, etc. – os nomes variam segundo os casos; a *politização* de todo antagonismo social, já que a constituição da dualidade povo/poder tem lugar no campo político. A invasão tendencial por parte deste de toda identidade coletiva tende, portanto, a borrar a distinção entre espaços públicos e privados, entre estado e sociedade civil. (esta é a dimensão de mobilização com a qual o populismo foi tradicionalmente associado). (LACLAU, 1987, p. 29)

<sup>62</sup> “Grosso modo, podemos dizer que o Imaginário é aquilo que o homem tem em comum com o comportamento animal. Trata-se de um conjunto de imagens ideais que guiam tanto o desenvolvimento da personalidade do indivíduo quanto sua *relação com seu meio ambiente próprio*”. Cf. SAFATLE, Vladimir. *Introdução a Jacques Lacan*. – 4ª Ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020, p. 35.

<sup>63</sup> Um excelente manual para compreender a relação entre a teoria de Laclau e a psicanálise foi produzido por Paula Biglieri e Glória Perelló, diretoras da *Catedra Libre Ernesto Laclau na Universidad de Buenos Aires*. Cf. BIGLIERI, Paula; PERELLÓ, Glória. *Los usos del psicoanálisis en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau*. – 1º ed. – Buenos Aires: Grama Ediciones, 2012.

O momento da inscrição e da constituição do registro imaginário depende do discurso externo (coletivo), responsável pela coerência deste encontro com o real que desloca o sentido que o eu tinha, visto que o sentido que antes sua identidade possuía não pode ser explicado nos limites de um conhecimento que até então este não possuía. O discurso que dá coerência a esse deslocamento é um discurso de fronteira que aponta o momento da negatividade que deslocou a identidade e que “impede que eu seja eu mesmo”.

Por sua vez, o populismo aparece como vago em seus símbolos porque é comparado a uma forma política de conteúdos precisos e determinados. No entanto, como o momento do encontro com o real é contingente e os agentes afetados são heterogêneos, é próprio do populismo a falta de precisão e indeterminação. Caso contrário, sua inscrição no social poderia ser prevista de antemão e seus resultados seriam, na mesma medida, previsíveis. O símbolo ou o conceito é flutuante e não pertence necessariamente a nenhum populismo determinado.

Esta indeterminação é um dos principais alvos de crítica à teoria do populismo de Laclau. Destaco a crítica de De Ípola, que levanta questões voltadas inclusive à recepção que Laclau faz de Gramsci.

De Ípola e Laclau compartilharam alguns valores nos anos 70, como a defesa do pluralismo e da democracia. Ambos autores viveram os golpes sofridos por Perón na Argentina e ambos foram estudantes da UBA. Laclau, no entanto, toma um caminho distinto dos teóricos portenhos e se arrisca no “uso livre de categorias aparentemente alheias ao campo da teoria política” (ÍPOLA, 2009, p. 198). Para De Ípola, Laclau deixa de lado a economia, a superestrutura e a infraestrutura, a derrubada do capitalismo e a chegada ao comunismo, abandonando os pressupostos do marxismo. Segundo o autor, é em Gramsci que Laclau encontra a base de tais críticas.

A principal crítica de De Ípola à teoria laclausiana é ao conceito de “líder”:

[...] diria que Laclau cede aqui a um tipo de viés ideológico: parecia sentir uma impostergável urgência de incorporar o líder nessa cena política. A liderança carismática é por sua vez o essencial e o toque de distinção de todo populismo triunfante. Por isso, sob o populismo, esse líder resulta ser, quase sempre, nos fatos, uma individualidade sedutora e clarividente que sabe quando chegou seu grande momento, e não “um personagem medíocre e grotesco” (nas palavras de Marx) como Luis Bonaparte. Talvez seja essa a circunstância que torna o populismo tão atrativo para as pessoas (inclusive muitos intelectuais) e a democracia representativa-liberal cinza e tão sem graça. (ÍPOLA, 2009, p. 205)

Fazendo uma análise dos textos nos quais Laclau aborda a temática, De Ípola afirma que Laclau desde 1977 não pensa mais em termos de ideologia, mas de um regime ou ordem dominante e na centralidade do antagonismo entre demandas popular-democráticas. No Seminário de Morélia, tanto de Ípola quanto Portantiero apresentaram fortes críticas ao

populismo como movimento e como regime estatal, centrados sobretudo no peronismo como experiência populista. A crítica de ambos era também gramsciana. Para os autores, as elites dirigentes do movimento doutrinararam as massas e fetichizaram o estado “agora popular”. Essa crítica dizia respeito ainda a uma definição de populismo. Isso se deu por conta do próprio papel do líder, que “negava ou limitava o pluralismo e quando julgava necessário para seus interesses, se apartava das regras institucionais” (ÍPOLA, 2009, p. 208), coincidindo com o que Gramsci chamou “transformismo”.

Para De Ípola, no escrito de Laclau de 2005 o populismo passa a ser compreendido como inerente em menor ou maior grau a todo regime político e a “presença do Líder desequilibra, a seu favor, o exercício da hegemonia” (ÍPOLA, 2009, p. 208). Isso se dá porque para o autor, a configuração da liderança é de uma “vontade absoluta” que submete a vontade de todo corpo social. Com isso, o pluralismo e as instituições se encontrariam ameaçados pela vontade individual de um possível ditador.

A crítica vai de encontro com Freud, já que Laclau utiliza a psicologia das massas para dar sustento à sua teoria. De Ípola afirma que falta à Laclau uma leitura da obra *Totem e Tabu* (1913), o que o faria perceber que “a identificação com a figura do pai permite *mas também obstaculiza e limita* a consolidação do laço fraternal e as aspirações dos irmãos” (ÍPOLA, 2009, p. 214). O papel do parricídio é justamente o de livrar-se do “império paterno”. Com a morte do pai pode vir a falta de sua figura que foi esvaziada, mas o poder é então assumido pela comunidade fraterna.

No que tange a crítica à recepção de Gramsci, para Portantiero, o populismo de Laclau se resume a mais uma forma de “transformismo” gramsciano e, segundo De Ípola, ao ignorar o parricídio de *Totem e Tabu*, Laclau exclui a possibilidade de a própria comunidade governar como iguais, mantendo o papel do líder intacto. Ao postular a ideia de um Gramsci democrático, Laclau sustenta uma ação estratégica de consenso, pela guerra de posição, da conquista do terreno ideológico e cultural da sociedade civil, para exercer uma direção intelectual e moral em seu seio. É uma “guerra de posição” porque não é um guerra surpresa ou violenta, mas a ocupação cultural e ideológico-política da sociedade. No entanto, ao reconstruir o conceito de hegemonia em Gramsci, De Ípola aponta sua distância em respeito a uma abordagem democrática.

[...] a pergunta sobre qual será o sujeito que cumprirá essa promessa escatológica, a resposta de Gramsci não difere da de Lenin: evidentemente, o Partido comunista. Mas nos *Quaderni* o partido é apresentado como um verdadeiro sujeito transcendente e providencial, como o sujeito ao qual a História determinou a missão de transformar ao homem e a sociedade, elevando-os a uma nova vida. Daqui provem a concepção

místico-religiosa do partido como “casa da fé”, depositário da doutrina do socialismo e “poder supremo” do movimento operário, ao qual lhes é atribuída autoridade e uma jurisdição sem limites sobre a vida humana. (ÍPOLA, 2009, p. 218)

Se assim o é, o conceito de hegemonia não pode ser democrático, já que há em última instância uma representação transcendental das comunidades, a exclusão da possibilidade do parricídio e a inerradicabilidade do poder, o que limitaria o campo do poder popular ao auto-governo. Se por um lado em HES Laclau e Mouffe postulam a forma hegemônica através de uma teoria da democracia radical, em RP Laclau delinea “os primeiros axiomas de uma lógica que anula progressivamente as formas e conteúdos democráticos em áreas de um autoritarismo uni-pessoal no qual somente rege a vontade do Líder” (ÍPOLA, 2009, p. 220).

Por outro lado, encontramos em Barros (2018) que, para Laclau, “eleger uma ontologia marcada pela hegemonia significa optar pela democracia e pela politização *ad infinitum* das relações sociais” (BARROS, 2018, p. 17). Nesse sentido, a crítica De Ípola da perda da pluralidade e do respeito pela diferença na unificação do líder seria não somente equivocada, mas totalmente contrária à proposta de Laclau. Laclau não reduz a multiplicidade dos agentes à figura do líder. O líder emana da vontade coletiva como *primus inter pares*, a partir da equivalência de uma série de demandas heterogêneas ligadas por um laço afetivo. Sem diferenças não haveria nada para unificar e, levando em conta a precariedade do laço equivalencial, nenhuma cadeia pode ser totalidade de modo irreversível e o líder somente o será enquanto fizer sentido em determinada configuração e significante vazio<sup>64</sup> (BARROS, 2018, p. 21). O erro de De Ípola consiste em buscar um equilíbrio entre equivalência e diferença. A emergência “induzida” de um líder é a problemática central, já que para o autor Laclau prioriza a equivalência e exclui o pluralismo, daí o tom autoritário de sua leitura. A partir desta crítica, dois temas emergem: a questão da representação e o uso da teoria freudiana para justificar a liderança em Laclau.

---

<sup>64</sup> “La unidad que el significante vacío otorga a la cadena equivalencial puede tener diversos contenidos ya que no hay nada que garantice que el contenido sea uno u otro. Pero, al mismo tiempo, Laclau va más lejos y se pregunta “si no existe algo en el vínculo equivalencial que ya preanuncia aspectos claves de la función del liderazgo” (Laclau 2005: 129), en tanto “la lógica de la equivalencia conduce a la singularidad y ésta a la identificación de la unidad del grupo con el nombre del líder” (130). Observamos, entonces, que el argumento sobre el vaciamiento tendencial de ciertos significantes termina en un horizonte en el que emerge la figura del nombre que encarnará la representación de lo múltiple. El liderazgo es, para Laclau, ese lugar estructural en el que potencialmente se puede condensar en su mínima expresión –el Uno– la representación de la multiplicidad de diferencias” (BARROS, 2018, p. 25).

### 3.3 Mediação e articulação: saindo da caverna

---

É possível uma política sem mediação? Nesta etapa, farei uma análise das principais obras de Ernesto Laclau tendo como fio condutor o conceito de *representação* em relação ao conceito de *articulação*. O populismo, entendido como uma construção a partir da representação de uma vontade coletiva popular segundo a lógica hegemônica da articulação equivalencial das demandas será um dos pontos de convergência para esta análise. Parto da lógica democrática apresentada por Ernesto Laclau em *A Razão Populista* (2005), na qual a relação povo/Estado e, em última instância, a relação entre *representados* e *representantes*, coloca a representação como condição de possibilidade do deslocamento social do povo para a esfera política<sup>65</sup>. Não é *qualquer construção* do povo que configura populismo, mas é indispensável ao populismo que a representação construa uma identidade popular. Portanto, o objetivo principal é compreender o desenvolvimento do conceito de representação em Laclau, enfatizando a distinção entre uma primeira aproximação da representação como representação de “interesses de classe” determinados *versus* a identificação com um líder e a construção articulatória da representação.

Em *Política e Ideologia na teoria marxista* (1977) se lê um “jovem Laclau” que discute de que modo as relações entre *classe* e *massa* podem “reorientar radicalmente” a política, a partir da assunção hegemônica pela classe proletária dos interesses das massas na “etapa do declínio mundial do capitalismo” (LACLAU, 1977, p. 16). Este excerto proporciona o tom geral da obra: a hegemonia é compreendida neste primeiro momento como direção, a história como um desenvolvimento de etapas e a reorientação política cabe à classe proletária, sujeito da mudança histórica. O chamado “reducionismo de classe” (isolamento setorial da classe proletária) é criticado por Laclau como um resquício da “união da voz à sombra”. A referência ao sentido “conotativo” da alegoria platônica da caverna enquanto *doxa* a ser desarticulada pelo processo científico/racional do conhecimento é apontado por Laclau como um dos problemas na relação entre esta “classe universal” e sua materialidade, demandando que seja desarticulada

---

<sup>65</sup> “A função do representante não consiste simplesmente em transmitir a vontade daqueles que ele representa, mas dar credibilidade àquela vontade em um meio diferente daquele em que essa vontade se constituiu originalmente. Essa vontade é sempre a vontade de um grupo setorial, e o representante tem de mostrar que ela é compatível com os interesses da comunidade como um todo. Pertence à natureza da representação que o representante não seja um mero agente passivo, mas tenha de acrescentar algo aos interesses que ele representa. Essa adição, por sua vez, reflete-se na identidade dos representados, que muda como resultado do próprio processo de representação. Assim, a representação é um processo de mão dupla: um movimento do representado em direção do representante e um movimento correlativo do representante em direção ao representado. O representado depende do representante para a constituição de sua própria identidade [...] A tarefa do representante é, entretanto, democrática, porque sem a sua intervenção não existiria incorporação daqueles setores marginais à esfera pública.” (LACLAU, 2013, p. 232-3)

uma noção puramente científica de classe para que possam ser consideradas as condições materiais de uma mudança política. Apresentando o problema em sua relevância epistemológica, a proposta de Laclau consiste no abandono do reducionismo de classe para dar lugar a uma *forma* política mais ampla, questionando o papel *conotativo* da participação das massas, mas sem dela teorizar de *quem* e *quais* são seus interesses. Esta “massa” é um objeto conceitual abstraído de sua materialidade e pensado como um elemento equacional, somando logicamente à política uma parte acoplada a uma constituição pré-definida da forma política marxista. O vácuo teórico entre a massa *qualquer* e a massa *teórica* aponta o caminho para o marxismo científico que Laclau sugere: o do rompimento com a massa conotativa e a ampliação da teoria, somada ao potencial político da massa que depende, exatamente, de como se concebe a relação de *representação* que se constituirá a partir do paradigma marxista.

Partindo da representação dos interesses, emerge a questão: que é um *interesse* de massas? No capítulo intitulado “para uma teoria do populismo”, Laclau explora o conteúdo “alusivo” atribuído ao populismo, criticando justamente a dificuldade em esvaziar do tema a ligação entre sombras e vozes. O intuito de Laclau é investigar as imprecisões que um uso fora dos padrões científico-teóricos oferece, visto que culminam, para o autor, em um desfalque para a ciência política que busque analisar a concretude dos fatos. Acredito que este movimento é comum se considerado o foco do autor na crítica a uma lógica etapista, que ainda considerava pertinente esboçar o desenvolvimento do capital como *passagem* de um estágio a outro e, ao mesmo tempo, enxergar o gérmen de sua teoria posterior. O problema da “incorporação” da massa à vida política é um ponto crítico no qual uma forma política distinta pode ser pensada e a inabilidade de dar conta de uma explicação coerente sobre o *uso* desta potência política para além da lógica de classes mobiliza Laclau a deslocar o problema de um horizonte exclusivamente marxista.

O populismo, enquanto “campo ideológico conotativo comum” perpassa diferentes esferas do político, não podendo ser reduzido a uma forma específica. Este fator justifica sua aparição concreta em diferentes países e configurações políticas, e isso se dá por sua *articulação* nesses diferentes níveis e não necessariamente por um caráter obrigatório e *a priorístico* de sua formação. A forma da articulação e o princípio unificador são o ponto chave da relação entre representantes e representados, já que as massas terão reivindicações articuladas ao discurso dominante, o que não significa que o discurso dominante altere seu caráter (de classe ou não, elitista ou não) em nome destas reivindicações. Sendo assim, ao articular uma demanda a uma causa, a parcela dominante que utiliza este processo evita um possível antagonismo de massas, neutralizando o protesto popular contra medidas que não derivam diretamente de suas

reivindicações. Nestes termos, as classes – dominantes ou dominadas – incorporam a si o populismo como elemento não classista. As massas, até então a-políticas, serão *incorporadas, mobilizadas, utilizadas* a favor de uma elite intelectual. A expansão do campo político não significa igualitarismo democrático ou participação ativa, mas estratégia política com uso de massa de manobra. Em outros termos, esta incorporação à vida política não incluía necessariamente a incorporação de novas demandas populares à vida política, mas uma espécie de subordinação demagógica à qual as massas, dissociadas dos processos políticos diretamente, estavam sujeitas.

A representação dos interesses aparece de forma embrionária e a possibilidade de uma mobilização exterior às formas institucionalizadas de política (partido, sindicato, etc) são nulas, pois as reivindicações populares não possuem *representação* ou uma forma organizativa que politize as demandas. O povo pode ser *articulado*, mas não pode ele mesmo *articular*, pois “[...] as metamorfoses do povo consistem em suas diversas formas de articulação com as classes” (LACLAU, 1979, p. 200). Isso significa que, apesar de o objeto “povo” ter um *status* não determinável em última instância, ao mesmo tempo a lógica da divisão de classes, levada às últimas consequências por uma “política do conflito”, determina tal *status*.

O populismo aparece então como estratégia, pois não há como fazer política hegemônica sem apelo popular, sendo a própria atestação da hegemonia de uma classe a irrupção do populismo. Laclau chega até mesmo a afirmar que “[...] não há socialismo sem populismo, mas as formas mais elevadas de populismo só podem ser socialistas” (LACLAU, 1979, p. 202.), afirmando com isto que, se o “inimigo direto” do povo é a forma do estado enquanto tal, o socialismo e o conseqüente comunismo, que visam findar a política estatal, contêm o mesmo germen que a demanda popular. É preciso mobilizar uma estratégia socialista que abranja mais lutas e espaços, tendo o povo como *aliado*. Ainda assim, as classes não criam o povo que representam, apenas articulam a si suas reivindicações em prol da disputa pela hegemonia. Esses conceitos proporcionam elementos indispensáveis para tratar a questão da representação: se o processo hegemônico não cria aquilo que representa, mas articula a si demandas já existentes, o que se tem é uma relação de “acoplagem” e desnível, onde ainda que se trate da relação entre classe dominada e povo, o povo será em última instância verticalmente inferior à classe dominada, afirmando a necessidade de representação como condição de participação política desta parcela da sociedade.

Passando à análise de *Hegemonia e Estratégia Socialista* (1985), Laclau propõe, junto a Chantal Mouffe, uma *desconstrução* (leia-se: *desarticulação*) das categorias marxistas que possam aparecer como “cristalizadas” a partir de uma crítica ao marxismo da Segunda

Internacional. Deixando claro o privilégio que o conceito de *articulação* tem nesta obra, os autores inserem definitivamente o conceito de “hegemonia” em sua teoria. A “teoria do discurso” propõe que não se pode aplicar conceitos à realidades distintas daquelas para os quais foram pensados e conduzem, assim, uma busca pelo caráter histórico das condições do surgimento destes conceitos, visando uma análise conjuntural das estruturas políticas e do anacronismo que acompanha a determinação em última instância de um significado tal como “reducionismo de classe”. Além de buscar a condição de possibilidade para o surgimento de um significado de acordo com o tempo histórico no qual este se apresenta, surge também a necessidade de desarticulá-lo de um significado definitivo para que possa ser rearticulado de acordo com a materialidade dos acontecimentos, em conjunto com novas formações políticas que demandam novas definições. Este é o abismo que separa as duas obras, pois o tratamento da problemática é deslocado da lógica de classes para a lógica articulatória propriamente dita, descentrando a crítica ao caráter epistêmico da busca pela *verdade* científica e focando nas consequências de retirar o privilégio ontológico da classe proletária.

Considero o ponto de partida desta obra como o ponto de chegada da obra anterior de Laclau, isto é, o problema da crise teórica gerada pela multiplicidade de demandas sociais em ebulição nos anos 80 que requereu uma forma política distinta da concepção marxista de classes. A lógica de classes não abrange materialmente estas novas demandas e, teoricamente falando, não dá conta de explicar sua aparição, limitando sua função a uma contingência na necessidade histórica. Nesse sentido, o conceito de “hegemonia” assume esta função dentro da lógica marxista, sendo deslocada por Laclau e Mouffe para um campo de compreensão mais amplo. A lógica hegemônica ocorre quando “[...] uma força social *particular* assume a representação de uma *totalidade* que lhe é radicalmente incomensurável” (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 37), não sendo esta força necessariamente o proletariado. A relação entre representação e articulação consiste em como a hegemonia, responsável por esta forma de representação, articula as demandas. Com a proposição da teoria do discurso de que não há “interesses de classe” construídos fora do próprio campo discursivo, a articulação não será uma mera “acoplagem” de elementos externos à política de classe, mas o próprio *status* da hegemonia enquanto conflito perde sua definição marxista como “direção”.

Qual é, neste caso, a universalidade específica inerente à hegemonia? Ela decorre, como argumentamos no texto, da dialética específica entre o que chamamos de lógica da diferença e lógica da equivalência. Os atores sociais ocupam posições diferenciais nos discursos que constituem o tecido social. Neste sentido, eles são todos, estritamente falando, particularidades. Por outro lado, há antagonismos sociais criando fronteiras internas na sociedade. Frente a forças opressoras, por exemplo, um conjunto de particularidades estabelece relações de equivalência entre si. Torna-se

necessário, porém, representar a totalidade da cadeia, para além dos meros particularismos diferenciais ligados por laços de equivalência. O que pode representar esta totalidade? Como argumentamos, somente uma particularidade cujo corpo esteja dividido, pois sem deixar de ser sua própria particularidade, ela transforma seu corpo na representação de uma universalidade que a transcende (a universalidade da cadeia de equivalência). Esta relação, por meio da qual uma particularidade assume a representação de uma universalidade que lhe é inteiramente incomensurável, é o que chamamos de uma *relação hegemônica*. (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 40, itálico dos autores)

Esta política antagônica compreendida como “ontologia do social” afirma a impossibilidade de uma sociedade reconciliada, já que seu horizonte de constituição é, em última instância, dividido. A universalização do significado da articulação equivalencial não é uma necessidade histórica e não corresponde a uma natureza humana política, mas sim o fruto da conjuntura de determinada relação antagônica. Em resumo, a hegemonia e a lógica do antagonismo não permitem que o social possa ser horizontal a ponto de anular a conflitividade da política, pois uma política hegemônica pode ser radicalmente democrática somente como política de oposição.

Ao buscar no conceito de *hegemonia* uma lógica diferente para o todo social, Laclau e Mouffe atribuem-lhe centralidade. O “divisor de águas gramsciano” situa o problema na seguinte diferença: enquanto a hegemonia de aliança de classes assume interesses no campo político, sem modificações na identidade, a teoria da hegemonia de Gramsci insere a necessidade de uma direção “intelectual e moral”, mudança nos costumes e, conseqüentemente, na identidade, onde a política é “finalmente concebida como articulação” (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 154). Isso significa que a construção política se dá a partir de elementos dessemelhantes (heterogêneos) e que a diferença entre uma lógica contratual ou atomística dos componentes desta construção é que esses agentes são construídos na medida em que se articulam, não possuindo uma identidade pré definida anterior à articulação hegemônica. Sendo assim, a identidade dos sujeitos da ação política é *relacional*, ponto importante a ser levado em conta considerando que “representação” diz respeito a uma *substituição*, que geralmente pressupõe identidades definidas a ponto de serem substituídas.

Como não há identidades prévias ao processo articulatório, a representação na hegemonia tem de ser pensada de outra maneira, pois é o próprio processo que constituirá, retroativamente, os interesses que representa. Esta inversão pode ser pensada na diferença entre “prática democrática” e “prática autoritária”. Enquanto uma prática democrática é posta pelos autores como a irrupção de diversos pontos de ruptura, culminando em uma multiplicidade de sujeitos políticos, a prática autoritária estabelece de antemão o sujeito a ser representado e o representante, hierarquizando o processo. Se por um lado a prática autoritária depende de um

sujeito pré determinado e com isso verticaliza as relações sociais à clássica distinção dirigentes/dirigidos, a prática democrática planifica as relações sociais e o papel do representante se torna muito mais simbólico do que ativo, pois o próprio processo de representação modifica e constrói o representante e o representado.

Enquanto a prática democrática da hegemonia põe crescentemente em questão a transparência do processo de representação, a prática autoritária lança as bases para que a relação de representação se torne o mecanismo político básico. Uma vez que toda relação política é concebida como uma relação de representação, um substitucionismo progressivo move-se da classe ao partido (representação dos interesses objetivos do proletariado) e do partido ao Estado Soviético (representação dos interesses mundiais do movimento comunista). Uma concepção marcial da luta de classes culmina, assim, num épico escatológico. (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 122)

A imposição epistêmica da classe sobre a massa (a classe *sabe* como a história foi e como há de ser) demanda um líder, um guia, uma direção para as massas que, exteriores e contingentes ao processo histórico, por si mesmas não possuem organização própria. Por isso se trata de uma representação de *interesses*, visto que o máximo que se tem, nesta relação de externalidade ao movimento da história é um interesse que pode ser representado. Novas demandas não correspondem a etapas do desenvolvimento do capital, mas tem o teor político de “antagonismos e pontos de ruptura”, descentralizando a classe operária como sujeito legítimo do processo histórico (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 117). A prática democrática da hegemonia demanda pontos de ruptura articulados e a identidade é construída pelo processo hegemônico. Em outras palavras, a articulação se torna o ponto chave desta organização política, visto que assume a heterogeneidade do campo social em uma multiplicidade de pontos de ruptura políticos (não apenas do antagonismo de classes) e não trata de identidades pré-constituídas, mas modifica-as mutuamente no processo de hegemonização e, por fim, não privilegia o centro hegemônico, mas o momento mesmo da relação que compõe a hegemonia.

Por verticalização se compreende o processo de representação de interesses já definidos, onde o representante é separado hierarquicamente do representado. A planificação, por sua vez, prioriza o momento da articulação, no qual a identidade dos sujeitos envolvidos é mutuamente modificada. Esta segunda definição pode colocar em risco o próprio processo político que, apesar de se tratar de uma relação entre elementos heterogêneos, não privilegia o momento da representação como substituição do outro ou da representação direta de seu interesse. Na prática, será uma relação de articulação suficiente para constituir um sujeito político coerente? O trunfo da representação partidária, por exemplo, é que além de ser um processo desde logo institucionalizado, possui uma *finalidade* determinada. Articular elementos heterogêneos e a

partir desta articulação construir a política difere de representar interesses de identidades constituídas *a priori* e que tem uma relação de exterioridade necessária.

A diferença entre a articulação e a mediação está na organização contingente de uma totalidade que não tem uma determinação transcendente a ela, mas uma articulação de elementos heterogêneos que não tem relação necessária alguma, a não ser a própria articulação e a identidade que resulta dessa relação. Se esta identidade relacional se cristaliza, a hegemonia se torna autoritária, passando de articulação à mediação, com a estipulação de um princípio subjacente que determine a identidade. Politicamente falando, o processo de oposição e construção de identidades distintas é democrático, visto que com a suspensão da pluralidade destas identidades se fixa uma prática autoritária. Não é possível representar algo que por definição não tem identidade estabelecida; se a sociedade é um conjunto de diversidades, pontos de ruptura multiformes e diferenças, a “ordem social” enquanto princípio subjacente não faz sentido em um espaço plural. Sendo assim, o processo de representação e de mediação da “sociedade” dá lugar ao processo articulatório e às formações hegemônicas que melhor comportam a pluralidade social. Hegemonia, portanto, é *articulação* e não *representação* (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 213).

A distinção entre povo/estado como símbolo da dicotomia dirigentes/dirigidos, opressores/oprimidos, não configura hegemonia na medida em que estabelece de antemão os sujeitos e o *locus* do antagonismo. É válido o questionamento de se Laclau e Mouffe não recaem em sua própria crítica ao estabelecer o antagonismo como condição de possibilidade da própria lógica antagonista. Ao mesmo tempo em que os sujeitos e os discursos construídos não tem uma pré definição, a condição da fronteirização política e, em última instância, da presença inseparável do antagonismo em relação ao campo político podem tornar a crítica à política de Laclau e Mouffe viável. Não considero que a crítica desmereça o movimento teórico produzido pelos autores, mas, ao contrário, acredito que o desenvolvimento de uma teoria política do conflito tem apenas a ganhar com a descentralização epistêmico-ontológica de sujeitos políticos e com a pluralidade de antagonismos e rupturas, configurando em última instância o que os próprios autores chamaram de uma luta pela “democracia radical e plural”.

Em resumo, quando me refiro a hegemonia, articulação e democracia, não me refiro a formas necessárias de organização social e política mas quero dizer que ao articular diferentes posições de sujeito, configurando uma pluralidade de antagonismos, a democracia é mais democrática. Para que haja movimentação política *não é determinante* que antagonismos, rupturas e fronteiras sejam dados dentro de formas institucionais do fazer político.

Por sua vez, em dois momentos distintos de *Emancipations* (1996) se encontra na teoria de Laclau uma referência ao conceito de “representação” que merece atenção. Tanto em *Sujeito da política, política do sujeito* quanto em *Poder e representação*, Laclau toma em consideração a relação entre universalidade e particularidade na construção política contemporânea. O papel representativo da hegemonia assume centralidade e não acredito que Laclau contradiz a distinção articulação hegemônica/representação, mas que o próprio efeito articulatório/desarticulatório é posto em questão. Se, por um lado, uma articulação hegemônica autoritária cristaliza a hegemonia, seu oposto direto seria a pura ligação entre cadeias de equivalência, que sem um símbolo que as unifique acabaria se desfazendo sem promover mudanças políticas materiais. Em outras palavras, um pouco de representação e de cristalização é melhor do que representação alguma e, sem representação, o processo hegemônico se torna auto-referente, pois a contingência das cadeias equivalenciais não pode prever o resultado de sua relação. Dessa leitura é possível estabelecer uma opção diversa da hegemonia democrática e da hegemonia autoritária, visto que expõe a problemática de uma política popular equivalencial sem representação e que se encerra em si mesma.

O chamado efeito de “guetificação”, ou seja, o fechar-se em uma identidade particular, é visto por Laclau como a incapacidade de articular uma demanda à pluralidade do social, recaindo na marginalidade e sendo “folclorizada” pelos grupos dominantes (LACLAU, 2011, p. 84). Um meio de evitar este movimento de “exclusão permanente” é a articulação com outras demandas e a inserção destas lutas particulares em instituições existentes. Neste ponto, a hegemonia funciona como guia cultural e moral, na medida em que o autor afirma o aspecto ideológico das instituições definido pelos grupos dominantes. A inserção da luta particular nesta instituição se dará ou como neutralização ou ela promoverá uma mudança ao articular-se. Neste ponto, a relação entre representação e populismo encontrado na primeira obra reaparece, mas com a influência da obra intermediária, pois se a demanda é acoplada e neutralizada, tem-se uma hegemonia autoritária. Se no entanto a demanda é articulada e altera sua identidade e a do representado, tem-se uma hegemonia democrática. Populismo, então, perde seu significado inicial de “massa” acoplada, manobra, estratégia e seu *status* é justamente o que vai ocupar Laclau na obra seguinte.

Esta discussão traz um ponto importante de *viragem* na teoria laclausiana, pois ao tratar da relação entre universal e particular e reafirmar a impossibilidade da fixação de uma identidade que possa ser totalmente representada/substituída, Laclau afirma que “o sistema”

[...] não pode ser representado, mas precisa mostrar-se no campo da representação, as formas da representação serão constitutivamente inadequadas. Elas só podem ser os

particulares. Como conseqüência da sistematicidade do sistema, o momento de sua totalização impossível será *simbolizado por particulares que assumam contingentemente essa função representativa*. (LACLAU, 2011, p. 89, itálico meu.)

A representação possui um papel simbólico e funcional, e o que permanece da lógica da representação não é seu potencial de substituir uma identidade definida *a priori*, mas sua função de deslocar as demandas articuladas e hegemonicamente representadas, modificadas neste mesmo processo. O papel do líder ainda não é aprofundado e o *status* do representante que unificaria demandas não é claro. Nos escritos supracitados, Laclau não privilegia o representante enquanto sujeito definido porque não há privilégio epistêmico algum que favoreça determinado sujeito/demanda/particularidade. O momento privilegiado é o do antagonismo e do deslocamento e a política opera a partir de uma *lógica representacional* e não necessariamente da *representação* em si mesma. O foco de Laclau é o processo político e não seu resultado e, por mais que se tenha discutido “estratégias socialistas”, não foi oferecida uma via institucional para promover mudanças sociais. Esta é uma teorização da filosofia política, mas não se pode ignorar o aspecto material que a teoria de Laclau adota. Sendo assim, os processos autônomos de formação hegemônica, os antagonismos e as demandas não dependem de partidos para se articularem, mas qual a efetividade dessa equivalência quando se emula este modelo em termos práticos?

A primeira pista para responder esta questão se encontra nos mencionados “símbolos”. As demandas em equivalência, que igualam mas não apagam suas particularidades, se identificam com o símbolo que marca o antagonismo que afeta a todas as demandas, criando um campo comum a partir de sua negação. A ideia de que as instituições não foram capazes de atender isoladamente as demandas tem duas principais conseqüências: a primeira é que a desconfiança com a capacidade das instituições em suprir as necessidades das demandas torna possível criar este “inimigo” comum e, a segunda, é que a criação de símbolos está diretamente condicionada à negação da criação de outra instituição, já que esta tem sua reputação maculada por sua debilidade. O exemplo de Perón (LACLAU, 2011, p. 92) expõe esta distância, visto que por um lado, o conceito de “significante vazio” dá nome à forma da representação universal, por isso está vazio e sua matéria da política é, para Laclau, o conjunto de estratégias para ocupar este espaço. Sendo assim, não é necessariamente Perón ou o partido em sua particularidade que assumem a representação universal das demandas equivalentes, mas ocorreu de, em determinada conjuntura, estes aparecerem como simbolicamente responsáveis pela unificação das demandas, como estratégia de ocupação simbólica do espaço vazio. A forma como se faz política constrói lugares a serem ocupados, lugares vazios que uma particularidade

irá assumir e delegar conteúdo, sua função consistindo em “[...] introduzir cadeias de equivalência num mundo em que, de outra forma, é puramente diferencial” (LACLAU, 2011, p. 94). Ligando a voz à sombra, o *status* do significante vazio na teoria de Laclau é o da representação.

Sendo assim, o processo de representação enquanto constituinte da identidade do representado passa a assumir um caráter necessário na constituição dos sujeitos, na medida em que o próprio processo de representação e não de substituição é que torna possível à pluralidade de demandas se constituírem em um campo político diferente do campo social onde apareceram e é esta mesma lógica que permite afirmar seu caráter contingente, na medida em que é uma construção discursiva que não possui determinação *a priori* e que está sujeita constantemente a mudanças (LACLAU, 2011, p. 149).

Passando por fim à análise de *A Razão Populista* (2005), projeto de Laclau que buscou compreender de que modo se constroem as identidades coletivas, a representação aparece diretamente ligada ao líder. Mas como foi dito em 1996, o papel da representação como constituinte daquele que representa é a mesma afirmação sobre hegemonia encontrada em 1985 que constrói retroativamente os interesses que representa. Ocorre nesta obra a inserção da representação no significante vazio que é o líder como a condição *sine qua non* da política. Segundo Laclau, “[...] toda identidade popular possui uma estrutura interna que é essencialmente representativa” (LACLAU, 2013, p. 238).

O horizonte de Laclau, ou seja, o limite de sua teoria está na impossibilidade da totalização da representação, da sociedade e de uma identidade política, o que é o mesmo que afirmar a inerradicabilidade da abertura a novas demandas, a impossibilidade da extinção do conflito e do Estado e, em última instância, o potencial democrático que este horizonte sugere. Não é um fundamento *a priori* que define a ontologia do social, o político, mas sim o horizonte de possibilidade da construção hegemônica de significantes vazios. Interessante, por outro lado, é o apelo de Laclau a demandas populares, quando anteriormente estas apareciam como secundárias (1977) e tinham seu potencial contido na sua exclusão pelo *status quo*. Estas aparecem agora como a própria condição de uma demanda democrática isolada equivalênciar-se com outras demandas, culminando em “demandas populares” (LACLAU, 2013, p. 140). O que configura a integração democrática de demandas na esfera política é justamente o movimento do representante em deslocar os representados de uma posição marginal/setorial/particular para a esfera pública (LACLAU, 2014, p. 233). A tarefa do representante é fornecer o símbolo para a identificação enquanto constituinte da identidade do representado. O papel do líder é representar efetivamente os interesses que cria e não de

favorecer determinado setor. Não é a pessoa do líder que encarna materialmente a representação enquanto particularidade, mas é o símbolo por ele encarnado daquilo que falta à comunidade representada que preenche o lugar vazio da construção coletiva.

O movimento realizado Laclau é compreendido como um desenvolvimento teórico que, partindo da relação entre funções da classe hegemônica e das massas para o desenvolvimento da hegemonia como construção antagônica e não apenas direção, dá ênfase ao significante vazio e culmina, por fim, na centralidade do líder. Laclau se ocupa em suas primeiras obras do que chamou “ontologia do social” e das relações políticas enquanto emergentes na conjuntura dos anos 80 e 90. A partir de 1996 e especificamente em 2005, o autor direciona sua obra à construção das identidades coletivas. Indo além, através da apresentação de uma forma política mais coerente com as instituições, Laclau não recusa a autonomia dos movimentos sociais e das cadeias equivalenciais, mas propõe no âmbito do populismo a formação de uma identidade coletiva que possa *efetivamente* promover uma mudança política e que não se esgote em auto-referência. A preocupação com o papel do “povo” ocupou o imaginário de Laclau por trinta anos e retorna para o centro de sua pesquisa com todo um potente referencial teórico para suportar uma questão que permaneceu aberta. Sendo assim, a título de apresentar um resultado preliminar, enfatizo que o grande movimento empreendido por Laclau foi de apresentar uma concepção de representação que não dependa de um povo pré-constituído, mantendo a lógica moderna da representação mas retirando desta seu caráter essencial.

### 3.4 Entre o enamoramento e a identificação com o líder popular

Nesta sessão problematizo a relação entre o líder e a massa, especificamente a partir de ferramentas freudianas utilizadas por Laclau (identificação, Eu, ideal do Eu) e do conceito de hegemonia, na especificidade da composição coerção e consenso. Essa análise está pautada no segundo capítulo de *A Razão Populista* (2005), onde Laclau explora os limites do conceito de populismo e da patologização da construção de uma massa. Encontrando em Freud uma abordagem que não constitui a massa como consequência de uma doença coletiva ou resultado da pura sugestão de um líder, Laclau busca entender qual tipo de laço permite que a massa se constitua como tal.

Em um primeiro momento, Laclau (2005, p. 100-108) afirma que os laços construídos em uma comunidade com estranhos se diferem daqueles laços estabelecidos entre o sujeito consigo ou com aqueles com quem tem maior proximidade. Esta distinção é nomeada por Freud

como a distinção entre psicologia individual e psicologia social. Isso significa, em termos gerais, que o laço libidinal (amoroso) que o indivíduo tem com desconhecidos não é um impulso sexual ou um enamoramento, mas um tipo de laço afetivo que ocorre por *identificação*, quando o indivíduo compartilha uma característica com o outro e nele se enxerga. Por outro lado, essa não é uma regra geral. O indivíduo pode identificar-se com os membros do grupo mas pode também se enamorar pelo líder ao nível da fascinação, de modo que tal fascínio o conduza a ações que excedem seu próprio limite moral. O que diferencia a relação do indivíduo com a massa e com o líder seria o tipo de ligação: a identificação com os “irmãos” (exemplo da igreja) e enamoramento com o “líder”. No entanto, Laclau explica que mesmo Freud questiona esse papel indispensável do líder no papel de um objeto de amor que substitui o ideal do Eu dos indivíduos. Sendo assim, segundo Laclau, o líder também compartilha de alguma característica que o torna objeto de identificação e não de fascinação, tirando-lhe o *status* de líder narcisista e colocando-o como *primus inter pares*, uma parte da horda. Ele já não é o ancião e pai da horda primeva, é o irmão que ao matar o pai assume seu lugar, um *pequeno objeto a*, um significante vazio.

Para compreender este resumo apresentado, é necessário antes de mais expor a relação estreita que Laclau estabeleceu entre a teoria freudiana e a teoria gramsciana:

Em terceiro lugar, se o líder comanda por apresentar, de modo particularmente marcado, traços comuns a todos os membros do grupo, ele já não pode ser, em sua pureza, um dirigente despótico, narcisista. Por um lado, ao participar da própria substância da comunidade, que torna a identificação possível, sua identidade está dividida: ele é o pai, mas também é um dos irmãos. Por outro lado, como seu direito de dirigir se baseia no reconhecimento, por outros membros do grupo, de uma característica de líder que ele compartilha com todos eles, de modo muito pronunciado, o líder é, em grande medida, responsável pela comunidade. A necessidade de uma liderança ainda pode estar presente, devido a razões estruturais – que Freud, na verdade, não explora [...] – porém se trata de uma liderança muito mais democrática do que aquela presente no conceito do déspota narcisista. Na verdade, não estamos muito distantes daquela peculiar combinação de consenso e coerção que Gramsci denominou hegemonia. (LACLAU, 2013, p. 107)

Com base nesse recorte, farei uma incursão em alguns textos de Sigmund Freud (1856-1939) que explicam não somente o que o autor compreende por líder narcisista, mas também as noções mesmas de narcisismo, Eu e ideal do Eu. Utilizarei como texto de apoio as leituras de Biglieri e Perelló (2012), que buscam explicar a relação do conceito de hegemonia com a psicanálise freudiana nas obras de Laclau. Por fim, retomo a discussão a nível gramsciano para comparar as aproximações e discrepâncias que tal proximidade podem oferecer.

### 3.4.1 Eu, ideal do eu e narcisismo

Início a investigação pelo texto *Introdução ao narcisismo* escrito em 1914 por Freud. Configurado como um dos textos que compõe a “metapsicologia” freudiana, o escrito busca uma explicação sistemática da relação entre o Eu e o ideal do Eu a partir da noção de narcisismo. A referência ao termo remete ao mito de Narciso, jovem condenado por um amor não correspondido de uma musa a se apaixonar por si mesmo e ser causa, assim, de sua própria desgraça: “O termo “narcisismo” vem da descrição clínica e foi escolhido por P. Näcke, em 1899, para designar a conduta em que o indivíduo trata o próprio corpo como se este fosse o de um objeto sexual, isto é, olha-o, toca nele e o acaricia com prazer sexual, até atingir plena satisfação mediante esses atos” (FREUD, 2010, p. 10). Sendo assim, este auto enamoramento configura uma espécie de crença no “poder” de si mesmo e, ao mesmo tempo, é um reflexo da perda sofrida ainda na infância de um papel central. O narcisismo primário é configurado por Freud como a noção de que a criança tem de que é o centro das atenções e, quando é deslocada desse espaço, esse primeiro narcisismo se perde. Sendo assim, a construção de um “ideal do Eu” consiste na retomada da ilusão da centralidade do indivíduo em relação ao mundo. Na estrutura do inconsciente há três níveis: o Id, a parte dos impulsos libidinais; o Superego, que funciona como instância repressora dos instintos do Id como um “imperativo categórico” e o Eu, o “pobre Eu”, que se encontra entre esse impulso primitivo e a repressão.

O Eu se diferencia do Ideal do Eu na medida em que enquanto o Eu é o palco da luta interna entre as duas outras instâncias, o Ideal do Eu é uma criação de retorno ao narcisismo, onde o Eu é visto da forma como *deveria ser*<sup>66</sup>. O investimento libidinal do narcísico é definida por Freud, dentro dos limites e pesquisas de sua época, nos seguintes termos:

---

<sup>66</sup> Mais tarde, no texto intitulado *O Eu e o Id* (1923), Freud irá definir o *Super-Eu* como a instância reguladora, afirmando que nesses textos por nós mencionados já traziam a questão do ideal do Eu nos termos do Super-Eu, de modo que o ponto principal do texto de 1923 é estipular os graus de divisão (alguns) no interior do Eu, no limite entre consciente e inconsciente: “Mas o Super-eu não é simplesmente um resíduo das primeiras escolhas objetais do Id; possui igualmente o sentido de uma enérgica formação reativa a este. Sua relação com o Eu não se esgota na advertência: “Assim (como o pai) você deve ser”; ela compreende também a proibição: “Assim (como o pai) você não pode ser, isto é, não pode fazer tudo o que ele faz; há coisas que continuam reservadas a ele”. Essa dupla face do ideal do Eu deriva do fato de ele haver se empenhado na repressão do complexo de Édipo, de até mesmo dever sua existência a essa grande reviravolta. Claramente, a repressão do complexo de Édipo não foi tarefa simples. Como os pais, em especial o pai, foram percebidos como obstáculo à realização dos desejos edípicos, o Eu infantil fortificou-se para essa obra de repressão, estabelecendo o mesmo obstáculo dentro de si. Em certa medida tomou emprestada ao pai a força para isso, e esse empréstimo é um ato pleno de consequências. O Super-eu conservará o caráter do pai, e quanto mais forte foi o complexo de Édipo tanto mais rapidamente (sob influência de autoridade, ensino religioso, escola, leituras) ocorreu sua repressão, tanto mais severamente o Super-eu terá domínio sobre o Eu como consciência moral, talvez como inconsciente sentimento de culpa. — Mais adiante apresentarei uma conjectura acerca de onde ele tira forças para esse domínio, o caráter coercivo que se manifesta como imperativo categórico.” (FREUD, 2011a, p. 31-2).

De modo especialmente nítido em pessoas cujo desenvolvimento libidinal sofreu perturbação, como pervertidos e homossexuais, descobrimos que não escolhem seu posterior objeto de amor segundo o modelo da mãe, mas conforme o de sua própria pessoa. Claramente buscam a si mesmas como objeto amoroso, evidenciando o tipo de escolha de objeto que chamaremos de *narcísico*. Nessa observação se acha o mais forte motivo que nos levou à hipótese do narcisismo. (FREUD, 2010, p. 22)

Os tipos de investimento libidinal – as pessoas que o narcísico ama – são: ela mesma, o que ela foi, aquilo que ela gostaria de ser ou uma pessoa que foi parte dela mesma (FREUD, 2010, p. 24-5). Este ponto será relevante mais adiante ao adentrar a questão específica da identificação. Antes, é necessário pontuar o caráter repressor que uma espécie de “autorrespeito ao Eu” demanda. A repressão acontece quando os instintos da libido do indivíduo conflituam com as ideias morais e culturais deste. As relações do indivíduo são parte essencial na repressão daqueles instintos primários que o Id contém e é uma consequência da formação desse Ideal do Eu, ele mesmo formado através da ideação proporcionada por estas relações sociais. A repressão consiste nessa medida que o ideal imprime de como as coisas devem ser, de modo que a distância entre o Eu e o ideal do Eu se dá na medida da repressão entre uma forma idealizada de ser com aquilo que o Eu é, em seus instintos e inibições. O ideal do Eu “dirige-se então o amor a si mesmo, que o Eu real desfrutou na infância. O narcisismo aparece deslocado para esse novo Eu ideal, que como o infantil se acha de posse de toda preciosa perfeição” (FREUD, 2010, p. 27-8).

Freud indica que, quando não desenvolvido esse “ideal”, a tendência é que o indivíduo se torne perverso (FREUD, 2010, p. 33)<sup>67</sup>. Sendo assim, o narcisismo e o ideal do eu são condições impostas pela vida na sociedade e ao mesmo tempo uma forma de regular a tendência à perversidade. Isso é particularmente interessante à essa pesquisa na medida em que o princípio de identificação que Laclau aponta na relação entre o líder popular e seus seguidores consiste na distância entre o Eu e o ideal do Eu (LACLAU, 2013, p. 102). Em *Luto e Melancolia* (1915) Freud aponta que a identificação narcísica corresponde a uma regressão de “tipo de escolha de objeto para o narcisismo originário” (FREUD, 2013, p. 38). Nesses termos, a escolha do objeto

---

<sup>67</sup> “O que aí falseia o juízo é o pendor à idealização. Com isso nos vemos facilitada a orientação; percebemos que o objeto é tratado como o próprio Eu, que então, no enamoramento, uma medida maior de libido narcísica transborda para o objeto. Em não poucas formas da escolha amorosa torna-se mesmo evidente que o objeto serve para substituir um ideal não alcançado do próprio Eu. Ele é amado pelas perfeições a que o indivíduo aspirou para o próprio Eu, e que através desse rodeio procura obter, para satisfação de seu narcisismo. Se a superestimação sexual e o enamoramento crescem ainda mais, a interpretação do quadro fica também mais nítida. As tendências que impelem à satisfação sexual direta podem ser inteiramente empurradas para segundo plano, como sucede regularmente, por exemplo, com o entusiasmo amoroso de um jovem; o Eu se torna cada vez menos exigente, mais modesto, e o objeto, cada vez mais sublime, mais precioso; chega enfim a tomar posse do inteiro amor-próprio do Eu, de modo que o auto sacrifício deste é uma consequência natural. O objeto consumiu o Eu, por assim dizer. Traços de humildade, de restrição do narcisismo e de *self-injury* estão presentes em todo caso de enamoramento; em caso extremo são apenas aumentados e, devido ao recuo das reivindicações sensuais, predominam exclusivamente.” (FREUD, 2011b, p. 55)

de identificação pode ocorrer como substituição do ideal do Eu por esse objeto ou como um enamoramento por este. Esta diferenciação está presente em *Psicologia das massas e análise do eu* (1920), onde Freud analisa a relação entre a psicologia individual e social com o intuito de compreender como as massas se relacionam e a partir de quais princípios. Para a psicologia das massas, vale uma noção não de relações de caráter “extraordinário”, como com um pai ou amado, mas trata-se de uma ligação com pessoas em muitos aspectos “estranhas” a esse Eu. A psicologia das massas trata o ser individual como membro de uma tribo, um povo, uma casta, uma classe, uma instituição, ou como parte de uma aglomeração que se organiza como massa em determinado momento, para um certo fim: “o que é então uma “massa”, de que maneira adquire ela a capacidade de influir tão decisivamente na vida psíquica do indivíduo, e em que consiste a modificação psíquica que ela impõe ao indivíduo?” (FREUD, 2011b, p. 11).

Para compreender a diferença entre o enamoramento e a identificação, Freud prossegue sua análise a partir de alguns textos sobre a psicologia das massas que seguem a lógica da noção de patologia das massas do século XIX, dos quais se destacam Gustav Le Bon (1841-1931) e Gabriel Tarde (1843-1904). Ambos os autores são também lidos em seus pormenores por Laclau, a título de exegese da teoria freudiana. O esforço na compreensão desta teoria da libido/afeto como a possibilidade relacional das massas demonstra em Laclau não somente uma defesa àquela precoce acusação de Žižek de que “equivalência é solidariedade” (*En defensa de la intolerancia*, 2007), mas reafirma aquilo mesmo a que Freud se propôs: uma busca pela natureza do laço ao invés de uma análise rasa ou “patologizante” das massas. O mesmo ocorreu na leitura de Gramsci que Laclau realiza em HES: já em 1977 o autor sinaliza a importância de se deter sobre o conceito para explicá-lo e, com este movimento, a noção de hegemonia nunca mais deixará sua construção teórica<sup>68</sup>.

Outro conceito pertinente é a noção de *sugestão*. Por sugestão, Freud explicará a forma a partir da qual Le Bon pensa que a massa, ao interagir entre si nesse meio “sem lei”, sem imposições morais, tende a deixar livres os impulsos reprimidos em seu inconsciente. No entanto, isso não explica quem sugestiona ou por que tal massa se torna sugestionável. A *repetição* aparece como fator de influência sobre a massa e aquele que dela faz parte tem “um sentimento de onipotência” característico do narcisismo, segundo a descrição de Le Bon apresentada por Freud. O “poder das palavras” é capaz, nesses termos, de criar ilusões e

---

<sup>68</sup> “This idea is nonetheless only sketched and the development of all the theoretical implications of the Gramscian concept of hegemony in terms of the non-class character of democratic ideology constitutes to a great extent a task to be accomplished.” Nota de rodapé encontrada em LACLAU, Ernesto. *Politics and Ideology in the Marxist theory: capitalism, fascism, populism*. London: NLB, 1977, p. 141.

alimentar a crença em mentiras – visto que o influenciador e a massa não têm compromisso algum com a verdade. Os líderes elencados por Le Bon são eles mesmos fanáticos por uma crença, a partir da qual são capazes de influenciar uma massa sem vontade própria, inculcando na massa uma espécie de “prestígio” que a fascina. Por sua vez, William McDougall (1871-1938) aponta a existência de uma “influência mútua” na formação de uma “massa psicológica”, moldada por uma orientação afetiva na qual os membros da massa se entregam totalmente às suas paixões e perdem o que neles há de individual. A isso, McDougall chama “contágio” (FREUD, 2011b, p. 25). A denotação doentia a que fazem referência os autores mencionados por Freud são características da psicologia das massas do século XIX e, para o autor, essa explicação não é suficiente para compreender a lógica por trás da formação de tal grupo.

Ao inserir a teoria de Gabriel Tarde em seu texto, Freud explora as noções de sugestão e imitação, sendo a última uma consequência da primeira. No entanto, Freud aponta para a passividade que tal modelo aferiria à massa, na medida em que a contra sugestão não é tema de estudos de Tarde. Se por um lado podemos ser afetados por um movimento de massa e sugestionáveis, o que nos impede de “quebrar o encanto” da sugestão e nos retirarmos de um movimento “massificador”? Para Freud, o “poder” que mantém a massa unida é a libido (Eros, amor): “[...] temos a impressão, se o indivíduo abandona sua peculiaridade na massa e permite que os outros o sugestionem, que ele o faz porque nele uma necessidade de estar de acordo e não em oposição a eles, talvez, então, ‘por amor a ele’” (FREUD, 2011b, p. 34).

A título de exemplo da questão libidinal e para ilustrar a relação do líder com a massa, Freud oferece os exemplos da igreja como comunidade de crentes e das forças armadas. Ambas as formas atuam por coação, o que impede que sua estrutura seja diluída. O fator de união e o princípio que baseia a relação entre o Cristo e os crentes é o amor dividido igualmente entre todos – o que limita e muda a personalidade do indivíduo, tolhendo-lhe parte de sua liberdade. Nesses termos, o indivíduo está ligado tanto ao seu líder – Cristo, o capitão do exército – por um laço libidinal mas também aos seus “irmãos em cristo” ou àqueles que estão a seu lado nas trincheiras. Se esse laço é perdido, o indivíduo perde sua referência e seu laço e passa a sofrer de uma grande angústia.

Abraçar uma causa, religião, líder e, em última instância, um afeto nos termos de uma massa significa estar em alguma medida “cego” por aquele amor, visto que o seguidor está propenso a cometer intolerâncias e crueldades frente àqueles que não creem no mesmo que ele. Mas no caso da formação de uma massa “psicológica” – ou seja, uma massa “influenciável” – é necessário que ocorra uma identificação entre a massa e um líder de carne e osso? Qual é, afinal, o papel do líder? Ele pode ser substituído por uma ideia que tenha o mesmo poder de

influência? Ao aderir a uma massa as diferenças são suprimidas, de modo que o “amor a si”, em última instância, o narcisismo, encontra seu limite no amor ao outro (FREUD, 2011b, p. 44). Isso significa que esse amor pode estar dirigido ao líder como limite do narcisismo ou à comunidade, unida em prol de uma ideia. Como o amor narcisista primordial se encontra desviado de seu objetivo primeiro (visto que é uma relação com uma massa e não diretamente com um outro ou consigo mesmo), o processo de *identificação* se torna premente como fator de ligação afetiva.

O papel da identificação consiste, em termos gerais, em tomar o outro como seu ideal e espelhar-se nesse outro, vendo nele aquilo que se gostaria de tornar (FREUD, 2011b, p. 48). Isso ocorre porque a massa enquanto *outro afetivo* não é seu objeto de desejo, tornando-se algo a ser introjetado por aquele sujeito (desejo de tornar-se o outro) e isso se dá por qualquer ligação comum com esse outro e “quanto mais significativo esse algo em comum, mais bem-sucedida deverá ser essa identificação parcial, correspondendo assim ao início de uma nova ligação” (FREUD, 2011b, p. 49-50). Note-se a ênfase na ligação “parcial”, visto que o desejo de introjetar é o espelhar-se e não substituir aquele outro (embora haja uma substituição do narcisismo primordial pela imagem do outro, nenhuma identificação é plena, ressaltando a diferença inerente a cada indivíduo e ao seu aparato psíquico).

Retomando a problemática já exposta nos textos anteriores, Freud faz alusão àquele ideal que contém a instância crítica do eu e a sua consciência moral:

Nós a chamamos de “ideal do Eu” e lhe atribuímos funções como auto-observação, consciência moral, censura do sonho e principal influência na repressão. Dissemos que é a herdeira do narcisismo original, em que o Eu infantil bastava a si mesmo. Gradualmente ela acolhe, das influências do meio, as exigências que este coloca ao Eu, as quais o Eu nem sempre é capaz de cumprir, de modo que o indivíduo, quando não pode estar satisfeito com seu Eu em si, poderia encontrar satisfação no ideal do Eu que se diferenciou do Eu. (FREUD, 2011b, p. 52)

O problema gira em torno do narcisismo: a relação entre o Eu e o ideal do Eu, tão primordial na formação psíquica, encontra-se em pauta na formação de uma massa que se identifica com seus irmãos e com seu líder. Deve-se ter cuidado ao inferir uma análise de tal tipo ao populismo pelo tom de “diagnóstico” que tais concepções conferem a determinado discurso. Ao me referir ao uso de Freud como ferramenta na compreensão da lógica populista quero com isso esclarecer o caráter a-clínico das atribuições que a leitura do psicanalista alemão propicia. Ao se questionar sobre a relação popular com uma espécie de líder narcisista, Laclau utiliza a teoria freudiana para explicar as diferentes nuances que podem ser encontradas nesses discursos que podem auxiliar na compreensão de determinado movimento, mas que de modo geral não configuram, irremediavelmente, um *modus operandi* dos mesmos. Nesse sentido, é

indispensável apresentar a diferença entre as relações entre o Eu e o ideal do Eu e como estas influenciam na relação entre a massa e o líder.

Na cegueira do amor, o indivíduo pode se tornar, sem remorsos, um criminoso. Toda a situação pode ser resumida cabalmente numa fórmula: *o objeto se colocou no lugar do ideal do Eu*. Agora é fácil descrever a diferença entre a identificação e o enamoramento em suas mais desenvolvidas formas, chamadas de “fascínio” e “servidão enamorada”. No primeiro caso o Eu se enriqueceu com os atributos do objeto, “introjetou-o”, na expressão de Ferenczi; no segundo ele está empobrecido, entregou-se ao objeto, colocou-o no lugar de seu mais importante componente. A uma reflexão mais atenta, porém, notamos que essa exposição simula opostos que não existem. De um ponto de vista econômico não se trata de enriquecimento ou empobrecimento, é possível descrever o enamoramento extremo como se o Eu introjetasse o objeto. Uma outra distinção talvez considere melhor o essencial. No caso da identificação o objeto foi perdido ou renunciou-se a ele; então é novamente instaurado no Eu, e este se altera parcialmente conforme o modelo do objeto perdido. No outro caso o objeto foi conservado, e como tal é sobreinvestido por parte e à custa do Eu. (FREUD, 2011b, p. 56. Itálico do autor.)

Em termos “morais”, pode-se dizer que para evitar um comportamento perverso, uma massa deve se identificar com seu líder, mas não se apaixonar por ele. Cabe também retomar brevemente a crítica de De Ípola a Laclau, na medida em que o autor afirma que ao “negligenciar” o texto *Totem e Tabu* (1913) Laclau não abdica do líder, do pai da horda, adquirindo nuances autocráticas em sua defesa do populismo. Meu trabalho não somente discorda de De Ípola, mas sigo a lógica apresentada nos textos de Biglieri (2011; 2021) nos quais aponta que o papel do líder é indispensável na compreensão da configuração populista não pela pessoa do líder, mas por seu papel enquanto significante vazio.

No mesmo *Totem e Tabu* citado por Freud em *Psicologia das massas*, se encontram algumas características do líder narcisista e pai da horda primeva: seu narcisismo não lhe permite amar a ninguém além de si mesmo e, de acordo com o processo de identificação acima descrito, uma massa que possui um líder narcisista configura uma horda de narcisistas que, ao se identificar com este, seriam incapazes sequer de formar uma massa, já que não se identificariam com seus iguais e não firmariam laço algum. Por outro lado, ao enamorarem-se por este líder narcisista e nele colocarem seu ideal de Eu, são capazes de por ele “cometer atrocidades”, sem de fato se importar se este líder os ama em retorno (ainda que o creiam<sup>69</sup>). O líder narcisista da horda primeva é um exemplo de uma possível configuração do populismo, de modo que não se pode simplesmente “aplicar” esta teoria à determinada conjuntura, mas esta pode oferecer ferramentas para compreender ações tanto de uma massa que prega em nome de um líder um comportamento por vezes violento quanto o descaso de um líder frente aos seus “féis”. Indo às últimas consequências, pode-se dizer que essa massa que se apaixonou por um

---

<sup>69</sup> Bolsonaro.

líder narcisista e em seu nome comete atrocidades prezaria, nos termos de De Ípola, pelo momento da equivalência, mas uma equivalência que só acolhe aqueles que também amam e são devotos ao líder ou à ideia. Do mesmo modo, isso implicaria na falta de singularidade, na homogeneização daquela massa e na estreiteza de suas ideias e abertura ao diverso.

Vale citar esta passagem de Freud onde o autor elucida a pluralidade da identificação:

Cada indivíduo é um componente de muitos grupos, tem múltiplos laços por identificação, e construiu seu ideal do Eu segundo os mais diversos modelos. Assim, cada indivíduo participa da alma de muitos grupos, daquela de sua raça, classe, comunidade de fé, nacionalidade etc., e pode também erguer-se além disso, atingindo um que de independência e originalidade. (FREUD, 2011b, p. 71-2)

Tal pluralidade garante que o papel do líder seja não somente transitório, mas também tira deste a “univocidade” de seu papel de liderança. O processo de identificação é constante e múltiplo e segundo Laclau não é um processo que cessa ao encontrar uma identificação última. O ideal do Eu é aquilo que o Eu gostaria de ser – e aqui essa construção passa por aquela ferida narcísica primordial anteriormente mencionada, já que a construção do ideal depende das relações do indivíduo com seu meio, fazendo nele crescer uma ideia de como ele deveria ser para obter novamente aquele amor perdido – ou, em termos lacanianos ousamos dizer, substituindo aquele Grande Outro por pequenos objetos a – e, com isso, torna esse ideal a medida de si mesmo. O que difere então o enamoramento da identificação em termos de relação da massa com o líder é que a identificação permite que o Eu se espelhe naquele outro e veja nele um exemplo a ser seguido, mas não tenha nele uma devoção que o leve a perder seus próprios princípios morais (leia-se: individualidade) ainda que constitua parte de uma massa. Com isso em vista, enfatizo a relação de Laclau com a teoria gramsciana, visto que a coerção e o consenso do Gramsci democrático pregado por Laclau está longe de configurar um líder narcisista – o que não significa que não possam ocorrer paixões e enamoramentos por determinados líderes ou suas ideias.

### 3.4.2 O líder entre a representação e o consenso

Seguindo o recorte apresentado no primeiro capítulo, o foco será a compreensão de Gramsci do conceito de hegemonia especificamente a partir do Caderno 13 *breves notas sobre a política de Maquiavel* (1932-1934). O *centauro* de Maquiavel representa a relação entre coerção e consenso na hegemonia gramsciana: a parte animal, a da força, ligada invariavelmente à parte humana, o consenso.

O conceito de hegemonia em Gramsci, *in nuce*, consiste na relação entre estado e sociedade civil no papel do Estado integral, de modo que o partido, através dos intelectuais, seja o mediador entre ambas as esferas. Enquanto à sociedade civil cabe a necessidade da reforma intelectual e moral para que tomem consciência de seu papel como agente histórico e adentrem o campo da política, a classe ali constituída deve ser primeiramente dirigente e tal direção se dá por essas reformas, através da obtenção de um consenso na esfera civil. Por outro lado, essa classe quando no poder deve ser dominante, garantindo sua hegemonia através da coerção daqueles que não fazem parte da classe dirigente. Portanto, a relação entre consenso e coerção em Gramsci torna possível compreender tanto a relação entre diferentes esferas quanto o potencial contido na esfera civil.

[...] crise da hegemonia da classe dirigente, que ocorre ou porque a classe dirigente fracassou em algum grande empreendimento político para o qual pediu ou impôs pela força o consenso das grandes massas (como a guerra), ou porque amplas massas (sobretudo de camponeses e de pequeno-burgueses intelectuais) passaram subitamente da passividade política para uma certa atividade e apresentam reivindicações que, em seu conjunto desorganizado, constituem uma revolução. Fala-se de “crise de autoridade”: e isso é precisamente a crise de hegemonia, ou crise do estado em seu conjunto. (GRAMSCI, 2002, p. 61)

Retomando a citação de Laclau que me trouxe até esta quadra do trabalho, compreendo como a relação entre coerção e consenso podem ser pensadas nos termos da relação do líder com aqueles que este representa: se o partido tem o papel de liderança em organizar a sociedade civil e, através dos intelectuais, incutir-lhes consciência de classe, ele não o faz de modo coercivo, senão consensual. O partido tem sim uma hierarquia [os partidos de ordem leninista, por exemplo, seguem o centralismo democrático] por questões organizativas, mas o *agente da mudança estrutural* continua sendo a classe. O papel do partido/líder é o de organizar essa força, mas não o de ele mesmo promover uma mudança singular. O líder então é pai, mas também um dos irmãos, e é pela lógica da equivalência na construção de um antagonismo comum que se torna possível pensar tanto em populismo quanto na hegemonia gramsciana.

Há duas abordagens relevantes para esboçar a relação entre “consenso” e “coerção” na teoria apresentada por Laclau. De modo pouco ortodoxo, acho relevante iniciar pela teoria de Pierre Clastres (1935-1977), antropólogo que apresenta uma “filosofia nômade” em relação ao papel do líder nas chamadas “sociedades sem Estado”. Ao entender melhor sobre o que significa o papel do líder em espaços não convencionais (leia-se: de acordo com “o que deveria ser” na estrutura ocidental, baseada no contrato social e na exploração capitalista), talvez seja possível pensar o inverso: o papel do representante no Estado de direito.

Utilizo dois artigos da coletânea *A sociedade contra o Estado* publicado originalmente em 1974, intitulados respectivamente “Copérnico e os selvagens” (1969) e “troca e poder: filosofia da chefia indígena” (1962). Fazendo alusão ao “espaço do político”, o tema do poder permeia a investigação de Clastres ao questionar se o poder em seu estado coercitivo pode ser o mote de compreensão de sociedades nas quais não se identificam sinais “civilizatórios”, como a forma de troca comunitária, organização vertical de passagem de poder para um líder representante e a formação de uma sociedade civil. Se não há poder detectável como coerção, isso significa a ausência de poder naquele espaço ou que o poder assume outras formas? O autor alerta ao fato de que as ferramentas de análise já são, elas mesmas, colonizadas (e por que não, colonizadoras?) para esta leitura, “contaminando” a impressão sobre estas comunidades que se diferenciam em latitude e longitude daquilo que se conhece por “organização social”. Ainda assim, o que não se pode negar de antemão é a formação ela mesma de uma tal organização, mas de um modo diverso daquele que é tema de tanta conceituação. Ao invés de questionar sobre o progresso ou atraso deste aglomerado de pessoas, tentando defini-los por seu modo de produção ou limites culturais de comunicação, deve-se tentar compreender onde é possível encontrar poder, supondo de antemão que se há uma comunidade, se existem relações, há de haver alguma forma de política e, invariavelmente, relações de poder.

A multiplicidade de comunidades latino-americanas estudadas por Clastres expõe uma multiplicidade de respostas a essa questão, sendo nada mais que outra forma de preconceito buscar uma teoria geral sobre suas específicas organizações sociais (CLASTRES, 2020, p. 31). Por outro lado, o líder, característico dessas formações, é uma constante. Seu papel, no entanto, varia. Se por um lado há chefes que dão ordens, há outros os quais compreendemos como “líderes simbólicos” daquelas comunidades, não exibindo qualquer traço de soberania sobre aqueles dos quais é mais parte horizontal do que um outro que se descola e está acima de qualquer espaço. Não há transferência de escolha, não há coerção na escolha daquele líder e seu motivo de ser não é por determinação de uma escolha coletiva de sufrágio. Nesses termos, se encontra não uma ausência de poder, mas a ausência do poder sob a forma da coerção e da violência.

Limitar-nos-emos a recusar a evidência etnocentrista de que o limite do poder é a coerção, além ou aquém do qual nada mais haveria; que o poder existe de fato (não só na América, mas em muitas outras culturas primitivas) totalmente separado da violência e exterior a toda hierarquia; que, em consequência, todas as sociedades, arcaicas ou não, são políticas, mesmo se o político se diz em múltiplos sentidos, mesmo se esse sentido não é imediatamente decifrável e se devemos desvendar o enigma de um poder “impotente”. (CLASTRES, 2020, p. 35)

Com essa afirmação, o “poder coercitivo”, comum às sociedades ocidentais, não é o “poder verdadeiro”, sendo apenas uma particularidade: “se o poder político não é uma necessidade inerente à natureza humana, isto é, ao homem como ser natural (e nisso Nietzsche se engana), em troca ele é uma necessidade inerente à vida social” (CLASTRES, 2020, p. 36). Com essas indicações em mente, é possível passar especificamente à questão dessa liderança sem poder coercitivo. Duas passagens são particularmente interessantes para abrir esta discussão: “[...] a propriedade mais notável do chefe indígena consiste na ausência quase completa de autoridade” (CLASTRES, 2020, p. 41) e “pois, o que se trata de compreender é a estranha persistência de um “poder” quase impotente, de uma chefia sem autoridade, de uma função que *funciona sem conteúdo*” (CLASTRES, 2020, p. 42, itálico nosso). Quão distante estão estas citações do conceito de *significante vazio* em Laclau? Com as devidas ressalvas da diferença de “sistema”, há um preceito básico que perpassa ambas as situações, qual seja, um líder que exerce simbolicamente um papel em determinado discurso ou comunidade, mas que não possui uma forma de poder absoluto. A título de exemplo, cabe reproduzir na íntegra uma importante passagem acerca da especificidade desta liderança sem autoridade.

1] O chefe é um “fazedor de paz”, ele é a instância moderadora do grupo, tal como é atestado pela divisão frequente do poder em civil e militar. 2] Ele deve ser generoso com seus bens, e não se pode permitir, sem ser desacreditado, repelir os incessantes pedidos de seus “administrados”. 3] Somente um bom orador pode ter acesso à chefia. Esse esquema da tripla qualificação necessária ao detentor da função política é sem dúvida tão pertinente para as sociedades sul-americanas como para as norte-americanas. Primeiramente, com efeito, é notável que os traços da chefia sejam bastante opostos em tempo de guerra e em tempo de paz, e que, muito amiúde, a direção do grupo seja assumida por dois indivíduos diferentes, entre os Cubeo, por exemplo, ou entre as tribos do Oricono: há um poder civil e um poder militar. Durante a expedição guerreira, o chefe dispõe de um poder considerável, as vezes mesmo absoluto, sobre o conjunto dos guerreiros. Mas, com a volta da paz, o chefe de guerra perde toda sua potência. O modelo do poder coercitivo não é então aceito senão em condições excepcionais, quando o grupo se vê diante de uma ameaça externa. Mas a conjunção do poder e da coerção cessa desde que o grupo esteja em relação somente consigo mesmo. (CLASTRES, 2020, p. 42)

No esquema da coerção e do consenso, fora o período de guerra externa, o que reina nessas sociedades é uma espécie de consenso – daí o caráter “pacificador” do líder. Vou mais adiante de Clastres e afirmo junto a Laclau que não estamos distantes da teoria da hegemonia gramsciana que, ainda que dentro de suas particularidades de aplicação, consiste tão somente na relação entre coerção e consenso, pois o líder é “mais que um juiz que sanciona, ele é um árbitro que busca reconciliar” (CLASTRES, 2020, p. 43). Para concluir esta aproximação com a teoria de Clastres, ressalto que essa pacificação, considerada pelo autor como o principal pilar da chefia, garante não somente que haja a paz entre aqueles para quem chefia, mas a manutenção de seu próprio cargo pois atesta sua capacidade de liderança. Os limites do líder se

dão então na sua relação com a comunidade, do qual esse deve ser o pacificador, o orador, o homem generoso que está à disposição dos seus e divide seus bens e, ao mesmo tempo, aquele que cumpre todas essas funções de modo satisfatório. Em última instância, este líder depende do crivo de sua comunidade.

A segunda abordagem que considero uma crítica relevante sobre a relação entre o conceito de hegemonia em Gramsci e o de populismo em Laclau, pode ser encontrada nos escritos de Samuele Mazzolini. Segundo Mazzolini (2020), populismo não implica necessariamente hegemonia. Mazzolini afirma que Laclau deixou o tema de lado por muito tempo, porém o tema surge em alguns artigos e conferências (1978, 1982, 1987). Para o autor, o “populismo é a estrada real para compreender algo sobre a constituição ontológica do político em si mesmo”, sendo uma expansão da lógica equivalencial e, “em outras palavras, populismo é sobre a intensificação da analogia entre diferentes demandas sociais através da construção de uma fronteira antagonica contra um inimigo comum” (MAZZOLINI, 2020, p. 767). Os limites da formação discursiva e da comunidade coincidem em um discurso institucional que por sua vez privilegia a lógica da diferença, as demandas democráticas/particulares. Esse institucionalismo quando cuida de demandas separadamente não coloca em questão o *status quo* do institucionalismo ele mesmo, e equivalências enfraquecem, mas não domesticam diferenças. Toda intervenção política é de alguma forma populista, já que nunca estamos no pleno campo do institucionalismo. Sendo assim, o populismo é inerente à lógica do político. Ao afirmar que o institucionalismo e o populismo não podem ambos configurar a totalidade do campo político, é necessário estabelecer os limites de ambos no terreno que dividem. A forma institucional possui uma forma já “pronta” de hegemonia, que se mantém no poder suprimindo demandas e enfraquecendo a possibilidade de um levante popular ou, em última instância, de um movimento equivalencial populista. Esse tema já se apresentava a Laclau em 1978, mas ainda em termos de uma lógica de classes. Seguindo esta lógica, seria o populismo uma operação contra hegemônica?

Para compreender tal questão, Mazzolini retoma dois conceitos apresentados em NROTROOT (1990), tempo e espaço. Para Laclau, estas duas esferas são antinômicas. Espaço é compreendido como qualquer repetição governada pela lei estrutural de sucessões, onde há uma espécie de abstenção da política, uma intenção de fechamento, *stasis*. Tempo, por outro lado, por meio do deslocamento, “re-insere dinamismo e interrompe a causalidade pré-definida, dando nova vida à política e sendo considerado igual à liberdade” (MAZZOLINI, 2020, p. 771). A crítica de Mazzolini consiste em afirmar que Laclau tem noções muito específicas de tempo e espaço, sendo que ambas as concepções são plurais. O autor apresenta as complicações dessa

visão unitária na diferença entre sociedade civil e sociedade política, fator essencial na conceitualização gramsciana do conceito de hegemonia como consenso na sociedade civil.

[...] assim restringindo sua noção de política à arte de governar. Em outras palavras, Laclau negligencia a sociedade civil e concebe a política majoritariamente como a luta entre projetos que desafiam um ao outro na arena política. Sociedade civil é vista como o local de onde essas demandas emergem e tem seu uso de alguma forma instrumentalizado, e sua cronologia é limitada a momentos de crise, não como o local onde o consenso é sancionado por um constante e prolongado trabalho pedagógico. Sendo assim, a análise da arena política é particularmente empobrecida, enquanto Laclau sustenta implicitamente que quem consegue “jogar o jogo catacrético” melhor do que os outros cria um senso de objetividade que permeia as instituições políticas e se espalha pela sociedade civil. (MAZZOLINI, 2020, p. 774)

Enquanto em Gramsci a sociedade civil marca o espaço do consenso, da relação com o partido e os intelectuais e, em última instância, é o agente que pela tomada de consciência adentra a esfera política, para Laclau a hegemonia estaria em um espaço e, se ele é único, só o espaço do limite, da crise, é então derogado a uma esfera secundária da sociedade civil. Essa afirmação daria privilégio ao tempo no campo do político, no deslocamento, na mudança efetiva do campo político e não nos desdobramentos de um consenso na sociedade civil que tem o papel primordial de formar as cadeias de equivalência capazes de formar tal movimento hegemônico e/ou populista. Em última instância, populismo seria uma construção política contestatória de determinado regime, enquanto a hegemonia, influência contingente, demanda mudanças na sociedade política e na sociedade civil. Um projeto populista (como escreveu o próprio Laclau em RP) que não promove mudanças efetivas, morre em sua própria auto-referência.

Ao contrário do populismo que comporta uma certa ambiguidade, um certo vazio, pois se baseia no agrupamento inquieto de elementos dispersos em um equilíbrio precário, a hegemonia se preocupa com a plenitude, ou seja, com um lado pedagógico e adaptativo que precisa, por sua vez, ser informado por análise de som e conteúdo normativo. Além dessa hegemonia, define-se também a capacidade de ir além do domínio superficial do enfeitiçamento por um projeto político e de se inculcar em hábitos concretos, de modo que ocorra uma mudança molecular que transforme as subjetividades e impulse uma ampla reforma moral e ideológica. Crucialmente, falar de hegemonia só se torna legítimo na medida em que um conjunto particular de relações sociais se torna predominante em uma variedade de locais e transcende a esfera das lutas mesquinhas para se estabelecer como um horizonte mais abrangente com forte impacto no senso comum da época. (MAZZOLINI, 2020, p. 782)

O populismo é compreendido então como uma possibilidade de tornar-se hegemonia pelo seu potencial de articulação. Então há populismo sem hegemonia, mas considerando o ato de criar a cadeia equivalencial em torno de um problema a ser solucionado e em embate à falha institucional de sanar os problemas dessa comunidade, talvez cabe questionar o intuito desse movimento, podendo aqui retomar a velha problemática da esquerda e da direita. A sociedade

não existe em sua plenitude e o campo da discursividade é um emaranhado de demandas sobredeterminadas ou, em outros termos, a sociedade é constituída de entes que são atravessados por recortes de raça, classe, gênero, idade, escolaridade etc., e essas questões que são particularidades não são apagadas no momento da equivalência. Ao contrário, é justamente o problema em comum que permite a equivalência e, se pensamos em termos de progresso/esquerda/igualdade ou conservadorismo/direita/liberdade, podemos pensar que um populismo de esquerda ou um populismo de direita tendem buscar a hegemonia e colocar em cheque a ordem vigente contra a qual se manifestam. Se a hegemonia no poder é um *status quo* definido, o populismo pode por um lado ser uma forma política contra-hegemônica que critica o modo de ação desse *status*, buscando reformas mas não questionando necessariamente o *status* em si, ou, por outro lado, pode buscar se instituir como uma forma política hegemônica nova, que dependerá de mudanças mais abrangentes na sociedade civil (cultura, moral) e na sociedade política (instituições, estado, eleições).

### 3.4.3 Direita ou esquerda? Mouffe e novas abordagens

---

Mouffe intitula “momento populista” a conjuntura de crise da hegemonia neoliberal na qual a sociedade contemporânea se encontra nos últimos anos, consequência das políticas adotadas nos últimos trinta anos. Uma das principais consequências, que é o mote de investigação de Mouffe, é a ideia da “terceira via” e a centralização da política não mais em termos de esquerda/direita, mas como forma de controle institucional de políticas econômicas que não perseguiram mais questões políticas pontuais como a igualdade e a liberdade, voltando-se irremediavelmente à impossibilidade de superar o capitalismo. Esse movimento é intitulado “pós-política” e o combate a esse tipo técnico de fazer política consiste nos embates entre populismos de esquerda e populismos de direita, capazes de construir relações dentro de uma sociedade tão heterogênea: “tudo dependerá de quais forças políticas terão sucesso em hegemonizar as demandas democráticas atuais e o tipo de populismo que será vitorioso na luta contra a pós-política” (MOUFFE, 2019, p. 26). Seguindo a linha de raciocínio apresentada por Mazzolini, a relação entre populismo e hegemonia se dá nos limites de um embate do qual Mouffe não oferece respostas, de antemão, como se isso pode configurar apenas o momento da luta *contra* o neoliberalismo e sua política de captura e neutralização do político ou *em prol* de uma política consistente de esquerda – apesar de a autora confirmar que o populismo propicia um “retorno ao político”.

A defesa da autora é abertamente a um populismo de esquerda que proporcione à democracia uma estratégia de inclusão à soberania popular e à igualdade social. Esse momento de crise apontado por Mouffe consiste na falta de capacidade da hegemonia no poder de manter seu consenso na forma dirigente, ou seja, quando a capacidade de direção ela mesma é posta em xeque: o consenso e a sociedade civil são parte integrantes da crise da hegemonia – sem o povo, não há política ou governo, ao menos em um regime minimamente democrático. A preocupação da autora com a “pós-democracia” consiste justamente em devolver à democracia seu aspecto democrático para além da pura e simples eleição e da troca entre partidos de centro-esquerda e centro-direita: o povo, a sociedade civil, deve construir a democracia e ter seu espaço para além dos limites desse estado pós-moderno neoliberal. Ao mencionar uma série de organizações populistas da Europa ocidental, a autora afirma que

Embora tais movimentos de protesto tenham certamente desempenhado um papel na transformação da consciência política, foi apenas quando eles foram acompanhados por movimentos políticos estruturados, prontos para se envolverem em instituições políticas, que conseguiram alcançar resultados importantes. (MOUFFE, 2019, p. 42)

Desta citação retomo aquele preceito de Laclau de que sem uma política institucional efetiva o populismo morre em sua própria autorreferência. O elemento novo a analisar é o dos movimentos com sua capacidade de transformação política sem ter ainda acesso às instituições e ao poder, de modo que a capilaridade de seu alcance se espraia na cultura da sociedade civil como um modo consensual de formação de uma equivalência em meio à heterogeneidade.

Uma saída prática para isso seria utilizar, nas palavras de Mouffe, uma “linguagem” que atraia os partidários da direita para a causa da esquerda, de modo que a identificação se torne possível. O que é a linguagem senão parte da composição cultural de um povo? Ainda que o populismo de direita consista na construção de um “nós” e que alegue retomar os princípios democráticos da soberania popular, usualmente tal soberania está limitada a uma espécie de nacionalismo na qual o “povo” soberano é delimitado aos preceitos da direita. Alguns poderiam questionar se a esquerda não faz o mesmo e um debate sobre moralidade ser levantado, visto que a esquerda também exclui preceitos da direita. O que difere, segundo a própria Mouffe, essa exclusão, é que a esquerda não compactua [de modo geral] com preconceitos na sua formação popular. Nesse sentido, o que se exclui é o preconceito, o neoliberalismo e a oligarquia pós-democrática, tanto que na ideia de uma linguagem comum para trazer pessoas de direita ao movimento o que vale é combater uma forma de política retrógrada e engessada na falta de soberania. Como afirma Mouffe

Uma das contribuições-chave de Gramsci para a política hegemônica é a sua concepção de “Estado integral”, a qual ele concebeu incluindo a sociedade política e a sociedade civil. Isso não deve ser compreendido como uma “estatização” da sociedade civil, mas uma indicação do caráter profundamente político da sociedade civil, apresentada como o terreno da luta pela hegemonia. Nessa perspectiva, ao lado do aparato tradicional do governo, o Estado é composto também de vários aparatos e de espaços públicos onde diferentes forças lutam pela hegemonia. (MOUFFE, 2021, p. 81)

Sendo assim, seguindo o exemplo exposto em 1985 em *Hegemonia e estratégia socialista*, Mouffe aponta a inerradicabilidade do Estado, o qual é composto não de uma forma unitária como prega a terceira via, mas de uma multiplicidade de antagonismos e formações sociais que precisam ser democraticamente resgatas. O comunismo é para a autora um horizonte, na medida em que com o questionamento do neoliberalismo se dá o questionamento do capitalismo, mas a prática revolucionária que visa uma sociedade totalmente reconciliada e livre do poder é um mito. Devolver a soberania à sociedade civil significa, em última instância e nas palavras de Gramsci, segundo Mouffe, *tornar-se Estado*. O papel da criação de uma estratégia populista não é instituir um estado populista, mas traçar as linhas de uma hegemonia que resgate a soberania democrática do povo.

Acerca do problema específico do líder, Mouffe sublinha uma vez mais a diferença entre as características do líder de um populismo de direita e de um populismo de esquerda. Enquanto o líder de direita tem tendências autoritárias e exerce o poder representativo no populismo de forma vertical, o líder concebido como *primus inter pares* é uma opção “menos vertical” para a ter uma relação com o povo, sugerindo ainda que o papel do líder carismático em nutrir afetos com o povo é parte itinerante na construção populista (MOUFFE, 2021, p. 111).

Na obra *Seven essays on populism* (2021), Luciana Cadahia e Paula Biglieri buscam discutir temas diferentes a partir de um ponto de vista próprio das autoras, dentro de seus recortes de mulheres latinas, professoras e militantes pelo progressismo. Considerarei para este trabalho três dos sete artigos apresentados no livro: “O segredo do populismo”, “Nem direita nem esquerda: populismo sem desculpas” e “Para um populismo internacionalista”. No primeiro artigo, as autoras apontam que Laclau em 1977, torna possível mover a lógica populista de uma esfera “inferiorizada” na qual este era considerado como um modelo de atraso ou uma patologia para configurá-lo a partir de uma teoria própria (BIGLIERI; CADAHIA; 2021, p. 6). Questionando o termo de Mouffe acerca de um “momento populista”, as autoras propõem uma investigação sobre a maleabilidade do populismo, ou seja, a sua capacidade de adaptação a toda e qualquer forma política. Para as autoras, a forma de construir o antagonismo por meio da cadeia de equivalência é, por si só, uma forma hegemônica.

No que diz respeito ao nosso argumento, retomamos o papel do antagonismo e a contaminação mútua do populismo e política, o que nos permite argumentar que toda articulação populista implica necessariamente uma articulação hegemônica e, como tal, é atravessado por lógicas de equivalência e diferença que geram efeitos de fronteira na representação de algum antagonismo. Essas duas lógicas – que não podem ser conjugadas de forma coerentemente unificada – e seus efeitos fronteiriços, são constitutivos da política e do populismo, daí sua mútua contaminação. (BIGLIERI; CADAHIA, 2021, p. 16)

Desta citação as autoras concluem que não é mais possível pensar a política sem a possibilidade de emergência ou eliminação do populismo. Isso não elimina a hegemonia sem populismo, o populismo sem hegemonia e a multiplicidade de antagonismos, mas a possibilidade de uma equivalência dessa heterogeneidade é iminente.

É interessante especificar que a distinção entre populismos de esquerda e de direita é uma das contribuições originais de Mouffe. Enquanto Laclau argumentou que a orientação política que um determinado populismo pode adquirir depende da correlação de forças em um determinado contexto, ele nunca afirmou que esta orientação deve basear-se na distinção esquerda/direita, nem estabeleceu as características fundamentais para estabelecer uma distinção binária nesses termos. Mouffe, ao contrário, ao determinar o conteúdo de sua distinção, favorece uma classificação ôntica do populismo. Isto porque, após diagnosticando o retorno do político na Europa Ocidental sob a forma de um momento populista, ela nos diz que, enquanto o populismo de esquerda deve reforçar uma posição democratizante que defende a igualdade e a justiça social, o populismo de direita defende posições autoritárias, racistas e xenófobas que são contrários a quaisquer aspirações igualitárias (Mouffe, 2018:17–24). Então, na disputa entre populismos de direita e de esquerda, é a própria construção de um povo que está em jogo, e o que está em jogo em sua orientação à esquerda ou à direita é a questão dos afetos. Ou, para colocar de outra forma, o tipo de pessoas construídas dependerá dos afetos mobilizados, com a possibilidade de alguns afetos serem orientados para elementos reacionários e outros para elementos emancipatórios. (BIGLIERI; CADAHIA; 2021, p. 22)

Ainda que a forma como Mouffe lê a questão direita/esquerda seja para além de uma política de classes, Biglieri e Cadahia questionam se a experiência latino americana e o próprio modelo de populismo constituído ontologicamente como parte do político não colocariam em cheque uma visão puramente estratégica do populismo. Sendo assim, em uma das críticas apresentadas pelas autoras, a lógica de pensar que somente a direita pode ter determinados afetos (como ressentimento e raiva) e com isso, aquilo que mencionei acima sobre como o enamoramento torna as pessoas perversas numa massa estaria ancorado somente na direita. Ao negarem que isso é uma característica puramente moral de “um dos lados” da política, as autoras mostram como a abordagem de Laclau pode ser lida de forma mais ampla que a de Mouffe, posto que esta delimita sua concepção ao populismo de esquerda/direita. O que as autoras querem dizer com isso é que, ao invés de separar populismo de direita de populismo de esquerda, ao pensar que a lógica da formação do povo através da equivalência difere em ambos casos e esta diferenciação as remete à seguinte conclusão: o uso do termo “populismo” é, ele mesmo, uma referência a uma forma política que condiz com o “populismo de esquerda” de

Mouffe, enquanto o “populismo de direita” estaria mais próximo de uma definição de fascismo ou neofascismo baseado na lógica neoliberal (BIGLIERI; CADAHIA, 2021, p. 40). O que Mouffe chamou “populismo de direita” se configuraria sobre uma relação de equivalência que visa apagar as diferenças e homogeneizar os elementos equivalenciados, por outro lado, o populismo de esquerda privilegiaria o momento da diferença e não anularia a heterogeneidade do social, mas manteria equivalenciadas justamente essas diferenças sem torna-as uma identidade definida, mas apenas equivalenciada.

As autoras buscam compreender o laço entre populismo e nacionalismo, visto que essa questão é uma preocupação tanto para um populismo (de esquerda) quanto da camada liberal (BIGLIERI; CADAHIA, 2021, p. 76). Para tanto, se debruçam na relação entre povo e líder. Isso se dá pela hipótese de o nacionalismo transformar o ensejo populista internacional em algo nacional, limitado ao estado e ao líder. Enquanto usam alguns exemplos de líderes latino-americanos (Mariele Franco entre eles), as autoras buscam a ligação entre o potencial dos movimentos sociais em atingir camadas extra estatais, visto que as e os colocam como líderes “latino-americanos”. Alguns desses líderes foram mortos e/ou presos, como Lula (atual presidente eleito democraticamente no Brasil) e a primeira pergunta levantada pelas autoras é como foi possível praticamente normalizar atos de violência frente a esses líderes que questionam em alguma medida a lógica neoliberal. Que tipo de “poder secreto” esses líderes personificam?

A presença de um líder, a mera possibilidade de um projeto político concretizar-se numa corporeidade atravessada pelo tempo e pela sua finitude, parece fazer disparar todos os alarmes. Por um lado, porque, quando um líder ligado a um povo surge levantando a bandeira de um projeto político emancipatório, para muitos evoca de imediato o espectro do terror. Esses alarmes são tocados na proporção do medo de que todo projeto coletivo empoleirado nesse elo sempre contenha em suas dobras mais íntimas a possibilidade de desencadear o autoritarismo ou, no pior dos casos, o horror totalitário. Se a relação dos projetos políticos entre os povos permanecesse sob a influência de um líder, tudo estaria nas mãos dos ânimos ou das simpatias do momento, deixando de lado a durabilidade e a estabilidade proporcionadas pela construção de princípios abstratos. (BIGLIERI; CADAHIA, 2021, p. 79)

O líder não assumirá uma ideia inefável ou secreta de como o estado é ou de como o poder pode ser delimitado em uma pessoa, mas é uma figura precária que assume o papel de articular o contingente da natureza indeterminável do social. Esse líder em questão não pode ser confundido com o pai da horda primeva de Freud (*Totem e Tabu*) e nem a massa com a própria horda. De antemão, as autoras descartam a hipótese do “pai narcisista”. No entanto, afirmam que a teoria de Laclau se distancia de Freud na medida em que “[...] Laclau pôde insistir que o povo não pode nunca ser compreendido como uma agregação social que é ligada

somente por um investimento libidinal (identificação e idealização), mas que também envolve organização” (BIGLIERI; CADAHIA, 2021, p. 83).

Portanto, não estamos “somente no campo da psicanálise” negando que o líder narcisista é uma via direta do populismo, mas também afirmando que para haver populismo é necessária que aja alguma racionalidade organizativa. O populismo não acontece por puro “amor coletivo” ou “solidariedade”, há organizações das quais a heterogeneidade social deriva em sua sobredeterminação. Esse povo em questão não pode simplesmente “cair na influência hipnótica de um líder cativante”. O líder, *primus inter pares*, divide com seus seguidores alguma característica que, pelo processo de identificação, os mantém em posição de paridade. Esse líder assume a posição de liderança através do processo de *nomeação*, e com isso passa a representar uma singularidade contingentemente agrupada: “Uma vez que esse nome se torna o nome do povo mesmo, podemos dizer que testemunhamos a expressão de uma subjetividade política, uma corporalidade, e um contexto discursivo capaz de dar conta da cristalização de um momento político único atravessado por antagonismos e demandas específicas que se inscrevem em legados históricos e tradições compartilhadas” (BIGLIERI; CADAHIA, 2021, p. 88) e ainda “Não é sobre o líder projetar sua individualidade sobre o povo, mas sobre o povo reativando sua força histórica através do corpo do líder. Em outras palavras, o líder pertence ao povo” (BIGLIERI; CADAHIA, 2021, p. 89).

### 3.5 Populismo e aparelhos privados de hegemonia

Para fins de esclarecimento, já adianto a conclusão desta tese: a ligação primordial que vejo entre o trabalho teórico de Laclau e de Gramsci consiste em que Gramsci se ocupou dos *meios* revolucionários, ou seja, do modo pelo qual o socialismo poderia ser atingido em seu processo. Isso se vê posto em uma recente coletânea publicada no Brasil, com textos de 1921 a 1926, nos quais o autor se ocupa da relação entre os líderes e as massas – relação essa que dá nome à coletânea (2023). Em suma, o ponto principal destes escritos conota a importância de um líder que articule a vontade das massas, que não as utilize como massa de manobra e que construa a ponte do socialismo *com elas* e não por meio delas. Vale, sobre isso, esmiuçar alguns pontos antes de retornar propriamente à teoria do populismo de Laclau.

A coletânea acima mencionada traz textos que vão desde artigos não assinados no *L'Ordine Nuovo* e no *Lo Stato Operaio* de cunho crítico e designativo quanto textos centrais

para a lógica do partido, como programas sindicais e normativas apresentadas pela fração liderada por Gramsci ao comitê central do PCI em 1922. Os principais temas que perpassam esses textos são: a situação da Itália frente à possibilidade de uma revolução, a relação entre as massas, sindicatos e partido e a necessidade da organização, por parte do partido, de células locais e voltadas às questões dos operários e camponeses enquanto agentes com problemas reais. Isso é de todo interessante na construção a longo prazo da filosofia da práxis gramsciana, de modo que a construção de base partidária é necessária em termos de organização e centralismo democrático leninista, mas a originalidade gramsciana está justamente em não abdicar da necessidade de colocar os problemas reais das pessoas como prioridades. Seguindo o ensinamento de Lenin de que os comunistas devem ir até todo e qualquer lugar e estarem lá presente e não o contrário – criando a falsa dicotomia entre os comunistas iluminados que guiam as massas que não sabem o que fazem e o poder total das massas em uma ação espontânea –, Gramsci afirma constantemente a necessidade da criação de células locais, bem como enfatiza que o futuro do comunismo e como se instaurará depende única e exclusivamente da realidade daqueles que compõe essa realidade.

Os posicionamentos acerca do reformismo como redução do proletário à assalariado (2023, p. 48); do programa do partido ensinar a ler a realidade e preencher a lacuna entre o que é e o que “deveria ser” (2023, p. 56); da distância criada pela burocracia entre seu líder e a massa (p. 63-4) e especificamente sobre o papel que o líder deve ter frente à massa, em suas atribuições e responsabilidades (p. 68 e p. 85) me interessam particularmente. Somando todos estes fatores, de forma genérica compreendo o fio entre a problemática da redução da luta prolétaria às questões burocráticas e reformistas, mantendo o trabalhador que luta por sua independência do opressor sistema capitalista à mero voto, a aumentos insignificantes em seu salário e em direitos básicos que não deveriam estar (mas em realidade estão) constantemente ameaçados. Por sua vez, a “lacuna” a ser preenchida pelo partido é próprio fio condutor entre a massa que necessita de direitos básicos imediatos mas que não pode ver no processo estritamente democrático a solução para o seu jugo. Para tanto, é necessário que um líder, figura que Gramsci não considera dispensável, assuma algumas atribuições. Gramsci esclarece (2023, p. 95) que o líder sindical, quando incorporado ao estado, tende a ceder à burocracia e esquecer a base desde a qual foi elevado até tal posição<sup>70</sup>, tornando-se “intelectualmente preguiçoso,

---

<sup>70</sup>Temos um caso muito atual em nossa política, levando em consideração que o presidente Lula, eleito pela terceira vez presidente do Brasil, foi o maior líder sindical que o país conheceu nos anos 80 e 90 mas, em termos de “radicalidade” e confrontação, na medida em que governou para bancários e manteve intactas estruturas de poder responsáveis pelo golpe militar de 64, não fez mais que tornar-se ferramenta burguesa. O processo democrático e as conquistas imediatas são importantes? Sim mas, estagnadas e cíclicas, acabam não promovendo uma mudança

moralmente pervertido ou facilmente corruptível” (p. 96) na medida em que se torna um “funionário pequeno-burguês”.

Quem é, portanto, o líder gramsciano? O “capo” é apresentado ao longo da obra em questão a partir de algumas características. No texto intitulado “disciplina”, de dezenove de março de 1929, Gramsci afirma que “é necessário constranger os dirigentes a assumir suas responsabilidades para com as massas” (GRAMSCI, 2023, p. 63); já no escrito “o oportunismo confederativo” de dez de julho de 1921, se lê que “[...] são necessários líderes que supervisionem a situação, que prevejam e que provenham, que concentrem os membros dispersos do proletariado, que elaborem os planos gerais, que lancem as palavras de ordem válidas para toda a comunidade operária” (GRAMSCI, 2023, p. 68); no artigo do *L’Ordine Nuovo* de março de 1924, intitulado “chefe”, Gramsci aborda diretamente a questão do líder:

Todo Estado é uma ditadura. Nenhum Estado pode deixar de ter um governo, constituído por um pequeno numero de homens que, por sua vez, se organizam em torno d eum homem dotado de maior habilidade e maior clarividência. Enquanto for necessário um Estado, enquanto for historicamente necessário governar os homens, qualquer que seja a classe dominante, surgirá o problema de haver líderes, de haver um”chefe”. eu os socialistas, que ainda se dizem marxistas e revolucionários, digam querer a ditadura do proletariado, mas não querer a ditadura dos “chefes”, não querer que o comando se identifique, que se personalize, isto é, queiram a ditadura, mas não a desejem na única forma em que é historicamente possível, revela uma orientação política, toda uma preparação teórica “revolucionária”. Na questão da ditadura do proletariado, o problema essencial não é o da personificação física da função de comando. O problema essencial consiste na natureza das relações que o dirigente ou os dirigentes mantêm com o partido da classe operária, nas relações que existem entre esse partido e a classe operária: elas são puramente hierárquicas, do tipo militar, ou são de caráter histórico orgânico? O líder e o partido são elementos da classe operária, são uma parte da classe, representam seus interesses mais profundos e vitais, ou são uma excrescência, uma simples sobreposição violenta? (GRAMSCI, 2023, p. 136)

É possível afirmar a partir desta leitura que o líder, como dito anteriormente neste trabalho, deve *emanar* do povo e ser dele um representante em todo o sentido da palavra, visto que é somente pelo, com e para o povo que este se torna um líder. Sua escolha não se dá em forma de aliança ou de determinação por mandato, mas por meio da identificação com as camadas da base do proletariado. Como dito acima, na lógica do partido comunista, o líder é um problema quando se torna uma personificação, quando assume um papel onde ele é a encarnação única e verdadeira da causa; este problema já foi tratado e, repito, é próprio do significante vazio que ele ainda possua alguma individualidade, mas ele é acima de tudo, detentor de toda uma gama de significados que nele são depositados. Nisso consiste a

---

substantiva na estrutura social. Se esse é ou foi o intuito deste presidente em questão, é algo questionável. No entanto, a história nos permite levantar esta hipótese.

responsabilidade mencionada por Gramsci, a de organizar, manter, incentivar e promover organicidade no seio da luta anticapitalista.

No caso de Gramsci, um oposto direto a esse líder seria a hipótese da existência de “[...] líderes” fora da classe operária, que existam líderes não marxistas que não estejam intimamente ligados à classe que encarna o desenvolvimento progressivo de todo o gênero humano” (GRAMSCI, 2023, p. 139). Aqui a menção é direta à Benito Mussolini, o “capo” que imprimiu uma ditadura fascista na Itália no período de 1922 a 1943, sendo responsável pela prisão de Gramsci. Ao exemplificar de que modo a chefia de Mussolini como líder é personificada e divinizada, Gramsci acentua o papel dos aparelhos privados de hegemonia (como a imprensa) e o seu papel em afirmar a infalibilidade deste chefe. O “encantamento” com esse líder é aquilo que enfatizei no capítulo dois a partir de Freud, uma forma de fanatismo e substituição do Eu por aquele ideal do Eu que soa tão atrativo. Essa atração é catapultada pela constante propaganda que foca nos aspectos particulares desse líder que detinha uma enorme capacidade retórica. O problema de Mussolini é essa forma de personificação somada à sua total falta de alinhamento com a classe operária: o partido fascista perseguiu, encarcerou e matou os comunistas em sua busca pelo “homem novo”. Nas palavras de Gramsci, “[...] ele não poderia ser o líder do proletariado; tornou-se o ditador da burguesia” (GRAMSCI, 2023, p. 141).

Sendo assim, a popularidade do líder se encontra na sua capacidade retórica, mas seu alinhamento e a manutenção desses “afetos” se dá pela relação que estabelece e como a mantém. Isso significa que o líder do proletariado está incólume da possibilidade de se tornar um personalidade que se sobressaia aos interesses da classe? De modo algum. O exemplo de Gramsci é Lenin, que foi uma escolha que levou anos e dependeu das condições de desenvolvimento da Rússia, do partido e dos movimentos sólidos que este fez em direção à classe operária e camponesa. Gramsci aborda também a limitação dos líderes sindicais, que por vezes se atinham à questões democrático-burguesas, visando mudanças dentro do próprio sistema e persistindo no reformismo do capital. Esse tipo de líder se torna um “[...] funcionário pequeno-burguês: intelectualmente preguiçoso, moralmente pervertido ou facilmente corruptível” (GRAMSCI, 2023, p. 96). Quando o líder se descola do interesse popular, deixa de ser um líder responsável e se torna mais uma personalidade com potencial manipulador ou mais uma ferramenta da hegemonia do capital.

Dito isto, é possível focar na questão dos aparelhos privados de hegemonia, espaço este que constitui a) o espaço onde a lógica comunista deve adentrar; b) o espaço onde a hegemonia dominante mantém a coerência de seu discurso; c) o espaço que configura a base relacional da

sociedade civil e a estrutura, perpassando todas as camadas que a compõe e d) a possibilidade de explorar a relevância desses aparelhos na relação entre líderes e massas.

A primeira menção ao termo é encontrada no *Quaderni I*, na tradução brasileira no Caderno três, onde Gramsci menciona o sistema hegeliano de Estado e como esses aparelhos são um *meio* de garantir o consenso da sociedade civil (GRAMSCI, CC1, p. 119). A esses aparelhos se adere por vontade própria, disto o caráter consensual do processo, diferentemente de uma imposição estatal. As “associações” são formadoras de opiniões, portanto é indispensável compreender que, se o Estado é o aparelho coercivo, a sociedade civil é a metade do centauro que é consensual à repressão do estado, sendo seus aparelhos privados que formam opiniões *consensuais* à violência estatal. Isso não reduz, no entanto, seu potencial contra-hegemônico: se a esfera dos aparelhos privados pode alavancar uma personalidade de uma liderança como o *capo* a um *status* de líder e dominador e gerar consenso na opinião pública, do mesmo modo podem existir aparelhos que tem o intuito contrário – apesar de serem órgãos com menos força política, visto que a hegemonia do capital perpassa todas essas esferas. Ainda assim, “A realização de um aparelho hegemônico, enquanto cria um novo terreno ideológico, determina uma reforma das consciências e dos métodos de conhecimento, é um fato de conhecimento, um fato filosófico” (GRAMSCI, CC10, p.157-158). Desta forma, os aparelhos privados de hegemonia possuem um potencial de transformar a opinião pública sobre determinado assunto e confrontar diretamente a hegemonia dominante.

Um primeiro empecilho se apresenta na medida em que, a primeira vista, esses aparelhos de opinião não atingem a esfera política, posto que podem cair em um reducionismo cultural. A hegemonia é plenamente atingida nos aspectos político, econômico e cultural e, se há um desnível na base cultural e na base ela mesma da sociedade civil, aquela hegemonia já está, de certa forma, em crise. O momento da crise, como trabalhei anteriormente em minha dissertação<sup>71</sup> é baseado na concepção de Reinhert Koselleck e sua *Begriffsgeschichte* (história dos conceitos):

Pertence à natureza da crise que uma decisão esteja pendente mas ainda não tenha sido tomada. Também reside em sua natureza que a decisão a ser tomada permaneça em aberto. Portanto, a insegurança geral de uma situação crítica é atravessada pela certeza de que, sem que se saiba ao certo quando ou como, o fim do estado crítico se aproxima. A solução possível permanece incerta, mas o próprio fim, a transformação das circunstâncias vigentes – ameaçadora, temida ou desejada – é certo. (KOSELLECK, 1999, p. 111)

---

<sup>71</sup> BATISTA, Camila. *Hegemonia e Estratégia Socialista: da revolução democrática à democracia “radical”* em Ernesto Laclau e Chantal Mouffé. Orientador: Ericson Falabretti. 2019.

Se os aparelhos privados de hegemonia consistem na base da sociedade civil, nas instituições – de herança hegeliana – que a compõe como um todo, levar a lógica comunista à toda e qualquer parte é, em última instância, construir via cultura as bases de uma nova hegemonia. É o potencial crítico dos aparelhos que retoma o descontentamento do antagonismo de Laclau, a base da formação de uma cadeia de equivalência. E, com este último, um significante vazio emerge da coletividade, representando aqueles que tem para si a mesma causa.

Quanto ao populismo, remeto essa construção e hipótese da utilidade dos aparelhos privados de hegemonia ao processo de construção de um povo como agente político. Essa categoria não adquire centralidade absoluta em minha análise. Aparece, no entanto, como uma proposta de compreender o que Laclau já vinha chamando de dificuldade em criar estratégias de luta organizada. O processo hegemônico conta, especialmente a partir de Gramsci com a denominação do conceito, com esses aparelhos. A diferença é que com a globalização, a internet, os diferentes meios subversivos de expandir o campo das lutas sociais, acredito ser indispensável o papel desses aparelhos na criação de um povo. Alguns esclarecimentos são necessários antes de concluir, visto que especificamente neste trecho venho fazendo uso da luta anticapitalista.

Desde 1985 Laclau critica a forma como o marxismo enxerga a centralidade da luta contra o capital, especificamente na figura do agente da mudança social enquanto luta de classes. Mas o próprio autor afirma, referindo-se ao problema do capitalismo e da interferência econômica que “ninguém negaria seriamente essa centralidade” (LACLAU, 2014, p. 334). A diferença está em como Laclau compreende a lógica do capitalismo contemporâneo dentro de uma configuração tão heterogênea e múltipla como a atual.

[...] a coerência do capitalismo como formação social não pode derivar da mera análise lógica das contradições implícitas na forma mercadoria, pois a efetividade social do capitalismo depende de sua relação com um exterior heterogêneo que ele pode controlar por meio das relações instáveis de poder, mas que pode derivar da sua própria lógica endógena. Em outras palavras, a lógica capitalista não é autodeterminada, derivável de sua própria forma, mas o resultado de uma construção hegemônica, e assim sua centralidade deriva, como tudo o mais na sociedade, de uma sobredeterminação de elementos heterogêneos [...] se a dominação capitalista pudesse derivar da análise de sua mera forma – se fossemos confrontados com uma lógica homogênea, que se autodefine – então qualquer tipo de resistência seria completamente inútil [...]. (LACLAU, 2014, p. 334)

Portanto, Laclau se posiciona não somente contra o que se nomeia um “regime capitalista”, mas especificamente contra toda e qualquer forma de jugo que as novas nuances dessa hegemonia assumiu. É nisso que a luta dos novos movimentos sociais ganha corpo. De

algum modo, ousou afirmar que as lutas antirracistas, feministas, anti LGBTQIA+fóbicas, etc. tem potencial anticapitalista, precisam, no entanto, se estruturarem e adquirir o que Laclau e também Mouffe chamam uma “linguagem comum” (LACLAU, 2014, p. 328). Já discuti os limites da teoria de Mouffe que por vezes é lida como uma continuação do trabalho de Laclau, mas que enxergo assumindo direções muito diferentes. O que vejo em Laclau como proposta de uma linguagem comum pode estar contido no potencial dos novos aparelhos privados de hegemonia na medida em que constituem o *locus* da criação de vínculos equivalenciais entre diferentes demandas. Por linguagem comum, compreendo da mesma maneira a construção de blocos antagônicos, discussões que vão para além da teoria e que perpassam a vida prática dos agentes múltiplos em suas particularidades. Como Lenin deixou de herança para Gramsci, é lá que o comunismo deve estar. Na lógica de Laclau, não é o comunismo necessariamente (mas pode ser) que está a adentrar essas novas formações sociais, senão diferentes discussões e formas de opressão que, ao se tornarem mais conhecidas na sociedade, produzem *atos éticos* em prol de uma mudança substancial. A hegemonia é cultural e uma mudança na cultura é imprescindível, não de modo a reformar uma estrutura que é incompatível com as novas identidades, mas é o reflexo da própria hegemonia do capital e de um conservadorismo que favorece a manutenção da opressão social. Sobre essa lógica, que propõe ações e não somente teoria, Laclau explica:

Como o momento de equivalência/articulação não procede de qualquer necessidade lógica para que cada demanda se conecte com outras, o fundamental para a emergência do “povo” como novo ator histórico é que a unificação de uma pluralidade de demandas numa nova configuração seja constitutiva, e não derivativa. Em outros termos, ela constitui um *ato* no sentido estrito, mas não tem sua origem em nada que seja externo a ela. A emergência do “povo” como ator histórico é, assim, sempre transgressiva à situação precedente. (LACLAU, 2014, p. 324)

O *ato* de se constituir como povo e operar em diferentes frentes de ação contra a hegemonia dominante é parte indispensável na formação da luta. A proposta, afinal, está em compreender de que forma essas estratégias que surgem de luta (coletivos, atos políticos, ocupações, protestos) podem derivar em um encadeamento que assuma em sua particularidade a forma transitória do universal, tornando possível uma mudança estrutural. O capitalismo é constituinte estrutural da sociedade e, como pauta relevante no campo da esquerda contemporânea, nunca deixa o horizonte da lógica de Laclau. Se com isso é preciso afirmar que sua forma de compreender o socialismo é uma negativa à forma-partido de Lenin e Gramsci, por outro lado é situada nos problemas que emergiram nos últimos cinquenta anos e pode oferecer vislumbres de como as ações voltadas ao fim da opressão estão falhando, podem melhor ou estabelecer estratégias que, ao se deparar com um momento de crise, possam

subverter lógicas cristalizadas. Basta um olhar apurado para os exemplos das crises para notar que, geralmente, se referem ou à crise da representação de líderes ou reis (seja por corrupção ou abuso da violência) ou de crises a nível econômico (recessões, bolsa de valores, PIB, etc.). A hegemonia é composta das relações políticas, econômicas, morais e culturais. Se uma crise econômica coloca em xeque a hegemonia dominante, a subversão cultural em voga somada ao papel inerentemente político e moral que esses atos reverberam pode cumprir o sonho marxiano da queda do capitalismo? Tanto Laclau quanto eu não temos esta resposta em definitivo, pois com isso limitaríamos o campo de possibilidades de inscrição do discurso. No entanto, o que posso afirmar após estes debates levantados é que vejo o potencial socialista de Laclau, o papel da hegemonia na construção do povo como agente político e acima de tudo, a esperança que todo socialista tem em ver ruir sistemas de opressão em todas as suas formas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

---

Demonstrei características fundamentais do conceito de populismo, dentre as quais o fato deste surgir de uma “crise da representação”. Isso significa que é um fenômeno que acompanha o processo democrático, mas que também não é um fenômeno novo. Suas aparições ao longo da história apontam para uma insatisfação popular frente a uma autoridade, um descontentamento com o modo de vida corrente e a formação de um bloco maciço de pessoas ao redor de uma mesma causa. A novidade apresentada por Laclau é que essa mesma causa única pode se multiplicar em várias, que os componentes dessa massa não são seres “doentes” ou “irracionais”, mas uma multiplicidade que encontra nesse movimento de fluidez uma identificação. Portanto, o populismo sustenta a crise da representação, mas diz muito mais, fala de um espaço onde demandas imediatas devem ser sanadas, de problemas locais, de espaços sendo ocupados por pessoas com problemas reais. O “apelo ao povo” é o apelo contra o colonialismo, contra a opressão de minorias e pela manutenção e expansão de direitos básicos. A hegemonia está sempre em movimento como condição do processo político ele mesmo e, sempre que novos antagonismos surjam, a hegemonia surgirá com eles. O próprio Laclau distinguiu entre uma “hegemonia burguesa” e uma “hegemonia popular”. Esses mesmos termos aparecem a longo prazo em seu trabalho como “demandas democráticas” e “demandas populares”. Não acho que essa mudança mude o caráter socialista que enxergo em seu trabalho. A escolha do título do meu trabalho se dá porque coloco o populismo entre a democracia e a hegemonia como a diferença entre uma formação burguesa e uma formação de ordem socialista-popular. As demandas democráticas tendem a ser resolvidas ou apagadas pelo estado para dissolver a hipótese de uma luta maior e um levante contra sua hegemonia; as demandas populares são pontos de ruptura, formadores de significantes vazios, articulam e equivalenciam demandas, mostram o limite interno antagônico da hegemonia e questionam a hegemonia no poder. Esse mesmo povo da demanda popular não se encaixa na lógica tecnocrata, na medida em que não enxerga a política como “meio”, mas se torna ele mesmo político.

Nesse sentido, quando penso o papel do líder, me deparo com a afirmação “o líder emana do povo”. Aqui encontro a teoria gramsciana sobre o líder sindical e as responsabilidades do “*capo*”. O líder é parte do povo, ele emana e é escolhido pelos seus iguais como porta-voz de suas necessidades, como aquele que é capaz de expor e ampliar a voz dos desiguais perante os poderosos – uso aqui um termo genérico, mas em verdade me refiro à opressão capitalista propiciada tanto pelo Estado que não cumpre seu papel em oferecer o básico às demandas populares quanto às elites privilegiadas.

O grande dilema que me propus a resolver consiste, no entanto, em compreender se, dentro da lógica do populismo exposto até então, é possível encontrar uma estratégia socialista de fato ou apenas uma deformidade do processo democrático. Por deformidade entendo uma forma de ação política que morre em sua autorreferência, um movimento popular com potencial mas que não produz uma mudança eficaz, uma manifestação que se esvazia e não tem profundidade. O que de socialista possui um movimento que não muda a estrutura enquanto tal? Cabe ao povo organizado horizontalmente fazer a “nova revolução socialista”? O que de tão socialista existe em gritar aos quatro ventos uma palavra de ordem? Pois bem: Gramsci é o autor base junto a Laclau não à toa. Poderia fazer uma análise sociológica de levantamento de dados e fugir da temática estritamente filosófica, mas um olhar apurado e uma atenção ao detalhe já permite identificar o seguinte: se, como disse o próprio Laclau, demandas não aceitam irrestritamente outras demandas apenas pelo “volume” da manifestação, isso significa que os partidos de vanguarda e os militantes do socialismo se colocam nas trincheiras do populismo quando neles enxergam a libertação de um povo oprimido. E, como Gramsci endossado pelas teses de Lenin afirma, o comunismo e a ideia do fim da opressão devem ir até as massas, devem estar onde se luta contra a opressão, em todo e qualquer espaço onde as pessoas existem, no seio da sociedade civil. Somados esses dois fatores, enxergo como estratégia socialista o fato de os partidos estarem na luta, mas principalmente, o fato de que as lutas são formadas por demandas POPULARES, das massas oprimidas que compõe essa heterogeneidade múltipla em seus limites: a perda da fé nas instituições, o esvanecimento do significado dos partidos, o neoliberalismo em suas formas de cooptar demandas, a precarização da vida e do trabalho, a tecnocracia, o colonialismo, o iminente cataclisma ambiental, o racismo, o sexismo, a alienação, a LGBTQPIA+fobia, o especismo... esses são alguns dos exemplos de opressões e questões que atravessam a massa e que a compõe, a estruturam e, conseqüentemente, a limitam. Para alguns partidos de vanguarda, essas demandas são criações do capitalismo para distrair a população do verdadeiro vilão – o capitalismo ele mesmo, como entidade definida e determinável. Penso, ao contrário, que com o desenvolvimento da sociedade, da tecnologia e das formas de vida dentro do processo democrático, as formas de opressão também se multiplicaram, bem como as identidades daqueles que compõem as massas, os partidos e mesmo as elites.

Tudo bem, em teoria isso soa muito bonito, mas se o povo tem esse aspecto em si, essa centelha de movimentação, o potencial socialista, não devo então me preocupar com a questão da estratégia? O que quero dizer é que não posso simplesmente dizer que o povo está “à disposição” do partido, que se um partido de vanguarda resolver participar de uma manifestação popular como o “ele não” (que tomou forma em 2018 contra a eleição do ex-presidente – e

agora inelegível por oito anos – Jair Bolsonaro) a massa o verá como igual e o escolherá para representar a causa como um todo. Muito menos que, caso aconteça, o partido possa “instrumentalizar” essa massa reunida. Esse é o momento delicado no qual uma vez mais devo diferenciar o populismo de direita do populismo de esquerda. Um líder para a esquerda é ESCOLHIDO, horizontal, parte da massa. Essas afirmações afastam a ideia de que a massa é amorfa, irracional, inconsequente. O que falta à massa é a organização de permanecer na luta. Não é exatamente isso que é cobrado ao longo da história do marxismo? Uma organização das massas? Ouço constantemente que se deve organizar as massas, promover greve geral, tomar as ruas. Mas quando o povo toma as ruas – não em todo caso, mas usando ainda o exemplo do “ele não” – onde estão os partidos de vanguarda? Ou ainda, por que o apelo desses partidos não atinge essa massa? Será que não pulamos a etapa do “ir até as massas, onde quer que haja uma organização, e lá estar”? Se cobra tanto a necessidade de consciência de classe, mas a estratégia de vanguarda acompanha os “novos proletários” e as formas de atingi-los? Não estamos mais no tempo dos conselhos de fábricas, ainda que haja uma grande massa de trabalhadores e camponeses. Mas e o técnico em tecnologia da informação que trabalha como autônomo, não é ele também um trabalhador?

A temática escapa um tanto do objetivo principal que está no entre – entre a estratégia socialista e o socialismo propriamente dito. O que está no entre para mim é o povo, é justamente aquilo que sustenta o populismo. A crítica de Laclau à limitação do partido se estende ainda ao meu trabalho, pois aqui admito a limitação da relação entre Gramsci e Laclau. Mas não me detenho nas suas diferenças: alargar horizontes é caminhar junto àquele rio que se espraia em diferentes direções, mas que nasce da mesma fonte. Assim sendo, é no potencial dos aparelhos privados de hegemonia, nos novos movimentos populares, nessa massa amorfa que ainda é considerada caótica demais para organizar onde planto as raízes da minha tese: retomar a base organizativa do socialismo, compreender as novas formas de opressão e marchar juntos.

Há algo de muito “esperançoso” em focalizar este aspecto, mas não será esta mesma esperança que move o pensamento crítico? Gramsci, que detestava os indiferentes, endossa essa noção com a possibilidade transformadora que a ligação entre política, economia e cultura trazem. Não há como ser ingênua e acreditar que somente manifestações culturais são capazes de transformar todo o aparato de dominação que coage a sociedade civil a continuar em um regime opressivo, mas é possível criar formas de desenvolver uma luta organizada, propagar informações àqueles que não vêem outra alternativa, desenhar espaços de fala e escuta aos oprimidos pelas novas tecnologias do capitalismo e desenvolver vínculos e articulações pautados em interesses em comum. É desses espaços que podem surgir significantes vazios

como o líder: ele pode ser um coletivo feminista que organiza sua pauta voltado à dimensões de gênero, raça e classe; pode ser um movimento popular organizado por intelectuais orgânicos formado por trabalhadores explorados em aplicativos; pode ser um movimento espontâneo em resposta à violência policial nas favelas contra a população preta e favelada. Portanto, a ligação entre o consenso desses aparelhos, seu potencial subversivo e crítico da hegemonia dominante e o papel do líder se encontra na identificação comum, na necessidade de organização para a ação e no consenso gerado no seio da sociedade civil.

Ernesto Laclau foi, em minha opinião, um defensor da potencialidade dos novos movimentos sociais, porém, sem nunca abandonar que essa potência é geradora de identificações a nível de problemas decorrentes do capitalismo tardio. Todo movimento feito neste trabalho para conectar seus conceitos aos de Gramsci reflete na necessidade de continuar seu trabalho, talvez por um viés de retorno a Marx, mas sempre também alargando seus horizontes: com Marx, havia o partido e a ideologia; com Gramsci, houve a formação das internacionais e dos grandes sindicatos; Laclau, por sua vez e em pleno século XXI, traz a iminência de movimentos populares, dos coletivos, das organizações que são, em última instância, aparelhos privados de hegemonia. Falta-lhes a organização que Gramsci cobra? Teremos por fim a queda do sistema capitalista? Todo movimento popular é potencialmente subversivo do capital? Respondo a essas questões com uma passagem gramsciana: “Nenhuma forma de organização é perfeita: o importante é estabelecer qual tipo de organização corresponde melhor às condições e às necessidades da luta proletária, não ir em busca da forma mais perfeita” (GRAMSCI, 2023, p. 87). O populismo não é a forma perfeita, mas tem potencial de responder às necessidades dos novos proletários e demais identidades em suas demandas. E espero que responda.

## REFERÊNCIAS

---

ACHA, Omar. Del populismo marxista al postmarxista: la trayectoria de Ernesto Laclau en la Izquierda Nacional (1963-2013). IN *Archivos de historia del movimiento obrero y la izquierda*. Nº 3. 2013. Pp. 57-78.

\_\_\_\_\_. El marxismo del joven Laclau (1960-1973): una antesala del postmarxismo. IN *Herramienta*. Nº 56. Otoño 2015. Año XVIII. Pp. 2-8.

ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos Ideológicos do Estado: notas sobre os aparelhos ideológicos do Estado*. Tradução de Walter José Evangelista e Maria Laura Viveiros de Castro. Edições Graal: Rio de Janeiro, 1983.

\_\_\_\_\_. *Por Marx*. Tradução Maria Leonor F. R. Loureiro; revisão técnica: Márcio Bilharinho naves, Celso Kashiura Jr. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015. Pp. 71-106, 162-183.

ALVES, Ana R.C. O conceito de hegemonia: de Gramsci a Laclau e Mouffe. IN *Lua Nova*, São Paulo, 80: 71-96, 2010.

ANDERSEN, Niels A. *Discursive analytical strategies: understanding Foucault, Koselleck, Laclau, Luhman*. United Kingdom: The Police Press, 2003.

ANDERSON, Perry. *Las antinomias de Antonio Gramsci: Estado y Revolución em Occidente*. Editorial Fontamara: Barcelona, 1981.

\_\_\_\_\_. *The H-word: the peripeteia of hegemony*. London: Verso, 2017.

ARDITI, Benjamin. *Il populismo come egemonia e come politica? La teoria del populismo di Ernesto Laclau*, in “Il Ponte”, 8-9, 2016, pp. 29-30.

BARROS, Sebastián. Polarización y pluralismo en la teoría de la hegemonia de Ernesto Laclau. IN *latinoamérica* (México 2018/2): pp. 15-38.

BIGLIERI, Paula. El enfoque discursivo de la política: a propósito del debate sobre el pueblo como sujeto de una posible política emancipatoria. Laclau, Žizek y de Ípola. IN *Debates y Combates*. Nº 1. Año 1. Noviembre de 2011. Publicación cuatrimestral. Pp. 91-112.

BIGLIERI, Paula & PERELLÓ, Gloria (2015). *Laclau con Freud: O el derrotero hacia el psicoanálisis como una ontología general*. En Martínez Ruiz, R. *Filósofos después de Freud*. México. UNAM.

BIGLIERI, Paula; PERELLÓ, Glória. *Los usos del psicoanálisis en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau*. – 1º ed. – Buenos Aires: Grama Ediciones, 2012.

BIGLIERI, Paula; CADAHIA, Luciana. *Seven essays on populism*. Oxford: Polity, 2021.

BUCCI-GLUCKSMANN, Christine. *Gramsci and the State*. Translated by David Fernbach. Original version: 1975. English version – London: Lawrence and Wishart Ltd, 1980, p. 47-68.

BUTLER, J.; LACLAU, E.; ZIZEK, S. *Contingency, Hegemony, Universality: dialogues on the left*. London: Verso, 2000.

CARLÉS, Gerardo A.; MELO, Julián. La democracia radical y su tesoro perdido. Un itinerario intelectual de Ernesto Laclau. IN *PostData* 19, nº 2, Octubre/2014-Marzo/2015, pps. 395-427.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado*. Tradução: Théo Santiago. Prefácio: Tênia Stolze Lima e Marcio Goldman. São Paulo: Ubu Editora, 2020, p. 22-56.

COSPITO, Giuseppe. Egemonia. IN *Le parole di Gramsci: per un lessico dei Quaderni de cárcere*. A cura di Fabio Frosini e Guido Liguori. Roma: Carocci editore, 2004, p. 74-92.

COUTINHO, Carlos N (Org). A democracia como valor universal. IN *Encontros com a Civilização Brasileira*. Ênio Silveira / et al. / Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

\_\_\_\_\_. As categorias de Gramsci e a realidade brasileira. In: *Gramsci e a América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

\_\_\_\_\_. *Gramsci: Um estudo sobre seu pensamento político*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989.

DE ÍPOLA, Emilio (2009) “La última utopía. Reflexiones sobre la teoría del populismo de Ernesto Laclau”. En Claudia Hilb (comp.) *El político y el científico*. Homenaje a Juan Carlos Portantiero, Siglo XXI: Buenos Aires. Pp. 197-220.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *Manifesto Comunista*. Organização e introdução Osvaldo Coggiola. São Paulo: Boitempo, 2010.

FRASER, Nancy. *Redistribution or recognition? A philosophical Exchange*. London: Verso, 2003.

\_\_\_\_\_. *Scales of justice: Reimagining political space in a globalizing world*. New York: Columbia University Press, 2008.

\_\_\_\_\_. *Feminism, capitalismo, and the cunning of history*. London: Verso, 2019.

FOUCAULT, Michel. *O nascimento da biopolítica*. Tradução Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2021.

FREUD, Sigmund. *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos*. (1914-1916). Obras Completas Volume 12. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

\_\_\_\_\_. *Luto e Melancolia*. Textos: Maria Rits Kehl, Modesto Carone, Urania Tourinho Peres. Tradução, introdução e notas: Marilene Carone. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

\_\_\_\_\_. “autobiografia” e outros textos (1923-1925). Obras completas volume 16. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: companhia das Letras, 2011a, p. 10-64.

\_\_\_\_\_. *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos* (1920-1923). Obras Completas Volume 15. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.

FROSINI, Fabio. *De Gramsci a Marx: Ideologia, verit  e politica*. Derive Approdisrl: Roma, 2009.

\_\_\_\_\_. Gramsci dopo Laclau: politica, verit  e le due contingenze. IN *Verit , ideologia e política*. Fábio Frosini (Org). Edizioni Cronopio: Napoli, 2007.

\_\_\_\_\_. « Hégémonie : une approche génétique », *Actuel Marx*, 2015/1 (n  57), p. 27-42. DOI : 10.3917/amx.057.0027;

\_\_\_\_\_. Historia, crisis y revolución en Gramsci. IN *Congreso IncurSIONES gramscianas argentinas: dilemas actuales a 100 a os de Octubre, a 80 a os de La muerte de Antonio Gramsci*; pp. 1-15, 2017.

\_\_\_\_\_. *Maquiavel: o revolucionário*. Tradu o: Ephraim Ferreira Alves. São Paulo: Ideias e Letras, 2016.

FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 2020.

GALASTRI, Leandro O. A constru o do bloco histórico: via jacobina e o “debate” Georges Sorel nos *Quaderni do Cárcere*. IN *Lutas Sociais*, São Paulo, n. 23, p. 80-92, 2  sem. 2009.

GRAMSCI, Antonio. *A questão meridional*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987;.

\_\_\_\_\_. *Cadernos do cárcere*, volume 1: introdu o ao estudo da filosofia de Benedetto Croce. Tradu o de Carlos Nelson Coutinho. – 1. Ed. – Rio de Janeiro: Civiliza o Brasileira, 2017.

\_\_\_\_\_. *Cadernos do Cárcere III*. Edi o e tradu o, Carlos Nelson Coutinho; co-ed o, Luiz Sérgio Henriques e Marco Aurélio Nogueira. – 3  Ed. – Rio de Janeiro: Civiliza o Brasileira, 2002.

\_\_\_\_\_. *Concep o Dialética da história*. Civiliza o Brasileira: Rio de Janeiro, 1995.

\_\_\_\_\_. *Os líderes e as massas: escritos de 1921 a 1926*. Sele o e apresenta o Gianni Fresu; tradu o Carlos Nelson Coutinho, Rita Coitinho. 1. Ed. – São Paulo: Boitempo, 2023.

GRUPPI, Luciano. *O conceito de hegemonia em Gramsci*. Edi es Graal: Rio de Janeiro, 2000.

GRUPPI, Luciano. *El concepto de hegemonía en Gramsci*. México: Ediciones de Cultura Popular, 1978.

HALL, Stuart. *Cultural identity and diaspora*. London: Taylor & Francis, 1994.

\_\_\_\_\_. *Representation: cultural representations and signifying practices*. Califórnia: Sage Publications, 1997.

HANSEN, Allan D; SONNICHSEN, André. Discourse, the political and the ontological dimension: an interview with Ernesto Laclau. IN *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, 2014, Vol. 15, No. 3, 255–262;.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005.

HAYEK, Friedrich. *A constituição da liberdade*. Portugal: Edições 70, 2018.

\_\_\_\_\_. *O caminho da servidão*. Portugal: Edições 70, 2009.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. *Princípios da filosofia do direito* / G.W.F. Hegel; tradução Orlando Vitorino. - São Paulo: Martins Fontes, 1997. (Clássicos).

HUSSERL, E. *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental: Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica*. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2012.

ILLIEFF, Ricardo L. El sujeto en Laclau y Mouffe. IN *El concepto de sujeto en el pensamiento contemporáneo*. Elías J. Palti [et al.]; compilado por Elías J. Palti; Polo Bonilla Rafael. 1ª Ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2021, pp. 161-186.

\_\_\_\_\_. La reserva liberal em la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau. IN *La política y lo político en el entrecruzamiento del posfundacionalismo y el psicoanálisis*. Miguel Angel Rossi; Elena Mancinelli; compilado por Miguel Angel Rossi; Elena Mancinelli. 1 ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani – UBA, 2020.

IVES, Peter. Language, agency and hegemony: a gramscian response to post-marxism. IN *Critical Review os International Social and Political Philosophy*; Vol. 8, No. 4, 455-468, December 2005.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Tradução do original alemão de Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999, pp. 111-137.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemonia e Estratégia Socialista: por uma política democrática radical*. Brasília: Editora Intermeios, 2015. Pp. 163-178.

\_\_\_\_\_; *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI, 1987. Pp. 163-231.

LACLAU, Ernesto. *Emancipations*. London: Verso, 2007.

\_\_\_\_\_. *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires, 2005.

\_\_\_\_\_. *Misticismo, retórica y política*. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires, 2000.

\_\_\_\_\_. Populismo: ¿Que Nos Dice El Nombre? IN *El populismo como espelho de la democracia*. Compilación a cargo de Francisco Pinazza. 1º Ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

\_\_\_\_\_. *Nuevas Reflexiones Sobre la Revolución de Nuestro Tiempo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1990.

\_\_\_\_\_. *Política e Ideologia da Teoria Marxista: capitalismo, fascismo e populismo*. Tradução de João Maia e Lúcia Klein. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

\_\_\_\_\_. Populismo y transformación del imaginario político en América Latina. IN *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 42, junho de 1987, p. 25-38.

\_\_\_\_\_. Posmarxismo sin pedido de disculpas. In *Nuevas Reflexiones sobre La Revolución de Nuestro Tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1993.

\_\_\_\_\_. et al. Tesis acerca de la forma hegemónica de la política (fevereiro/1980). IN *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*. Julio Labastida Martín Del Campo (coord.). segunda edición. Siglo XXI editores, México, 1998.

LENIN, Vladimir I. *O Estado e a Revolução*. Tradução: Francisco Mauri de Carvalho Freitas – Campinas, SP: FE/UNICAMP, 2011.

LIGUORI, Guido. *Gramsci's pathways*. Translation by David Broder. Historical materialism book series ; volume 102. Boston: Briel, 2015.

\_\_\_\_\_. Stato-società civile. IN *Le parole di Gramsci: per un lessico dei Quaderni de cárcere*. A cura di Fabio Frosini e Guido Liguori Roma: Carocci editore, 2004, p. 208-227.

LOPES, A.; MENDONÇA, D. *A teoria do discurso de Ernesto Laclau: ensaios críticos e entrevistas*. São Paulo: Editora Annablume, 2015.

LOSURDO, Domenico. *Gramsci, do liberalismo ao "comunismo crítico"*. Tradução Teresa Ottoni; revisão da tradução Giovanni Semeraro. Rio de Janeiro: Revan, 2006.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 2009.

MARCHART, Oliver. Politics and the ontological difference: on the 'strictly philosophical' in Laclau's work. In *Laclau: a critical reader*. Org. Oliver Marchart & Simon Critchley. Routledge: New York, 2004. Pp. 54-72.

MARX, Karl. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte e Cartas a Kugelmann*. Tradução revista por Leandro Konder. 3ª Ed. Editora Paz e Terra: Rio de Janeiro, 1977.

MARCHART, Oliver. *Hegemonie: die theorie des Laclau*. Berlin: Suhrkamp, 2007.

\_\_\_\_\_. *Post-foundational political thought: political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007b.

\_\_\_\_\_. *Laclau: a critical reader*. London: Routledge, 2004.

MAZZOLINI, Samuele. Laclau lo stratega: populismo ed egemonia tra spazio e tempo. IN *Il momento populista: Ernesto Laclau in discussione*. A cura di Fortunato Maria Cacciatore. Milano: Mimesis, 2019, p. 33-74.

MAZZOLINI, Samuele. Populism is not hegemony: towards a re-gramscianization of Ernesto Laclau. IN *Theory and Event* Vol. 23, No. 3, 765-786, 2020, Johns Hopkins University Press.

MENDONÇA, Daniel; RODRIGUES, Leo P. *Pós-estruturalismo e teoria do discurso: em torno de Ernesto Laclau*. 2.ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014.

MOUFFE, Chantal. *El retorno de lo político: comunidade, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Paidós: Buenos Aires, 1999.

\_\_\_\_\_. Gramsci today. IN *Gramsci and the Marxist Theory*. MOUFFE, Chantal et al. Routledge: London, 1979.

\_\_\_\_\_. *Por um populismo de esquerda*. Tradutor Daniel de Mendonça. São Paulo, SP: Autonomia Literária, 2019.

MUSTÈ, Marcello. Dialettica e società civile. Gramsci come <interprete> di Hegel. IN *Polemos*. 1/2018, giugno ISBN: 978-88-31928-37-3, pp. 30 - 46 DOI: 10.19280/P2018-1-003.

NORVAL, Aletta. *Aversive democracy: inheritance and originality in tge democratic tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

\_\_\_\_\_. *Deconstruction and the postcolonial: at the limits of theory*. London: Palgrave Macmillan, 2007.

\_\_\_\_\_. *Radical democracy: identity, citizenchip, and the politics of recognition*. Edinburg: Edinburg University Press, 2005.

PROSPERO, Michele. Egemonia versus ragione populista. In *Gramsci e Il populismo*. A cura di Guido Liguori. Milano: Edizioni Enicopli, 2019, p. 95-104.

RAMOS, Cesar A. Hegel e o moderno conceito de sociedade civil. IN *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 20, n. 26, p. 39-54, jan./jun. 2008.

RETAMOZO, Martín. Ernesto Laclau y Emilio de Ipola un dialogo? Populismo, socialismo y democracia. IN *Identidades*. Núm. 6, año 4. Junio 2014, pp. 38-55.

SÁ, Alexandre GMB. *Ideias sem Centro*. Lisboa: Dom Quixote, 2021.

SAFATLE, Vladimir. *Introdução a Jacques Lacan*. – 4ª Ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020, p. 35.

STAVRAKAKIS, Yannis. *Lacan and the political*. London: Routledge, 1999.

\_\_\_\_\_. *Populism, populismos, populismo: questioning the global rise of the far right*. London: Pallgrave Macmillan, 2019.

\_\_\_\_\_. *The lacanian left: psychoanalysis, theory, politics*. New York: State University of New York Press, 2007.

SOREL, Georges. *Reflexiones sobre la violência*. Buenos Aires: Editorial La Pleyade, 1978.

TORFING, Jacob. *New Theories of Discourse*. Massachusetts: Black well Publishers inc, 2003.

ZANATTA, Loris. *Il populismo*. Roma: Carocci, 2016.

ŽIŽEK, Slavoj. *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Sequitur, 2007.

\_\_\_\_\_; *In defense of lost causes*. London: Verson, 2008.

\_\_\_\_\_. Más allá del análisis del discurso. IN: ARDITI, Benjamin. *El Reverso de la Diferencia: Identidad Política*. Venezuela: Nueva Sociedad, 2000.

\_\_\_\_\_. *The sublime object of ideology*. London: Verso, 1989.

\_\_\_\_\_. *The ticklish subject: The absent centre of political ontology*. London: Verso, 1999.