

O RETORNO DO “POVO”: RAZÃO POPULISTA, ANTAGONISMO E IDENTIDADES COLETIVAS*

Ernesto Laclau

Pensar o povo como categoria social requer uma série de decisões teóricas. A mais importante delas se vincula, talvez, ao papel *constitutivo* que atribuímos à *heterogeneidade* social. Sem este papel, o heterogêneo, em sua opacidade, poderia ser concebido como a forma aparental de um núcleo último que, em si mesmo, seria inteiramente homogêneo e transparente, ou seja, seria o terreno no qual podem florescer as filosofias da história. Se, pelo contrário, a heterogeneidade é primordial e irreduzível, se mostrará a si mesma, em primeiro lugar, como *excesso*. Este excesso não pode ser controlado com nenhuma manipulação, quer se trate de uma inversão dialética ou algo semelhante. Porém, heterogeneidade não significa pura pluralidade ou multiplicidade, já que esta última é compatível com a completa positividade de seus elementos constitutivos. Um dos traços definidores da heterogeneidade, no sentido em que a concebemos, é uma dimensão de *ser deficiente* ou *unicidade falha*. Portanto, se a heterogeneidade é, por um lado, irreduzível em última instância a toda homogeneidade mais profunda, por outro lado não está simplesmente ausente, senão *presente como aquilo que está ausente*. A unicidade se mostra a si mesma através de sua própria ausência. A forma fenomênica desta presença/ausência repousa no fato de que os diversos elementos do conjunto heterogêneo vão estar sobredeterminados ou investidos diferencialmente. Teremos objetos parciais que, através de sua própria parcialidade, encarnam, contudo, uma totalidade que sempre se retrai. Esta última, uma vez que não resulta da natureza positiva, ôntica dos mesmos objetos, requer uma construção social contingente. Isto é o que denominamos *articulação e hegemonia*. Nesta construção – que está longe de ser uma mera operação intelectual – encontramos o ponto de partida para o surgimento do “povo”. Recapitulemos as principais condições para este surgimento. Nos referiremos primeiro ao conjunto de decisões *teóricas* que devem ser tomadas para que algo como um “povo”

* Texto originalmente publicado como parte integrante da obra LACLAU, Ernesto. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 277-310. Publicado com permissão do autor. O título do artigo foi sugerido pela editoria de *Política & Trabalho* e aprovado pelo autor. Tradução: Aécio Amaral Jr.

resulte inteligível, e em decorrência as condições *históricas* que possibilitam seu surgimento.

1. Uma primeira decisão teórica é conceber o povo como uma categoria *política* e não como um *dado* da estrutura social. Isto significa que “povo” não designa um grupo dado, mas um ato de instituição que cria um novo ator a partir de uma pluralidade de elementos heterogêneos. É por este motivo que insistimos que nossa unidade de análise mínima não seria o *grupo*, como referente, mas a *demanda* sociopolítica. Isto explica porque perguntas do tipo “de que grupo social estas demandas são *expressão*?” não têm sentido em nossa análise, dado que, para nós, a unidade do grupo é simplesmente o resultado de um somatório de demandas sociais – que, claro, podem ter se cristalizado em práticas sociais sedimentadas. Este conjunto pressupõe uma assimetria essencial entre a comunidade como um todo (o *populus*) e “os de baixo” (a *plebs*). Também explicamos a razão pela qual esta *plebs* é sempre uma parcialidade que, com efeito, se identifica a si mesma como a comunidade como um todo.
2. É nesta contaminação entre a universalidade do *populus* e a parcialidade da *plebs* que repousa a peculiaridade do “povo” como um ator histórico. A lógica de sua construção é o que denominamos “razão populista”. Podemos abordar sua especificidade a partir de dois ângulos: a universalidade do parcial e a parcialidade da universalidade. Trataremos de ambos os aspectos sucessivamente. Em que sentido o parcial é universal? Contamos já com todos os elementos para responder apropriadamente a esta questão. Deveria estar claro que “parcialidade” se utiliza aqui quase como um oxímoro: perdeu seu sentido meramente particular e se converteu em um dos nomes da totalidade. Uma demanda popular é aquilo que encarna a plenitude ausente da comunidade mediante uma cadeia de equivalências potencialmente interminável. É por isso que a razão populista – que equivale à razão *política tout court* – rompe com duas formas de racionalidade que anunciam o fim da política: tanto com um evento revolucionário total que, ao provocar a reconciliação plena da sociedade consigo mesma tornaria supérfluo o momento político, como com uma mera prática gradualista que reduza a política à administração. Não é casual que a máxima gradualista de Saint-Simon – “do governo dos homens à administração das coisas” – tenha sido adotada pelo marxismo para descrever a futura condição de uma sociedade sem classes. Porém, um objeto parcial também pode ter um sentido não partitivo: não apenas uma parte *de* um todo, mas também uma parte *que é* o todo. Uma vez que se tenha alcançado esta inversão da relação parte/todo – uma inversão que é inerente ao objeto *a* laciano e à relação hegemônica –,

a relação *populus/plebs* se transforma no lugar de uma tensão irreduzível na qual cada termo absorve e ao mesmo tempo expulsa o outro. Esta tensão *sine die* é o que assegura o caráter político da sociedade, a pluralidade de encarnações do *populus* que não conduz a nenhuma reconciliação final (ou seja, justaposição) dos dois pólos. É por isso que não existe parcialidade que não mostre em seu interior as marcas do universal.

3. Passemos agora ao outro ângulo: a parcialidade do universal. É aqui onde encontramos a verdadeira opção ontológica subjacente em nossa análise. Qualquer que seja o conteúdo ôntico que decidamos privilegiar em uma perspectiva ontológica, as suas marcas não podem ser inteiramente ocultadas. Portanto, qualquer que seja a parcialidade que privilegiemos, sempre será o ponto no qual a universalidade também está necessariamente presente. A questão chave é: este “estar presente” elimina a especificidade do particular, de tal maneira que a universalidade passa a ser o verdadeiro meio de uma mediação *lógica* ilimitada e a particularidade se converte em um campo meramente aparential de mediação *expressiva*? Ou, pelo contrário, esta última opõe um meio não transparente a uma experiência que de outro modo seria transparente, de tal maneira que um momento não-representativo, irreduzivelmente opaco, passa a ser constitutivo? Se adotarmos essa última alternativa, imediatamente vemos que o povo (constituído mediante uma nominação que não é conceitualmente subsumível) não constitui nenhum tipo de efeito “superestrutural” de alguma lógica infra-estrutural subjacente, mas é o terreno primordial na construção de uma subjetividade política.

Aqui detectamos alguns dos principais efeitos da contaminação entre universalidade e particularidade. O particular – que em nossa análise identificamos como “um objeto parcial” – transformou sua própria parcialidade no nome de uma universalidade que o transcende. É por isso que sua função ontológica nunca pode ser reduzida ao seu conteúdo ôntico. Com efeito, como essa função ontológica *só* pode estar presente quando está vinculada a um conteúdo ôntico, este se converte no horizonte de tudo o que existe: o ponto no qual o ôntico e o ontológico se fundem em uma unidade contingente e, no entanto, indivisível. Voltemo-nos a um exemplo: os símbolos do *Solidariedade* se converteram na Polônia, em um certo momento, nos símbolos da plenitude ausente da sociedade. Com efeito, enquanto a sociedade como plenitude não tem um verdadeiro significado além dos conteúdos ônticos que em certo ponto a encarnam, esses conteúdos são, para os sujeitos a eles ligados, *tudo o que há*. Portanto, eles não constituem um *second best* empiricamente alcançável frente a uma plenitude inalcançável pela qual

esperaríamos em vão. Esta, como vimos, é a lógica do objeto *a* e da hegemonia. Este momento de fusão entre o objeto parcial e a totalidade representa, em todo momento, o horizonte histórico final que não pode cindir-se em suas duas dimensões, universalidade e parcialidade. Assim, a história não pode ser concebida como um avanço infinito rumo a um objetivo final que seria algum tipo de idéia regulatória kantiana. A história não é um avanço contínuo infinito, mas uma sucessão descontínua de formações hegemônicas a qual não pode ser ordenada de acordo com nenhuma narrativa universal que transcenda sua historicidade contingente. Os “povos” são apenas formações sociais reais, que resistem a ter sua inscrição em qualquer tipo de teleologia hegeliana. É por isso que Copjec está absolutamente certo ao propor a distinção lacaniana entre desejo e pulsão: enquanto o primeiro, na medida em que não tem objeto não pode ser satisfeito, a segunda, ao implicar um investimento radical em um objeto parcial, pode encontrar satisfação. É por isso também que, como veremos mais adiante, a análise política que intenta polarizar a política em termos de uma alternativa entre revolução total e reformismo gradual perde inteiramente de vista o principal: o que escapa como alternativa é a lógica do objeto *a*, quer dizer, a possibilidade de que uma parcialidade se converta no nome de uma totalidade impossível (em outras palavras: a lógica hegemônica).

4. Aqui devemos aclarar brevemente três pontos. O primeiro é que a relação entre *nominação* e *contingência*, com a qual lidamos noutra parte, demonstra-se agora completamente inteligível. Se a unidade dos atores sociais fosse o resultado de um vínculo lógico que subsumiria todas as suas posições subjetivas sob uma categoria conceitual unificada, a “nominação” só implicaria a eleição de um rótulo arbitrário para um objeto cuja unidade estaria assegurada por meios diferentes, puramente apriorísticos. Contudo, se a unidade do agente social é o resultado de uma pluralidade de demandas sociais que se unem por relações equivalenciais (metonímicas) de contigüidade, nesse caso, o momento contingente de nominação tem um papel absolutamente central e constitutivo. A categoria psicanalítica de “sobredeterminação” aponta na mesma direção. A nominação é, neste sentido, o momento chave na constituição de um povo, e seus limites e componentes equivalenciais flutuam permanentemente. Por exemplo, o fato de o nacionalismo se converter em um significante central na constituição das identidades populares depende de uma história contingente, a qual é impossível determinar a priori. Como se afirmou ultimamente sobre o Iraque:

...o sentido do nacionalismo é débil no melhor dos casos e poderia ser facilmente deslocado por outras formas de lealdade coletiva. A recente onde repentina de

sentimentos de parentesco entre sunitas e xiitas de fato mostra a maleabilidade da própria identidade. A idéia da existência de uma nação e o próprio pertencimento a ela são conceitos que mudam constantemente¹.

E o mesmo autor cita o professor Stephen D. Krasner, da Universidade de Stanford:

...os indivíduos sempre têm opções porque têm múltiplas identidades: shia, iraquiano, muçulmano, árabe. Qual identidade elege desse repertório, vai depender das circunstâncias, das vantagens e desvantagens de invocar uma identidade particular².

Desnecessário dizer que não se trata apenas de que o “nacionalismo” pode ser substituído por outros termos em seu papel central de significante vazio, mas que também seu próprio sentido irá variar dependendo da cadeia de equivalências associada a ele.

Um segundo ponto se refere ao papel do afeto na constituição das identidades populares. Há aqui um aspecto sobre o qual quero insistir. O laço afetivo se torna mais importante quando a dimensão combinatória/simbólica da linguagem opera de maneira menos automática. Desta perspectiva, o afeto é absolutamente crucial para explicar o funcionamento do pólo substitutivo/paradigmático da linguagem, que é o de associação livre em seu funcionamento (e, por essa razão, é mais aberto à exploração psicanalítica). A lógica da equivalência é decisiva na constituição das identidades populares, e nestas operações substitutivas/equivalenciais, a imbricação entre significação e afeto se mostra de modo mais cabal. Este é o primeiro aspecto que, como podemos recordar, os teóricos da sociedade de massas perceberam como mais problemático, posto que para eles representava uma séria ameaça à racionalidade social. E nas reconstruções racionalistas das ciências sociais contemporâneas, do estruturalismo à escolha racional, também constitui o aspecto que é sistematicamente degradado a expensas do aspecto combinatório/simbólico, que permite um cálculo “gramatical” ou “lógico”.

Há um terceiro e último ponto que devemos aclarar. A passagem de uma formação hegemônica a outra, de uma configuração popular a outra diferente sempre vai envolver uma ruptura radical, uma *creatio ex nihilo*. Isso não significa que todos os elementos de uma configuração emergente tenham que ser completamente novos, mas que o ponto de

¹ Edward Wong, “Iraqi nationalism takes root, sort of”. *The New York Times*, 25 de abril de 2004, seção 4, p. 1.

² *Ibid.*, p. 16.

articulação, o objeto parcial em torno do qual a formação hegemônica se reconstitui como uma nova totalidade não adquira seu papel central de nenhuma lógica que tenha operado na situação precedente. Aqui estamos próximos do que Lacan denominou *passage à l'act*, que tem sido central nas recentes discussões referentes à ética do Real³. Como se tem afirmado: "...o *Aktus der Freiheit*, o 'ato de liberdade', o ato ético genuíno sempre é subversivo; nunca é simplesmente o resultado de uma 'melhora' ou 'reforma'"⁴.

O que é decisivo para a emergência do "povo" como novo ator histórico é que, como o momento equivalencial/articulador não procede de uma necessidade lógica a partir da qual cada demanda se conectaria às outras, a unificação de uma pluralidade delas em uma nova configuração é constitutiva e não derivativa, isto é, é um *ato* no sentido estrito do termo, uma vez que não tem sua origem em nada externo a si mesmo. A emergência do "povo" como ator histórico é, então, sempre uma transgressão com relação à situação precedente. E esse ato de transgressão constitui também a emergência de uma nova ordem. Como afirma Zupancic a propósito de Édipo:

O ato de Édipo, sua pronúncia de uma palavra, não é simplesmente uma atrocidade, uma palavra de desafio lançada ao Outro, é também um ato de criação do Outro (um Outro diferente). Édipo não é tanto um 'transgressor' quanto um 'fundador' de uma nova ordem⁵.

Concordo em grande medida com o modo como Zupancic descreve o ato verdadeiro. O único ponto em que meu enfoque difere ligeiramente do seu diz respeito à natureza da situação que está sendo transgredida. Como sua principal ênfase está no radicalismo da ruptura provocada pelo ato, ela tende a destacar a função transgressora deste último (junto com a novidade do que o ato estabelece); no entanto, isto a conduz, desde minha perspectiva, a apresentar a situação que precede a *passage à l'act* como mais fechada e monolítica do que de fato é. O que ocorreria se a situação estivesse internamente deslocada e o ato, em lugar de simplesmente *substituir* uma velha ordem por

³ Ver especialmente Alenka Zupancic. *Ethics of the Real. Kant and Lacan*, London: Verso, 2000.

⁴ Ibid., p. 11. Zupancic se refere aqui a Kant, porém prefere a posição kantiana neste ponto à de Lacan. A própria concepção de Lacan da *passage à l'act* não está fundada nesse gesto kantiano?

⁵ Ibid., p. 204.

outra nova, introduzisse ordem ali onde havia, ao menos parcialmente, caos? Nesse caso, a ordem introduzida ainda seria nova, porém esta novidade também seria a encarnação da “ordem” *tout court* ali onde faltava. Isto se afigura importante para um aspecto que é muito central na análise de Zupancic: sua afirmação de que em um ato verdadeiro não há sujeito cindido. Em suas palavras:

Se a divisão da vontade ou a divisão do sujeito é a marca da liberdade, não é, com efeito, a marca do ato. *Em um ato não há sujeito cindido*. Antígona está inteiramente ou ‘toda’ em seu ato; não está ‘cindida’ ou ‘interditada’. Isto significa que ela passa inteiramente ao lado do objeto. E que o lugar da vontade que deseja esse objeto ‘permanece vazio’⁶.

Não estou em desacordo com a afirmação de que no ato o sujeito passa inteiramente ao lado do objeto. Posso concordar com isso. Minha dificuldade é que – por motivos que já dei – *vejo o próprio objeto como cindido*. Posto que a ação, por um lado, cria uma ordem (ôntica) *nova*, porém, por outro, tem uma função *ordenadora* (ontológica), ela é o lugar de um jogo complexo pelo qual um conteúdo concreto atualiza, mediante seu próprio caráter concreto, algo completamente diferente de si mesmo: o que temos denominado a plenitude ausente da sociedade. É fácil advertir porque, sem a complexidade específica desse jogo, não haveria nem hegemonia nem identidades populares.

5. Devemos agora nos referir às condições *históricas* que tornam possível a emergência e expansão das identidades populares. Já conhecemos a condição *estrutural*: a multiplicação de demandas sociais cuja heterogeneidade só pode ser dirigida a certa forma de unidade através de articulações políticas equivalenciais. Portanto, a pergunta relevante no que concerne às condições históricas é: vivemos em sociedades que tendem a incrementar a homogeneidade social por meio de mecanismos infra-estruturais imanentes ou, pelo contrário, habitamos um terreno histórico em que a proliferação de antagonismos e pontos de ruptura heterogêneos exige formas cada vez mais *políticas* de reagrupamento social – ou seja, que estas dependem menos das lógicas sociais subjacentes e mais das *ações*, no sentido que descrevemos? A pergunta não necessita de resposta; isto é óbvio. Porém, o que requer certa consideração são as condições que levam a que a balança se incline crescentemente para o lado da heterogeneidade. Existem várias destas

⁶ Ibid., p. 255.

condições, em sua maioria, inter-relacionadas; entretanto, se tivéssemos que subsumi-las sob um rótulo, o escolhido seria o *capitalismo globalizado*. Por capitalismo já não entendemos uma totalidade fechada em si mesma, governada por movimentos derivados das contradições da mercadoria como forma básica. Não podemos mais entender o capitalismo como uma realidade puramente econômica, mas como um complexo no qual as determinações econômicas, políticas, militares, tecnológicas e outras – cada uma dotada de certa autonomia e de sua própria lógica – concorrem para a determinação do movimento do todo. Em outras palavras: a heterogeneidade pertence à essência do capitalismo e suas próprias estabilizações parciais são hegemônicas por natureza.

Não podemos entrar aqui em uma discussão destes problemas, o que exigiria todo um livro. Mencionarei apenas brevemente – quase telegraficamente – alguns aspectos que uma análise do populismo nas sociedades contemporâneas não pode ignorar⁷. Em primeiro lugar está a questão do equilíbrio instável entre o *conceito* e o *nome*, que abordamos em diferentes pontos de nossa discussão. Em sociedades em que as diversas posições subjetivas dos atores sociais dispõem de uma gama limitada de variação horizontal, todas elas poderiam ser concebidas como expressão da identidade dos *mesmos* atores sociais. Por exemplo, trabalhadores que vivem em um determinado bairro, que trabalham em empregos comparáveis, que têm um acesso similar a bens de consumo, cultura, recreação etc., podem ter a ilusão de que, apesar da heterogeneidade de suas demandas em várias esferas, todas são demandas do *mesmo* grupo, e que existe um vínculo natural ou essencial entre elas. Quando estas demandas se tornam mais heterogêneas na experiência de vida das pessoas, é essa unidade em torno de um grupo “que se toma como dado” que se torna problemática. É neste ponto que as lógicas de construção do “povo” como entidade contingente se tornam mais autônomas em relação a toda imanência social; no entanto, por essa mesma razão, se tornam mais constitutivas de seus efeitos. Este é o ponto no qual o *nome*, como ponto nodal altamente investido afetivamente, não *expressa* tão-somente a unidade do grupo, mas se converte em seu *fundamento*.

Em segundo lugar está a questão da construção discursiva da divisão social. O que apresentamos é uma explicação estrutural da formação da identidade popular, na qual as fronteiras antagônicas se fundam em lógicas equivalenciais. As fronteiras são uma condição *sine qua non* para a emergência do povo: sem elas, toda a dialética parcialidade/

⁷Tal discussão deveria se mover na direção de uma tipologia de situações e movimentos. O meu objetivo aqui é mais limitado: a determinação do funcionamento básico da razão populista.

universalidade simplesmente seria derrubada. Porém, quanto mais estendida for a cadeia equivalencial, menos “natural” se torna a articulação entre seus elos e mais instável é a identificação do inimigo (aquilo que está do outro lado da fronteira). Isto é algo que encontramos em vários pontos de nossa análise: no caso de uma demanda específica formulada dentro de um contexto localizado, determinar quem é o adversário é algo relativamente fácil; em troca, quando existe uma equivalência entre uma multiplicidade de demandas heterogêneas, determinar qual é o objetivo e contra quem se luta se torna muito mais difícil. Neste ponto, a “razão populista” passa a operar plenamente. Isto explica porque o que denominamos “capitalismo globalizado” representa um estágio qualitativamente novo na história do capitalismo e conduz a um aprofundamento das lógicas de formação de identidades. Há uma multiplicação de efeitos de deslocamento e uma proliferação de novos antagonismos. É por isso que o movimento antiglobalização deve operar de uma maneira completamente nova: deve postular a criação de laços equivalenciais entre demandas sociais profundamente heterogêneas, e ao mesmo tempo elaborar uma linguagem comum entre elas. Está surgindo um novo internacionalismo que, não obstante, torna obsoletas as formas institucionalizadas tradicionais de mediação política (a universalidade da forma “partido”, por exemplo, está sendo radicalmente questionada).

Por último está a questão do status do político. O político está vinculado, do nosso ponto de vista, com o que poderia denominar-se uma articulação contingente – simplesmente outro nome para a dialética entre lógica da diferença e lógica da equivalência. Neste sentido, todo antagonismo é essencialmente político. Nesse caso, entretanto, o político não está ligado a um tipo de conflito regional diferente, por exemplo, do econômico. Por quê? Por duas razões principais. A primeira é que as demandas que questionam o estado de coisas existente não surgem espontaneamente da lógica deste último, mas consistem em uma ruptura com ele. A demanda por aumento nos salários não deriva da lógica das relações capitalistas, e sim a interrompe em termos alheios a ela – por exemplo, através de um discurso relativo à justiça. Portanto, toda demanda pressupõe uma heterogeneidade constitutiva; é um evento que rompe com a lógica situacional. É isto que faz com que determinada demanda seja uma demanda política. Porém, e esta é a segunda razão, esta exterioridade da demanda em relação à situação existente raramente estará confinada a um conteúdo específico; desde o começo vai estar altamente sobredeterminada; a reivindicação por um maior nível salarial em termos de justiça estará arraigado em um sentido de justiça mais amplo, ligado a uma variedade de situações diferentes. Em outras palavras, não existem sujeitos puros da interação; estes sempre estão

sobredeterminados pelas lógicas equivalenciais. Isto implica que os sujeitos políticos sempre são, de uma maneira ou de outra, sujeitos populares. E nas condições do capitalismo globalizado, o espaço desta sobre-determinação se amplia claramente.

Com isto apresentamos os traços principais de nossa concepção das lógicas que determinam a formação das identidades populares. No entanto, a especificidade de nosso enfoque pode se tornar mais clara se o comparamos com outros enfoques alternativos que têm sido elaborados recentemente. Referir-me-ei a dois deles, com os quais discordo fundamentalmente – os enfoques propostos por Slavoj Žižek e por Hardt e Negri –, para passar logo a outro mais próximo à visão aqui apresentada – o de Jacques Rancière.

Zizek: esperando os marcianos

Uma primeira aproximação à questão da unidade dos sujeitos populares pode ser encontrada em certas versões recentes do marxismo tradicional: a unidade popular se reduz à unidade de classe. Tomamos como exemplo representativo desta postura o trabalho de Slavoj Žižek⁸. Žižek apresenta sua própria visão acerca deste tema no contexto de uma crítica ao meu trabalho, cujos pontos principais são os seguintes: 1) por trás do meu enfoque haveria um kantismo apenas ligeiramente dissimulado:

...a principal dimensão ‘kantiana’ de Laclau repousa em sua aceitação da fissura impossível de fechar entre o entusiasmo pelo Objetivo impossível do compromisso político e seu conteúdo realizável porém modesto (...). Sustento que aceitamos essa fissura como o *horizonte* último do compromisso político. Acaso não nos deixa com uma escolha relacionada a esse compromisso: ou devemos fechar os olhos para o necessário fracasso último de nosso esforço – regressamos à inocência e nos deixamos prender pelo entusiasmo – ou devemos adotar uma postura de distância cínica, participando no jogo e sendo agora totalmente conscientes de que o resultado vai ser decepcionante?⁹

⁸ Nos referiremos principalmente às intervenções de Žižek em J. Butler, E. Laclau y S. Žižek, *Contingência, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos em la izquierda*. Buenos Aires: 2000. Em face dos procedimentos estabelecidos entre nós três para escrever este livro, só pude ler o que havia sido escrito por Žižek quando já havia escrito minha parte; por isso não tive a possibilidade, dentro do contexto desta obra, de contestar suas últimas críticas ao meu trabalho. Assim, o que segue é, em certa medida, a minha resposta. Entretanto, não cobre a totalidade das críticas de Žižek, mas somente aqueles aspectos relacionados com o tema central do presente texto.

⁹ S. Žižek, “Mantenerse en el lugar”, em J. Butler, E. Laclau y Žižek, op. cit. p. 316-317.

2) Depois de associar falsamente minha postura àquela da política de identidades multicultural, chega à seguinte conclusão:

Não obstante, esta negação justificada da totalidade da Sociedade pós-revolucionária *não* justifica a conclusão de que devemos renunciar a um projeto de transformação social global e nos limitarmos a resolver problemas parciais: o salto de uma crítica da ‘metafísica da presença’ a uma política ‘gradual reformista anti-utópica’ constitui um curto-circuito ilegítimo.¹⁰

3) Por trás da narrativa histórica que apresenta a crescente desintegração do marxismo essencialista clássico e a emergência de uma pluralidade de novos atores históricos populares se encontraria, segundo ele, uma certa “resignação”, a “aceitação do capitalismo como ‘o único jogo possível’, a renúncia a todo objetivo real de ir mais além do regime liberal capitalista existente”¹¹.

4) Contrariamente aos defensores do capitalismo global, da ‘lógica do capital’, Laclau sustenta que o capitalismo é um composto inconsistente de elementos heterogêneos que se combinaram como consequência de uma constelação histórica contingente, não uma totalidade homogênea que obedece a uma lógica comum subjacente.¹²

5) E, finalmente, o núcleo do argumento de Žizek, que seria o fundamento de nossas diferentes concepções das identidades sociais:

...meu desacordo com Laclau é que não aceito que todos os elementos que entram na luta hegemônica sejam em princípio iguais: na série de lutas (econômica, política, feminista, ecológica, étnica etc.) sempre há *uma* [a luta de classes] que, embora faça parte da cadeia, sobredetermina secretamente o horizonte mesmo da luta. Esta contaminação do universal pelo particular é ‘mais forte’ que a luta pela hegemonia (...): estrutura de antemão *o terreno mesmo* no qual a multidão de conteúdos particulares luta por hegemonia¹³.

Exploremos esta acumulação de representações errôneas. Para começar, o leitor deste texto não encontrará nenhuma dificuldade em descobrir onde

¹⁰ S. Žizek, “Lucha de clases o posmodernismo? Si, por favor!”, em J. Butler, E. Laclau y Žizek, op. cit., p. 101.

¹¹ Ibid., p. 95.

¹² S. Žizek, “Da capo senza fine”, em J. Butler, E. Laclau y S. Žizek, op. cit., p. 225.

¹³ S. Žizek, “Mantenerse en lugar”, op. cit., p. 320.

repousa a interpretação errônea básica de Žizek¹⁴. Ao caracterizar nosso enfoque, ele opõe a “transformação social global” às mudanças parciais e relaciona os últimos ao reformismo gradual. A oposição não tem nenhum sentido e a associação não passa de pura invenção. Nunca falei de “gradualismo”, um termo que em meu enfoque teórico só poderia significar uma lógica diferencial não impedida por nenhum tipo de equivalência – em outras palavras: um mundo de demandas pontuais que não entrariam em nenhum tipo de articulação popular. As identidades populares, desde o nosso ponto de vista, sempre constituem totalidades. É certo que também me referi a demandas e lutas parciais; entretanto, estas parcialidades não têm nada a ver com o gradualismo: como esclarece suficientemente este texto, minha noção de parcialidade coincide com o que a psicanálise denomina um “objeto parcial” – isto é, uma parcialidade que funciona como totalidade. Portanto, o que Žizek está ignorando é o conjunto da lógica do objeto *petit a*, que, como dissemos, é idêntica à lógica hegemônica. O fato de que o objeto seja “elevado à dignidade de Coisa” é o que Žizek parece excluir como possibilidade política. A alternativa que ele apresenta é: ou temos acesso à Coisa como tal, ou temos parcialidades puras não vinculadas por nenhum efeito totalizador. Um laciano como Žizek deveria ter evitado esta simplificação grosseira.

Pela mesma razão, a parcialidade de um horizonte hegemônico não implica nenhum tipo de resignação. A análise de Copjec do objeto da pulsão como capaz de produzir satisfação é aqui totalmente relevante. Para alguém identificado com uma configuração hegemônica, essa configuração é tudo o que existe como um objetivo, não é um momento a mais no eterno fracasso empírico de alcançar o Ideal. Por essa razão, as referências de Žizek a Kant são totalmente inapropriadas. Em Kant existe, sim, o papel regulador da Idéia e a aproximação infinita ao mundo nomênico, porém nada disto ocorre no caso de uma identificação hegemônica. Aproximação infinita a quê? A alternativa que Žizek apresenta – expectativas ingênuas ou cinismo – desmorona uma vez que se fez um investimento radical em um objeto parcial (uma vez que o objeto “tem sido elevado à dignidade de Coisa”). E este objeto, mesmo que sempre parcial, poderia

¹⁴ Uma interpretação equivocada e muito pouco honrada, já que em outros trabalhos Žizek mostra uma perfeita compreensão dos nossos argumentos. Assim, ele afirma: “É mérito de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe que tenham desenvolvido, em *Hegemonia e Estratégia Socialista* (...) uma teoria do campo social baseada em tal noção de antagonismo - em um reconhecimento de um ‘trauma’ original, um núcleo impossível que resiste à simbolização, à totalização, à integração simbólica (...). Eles enfatizam que não devemos ser ‘radicais’ no sentido de nos encaminharmos para uma solução radical: sempre vivemos em um hiperespaço e em um tempo determinado; toda solução é temporária e provisória, uma espécie de postergação de uma impossibilidade fundamental” (*The Sublime Object of Ideology*, *op. cit.*, p. 5-6).

implicar uma mudança radical ou uma transformação social global; entretanto, inclusive nesse caso, o momento do investimento radical estará necessariamente presente. A Coisa como tal não pode ser tocada em nenhum ponto de forma direta sem sua representação através de um objeto. A razão disto é que não existe tal “Coisa”: é sempre um suposto retrospectivo. Contudo, esta parcialidade do objeto não implica nenhuma resignação ou renúncia.

Com efeito, qual é a verdadeira origem deste desacordo teórico? Penso que se encontra no fato de que a análise de Zizek é inteiramente eclética, posto que se baseia em duas ontologias incompatíveis: uma ligada à psicanálise e ao descobrimento freudiano do inconsciente; a outra ligada à filosofia da história hegeliano-marxista. Zizek opera toda sorte de contorcionismos inverossímeis para conciliar ambas as perspectivas, mas evidentemente não logra êxito. Seu método favorito é tentar estabelecer homologias superficiais. Por exemplo, em um momento afirma que o capitalismo é o Real – no sentido lacaniano – da sociedade contemporânea porque é o que sempre retorna. Porém, se a repetição indefinida fora o único inerente ao real, poderíamos igualmente dizer que o frio é o Real da sociedade capitalista porque retorna a cada inverno. Uma verdadeira analogia metafórica – que tenha valor epistemológico – deveria mostrar que o capitalismo está além de toda simbolização social, algo que a Zizek seria impossível de demonstrar.

Segundo Zizek, eu sustento que o capitalismo é a combinação conjuntural e incoerente de uma multiplicidade de traços heterogêneos. Desnecessário dizer que eu nunca disse algo tão estúpido. O que eu tenho dito *sim*, e que é completamente diferente, é que a coerência do capitalismo como formação social não pode derivar da simples análise lógica das contradições implícitas na forma mercadoria, dado que sua efetividade social depende de sua relação com um exterior heterogêneo, que pode controlar mediante relações de poder instáveis, mas não pode derivá-lo de sua própria lógica endógena. Em outras palavras: a dominação capitalista não é autodeterminada, derivável de sua própria forma, senão que é o resultado de uma construção hegemônica, de modo que sua centralidade deriva, como tudo o mais na sociedade, de uma sobredeterminação de elementos heterogêneos. É por isso que algo como uma relação de forças pode existir na sociedade: uma “guerra de posição” no sentido gramsciano. Se a dominação capitalista pudesse derivar da análise de sua mera forma, se estivéssemos confrontados por uma lógica homogênea, que se autodefine, então qualquer tipo de resistência seria completamente inútil, ao menos até que esta lógica desenvolvesse suas contradições internas (uma conclusão com a qual o marxismo da Segunda Internacional flertava e que Zizek, de fato, não está longe de subscrever).

Zizek afirma que seu desacordo comigo repousa no fato de que, para ele, os elementos que intervêm na luta hegemônica não são iguais e que sempre há

um que, “ao mesmo tempo que faz parte da cadeia, sobredetermina o próprio horizonte”, o que significa, segundo ele, que é mais forte que a luta pela hegemonia, já que estrutura o terreno no qual esta tem lugar. Ora, a afirmação de que há uma desigualdade essencial entre os elementos que participam na luta hegemônica é algo com que certamente concordo – a teoria da hegemonia é, precisamente, a teoria *dessa* desigualdade; contudo, Zizek não está apresentando um argumento *histórico*, e sim um argumento *transcendental*: para ele, em toda sociedade possível, esse papel determinante corresponde necessariamente à economia (neste ponto parece que estamos retornando àquelas distinções ingênuas da década de 1960, entre “determinação em última instância”, “papel dominante”, “autonomia relativa” etc.). A primeira coisa que podemos dizer – esta é, novamente, outra de suas metáforas vazias – é que Zizek está utilizando erroneamente a categoria freudiana de “sobredeterminação”. A instância da sobredeterminação depende totalmente, para Freud, de uma história pessoal: não existe nenhum elemento que sobredetermine em e por si mesmo. Com efeito, se Zizek nos diz que, como um a priori histórico, alguns elementos estão predestinados a ser os sobredeterminantes, está abandonando completamente o campo freudiano – de fato está mais próximo de Jung. Em seu desespero em defender a “determinação em última instância pela economia”, Zizek se refere, em alguns casos, a um último reduto de naturalismo que deveria ser mantido. No entanto, isso não serve. Não se pode unir duas ontologias incompatíveis. Ou a sobredeterminação é universal em seus efeitos, em cujo caso, conforme Copjec escreveu recentemente, a teoria das pulsões ocupa o espaço da ontologia clássica, ou a sobredeterminação é uma categoria regional que está cercada por uma área de determinação plena que, posto que estabelece os limites dentro dos quais a sobredeterminação pode operar, se converte no campo da ontologia fundamental.

A ironia é que Zizek não necessitava desse tosco discurso eclético para fundamentar seu objetivo de mostrar a centralidade dos processos econômicos nas sociedades capitalistas. Ninguém negaria seriamente esta centralidade. As dificuldades surgem quando ele a transforma na construção de uma instância homogênea autodefinida que opera como o fundamento da sociedade – isto é, quando a reduz a um modelo explicativo hegeliano. O certo é que a “economia” é, como qualquer outra coisa na sociedade, o lugar de uma sobredeterminação de lógicas sociais, e sua centralidade é o resultado do fato óbvio de que a reprodução material da sociedade tem mais repercussões nos processos sociais do que o que ocorre em outras esferas. Isso não significa, porém, que a reprodução capitalista possa ser reduzida a um mecanismo autodefinidor.

Com isto chegamos ao núcleo das dificuldades que encontramos na teoria de Zizek. Por um lado, ele está comprometido com uma teoria do ato revolucionário pleno que operaria em seu próprio nome, sem estar investido em

nenhum objeto diferente de si mesmo. Por outro, o sistema capitalista, como mecanismo dominante subjacente de toda a sociedade, é a verdadeira realidade com a qual o ato emancipatório deve romper. A conclusão de ambas as premissas é que não há nenhuma luta emancipatória válida se não é uma luta anticapitalista direta e total. Em suas palavras: “Creio no papel estruturante central da luta anticapitalista”¹⁵. O problema, com efeito, é o seguinte: o que é uma luta anticapitalista? Zizek rapidamente descarta as lutas multiculturais, anti-sexistas, anti-racistas etc., por não serem diretamente anticapitalistas. Entretanto, a situação não melhora se nos orientamos pelos objetivos tradicionais da esquerda, mais ligados à economia: nem as demandas por melhores salários, por uma democracia industrial, pelo controle do processo de trabalho, por uma redistribuição progressiva do ingresso são tampouco anticapitalistas. Nem mesmo a destruição das máquinas pelos ludistas poderia ser considerada anticapitalista no sentido estrito do termo. Não há uma só linha no trabalho de Zizek em que ele ofereça um exemplo do que considera uma luta anticapitalista. É de se perguntar se ele está pensando em invasão de seres de outro planeta ou se, como uma vez sugeriu, em algum tipo de catástrofe ecológica que não transformaria o mundo, e sim o faria cair aos pedaços.

Portanto, o que está errado em todo o seu argumento? As suas próprias premissas. Como Zizek se nega a aplicar a lógica do objeto *petit a* (a lógica da hegemonia) ao pensamento estratégico-político, cai em um beco-sem-saída: deve rechaçar todas as lutas “parciais” por elas serem internas ao “sistema” (o que quer que isto signifique) e, posto que a “Coisa” é inalcançável, não pode apontar nenhum ator histórico concreto para sua luta anticapitalista. Em resumo, Zizek não pode fornecer nenhuma teoria do sujeito emancipatório¹⁶. Como, ao mesmo tempo, sua totalidade sistêmica, por ser um fundamento, está regulada exclusivamente por suas leis internas, só nos resta esperar que estas leis produzam a totalidade de seus efeitos. *Ergo*, nihilismo político.

Contudo, se questionarmos as duas premissas iniciais de Zizek, chegamos a um cenário no qual há mais lugar para a esperança. Em primeiro lugar, com referência à parcialidade das lutas. Como vimos, não existe nenhuma luta ou demanda que não tenha uma área de irradiação equivalencial. Zizek se equivoca quando apresenta as lutas, por exemplo as multiculturais, como secundárias e totalmente integráveis dentro do sistema existente. De fato, apresentar o problema em termos de qual delas é mais fundamental é totalmente inapropriado. Como

¹⁵ S. Zizek y G. Daly, *Conversations with Zizek*. Londres: Polity, 2004, p. 149.

¹⁶ Durante nossa discussão no livro que escrevemos com Judith Butler, perguntamos repetidamente a Zizek quem era para ele o sujeito emancipatório e qual era a linha estratégica geral que ele propunha, de maneira a tornar o debate mais político e menos “metafísico”. Não obtive resposta.

vimos, a centralidade sempre está relacionada com a formação de identidades populares que não são outra coisa senão uma sobredeterminação de demandas democráticas. Assim, a centralidade de cada uma delas não vai depender de sua localização dentro de uma geometria abstrata de efeitos sociais, como pretende Žizek, mas de sua articulação concreta com outras demandas em uma totalidade popular. Isto obviamente não assegura o caráter “progressista” dessa totalidade, mas cria um terreno dentro do qual várias tentativas hegemônicas podem ter lugar. Em segundo lugar, podemos entender claramente porque não existe nada tal como uma luta anticapitalista *per se*, e sim efeitos anticapitalistas que podem derivar, em certo ponto de ruptura, da articulação de uma pluralidade de lutas. Para falar apenas em movimentos revolucionários, nenhuma das grandes agitações do século passado – nem as revoluções russa, chinesa, cubana ou vietnamita – se fez com um objetivo principal anticapitalista declarado. O que discutimos em nosso argumento psicanalítico sobre o “valor de pecho de la leche” pode ser tomado aqui como o valor “anticapitalista” de um investimento político. Porém, persiste um problema: qual é o conteúdo semântico do “anticapitalismo”? O anticapitalismo é um significante vazio – ou um dos nomes da falta, como discutimos anteriormente –, em cujo caso o “capitalismo” seria uma construção do movimento anticapitalista, o “outro lado” de uma fronteira que constitui a unidade do campo de equivalências anticapitalistas? Ou, antes, o capitalismo é a lógica subjacente de todo o sistema, em cujo caso o anticapitalismo só pode ser um efeito interno da lógica mesma do próprio capitalismo? Aqui fica claro o que me separa de Žizek. Ele permanece no campo da imanência total – que, em termos hegelianos, só pode ser uma imanência lógica –, enquanto para mim, o momento da negatividade (investimento radical, opacidade da representação, divisão do objeto) é irreduzível. Esta é a razão pela qual, em nossa visão, o ator histórico central – inclusive ainda que em certo ponto possa empiricamente ser uma “classe” – sempre será um “povo”, ao passo que para Žizek sempre será uma “classe” *tout court*. Por ele estar aqui mais próximo de Hegel que de Lacan, penso que eu me aproximo mais de Lacan do que de Hegel.

Hardt e Negri: Deus proverá

Enquanto Žizek tenta fundamentar a identidade dos atores sociais no “a priori histórico” de uma determinação em última instância, Hardt e Negri¹⁷ evitam tal atribuição de um privilégio ontológico fundamental: para eles, todas as lutas sociais, ainda que desconexas, convergem para a constituição de um sujeito emancipatório que denominam “a multidão”. Ora, aparentemente haveria certa

¹⁷ Michael Hardt e Antonio Negri, *Empire*, Cambridge: Harvard University Press, 2000.

analogia entre o seu conceito de “multidão” e o que denominamos “o povo”. Porém, a analogia é meramente superficial. Assim, vamos considerar brevemente os traços principais de seu enfoque no que se relaciona com o tema de nossa investigação. O ponto de partida de Hardt e Negri é a noção deleuziana/nietzscheana de imanência, que eles vinculam ao processo de secularização dos tempos modernos. Um imanentismo secular requer o funcionamento de um mecanismo universal e o surgimento, em certo momento, de um ator histórico universal. No entanto, tudo depende de como se concebe esta universalidade: ou como uma universalidade construída politicamente, ou como uma universalidade espontânea e subjacente. O imanentismo radical, obviamente, só é compatível com a última postura, e Hardt e Negri adotam-na decididamente. A primeira postura (que é a nossa) exigiria uma negatividade que fragmentasse a base social e que fosse irreduzível à imanência pura. A imanência radical, para Hardt e Negri, alcança seu ponto máximo de visibilidade com a constituição do Império, uma entidade sem limites e – em oposição ao antigo imperialismo – sem um centro.

Os traços desta totalidade sem forma, porém autodefinida, são transmitidos à multidão como aquela que contribui para a queda do Império – de um modo que lembra a descrição de Marx de uma universalização gerada pelo capitalismo como prelúdio do surgimento do proletariado como classe universal. A soberania nos tempos modernos teria sido uma derrota histórica para a multidão, uma vez que implicou o estabelecimento do poder absoluto dos reis, e os mecanismos de representação haviam sido grilhões para esta convergência espontânea que é o único mecanismo que possibilita a criação da unidade da multidão. Como funciona este mecanismo unificador? Em *Império*, não implica nenhum tipo de mediação política particular: como é algo natural – segundo os autores – que os oprimidos se subletem, sua unidade seria simplesmente a expressão de uma tendência espontânea à convergência. A unidade como um presente caído do céu ocupa em sua teoria o mesmo lugar que atribuímos à articulação hegemônica. Como as lutas verticalmente separadas não necessitam estar horizontalmente vinculadas, isto conduz ao desaparecimento de qualquer tipo de construção política. O único princípio que assegura a união da multidão em torno de um objetivo comum é o que nossos autores denominam “estar contra”: trata-se de estar contra tudo, em todas as partes. O objetivo deveria ser a deserção universal. Tal processo já estaria ocorrendo graças aos movimentos nômades rizomáticos de pessoas atravessando fronteiras.

O que pensar desta seqüência teórica? Não se pode evitar o assombro diante da superficialidade de toda a análise. Entretanto, mais importante que assinalar suas debilidades óbvias é descobrir suas fontes, visto que não são simplesmente erros, mas o resultado de formas errôneas de abordar questões reais e importantes. Começamos pela categoria do “estar contra”. Tomada literalmente, esta categoria não tem nenhum sentido: as pessoas não estão contra

tudo, em todos os lugares. No entanto, se objetivamos, parafraseando Marx, “extrair o núcleo racional da couraça mística”, veremos que por trás desta torpe formulação há um problema sério que é o que tentamos abordar aqui, em termos de “heterogeneidade social”. Enquanto para Marx a unidade do sujeito revolucionário, o proletariado, era a expressão de uma homogeneidade essencial que resultava da simplificação da estrutura social sob o capitalismo, a multidão de Hardt e Negri não nega a heterogeneidade dos atores sociais e tampouco fundamenta a unidade, à maneira de Žižek, na prioridade transcendentalmente estabelecida de uma luta sobre as demais. Também reconhecemos, em nossa noção de “povo”, a heterogeneidade básica das demandas sociais e sua convergência em entidades coletivas que não são a expressão de nenhum mecanismo subjacente diferente das formas aparentais de sua articulação. Inclui a noção de “estar contra”, sem referente concreto, evoca, de maneira vaga, o que denominamos “significantes vazios”. Nesse caso, onde reside a diferença? Simplesmente em nossas diferentes aproximações à questão da articulação política. Para nós, a unidade a partir da heterogeneidade pressupõe o estabelecimento de lógicas equivalenciais e a produção de significantes vazios. De acordo com *Império*, é o resultado da tendência natural de as pessoas lutarem contra a opressão. Não importa se denominamos esta tendência de presente dos céus ou uma conseqüência da imanência. *Deus sive natura*. O que importa é que a aproximação de Hardt e Negri a esta questão nos conduz a uma simplificação excessiva do processo político. Se existe uma tendência natural à rebelião, não é necessário nenhuma construção política do sujeito da rebelião. Porém, a sociedade é muito mais complicada do que esta formulação simplista considera. As pessoas nunca estão apenas “contra”, mas estão contra algumas coisas específicas e a favor de outras, e a construção de um “contra” mais amplo – uma identidade popular global – só pode ser o resultado de uma extensa guerra política de posição (que, claro, pode fracassar). No que se refere à idéia de uma totalidade imperial sem um centro – uma espécie de eternidade spinoziana –, da qual haveriam desaparecido os pólos internos do poder, ela não é mais adequada. Basta atentar para o que tem ocorrido no cenário internacional a partir de 11 de setembro de 2001.

Algo similar pode ser dito acerca de outro aspecto da discussão de Hardt e Negri. Eles privilegiam totalmente a tática ao invés da estratégia. Novamente, aqui há algo com o que podemos coincidir. A tradição socialista havia defendido uma subordinação total da tática à estratégia. Isto era o resultado de uma visão da história baseada no funcionamento das leis necessárias que permitiam predições de longo prazo e numa noção dos agentes sociais como constituídos em torno de posições rígidas de classe. Na atualidade, porém, com um futuro percebido como aberto em grande medida a variações contingentes e com o crescente reconhecimento da heterogeneidade inerente aos atores sociais, a relação entre

estratégia e tática se inverteu: as estratégias são, necessariamente, de mais curto prazo, e a autonomia das intervenções táticas se incrementa. Entretanto, isto tem conduzido Hardt e Negri a uma conclusão extrema e, em nossa opinião, errônea: a estratégia desaparece totalmente, enquanto as intervenções táticas desconexas se convertem no único jogo possível. O mesmo que antes: somente as lutas verticais específicas seriam os objetos de um compromisso militante, enquanto a articulação entre elas é confiada a Deus (ou à natureza). Em outras palavras: o eclipse completo da política. O enfoque de Hardt e Negri mostra as piores limitações do *operaismo* italiano da década de 1960.

Se compararmos agora os enfoques de Zizek e de Hardt e Negri, podemos ver que em ambos os casos seus *impasses* teóricos e políticos provêm da mesma raiz teórica: sua dependência em última instância de uma ou outra forma de imanência – uma imanência que é, sem dúvida, diferente em ambos os casos. No caso de Zizek, como assinalamos, estamos diante de uma imanência lógica de tipo hegeliano. Isto se reflete na sua tentativa de transferir o desnível na importância dos elementos sociais ao nível transcendental de um a priori social. De fato, o pensamento de Zizek está se distanciando de todas as promessas alentadoras de seus primeiros trabalhos. Sua lúcida aproximação – a qual já discutimos – à questão da nomenclatura perde sua agudeza, uma vez que a nomenclatura encontra limites conceituais em uma constituição transcendental prévia do objeto – limites que nenhuma nomenclatura pode transgredir. O papel fundamental do afeto não pode tampouco se manter. Não pode haver um investimento *radical* em um objeto (um objeto *a*) se um marco dado a priori determina quais são as entidades que serão os objetos de tal investimento. Finalmente, Zizek mudou seu ponto de vista no que diz respeito à negatividade. Ele havia acolhido com entusiasmo nossa análise da negatividade irreduzível do antagonismo, na qual via o ressurgimento, no campo da teoria social, do Real laciano. Agora ele está nos dizendo que a determinação dos sujeitos do antagonismo é ditada por uma morfologia a priori da história. Isto equivale a dizer que o simbólico é um marco último que estabelece os limites dentro dos quais o Real pode operar. Isto é totalmente antilaciano. O projeto de Zizek cai em um ecletismo que sua artilharia habitual de brincadeiras, jogos de palavras e referências cruzadas apenas dissimula.

No caso de Hardt e Negri, a imanência com a qual operam não é hegeliana, e sim spinoziana/deleuziana. Não compartilham dos escrúpulos lacianos de Zizek, no que logram ser mais coerentes sob este aspecto, e não são tão ecléticos. No entanto, precisamente por isso as limitações de um enfoque puramente imanentista são mais claras em seu trabalho que no de Zizek. Como dissemos antes, os autores de *Império* não têm nenhuma explicação coerente para a fonte dos antagonismos sociais. O máximo que podem fazer é postular, como uma espécie de *conatus* spinoziano, a natural e saudável propensão das pessoas à rebelião. Contudo, apresentar este postulado como um *fiat* não fundamentado tem sérias

conseqüências para sua teoria, algumas das quais já assinalamos. Em primeiro lugar, tendem a simplificar excessivamente as tendências à unidade que operam no interior de uma multidão. Eles têm uma visão bem mais triunfalista e exageradamente otimista destas tendências, ainda que seja difícil decidir, sobre a base de seu relato, se estas são virtuais ou reais. Em segundo lugar, e pelo mesmo motivo, tendem a reduzir a importância das confrontações que têm lugar dentro do Império. Mas, em terceiro lugar, e isto é o mais importante, são incapazes de proporcionar alguma consideração coerente acerca da natureza da ruptura que conduzirá do Império ao poder da multidão. Não estou me referindo, obviamente, a nenhuma descrição futuroológica da ruptura revolucionária, mas de algo mais elementar: em que consiste uma ruptura revolucionária? Eu afirmaria que este fracasso explicativo, o qual tem sérias conseqüências para a análise sociopolítica, não é uma peculiaridade de *Império*; é inerente a qualquer enfoque radical imanentista, cujas explicações estão sempre suspensas de modo instável em um terreno indeciso entre *ruptura* e *continuidade*. A dialética de Hegel foi um intento falido de fornecer uma síntese capaz de reintegrar estes dois momentos polares de uma unidade. E a maioria das dificuldades que temos encontrado na análise de Zizek também pode ser remetida a esta questão.

Estas dificuldades não podem ser resolvidas no terreno de uma imanência radical. O que necessitamos, portanto, é de uma mudança de terreno. Mas tal mudança não pode consistir no retorno a uma transcendência pura. O terreno social se estrutura, na minha opinião, não como imanência ou transcendência plena, mas como o que poderíamos denominar uma *transcendência falida*. A transcendência está presente, dentro do social, como a presença de uma ausência. É fácil entender como podemos nos mover a partir daqui até as categorias principais de nossa análise: plenitude ausente, investimento radical, objeto *a*, hegemonia etc. Este é o ponto real em que a *multidão* e o *povo* como categorias teóricas se separam.

Passarei agora a considerar outra tentativa contemporânea – uma das mais importantes, na minha opinião – de pensar a especificidade do povo. Como já antecipei, estou me referindo ao trabalho de Jacques Rancière.

Rancière: o redescobrimento do povo¹⁸

Já fizemos algumas referências ao enfoque de Rancière noutra parte¹⁹. Agora podemos discuti-lo mais minuciosamente, ainda que nos limitando aos aspectos diretamente relacionados com o tema deste texto. Como Rancière

¹⁸ Jacques Rancière, *La mésestante. Politique et philosophie*. Paris: Galilée, 1995.

¹⁹ Ernesto Laclau, *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005. cap. 4.

constrói seu conceito de *peuple* (povo)? Ele começa assinalando um desencontro (*mésentente*) essencial entre a filosofia política e a política: a primeira não é uma discussão teórica sobre a segunda, mas uma tentativa de neutralizar seus efeitos negativos. Em que reside esse *mésentente*? Essencialmente, no fato de que, embora a idéia de uma comunidade boa, ordenada, dependa da subordinação de suas partes a um todo – de poder *contá-las* como partes -, há uma parte não passível de inscrição dentro desta contabilização; uma parte que, sem deixar de ser parte, se percebe a si mesma, ao mesmo tempo, como o todo. Como isto pode ocorrer? Rancière começa sua análise considerando a reflexão sobre a comunidade na filosofia clássica. Ali encontra uma oposição de relações entre os indivíduos que estão submetidos à igualdade *aritmética* que domina tanto os intercâmbios comerciais quanto a atribuição de penas no direito penal, e a harmonia *geométrica*, que outorga a cada parte uma função específica dentro da economia do todo. Uma comunidade boa e ordenada seria aquela na qual o princípio geométrico exercesse o papel dominante. Contudo, esta possibilidade, esta distribuição – contabilização – dos agentes de acordo com suas funções é interrompida por uma anomalia: o surgimento de algo que é essencialmente incontável e que, como tal, distorce o princípio mesmo de contar. Este é o surgimento do *demos* – o povo –, o qual, ao mesmo tempo em que é uma parte, exige também ser o todo. Em *A Política*, Aristóteles intenta determinar três *axiai* da comunidade: a riqueza dos poucos (a *oligo*), a virtude ou excelência (da *aristo*) e a liberdade (*eleutheria*) que pertence a todos. A dificuldade aqui, como assinala Rancière, reside em que os três princípios não são categorias regionais dentro de uma classificação ontológica coerente. Apesar de a riqueza ser uma categoria determinável objetivamente, a virtude o é menos, e quando abordamos a liberdade do “povo” entramos em um terreno que carece de uma localização particular determinável: a liberdade como princípio axiológico é, por um lado, um atributo dos membros da comunidade em geral, mas também, por outro lado, é o *único* traço definitivo – a única função comunitária – de um grupo particular de pessoas. Portanto, temos uma particularidade cujo único papel é ser a simples encarnação da universalidade. Isto distorce todo o modelo geométrico que descreve a boa comunidade. A ambigüidade que já descrevemos anteriormente, através da qual o “povo” é ao mesmo tempo *populus* e *plebs*, nos prepara para entender aquilo a que se refere Rancière. Podemos assim entender plenamente sua distinção entre *police* e *politics*: embora a *police* implique na tentativa de reduzir todas as diferenças a parciais dentro do todo comunitário – isto é, conceber toda diferença como mera particularidade e referir o momento da universalidade a uma instância pura, não contaminada (o filósofo-rei em Platão, a burocracia estatal em Hegel, o proletariado em Marx) -, a *politics* implica uma distorção não erradicável: uma parte que funciona, ao mesmo tempo, como o todo. Apesar de a tarefa da filosofia política ter sido tradicionalmente reduzir a *politics* a *police*, uma prática e

um pensamento realmente políticos consistiriam em liberar o momento político de sua subordinação aos marcos societários estabelecidos.

O que pensar desta *seqüência* em conexão com o meu argumento principal? Há dois aspectos nos quais a análise de Rancière se aproxima muito da minha. Em primeiro lugar está sua insistência em que uma parte funciona, ao mesmo tempo, como um todo. O que temos caracterizado como o desnível inerente à operação hegemônica, Rancière conceitualiza como sendo um incontável que contraria o princípio mesmo da contabilização e, dessa maneira, torna possível o surgimento do político como um conjunto de operações que têm lugar em torno dessa impossibilidade constitutiva. Em segundo lugar, a noção de Rancière de uma classe que não é uma classe, que tem como determinação particular algo do caráter de uma exclusão universal – do princípio de exclusão como tal –, não está longe do que denominamos “vacuidade”. Ele percebe corretamente a função universal das lutas particulares quando estão investidas de um significado que transcende sua própria particularidade. Assim, ele se refere ao caso de Jeanne Deroïn, que tentou votar em uma eleição legislativa em 1849 e mostrou, mediante sua ação, a contradição entre o sufrágio universal e a exclusão do gênero feminino dessa universalidade; ou o caso dos trabalhadores imigrantes, cuja impossibilidade de acesso a uma identidade plena como trabalhadores os têm limitado a uma identidade puramente étnica, e se vêem então despossuídos das formas de subjetividade política que os havia tornado parte do incontável.

Portanto, sinto-me em vários sentidos muito próximo da análise de Rancière. Há dois aspectos, contudo, nos quais quero estabelecer certa distância com relação a seu enfoque. Em primeiro lugar, naquilo que tem a ver com o modo de conceitualizar a “vacuidade”. Rancière acertadamente afirma que o conflito político difere de qualquer conflito de “interesses”, posto que este sempre está dominado pela parcialidade do que é contabilizável, ao passo que o que está em jogo no conflito político é o princípio de contabilidade como tal. Até aqui, tenho total adesão com o seu argumento. Porém, nesse caso não existe nenhuma garantia a priori de que o povo como ator histórico se constitua em torno de uma identidade progressista (do ponto de vista da esquerda). Precisamente porque o que se tem posto em questão não é o conteúdo *ôntico* do que se está contando, mas o princípio *ontológico* da contabilidade como tal, as formas discursivas que este questionamento vai adotar serão em grande medida indeterminadas. Penso que Rancière identifica em demasia a possibilidade da política com a possibilidade de uma política emancipatória, sem levar em conta outras alternativas; ou seja, que os incontados construam sua incontabilidade em formas que são ideologicamente incompatíveis com aquilo que Rancière e eu poderíamos defender politicamente (por exemplo, em uma direção fascista). Seria histórica e teoricamente errôneo pensar que uma alternativa fascista se localiza inteiramente na área do contável. Para explorar a totalidade do sistema de alternativas é necessário dar um passo a mais, que Rancière até agora não deu: explorar quais são as formas de representação que podem dar lugar à incontabilidade. Objetos

que são impossíveis, porém necessários, sempre encontram formas de ter acesso – de um modo distorcido, sem dúvida – ao campo da representação.

O segundo ponto no qual minha visão difere ligeiramente da de Rancière é no que se refere às formas de conceitualizar o povo.

É em nome do mal que lhes é feito por outras partes [da sociedade] que o ‘povo’ se identifica com o conjunto da comunidade. Tudo aquilo que não tem parte – o pobre dos tempos antigos, o terceiro Estado, o proletariado moderno – não pode, de fato, ter outra parte a não ser tudo ou nada. Além disso, é através da existência desta parte daqueles que não têm parte, deste nada que não é tudo, que a comunidade existe como comunidade política, ou seja, dividida por uma disputa fundamental, por uma disputa que se refere à contagem das partes da comunidade, mas ainda que a seus ‘direitos’. O povo não é uma das classes entre outras. É a classe dos excluídos, que fere a comunidade e a estabelece como comunidade do justo e do injusto²⁰.

Concordamos com toda essa análise no que toca à formulação da subjetividade popular. O modo como Rancière enumera as figuras do “povo” – os antigos pobres, os membros do terceiro Estado, o proletariado moderno – é muito revelador: está claro que não estamos lidando com uma descrição sociológica, com atores sociais que possuem uma localização diferencial particular, precisamente porque a presença do povo arruína toda diferenciação geométrica de funções e lugares. Como vimos, as lógicas equivalenciais podem atravessar grupos muito diferentes conquanto estejam todos do mesmo lado da fronteira antagonica. A noção de proletariado, como a descreve Rancière, acentua a natureza não sociológica da identidade do povo.

Os proletários não são nem os trabalhadores manuais nem as classes trabalhadoras. São a classe dos incontados, que só existe na própria declaração pela qual se contam a si mesmos como aqueles que não são contados. O nome proletário não define nem um conjunto de propriedades (trabalhador manual, trabalhador industrial, pobreza etc.) que seriam compartilhadas por uma multidão de indivíduos, nem um corpo coletivo, que encarna um princípio, do qual estes indivíduos seriam os membros (...). A subjetividade ‘proletária’ define (...) um sujeito do mal²¹.

Com efeito, existe certa ambigüidade em Rancière que limita parcialmente as importantes conseqüências teóricas que podem ser derivadas de sua análise. Depois de ter cortado claramente qualquer vínculo entre sua noção de proletariado e a descrição sociológica de um grupo, ele parece começar a fazer algumas concessões sociológicas. Assim, identifica a instituição da política com a instituição da luta de classes. É certo que imediatamente modifica esta afirmação.

²⁰ Jacques Rancière, op cit., p. 28.

²¹ Ibid., p. 63.

O proletariado não é uma classe, mas uma dissolução de todas as classes, e sua universalidade, diria Marx, consiste em que (...) a política é a instituição do conflito entre classes que não são realmente classes. As classes ‘verdadeiras’ significam – significariam – partes reais da sociedade, categorias correspondentes a suas funções²².

Esta afirmação não é adequada. A referência a Marx não é particularmente útil, porque para ele a centralidade do proletariado e o fato de que ela implique a dissolução de todas as classes deveria resultar de um processo descrito em termos sociológicos muito precisos: a simplificação da estrutura social sob o capitalismo. Para ele, a relação entre trabalhadores realmente existentes e proletários é muito mais íntima que para Rancière. E, obviamente, enquanto para Rancière a luta de classes e a política são impossíveis de diferenciar, para Marx o desaparecimento da política e a extinção do Estado são consubstanciais ao estabelecimento de uma sociedade sem classes. A crescente homogeneização social era para Marx a pré-condição de uma vitória proletária, ao passo que para Rancière, uma heterogeneidade irreduzível é a própria condição das lutas populares.

Que conclusões extraímos destas reflexões? Simplesmente que é necessário ir além da noção de “luta de classes” e sua eclética combinação de lógicas políticas e descrição sociológica. Não vejo motivo para falar de luta de classes apenas para acrescentar, na seguinte oração, que é a luta de classes que não são classes. O incipiente movimento que encontramos em Gramsci das “classes” às “vontades coletivas” deve ser completado. Só então as conseqüências potenciais da frutífera análise de Rancière poderiam ser extraídas completamente.

Considerações finais

É hora de concluir. Ao comparar nosso projeto com os três enfoques que acabamos de discutir, penso que sua natureza e dimensões específicas se tornam mais claras. Contra Zizek sustentamos que a natureza sobredeterminada de toda identidade política não se estabelece aprioristicamente em um horizonte transcendental, mas que é sempre o resultado de processos e práticas concretos. É isso que outorga à nomeação e ao afeto seu papel constitutivo. Contra os autores de *Império* pensamos que o momento da articulação, ainda que sem dúvida seja mais complexo do que o que as fórmulas simples preconizavam no passado – como a mediação partidária –, não perdeu nada de sua relevância e centralidade. Em relação a Rancière, a resposta é mais difícil, já que compartilhamos dos aspectos centrais de seu enfoque. O povo é, tanto para ele quanto para nós, o protagonista central da política, e a política é o que impede que o social se cristalice em uma sociedade plena, uma entidade definida por suas próprias distinções e

²² Ibid., p. 39.

funções precisas. É por esta razão que, para nós, a conceitualização dos antagonismos sociais e das identidades coletivas é tão importante, e que resulta tão imperiosa a necessidade de ir além de fórmulas estereotipadas e quase sem sentido como é a “luta de classes”.

Existe um imperativo ético no trabalho intelectual que Leonardo denominou de “obstinado rigor”: implica, em termos práticos – e especialmente quando se está tratando de assuntos políticos, que sempre têm uma alta carga emocional –, que se deve resistir a diversas tentações. Elas podem ser condensadas em uma só fórmula: não sucumbir nunca ao terrorismo das palavras. Como escreveu Freud: “Nunca se pode dizer até onde esse caminho vai nos conduzir; cede-se primeiro no que concerne às palavras, e logo, pouco a pouco, também no que concerne à substância”²³. Uma das principais formas que esta pusilanimidade adquire na atualidade é a substituição da análise pela condenação ética. Alguns temas, como o fascismo ou o Holocausto, são particularmente propensos a este tipo de exercício. Não há nada de mais, obviamente, em condenar o Holocausto. O que é incorreto é que essa condenação substitua a explicação, que é o que ocorre quando certos fenômenos são percebidos como aberrações carentes de toda causa racional compreensível. Só podemos começar a entender o fascismo se o vemos como uma das possibilidades internas inerentes às nossas sociedades, não como algo que está fora de toda explicação racional. O mesmo ocorre com termos cujas conotações emocionais são positivas. Na linguagem corrente da esquerda, termos tais como “luta de classes”, “determinação em última instância da economia”, ou “centralidade da classe trabalhadora” funcionam – ou ao menos funcionaram até bem pouco tempo – como fetiches emocionalmente carregados, cujo significado era cada vez menos claro, porém, cuja atração discursiva não diminuiu.

A tarefa político-intelectual atual, à qual este texto constitui uma modesta contribuição, é ir além do horizonte traçado por esta pusilanimidade, tanto em seus elogios quanto em suas condenações. O retorno do “povo” como uma categoria política pode ser considerado uma contribuição a esta ampliação dos horizontes, visto que ajuda a apresentar outras categorias – a exemplo da classe – como são: formas particulares e contingentes de articular as demandas, e não um núcleo primordial a partir do qual se poderia explicar a natureza mesma das demandas. Esta ampliação de horizontes é uma exigência para se entender as formas de nosso compromisso político na era do que temos denominado capitalismo globalizado. Os deslocamentos inerentes às relações sociais no mundo em que vivemos são mais profundos que no passado, e por isto as categorias que então sintetizavam a experiência social estão se tornando crescentemente obsoletas. É necessário reconceitualizar a autonomia das demandas sociais, a

²³ Sigmund Freud, *Group Psychology*, in Standard Edition, vol. 18, p. 91.

lógica de sua articulação e a natureza das entidades coletivas que delas resulta. Este esforço – que é necessariamente coletivo – é a verdadeira tarefa que temos adiante. Esperamos estar à sua altura.

RESUMO

O retorno do “povo”: razão populista, antagonismo e identidades coletivas

O artigo discute os pressupostos teóricos que fornecem o entendimento do surgimento do ‘povo’ como ator fundamental nos processos de constituição da identidade política. A partir de noções como *sobredeterminação*, *heterogeneidade social*, *articulação* e *hegemonia*, propõe-se uma crítica às perspectivas teóricas, como aquelas representadas por Slavoj Žižek e Antonio Negri e Michael Hardt, que se baseiam em algum tipo de imanência no trato com a totalidade social. O objetivo é delimitar um terreno analítico para a reconceitualização da lógica de articulação das demandas sociais, a fim de compreender os processos de formação das identidades coletivas que emergem no atual estágio do capitalismo.

Palavras-chave: razão populista; identidade popular; sobredeterminação

ABSTRACT

The return of the “people”: populist reason, antagonism and collective identities

This article discusses the theoretical assumptions which provide an explanation for the resurgence of the “people” as a key actor in the making of political identity. Starting from notions such as *overdetermination*, *social heterogeneity*, *articulation* and *hegemony*, a critique is proposed of theoretical perspectives such as those represented by Slavoj Žižek and Antonio Negri and Michael Hardt, which base themselves on conceptions of immanence in the understanding of social totality. The objective is to delimit the analytic ground for a reconceptualization of the logic of the articulation of social claims in order to understand the processes of the making of collective identities which emerge in the present stage of capitalism.

Keywords: populist reason; popular identity; overdetermination

Recebido para apreciação: junho de 2005

Aprovado para publicação: setembro de 2005