

As visões de Ernesto Laclau e as artimanhas de Chantal Mouffe*

JACQUES BIDET**

Não há caminho novo na política que não exija novas vozes na teoria. Assim, o populismo de esquerda se cercou de “novos filósofos”, inventores de uma “nova esquerda” e de um “novo povo”. Os mais notáveis no sul da Europa são, sem dúvida, Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, um casal tanto na vida privada quanto no trabalho teórico. Para apreciar sua contribuição, para compreendê-la, é necessário, no entanto, desvinculá-los, para acompanhar o desenvolvimento de suas respectivas abordagens, politicamente convergentes, mas conceitualmente muito distintas. Vou me concentrar aqui na contribuição de Chantal Mouffe, especialmente em seu último livro, *Por um populismo de esquerda*.¹

Começamos, no entanto, pelo que pode ser considerado como sua base comum, apresentada em *Hegemonia e estratégia socialista: rumo a uma política democrática radical*,² publicado pela Verso em 1985 e recebido, pela esquerda radical europeia, como um livro importante. Laclau já tinha vivido a experiência do “populismo de esquerda”, aquele de uma “esquerda nacional”, no contexto argentino. No entanto, esse tema não está no programa desta obra, dedicada ao

* Artigo inédito, a ser publicado como capítulo do livro *Misère du populisme, Impuissance du marxisme?*, com lançamento previsto para o primeiro semestre de 2022. Tradução: Andréia Galvão.

** Filósofo, fundador e diretor honorário da revista *Actuel Marx*. É membro do grupo de colaboradores internacionais de *Crítica Marxista*. E-mail: j.bidet@wanadoo.fr

1 O autor se refere às edições francesas de todas as obras citadas. Nas referências bibliográficas, indicamos o original inglês e as traduções disponíveis em português. (N. T.)

2 No prefácio à edição francesa, Étienne Balibar desenvolve de modo convincente tudo de bom que pode ser dito sobre este livro. O exame dos escritos posteriores desses autores me leva, como veremos, a assumir uma posição oposta.

desenvolvimento conceitual de uma “nova esquerda” para além da social-democracia. Eles pretendem “radicalizar a democracia”, ou seja, alargar o seu campo, apoiando-se nas reivindicações de igualdade que têm se afirmado, em particular desde 1968, para além da esfera econômica, no feminismo, antirracismo, nas lutas urbanas, anti-institucionais etc. Nesse sentido, se engajam em uma crítica à social-democracia, culpada de se limitar à “classe trabalhadora”, definida por seu lugar central na produção e supostamente encarregada de promover uma alternativa à dominação social percebida como essencialmente capitalista. A seu ver, essa relação capital/trabalho é apenas um elemento, dentre outros de igual importância, que caracterizam uma sociedade complexa e flutuante, em que as identidades são construídas em múltiplas relações sociais. A força propulsora vem, a partir de agora, preferencialmente dos novos movimentos sociais, que serão os arautos dessas identidades. Trata-se, portanto, de *reconstruir a esquerda* em uma base mais ampla.

Num segundo período, a partir do ano 2000, vemos emergir, em trabalhos que desde então são realizados separadamente, uma nova preocupação: a degeneração dos partidos social-democratas transformados em formações de centro-esquerda, alternando-se com uma centro-direita na implantação de políticas indistinguíveis. No contexto do neoliberalismo, a atualidade política passa a ser aquela da ascensão dos populismos. Trata-se agora de *(re)construir o povo*. Um projeto que se sobrepõe ao outro, mas não o faz desaparecer, posto que se trata de um populismo de esquerda. Laclau extrairá seus argumentos da semiótica e da psicanálise; Mouffe, do contexto universitário da filosofia política. Mas a nova dinâmica emancipatória que ambos têm em vista continua alicerçada nos movimentos sociais, chamados a construir uma hegemonia populista à esquerda por meio da “colocação em equivalência” das várias reivindicações “democráticas” – *ou seja, das demandas por igualdade* – que eles defendem. A reconstrução da esquerda, metamorfoseada em construção do povo, continua na ordem do dia. Sem renegar a si mesmos, os teóricos da nova esquerda se tornaram os teóricos do populismo.

Hegemonia e estratégia socialista, a obra fundadora

Insistamos primeiramente em suas convicções teóricas comuns, que permanecem inalteradas de um período para o outro. Evidentemente, sua cruzada visa tanto ao liberalismo dominante quanto ao desvio centrista dos partidos social-democratas. Mas, para virar o leme para a esquerda, seu argumento repousa, paradoxalmente, em uma crítica ao marxismo. Inicialmente, na década de 1980, eles se dirigiram principalmente a uma intelectualidade de esquerda, europeia e sul-americana, herdeira de uma tradição de análise social inspirada em Marx. Eles se referem a essa figura tutelar e dialogam com autores que se reivindicam marxistas, como Žižek ou Negri. Na realidade, porém, eles introduzem uma abordagem completamente diferente. Eles têm, obviamente, razão em recorrer a outras fontes de pensamento. Resta saber que usos fazem delas. Eles, *acertadamente*,

nos convidam a desconfiar de um “essencialismo” social que compreendia as “classes” como blocos congelados, aglomerando identidades homogêneas. Dessa forma, colocam o dedo em um ponto sensível, se pensarmos, por exemplo, no que tem sido chamado de “obreirismo” dos partidos comunistas. Mas o *modus operandi* é radical: descartando esquemas realistas de tipo materialista, sobre os quais o marxismo, aliás, não tem monopólio, eles reintroduzem uma abordagem estritamente *politicista* da política. Já em Gramsci, no qual afirmam se inspirar, a preocupação teórica provém centralmente da política. Mas eles vão além. A seus olhos, Gramsci, que se refere a “classes fundamentais” e a um “centro único hegemônico”, conserva ainda “elementos essencialistas” (Laclau; Mouffe, 2009, p.248-249). É necessário mudar radicalmente a base de análise: devemos “partir de uma pluralidade de espaços políticos e sociais que não se relacionam com nenhuma unidade fundamental última” (Laclau; Mouffe, 2009, p.252). O todo social não apresenta em si mesmo qualquer tipo de unidade. E o curso da história, onde esses elementos heterogêneos se entrelaçam, é uma questão de implementação de “projetos” políticos. Nesse sentido, sua abordagem se ilumina tanto a partir de referências filosóficas prestigiosas como Saussure, Wittgenstein e Derrida, quanto pela proximidade que afirmam com François Furet e Claude Lefort.

Eles evocam o “capitalismo avançado”, o “neoliberalismo” etc. Esses são, para eles, dados verificáveis, mas não seu objeto de estudo. Eles se situam – para retomar os elementos-chave de sua terminologia – no nível “ontológico”, em que a “ordem social” é constituída apenas por “práticas sociais sedimentadas”, para além das quais seria inútil buscar uma “objetividade” como aquela de uma “estrutura social” ou um “sistema social” reprodutível. É nesse sentido que esses autores se definem como “pós-estruturalistas”. Para eles, a sociedade é um espaço *discursivo*, estruturado pelo discurso. O par estrutural capitalistas/assalariados, por exemplo, não nos ensina muito por si só. Pois o que estrutura a sociedade são “projetos hegemônicos” implementados por “blocos hegemônicos” opostos. O bloco de baixo só pode ser construído através da união dos “grupos sociais” (essa é, novamente, a terminologia dos autores) que o constituem – trabalhadores, mulheres, imigrantes, desempregados, grupos com moradias precárias etc. Isso implica que suas respectivas expectativas e as lutas por elas motivadas, que supostamente são “ontologicamente” estranhas entre si, sejam colocadas em “equivalência” (esse é o termo deles), ou seja, se reconheçam mutuamente como sendo de igual valor. Quanto aos sujeitos sociais, eles não têm, enfatizam eles, aquela fixidez que supostamente teriam caso definidos socialmente a partir de seu pertencimento a uma classe social: eles próprios estão em construção permanente, são identidades que se modificam a partir da interferência de múltiplos pertencimentos flutuantes.

A seus olhos, “o principal obstáculo” é, portanto, o “classismo”, “que se traduz em estatismo” e “economicismo” (Laclau; Mouffe, 2009, p.305). Ao longo das páginas, não se pode deixar de simpatizar com seu discurso, tão justo contra esse marxismo constantemente evocado em filigrana. A crítica seria perfeitamente

convincente se não se tratasse de um marxismo consideravelmente conveniente: uma mistura daquele hegel-marxismo dos anos 1950, que sublima as palavras de Marx em filosofia humanista, e de um Diamat que não circula mais, no Ocidente, desde os anos 1930. Que suposto “marxista” não concordaria com a descrição que nos é feita dessa individualidade moderna, sempre múltipla e mutável? Mas, assim *descrita*, essa é uma realidade “empírica”, que ainda precisa ser *explicada*. Isso é precisamente o que os sociólogos realistas procuram fazer em termos de “*interseccionalidade*” – ou, mais simplesmente, de “*sobredeterminação*” – entre diferentes “*relações sociais*”. Na sociedade moderna, as três relações sociais primárias provêm, respectivamente, da *estrutura de classes*, do *Sistema-mundo* e do *gênero*. Disso decorre um “tríptico de dominações” atualmente bem identificado pelo pensamento crítico e geralmente designado em termos de “*classe-raça-gênero*”. No entanto, prefiro a expressão “*classe-nação/gênero*”. A “*nação*”, de fato, remete ao Sistema-mundo como um confronto desigual entre nações, bem como entre nações e não nações, colonialidade de longo prazo, interior e exterior, e assim por diante. É dessa *relação sistêmica* (no sentido de Sistema-mundo) que a “*raça*” extrai sua substância, mas na medida em que é *sobredeterminada* pelas relações de classe e de gênero, como sugere a literatura antropológica: a racialização completa é aquela que afeta a *trabalhadora doméstica estrangeira*. Pode-se duvidar que essas *relações sociais* se reduzam a “*posições de sujeito*” e aos “*projetos*” a que podem dar origem, para além dos quais não haveria nenhuma “*objetividade mais profunda*” a se buscar. Em suma, pode-se perguntar o que se ganha em desqualificar “*o marxismo*” a tal ponto, em “*essencializá-lo*” dessa maneira. Não seria melhor se distanciar dele, buscar esclarecer quais são os limites e erros que ele pode conter – sem falar nos crimes cometidos “*em seu nome*” – e o que podemos esperar do potencial de análise social e histórica que ele introduziu na cultura moderna e que só faz sentido quando submetido à crítica de outros recursos teóricos?

Mas não foi Marx que, em sua famosa *Sexta Tese sobre Feuerbach*, postulou que a essência humana é constituída pelo “*conjunto das relações sociais*”, e que também explicou que há um longo caminho do “*em si*” ao “*para si*”, à identidade subjetiva, objeto de uma *construção* social por meio de uma prática coletiva? Não há nada menos “*essencialista*”. Assim como alguém “*torna-se mulher*”, torna-se “*proletário*”. Entendemos que o marxismo possa inspirar a reflexão sobre a pluralidade e as flutuações das identidades. Mas, em Laclau e Mouffe, não há lugar para um conceito geralmente presente nas teorias da sociedade, essencial de fato para a compreensão do “*social*” e, portanto, do “*político*”: aquele da *reprodução social*, portanto, aquele de uma estrutura, seja de classe, de parentesco, de sexo, de Estado etc. Eles não falam de “*relações sociais*”, mas de “*interações sociais*”, e isso não apenas porque em inglês a palavra é a mesma, relação,³ mas porque eles se recusam

3 O original em francês distingue “*rappports sociaux*”, termo que remete a uma abordagem macrosociológica, empregado para designar desigualdades estruturalmente constituídas, de “*relations*

a conhecer essas “objetividades mais profundas”... que são as *estruturas* sociais e as *relações* sociais a elas ligadas.

Em outras palavras, para empregar a linguagem de Marx, mas esta tem seus equivalentes em qualquer outra abordagem realista crítica, eles consideram a “*superestrutura*” sem se interessar pela “*infraestrutura*”. Em suma, eles ignoram a questão da “estrutura” que é aquela da relação (complexa) entre esses dois termos. Nessas condições, somos remetidos a uma historicidade aleatória e voluntarista que depende da capacidade de certos projetos prevalecerem sobre outros. Isso foi chamado, outrora, de *idealismo*. Idealismo histórico. Assim, a seus olhos, é por meio de um processo puramente “contingente” que “o princípio democrático da liberdade e da igualdade” se impôs “como a nova matriz” do “imaginário político das sociedades ocidentais [...] 200 anos atrás”, constituindo “um ponto nodal fundamental na construção do político” (Laclau; Mouffe, 2009, p.269). Trata-se, atualmente, de “radicalizar” esse princípio. Resta saber como. Laclau e Mouffe nos oferecem rotas bem diferentes.

Ernesto Laclau e a política como retórica

Em Laclau, encontramos, de forma secularizada, o sopro profético da “teologia da libertação” que, durante sua juventude, florescia na América Latina, com a diferença de que esses teólogos comprometidos recorriam a uma análise marxista das classes e do Estado, antecipando-se inclusive a uma abordagem do Sistema-mundo, em termos de centros/periferias. Com ele, a ordem do discurso tende a ser apresentada como a medida do real. Vemos isso em particular em sua outra grande obra, *A razão populista*, publicada vinte anos depois de *Hegemonia e estratégia socialista*, na qual ele parte de algo como uma estruturação social geral, mais ou menos universal: “uma divisão dicotômica entre demandas sociais insatisfeitas, de um lado, e de outro um poder que permanece surdo a essas demandas” (Laclau, 2008, p.105). Demandas heterogêneas, como sabemos, que emanam de grupos díspares (Laclau, 2008, p.106). Mas é à “retórica” que agora se atribui a tarefa de fazê-las convergir. São “os mecanismos retóricos” que “constituem a anatomia do mundo social” (Laclau, 2008, p.132). Pois “o discurso constitui o primeiro fundamento de constituição da objetividade como tal” (Laclau, 2008, p.86). A “objetividade” mais “profunda”, não duvidemos disso. Laclau trata as categorias das ciências sociais da mesma forma que Saussure tratava as da linguagem comum: elas apenas definem as diferenças e as relações entre as diferenças, sem nunca revelar a própria coisa, neste caso, a totalidade viva de uma comunidade, que só pode ser dada por um discurso político que expresse sua *falta*, ao mesmo tempo que a *expectativa* de que ela virá a existir. “O que falta é uma certa plenitude de comunidade” (Laclau, 2008, p.106). Esse “povo” de quem assim se fala

sociales”, termo que remete a uma abordagem microsociológica, utilizado para se referir a interações entre indivíduos. (N. T.)

não é um dado preexistente. Ele está em falta porque ainda não está lá. Só pode existir quando reunido pelo populismo, cujo trabalho deve ser entendido como uma “operação performativa, que constitui a própria cadeia [de equivalência]” (Laclau, 2008, p.119), um ato de fala. “A construção do ‘povo’ vai ser a tentativa de dar um nome a esta plenitude ausente” (Laclau, 2008, p.105). É claro que há uma profunda verdade em tudo isso: a comunidade está para ser construída, e é o nosso próprio ser que nos faz falta. Mas um viés idealista se manifesta aqui neste jogo entre o povo e “o povo”. “O povo” como plenitude é certamente “o que nos falta”. Mas isso não impede, não podemos esquecer disso, que haja uma *realidade* do povo, no sentido comum do termo, como essa comunidade humana particular que ocupa um território que lhe é próprio e que estruturalmente faz ouvir um irrefutável “isto é nosso”, cuja garantia é a fúria das armas. Eis aí uma “objetividade” assustadora, definindo um “nós” *exclusivo* que uma ontologia retórica populista assume apenas ao sublimá-la.

Nessa lógica retórica, a “equivalência entre as demandas democráticas insatisfeitas” – seu mútuo reconhecimento como equivalentes, embora elas sejam heterogêneas – só pode, segundo Laclau, se dar a partir de um significante comum, esvaziado de seu conteúdo de demanda particular e capaz de significar todas as outras, segundo a figura da sinédoque, que toma a parte para dizer o todo. O “significante vazio” é aquele que é capaz de *expressar* essa plenitude do “povo que nos falta”. “Existe um vazio porque esse vazio designa a completa ausência da comunidade. O vazio e o pleno são, na realidade, sinônimos” (Laclau, 2008, p.201). Laclau nos dá, significativamente, a título de exemplo de “significante vazio”, a palavra “mercado” na Europa Oriental após 1989 (Laclau, 2008, p.117): em si mesmo um significante econômico, mas transmitindo seu valor a todos os elos da cadeia, símbolo da comunidade reencontrada, embora ainda “ausente”. Em outro lugar, será a palavra “trabalhador” (Laclau, 2008, p.107), ou ainda “igualdade” (Laclau, 2008, p.95). Laclau, seguramente, nos dá boas lições de retórica política em um terreno bem conhecido, vulgarmente designado como a “batalha das palavras”: uma batalha cultural na luta política, uma batalha política na cultura. Lugar de afetos tanto quanto de compreensão. De minha parte, arriscaria a hipótese de que, nesse discurso populista, de direita ou de esquerda, é simplesmente a palavra “povo” que desempenha esse papel, e só o desempenha tão bem por causa de sua riqueza semântica (de denotações e conotações) e das ambiguidades associadas a ele: povo popular, povo cívico, povo étnico, povo-nação, povo-comunidade, povo escolhido, povo rebelde, povo insubmisso, povo admirável, povo eterno.⁴

4 Reencontramos aqui o registro da teologia em modo secular. Esse Deus de quem sentimos falta, cuja ausência é assinalada pelo tetragrama bíblico *yhwh*, e que é bom, terrível, misericordioso, justo etc., é lembrado por esse ou aquele termo desta longa “cadeia de equivalências”: o Eterno, o Todo-Poderoso, o Altíssimo, o Senhor etc. Cada um desses nomes basta, já que evoca todos os outros.

A tese que faz da “razão populista” uma “razão retórica” leva a outra, que é a última palavra do discurso visionário de Laclau. A seu ver, só o líder carismático é capaz de dar ao “significante vazio” a plenitude de seu significado: o mestre da retórica será capaz de encontrar as palavras certas, produzir o “nome” significativo de toda a cadeia. Esse nome singular do qual procede “o ‘povo’ (a cadeia de equivalências)” (*sic*, Laclau, 2008, p.110). “Mas, ele acrescenta, a forma extrema da singularidade é a individualidade.” *Aquela do líder*. “Desse modo quase imperceptível, a lógica equivalencial leva à singularidade, e a singularidade à identificação da unidade do grupo ao nome do líder” (Laclau, 2008, p.122). Não é de se surpreender que grandes líderes possam ter se reconhecido no discurso de Ernesto Laclau.

A trajetória de Chantal Mouffe

Uma memória social-democrata

Para falar a verdade, nada parecia predispor Chantal Mouffe, ao menos conceitualmente, a essa aventura populista. Seu trabalho individual reside essencialmente na grande oficina de debates filosóficos entre democratas e liberais de várias escolas. Mas, antes de entrar no cerne teórico do assunto, parece-me esclarecedor começar evocando o imaginário social e político que ela nos revela em seu último livro, *Por um populismo de esquerda*. Isso não significa que alguém julgará sua *teoria* com base em suas *opiniões* ou *sentimentos* políticos: teoricamente, nada seria mais desastroso. Tanto mais que o outro imaginário, a outra memória social, competindo à sua esquerda, que evocarei com *nostalgia* à maneira de Enzo Traverso, está doravante igualmente obsoleta. Vamos nos contentar em considerar a trama do *enredo* em três atos que sustentam sua *análise*.

Ato I: dos anos 1930 até 1970, ou seja, “a época da social-democracia”, que afirma sua hegemonia sobre o capitalismo. É o tempo do “compromisso keynesiano”, do “Estado providência social-democrata de inspiração keynesiana” (Mouffe, 2018, p.24), onde prevalece o “modelo social-democrata” (Mouffe, 2018, p.44-45). Na memória (social-democrata) de Chantal Mouffe, esta “classe operária” de comunistas, trotskistas, anarquistas, sindicalistas-revolucionários, operaístas, autogestionários e outros esquerdistas, com múltiplas variantes discordantes, com a rede de forças sociais e culturais polarizada em torno dela durante este meio século, simplesmente não existiu. Talvez ela tenha desaparecido sem deixar vestígios, essa é uma questão a considerar. Mas, na narrativa de Mouffe, ela simplesmente não existiu: todas as conquistas daquela época são atribuídas a uma “social-democracia” anônima, verdadeira Providência para todos nós.⁵

5 O que dizer então das lutas anticoloniais na América Latina, Ásia e África, nesses tempos em que “o fundo do ar estava vermelho”? Chantal Mouffe, é verdade, concentra-se em seu verdadeiro sujeito, o povo do Norte, da Europa Ocidental. Mas qual o lugar, dentro desse limite, das lutas sociais

Ato 2: depois dos anos 1970, chega, com o neoliberalismo, “*o tempo do consenso no centro*”. É verdade que, com o surgimento de novos movimentos sociais, um novo rumo foi anunciado.⁶ Mas a social-democracia cedeu ao neoliberalismo. Sucumbiu ao modelo do “consenso”, onde só existe a escolha entre uma “centro-esquerda” e uma “centro-direita” que conduzem mais ou menos às mesmas políticas. O sinal do despertar só poderia vir de forças estrangeiras a essa mistura direita-esquerda em que apenas parceiros coniventes se enfrentam. De fato, vemos o surgimento de “resistências democráticas”, que se manifestam à esquerda, mas também à extrema direita. “A oposição política ao consenso pós-democrático veio primeiro da direita. Na década de 1990, os partidos populistas de direita”, como o FPÖ e o FN, “começaram a *se apresentar como* (grifos meus) movimentos capazes de devolver ao povo a voz que lhes tinha sido confiscada pelas elites” (Mouffe, 2018, p.33).⁷ Por outro lado, nada a se notar na esquerda: o modelo neoliberal, acoplado ao “individualismo possessivo”, “não sofreu nenhuma contestação significativa até a crise financeira de 2008” (Mouffe, 2018, p.28). As lutas político-sociais que pontuaram esse período não entram na concepção da autora.⁸ Em suma, vivemos “anos de apatia”, aguardando o momento do “despertar político” que virá (Mouffe, 2018, p.34).

Ato 3: a partir da crise de 2008 surge o “*momento populista*”. Pois o sistema, tão logo entra em crise, terá de enfrentar a contestação dos “movimentos antiestablishment de direita e de esquerda” (Mouffe, 2018, p.17). Torna-se então possível buscar romper o “consenso”, estabelecer uma nova “fronteira” que fará renascer o antagonismo, “uma fronteira entre o povo e o establishment político” (Mouffe,

que marcaram a história da Europa, de 1936 à resistência vermelha, aos anos 1945-1948, 1968 e seguintes, levando cada vez a profundas mudanças sociais e democráticas? Na verdade, tudo isso remontava à época em que “o fundo do ar estava vermelho”. Com que direito uma “social-democracia” se apropriaria de todo esse tesouro inseparável de história e de lenda? Tudo isso teria sido nada mais do que um “compromisso” e acordo entre capital e trabalho? Na memória que Chantal Mouffe guarda desses, não obstante, tumultuados meados do século XX, o ar é antes *cinzento*, como evidencia esta última observação nostálgica: “Este compromisso entre capital e trabalho permitiu a – frágil – coexistência entre o capitalismo e a democracia” (Mouffe, 2018, p.45).

- 6 O perigo a ser temido desde o alto, lemos na página 46, vinha dos novos movimentos sociais, urbanos, ecológicos, anti-institucionais, feministas, antirracistas etc., e da afirmação paralela de um “novo militantismo sindical”... De fato, tudo isso estava junto, mas inseparavelmente entrelaçado com dinâmicas políticas mais antigas e poderosamente resilientes (as quais, aparentemente, não residem na memória da autora), que constituíram a força de ataque popular das décadas de 1960 e 1970.
- 7 Isso significa que esses partidos foram de fato capazes de “devolver ao povo a voz” que lhe foi confiscada, ou apenas “se apresentaram como” se fossem capazes de fazê-lo? A primeira interpretação não pode ser descartada, pois, para frear sua ascensão, “é necessário reconhecer o cerne democrático de grande parte das reivindicações que eles exprimem” (Mouffe, 2018, p.38).
- 8 Aqui novamente o leitor francês se perguntará se não houve na França, nestes trinta anos, lutas importantes e significativas, ancoradas bem à esquerda, contra o neoliberalismo. Não tivemos governos derrotados em seus projetos de aposentadoria, emprego e seguridade social, bem como no *referendum* sobre o Tratado Europeu? Essas foram, é claro, apenas vitórias provisórias. Mas elas colocaram em ação centenas de milhares de seres políticos investidos no mundo multifacetado dos sindicatos, associações e outras coordenações e movimentos. Isso não deixa traços?

2018, p.33). Chantal Mouffe vê uma possibilidade disso nos movimentos dos anos que se seguiram, associados aos partidos *Syriza*, *Podemos*, *France Insoumise*, às ocupações de praças (*Indignados*, *Occupy*, *Nuits Debout* etc.) e à dinâmica dos movimentos sociais. Ela enfatiza que o neoliberalismo golpeia *mais amplamente* do que o capitalismo anterior. E, na perspectiva populista, esse dado deve ser visto como positivo. Algo de bom a desgraça traz: isto pode ser “uma *oportunidade* [grifos meus] para a esquerda, já que o número dos afetados pelas políticas neoliberais é muito maior do que seu eleitorado ‘tradicional’” (Mouffe, 2018, p.89). Esse momento populista é, portanto, ao mesmo tempo, digamos, um “momento a ser aproveitado”. As infelicidades do povo são, de algum modo – porque a história é um pouco cínica –, um trunfo para uma “alternativa progressista” (ibid.). Mas isso com a condição de que a “questão social” seja alargada às “diferentes formas de subordinação”, abordando todos os “problemas ligados à exploração, dominação ou discriminação” (ibid.). Conclusão da autora: importa que o populismo de esquerda prevaleça sobre o populismo de direita. Porque esse será, “nos próximos anos [...] o eixo central do conflito” (Mouffe, 2018, p.18). Em suma, a seus olhos, nossa salvação só pode vir de um certo populismo, de uma vitória da esquerda no interior do populismo...⁹

Não vou censurar a “teórica política” (Mouffe, 2018, p.21) por se focar no “momento”, na conjuntura; pois este é o tempo da “política”, que é aquele da *ação* apropriada ao momento. Mas como pensar este *momento* senão ligando a abordagem conjuntural, por um lado, a uma análise das *estruturas sociais*, econômico-políticas, de mais longa duração, com suas contradições e tendências imanentes e, por outro lado, às suas interferências nas configurações variáveis do *Sistema-mundo*, a partir do qual o caos das conjunturas e o curso das periodizações se renovam periodicamente? Somos apenas “seres do momento”?

Restaurar uma ordem normal, funcional

No centro desse livro encontramos um jogo conceitual original que Chantal Mouffe tinha começado a desenvolver, para além da *Hegemonia...*, em um conjunto de outros textos (em particular: Mouffe, 2016a, 2016b; Mouffe; Errejón, 2017). Imediatamente se impõe o tema de uma certa *normalidade* a ser redescoberta. Para construir o povo reconstruindo a esquerda, que se perverteu ao se juntar ao centro, é necessário *restabelecer* uma ordem *normal*, marcando a “fronteira” entre uma direita, onde se aglutinam as diversas dominações, e uma esquerda, onde se encontram as forças de emancipação. Portanto, há de fato, para Chantal Mouffe como para Laclau, uma clivagem essencial: vamos chamá-la de “Grande Antagonismo”. Ele se situa entre o Poder, designado como aquele da “casta” ou “oligarquia” (as cúpulas das finanças e do aparelho de Estado), e o Povo. E o

⁹ Se, pelo contrário, compreendemos que esse populismo é um beco sem saída, pode-se facilmente adivinhar por que os poderes instituídos fingem lhe dar tanta importância...

confronto entre eles se dá em um cenário político que deve ser “restaurado” – um termo recorrente e essencial – mediante o desenvolvimento, à esquerda, de um projeto hegemônico que reúna, por meio da equivalência entre todas as demandas por igualdade, todos os “grupos sociais” vítimas da dominação.

A partir daí as coisas se complicam, porque essa grande clivagem entre dominantes e dominados, vagamente análoga àquela que se pode encontrar nos discípulos de Marx ou Bourdieu (e em muitos outros), se cruza com uma segunda, resultante de debates internos à filosofia política contemporânea. Chantal Mouffe inspira-se, entre outros, na teoria “liberal-democrática” de C. B. McPherson. Nesse par, ela vê o encontro *contingente* de duas tradições, a do *liberalismo*, centrada nas liberdades, na propriedade privada e nos direitos humanos, e a da *democracia*, centrada na igualdade e na soberania popular. Uma filosofia iluminada obviamente não estimula a oposição entre essas duas exigências, de liberdade e igualdade, mas sim procura uni-las. O fato é que essa clivagem apresenta uma certa afinidade com aquela que se revela no confronto direita-esquerda. E Chantal Mouffe, instruída pela deriva da social-democracia, não gostaria de ser arrastada para posições suavemente centristas, como as de Rawls ou Habermas. No entanto, é por um atalho inesperado, mas que no fundo remete a uma ideia bastante banal, que ela consegue sair dessa dificuldade: ela se volta a um teórico político sulfuroso, Carl Schmitt, que subverte esse pacífico espaço político-filosófico ao propor que “o político” é, em essência, conflituoso. Se o conflito desaparece, não há mais espaço para a política. O par central, portanto, não é o da igualdade/liberdade, mas o do amigo/inimigo. Esse encontro parece ter funcionado como um verdadeiro batismo de fogo para Chantal Mouffe, que agora tem que enfrentar o “inimigo”. Ela escapa com elegância e sem muito esforço, argumentando que certamente retoma essa ideia, mas no contexto de nossas “sociedades ocidentais modernas”, onde prevalece a democracia liberal. Não se trata, portanto, de *inimigos* a eliminar, mas de *adversários* a combater de modo “respeitoso”. Tratar-se-á de combater as “ideias” do adversário, não de “destruí-lo”, porque o confronto não deve “conduzir à guerra civil” (Mouffe, 2018, p.129). Era necessário pensar sobre isso, de fato. Mas então estamos longe de Carl Schmitt e sua teoria do “guerrilheiro”, o qual carrega também o fuzil. É essa reversão conceitual que Chantal Mouffe denomina como a transformação do antagonismo em “agonismo”. Somos chamados a um combate respeitoso. Como se dá esse “combate”? Ele se desenrola de forma pacífica nas várias esferas da sociedade, conforme toda a panóplia de formas populares de resistência e de iniciativa. Espera-se – escusado será dizer – que a “estratégia” proposta pelo populismo de esquerda conduza à vitória eleitoral. Mas, neste contexto, será necessário respeitar o adversário, ou seja, dar-lhe a possibilidade de se expressar e de se organizar politicamente. O conflito político, portanto, só pode ser concebido no quadro do “pluralismo”, doravante um conceito-chave. Que democrata ousaria contradizê-la?

O Grande Antagonismo tratado pelo pluralismo e os segredos do palimpsesto

Podemos, contudo, nos perguntar como fica, ao final desse notável avanço conceitual, o grande embate entre o Povo e o Poder que motiva o populismo. Parece que a questão simplesmente desapareceu. Porque o “pluralismo”, como elemento constitutivo da “democracia liberal”, o pluralismo de partidos, é entendido como o dispositivo funcional¹⁰ por meio do qual todos os conflitos, sociais, étnicos, culturais e outros devem ser resolvidos – é pelo menos o que se espera dele. Isso significa que o “Grande Antagonismo” – aquele que opõe o Poder ao Povo – e os “antagonismos diversos” – denominamos assim aqueles que dizem respeito às múltiplas contradições que podem ser encontradas dentro de uma sociedade – serão tratados pelos mesmos procedimentos, que podem ser definidos pelo termo *parlamentar*. Desse alinhamento geral ao agonismo decorre um verdadeiro milagre: o Grande Antagonismo pura e simplesmente se dissolve na diversidade. Claro, o poder proveniente de cima, aquele da “casta”, ainda está lá. Mas Chantal Mouffe, como teórica do “político”, não tem mais nada a dizer sobre isso. Porque “a teoria do político”, elaborada desse modo no registro puro da política, não dispõe de um conceito apropriado à análise das sociedades: ela não pode fazer outra coisa senão transpor o *conflito societal* – antes lido como uma “luta de classes”, na qual o mecanismo da exploração se solda por uma acumulação que tende ao infinito e que se concentra nas mãos de uma ínfima minoria com interesses cegos aos riscos da vida humana e de sobrevivência da natureza – para um *confronto político* entre projetos pacíficos opostos. Nesse cenário político em que somos chamados a “combater” o Poder dos Dominantes, ele avança, adornado com sua toga, como um “Projeto”. Um projeto-em-ato, claro, mas cuja concretização pode ser vista

10 Em *Le Paradoxe démocratique*, Chantal Mouffe desenvolve a ideia de que “uma democracia que funciona bem [grifo nosso] requer um confronto vigoroso entre posições políticas democráticas”, isto é, entre “formas” políticas concorrentes, associadas a “valores” e a “paixões” diferentes. É com esse espírito *funcionalista* que ela pode escrever que os partidos “fornecem os marcadores simbólicos que permitem aos indivíduos se situar no mundo social e dar sentido ao que estão passando”. Mas, “nestes últimos anos”, eles “perderam a capacidade de desempenhar um papel simbólico”. “É [portanto] urgente *restaurar* [grifo nosso] a dinâmica agonística que constitui uma democracia vibrante” (Mouffe, 2016a, p.84-85). “O remédio não é abolir a representação, mas tornar as instituições mais representativas. Esse é o objetivo de uma estratégia populista de esquerda” (Mouffe, 2016a, p.86). É, no entanto, muito estranho apresentar essas colocações como um discurso crítico. Não há dúvida de que “o povo” deva dar a si mesmo organizações políticas capazes de “representá-lo”, sob reserva do significado que se pode atribuir a esses diversos termos. Mas podemos acreditar que “os partidos” teriam a função (o “papel”, escreve ela) de permitir aos indivíduos compreender como se “situam” na sociedade e “dar sentido” à sua vida? Ao contrário de um funcionalismo que atribui tal “papel” aos partidos, parece mais plausível que as organizações políticas da direita e do centro normalmente visam cegar os indivíduos sobre seu lugar no mundo e o que está em curso no mundo – a luz seria lançada por aqueles que se classificam à esquerda. Chantal Mouffe, que tem opiniões de esquerda, considera os esclarecimentos feitos pela direita um tanto enganosos. Portanto, ela trabalha para vencer a direita. Mas, a seu ver, esse objetivo é indissociável de outro, mais essencial: a *(re)construção de uma “fronteira” entre a esquerda e a direita* que garanta às partes envolvidas, ao mesmo tempo, o confronto antagônico e a coexistência pacífica.

como um *processo político* do qual participam todos os que o compartilham: os partidários da direita, em todos os níveis. O Adversário do povo, o Poder de cima, transformou-se em um adversário que é a direita, onde se incluem todos aqueles que a apoiam. O conflito entre “Eles e Nós” se apazigua tornando-se um assunto “entre nós”, partidários da direita contra partidários da esquerda. Esta seria, pelo menos, aos olhos de Chantal Mouffe, a situação *normal*, aquela que deve ser restabelecida “restaurando a fronteira” entre “Eles e Nós”.

Se o desaparecimento do Grande Antagonismo no chapéu da feiticeira passa despercebido, é porque ela implementa um *estratagema* engenhoso, que consiste em sobrepor várias camadas de formulações teóricas mais ou menos fundidas entre elas, à maneira de um *palimpsesto*, de tal forma que frequentemente, mesmo depois de ler e reler, torna-se difícil saber do que se trata. Sua tese motriz, altivamente enunciada, uma verdadeira bravata contra os liberais, é que não há política a não ser por meio do *conflito*. Mas ela nos fala sobre o conflito entre grupos em geral? Entre o povo e o poder? Entre a direita e a esquerda? No interior de toda comunidade? Trata-se da insuperável “tensão” entre valores liberais e valores democráticos? Entre liberdade e igualdade? Muitas vezes o leitor tem todos os motivos para hesitar, porque esses vários pares de elementos opostos são evocados nos mesmos termos: os de “tensão”, “confronto”, “conciliação”, “conflitualidade”, “coexistência”. Na verdade, ele não precisa se preocupar: é tudo isso junto. Uma cadeia de equivalências, de algum modo. Isso, aliás, é o que dá um encanto “filosófico” e, ao mesmo tempo, uma aparente facilidade à obra, que se deve à *imprecisão* do discurso (respondendo à “indefinição” que Laclau considera a característica do político) – até que decidamos saber como funciona essa erudita escrita política. Porque então começa o quebra-cabeça.

Ali onde Laclau resolvia os problemas do político pela *retórica*, argumentando que o social em si mesmo é retórico, Mouffe os resolverá pela *política*, sustentando que tudo é político, a ordem social sendo composta de “projetos” adversários. Quem poderia, com efeito, negar que a direita e a esquerda classicamente *se apresentam* como dois grandes projetos opostos, que se declinam em microprojetos que abrangem todos os pontos de fricção que afetam as várias categorias sociais? Deveria, no entanto, transparecer que “o político”, assim concebido, está encerrado em seu próprio discurso. *Claro, é bem verdade que as contradições sociais só podem ser resolvidas por vias políticas. Mas isso não significa que elas possam ser pensadas a partir do político.* Ora, para analisar a realidade, Chantal Mouffe, teórica do político, não dispõe de outros conceitos além dos provenientes da filosofia política. É a partir das “demandas de igualdade” (das quais Laclau também faz seu “ponto de partida”) que sua empatia democrática lhe fará descobrir as desigualdades, aptas a serem tratadas como “subordinação” – um conceito denominador comum que subsume todas as desigualdades esvaziando-as de seu alcance próprio (assim, a “exploração”, reduzida a uma subordinação, deixou de ser o princípio de acumulação de capital). Sua investigação se limitará ao exame

dessas “demandas democráticas”, e seu objetivo à busca de suas convergências. A análise do discurso substituirá a análise sociopolítica. A isso parece ser necessário objetar que as relações sociais, certamente, dão origem a práticas que, sendo dotadas de sentido, são indissociavelmente materiais e “discursivas”, mas que não são de forma alguma solúveis nessa discursividade. Certamente será necessário fazer com que esses discursos, diferentemente sobredeterminados, se encontrem em projetos comuns. Mas, precisamente, isso é possível apenas *com base no exame das próprias relações sociais*. Pois pode-se imaginar que se possa propor uma teoria política que não se refira a uma teoria da sociedade? E como isso é realmente tratado por Chantal Mouffe?

A “ordem social” como pura contingência

Os principais elementos são apresentados em Mouffe (2016a e 2016b). Vou me concentrar no último trabalho, *Por um populismo de esquerda*, e, em particular, em seu “Apêndice Teórico”, que reproduz suas principais formulações, de certo modo canônicas. Nele encontramos, em linhas gerais, os dois aspectos complementares da “ordem social” e do “agente social”. Vamos começar pelo primeiro.

Mouffe e Laclau enfatizam, como vimos, que seu propósito não é de doutrina, mas de “estratégia”: eles tratam especificamente da “prática política”. No entanto, eles só podem sugerir uma prática com referência a uma determinada teoria. Eles falam nesse sentido de uma “ontologia” social, um conceito de ressonância erudita. Mas também utilizam outros termos, mais comuns, para serem tomados em sentido amplo, como aqueles de “problemática”, “paradigma” ou “filosofia”, que também expressam adequadamente seu pensamento. O nome “ontologia”, entretanto, expressa melhor a ambição elevada que os move: a de inaugurar uma nova página na história da teoria política e social. Vários temas estão intimamente associados a ele. A ideia de que a sociedade está estruturada como uma linguagem. A ideia de que a linguagem é formadora da sociedade. A ideia de que essa linguagem formadora é de natureza política. A ideia de que linguagem é ação; e que a ação política é uma ação discursiva. Mas esses vários enunciados devem ser lidos à luz do primeiro: a sociedade é estruturada como uma linguagem.¹¹ É assim que Chantal Mouffe a compreende. O próprio “povo” deve ser entendido como um fato de linguagem. O povo, é claro, existe como fato empírico, mas essa empiricidade é estranha à ontologia política aqui considerada: “Uma estratégia populista de esquerda é determinada por uma abordagem antiessencialista segundo a qual o ‘povo’ não é um referente empírico, mas uma construção política discursiva. O ‘povo’ não existe antes do ato performático que lhe dá origem

11 No Prefácio a *Hegemonia e estratégia socialista*, os autores propõem uma nova “ontologia”: “uma concepção do social considerado como um espaço discursivo” (Laclau; Mouffe, 2009, p.22). Para eles, a “materialidade” do discurso se expressa em práticas e instituições; mas são de fato “os discursos que constituem a estrutura social” (Laclau; Mouffe, 2009, p.26).

e não pode ser apreendido por meio de categorias sociológicas” (Mouffe, 2018, p.91). Obviamente, esse tema não se afirma no deserto, mas no palco de um teatro teórico-político onde ele se contrapõe a outros. Não é preciso grande sagacidade para entender que se trata de se livrar do “materialismo histórico”.¹² Com efeito, estamos entrando em uma “ontologia” completamente diferente.¹³ “Toda ordem social é a articulação temporária e precária de práticas hegemônicas que visam estabelecer uma ordem em uma situação de contingência” (Mouffe, 2018, p.124). A ordem social é constituída por “práticas sedimentadas”, essa sedimentação “ocultando o ato originário da instituição política contingente”. Tudo é, portanto, contingência: tanto as *práticas* sociais quanto as *situações* nas quais elas introduzem a ordem constitutiva de uma sociedade. Essa ordem, é claro, nos permite ir além da contingência pura, pois entre os elementos que ela articula existirá uma relação “ordenada”... Mas não há nenhuma “objetividade mais profunda que seria exterior às práticas que a fizeram nascer”. Não há em tudo isso nenhum “fundamento racional último” (ibid.).

Questionemos, entretanto, essa última proposição. Imaginemos que um capitalista, instalado em uma antiga zona têxtil, descubra que suas empresas ainda são lucrativas, mas que poderia lucrar mais em outro lugar. Ele fecha suas plantas e envia o equipamento mil quilômetros mais para o leste, onde a mão de obra é mais barata. Que significado pode ser dado à fórmula segundo a qual não há nenhum “fundamento racional último” nem para a ordem social em que tal episódio ocorre, nem para tal prática? Que “fundamento racional” pode ser esse? E por que deveria ser “último”? Na realidade, o que se manifesta aqui é sim uma *racionalidade*: uma “lógica social”, real e impositiva, própria da ordem capitalista competitiva, que obriga cada concorrente, sob pena de desaparecer, a maximizar o seu lucro, quaisquer que sejam as consequências sociais ou ecológicas. Essa racionalidade não é “última”. Pode-se pensar que ela pode ser abolida. Mas, a partir dessa ideia, Chantal Mouffe, em virtude da ontologia na qual se baseia, acredita poder deduzir que todo o “social” é apenas um desdobramento de *práticas* hegemônicas, que “sempre expressa uma configuração particular de relações de poder”. Ela deixa de lado a questão de saber por meio de qual mecanismo social tal acumulação de poder é *produzida*, bem como o que torna tais projetos concebíveis e tais práticas possíveis. Ela desvia seu olhar dessa “ordem social” não intencional – que sociólogos, antropólogos, historiadores, juristas etc. procuram fundamentar – no âmbito da qual se efetuam atos intencionais. Em sua abordagem, *existe* simplesmente o poder capitalista, um poder que seria “instituído” pelos capitalistas, agindo por

12 É notável que os autores nunca façam o menor uso de *O capital*.

13 Veja *Hegemonia...*, p.270 e seguintes, sobre o tema da “instituição do social”. Devemos entender que o “social” é *politicamente instituído*. Em *L’illusion du consensus*, a figura parece se desdobrar, pois pode-se ler: “A fronteira entre o social e o político é inerentemente instável; requer deslocamentos constantes e *negociações* incessantes entre os atores sociais” (Mouffe, 2016b, p.31).

“atos originários”. Consequentemente, “qualquer ordem existente é, portanto, suscetível de ser contestada por meio de práticas contra-hegemônicas” antagônicas.¹⁴ Em suma, estamos entre atores humanos: o que alguns fizeram, outros podem desfazer. Mais uma vez ainda, era preciso ter pensado nisso

Em uma abordagem “materialista”, as coisas são interpretadas de maneira bem diferente. As estruturas sociais, é claro, não existem fora das práticas que as reconstituem constantemente: esse é o *bê-á-bá* de qualquer teoria da reprodução, marxista ou outra. Mas essas práticas são ininteligíveis fora das estruturas que lhes conferem sua própria lógica. As práticas são indissociáveis da linguagem em que se efetuam, enquanto as estruturas são silenciosas. E todo o trabalho conceitual, necessário para abordar o real, consiste justamente em buscar como os dois termos se relacionam: o estrutural e o discursivo. Mas, para Chantal Mouffe, a “ordem social” surge das práticas políticas. Fora do solo, de algum modo. A base está aí, evocada, invocada, pressuposta. Porque é claro que *existe* o neoliberalismo. Mas ele não faz parte do assunto abordado, que é estritamente político. A relação de classe, assim como a relação de gênero ou de “raça”, só aparece na forma de “demandas sociais” às quais elas dão origem. Há um grande risco, nessas condições, de se descobrir dotado apenas de um valor “ontológico” mínimo.¹⁵

O “agente social” como puro produtor de identidades

Passemos, agora, da “ordem social” ao “agente social”, isto é, ao “sujeito” (Mouffe, 2018, p.125-126). Aos olhos de Chantal Mouffe, a identidade do agente social não remete a uma estrutura social, nem a seu lugar em uma estrutura social, mas às “posições de sujeito” que são suas e às “intersecções” que existem entre elas. O agente social “é constituído por um conjunto de ‘posições discursivas’”,

14 “As coisas sempre podem ser diferentes do que são; portanto, toda ordem é baseada na exclusão de outras possibilidades” (Mouffe, 2016b, p.31). Certamente, mas é preciso considerar que há lógicas sociais que se impõem aos indivíduos, há tendências históricas que significam que as coisas podem evidentemente mudar, mas não em qualquer direção.

15 Deve-se notar, em primeiro lugar, que o Grande Antagonismo entre o Povo e o Poder resiste, apesar de tudo, delineando uma espécie de *ontologia genérica*, comum a qualquer sociedade onde os dominados enfrentam um poder dominante. É nesse sentido que Laclau evoca, em termos quase freudianos, a “cena original” (compreendamos: originária) onde vemos a massa dos portadores de “demandas não satisfeitas” diante de “um poder que permanece surdo a essas demandas”. “O populismo, escreve Laclau novamente, *exige* (grifo nosso) a divisão dicotômica da sociedade em dois campos”: o “campo popular”, que pretende “ser o todo”, e o outro, designado como o do “poder”. No total, Laclau e Mouffe empregam alternadamente dois registros, o da política eterna e o do momento populista. Mas o eternismo e o momentismo, um representando o *universal* e o outro o *singular*, conspiram no recalque do *particular*, isto é, das *especificidades* da sociedade moderna, de suas estruturas de classe e da configuração do Sistema-mundo, que reforma tanto a relação patriarcal quanto o perfil dos “racismos”. Essa formulação proclamatória, quase prometeica, do *gesto populista*, que “exige” que a sociedade seja dívida em dois campos, faz esquecer que essa divisão *já existe*. A redução do grande Antagonismo ao registro do “político” alimenta uma indiferença à natureza “objetiva” da ordem social em questão: uma redução do que é ao que é *exigido*. Ou seja, uma ontologia segundo a qual a sociedade é estruturada como uma linguagem.

que não remete a um “sistema fechado”.¹⁶ A identidade do sujeito é o produto de suas múltiplas “identificações”. Como filósofa do político, Chantal Mouffe não parece preocupada com a complexidade social que *dá origem* a essa pluralidade de discurso interferindo na singularidade de um sujeito individual: é, a seu ver, a “posição discursiva” que define “a identidade do sujeito”. A reflexão que ela nos oferece não provém da *teoria social*, mas de uma *teoria política* em estado puro, uma disciplina específica que esquadrinha os sujeitos e seus discursos. *A análise do discurso substitui a análise das realidades sociais*. O agente social concreto, de fato, “é construído por meio de uma multiplicidade de discursos, entre os quais não há nenhuma relação de necessidade, mas um movimento constante de sobredeterminação e deslocamento”. Ela acrescenta que é isso que “possibilita o surgimento de efeitos totalizantes”. Em outras palavras, não são as relações sociais que são sobredeterminadas e interdeterminadas entre si, mas os discursos.

Portanto, se queremos compreender a condição e as práticas das jovens africanas que cuidam, no mercado informal, das crianças dos nossos bairros privilegiados, o que deve ser considerado, para Chantal Mouffe, não é um conjunto de relações sociais tal como aquelas de classe, sexo, nação e idade (em interferência e interdeterminação entre classe-raça-sexo), mas suas supostas autoconsciência e *discurso*. São esses que constituiriam o lugar de interferências onde as identidades são sobredeterminadas, o lugar possível do “efeito totalizante” entre as demandas diversas. Ela acrescenta, é verdade, que isso só se verifica em um “campo definido por fronteiras abertas e determinadas”. O enunciado é obscuro. Vamos tentar esclarecê-lo. Poder-se-ia pensar que esse “campo definido”, onde os discursos “são determinados” e “totalizados”, é constituído por um “conjunto de relações sociais” (*ser jovem, mulher, procedente das colônias, empregada doméstica*) que são bastante diferentes das *relações de linguagem* às quais elas dão origem. Mas o quadro de análise que nos é proposto é o do “campo político”, na sua especificidade orquestral: um puro campo de posições discursivas em que os sujeitos se afirmam.

Como podemos ver, o que falta a Chantal Mouffe, em última análise, é o próprio conceito de “relação social”, no sentido das relações que os indivíduos mantêm entre si de acordo com sua posição em relações “estruturais” (aqui no sentido amplo do termo) de classe, gênero, nação, território etc. Uma *relação social* não se reduz ao *discurso* a que dá origem, que é apenas um dos elementos dessa “relação”. A identificação militante dessas jovens africanas no decorrer de uma luta vitoriosa, capaz de mover um pouco as relações sociais, certamente mudará algo em suas identidades e em suas vidas, que terão sido enriquecidas graças às novas solidariedades. Suas existências terão sido transfiguradas por algum tempo,

16 Ela aparentemente visa, desse modo, propor uma abordagem inspirada em Marx, mas é bem notório que este opõe o “em si”, uma posição “objetiva” em uma estrutura social, ao “para si” das “identificações” dos sujeitos envolvidos, estabelecendo assim, aliás, a crítica do par objetivo/ subjetivo.

e talvez marcadas para sempre. Mas as “objetividades mais profundas” de classe, sexo e nação, em suma, de “raça”, que são o lugar dos problemas a serem resolvidos, permanecerão operando fortemente. Só podemos pensar em transformá-las quando as tomamos na unidade “objetiva” que elas formam entre si. Isso é o que fica de fora da teorização da autora.

As várias relações sociais de gênero, classe ou nação envolvidas nesse pluralismo de identidade estão constantemente em descompasso umas com as outras. A invenção da pílula anticoncepcional marcou a história do gênero, não a das relações de classe. Mudou as “intersecções”, as “sobredeterminações” entre gênero e classe. A mulher, no controle de sua sexualidade, pode obter um melhor vínculo de emprego, de onde surgirá uma identidade mais combativa. Os próprios *discursos* de identidade devem, portanto, estar relacionados à variação das intersecções entre as *relações sociais* de classe e sexo nas quais eles estão implicados, mas não fornecem a “ontologia” disso. Em seu propósito politicista, Chantal Mouffe reduz metodologicamente as relações sociais às relações discursivas – o idealismo metodológico. Claro, o objetivo da emancipação implica que esses discursos heterogêneos se encontrem em projetos comuns. Mas isso, precisamente, só é possível *a partir do exame das próprias relações sociais*, cuja heterogeneidade se encontra naquela dos discursos, identidades, “demandas” etc. Caso contrário, cada um desses discursos, “classista”, “feminista” etc. corre o risco considerável de se satisfazer em si mesmo.

Chantal Mouffe destaca que a identidade de um tal sujeito, múltipla e contraditória, é “sempre contingente, precária, temporariamente fixada na intersecção desses discursos e dependente de formas particulares de identificação” (Mouffe, 2018, p.125), submetida a uma “não fixidez essencial” (Mouffe, 2018, p.126). Certamente. Mas tudo leva a crer que essa precariedade, essa mesma descontinuidade de identidades, possa ser referida a uma dinâmica estrutural, às mudanças tecnológicas e também às crises que lhe são inerentes, às mudanças no equilíbrio de forças entre nações e territórios etc. Em suma, a uma revolução das relações sociais. Quando o executivo da mineração ou o pequeno agricultor¹⁷ se encontram na precariedade dos “autônomos”, muita coisa muda “em sua cabeça”. Mouffe, sem dúvida, admitirá isso. A seu ver, porém, não é na “objetividade” do mundo social que deverão ser buscadas as condições de convergência entre as demandas heterogêneas inerentes a essas várias identidades, mas em uma linguagem apropriada, em um “vocabulário” que os orienta “para objetivos igualitários” (Mouffe, 2018, p.38), e que os articula, fazendo com que se comuniquem. Daí o elogio da sedução. “Um projeto de radicalização da democracia poderia [...] seduzir eleitores que até então não se identificavam com a esquerda” (Mouffe, 2018, p.89). Assim como “um projeto ecológico ambicioso poderia seduzir certas categorias

17 *Du bocage*, no original. Designa, no oeste da França, uma porção de terra bem arborizada, delimitada por cerca viva.

que aderem ativamente ao bloco hegemônico neoliberal” (Mouffe, 2018, p.90). Em sua obra, assim como na de Laclau, a teoria política culmina na teoria da comunicação, e a política na retórica.

A mobilização dos afetos, o líder e a nação

Entretanto, como sabemos, são as próprias “relações sociais” que se trata de transformar. E isso supõe que analisemos as estruturas que as constituem, suas tendências históricas, as relações de força que nelas se configuram na conjuntura. Mas Chantal Mouffe, filósofa política, não tem nada disso em sua agenda. Com efeito, para ela, “a ordem social” é constituída apenas por projetos antagônicos, que se desenvolvem num contexto que nada mais é do que o resultado sedimentado da concretização de projetos anteriores: não existe nenhuma “objetividade mais profunda” (Mouffe, 2018, p.124). Isso é o que se pode chamar de uma ousada “decisão filosófica”. Devemos, no entanto, nos perguntar: como os capitalistas podem ser *capazes* de acumular um tal *poder* que lhes permite nutrir tais *projetos*? Por quais processos uma tamanha concentração de poder econômico e político pode ser constituída? O mesmo vale para a “oligarquia” do aparelho de Estado, bem como para as estruturas do patriarcado, para a configuração do Sistema-mundo e para o entrelaçamento de todas essas formas sociais. As “teorias” disponíveis são, sem dúvida, deficientes; mas os teóricos do político deveriam estar, antes de mais nada, engajados no trabalho de sua reformulação e reconstrução. Para avaliar os “projetos”, não deveríamos tentar averiguar o que acontece com as forças sociais que os sustentam e os fatores que os fazem surgir e os unem entre si? Chantal Mouffe *trata da política a partir do político*. Em nenhum momento ela se interroga sobre as condições estruturais desses fenômenos: ela se refere à experiência vivida e, mais especificamente, aos afetos.

Podemos, de fato, concordar que “as identidades políticas” devem ser entendidas como “cristalizações de afetos”, que “fornecem o motor da ação política” (Mouffe, 2018, p.107). E que “é essencial reconhecer o papel dessa energia libidinal, o fato que ela é maleável e que pode ser orientada em várias direções, produzindo assim diferentes afetos” (Mouffe, 2018, p.106). Para ilustrar essa ideia, a autora conta com Spinoza, Freud, Wittgenstein, Rorty e outros menos célebres. Ela conclui que devemos buscar “mobilizar a energia afetiva inscrevendo-a em práticas discursivas que promovam uma identificação com uma representação democrática igualitária” – novamente, isso dá no que pensar. Ela parte, como podemos ver, de enunciados antropológicos gerais, essenciais ao programa de qualquer teoria política: os afetos são algo mais do que interesses ou inclinações. E ela propõe que esses afetos sejam canalizados por uma mobilização “progressista”, conforme o termo que ela prefere. Ainda assim, se quisermos julgar essa operação mobilizadora, devemos nos interessar pelas “objetividades profundas” que esses afetos manifestam, a menos que eles as ocultem. Não basta *compreen-*

der os afetos, devemos tentar *explicá-los*, caso contrário corremos o risco de não compreender nada.¹⁸

Tendo tomado, por sua vez, o caminho da “virada afetiva”, ela se permite advertir contra “as pessoas de extrema esquerda que assumem como missão conscientizar as pessoas a respeito da ‘verdade’ de sua situação”. Porque, “em vez de designar o adversário de forma a permitir identificá-lo, elas recorrem a categorias abstratas como a de capitalismo e, portanto, fracassam em mobilizar a dimensão afetiva que sempre impele um povo a agir politicamente” (Mouffe, 2018, p.77). Ah, o corajoso povo! O populismo de esquerda pretende, assim, criar “um novo regime de desejos e de afetos”, “atingir os afetos”, a partir “dos problemas que as pessoas encontram em sua vida cotidiana” (Mouffe, 2018, p.110). Ele assume como tarefa reformatar os afetos das pessoas no sentido spinozista da alegria: “oferecer-lhes uma visão de futuro que lhes dê esperança, em vez de se ater ao registro da denúncia” (ibid.). Em suma, o povo não está pronto para uma análise crítica. É melhor falar-lhe de futuros risonhos.

Não é de se surpreender que, nessas condições, Chantal Mouffe precise, ela também, do grande líder. “Para criar uma vontade coletiva a partir de demandas heterogêneas”, escreveu ela em *Construire le peuple* (2017, p.169), “é preciso um personagem que possa representar sua unidade, então eu acredito que não pode haver momento populista sem um líder”. Ela agora acrescenta que não há grandes movimentos políticos “que não tenham conhecido um chefe” e que “não há razão para equiparar uma liderança forte ao autoritarismo. Tudo depende do tipo de relações estabelecidas entre o líder e o povo”. Podemos representar esse líder como “*primeiro entre iguais*”¹⁹ (Mouffe, 2018, p.102). Mas não é, entretanto, tarefa do próprio povo, em cada um de seus componentes, “construir a equivalência”? Não cabe aos ambientalistas descobrir que não são de forma alguma ambientalistas se sua reivindicação não compreender, ao mesmo tempo, o “social”, o feminismo, o antirracismo... assim como cabe às feministas, sindicalistas etc., fazer o mesmo em seu nicho? A menos que se deva preferivelmente confiar nos “laços afetivos que unem um povo a um líder carismático” (Mouffe, 2018, p.102)...

O ponto que permanece obscuro nesse projeto de reforma dos afetos é a referência à nação. Chantal Mouffe observa muito corretamente que, se “a nação” é central na política, isso se deve a duas razões. Por um lado, porque constitui “um lugar de exercício maior da democracia e da soberania popular”. Por outro lado, por ser um lugar decisivo do “investimento libidinal” (Mouffe, 2018, p.103). A nação não pode, portanto, ser abandonada nem aos defensores da mundialização neoliberal, nem ao populismo de direita. Segue-se que é preciso oferecer a esses afetos uma saída positiva, “mobilizando-os em torno de uma identificação pa-

18 Permito-me remeter a um livro escrito paralelamente a este artigo, em particular ao §633, “Concepts et affects de la Nation-monde” (Bidet, 2021).

19 Em latim, no original (*primus inter pares*). (N. T.)

triótica que extraia os melhores e mais igualitários aspectos da tradição nacional” (Mouffe, 2018, p.104). Sejamos, portanto, “patriotas”. Vamos então desfraldar nossas bandeiras. Quem se atreverá a ficar do lado oposto? A partir daí, porém, resta ainda saber o que acontece com essa relação privilegiada entre o afeto e a nação. Essa coincidência maravilhosa não seria, ao mesmo tempo, um caso perigoso? O lugar secreto do mais prodigioso recalque que pesa sobre “o político”? Essa relação íntima afeto/nação mostra – mas isso não parece incomodar Chantal Mouffe – que o lugar privilegiado do afeto não se situa na “relação adversária” entre povo/oligarquia no interior da nação, mas na relação compatriota/estrangeiro entre nações, a qual sempre é passível de se transformar em uma “relação antagônica” de amigo/inimigo. Trata-se, sobretudo, de apreender conjuntamente as modalidades de interferência entre essas duas “relações” populares díspares, uma com a oligarquia, a outra com o estrangeiro. “O político” faz, com efeito, o adversário e o inimigo girarem em círculo, o amigo nacional e o inimigo estrangeiro. Um teatro de sombras tanto quanto de luz. Não basta declarar que a doutrina “democrática e liberal” que está sendo exposta “substitui o inimigo pelo adversário”, conforme a expressão que se repete como refrão. Para ter certeza disso, seria necessário estar interessado em outro tipo de “objetividade mais profunda”, que se integra com as identidades às quais ela dá origem, mas não se dissolve nelas. Para ligar o afeto à ideia temos, nesse caso, que enfrentar uma obscura materialidade: a dessa terra materna que seus ocupantes defendem com armas e por diversos outros meios. *Amamos esta terra porque ela é “nossa”*. Esta terra é nossa: pelo menos essa é a pretensão que *se declara* em qualquer afirmação nacional-estatal. O pensamento crítico deve, portanto, levar em consideração não apenas a apropriação e o controle dos meios de produção e de troca por uma classe, ou uma “oligarquia”, mas também a apropriação exclusiva de um território por uma comunidade autodefinida. Essa é a *outra* configuração primária da ordem social moderna, que não é aquela da estrutura de classes, mas sim aquela do Sistema-mundo, que também é muito real, de onde emerge um outro “Eles e Nós”. E essa configuração também só se descobre enquanto tal através do desvio, austero, pelo conceito. A autora, por sua vez, se contenta em fazer do Estado-nação o terreno sobre o qual uma comunidade se propõe a construir uma democracia radical.

A negociação entre liberdade e igualdade

Qualquer que seja a contribuição trazida pelo grande líder, o fio condutor das observações de Chantal Mouffe é, de fato, seu arcabouço filosófico-político marcado pelo desejo de associar os valores da liberdade, supostamente assegurados pelo liberalismo, e os valores da igualdade sustentados pela democracia.²⁰ Quando

20 Ela reivindica um “reformismo revolucionário”, rejeitando tanto “o reformismo estéril dos social-liberais que, em última instância, buscam apenas uma alternância entre os partidos do governo” (Mouffe, 2018, p.72), quanto “a crença de alguns na esquerda [sic] de que a instituição de uma

ela escreve que uma “ordem social” é estruturada por “relações de poder” que se estabelecem por meio de “projetos hegemônicos opostos”, que se confrontam no “espaço público” (Mouffe, 2018, p.130), ela se situa, a despeito de suas negativas, no mesmo terreno de Habermas: o das relações políticas “comunicacionais”. A ação comunicativa, e é isso o que a define, não pode avançar “verdades” (supostas) sem se referir ao mesmo tempo a “valores” (alegados) e sem se engajar com eles. É assim que Chantal Mouffe a compreende: não há “democracia” sem “fidelidade aos valores éticos ou políticos que constituem os seus princípios de legitimidade e às instituições nas quais estão inscritos” (Mouffe, 2018, p.131). E isso se manifesta na “encenação por meio de um confronto regulado por procedimentos aceitos pelos adversários” (Mouffe, 2018, p.130), que Chantal Mouffe almeja, em uma formulação que é tipicamente a de Habermas. Com esta diferença, no entanto: enquanto ele argumenta no modo “contrafactual”, ela assume a coisa como garantida... pelo menos em princípio. É certo que “o problema das sociedades democráticas modernas era [...] que seus princípios fundadores de liberdade e igualdade para todos não eram aplicados”. Mas esses “recursos simbólicos da tradição democrática” “continuam a desempenhar um papel decisivo no imaginário político de nossas sociedades” (Mouffe, 2018, p.64)...

Chantal Mouffe seguramente toca em um ponto essencial aqui. Mas, para ficar claro, precisaríamos de uma análise (uma teoria) das relações entre o discurso, que se alimenta do imaginário, e o estrutural, aqui reduzido ao jogo dos “projetos antagônicos” apresentados como realidade social última. O que precisa ser explicado é como a sociedade moderna, classista e patriarcal, permeada por desigualdade e falta de liberdade, produz especificamente esse discurso público de igualdade e liberdade, expressão de um sentimento comum, de um “preconceito popular”, como dizia Marx sobre o assunto,²¹ do qual ninguém que pretenda liderar pode se desviar sem algum risco.

Sem estar conceitualmente relacionado à estrutura social moderna, com suas contradições e dinâmicas, esse “imaginário-simbólico” de que falam Laclau e Mouffe flutua de algum modo no ar. Não discernimos, assim, nem qual é o seu potencial de emancipação, nem os obstáculos com os quais ele se defronta. Ora, esse pressuposto é um *produto* regular do processo social. Para dizê-lo em uma certa linguagem filosófica: ele é “posto”. Mas a questão *teórica* é *como* ele é *produzido*. Nem a abordagem especulativa da política, nem a abordagem retórica,

sociedade mais justa requer o abandono das instituições políticas liberais [...]” (Mouffe, 2018, p.63). Ela se cerca, assim, oportunamente, na encenação conceitual que nos oferece, de dois acólitos capazes de destacar o papel que lhe cabe no centro do espetáculo: de um lado, a “teórico liberal democrático”, que sonha com “reconciliação” geral e, por outro lado, “a extrema esquerda”, cujo objetivo é a “eliminação” do adversário capitalista, “inimigo a destruir” (Mouffe, 2018, p.128). A ambição do populismo de esquerda não é acabar com o conflito, mas pacificá-lo: “neutralizar o antagonismo que sempre existe potencialmente nas *relações humanas* [grifo nosso] para tornar possível a coexistência humana”. Promover a paz, portanto, até nas famílias.

21 *O capital*, livro 1, capítulo 1, § IIIA3, segunda particularidade da forma equivalente.

podem se interessar por esse processo de *produção*. Este é o programa de uma *teoria* da sociedade: conectar o estrutural e o discursivo.

Em última análise, o que, a meu ver, é necessário é uma *teoria crítica*, que atribua a esses dois termos, “teoria” e “crítica”, a mesma importância. Uma *teoria* que se interesse pela materialidade das relações de poder, suas condições e questões. Uma *crítica* que vise às relações de sentido. Não a partir de uma distância transcendental *ao que é*, mas no próprio coração do que é. Pois o que é, e que é relação-de-força, *só é* tal em sua relação com o que-é-dito. Desse modo se manifesta um potencial de autocrítica (de assunção do pressuposto-posto) fora do qual não se pode, a meu ver, compreender, tampouco explicar, nem a luta de classes, nem a luta de gênero, nem mais geralmente o curso da história, nos tempos modernos.

O adeus à esquerda e ao socialismo

É verdade que essa não é a ambição de Chantal Mouffe. O que fica paradoxalmente fora de sua proposta é o caráter fundamentalmente *político* dessa “objetividade mais profunda” da qual ela não quer ouvir falar: a das *estruturas* onde o confronto dos “projetos” modernos de hegemonia se enraiza. Mais especificamente, o teor *político* da própria “infraestrutura”. Sua abordagem “politicista” não é *demasiado* política, e sim *insuficientemente* política. Para usar sua metáfora: não “profunda” o suficiente. Ela despolitiza a economia. Assim, despolitiza “em profundidade” a própria política. Em *L’illusion du consensus*, ela “nos convida a privilegiar a dimensão agonística da política, revitalizando a distinção direita/esquerda” (Mouffe, 2016b, p.180). Mas, a seu ver, “o que está em jogo na oposição direita/esquerda não é um conteúdo particular [...], mas o reconhecimento da divisão social e a legitimação do conflito”, ainda que essa clivagem “certamente se refira a diferentes atitudes em relação à redistribuição social” (ibid.). Admitamos que é difícil encontrar uma confissão mais “social-democrata centrista”. “Esta oposição”, acrescenta ela, “evidencia a existência, no interior de qualquer sociedade democrática, de uma pluralidade de interesses e de reivindicações que, muito embora estejam em conflito e nunca possam ser definitivamente reconciliadas, devem ser consideradas legítimas” (ibid.). Referência a Norberto Bobbio e também, porque tudo é possível nesse gênero literário “palimpsesto”, a Niklas Luhmann, para quem a democracia moderna exige “uma separação clara entre o governo e a oposição [...], para que os cidadãos possam escolher entre diferentes formas de organização da sociedade” (ibid.). Luhmann, como sabemos, é um pensador do funcionalismo mais do que do antagonismo. Mas também Chantal Mouffe deseja que a sociedade “funcione” bem, apesar dos diversos parceiros manifestarem “lealdade” a valores que se encontram “em tensão” entre si – esse é um conjunto terminológico recorrente. Em última instância, o pluralismo, fundado sobre uma pluralidade de *interesses* e *valores* inconciliáveis, mas entre os quais é necessário assegurar a coexistência pacífica, constitui o conceito último desse populismo de “esquerda”. O capitalismo, cujo lugar natural, segundo Marx, eram

“as águas geladas do cálculo egoísta”, vem, como vemos, se reciclar nas águas doces do pluralismo.

O conflito, eis a essência da política: o conflito apaziguado. A democracia, entendida como o florescimento do pluralismo, tornou-se seu próprio fim. Os únicos inimigos reais, neste mundo de adversários-parceiros que compartilham os benefícios da pluralidade, são aqueles que recusam o pluralismo. O perigo, apontado na última frase de *Por um populismo de esquerda*, não é que o projeto “de cima” vença o projeto “de baixo”. É que o confronto democrático seja “substituído por um confronto entre valores morais e formas essencialistas de identificação que não serão negociáveis”. Perigo islâmico ou perigo populista (de direita) ou perigo extremista (de esquerda)? Fica para o leitor a tarefa de assinalar a opção correta.

Seja como for, Chantal Mouffe, em *Le paradoxe democratique*, nos terá prevenido. Porque o que é “paradoxal” é que o liberalismo e a democracia, em sua dimensão de “sufrágio popular”, estão sob “a tensão suscitada por suas diferentes lógicas de funcionamento” (Mouffe, 2016a, p.15). Conclusão: “a política democrática pluralista consiste em implementar modos pragmáticos, precários e necessariamente instáveis de negociar seu paradoxo constitutivo” (Mouffe, 2016a, p.21). Nessa obra, destinada a um público acadêmico, e que não evoca o Grande Antagonismo, Chantal Mouffe recusa a temática da *deliberação*, da “política deliberativa” de Habermas, e a substitui pela ideia de *negociações* pragmáticas entre “forças políticas” (Mouffe, 2016a, p.18), cujo objeto, como podemos ver, é a relação “paradoxal” entre liberdade e igualdade. O palimpsesto sobrepõe o par de forças políticas e o de valores, por meio de um obscuro “pragmatismo” que não designa obviamente nada mais que “o arranjo” entre os valores e os interesses (entre as “forças sociais” que os carregam). As artimanhas de Chantal Mouffe, podemos ver, nos levam bem longe das visões de Ernesto Laclau.

Podemos, assim, compreender que a palavra “socialismo”, que apareceu no título de *Hegemonia e estratégia socialista* (1985), quase desapareceu dessa última obra. Esse termo aparece, parece-me, apenas uma vez, na página 78, entre os “nomes” que poderiam ser utilizados para significar “a revitalização e o aprofundamento da democracia”. Podemos escolher entre “socialismo democrático”, “ecossocialismo”, “socialismo liberal” (em referência a Bobbio), ou, de modo *equivalente*, segundo as “trajetórias”, “democracia associativa” ou mesmo “democracia participativa”. Daria no mesmo dizer que o socialismo pode desaparecer sem grandes inconvenientes. Em suma, a “trajetória” de Mouffe é indicativa de um novo senso comum social-democrata.

Referências bibliográficas

- BIDET, Jacques. *L'écologie politique du commun du peuple*. Paris: Éditions du Croquant, 2021.
- LACLAU, Ernesto. *La raison populiste*. Paris: Seuil, 2008. [Edição original: *On populist reason*. Londres: Verso, 2005. Tradução brasileira: *A razão populista*, São Paulo: Três Estrelas, 2013.]

- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hégémonie et stratégie socialiste: vers une politique démocratique radicale*. Paris: Les Solitaires Intempestifs, 2009. [Edição original: *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Londres: Verso, 1985. Tradução brasileira: *Hegemonia e estratégia socialista: por uma política democrática radical*. São Paulo: Intermeios, 2015.]
- MOUFFE, Chantal. *Pour un populisme de gauche*. Paris: Albin Michel, 2018. [Edição original: *For a Left Populism*. Londres: Verso, 2018. Tradução brasileira: *Por um populismo de esquerda*. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.]
- MOUFFE, Chantal. *Le paradoxe démocratique*. Paris: Beaux-Arts, 2016a. [Edição original: *The Democratic Paradox*. Londres: Verso 2005.]
- MOUFFE, Chantal. *L'illusion du consensus*. Paris: Albin Michel, 2016b. [Edição original: *On the Political*. Londres: Routledge, 2005. Tradução brasileira: *Sobre o político*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.]
- MOUFFE, Chantal; ERREJÓN, Iñigo. *Construire un peuple*. Paris: Cerf, 2017. [Edição original: *Construir Pueblo: hegemonía y radicalización de la democracia*. Barcelona: Icaria Editorial, 2015.]

Resumo

O artigo discute criticamente o conceito de populismo de esquerda desenvolvido por Ernesto Laclau e Chantal Mouffe. A partir de uma análise detalhada da obra de Mouffe, especialmente seu último livro, mostra as diferentes abordagens conceituais que caracterizam o trabalho dos dois autores, a despeito de sua convergência política em torno de um projeto que se afasta progressivamente da perspectiva socialista.

Palavras-chave: populismo; pluralismo; discurso; identidade; democracia.

Abstract

The article critically discusses the concept of left-wing populism developed by Ernesto Laclau and Chantal Mouffe. Based on a detailed analysis of Mouffe's work, especially her latest book, it shows the different conceptual approaches that characterize the work of the two authors, despite their political convergence around a project that progressively moves away from the socialist perspective.

Keywords: populism; pluralism; discourse; identity; democracy.