Universidade do Minho
Escola de Letras, Artes e Ciências Humanas

Rui Pedro Gonçalves Pinheiro

Populismo de esquerda: Investigação sobre um dissenso subversivo

dezembro de 2025

Populismo de esquerda:
Investigação sobre um dissenso subversivo

Pedro Pinheiro

UMinho | 2025

CEPS CENTRO DE ÉTICA, POLÍTICA E SOCIEDADE
fct Fundação para a Ciência e a Tecnologia

Universidade do Minho
Escola de Letras, Artes e Ciências Humanas

Rui Pedro Gonçalves Pinheiro

Populismo de esquerda: Investigação sobre um dissenso subversivo

Tese de Doutoramento
Doutoramento em Filosofia

Trabalho efetuado sob a orientação do
Professor Doutor Giuseppe Ballacci
do
Professor Doutor Alexandre Franco de Sá
e do
Professor Doutor Pedro Tereso Magalhães

dezembro de 2025

DIREITOS DE AUTOR E CONDIÇÕES DE UTILIZAÇÃO DO TRABALHO POR TERCEIROS

Este é um trabalho académico que pode ser utilizado por terceiros desde que respeitadas as regras e boas práticas internacionalmente aceites, no que concerne aos direitos de autor e direitos conexos.

Assim, o presente trabalho pode ser utilizado nos termos previstos na licença abaixo indicada.

Caso o utilizador necessite de permissão para poder fazer um uso do trabalho em condições não previstas no licenciamento indicado, deverá contactar o autor, através do RepositóriUM da Universidade do Minho.

Licença concedida aos utilizadores deste trabalho



Atribuição
CC BY

https://creativecommons.org/licenses/by

Apoio financeiro

Esta investigação foi financiada por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito da bolsa de investigação 2021.06291.BD.

DECLARAÇÃO DE INTEGRIDADE

Declaro ter atuado com integridade na elaboração do presente trabalho académico e confirmo que não recorri à prática de plágio nem a qualquer forma de utilização indevida ou falsificação de informações ou resultados em nenhuma das etapas conducente à sua elaboração.

Mais declaro que conheço e que respeitei o Código de Conduta Ética da Universidade do Minho.

Populismo de esquerda: investigação sobre um dissenso subversivo

RESUMO

O populismo de esquerda apresenta-se como a via para retirar as democracias ocidentais do seu estágio pós-democrático e pós-político. Promete "radicalizar a democracia" e recuperar agonismo num contexto de hegemonia neoliberal, onde o espaço público está ocupado por consenso sem dissenso. O presente trabalho defende que é no cerne desta proposta que reside a sua própria subversão. Para esse efeito, começaremos na Parte I por situar teoricamente a proposta populista de esquerda, centrando-nos nas duas noções que sustentam a viragem pós-marxista e que constituem os alicerces desta teoria: o político e a hegemonia. Este enquadramento teórico delimita-se pelo anti-essencialismo, pela centralidade do discurso e das paixões e pela ontologização do político como antagonismo. A hegemonia surge como uma prática de articulação contingente, em que as identidades oprimidas são articuladas sem se assimilarem, fazendo-se equivaler numa contra-hegemonia, face a um adversário (a elite, naturalmente opressora) a combater nesse novo contexto de democracia agonística avessa ao consenso. É neste horizonte que o "povo" do populismo de esquerda é pensado como identidade aberta, nunca suturada. Na Parte II delineamos uma crítica teórica em dois momentos. No capítulo 4 recuperamos as várias "linguagens do poder constituinte" da tradição democrática para evidenciar um défice estrutural no populismo de esquerda: a defesa da luta contra-hegemónica desconsidera o poder constituinte. Em vez de constituinte, o poder do povo do populismo de esquerda é inconstituinte: o "povo" é construído e articulado de cima para baixo, por um líder ou por uma demanda hegemónica, e é privado de se tornar constituído. No capítulo 5 debruçamo-nos sobre o dissenso neste quadro teórico em que o agonismo é defendido de maneira singular. Contra o que seria uma hegemonia do consenso neoliberal, o populismo de esquerda propõe-se a combater o consenso através de um "consenso conflituoso" que legitima o agonismo. Contudo, ao traduzir o dissenso por um dispositivo de mobilização hegemónica e ao delimitá-lo através de fronteiras liberais, ele domestica o agonismo, afunila o pluralismo e circunscreve o debate aos limites axiológicos do liberalismo e à ideia de que o mundo se divide entre oprimidos e opressores. Em vez de alargar o espectro audível do dissenso, como se propõe a fazer, esta teoria acaba por estreitá-lo, dando lugar a um dissenso subversivo.

Palavras-chave: Chantal Mouffe; Dissenso; Hegemonia; Político; Populismo de Esquerda.

Left populism: a research on a subversive dissent

ABSTRACT

Left-wing populism claims to be the means by which Western democracies can escape their post-democratic and post-political state. It promises to "radicalise democracy" and restore agonism in a context of neoliberal hegemony, where the public sphere is occupied by consensus without dissent. However, we argue that this proposal is subversive in itself. Part I is descriptive in nature. Having theoretically situated the left-wing populist proposal, we focus on the two notions that underpin the post-Marxist turn and constitute the foundations of this theory: the political and hegemony. This theoretical framework is characterised by anti-essentialism, the primacy of discourse and emotions, and the ontologisation of politics as conflict. Hegemony emerges as a practice of contingent articulation in which oppressed identities are articulated without being assimilated. They become equivalent in a counter-hegemony in the face of an adversary – the naturally oppressive elite – to be fought in this new context of agonistic democracy that is averse to consensus. It is in this horizon that the "people" of left-wing populism are thought of as an open identity, never sutured. In Part II, we outline a theoretical critique in two moments. In chapter 4, we recover the various "languages of constituent power" from the democratic tradition to highlight a structural deficit in left-wing populism: the defence of the counter-hegemonic struggle disregards constituent power. Instead of constituent, the power of the people in left-wing populism is unconstituent: the "people" are constructed and articulated from above, by a leader or by a hegemonic demand, and are deprived of becoming constituted. In chapter 5, we focus on dissent in this theoretical framework in which agonism is defended in a unique way. Against what would be a hegemony of neoliberal consensus, left-wing populism proposes to combat consensus through a "conflictual consensus" that legitimises agonism. However, by translating dissent into a device for hegemonic mobilisation and delimiting it through liberal boundaries, it domesticates agonism, narrows pluralism and circumscribes the debate to the axiological limits of liberalism and the idea that the world is divided between the oppressed and the oppressors. Instead of broadening the audible spectrum of dissent, as it proposes to do, this theory ends up narrowing it, giving rise to subversive dissent.

Keywords: Chantal Mouffe; Dissent; Hegemony; Left-wing populism; Political.

Índice

INTRODUÇÃO 1

PARTE I – FUNDAMENTOS PÓS-MARXISTAS E GRAMÁTICA DA HEGEMONIA 10

CAPÍTULO 1. DO PÓS-MARXISMO AO POPULISMO DE ESQUERDA: CONTEXTO, CONCEITOS E FUNDAMENTOS 11

ENQUADRAMENTO 11
PÓS-MARXISMO 14
i. Hegemonia 16
a) Articulação 18
b) Abertura do social e articulação 20
c) Sobredeterminação 22
d) Discurso 24
e) Campo da discursividade 26
f) Prática articulatória 27
g) O sujeito: posição e representação 28
ii. Antagonismo 30
Lógicas equivalencial e diferencial 35
MOUFFE: DA TEORIA À ESTRATÉGIA DEMOCRÁTICA 40
CONSIDERAÇÕES FINAIS 42

CAPÍTULO 2. O POLÍTICO DE MOUFFE: AGONISMO E LIMITES 45

ENQUADRAMENTO 45
A DISCUSSÃO DE RICŒUR 47
O POLÍTICO DE ARENDT 49
O POLÍTICO DE SCHMITT 58
O POLÍTICO DE MOUFFE 65
a) A distância de Mouffe face a Schmitt 69
b) O político de Mouffe é pós-fundacional? 72
c) Agonismo 76
d) Notas sobre a potencial subversão do político 80
CONSIDERAÇÕES FINAIS 82

CAPÍTULO 3. HEGEMONIA E IDEOLOGIA: GENEALOGIA E INFLEXÕES 85

ENQUADRAMENTO 85
MARX 87
A ideologia: um desligamento do contexto material e histórico 87
Materialismo histórico 91
A CONQUISTA DO PODER DO ESTADO E A LUTA CONTRA A IDEOLOGIA 95
GRAMSCI 97
Aspetos do desenvolvimento do conceito de hegemonia 100
A linhagem marxista que Gramsci termina 102
Ideologia e intelectuais orgânicos 107
Gramsci e a formação de uma classe hegemónica 120
Hegemonia e revolução passiva 124
CHANTAL MOUFFE 130

Herdar Gramsci 130
Capitalizar a herança de Gramsci 134
Novo mapa conceptual 137
Articulação 137
O sujeito 142
Antagonismo 144
HEGEMONIA E POPULISMO DE ESQUERDA 147
O momento populista e o povo aberto 150
Cidadania da abertura 152
As emoções na construção do povo 153
Diferença e Equivalência: as demandas democráticas e as demandas populares são populistas 155
CONSIDERAÇÕES FINAIS 159
PARTE II – CRÍTICA: PODER CONSTITUINTE E DISSENSO 161
ENQUADRAMENTO 162
SOBERANIA COMO COMANDO 163
O êxodo da soberania 163
Jean Bodin e a soberania como comando 166
SOBERANIA COMO PODER CONSTITUINTE 168
Um primeiro momento do poder constituinte: Marsílio de Pádua 169
Linguagens do poder constituinte: De Marsílio de Pádua a Arendt 172
Sieyès e a Revolução Francesa 173
Poder Constituinte no século XIX francês 181
Poder Constituinte em Weimar: a abordagem de Schmitt 186
Poder constituinte e soberania: a derivação decisionista 186
O poder constituinte: uma solução entre Sieyès e Rousseau 188
Os combates de Schmitt 193
Poder Constituinte no Pós-Guerra 198
Poder Constituinte em Hannah Arendt 204
POPULISMO DE ESQUERDA: A GÉNESE DE UM PODER INCONSTITUINTE 210
A centralidade do pluralismo radical para a democracia radical 211
O relacionalismo como possível conceptualização do poder constituinte do populismo de esquerda 216
Estado 222
Povo 224
Nação 228
O poder inconstituinte do populismo de esquerda 229
CONSIDERAÇÕES FINAIS 239
CAPÍTULO 5. POPULISMO DE ESQUERDA: O DISSENSO SUBVERSIVO 241
ENQUADRAMENTO 241
POPULISMO DE ESQUERDA E DEMOCRACIA RADICAL: AGONISTAS VS DELIBERATIVOS 242
Contra o consenso 242
A crítica aos deliberativos 246
O AGONISMO DOS ANTIGOS COMPARADO COM O DOS PÓS-MODERNOS 248
O agon dos antigos 249
Modernidade: a defesa do consenso 253

Pós-modernos: a des-helenização do agon 257
O AGONISMO DO POPULISMO DE ESQUERDA 259
Em debate com o liberalismo: societas/universitas e o limite axiológico 264
Universalismo hegemónico e as fronteiras do dissenso 269
Liberdade sob consenso: um dissenso sem saída 276
Fora de jogo do dissenso 279
Dialética sem classe: o dissenso do oprimido 284
CONSIDERAÇÕES FINAIS 290
CONCLUSÃO 294
BIBLIOGRAFIA 300

Introdução

O nosso projeto de investigação problematiza a promessa do populismo de esquerda de ampliar o espaço democrático através da recuperação do agonismo. Qual será o espaço para o dissenso numa dinâmica marcadamente condicionada pela gramática pós-marxista da hegemonia? Qual será o espaço para o dissenso numa dinâmica particular que se diz circunscrita pela axiologia da democracia liberal? Defendemos que esta combinação de constrangimentos domestica o dissenso e desloca a compreensão do povo como detentor do poder constituinte para uma instância em que o poder do povo é um poder inconstituinte.

Ao longo da investigação, o nosso foco estará sempre no populismo de esquerda tal como pensado pela linha da democracia radical agonística. A razão para tal é a valência real desta linha na filosofia e na teoria política: os episódios populistas de esquerda que vemos na Europa – como o *Podemos* em Espanha, *La France Insoumise* em França, *Syriza* na Grécia – são explicitamente subscritores do trabalho teórico de Chantal Mouffe e de Ernesto Laclau.

Foi em 2018 que Chantal Mouffe escreveu *For a Left Populism* assumindo com clareza: «é urgente que a esquerda compreenda a conjuntura atual e o desafio que representa o "momento populista"» (Mouffe, 2018: 1).[1] Esta compreensão da conjuntura ditaria a formulação de uma proposta populista de esquerda com base nos desenvolvimentos teóricos já levados a cabo por Mouffe e por Laclau, desde 1985, aquando da publicação da primeira edição de *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics.* Portanto, compreender o populismo de esquerda tal como ele se apresenta no debate político contemporâneo, ou seja, na sua linha da democracia agonística e radical, implicará sempre recuar até 1985 e perceber a constelação conceptual que estes autores criaram.

Hegemony and Socialist Strategy é um evento na teoria política – há um antes e um depois desta obra. A teoria da hegemonia que nela se edifica inauguraria o paradigma pós-marxista de uma forma tão marcante que acabará por permitir formular uma ideia de populismo como *a* via para salvar a esquerda e a democracia. Esta estratégia para uma democracia radical resulta de um exame profundo às estruturas do edifício marxista, que caracterizaria a esquerda até então, e propõe a admissão de contributos de diferentes campos do conhecimento – linguística, psicanálise, pós-estruturalismo – para

[1] Na edição consultada: «...it is urgent for the left to grasp the nature of the current conjuncture and the challenge represented by the "populist moment".»

que a estratégia socialista passe a considerar identidades sociais e políticas que emergiam, nomeadamente os movimentos sociais feministas, antirracistas, ecológicos, etc.

Este novo quadro teórico rompe com o marxismo em diversas frentes, sobretudo no que concerne ao materialismo histórico, por passar a colocar no centro da análise social o discurso e as emoções, em detrimento da economia ou de qualquer outro tipo de abordagem que possa ser considerada essencialista ou fechada. O foco no discurso e nas emoções será, portanto, um ponto de referência deste novo paradigma, em torno do qual gravitará a conceptualização do populismo de esquerda.

Quando os teóricos populistas de esquerda se questionam "o que é o povo do populismo de esquerda?", não respondem em termos positivos ou afirmativos, nos quais uma determinada identidade coletiva se apresentaria de maneira delimitada. A resposta proposta por estes teóricos será antes uma procura por manter essa identidade sempre em aberto, sem nunca se suturar, sendo tal abordagem considerada uma garantia de que as diferenças dos indivíduos desse povo se poderiam manter inalteráveis. Neste povo, que se apresenta como uma articulação de uma heterogeneidade de demandas e sujeitos que se fazem equivaler discursivo-afetivamente, o lugar do confronto é preponderante.

O conflito é então visto como a condição de possibilidade do povo. O povo, como qualquer identidade considerada por estes teóricos pós-marxistas, é atravessado pelo antagonismo. E ao contrário do que poderíamos pensar num contexto da teoria política marcadamente ligado à procura por consensos entre as partes, esta perspetiva dos populistas de esquerda é a solução para o diagnóstico da "pós-democracia" (Crouch, 2004; Rancière, 1995). O populismo de esquerda é teorizado em termos que invertem aquela que seria a pirâmide de prioridades da democracia liberal – do enaltecimento do consenso e do *fim da história.*[2] O populismo de esquerda defende o valor esquecido do conflito.

Inserindo-se desta forma no debate sobre o populismo enquanto pensadores agonísticos, o momento populista não será para eles um momento de ameaça à democracia. Pelo contrário, o momento populista é a demonstração de que acordamos para o facto de vivermos num contexto pós-democrático e de que o consenso que o sustentava estar em colapso. O momento populista é expressão de que o agonismo está de volta à democracia e deve ser tomado como uma oportunidade para a democracia se revigorar e aprofundar.

[2] Ver Fukuyama (2011).

A esperança do momento populista está então no conflito que passamos a considerar nas nossas sociedades democráticas e na oportunidade que isso representa para que novas formas de opressão se expressem politicamente na procura por igualdade e liberdade. Por outras palavras, o momento populista sinaliza a erosão da hegemonia neoliberal: os novos tempos são de dissenso. Nesta senda, o populismo de esquerda poderá construir um povo que combata discursivo-afetivamente a hegemonia neoliberal, e esse povo, que é construído, é compreendido enquanto articulação de uma heterogeneidade de demandas dissidentes que se fazem equivaler agonisticamente face a um adversário (a hegemonia neoliberal nas suas diferentes expressões: a casta, a elite, a direita, a extrema-direita, o centrão, o patriarcado, o FMI, os senhorios, os bancos, etc.). Esse povo é então compreendido enquanto atravessado pelo dissenso.

O povo do populismo de esquerda é pensado a partir do pluralismo agonístico, delimitado pelos princípios ético-políticos da liberdade e da igualdade, dentro dos quais se disputam interpretações desses mesmos valores sem que se procure, de maneira alguma, chegar a um consenso. A ideia é a de que o dissenso se torna a forma de vida democrática.

O problema com que a nossa investigação se depara – e de que trataremos de aprofundar e retirar dessa abordagem conclusões claras – é que este dissenso, embora prometa ser uma via de defesa da democracia, é, em boa verdade, subversivo. Utilizamos aqui o conceito de subversivo não para indicar a subversão de um regime vigente, mas a subversão da própria promessa desta teoria populista. O dissenso do populismo de esquerda será subversivo por contrariar o seu propósito declarado de ampliar o agonismo e o pluralismo, alimentando um vetor de forças cujo sentido é precisamente o inverso: afunilar o seu espectro do audível. Chamamos então de subversivo a este dissenso porque ele não é simplesmente incoerente ou contraditório: mais do que isso, é uma teoria política que se propõe a atuar no espaço concreto da dimensão política no sentido de reabsorver a sua promessa e restringir aquilo que se propõe a expandir. A nossa pergunta principal, em torno da qual gravitaremos, é a de saber em que medida a teoria da hegemonia e a circunscrição do pluralismo agonístico, pensadas pelos populistas de esquerda, permitem que o povo se constitua e que se alargue o espaço para o dissenso democrático. A nossa tese é a de que nem o povo do populismo de esquerda se constitui, nem o dissenso que poderá nele e no espaço democrático existir, se alarga. Pelo contrário, o dissenso do populismo de esquerda é subversivo: ele fecha-se numa mundividência em que o espaço das relações humanas se divide entre oprimidos e opressores e ele trabalha em função do paradigma liberal, sem abrir espaço para formas discursivas dissidentes que questionem radicalmente esse mesmo paradigma.

Em última análise, o nosso diagnóstico é de que o pluralismo agonístico é, em boa verdade, pluralismo hegemónico. Ou seja, o dissenso é audível quando se faz traduzir na semântica da teoria da hegemonia – segundo a qual as relações sociais são relações de poder entre oprimidos e opressores – e quando é compatível com a axiologia da democracia liberal. Por outro lado, o dissenso é inaudível quando não se traduz em termos antagonísticos ou liberais. A este paradigma chamamos de plebocracia liberal: não é o *demos* que reclama o lugar do poder, mas sim a *plebs*, enquanto contida por instituições e valores liberais. A *plebs* comporta-se dentro de limites axiológicos definidos e reivindica ser o todo enquanto articulação equivalencial discursivo-afetiva de demandas que nos aparecem como heterogéneas.[3]

Num contexto de polarização e de transformação profunda dos paradigmas partidários por toda a Europa, no qual os discursos populistas reivindicam devolver o poder ao povo, importa indagar as possibilidades que a promessa do populismo de esquerda dá ao dissenso democrático. Ao mostrarmos que esta promessa de "mais *agon*" acaba por afunilar o pluralismo, a nossa investigação contribui para os debates contemporâneos em torno das teorias da democracia, das teorias de populismo e da hegemonia, da soberania popular e do poder constituinte, do espaço público. O nosso trabalho fornece-nos ferramentas conceptuais e linhas interpretativas para lermos a complexidade da contemporaneidade democrática, sobretudo no que diz respeito ao dissenso.

Importa ainda notar que esta tese se insere num debate mais amplo sobre o populismo contemporâneo, ainda que não nos ocupemos em debater com os diferentes intervenientes desse debate. Nele, uma certa linha de análise – que poderíamos caracterizar como liberal republicana e crítica da teoria do populismo de esquerda – aponta para um viés plebiscitário, para a verticalidade da relação entre representante (líder) e representado (povo) e para a tendência de homogeneizar o povo deste populismo. Os riscos para a democracia que identificamos na teoria do populismo de esquerda encontrar-se-ão nesse debate mais extenso sobre o populismo, alinhados com essa crítica, mas concentram-se no problema do poder constituinte e na forma como o dissenso é tratado.[4]

---

[3] O uso que aqui damos à expressão plebocracia liberal é diferente de linhas teóricas como as de John P. McCormick, que estaria na esteira de um outro tipo de teoria de populismo de esquerda de que não nos ocupamos aqui. McCormick (2024: 307-8; 2011) proporia dispositivos anti-oligárquicos para institucionalizar o poder da *plebs* e, de alguma forma, dar-lhe poder constituinte – tribunais plebeus, assembleias onde o povo propõe, debate e aprova ou rejeita leis de forma direta, julgamentos públicos em que o povo julga crimes de oligarcas.
O nosso uso de plebocracia liberal permite-nos compreender a teoria populista de esquerda de linha pós-marxista, definida por um plebeísmo marcadamente discursivo, que universaliza a *plebs* através de uma dialética entre a lógica equivalencial e a lógica diferencial, mas mantém o *agon* axiologicamente delimitado por valores liberais. A ideia de plebocracia liberal permite-nos captar o híbrido conceptual da ideia da *plebs* sem salvaguardas institucionais que se quer universalizar dentro do perímetro liberal. Isto é-nos útil por permitir compreender como pode uma defesa do dissenso passar a ser castradora desse mesmo dissenso: só será audível aquilo que é traduzível em semântica equivalencial e compatível com a liberdade e a igualdade tal como entendida pelos democratas radicais (e tudo quanto não seja antagonístico e liberal estará no espectro do inaudível, fora da possibilidade de dissenso).

[4] Nesta linha crítica podemos encontrar Nadia Uribinati (2014; 2019: 90), Jan-Werner Müller (2017: 109), Pierre Rosanvallon (1998; 2021: 29), Andrew Arato (2016: 281, 284-285); Andrew Arato & Jean Cohen, 2021: 139-140) como as grandes figuras. A ideia partilhada pelos autores é de que o populismo terá uma forma monista de política, na qual se reivindica uma representação exclusiva do verdadeiro povo, numa espécie de eliminação da mediação entre

*

A primeira parte da investigação é um voo de reconhecimento do terreno sobre o qual nos lançaremos. No primeiro capítulo, começamos por abrir o mapa do pós-marxismo enquanto viragem teórica proposta pelos teóricos populistas de esquerda. Reconstruimos o percurso teórico do pós-marxismo desde a sua génese em *Hegemony and Socialist Strategy* (1985) (Laclau & Mouffe, 2014) até à proposta de Mouffe em *Por um Populismo de Esquerda* (2018). Considerando o contexto do seu aparecimento – a crise do Estado-social, a viragem neoliberal de Reagan e Thatcher e a emergência de novos movimentos sociais (feminismo, ecologismo, antirracismo) – mostramos por que razão este projeto será "pós-marxista": não por rejeitar Marx, mas por se desviar do economicismo e do centralismo da classe para dar primazia à contingência, ao discurso, à articulação hegemónica. A partir das teorizações sobre a hegemonia de Antonio Gramsci em contexto do fascismo italiano na primeira metade do século XX, e em diálogo estreito com Althusser, Derrida, Foucault, Lacan e Wittgenstein, os pós-marxistas redefiniram o léxico político. A nossa abordagem traçará este mapa conceptual para clarificar os conceitos de articulação, sobredeterminação, discurso, sujeito, abertura do social e antagonismo. Esta primeira abordagem dá-nos as bases de compreensão do edifício pós-marxista enquanto anti-essencialista e promotor da irredutibilidade da abertura do espaço social. O antagonismo que caracteriza o pulsar de tudo quanto existe neste espaço teórico, garantindo que nada é considerado enquanto essência, é pensado não como uma contradição lógica nem como uma oposição real entre diferentes, mas como expressão da tensão permanente das lógicas equivalencial (porque aproxima as diferenças relativamente a um exterior comum) e diferencial (porque pluraliza diferenças). É através deste arsenal de conceitos que a teoria do populismo de esquerda se apresenta como projeto de aprofundamento da democracia com base em dois pilares fundadores que passamos a tratar nos capítulos seguintes: o político e a hegemonia.

No capítulo 2 ocupar-nos-emos do conceito do político tal como pensado por Mouffe, o qual fundamenta a teoria agonística de democracia e o populismo de esquerda enquanto propostas que rejeitam o paradigma pós-político em que nos encontraríamos. A compreensão do *regresso do político* – não só enquanto conceito teorizado na obra de Mouffe com esse título, mas em toda a sua obra – levou-nos a recuperar a distinção ricœuriana entre o político e a política. A partir dessa instância, encontramos duas escolas divergentes. Por um lado, Hannah Arendt com uma linha associativa, em que o político é considerado como espaço de pluralidade e de ação em comum, do qual resultaria sempre um

o líder e o povo, enfraquecendo o pluralismo, as instituições de mediação e os mecanismos constitucionais de limitação do poder. Esta perspetiva debate-se com a perspetiva de Laclau (2007), Mouffe (Mouffe & Errejón, 2015) ou Stavrakakis (2017).

entendimento entre as partes. Por outro lado, Carl Schmitt, numa linhagem que consideraríamos dissociativa, em que o político estará vinculado a uma decisão soberana em torno do critério sobre o amigo e o inimigo. Mostraremos que Mouffe estará alinhada com a segunda escola: ainda que se apresente com e contra Schmitt e rejeite qualquer essencialismo, homogeneidade do *demos* ou consenso racional sem exclusão, Mouffe ontologiza o político. O antagonismo – ou, se quisermos, o político – é constitutivo, pelo que a única saída plausível deste jugo será converter a hostilidade que caracterizaria o antagonismo em agonismo. É na conceptualização do agonismo – em que os inimigos passariam a ser adversários que não se aniquilam mutuamente e respeitam a possibilidade de defender as suas ideias – que encontramos os traços do consenso conflituoso que criticaremos de forma mais aberta. Não obstante, ainda neste capítulo, trataremos de explicitar a tensão performativa inerente ao conceito de consenso conflituoso, tensão na qual se baseia a defesa populista de esquerda do dissenso, e da qual resulta uma defesa de um dissenso subversivo.

No capítulo 3 debruçamo-nos sobre o outro pilar do populismo de esquerda: a hegemonia. Tendo em conta a centralidade deste conceito e toda a malha que o configura, tratamos de reconstituir a herança histórica do conceito de hegemonia passando por três momentos: Marx, Gramsci e os pós-marxistas. Marx apresenta-nos uma proto-hegemonia: com base numa leitura materialista da história, a infraestrutura económica é vista como determinante da superestrutura e do Estado que acaba por ser uma expressão dos interesses da classe sempre dominante – a burguesia. A estratégia revolucionária definir-se-á, nesses termos, por conquistar o aparelho do Estado subvertendo as relações de produção. Em Gramsci encontraremos um ponto de inflexão decisivo: a hegemonia passa a ser a capacidade dirigente da sociedade civil em termos intelectuais e morais, na qual se combina o consenso ativo e a coerção num Estado que é o Estado Integral. Ou seja, Gramsci inverte a lógica materialista e encontra na superestrutura uma autonomia que pode ser usada como estratégia política. Os intelectuais orgânicos e o Partido como Príncipe moderno passam a ser preponderantes para a direção intelectual e moral, para que, através da hegemonia, se ressignifiquem as relações e se caminhe no sentido do sucesso do projeto comunista.

Contudo, apesar do ponto de inflexão de Gramsci relativamente à herança marxista (e leninista), os pós-marxistas rompem com o que poderia restar de marxismo em Gramsci: rejeitam qualquer centralização da hegemonia ou essencialismo – seja económico ou de classe. A hegemonia passa a ser considerada o espaço conceptual que garante que o social é aberto, pós-fundacional e construído através de práticas discursivo-afetivas. A teoria da hegemonia, tal como pensada pelos pós-marxistas, abrirá as vias para a

radicalização da democracia, na defesa da dinâmica agonística depois da ontologização do político e da dinâmica articulatória de demandas heterogéneas com as quais se construirá afetivo-discursivamente o povo do populismo de esquerda. É com esta nova gramática, que privilegiará a articulação discursiva e as paixões, que partimos para a Parte II da nossa tese, onde iniciamos uma incursão crítica pelo populismo de esquerda.

No capítulo 4, delineamos a relação entre o populismo de esquerda e a problemática democrática do poder constituinte e defendemos que, ao substituir a gramática da soberania popular pela gramática da luta hegemónica, o populismo de esquerda pensa o poder do povo como um poder inconstituinte. O nosso argumento inicia-se com o diagnóstico, feito por Mark Wenman (2013), de um défice de poder constituinte na teoria pós-marxista. Para conseguir extrair mais conclusões, reconstruímos as principais linguagens do poder constituinte na tradição democrática: a antecipação medieval da problemática em Marsílio de Pádua; a definição moderna de soberania como comando em Jean Bodin; a invenção do poder constituinte durante a Revolução Francesa com Sieyès e os desenvolvimentos do mesmo em contexto francês do século XIX; a versão decisionista apresentada por Schmitt; a gramática institucional do pós-guerra, centrada na limitação e na forma; e a proposta de Arendt, que entende o poder constituinte como ação direta e plural. Esta incursão permite-nos isolar o paradoxo que se encontra na teoria populista de esquerda e que orienta a nossa crítica: promete radicalizar a democracia, mas a teoria da hegemonia esvazia-se do léxico e das semânticas constituintes que historicamente a tornaram possível.

Mostramos que, na gramática da teoria da hegemonia, ao deslocar-se da gramática da soberania popular para o terreno da teoria da hegemonia, o populismo de esquerda nutre-se da capacidade de mobilização, mas perde a capacidade de se constituir. Defendemos que o populismo de esquerda administra antagonismos e produz identificações, mas priva o povo do seu poder constituinte. O povo é-lhe um inconstituinte que democratiza o conflito, sem mais.

No capítulo 5, partindo da compreensão de que o poder do povo do populismo de esquerda é um poder inconstituinte, abordamos de que forma, noutro âmbito mas com a mesma dinâmica domesticadora e castradora, o "pluralismo agonístico" da teoria populista de esquerda é, em boa verdade, um domínio sobre o dissenso. Defendemos que, apesar da teoria do populismo de esquerda prometer mais conflito democrático e de se editarem várias obras nesse sentido, acaba por dinamizar um dissenso subversivo. Em primeiro lugar, localizamos o debate que Mouffe trava com os teóricos deliberativos para atacar a hipótese de um consenso sem exclusões e para defender que é necessário agonismo por forma a que os oprimidos não sejam ignorados pelo racionalismo dos liberais consensualistas. Mouffe constrói esse

argumento a partir de Wittgenstein e de Lacan para sustentar que não há procedimentos neutros nem discursos não autoritários. Desfeita a viabilidade do consenso racional que caracterizaria a teoria deliberativa, a proposta populista de esquerda passará por defender o regresso do *agon* através de um "consenso conflituoso" em que há um acordo mínimo entre os opositores acerca dos princípios ético-políticos da liberdade e da igualdade e em que esses opositores se veem como amigos e adversários (ou inimigos legítimos).

Em segundo lugar, traçamos uma genealogia do *agon* a partir de três grandes momentos – a Antiguidade, a Modernidade e a Pós-Modernidade – para mostrar que, apesar de bem-intencionada e aparentemente dinamizadora do aprofundamento da democracia, esta derivação do conflito antagonístico em agonístico acaba por deslocar o conflito democrático para a gramática da hegemonia. A consequência demonstra-se problemática para a defesa do carácter agonístico desta teoria populista: só se encontram no espectro do audível deste *agon* as demandas dissidentes que se fazem traduzir numa dinâmica de oprimido e opressor e que são compatíveis com a axiologia liberal que circunscreve o consenso conflituoso. O dissenso, que seria compreendido como diálogo, é ressignificado e passa a ser entendido como um dispositivo de mobilização de demandas articuladas equivalencialmente para construir um "nós" que tem um "eles" como adversário e que tem um poder inconstituinte.

A partir deste momento do nosso argumento, testamos os limites do dissenso do populismo de esquerda demonstrando que, por um lado, as instituições liberais são uma condição de possibilidade da sua estratégia que exclui, do espaço do dissenso, teorias políticas como a teoria decolonial, o anarquismo ou qualquer demanda que questione radicalmente o liberalismo. Por outro lado, demonstramos que o dissenso do populismo de esquerda só compreende o dissenso dentro da gramática da hegemonia acabando por reformar o liberalismo por dentro, excluindo do espaço do dissenso demandas não dualistas ou não liberais. Por último, apontamos que o povo é teorizado como *plebs* e não como *demos*, pelo que converge para a defesa de um regime definido como uma plebocracia-liberal com consequências claras para o espaço do dissenso: o poder não é de um corpo político constituído, mas sim de uma parte sem parte que se faz representar como "o todo"; o povo não é o *demos*, mas sim a *plebs* representada; o espaço para o dissenso não é do *demos*, mas da *plebs*; o dissenso do populismo de esquerda só tem espaço para as demandas e sujeitos que subscrevem os princípios definidos pelos democratas radicais e que se deixam traduzir pela gramática da hegemonia. O dissenso do populismo de esquerda é subversivo, não porque dá espaço às partes sem parte, mas porque não dá espaço a sujeitos políticos constituídos que não dividem o mundo entre oprimidos e opressores. Ao ontologizar o

político como antagonismo e ao absolutizar a luta hegemónica, o populismo de esquerda confunde pluralismo com conflito hegemónico e afunila o dissenso que prometia ampliar.

*

Ao longo da nossa análise privilegiamos o debate teórico e não ofereceremos qualquer avaliação empírica de movimentos políticos concretos. A decisão desta abordagem justifica-se por procurarmos maximizar a precisão conceptual. Uma última nota para apontar a dependência do nosso argumento em interpretações específicas de autores canónicos como Arendt, Schmitt, Gramsci, Rousseau, Sieyès, etc. cuja pluralidade de interpretações existentes não cobrimos, procurando apenas explicitar as opções hermenêuticas que consideramos relevantes para o nosso argumento.

Esta introdução poderá então ser tomada como um mapa e uma bússola. Um mapa porque descrevemos os territórios conceptuais sobre os quais nos lançamos. Uma bússola porque procuramos fixar aqui os critérios que orientarão as avaliações resultantes das teses elencadas. A nossa missão, contrariando o que num primeiro momento projetamos fazer, não será a de oferecer uma síntese superadora da incompatibilidade entre a teoria agonística e a teoria deliberativa. Em vez disso, e acreditando que esta mudança nutre o projeto de maior valência científica, trataremos de reter a tensão destas duas teorias e com ela abrir a questão que acaba por estar transversalmente subjacente à tese: Quem é ouvido quando o populismo de esquerda defende "mais *agon*"? E a que preço?

PARTE I – Fundamentos pós-marxistas e gramática da hegemonia

Capítulo 1. Do Pós-Marxismo ao Populismo de Esquerda: contexto, conceitos e fundamentos

Enquadramento

Por ser uma teórica política ainda viva, o pensamento de Chantal Mouffe transforma-se e atualiza-se perante os desafios que se colocam à teoria política. Compreende-se, por isso, que a sua teoria se vá desenvolvendo e negue, ou distancie-se, de alguns aspetos que anteriormente defendera – ou não fosse ela uma teórica da conjuntura. Para compreender a proposta de *Por um Populismo de Esquerda* (2019 [2018]), é decisivo reconstruir o percurso que vai de *Hegemony and Socialist Strategy* (1985), com Laclau, às suas reavaliações posteriores, apontando os aspetos em que o projeto se afasta do marxismo clássico e a maneira como Mouffe redefine os seus pressupostos.

Este capítulo cumpre dois objetivos. Primeiro, procuramos demonstrar por que razão a obra de Laclau e Mouffe é "Pós-Marxista": não por rejeitar Marx, mas por reordenar o quadro teórico do marxismo – afastando-se de um economicismo em que a centralidade da "classe" é inerradicável – e dando primazia à dinâmica das práticas discursivas, com a articulação e o antagonismo. Em segundo lugar, procuramos preparar o terreno teórico para os capítulos seguintes, introduzindo alguns dos pontos cardeais para a compreensão do jargão do populismo de esquerda (hegemonia, político, articulação, abertura do social, discurso, sujeito, sobrederminação, antagonismo, lógicas equivalencial e diferencial).

Nesta procura por recuperar os passos dados por Mouffe até à atualidade (ou da atualidade até ao seu primeiro passo) é importante não descurarmos as raízes da sua teoria, nomeadamente aquilo que a terá impulsionado a iniciar o seu pensar. Existirão, portanto, dois aspetos a considerar para compreender o seu contexto: em primeiro lugar, a emergência de novos movimentos sociais (feminismo, ecologismo, antirracismo) nos anos 1970 aquando da crise do keynesianismo e do início da falência do Estado social; em segundo lugar, e, de certa forma correlacionada, a viragem neoliberal de Reagan e Thatcher, considerada hegemónica pelos teóricos pós-marxistas.

Não procurar consenso, mas procurar administrar o dissenso distancia Mouffe dessa hegemonia neoliberal que imperará na teoria política, bem como a distancia de perspetivas políticas que veem o aparecimento de uma comunidade estável depois da luta. As orientações teóricas de Mouffe que permitem ver o mundo político como um constante conflito nascem da tradição continental marxista e feminista com um particular foco nas lutas dos movimentos sociais contra o poder material e intelectual de grupos e forças dominantes. Como desenvolve James Martin na introdução de *Hegemony, Radical*

Democracy, and the Political[5], Mouffe abraça o conflito que define a sua geração numa clara e evidente recusa de qualquer tipo de abstração extensa ou construção de um sistema como, por exemplo, a teoria marxista. O pensamento de Mouffe é resultado da maturação do consenso do pós-Guerra, nos anos 1960 e 1970, acerca do desgaste do *Welfare state*, bem como acerca dos novos movimentos sociais (feminismo, ecologismo, antirracismo, etc.) que começaram a desafiar as classes políticas tradicionais, enquanto, simultaneamente, as lutas anti-coloniais começaram a contestar o domínio imperial das super-potências por todo o globo.

Nesta senda, o trabalho da nossa teórica política, influenciada pela reconstrução anti-humanista do marxismo levada a cabo pelo seu Professor, Louis Althusser, está ligado ao avanço e recuo de ondas de lutas emancipatórias que marcaram as sociedades capitalistas ocidentais seguindo a euforia do Maio de 68 em Paris. Em meados dos anos 1970, Mouffe observava a ascenção da Nova Direita e o aprofundamento da crise da social-democracia. Durante os anos em que Reagan presidia aos Estados Unidos da América e Thatcher governava o Reino Unido – com uma ideologia de mercado que não aceitava o legado da social-democracia nem os valores da esquerda libertária –, Mouffe lecionava nas Universidades de Harvard e de Princeton, onde aprofundou as suas investigações numa procura urgente por soluções.

Pese embora o facto de não ser a sua primeira obra, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (1985), escrita em co-autoria com Ernesto Laclau, é um texto nuclear para a compreensão daquilo que será a afirmação do pensamento de Mouffe, nomeadamente com a sua proposta de um populismo de esquerda em 2018. Esta obra propõe respostas a problemas que inevitavelmente emergiam e, por isso, ainda hoje é um marco de entrada numa nova via de compreensão da dinâmica política.

Hegemony and Socialist Strategy é central para os desenvolvimentos teóricos feitos à esquerda desde a sua publicação. Posicionando-se como crítica do imediatismo, a formulação de uma nova conceptualização da hegemonia (tendo a teoria discursiva como dinâmica basilar) foi a via que Laclau e Mouffe encontraram para solucionar problemas à esquerda e propor uma política radical e democrática. No entanto, como veremos, a formulação de uma nova estratégia socialista é radicalmente inovadora, precisamente porque parte de uma interrogação sofisticada ao marxismo através do conceito de hegemonia de Gramsci (que vinha sendo interpretado por filósofos da contemporaneidade pós-

[5] Compilação de textos escritos por Mouffe em diferentes momentos e publicada em 2013.

estruturalistas, particularmente, os precursores da desconstrução como Derrida, os pensadores do poder e do discurso como Foucault, e os leitores da psicanálise de Lacan como o próprio Laclau). É este cruzamento de desenvolvimentos filosóficos que faz com que o conceito de hegemonia dependa de muitos outros, destacando-se, entre todos, o conceito de antagonismo com uma função permanente e ontológica nesta nova malha teórica.

Como apontavamos, o contexto em que escrevem é o do aparecimento dos "novos movimentos sociais" que respondiam à crise do Marxismo. O totalitarismo de estados marxistas de Leste e o declínio das políticas de classe estimularam o início deste pensamento que se diz pós-marxista. Laclau e Mouffe escreveram com o intuito de desconstruir o essencialismo, a determinação positiva da identidade, o fechamento do conceito de sociedade, a centralidade do conceito de classe, a ideia de que o real tem um desenvolvimento histórico escatológico e tantos outros pressupostos que definiam a análise dos teóricos políticos, incluindo dos marxistas. Ao escreverem *Hegemony and Socialist Strategy*, Laclau e Mouffe agem conflitualmente na realidade Marxista (e não só, como veremos) e tornam-se centrais para disciplinas que gravitam em torno do conceito de hegemonia como os *Cultural Studies* (Lash, 2007: 55; Murray, 2011). Não obstante, a postura dos pais teóricos do populismo de esquerda relativamente ao marxismo é ambígua. Como escrevem Laclau e Mouffe (2014: xxiv):

> Neste ponto, devemos afirmar claramente que nos encontramos agora num terreno pós-marxista. Já não é possível manter a conceção de subjetividade e classes elaborada pelo marxismo, nem a sua versão do percurso histórico do desenvolvimento capitalista, nem, evidentemente, a conceção do comunismo como uma sociedade transparente da qual desapareceram os antagonismos. Mas se o nosso projeto intelectual neste livro é *pós*-marxista, é evidentemente também pós-*marxista*.[6]

Percebe-se, então, que este capítulo não pretende discutir criticamente o populismo de esquerda, nem avaliar a sua coerência estratégica, mas sim preparar aquela que será a nossa incursão crítica. Portanto, trataremos de situar o populismo de esquerda num espaço intelectual que se inicia com o marxismo e culmina na viragem pós-fundacional, explicitar algum vocabulário (hegemonia, articulação, abertura do social, discurso, antagonismo; lógicas equivalencial e diferencial) e mostrar em que medida este jargão se apresenta como alternativa ao marxismo e ao liberalismo. Em última análise, trata-se de dar um

[6] Na edição consultada: «At this point we should state quite plainly that we are now situated in a post-Marxist terrain. It is no longer possible to maintain the conception of subjectivity and classes elaborated by Marxism, nor its version of the historical course of capitalist development, nor, of course, the conception of communism as a transparent society from which antagonisms have disappeared. But if our intellectual project in this book is *post*-Marxist, it is evidently also post-*Marxist*.»

quadro de referência: qual é a base teórica da proposta populista de esquerda e que instrumentos conceptuais cria e utiliza para responder ao desafios que se coloca.

Depois desta primeira abordagem, poderemos partir para o Capítulo 2 e para o Capítulo 3, onde examinaremos o alcance e os limites do conceito do político e as consequências práticas que a inovação da teoria da hegemonia trazem para o palco da teoria política, respetivamente.

Pós-Marxismo

O projeto de Mouffe e Laclau, a sua teoria da hegemonia que procura solucionar a crise da esquerda é apelidada de "pós-marxista", grosso modo, por romper com os essencialismos marxistas sem abdicar do diagnóstico segundo o qual existe um conflito estrutural. O ponto de inflexão dos teóricos do populismo de esquerda será a primazia que dão à contingência e ao discurso, ou seja, será o facto de defenderem que as identidades políticas não são deduzidas das posições de classe, mas são antes resultantes da articulação. Portanto, a questão que acaba por ser central à obra de 1985 será a de saber: como é que podemos construir um sujeito político sem recorrer ao essencialismo que caracterizou até agora o marxismo? E a resposta está na teorização de uma hegemonia em termos pós-marxistas, ou seja, articulando diferenças e considerando, simultaneamente, a abertura do social e o carácter constitutivo do antagonismo.

A desconstrução da tradição marxista é antes de mais a desconstrução da ideia de que há um acesso direto, bem como um controlo, da totalidade do real. O pós-marxismo é também a desconstrução da ideia de que o real tem um desenvolvimento histórico escatológico. Esta nova compreensão da política recupera o legado de teóricos continentais pós-estruturalistas, da filosofia da linguagem e da psicanálise (Derrida, Foucault, Lacan, Wittgenstein, entre outros). Através do desenvolvimento de certas intuições e formas discursivas do marxismo (e da eliminação de outras), Laclau e Mouffe construíram um conceito de hegemonia que servirá de ferramenta conceptual para a luta por uma democracia radical. Por outras palavras, a ideia dos autores de *Hegemony and Socialist Strategy* é desenvolver conceitos, a partir do marxismo, embora já não sejam marxistas, que instaurem as condições de possibilidade para pensar uma nova esquerda. Laclau e Mouffe querem atualizar a esquerda – essa vontade continua a refletir-se na recente proposta descrita por Mouffe em *Por um Populismo de Esquerda*.

O pós-marxismo inscreve-se na história dos debates contemporâneos com o intuito de compreender as sociedades e os seus antagonismos em termos discursivos (Laclau & Mouffe, 2014: IX-X). Filósofos marxistas como Louis Althusser – pensador estruturalista – inspiram Laclau e Mouffe a defender que há um processo de retro-alimentação entre a incorporação de novos campos de objetos e as categorias ontológicas gerais que num determinado momento da história governam e determinam o que é pensável dentro do quadro geral da objetividade. É isso que nos permite verificar que por detrás de Platão estava a matemática grega; por detrás do racionalismo do século XVII estava a física de Galileu; por detrás da filosofia de Kant estava a teoria newtoniana. Nesta senda, o pós-marxismo acaba por romper com muitas bases epistemológicas e bases interpretativas da instância política e apresenta-se como o quadro lógico que melhor lê a realidade.

Laclau e Mouffe interagem conflitualmente com a teoria marxista e recusam as categorias ontológicas gerais que lhe subjazem: os campos Hegeliano e Naturalístico. Essa recusa leva o pós-marxismo a imprimir um distanciamento ôntico e ontológico face ao marxismo: Laclau e Mouffe (2014: X) baseiam-se na ontologia freudiana, pelo que não só diferem, como também são incompatíveis com o paradigma biologista. O teórico pós-marxista rejeitará qualquer sentido "essencialista" na compreensão dos sujeitos e isso tem consequências que se refletem em todas as questões políticas.

Devido ao abandono do essencialismo marxista, Laclau e Mouffe deparam-se com o problema de saber "como construir o sujeito político". A hegemonia, conceito que é parcela do título da obra destes teóricos, será conceptualizada respeitando a introdução do antagonismo que será, também ele, originalmente conceptualizado pelos nossos autores. Com isto percebemos que nos é impossível tratar de um conceito sem o outro, ou seja, é impossível perceber a hegemonia sem o antagonismo, e sem os outros vários aspetos que os constituem de maneira original. Em suma, ao abandonar o essencialismo e a ideia de que é possível uma totalidade suturada, Laclau e Mouffe entendem que a hegemonia é uma instância de contingência de práticas de articulação que organizam as diferenças atravessadas pelo antagonismo, e é esta dinâmica que passamos a introduzir superficialmente nas secções deste capítulo e que aprofundaremos nos dois próximos capítulos.

i. Hegemonia

A hegemonia aponta para o modo como uma heterogeneidade de particularidades pode ser articulada numa determinada formação (hegemónica) que é, por sua vez, capaz de existir sem se suturar, ou seja, mantendo-se sempre como abertura. Antonio Gramsci será recuperado nesta equação, mas sempre tendo em conta que o pensador sardo terá entendido esta hipótese ainda de forma limitada, como veremos. Gramsci pressupunha que a liderança ético-política e o consentimento seriam a via para uma hegemonia. De forma alternativa, original e um tanto quanto divergente, Laclau e Mouffe pressupõem que é necessário dar um salto de abandono do essencialismo da classe como sujeito histórico por excelência, para que se conceba a hegemonia como articulação discursiva sempre contingente, isto é, como resultante de cadeias de equivalência construídas e não como um dado, não como um sujeito positivo.

Em *Gramsci and Marxist Theory*, Mouffe editou um conjunto de artigos que marcam a sua ideia de que «[s]e a história da teoria marxista durante a década de 1960 pode ser caracterizada pelo reinado do "althusserianismo", então entramos agora, sem dúvida, numa nova fase: a do "gramscismo"» (Mouffe, 1979: 1).[7] Como Timothy Brennan (2005: 239) recorda em *Wars of Position*, os intelectuais de 68 defendem que a utilidade de Gramsci está na fundação de uma nova teoria. Gramsci terá introduzido algo que não é um simples conjunto de ideias com implicações teóricas, mas sim um corpo de pensamento que recebe a teoria marxista e ultrapassa-a.

Nessa antologia (que é o primeiro livro editado por Mouffe) está impressa a ideia de que Gramsci é o autor que dá as bases para a Nova Esquerda através do seu trabalho em torno das "práticas articulatórias" do discurso. Como Bobbio (1979: 24) relembra, Gramsci fez com que a luta democrática passasse da revolução para a democracia radical. Gramsci rebobinou o marxismo, recuou um pouco mais para chegar a Hegel e negou a ideia de que o Estado é um princípio em si mesmo. A teoria do Estado de Gramsci espelhada nos *Quaderni del Carcere* demonstra que o Estado é um aparato, um instrumento, condicionado pela sociedade e subordinado à mesma. Não é uma instituição permanente, mas sim transitória que desaparece com a transformação da sociedade que o subjaz (Bobbio, 1979: 24). Nesta senda, o gramscianismo representa uma redefinição radical do marxismo outorgando o primado da superestrutura sobre a economia e antecipando na sua metodologia uma ética pós-

[7] Na edição consultada: «If the history of Marxist theory during the 1960s can be characterised by the reign of "althusserianism", then we have now, without a doubt, entered a new phase: that of "gramscism"».

estruturalista da dispersão, instabilidade e desterritorialização que é cara à Nova Esquerda (Brennan, 2005: 239-241).

A teoria da hegemonia dos pós-marxistas procurará responder ao falhanço do determinismo, a saber: os factos de a superestrutura ideológica do marxismo clássico não ter uma base económica; apenas em casos extremos o povo se revolta contra um sistema opressor; a sociedade é coerente, mesmo tendo em conta as suas contradições internas. Nas palavras de Jon Beasley-Murray (2011: 43) em *Posthegemony*, «a teoria da hegemonia aceita e procura entender a contingência, pelo que se distancia de explicações reducionistas.»[8] Nas palavras de Laclau e Mouffe, lembradas por Beasley-Murray (2011: 43), o conceito de hegemonia é a expansão do que podemos chamar de lógica da contingência, desde Rosa de Luxemburgo e Lenine a Sorel e Gramsci.

Laclau e Mouffe recuam então a Gramsci para lerem a superação que este fez de Marx e para fazerem, eles mesmos, uma ultrapassagem ao próprio Gramsci e ao marxismo. Laclau e Mouffe vão ainda mais longe por defenderem que nenhum princípio externo, nem mesmo a economia, pode determinar a subjetividade política. A hegemonia pensada até então é desta maneira herdada, recebida e capitalizada. A lógica da hegemonia é, a partir desse momento, a lógica de articulação e contingência que determina a identidade dos sujeitos hegemónicos. «A hegemonia», relembra Beasley-Murray (2011: 44), «emerge da articulação contingente dos elementos discursivos (tanto linguísticos como não linguísticos) de acordo com os princípios da equivalência e diferença». E acrescenta: «Uma formação hegemónica consiste na articulação de um *bloco histórico* cuja unidade não é pré-determinada, mas constituída no e através do processo da sua articulação num terreno antagonístico.»[9] Em suma, Laclau e Mouffe descartam qualquer tipo de ideia segundo a qual há um antagonismo fundamental entre classes, simplesmente porque defendem que não existe nenhum antagonismo pré-existente. Os antagonismos são pensados enquanto contingentes.

Esta perspetiva tem relações estreitas com a noção de populismo que subjaz ao populismo de esquerda de Mouffe (2019). Em 1977, antes da edição de *Gramsci and Marxist Theory* por Mouffe, Laclau publicara a obra *Politics and Ideology in Marxist Theory* na qual considera que o populismo refuta o reducionismo de classe, constrói novas subjetividades políticas e articula o campo social em torno de um antagonismo.

[8] Na edição consultada: «The theory of hegemony aims to understand and account for contingency, and so takes its distance from reductionist explanations.»
[9] Na edição consultada: «Hegemony arises from the contingent articulation of discursive elements (both linguistic and nonlinguistic) according to the twin principles of equivalence and difference. Specifically, a successful hegemonic project presents a variety of different elements as equivalent in their mutual antagonism toward some other element or elements. A hegemonic formation consists in the articulation of a historical bloc whose unity is not pregiven but constituted in and through the very process of its articulation on an "antagonistic terrain."».
Itálico nosso.

Esta obra de Laclau é já o germe de algo que será desenvolvido profundamente em *Hegemony and Socialist Strategy* com a conceptualização de uma nova teoria da hegemonia.

Partindo do somatório das concetualizações de hegemonia até Gramsci, Laclau e Mouffe (2014: 79) propõem uma abordagem ao conceito necessariamente complexa:

> Construir o conceito de hegemonia, portanto, não envolve um simples esforço especulativo dentro de um contexto coerente, mas um movimento estratégico mais complexo que requer negociação entre superfícies discursivas mutuamente contraditórias.[10]

Tentemos então introduzir o novo jargão que esta teoria incorpora.

a) Articulação

Articulação será qualquer prática que relacione diferentes elementos por forma a alterar a sua identidade. O resultado de uma articulação bem-sucedida será um discurso que, como veremos abaixo, é uma totalidade sempre precária de momentos. A articulação como defesa da precariedade é a via eleita pelos pós-marxistas para garantir a abertura do social, i.e., para evitar qualquer ideia de totalidade ou de procura por suturar o social.

Laclau e Mouffe regressam a Gramsci por ele ser o teórico que permite pensar a hegemonia enquanto conceito anti-reducionista e anti-economicista. A ideia dos nossos autores é encontrar o espaço teórico para que a hegemonia dê lugar a elementos separados, ou seja, para que a hegemonia dê lugar a elementos que são separadamente identificados e que possam ser articulados sem se submeterem a categorias totais como a categoria de classe.

> De tudo o que foi dito até agora, conclui-se que o conceito de hegemonia pressupõe um campo teórico dominado pelo conceito de articulação (Laclau & Mouffe, 2014: 79).[11]

Para aprofundar a compreensão sobre o que é a articulação, os teóricos pós-marxistas recorreram à comparação entre *articulação* e *mediação.* Trata-se de dois conceitos que procuram, a partir da

[10] Na edição consultada: «To construct the concept of hegemony therefore involves not a simple speculative effort within a coherent context, but a more complex strategic movement requiring negotiation among mutually contradictory discursive surfaces.»
[11] Na edição consultada: «From everything said so far, it follows that the concept of hegemony supposes a theoretical field dominated by the concept of articulation»

fragmentação, estabelecer a unidade dos fragmentos. Tal como nos propõem Laclau e Mouffe, um exemplo dessa tentativa de unificar fragmentos será um debate entre o racionalismo do século XVII e a resposta romântica do século XVIII. Confrontam-se, por um lado, a fragmentação e, por outro lado, a busca pela unificação (por via da mediação ou por via da articulação).

No século XVII, a ideia de que o cosmos era uma ordem com sentido na qual o homem ocupava um lugar determinado entrou em crise. Isso levou ao aparecimento de uma auto-definição do sujeito enquanto entidade que mantém relações de exterioridade com o sujeito.[12] Este momento transitório de uma compreensão da relação dos elementos com a totalidade levou à geração do romantismo alemão do século XVIII, no qual se procurava a unidade perdida com vista a criar uma síntese que ultrapassasse a divisão recentemente descoberta. Esta síntese procurara acabar com os dualismos que caracterizariam o racionalismo no século XVII, tais como corpo/alma, razão/emoções, pensamento/sentidos. Os autores românticos, enquanto interessados em superar este dualismo, viam a experiência dissociativa estritamente ligada à divisão da sociedade em classes e ao crescimento da complexidade de um Estado burocrático que estabelece relações de exterioridade com outras esferas da vida social.

Esta oposição clássica entre racionalismo e romantismo interessar-nos-á por podermos ver nela arquétipos daquilo de que os pós-marxistas fogem. Entre (i) a ambição racionalista de totalizar a diversidade num sistema único, numa totalidade necessária e (ii) o impulso romântico de resgatar essências perdidas (que, em última análise, é uma postura que defende algum tipo de essencialismo), Laclau e Mouffe recusam ambos. Em vez de uma mediação que pressupõe uma totalidade necessária que antecede e organiza os fragmentos, os pós-marxistas apostam na articulação como organização contingente e externa às partes para garantir o carácter precário e conjuntural do sistema e dos seus elementos, o que implicará, portanto, não mediar, mas sim articular.

A diferença entre mediação e articulação estará, então, no facto de a mediação pressupor que os fragmentos e a organização dos mesmos são momentos necessários de uma totalidade que os transcende; e a articulação pressupor que a organização é contingente e externa face aos próprios fragmentos. No entanto, esta distinção pode ser insuficiente perante determinadas abordagens filosóficas.

Entre os filósofos modernos, Hegel é o escolhido pelos pós-marxistas porque nele estão as ambiguidades que ameaçam a sustentabilidade da articulação na teoria pós-marxista:

[12] Weber retrata este momento com a ideia do desencantamento do Mundo. Ver Magalhães (2024).

> Hegel aparece, assim, situado na divisória entre duas épocas. Num primeiro sentido, ele representa o ponto mais alto do racionalismo: o momento em que este tenta abarcar, no campo da razão, sem dualismos, a totalidade do universo das diferenças. A história e a sociedade, portanto, têm uma estrutura racional e inteligível. Mas, num segundo sentido, essa síntese contém todas as sementes da sua dissolução, pois a racionalidade da história só pode ser afirmada ao preço de introduzir contradição no campo da razão. (Laclau & Mouffe, 2014: 81).[13]

Na tentativa de afirmar um momento histórico que sucede ao Iluminismo, Hegel terá acabado por ter uma posição ambígua que se repercute na tradição marxista com usos contraditórios do conceito de "dialética". Por um lado, utilizou-se dialética como tentativa de escapar à lógica da fixação. Por outro lado, a dialética foi utilizada para o efeito de fechamento em casos em que se valorizou uma transição *a priori.* É contra a ambiguidade constituída pelos usos discursivos da dialética que Laclau e Mouffe se querem posicionar, e é precisamente por isso que eles procuram um terreno firme para o campo da *articulação*. Laclau e Mouffe (2014: 81) procuram um momento descontínuo de articulação aberta para garantir que a sua teoria não caminha no sentido da totalização que, por falta de consciência da ambiguidade dialética, assombrou o espectro marxista.

b) Abertura do social e articulação

Como Laclau e Mouffe sustentam que a articulação é uma prática e não apenas o nome de uma relação complexa, a articulação será algo que possui uma forma de presença separada dos seus próprios elementos e que exige um determinado espaço para acontecer, ou seja, que exige um terreno firme que não seja *pré-fechado*. Por outras palavras, é preciso um terreno firme para que a articulação – esse espaço teórico que permite à hegemonia integrar elementos distintamente identificáveis – possa existir sem se submeter a categorias totalizantes, como a categoria de classe. É este momento da teorização que enunciamos agora.

[13] Na edição consultada: «Hegel thus appears as located in watershed between two epochs. In first sense, he represents the highest point of rationalism: the moment when it attempts to embrace within the field of reason, without dualisms, the totality of the universe of differences. History and society, therefore, have a rational and intelligible structure. But, in a second sense, this synthesis contains all the seeds of its dissolution, as the rationality of history can be affirmed only at the price of introducing contradiction into the field of reason. It would, therefore, be sufficient to show that this is an impossible operation requiring constant violation of the method that it itself postulates.»
Hegel ocupa, como veremos na segunda parte, um lugar particular na definição do populismo de esquerda. Em termos negativos, graças ao facto de a sua dialética ser recusada, mas também em termos positivos, graças ao facto de, de alguma forma, esta ser capitalizada através das interpretações que dele fazem e que são parcialmente admitidas.

O primeiro passo dado na procura por esse terreno firme é a renúncia à conceção de sociedade enquanto totalidade fundadora de processos entre as partes, entre os fragmentos. Se quisermos, por outras palavras, o primeiro passo é defender que o social é aberto. E esta é uma postura que rompe com os pressupostos marxistas. Aos olhos de Laclau e Mouffe, o marxismo defenderia que a sociedade é um objeto inteligível e homogéneo, de uma estrutura fechada, completa, sem falhas, sem aberturas e capaz de traduzir a lógica conceptual de todos os antagonismos, dissensos ou problemas sociais. O pós-marxismo, por outro lado, defenderá que esse objeto simplesmente não existe. Esta ausência de uma matriz formal-transcendental capaz de explicar todos os conflitos sociais é um dos principais rasgos do pensamento pós-marxista (García, 2015: 29-30).

Laclau e Mouffe (2014: 82) defendem que as "ordens sociais" são precárias e que domesticar os campos de diferenças do social é uma tentativa falhada. Nesta senda, o carácter multiforme do social não pode ser captado por um sistema de mediações, nem a ordem social pode ser compreendida enquanto um princípio subjacente ao social. A abertura do social leva à necessidade de pensar a articulação enquanto prática que estabelece a possibilidade de especificar os elementos que entram na relação articulatória; e enquanto prática que determina a especificidade do momento relacional dessa mesma articulação, sem que a prática articulatória descure o seu carácter aberto.

Este pressuposto da abertura do social leva a que, ao contrário do que defenderia a filosofia hegeliana e o marxismo ortodoxo, determinista, os pós-marxistas neguem que exista uma classe universal e um sujeito histórico (o Estado ou o proletariado) que ponha fim às contradições da sociedade civil e que permita criar uma sociedade plenamente reconciliada. No ensaio «Identidade e hegemonia», Laclau (2000: 44 – 6) aponta que essa hipotética classe universal pensada por Marx resultaria da revolução puramente humana e não da revolução política.[14] Contudo, para Laclau, bem como para Mouffe, a universalidade do sujeito revolucionário supõe o fim do político e do antagonismo e a transição do governo dos homens para a administração das coisas – algo que não desejam. O raciocínio dos essencialistas contra o qual se posicionam Laclau e Mouffe será também, se quisermos, aquele que Espinosa traduziria como conversão da liberdade em consciência da necessidade (García, 2015: 30).

A articulação e a abertura do social que caracterizam a abordagem pós-marxista serão uma defesa, contra qualquer espectro de determinismo ou essencialismo, de que o social é a afirmação do primado

[14] A distinção entre estas duas revoluções é feita por Marx, em 1843, na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*: a revolução puramente humana faz emergir um sujeito que é universal em e por si mesmo, ou seja, faz emergir um sujeito como o proletariado que é capaz de dissolver as contradições e conflitos sociais.

do contingente sobre o necessário. A articulação (categoria que marca um ponto de partida para a concetualização da hegemonia) não é necessária, não é determinada, mas sim contingente. É nesta crítica a qualquer ideia de causa última que essencialize o social – seja ela económica, política, religiosa, cultural – que Laclau e Mouffe se veem obrigados a recuperar Althusser – também ele um autor que se deparou com a necessidade de repensar o social e de encontrar nele múltiplas contradições *sobredeterminadas*.

c) Sobredeterminação

Desviando-se do marxismo e da redução do real ao conceito de sociedade, Althusser (2005) defende o conceito de "sobredeterminação" e cruza, tal como os pós-marxistas farão, os desenvolvimentos da linguística com os desenvolvimentos da psicanálise. Negando que a sociedade se pense como totalidade, Althusser (2005: 193) quer pensar a sociedade como um "todo complexo estruturado" que não passa por um processo de fusão de várias formas de causalidade múltipla. Pelo contrário, o conceito de sobredeterminação designa um tipo de fusão muito preciso que incorpora uma dimensão simbólica e uma pluralidade de significados. «O conceito de sobredeterminação constitui-se no campo do simbólico e não tem qualquer significado fora dele» (Laclau & Mouffe, 2014: 84).[15]

A introdução do carácter simbólico – do carácter sobredeterminado das relações sociais – é cara aos teóricos pós-marxistas, na medida em que tal carácter implica que as relações sociais não tenham uma literalidade que as reduza a momentos necessários de uma lei imanente. E, de facto, esse é o aspecto que os nossos autores recuperam de Althusser, sem que isso signifique que o subscrevam completamente. Porquê? Porque Althusser não leva a sobredeterminação às últimas consequências na desconstrução do discurso marxista. Percebamos este ponto de inflexão.

O filósofo francês, nascido na Argélia, terá continuado a considerar que, pese embora não seja a causa última, a economia seria uma necessidade *a priori* e não simplesmente um aspeto desenvolvido através de uma articulação histórica contingente. Por outras palavras, Althusser terá criticado a ideia segundo a qual a economia explicaria tudo; e Althusser defendeu até que qualquer acontecimento histórico é sobredeterminado por diversas contradições (económicas, políticas, ideológicas, culturais) que se modificam mutuamente. Contudo, ele não terá ido mais longe porque continuou a considerar os

[15] Na edição consultada: «The concept of overdetermination is constituted in the field of the symbolic, and has no meaning whatsoever outside it»

elementos dessas contradições não nos termos de contingência que os pós-marxistas consideram, ou seja, ele continuou a dar um fundamento fixo aos elementos dessas contradições. Nesta senda, a economia continuará a ser determinante para todos os tipos de sociedade porque ela não será realmente contingente. Como tal, em última análise, a economia acaba por ser definida independentemente do tipo específico de sociedade.

Consequentemente, pode-se apontar que, para Althusser, a diferença não seria constitutiva das sociedades (Laclau & Mouffe, 2014: 85). Para além disso, se a economia é um objeto que pode determinar a sociedade, então estamos perante uma determinação simples e não mais perante a sobredeterminação nos termos procurados pelos pós-marxistas, pelo que o paradigma racionalista que marca o marxismo desde o século XIX não terá sido realmente abandonado por Althusser. Escrevem Laclau e Mouffe (2014: 85): «E se a sociedade tem uma determinação última e essencial, a diferença não é constitutiva e o social é unificado no espaço suturado de um paradigma racionalista».[16]

São estas as razões que levam Laclau e Mouffe (2014: 85-86) a herdar a teoria de Althusser e a desviar da mesma. Veem-se perante dois caminhos possíveis: (a) desenvolver as implicações do conceito de sobredeterminação, mostrar a impossibilidade de um conceito como a determinação (em última instância, um conceito como economia) e afirmar o carácter precário e relacional de toda a identidade; (b) demonstrar a *inconsistência lógica* das ligações necessárias entre os elementos da totalidade do social e, consequentemente, demonstrar a impossibilidade de o objeto "sociedade" poder ser uma totalidade racional unificada. Laclau e Mouffe seguem a segunda via e criticam o racionalismo numa instância que aceitou as assunções analíticas do racionalismo enquanto negava a possibilidade de uma conceção racionalista do social.

Negando que exista um essencialismo da totalidade espinosista ou, num ponto diametralmente oposto, negando que exista um essencialismo dos elementos leibniziano, Laclau e Mouffe querem explicar as relações sociais de maneira puramente negativa. Sendo assim, nem a sociedade é uma soma de grupos discretos com objetivos particulares que colidem entre si e de tal colisão resulte a hegemonia, nem a sociedade tem uma espécie de essência pré-estabelecida que define o que é a hegemonia.

Se a sobredeterminação é uma expressão de que toda a identidade e todo o conflito resultam de articulações contingentes entre múltiplas cadeias de significados e de práticas, importa agora

[16] Na edição consultada: «And if society does have a last and essential determination, the difference is not constitutive and the social is unified in the sutured space of a rationalist paradigm».

compreender como, numa compreensão teórica em que o social não tem essência ou sutura possível, ainda assim emergem configurações relativamente estáveis. É neste âmbito que nos aparece o conceito de discurso: um processo de articulação através do qual diferenças dispersas se organizam provisoriamente. Os teóricos pós-marxistas recorrem, portanto, à teoria discursiva por forma a afirmarem a sobredeterminação – e assim garantirem a dimensão da contingência já que o discurso terá a capacidade de prolongá-la no plano das práticas significantes que tornam a abertura do social pensável e articulável.

d) Discurso

Dissemos no início que a teoria pós-marxista aparece num momento em que se observavam as dificuldades enfrentadas pela classe trabalhadora para se constituir enquanto sujeito histórico; em que há dispersão e fragmentação dos sujeitos; em que emergem formas de agregação social e política que definiam novos objetos e novas lógicas de confrontação. É nesse contexto que Laclau e Mouffe pensam a hegemonia, a articulação, o social, etc. e introduzem uma forma de análise da realidade: o discurso.

Articulação, discurso, momentos e elementos são vocábulos que se relacionam e ganham uma idiossincrasia: (1) articulação é qualquer prática que estabeleça uma relação entre elementos por forma a que a sua identidade seja modificada como resultado da prática articulatória; (2) discurso é a totalidade estruturada resultante da prática articulatória; (3) momentos são as posições diferenciais, na medida em que aparecem articuladas dentro de um discurso; (4) elemento é qualquer diferença que não seja discursivamente articulada. Laclau e Mouffe (2014: 91) escrevem:

> No contexto desta discussão, chamaremos articulação a qualquer prática que estabeleça uma relação entre elementos de tal forma que a sua identidade seja modificada como resultado da prática articulatória. A totalidade estruturada resultante da prática articulatória, chamaremos discurso. As posições diferenciais, na medida em que aparecem articuladas dentro de um discurso, chamaremos momentos. Em contrapartida, chamaremos elemento a qualquer diferença que não seja discursivamente articulada.[17]

[17] Na edição consultada: «In the context of this discussion, we will call articulation any practice establishing a relation among elements such that their identity is modified as a result of the articulatory practice. The structured totality resulting from the articulatory practice, we will call discourse. The differential positions, insofar as they appear articulated within a discourse, we will call moments. By contrast, we will call element any difference that is not discursively articulated».

O abandono da hipótese essencialista leva a que a articulação seja considerada uma prática discursiva que não tem nada que a constitua prévia ou externamente à dispersão de elementos articulados. Por isso é coerente considerar que a formação discursiva de Laclau e Mouffe rejeita o princípio unificador. Para pensar de que forma pode a unidade rejeitar a unificação, recorrem ao conceito de "regularidade na dispersão", elaborado por Michel Foucault (2014) em *A Arquelogia do Saber* quando procura defender que a dispersão é o princípio de unidade. A regularidade da dispersão e a rejeição da distinção entre práticas discursivas e não discursivas permite que o discurso, enquanto valor central da articulação, alargue o campo da objetividade. A ideia de Laclau e Mouffe (2014: 92-96) é que todos os objetos são constituídos enquanto objetos do discurso, pelo que a estrutura do discurso não é mental, mas sim material e, consequentemente, não há distinção possível entre o aspecto linguístico e o comportamental da dinâmica social. Não há totalidade discursiva.

O afastamento da dicotomia entre discursivo e extra-discursivo, bem como a passagem à consideração do discursivo como central, levam ao abandono da oposição entre pensamento e realidade. Há, desta forma, uma comunhão entre pensamento e realidade. A sinonímia, metonímia e metáfora passam a ser formas de pensamento que fazem parte do terreno em que o social é constituído. Toda a fixação do discurso considera-se metafórica.

É tudo isto que permite a Laclau e Mouffe abandonar a sociedade como base de análise e a possibilitar que o social seja aberto. Se a prática da articulação em que se dá o social é uma prática de discurso e se toda a fixação do discurso é metafórica, então «a sociedade não é um objeto de discurso válido» (Laclau & Mouffe, 2014: 97).[18] Não existe um princípio que fixe as diferenças para podermos analisar a política a partir da sociedade: qualquer prática social tem como condição a incapacidade de resolver a tensão entre o que pode ser considerado interno e o que pode ser considerado externo; o que pode ser considerado comportamento e o que pode ser considerado linguístico; o que pode ser considerado realidade e o que pode ser considerado pensamento. Nem a fixação absoluta nem a não-fixação absoluta são possíveis. A necessidade apenas existe como limitação parcial do campo da contingência, precisamente pelo facto de a contingência se impor sobre a necessidade. Esta dinâmica ambivalente será melhor compreendida quando, ainda neste capítulo, passarmos a delinear as lógicas diferencial e equivalencial. Para já, deixamos assente que o discurso é um sistema de entidades diferenciais, ou seja, um sistema de momentos que só existe enquanto limitação parcial de um excedente de significado que

[18] Na edição consultada: «[s]ociety is not a valid object of discourse»

o subverte. Este excedente é o campo necessário para que se constitua toda a prática social e ao qual chama de *campo da discursividade.*

e) Campo da discursividade

Percebemos que a renúncia à ideia de totalidade – o fim do primado da luta de classes relativamente às novas lutas democráticas que constituem o paradigma de Laclau e Mouffe (como as lutas de género, étnicas, culturais, etc.) – e a promoção da abertura do social, são uma primeira instância da expressão da teoria pós-marxista. A originalidade desta teoria aparece quando propõem que o social é constituído discursivamente e com isto introduz-se uma nova capacidade de análise.

O social é constituído discursivamente, e toda a prática social dá-se no campo da discursividade. Consequentemente, todos os objetos são discursivos e é impossível que um discurso implemente uma sutura final à abertura que é o social. Por outras palavras, não é possível que se implemente um significado final. Neste sentido, os teóricos pós-marxistas seguem aquilo que autores como Heidegger e Wittgenstein defendem, sendo que Derrida será o autor que generaliza o conceito de discurso num sentido mais próximo dos pós-marxistas:

> Tornou-se necessário pensar tanto a lei, que de alguma forma governava o desejo por um centro na constituição da estrutura, quanto o processo de significação, que ordena os deslocamentos e substituições para essa lei da presença central – mas como uma presença central que nunca foi ela mesma, sempre já exilada de si mesma para o seu próprio substituto. O substituto não substitui nada que tenha existido antes dele, portanto, era necessário começar a pensar que não havia centro, que o centro não podia ser pensado numa forma de ser presente, que o centro não tinha um local natural, que não era um locus fixo, mas uma função, uma espécie de não-locus no qual um número infinito de substituições de signos entrava em jogo. Este foi o momento em que (...) tudo se tornou discurso (...) ou seja, um sistema no qual o significado central, o significado original ou transcendental, nunca está absolutamente presente fora de um sistema de diferenças (Derrida *apud* Laclau & Mouffe, 2014: 98).[19]

[19] Na edição consultada: «It became necessary to think both the law which somehow governed desire for a centre in the constitution of structure, and the process of signification which orders the displacements and substitutions for this law of central presence – but as a central presence which has never been itself, has always already been exiled from itself into its own substitute. The substitute does not substitute itself for anything which has somehow existed before it, henceforth, it was a necessary to begin thinking that there was no centre, that the centre could not be thought in a form of present-being, that the

Por um lado, toda a identidade é relacional e, por outro lado, todo o discurso é subvertido por um campo de discursividade. Nunca será possível fazer a transição de elementos (qualquer diferença que não seja discursivamente articulada) para momentos (posições diferenciais, na medida em que aparecem articuladas dentro de um discurso). Os elementos continuam a ser significantes que flutuam e não têm a capacidade de ser articulados numa cadeia discursiva. E, no final de contas, este carácter flutuante dos significantes está em toda a identidade discursiva (em todo o social). É isso que estabelece a dimensão *sobredeterminada*, a dimensão simbólica, de toda a identidade social: a polissemia que desarticula uma estrutura discursiva. O social é um esforço para construir um objeto impossível porque não é possível que o social se insira nas formas inteligíveis e instituídas da sociedade. «Qualquer discurso constitui-se como uma tentativa de dominar o campo da discursividade, de deter o fluxo da diferença, de construir um centro.» (Laclau & Mouffe, 2014: 98-9).[20]

Se esta relação entre o discurso e o campo da discursividade mantem os significados em flutuação e impede qualquer sutura, então a unidade do social só pode surgir como uma tarefa prática, i.e., como fixações parciais que lutam com o excesso de sentido. É aqui que entra a articulação – como vimos, não como mediação de uma totalidade pré-existente, mas como operação contingente que tenta estancar provisoriamente o fluxo diferencial, instituindo pontos nodais onde as diferenças se rearranjam. Isto significa que, mesmo perante a impossibilidade de uma essência ou fechamento, não estará eliminada a possibilidade de coesão. A solução estará, segundo os pós-marxistas, em deslocar para a prática hegemónica que é a prática da articulação.

f) Prática articulatória

Considerando que é impossível que o conceito "sociedade" seja algo fechado, aquilo que pode existir é uma prática que articule e construa as diferenças, sempre consciente de que não há fixações últimas nem fixações parciais. Eis a prática da articulação.

> A prática da articulação consiste, portanto, na construção de pontos nodais que fixam parcialmente o significado; e o carácter parcial dessa fixação decorre da abertura do social,

centre had no natural site, that it was not a fixed locus but a function, a sort of non-locus in which an infinite number of sign-substitutions came into play. This was the moment when (...) everything became discourse (...) that is to say, a system in which the central signified, the original or transcendental signified, is never absolutely present outside a system of diferences»

[20] Na edição consultada: «Any discourse is constituted as an attempt to dominate the field of discursivity, to arrest the flow of difference, to construct a centre».

> resultado, por sua vez, do constante transbordamento de todo discurso pela infinitude do campo da discursividade (Laclau & Mouffe, 2014: 100).[21]

Esta prática que constrói novas diferenças nunca descura a presença do contingente no necessário, pelo que nunca podemos ver o contingente e o necessário enquanto dimensões separáveis. A presença do contingente no necessário é a expressão da subversão manifestada enquanto simbolismo, a qual deforma e questiona a literalidade de toda e qualquer necessidade.

O problema da articulação contém aquelas que seriam as antinomias da lógica da hegemonia: por um lado, a abertura e incompletude de todas as identidades sociais permite a sua articulação em diferentes formações histórico-discursivas (i.e. permite aquilo que seriam as articulações com os "blocos" na terminologia de Sorel e Gramsci); por outro lado, toda a identidade da força articulatória é constituída no campo da discursividade, pelo que elimina qualquer referência a um sujeito transcendente ou criador (Laclau & Mouffe, 2014: 100).

Se a articulação hegemónica opera com fixações parciais em pontos nodais e se a sua força não provém de um sujeito transcendental mas do campo da discursividade, então a questão desloca-se agora para *quem* suporta e *como* se estabilizam (ainda que provisoriamente) essas fixações. Isto é, passamos do plano das operações para o das posições: as identidades que intervêm na articulação não serão essências prévias, mas posições de sujeito construídas e reconfiguradas nas próprias práticas articulatórias ou, se quisermos, nas práticas de discurso. É essa passagem – do "como" articular ao "quem" articula (e é articulado) – que exige explicitar agora a categoria de sujeito.

g) O sujeito: posição e representação

A partir da exposição feita por Laclau e Mouffe em *Hegemony and Socialist Strategy*, perceber a categoria do sujeito implica distinguir entre (a) o problema do carácter discursivo ou pré-discursivo da categoria do sujeito e (b) o problema da relação entre diferentes posições de sujeito.

O primeiro problema foi delineado pelos críticos da ideia de que o sujeito é um agente racional e transparente para si mesmo; pelos críticos da ideia de que há uma unidade e homogeneidade do

[21] Na edição consultada: «The practice of articulation, therefore, consists in the construction of nodal points which partially fix meaning; and the partial character of this fixation proceeds from the openness of the social, a result, in its turn, of the constant overflowing of every discourse by the infinitude of the field of discursivity.»

conjunto das posições de sujeito; pelos críticos da ideia de que o sujeito é a origem e a base das relações sociais. Na esteira destes críticos encontramos Nietzsche, Freud, Heidegger, Foucault, etc. que inspiram Laclau e Mouffe a utilizar a categoria do sujeito com o sentido de "posições de sujeito" dentro de uma estrutura discursiva. «Os sujeitos não podem, portanto, ser a origem das relações sociais – nem mesmo no sentido limitado de serem dotados de poderes que tornam uma experiência possível –, pois toda a "experiência" depende de condições discursivas precisas de possibilidade» (Laclau & Mouffe, 2014: 101).[22]

No entanto, saber que a categoria de sujeito é discursiva não é suficiente para responder à segunda questão: a do problema da relação entre as diferentes posições de sujeito. O carácter discursivo do sujeito diz-nos apenas que todas as posições de sujeito são posições no discurso e, como tal, todas as posições de sujeito são abertas em si, tal como é aberto todo e qualquer discurso. Com isto, podemos dizer que as posições não podem ser fixadas e fechadas num sistema de diferenças. Todas as posições de sujeito (ou posições discursivas) serão então contingentes.

Segundo Laclau e Mouffe, pensar que um sujeito é uma essência implica que este seja relegado para uma escala lógica que parte do abstrato para chegar ao concreto. Contrariamente, se pensarmos que uma posição de sujeito é discursivamente construída, o carácter abstrato não precede ao carácter concreto na articulação com outros sujeitos. É a não fixação (ou abertura) do sistema das diferenças discursivas que permite que haja analogia e interpenetração entre os sujeitos. Os sujeitos não cristalizam as suas identidades em momentos diferenciais de um discurso unificado e a relação entre eles permanece enquanto unidade tensional precária. Resulta daqui que há uma subversão permanente de cada um dos sujeitos devido à polissemia do discurso que perverte a estabilidade das articulações entre eles. Não existe uma relação de diferenciação literal, mas uma analogia instável entre os sujeitos ou, se quisermos, entre as posições discursivas.

Neste sentido, os nossos autores recorrem à representação para que esta desempenhe esse papel relacional entre os sujeitos. A representação não é constituída por um tipo definido de relação, mas sim por um campo de uma «oscilação instável cujo ponto de fuga é, como vimos, ou a literalização da ficção através da ruptura de todas as ligações entre o representativo e o representado, ou o desaparecimento

[22] Na edição consultada: «Subjects cannot, therefore, be the origin of social relations – not even in the limited sense of being endowed with powers that render an experience possible – as all "experience" depends on precise discursive conditions of possibility»

da identidade separada de ambos através da sua absorção como momentos de uma identidade única» (Laclau & Mouffe, 2014: 107).[23]

A categoria do sujeito tem, portanto, um carácter ambíguo, incompleto e polissémico em que cada identidade discursiva é "determinada" pela sobredeterminação. Objetivismo e subjetivismo, holismo e individualismo são palavras simétricas entre si, mas em comum têm o desejo de completude que Laclau e Mouffe negam. Por outro lado, tampouco a dispersão infinita é procurada pelos nossos autores. Para os pós-marxistas existe um jogo permanente de sobredeterminação que reintroduz o horizonte de uma totalidade impossível. «É este jogo que torna a articulação hegemónica possível» (Laclau & Mouffe, 2014: 108).[24]

Em suma, as posições de sujeito são aspetos discursivos e representacionais sempre sobredeterminados; a coesão que os pode definir é resultado de articulações que nunca suturam o social. Mas o que garante, inevitavelmente, que essas fixações são sempre precárias não é apenas a abertura do discurso: é a presença de um limite que frustra qualquer plenitude, a saber, o antagonismo.

ii. Antagonismo

Antagonismo será a experiência do limite do social, na qual a presença do Outro demonstra ser impensável a identidade plena de qualquer sujeito. Neste sentido, não se trata de uma contradição lógica ou de uma oposição real. O antagonismo será uma negação recíproca que não se permite ser totalizável ou, se quisermos, que é não-totalizável. O antagonismo é então central ao pós-marxismo por revelar a impossibilidade de a sociedade ser suturada.

O antagonismo terá duas lógicas derivadas: a equivalencial (que aproxima diferenças em torno de uma determinada fronteira antagonística em comum); e a diferencial (que dispersa as diferenças e pluraliza-as). A possibilidade da teoria da hegemonia dos pós-marxistas estará num equilíbrio instável entre essas duas lógicas derivadas do antagonismo.

A defesa que os pós-marxistas fazem da impossibilidade de qualquer estabilização da diferença, i. é. a defesa de uma experiência limite de toda a objetividade, é dada pelo antagonismo. É esta postura que é

[23] Na edição consultada: «unstable oscillation whose vanishing point is, as we saw, either the literalization of the fiction through the breaking of every link between representative and represented, or the disappearance of the separate identity of both through their absorption as moments of a single identity.»
[24] Na edição consultada: «It is this game which makes hegemonic articulation possible»

cara à proposta do populismo de esquerda teorizado por Chantal Mouffe (2018), na medida em que procura fazer frente a características das democracias liberais contemporâneas, nomeadamente à *pensée unique* ou ao discurso *There Is No Alternative* de Margaret Thatcher.

Como relembra Alexandre Franco de Sá (2021: 125) acerca do populismo de esquerda em *Ideias sem Centro*:

> Adotando o conceito de antagonismo, o populismo assume a herança marxista de uma sociedade estruturalmente cindida pelo corte dicotómico entre dois pólos que se contrapõem. Centra-se, porém, não na identidade desses pólos, ou numa base substancial a partir da qual a luta entre eles seria originada e derivada, mas na forma do antagonismo puro e simples. Quer dizer: ao contrário do marxismo clássico, que entendia o antagonismo entre classes como derivado da infraestrutura económica e da identidade proletária dos trabalhadores explorados pela burguesia capitalista, o populismo de esquerda parte do próprio antagonismo como estrutura originária que determina a própria identidade dos pólos em confronto.

A estreita relação entre o populismo de esquerda e o pós-marxismo reside, não só, mas também, no facto de ambos considerarem o antagonismo enquanto condição de possibilidade da dinâmica política.[25] E isso têm em comum com o marxismo. No entanto, compreendem o antagonismo de maneira particular e distante da compreensão feita pelo marxismo, precisamente por defenderem os pressupostos conceptuais que constituem a formulação pós-marxista de hegemonia.

Segundo os teóricos pós-marxistas, a resposta à questão "o que é o antagonismo?" não passa pela ideia de contradição, na medida em que a contradição não implica que dela emerja algum tipo de antagonismo (Laclau & Mouffe, 2014: 110-111). As condições que possibilitam o antagonismo são positivas, mas o antagonismo não se reduz a tais condições. O antagonismo é o que demonstra que o social tem limites e não é total, precisamente porque o antagonismo é o limite do social em duas perspetivas: primeiro, é uma experiência de fragilidade (na medida em que o sujeito é construído através da linguagem como uma incorporação numa ordem simbólica que ao ser questionada passa a ser uma identidade em crise); segundo, esta experiência de falha não é um acesso a uma ordem ontológica diferente, ou seja, não é

[25] Esta relação será, segundo defendemos, uma relação de suporte, ou seja, o populismo de esquerda é pós-marxista, pelo que falar do primeiro implica considerar o segundo porque o pós-marxismo, na sua complexidade, é a base conceptual do populismo de esquerda.

um acesso a algo que está para lá das diferenças. E não o é porque simplesmente não existe esse mundo para lá das diferenças (Laclau & Mouffe, 2014: 113).

O antagonismo é a experiência de limite do social, mas o limite do social não é uma fronteira que separa dois territórios (Laclau & Mouffe, 2014: 113). O antagonismo é o limite do social porque o limite do social está dentro do próprio social como algo que o subverte destruindo a sua ambição de constituir uma presença completa. É o antagonismo que demonstra a impossibilidade de a sociedade se constituir enquanto realidade objetiva.

Podemos perceber que o antagonismo pensado por Laclau e Mouffe contrasta com outros dois modos de pensar o conflito: a saber, a oposição real e a contradição. Estas duas categorias foram recuperadas por Lucio Colletti (1975, 1980) para pensar a especificidade antagonística das relações sociais. Tal como Laclau e Mouffe (2014: 109) referem, Colletti parte da distinção feita por Kant entre oposição real (*Realrepugnanz*) e contradição lógica. A categoria da contradição definirá que afirmar um termo equivale a negar outro termo que se lhe contrapõe. «Afirmar uma posição (A) implica negar a sua negação (˜A)», lembra Franco de Sá (2021: 126) acrescentando que «basta "pôr" A, estabelecendo-o como ponto de partida, para negar aquilo que o contradiz (˜A). (...) É porque A é A que ˜A o não é».

Diferentemente, na categoria da oposição real, há conflito quando se afirma a diferença entre uma posição e outra sem que nenhuma delas implique a negação da outra. Ou seja, na oposição real «é porque A é A que ele não é B nem C nem D» (Franco de Sá, 2021: 126). Percebemos, desta forma, que a oposição real ocorre no terreno dos objetos reais (pelo que nenhum objeto real executa completamente a sua identidade ao opor-se a outro objeto; o objeto tem realidade em si mesmo, independentemente da oposição). Por outro lado, a contradição ocorre no terreno das proposições (só consegue entrar em contradição ao nível logico-conceptual). No entanto, podemos dizer que tanto na oposição real como na contradição há uma identidade prévia dos objetos e é a partir dessas identidades que o conflito é pensado.[26]

Esta compreensão do conflito (que, como vimos, remonta a Kant) é incapaz de preencher a compreensão pós-marxista. Para além disso, ainda que a visão do conflito concedida por Hegel (que enquanto filósofo idealista reduziu a realidade ao conceito) conseguisse introduzir a contradição conceptual no real, tal introdução seria incompatível com a filosofia materialista marxista que se inicia a partir de um carácter

[26] A crítica à sobredeterminação conceptualizada por Althusser reside aqui, ou seja, reside no facto de ele pensar que há um conflito entre elementos que, de alguma forma, são pré-existentes.

extra-mental do real. É desta forma, por via do trabalho de Lucio Colletti, que Laclau e Mouffe conseguem concluir que o marxismo cai num terreno lamacento do qual não consegue sair porque considera que o antagonismo é contradição, ou seja, porque considera que o conflito se dá ao nível lógico-conceptual, no terreno das proposições (que na teoria marxista é um terreno que não goza de materialidade ao contrário do que se passa na teoria pós-marxista) em que há uma identidade prévia que se estabelece como ponto de partida e nega aquilo que a contradiz.

Contrária e inovadoramente, o antagonismo visto pelos pós-marxistas não considera que o conflito resulte da identidade prévia dos atores em conflito, mas, inversamente, é a própria identidade que resulta do antagonismo. A identidade é construída a partir da relação conflitual. Por outras palavras, a identidade constitui-se unicamente a partir da própria negação. O antagonismo pós-marxista nega a oposição real e a contradição segundo as quais é o facto de um sujeito se identificar consigo mesmo que faz com que negue aquilo que o contradiz (ou o "Outro"). O antagonismo pós-marxista percebe que é o facto de negar aquilo que o contradiz, ou seja, é o facto de negar o Outro, que faz com que o sujeito seja o que é (Franco de Sá, 2021: 126).

> Mas, no caso do antagonismo (...), a presença do "Outro" impede-me de ser totalmente eu mesmo. A relação não surge de totalidades completas, mas da impossibilidade da sua constituição. (...) Na medida em que existe antagonismo, não posso ser uma presença plena para mim mesmo. Mas a força que me antagoniza também não é essa presença: o seu ser objetivo é um símbolo do meu não ser e, dessa forma, é inundada por uma pluralidade de significados que impedem que seja fixada como positividade plena (Laclau & Mouffe, 2014: 111).[27]

No antagonismo, aquele que se opõe não é uma presença objetiva que completa a própria identidade porque aquele que se opõe é quem mostra os limites da definição de uma identidade objetiva. Nesta linha, uma identidade como a sociedade resultaria de antagonismos. Paradoxalmente, no antagonismo, aquele que se opõe é aquele que torna impossível alcançar a plenitude de identidade. Como tal, o momento do confronto não é objetivo precisamente porque tal momento indica a impossibilidade de a sociedade alcançar uma objetividade plena (Laclau, 2007b: 104).

[27] Na edição consultada: «But in the case of antagonism (...) the presence of the "Other" prevents me from being totally myself. The relation arises not from full totalities, but from the impossibility of their constitution. (...) Insofar as there is antagonism, I cannot be a full presence for myself. But nor is the force that antagonizes me such a presence: its objective being is a symbol of my non-being and, in this way, it is overflowed by a plurality of meanings which prevent its being fixed as full positivity.»

Os antagonismos, que para os pós-marxistas são aquilo que constrói as identidades, não são internos à sociedade. Os antagonismos são externos à sociedade, na medida em que os antagonismos constituem os limites dessa sociedade. O que acontece é que podemos descrever as condições de possibilidade dos antagonismos dentro da sociedade. No entanto, note-se, os antagonismos não se reduzem a essas condições de possibilidade e acabam por subverter o social destruindo qualquer intenção de fazer do social uma presença completa.

Segundo Laclau e Mouffe, devemos ver a experiência do limite do social através de dois pontos de vista: (a) como experiência da fragilidade, quando o sujeito que existe numa ordem simbólica, numa linguagem, entra em crise de identidade quando essa ordem é testada; (b) na medida em que esta experiência da fragilidade não leva a nenhuma outra ordem ontológica porque não existe mundo para lá do simbólico – o limite do social não é algo que separa dois territórios. É assim que Laclau e Mouffe defendem que o limite do social é dado por algo que o subverte e é por essa razão que o antagonismo constitui os limites do social: porque o subverte dentro do espaço aberto que é o social.

> O limite do social deve ser dado dentro do próprio social como algo que o subverte, destruindo a sua ambição de constituir uma presença plena. A sociedade nunca consegue ser plenamente sociedade, porque tudo nela é penetrado pelos seus limites, que a impedem de se constituir como uma realidade objetiva (Laclau & Mouffe, 2014: 113).[28]

Torna-se então necessário compreender como é que a subversão do social acontece em termos discursivos, uma vez que o social é constituído discursivamente e que toda a prática social se dá no campo da discursividade. Na medida em que o antagonismo é a afirmação do limite (ou seja, é a afirmação da impossibilidade de sutura do social) e na medida em que traz consigo a consequente precariedade do social, o antagonismo visto dessa forma desenha duas lógicas de confronto: a equivalencial e a diferencial. Uma aproxima as diferenças ao traçar uma fronteira comum contra o exterior do limite. A outra releva e pluraliza essas diferenças no interior do limite. Vejamos de que forma os pós-marxistas entendem que a condição de possibilidade da construção do social é o equilíbrio instável entre estas duas lógicas.

[28] Na edição consultada: «The limit of the social must be given within the social itself as something subverting it, destroying its ambition to constitute a full presence. Society never manages fully to be society, because everything in it is penetrated by its limits, which prevent it from constituting itself as an objective reality»

Lógicas equivalencial e diferencial

A consequência direta do antagonismo pensado pelos pós-marxistas é, como acabamos de ver, a dissolução da especificidade de cada posição. Não há posições de discurso específicas, fixas. Tudo é contingente porque limitado pelo antagonismo. Grosso modo, essa é a grande novidade de pensamento dos nossos autores e a originalidade que introduzem no pensamento político criticando a teoria marxista e introduzindo uma nova forma de compreender a hegemonia. Não há totalidade plena, logo nenhuma posição pode ter especificidade. Nenhuma posição pode ser fixada como positividade plena. Como tal, não há possibilidade de a sociedade ser definida positivamente como realidade objetiva e o social é limitado pela subversão do mesmo – pelo antagonismo. Contudo, ficamos ainda sem perceber como é que o social é subvertido e, para descobrir, será necessário saber como é que o social é construído.

Façamos um breve interregno para compreendermos esta dinâmica em que o fechamento da possibilidade do total é gerado pela abertura daquilo que almeja ser total. «Why empty signifiers matter to politics?» é um capítulo da obra *Emancipation(s)* de Laclau (2007a), particularmente claro na explicação do lugar da teoria discursiva para a análise política. De Saussure sabemos que a linguagem (e todos os sistemas de significação) é um sistema de diferenças; que as identidades linguísticas (os valores) são puramente relacionais; e que, como resultado, a totalidade da linguagem é envolvida em cada acto singular de significação. Podemos, para já, retirar a conclusão de que, sendo o social constituído discursivamente e dando-se toda a prática social no campo da discursividade, o social insere-se num sistema de diferenças. Mas há ainda outro aspecto a retirar, e este é problemático: por um lado, a possibilidade de significação é o sistema e, por outro lado, a possibilidade do sistema é a possibilidade dos seus limites. Eis o paradoxo apontado por Laclau (2007a: 37): o que constitui a condição de possibilidade de um sistema de significação (os limites) é também o que constitui a sua condição de impossibilidade (o bloqueamento de uma expansão contínua do processo de significação).

A consequência deste paradoxo é a impossibilidade dos verdadeiros limites serem limites neutros porque os verdadeiros limites pressupõem exclusão. A possibilidade de existência de um sistema de significação vê-se no paradoxo em que a condição de possibilidade de um sistema de significados é a condição de impossibilidade desse mesmo sistema, ou seja, impõe-se uma situação de exclusão. Nesta situação de exclusão temos limites autênticos porque a atualização daquilo que está para lá dos limites de exclusão envolve a impossibilidade daquilo que está dentro dos limites. Por outras palavras, estamos perante verdadeiros limites que são sempre antagonísticos.

A operação da lógica dos limites de exclusão leva ao crescimento de ambos os lados dos limites e leva à emergência de significantes vazios. Um primeiro efeito desta lógica é a exclusão (enquanto limite) introduzir uma ambivalência que é essencial para o sistema de diferenças constituídas por esses limites: cada elemento tem uma identidade que faz com que difira dos outros (ou seja, há uma identificação entre diferença e identidade) e, para além disso, todas as diferenças ou identidades que se encontrem no interior da fronteira de exclusão acabam por ser de alguma forma equivalentes entre elas. Esta ambivalência entre diferença e equivalência é expressão da divisão constitutiva de cada elemento e implica que o sistema não possa significar-se a si próprio em termos de qualquer sinal positivo. Esta exclusão radical exclui do sistema o simples princípio de o "neutro" ser positivo. Como tal, não existindo "neutro", abre-se a possibilidade de existência de um significante vazio que é o significante do neutro cancelamento de toda a diferença. O sistema só se poderá significar a si próprio como significante vazio.

> [P]or um lado, cada diferença expressa-se como diferença; por outro lado, cada uma delas anula-se como tal, entrando numa relação de equivalência com todas as outras diferenças do sistema. E, dado que só existe sistema enquanto houver exclusão radical, esta divisão ou ambivalência é constitutiva de toda a identidade sistémica. É apenas na medida em que existe uma impossibilidade radical de um sistema como presença pura, para além de todas as exclusões, que os sistemas (no plural) podem existir. Ora, se a sistemática do sistema é um resultado directo do limite de exclusão, é apenas essa exclusão que fundamenta o sistema como tal. (...) [Daqui] resulta que o sistema não pode ter uma base positiva e que, como resultado, não pode significar-se a si próprio em termos de qualquer sinal positivo (Laclau, 2007a: 38).[29]

Um segundo efeito da lógica dos limites de exclusão é que se não se considerar negativamente tudo o que está para lá da fronteira da exclusão, i.é., caso seja eliminada a dimensão de exclusão, então o carácter daquilo que está além-fronteira impõe-se e os limites da fronteira erodem-se. Mesmo neste caso, continuamos a estar perante «a possibilidade de um significado vazio se anunciar (...) [porque] as diferenças desmoronam-se em cadeias equivalentes» (Laclau, 2007a: 39).[30]

[29] Na edição consultada: «...on the one hand, each difference expresses itself as difference; on the other hand, each of them cancels itself as such by entering into a relation of equivalence with all the other differences of the system. And, given that there is only system as long as there is radical exclusion, this split or ambivalence is constitutive of all systemic identity. It is only in so far as there is a radical impossibility of a system as pure presence, beyond all exclusions, that actual systems (in the plural) can exist. Now, if the systematicity of the system is a direct result of the exclusionary limit, it is only that exclusion that grounds the system as such. This point is essential because it results from it that the system cannot have a positive ground and that, as a result, it cannot signify itself in terms of any positive signified.»

[30] Na edição consultada: «Again, we see here the possibility of an empty signifier announcing itself through this logic in which differences collapse into equivalential chains.»

Uma terceira consequência da lógica dos limites de exclusão enumeradas por Laclau é não existir forma direta de significar os limites da significação. Tal como na psicanálise, aquilo que não conseguimos representar diretamente só pode encontrar como meio de representação a subversão do processo de significação. E qual é o fundamento ontológico dessa subversão? A resposta de Laclau é clara:

> ... [é] a divisão de cada unidade de significação que o sistema tem de construir como o local indecidível em que operam tanto a lógica da diferença como a lógica da equivalência. É apenas privilegiando a dimensão da equivalência ao ponto de a sua natureza diferencial ser quase totalmente destruída – ou seja, esvaziando-a da sua natureza diferencial – que o sistema pode significar-se a si próprio como uma totalidade (Laclau, 2007a: 39).[31]

Esta abordagem que Laclau faz em *Emancipation(s)* importa-nos na medida em que a compreensão pós-marxista dos sistemas de significação subjaz à teoria do discurso que constitui o social. A subversão do social – subversão esta que queremos compreender e para a qual importam as lógicas equivalencial e diferencial – acontece discursivamente. Portanto, embora este interregno apele a uma abstração mais profunda, em última análise, é a partir dele que compreendemos a subversão do social no âmbito da política e, portanto, é a partir dele que podemos compreender como o social é construído.

Há duas formas de construir o social: (a) através da asserção de uma particularidade em que os únicos elos de ligação a outras particularidades são elos de natureza diferencial; (b) através de uma obediência parcial das particularidades e realce do que todas as particularidades têm em comum. A primeira forma de construir o social não envolve desenhar uma fronteira antagonística; a segunda envolve. A primeira forma de construir o social é a *lógica da diferença*, a segunda é a *lógica da equivalência* (Laclau, 2007a: 78). À lógica de equivalência pertencem discursos que sublinham uma identidade semelhante em resultado de uma percepção comum "negativa" relativamente a algo. À lógica da diferença pertencem discursos onde as identidades são construídas através de diferenças não transversais, positivas (Townshend, 2004).

Laclau e Mouffe (2014: 113), por forma a exemplificar e compreender como se relacionam as várias posições de sujeito dentro das formas de construir o social, imaginam uma sociedade colonizada. Nessa sociedade, os colonizadores têm aspetos equivalentes entre eles. Tais aspetos equivalentes fazem com que os colonizadores se diferenciem dos colonizados, pelo que deixam de estar numa condição de

[31] Na edição consultada: «The answer is: the split of each unit of signification that the system has to construct as the undecidable locus in which both the logic of difference and the logic of equivalence operate. It is only by privileging the dimension of equivalence to the point that its differential nature is almost entirely obliterated – that is emptying it of its differential nature – that the system can signify itself as a totality.»

momento diferencial entre eles (deixam de ter posições diferenciadas, na medida em que essas posições aparecem articuladas dentro de um discurso), para passarem a estar num carácter flutuante de *elemento* (em que a diferença entre os colonizadores não é discursivamente articulada). A partir do momento em que os aspetos equivalentes entre os colonizadores fazem com que estejam numa instância de carácter flutuante de elemento – em que a diferença que existe entre colonizadores não é discursivamente articulada – cria-se um segundo significado de identidade que depende *de* e subverte *o* primeiro: as diferenças entre os colonizadores cancelam-se entre si na medida em que são usadas para expressar um denominador comum, algo idêntico, entre si. A dificuldade passa a estar em determinar o conteúdo desse "algo idêntico" presente nos vários termos da equivalência.

Essa identidade (o conteúdo desse "algo idêntico"), como temos sublinhado, não pode ser determinada de maneira positiva porque isso não requeria uma relação de equivalência. Mas essa identidade pode ser determinada pela referência que têm em comum a algo que lhes é externo. Ainda assim, tampouco esse algo que lhes é externo pode ser definido de forma positiva, sob pena de impossibilitar o cancelamento das diferenças que a equivalência total implica. É esta posição ambivalente determinada por Laclau e Mouffe que se constitui o social, ou seja, é esta impossibilidade de definir o interior positivamente e o exterior positivamente que leva os pós-marxistas a defender que a identidade se define negativamente. A identidade define-se através de uma lógica equivalencial entre as posições diferenciais, sem nunca conseguir eliminar as diferenças (apenas as enfraquece).

> Por outras palavras, a identidade tornou-se puramente negativa. É porque uma identidade negativa não pode ser representada de maneira direta – isto é, positivamente – que ela só pode ser representada indiretamente, por meio de uma equivalência entre os seus momentos diferenciais (Mouffe & Laclau, 2014: 114).[32]

Ou seja, o conceito de equivalência relaciona-se de maneira particular com o conceito de diferença: por um lado, para que dois termos sejam equivalentes, têm de ser diferentes; por outro lado, a equivalência só existe através da subversão do carácter diferencial desses termos (Mouffe & Laclau, 2014: 114). Em última análise, a equivalência e a diferença são lógicas que se opõem. É por isto que o carácter precário da diferença, mostra-se na relação de total equivalência onde a positividade diferencial de todos os termos é dissolvida. E esta é a fórmula do antagonismo que estabelece os limites do social.

[32] Na edição consultada: «In other words, the identity has come to be purely negative. It is because a negative identity cannot be represented in a direct manner – i.e., positively – that it can only be represented indirectly, through an equivalence between its differential moments»

Contrariamente à oposição real e ao princípio da contradição, Laclau e Mouffe (2014: 115) defendem que «certas formas discursivas, por meio da equivalência, anulam toda a positividade do objeto e conferem uma existência real à negatividade como tal».[33] Ou seja, defendem que as formas discursivas anulam o carácter positivo do objeto, bem como dão uma existência real à negatividade. A negatividade da presença passa a ser uma presença. Consequentemente, a negatividade do real passa a ser uma forma de presença e não podemos esquecer que o antagonismo é essa afirmação da negatividade do real.

Na perspetiva pós-marxista, o antagonismo é a afirmação da negatividade do real. Como o social é atravessado pela negatividade (o antagonismo), o social não consegue ser transparente, não consegue ter uma presença completa, e a objetividade das suas identidades é permanentemente subvertida. Mas tal como o social não consegue ser transparente por não ser capaz de se constituir como campo objetivo, também o antagonismo não consegue ser completamente transparente. Logo, é necessário passar a considerar a estruturação dos espaços políticos a partir de pontos de vista que simplesmente opõem permanentemente as lógicas de equivalência e de diferença (Laclau & Mouffe, 2014: 115-6). A ideia é que quanto mais instáveis forem as relações sociais, menor será a possibilidade de um único sistema de diferenças se estabelecer e construir um poder central que estabeleça cadeias de equivalência unificadas, pelo que é desejável que a lógica equivalencial nunca se unifique e que a lógica diferencial seja sempre fragilizada pela lógica equivalencial.

> Isso leva à seguinte conclusão: quanto mais instáveis forem as relações sociais, menos bem-sucedido será qualquer sistema definido de diferenças e mais os pontos de antagonismo proliferarão. Essa proliferação dificultará a construção de qualquer centralidade e, consequentemente, o estabelecimento de cadeias unificadas de equivalência (Laclau & Mouffe, 2014: 117).[34]

Portanto, se o social é construído numa dialética das lógicas diferencial e equivalencial (Laclau & Mouffe, 2014: xii-xiii), então a prática política será a articulação de cadeias equivalenciais sem suturar o social. Em última análise, este é o salto que Chantal Mouffe opera com a sua proposta de um *Populismo de Esquerda* (2018): politizar exclusões produzidas pela hegemonia neoliberal, ou democracia liberal, e

[33] Na edição consultada: «...certain discursive forms, through equivalence, annul all positivity of the object and give a real existence to negativity as such.»
[34] Na edição consultada: «This gives rise to the following conclusion: the more unstable the social relations, the less successful will be any definite system of differences and the more the points of antagonism will proliferate. This proliferation will make more difficult the construction of any centrality and, consequently, the establishment of unified chains of equivalence»

construir "o povo" da esquerda como um significante hegemónico da formação contra-hegemónica da "esquerda".

Mouffe: da teoria à estratégia democrática

A passagem daquilo que seria um espaço teórico de análises e soluções de problemas inerentes à esquerda no final do século XX para a proposta daquilo que será a base teórica de projetos populistas de esquerda no século XXI, implica dois pressupostos: (i) o de que a democracia liberal produz zonas de exclusão que podem e devem ser politizadas através das cadeias equivalenciais; (ii) o de que "o povo" não é um dado, ou seja, "o povo" não é algo pré-existente, pelo que este deve ser construído performativamente desde já como um significante que dá nome a uma formação contra-hegemónica. Por outras palavras, saindo da teoria da hegemonia e das análises de democracia agonística, Mouffe defende que uma articulação construída pela esquerda pode e deve disputar a hegemonia que estará à direita sem que para isso se abandone o pluralismo agonístico.

Percebemos que os pressupostos teóricos de Laclau e Mouffe, impressos em *Hegemony and Socialist Strategy*, são um passo na teoria política que rompe com o passado marxista para alavancar novas possibilidades para a esquerda contemporânea:

> Não é mais possível manter a concepção de subjetividade e classes elaborada pelo marxismo, nem a sua visão do curso histórico do desenvolvimento capitalista, nem, é claro, a concepção do comunismo como uma sociedade transparente da qual os antagonismos desapareceram. Mas se o nosso projeto intelectual neste livro é *pós*-marxista, é evidentemente também pós-*marxista*. Foi através do desenvolvimento de certas intuições e formas discursivas constituídas dentro do marxismo, e da inibição ou eliminação de certas outras, que construímos um conceito de hegemonia que, na nossa opinião, pode ser um instrumento útil na luta por uma democracia radical, libertária e plural. (Laclau & Mouffe, 2014: xxiv).[35]

[35] Na edição consultada: «It is no longer possible to maintain the conception of subjectivity and classes elaborated by Marxism, nor its vision of the historical course of capitalist development, nor, of course, the conception of communism as a transparent society from which antagonisms have disappeared. But if our intellectual project in this book is *post*-Marxist, it is evidently also post-*Marxist*. It has been through the development of certain intuitions and discursive forms constituted within Marxism, and the inhibition or elimination of certain others, that we have constructed a concept of hegemony which, in our view, may be a useful instrument in the struggle for a radical, libertarian and plural democracy»

Na perspetiva de Chantal Mouffe – naquela que escreveu com Laclau, mas também naquela que podemos encontrar ao longo de toda a sua obra até hoje – o futuro do socialismo ou, se quisermos, o futuro da esquerda, passa pelo questionamento do marxismo (do essencialismo, do centralismo do Partido, do conceito de classe – como identidade homogénea, seleta, coesa – e da visão de uma história unificada). Mais do que isso, o futuro da esquerda passa por uma reestruturação da estratégia socialista que desemboca numa democracia radical de tez particular. Vemos no desenvolvimento do pensamento de Chantal Mouffe, que culmina na proposta de *Por Um Populismo de Esquerda*, que o modelo agonístico de democracia radical propõe pensar o povo como necessariamente heterogéneo. É por via da articulação das diferentes demandas que uma lógica equivalencial poderá enfraquecer a dinâmica diferencial das identidades do povo e construir uma formação hegemónica que promova *a* pluralidade necessária à democracia.

A transformação que Laclau e Mouffe provocaram ao espaço formal do Marxismo é profunda e desemboca numa teoria do populismo. Hegemonia passou a designar o conjunto contínuo de todas as identidades sociais sem privilégios. Hegemonia nunca mais indicou a conexão de classes económicas a grupos e ideias sem classe. Os vários antagonismos seriam a condição de existência de uma comunidade democrática e plural, porque os vários grupos e identidades seriam reconhecidos na sua autonomia e articular-se-iam nas coligações de cidadãos democratas radicais unidos pelo seu antagonismo relativamente a vários aspetos da sociedade capitalista tardia.

Devido ao facto de negar o legado marxista com tudo que ele e os seus conceitos de centralismo de Partido, visão dialética da História e homogeneidade proletária representam, o populismo de esquerda nega também o conceito de revolução tal como ele fora pensado e propõe uma *revolução permanente*.[36] Os nossos autores pós-marxistas defendem que para falarmos de formação hegemónica temos de introduzir a condição de contínua redefinição do social, das esferas políticas e dos constantes processos de deslocalização dos limites que constituem a divisão social própria das sociedades contemporâneas (Laclau & Mouffe, 2014: 130).

À ideia de hegemonia – com estreita relação com o antagonismo – subjaz a ideia de que não é o povo que faz a revolução (como diria o marxismo), mas é a revolução que constrói o povo (Franco de Sá, 2021). Trata-se de transferir a unidade da formação discursiva que está na ordem conceptual (a lógica

[36] Usamos aqui o termo "revolução permanente" sem qualquer intenção de o associar ao sentido específico que Trotsky lhe atribuiu. Julgamos, contudo, que a expressão é pertinente por captar, acima de tudo, a dinâmica de conflito contínuo e a impossibilidade de consenso que o populismo de esquerda recupera ao incorporar o pós-marxismo. Villa (1999), a partir de Benhabib (1996), fala em "contestação incessante" (*incessant contestation*). Consideremos, então, "revolução permanente" como expressão equivalente.

diferencial) para a ordem nominal em que um representante vazio, como o povo, é preenchido por uma dinâmica equivalencial em que se sobredeterminam as várias demandas e se expressa uma construção discursiva (sem que a abertura desse significante possa ser suturada).

> Se a sociedade não é suturada por nenhuma lógica unitária e positiva, a nossa compreensão dela não pode fornecer essa lógica. Uma abordagem "científica" que tente determinar a "essência" do social seria, na verdade, o cúmulo do utopismo (Laclau & Mouffe, 2014: 129).[37]

Merece a nossa atenção o facto de Chantal Mouffe aparecer na literatura da teoria agonística como defensora de um poder constituinte que, em vez de pressupor a revolução, pressupõe um movimento de crescimento, i. é., a transferência democratizante de poder acontece num processo e não por via do rompimento do fluxo histórico (Wenman, 2013). E a razão pela qual merece a nossa atenção é facto de o populismo de esquerda proposto por Mouffe não ser defensor da revolução (porque não pensa a revolução como um evento), mas ser defensor de uma revolução permanente em termos particularmente inférteis, como procuraremos demonstrar na segunda parte da nossa investigação.

Será apenas através da negatividade, divisão e antagonismo que uma formação se pode constituir como um horizonte totalizante. É isso que leva Mouffe a pensar o povo em termos dissociativos e não associativos (Mouffe, 2023). A negatividade ou, se quisermos, a negação, é permanente e é introduzida pela lógica da equivalência. Isso implica que uma formação procura "dar-se significado" (constituir-se como formação) apenas transformando os limites em fronteiras, apenas constituindo uma cadeia de equivalências que constrói o que está para lá dos limites como aquilo que a nega.

Considerações finais

Neste capítulo compreendemos o caminho que nos leva do marxismo ao pós-marxismo de Laclau e Mouffe e no qual se encontram as bases teóricas do populismo de esquerda. Embora se trate de uma abordagem superficial, revelamos em traços largos de que forma a crise do Estado-social, o paradigma neoliberal e o aparecimento de novos movimentos sociais constituem o eixo causal que explica o pós-marxismo: uma perspetiva teórico-política que abandona o economicismo e a centralidade de classe que

[37] Na edição consultada: «If society is not sutured by any single unitary and positive logic, our understanding of it cannot provide that logic. A "scientific" approach attempting to determine the "essence" of the social would, in actual fact, be the height of utopianism.»

caracterizaria o marxismo, para abraçar a contingência, a discursividade, o antagonismo. No fundo, trata-se de uma reordenação do léxico da esquerda e do marxismo sem que abandone este último em bloco: mantém-se a intuição de que o conflito é estrutural, ainda que se recusem essências ou sujeitos pré-existentes. Mais uma vez, ou por outras palavras, estamos perante um campo teórico que não nega Marx, mas que o atravessa criticamente para abrir uma gramática de ação política alternativa.

Para além de uma abordagem temática, tratamos de, do ponto de vista conceptual, explicitar a arquitetura interna desta "nova" gramática: a articulação aparece-nos como a prática que altera identidades; a abertura do social e a sobredeterminação como antídotos contra qualquer possibilidade ou tentativa de sutura ou totalização; o discurso como totalidade estruturada e sempre precária; o sujeito como uma posição discursiva (porque tudo é discurso) sempre relacional e instável; e o antagonismo como experiência de limite que atravessa o espaço político em toda a largura e que impede qualquer cogitação de uma substancialização ou essencialização. Tendo em conta esta nuvem conceptual, as lógicas equivalencial e diferencial operam simultaneamente com uma dialética própria: aproximam as particularidades ou demandas, fazendo-as equivaler, através da consideração de uma fronteira negativa comum e, simultaneamente, pluralizam-nas, para que não exista uma qualquer totalização social disponível.

Por último, afiamos as agulhas para tecer uma primeira compreensão de como o populismo de esquerda teorizado por Mouffe – que se apoia no espaço conceptual do pós-marxismo – se projeta na prática. Mouffe parte da premissa de que a democracia liberal produz zonas de exclusão politizáveis e, consequentemente, o populismo de esquerda deverá partir para a defesa dessas zonas e construir "o povo" – entendido como algo construído discursivo-afetivamente através de articulações equivalenciais e nunca como um dado sociológico pré-existente. Esta passagem evita uma linhagem revolucionária clássica. Ela propõe uma ideia de revolução permanente, um trabalho de desarticulação hegemónica que disputa a significação discursiva e a mobilização afetiva. Assim, fixamos num primeiro momento as condições de possibilidade da proposta populista de esquerda: a política será uma prática discursivo-afetiva que se dá num espaço sempre aberto, sem garantias últimas e definido pelo antagonismo que expressa os seus limites.

Desta forma, preparamos o caminho para os próximos passos da nossa investigação. No capítulo seguinte, ocupamo-nos da conceptualização do político: a história da distinção entre político e política, a ontologização do antagonismo levada a cabo pelo populismo de esquerda e a promessa de um agonismo que reabre o espaço democrático sem recair na lógica amigo/inimigo. No Capítulo 3, reconstruiremos a

genealogia da hegemonia. Numa incursão que vai de Marx, Gramsci a Mouffe e Laclau, demonstramos o caminho que levou a hegemonia a ser considerada enquanto prática articulatória.

Capítulo 2. O político de Mouffe: agonismo e limites

Enquadramento

Enquanto teórica política, Chantal Mouffe insere-se na esteira da democracia agonística, pelo que o foco do seu trabalho está na recuperação do carácter conflitual da democracia. Em torno dessa perspetiva agonística da democracia gravitam todas as suas críticas às tradições do pensamento político que, de algum modo, promovem ou se mantêm passivas face à ideia, consensualizada desde o final do século XX, de que não existem motivos para conflito. Desde a queda do muro de Berlim, do fim da Guerra Fria e do fim da União Soviética generalizou-se a crença de que tudo estaria resolvido e havíamos chegado ao *fim da História* (Fukuyama, 2011). É contra esse paradigma que Mouffe escreve. Nesta senda, Mouffe critica as teorias da democracia consensualistas e teoriza as suas ideias a partir de um mapa conceptual pós-marxista, explanado em *Hegemony and Socialist Strategy*. Dentro desse novo jargão, no centro do mesmo, está o conceito do "político".

O político em Mouffe será então a base ontológica que torna inteligível a sua hegemonia e o seu agonismo. Procuramos agora situar o populismo de esquerda no campo pós-fundacional estabelecendo a relação existente entre Ricœur, Arendt, Schmitt e Heidegger e mostrar como se encontra nesse âmbito a definição genética do político que explica a passagem da teoria à prática populista de esquerda. Esta perspetiva terá como ponto de partida a exposição do cenário e do problema do político que a compreensão do populismo de esquerda nos coloca em mãos e no qual encontraremos, primeiro, a linha de raciocínio sobre o político que parte de Ricœur e se divide entre as escolas arendtiana e schmittiana do político. Exploramos as consequências teóricas políticas de cada uma das escolas e colocamos o populismo de esquerda na esteira da segunda. Ao seguir esta linha histórico-conceptual, percebemos não só o que o político do populismo de esquerda é, como também o que poderia ser se escolhesse outro caminho. Mouffe será, portanto, o foco deste capítulo sobre o político, pois foi ele pensado tendo no populismo de esquerda como seu eixo – por mais indireto que o percurso por vezes pareça.

A teórica política belga reconhece que a Modernidade funda a sociedade democrática, mas não a subscreve integralmente. A sua demarcação faz-se, primeiro, por uma concepção anti-essencialista do sujeito que recusa o "homem" abstrato do universalismo iluminista; o sujeito político vive o antagonismo e será nessa tensão permanente que se preserva a vitalidade democrática. Em segundo lugar, Mouffe recusa a oposição entre liberdade dos antigos e liberdade dos modernos (que encontramos na base do constitucionalismo liberal logo com o discurso de Benjamin Constant [1819] (2025), propondo pensar

liberdade individual e liberdade política em articulação, sem se separarem. Nesta crítica ao individualismo liberal, recorre – com graus distintos de afinidade – a Schmitt e a autores comunitaristas (os aristotélicos Sandel e MacIntyre, que rejeitariam o pluralismo liberal em nome da política do bem comum, ou autores como Taylor e Walzer, que criticam as pressuposições epistemológicas do liberalismo e procuram contribuir na área dos direitos e do pluralismo). Trata-se, como Mouffe (2013) sugere, de reabilitar o republicanismo cívico para criticar a hegemonia liberal e fundamentar uma teoria de democracia agonística radical.

Nesta esteira defensora do político encontramos, por exemplo, Roberto Esposito (2019). Como o filósofo italiano aponta em *Categorias do Impolítico* (ainda que de maneira invertida à que aqui apresentamos), dentre as várias tarefas da Modernidade política, compreender o político é talvez a tarefa principal. Com Esposito, percebemos ainda que a Modernidade se faz definir por uma contradição constituinte, quer no que toca à existência permanente dos contrários no seu interior, quer no que toca à sua resolução dialética. É isso que encaminha Schmitt – mas também pensadores que vão de Arendt a Polanyi e de Touraine a Dumont – a pensar na Modernidade como despolitização e a perceber que essa despolitização ou neutralização é o objeto de um excesso de política. A construção do político – que se dá na Modernidade – retrata a emancipação humana face à natureza e coloca o político em todas as instâncias da vida direcionando-a para a neutralização e eliminação do conflito. É no *Leviatã* de Hobbes que encontramos a fundação desta perspetiva em que a Modernidade tem um carácter institucionalmente despolitizante (Esposito, 2019). E é precisamente aqui que incide a crítica de Mouffe à "pós-política" e ao "consenso deliberativo hegemónico".

Mouffe defende que recuperar o conflito e o carácter contingente da política será a condição de possibilidade para reabrir o espaço democrático que a neutralização neoliberal pretenderia agrilhoar. Chantal Mouffe, numa interpretação da nossa atual conjuntura que se fundamenta nesta linha interpretativa da Modernidade – na qual existe uma cisão ontológica entre «pensamento e extensão, razão e natureza, espírito e mecanismo, dever-ser e ser, liberdade e necessidade» (Franco de Sá, 2004: 60) –, entende que existe um consenso neoliberal que domina o pensamento político e o neutraliza. Esta despolitização do pensamento político encontra-se sob a égide da teoria democrática deliberativa que procura consensos por via da razão condenando, dessa forma, a democracia ao fracasso. Por outras palavras, segundo Mouffe, o consenso neoliberal promove a pós-política onde o consenso acrítico é dominante. Torna-se necessário recuperar o carácter contingente da política e recuperar o conflito para combater o consenso instalado.

Esta perspetiva sobre a neutralização da política, sobre a despolitização da esfera pública, não é nova. E também não foi Mouffe quem inaugurou a diferença do político. Ao longo deste capítulo vamo-nos debruçar sobre esta diferença do político considerando que o ponto inaugural desta compreensão na contemporaneidade política foi marcado pelo trabalho de Paul Ricœur. O filósofo francês procedeu a uma separação de tradições de pensamento em torno do político e inspirou uma reflexão posterior sobre este assunto, nos anos 80, em Paris, por Jean-Luc Nancy e Lacou-Larbarthe na qual se estimulou o debate entre outros vários filósofos que acabam por influenciar Mouffe. A separação conceptual iniciada por Ricœur será considerada e analisaremos o legado de Hannah Arendt e da tradição por ela iniciada quando pensa o político associativamente, bem como analisaremos o legado de Carl Schmitt que iniciou outra vertente para pensar o político dissociativamente. Em suma, compreenderemos o contributo de Ricœur para a distinção entre o político e a política e para a compreensão da autonomia do político; analisaremos o conceito de político de Arendt e o conceito de político de Schmitt tendo em conta a crítica à Modernidade neles contida – crítica esta que o trabalho de Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy já apontavam por via da recuperação do legado de Heidegger para a crítica ao fundacionalismo; finalmente compreenderemos o político de Mouffe tendo em conta o que esta absorve de todos estes desenvolvimentos, bem como apontaremos alguns problemas inerentes à sua compreensão do político.

A discussão de Ricœur

Em 1956, no contexto da invasão da Hungria pelos Estados do Tratado de Varsóvia, Paul Ricœur publica *The Political Paradox* como um gesto que procura recuperar a autonomia do político e a sua "dupla originalidade"*:* uma racionalidade especificamente política e uma maldade própria do poder. Ricœur pretende relevar a distinção entre a política (*la politique*) – o campo das práticas, instituições e lutas estratégicas – e o político (*le politique*) – a condição de vida em comum que não se esgota na luta de classes nem se reduz a efeitos económicos. Segundo Ricœur, o político realiza uma relação humana que não pode ser reduzida aos conflitos entre classes; a política desenvolve males específicos que são males do poder político irredutíveis a outro tipo de males (como por exemplo os males económicos) (Ricœur, 1964: 261). Daqui resultaria que o político tem estatuto próprio, uma autonomia própria (*autonomie du politique*), que se define pela conjugação entre uma esfera ideal do político (a política onde há consenso

racional) e a esfera do poder (a política). É este entrelaçamento – razão/poder, idealidade/realidade, político/políticas – que, como lembra Fred Dallmayr (1993: 187), constitui o paradoxo do político.[38]

Lida assim, a proposta de Ricœur não é apenas classificatória: o filósofo aponta para uma fissura constitutiva do espaço político e abre um mapa de leituras a partir daí. O contributo de Ricœur para a compreensão da diferença do político é relevado por Oliver Marchart, em *Post-Foundational Political Thought*: em primeiro lugar, porque Ricœur defende que o político é racional, uma vez que o Estado é governado por uma constituição que assegura a sua unidade geográfica de jurisdição e liga a história e a tradição da comunidade ao seu futuro, integrando em si as várias gerações (Marchart, 2007: 36). Marchart acrescenta ainda que, segundo Ricœur (1998: 98), a racionalidade tem "o resíduo da violência fundadora" e que toda a comunidade terá esse resíduo. Há, portanto, uma violência no seio do Estado incorporada pela autoridade a quem é concedida a capacidade de decisão. Podemos afirmar então que, para Ricœur, é certo que a estrutura do político é constituída por violência (Marchart, 2007: 37). Não obstante, essa violência não é o constituinte último, na medida em que o político e a política são dois inseparáveis com uma relação paradoxal, entrelaçada e conflituosa. Como escreve Fred Dallmayr (1993: 187): «Para Ricœur, o cerne do paradoxo político reside precisamente nesse entrelaçamento entre idealidade e realidade, entre política e políticas, entre razão e poder».[39]

Este emaranhado de filamentos da realidade política é elucidado, defende Ricœur, pela filosofia política que procede à sua distinção ao nível conceptual. Nesta senda, em segundo lugar, e este ponto é conclusivo para nós, Ricœur aponta que no centro do político há uma divisão constitutiva entre a racionalidade do político e as lutas estratégicas da política (Marchart, 2007: 38). A partir deste binómio, encontramos duas escolas de pensamento da teoria política: por um lado, temos os teóricos que tendem a relevar a racionalidade do político; por outro lado, temos os teóricos defensores do carácter conflitual da política. No primeiro grupo estará Hannah Arendt – dá primazia ao momento associativo da ação política – e no segundo estará Carl Schmitt – enfatiza o momento dissociativo. Vejamos como se definem estas abordagens.

[38] Esta perspetiva leva Ricœur (1998) a defender que o comunismo subordinou a justiça e a felicidade política a uma política de redistribuição económica, em vez de respeitar a autonomia do político como uma esfera de direito próprio, ou seja, sem conjugar as duas esferas referidas.
[39] Na edição consultada: «For Ricœur, the core of the political paradox resides precisely in this interlacing of ideality and reality, of polity and policy, of reason and power»

O *político* de Arendt

No espaço de pensamento arendtiano, o conceito de político aponta para a pluralidade e para a ação entre diferentes com uma dinâmica de pendor associativo que preserva a autonomia do espaço público face à "sociedade". É nesta via associativa – distinta da via dissociativa de Schmitt, que trataremos na secção seguinte – que a leitura pós-fundacional irá situar Arendt usando a diferença ôntico-ontológica heideggeriana como matriz para pensar novamente a distinção entre o político e a política, como passamos a mostrar.

É neste quadro que, para além do trabalho desenvolvido por Ricœur na reação à opressão da revolução húngara por parte dos Estados do Pacto de Varsóvia em 1956, a compreensão desta distinção (político e política) deve uma quota parte ao trabalho desenvolvido no *Centre for Philosophical Research on the Political* da Ecole Normale Supérieure de Paris, entre 1980 e 1984. Nesse âmbito, Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy procuraram que filósofos – entre eles Jean-François Lyotard, Claude Lefort, Alain Badiou, Jacob Rogozinski, Jacques Rancière e Étienne Balibar – fizessem ressurgir o problema. Os dois autores valorizam as teorias da contingência, partilham uma noção delimitada e forte de "evento", entendem que o antagonismo e a divisão desempenham um papel crucial na política e baseiam-se numa variante da diferença ontológica que, de alguma forma, influencia a mais recente interpretação do trabalho de Arendt – por autores como Marchart (2007), Ernst Vollrath (1995) e Dana Villa (1996) – em torno da diferença do político.

Nos debates desenvolvidos por Nancy e Lacoue-Labarthe é proposta uma "reformulação crítica" dos temas de Heidegger por forma a discernir o político e a filosofia, tendo em conta que o primeiro co-existe com o segundo (como Derrida defendera). Trata-se de proceder a uma "desconstrução do político" para responder à questão "qual é a *essência* do político?". Por "essência" não deveríamos entender uma ideia platónica, eterna ou imutável. Por "essência" devemos considerar algo que se revela enquanto ausente. Nesta medida, Nancy e Lacoue-Labarthe estão a fazer um recuo do político, no sentido de, primeiro, negar a ideia de que "tudo é político" e, segundo, no sentido de retraçar o político estabelecendo-o a partir do questionamento do mesmo numa nova via (Lacoue-Labarthe & Nancy, 1997: 112). Desta forma, os dois autores negam o movimento dialético hegeliano em que o político desagua no estado hegeliano e negam, igualmente, a redução marxista do político a uma matéria de superestrutura. A ordem de ideias de Lacoue-Labarthe e Nancy permite assinalar que o retraçar dos contornos da especificidade perdida do político auspicia a abertura de caminhos para uma reinvenção do mesmo tendo em conta as condições de um novo contexto (Marchart, 2007: 64). Esta ordem de ideias aproxima-se da dinâmica

conceptual de Heidegger que, por sua vez, como veremos, é influente na compreensão do político feita tanto por Arendt como por Mouffe.

O recuo do político de Nancy e Lacoue-Labarthe ou, por outras palavras, a procura pela essência do político por via da desconstrução é circunscrita pelas ideias heideggerianas de *Seinsverlassenheit* (abandono do ser) e *Seinsvergessenheit* (esquecimento do ser e do abandono do ser) que possibilitam a associação da diferença entre o político e a política a partir da diferença ontológica (Marchart, 2007). Ou seja, a diferença do político passa a ser vista a partir da diferença ontológica. Abordar o político como se fosse uma questão e voltar a envolvê-lo numa tal interrogação é uma tarefa necessária quando vivemos, como Heidegger defende, numa era caracterizada pela ausência de qualquer questionabilidade – a era da *Seinsvergessenheit*. É porque vivemos numa época de esquecimento da diferença ontológica (a diferença que existe entre ser e seres) que também vivemos numa época em que "tudo é político". No fundo, uma coisa leva à outra. A diferença ontológica e a diferença política relacionam-se e permitem concluir que, tal como deixar de questionar o ser implicou um esquecimento e abandono do ser, também quando tudo, sem se questionar, é político, então o político é igualmente esquecido: o político cai na invisibilidade. O político deixa de ter qualquer outra área de referência. Desta forma, o político passa a ser tudo e a ser invisível, equivalendo ao fenómeno totalitário descrito por Hannah Arendt, o qual não é possível superar (Marchart, 2007: 65-66).

Arendt, Nancy e Lacoue-Labarthe encontram-se numa relação com Heidegger devido à subscrição que os primeiros fazem da crítica do último à tradição fundacionalista. Tal como Lacoue-Labarthe e Nancy, Arendt defende que nem tudo é político. Arendt reflete, ao longo da sua obra, acerca dos perigos colocados pelo alastramento da sociedade e pela dissolução da fronteira entre o público e o privado. Neste sentido, o estado total é um conceito profundamente meditado por Arendt. Portanto, pensar que tudo é político é, para Arendt, um erro a ser corrigido. No entanto, a diferença conceptual entre o político e a política não está presente na sua obra com esses termos.

Assim, podemos, por um lado, dizer que Arendt não procedeu a uma compreensão da política a partir da diferença ontológica, na medida em que Arendt não distingue a política e o político nesses termos, embora tenha inaugurado o caminho dos seus herdeiros intelectuais que incorporam essa diferença (como Claude Lefort e Sheldon Wolin) (Schaap, 2007: 64). Mas também podemos dizer, por outro lado, como Ernst Vollrath (1995: 48) escreveu, que «o que Arendt descobriu poderia ser chamado, em contraposição à "diferença ontológica" heideggeriana, de "diferença política", ou seja, a diferença entre

política politicamente autêntica e política politicamente pervertida, isto é, política apolítica e apolítica política».[40]

Na senda da segunda hipótese demonstrada pela literatura sobre esta relação entre o pensamento político de Arendt e o pensamento de Heidegger, em 1996, Dana Villa corroborou a ideia de Vollrath ao defender, em *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, que Arendt faz uma espécie de politização do pensamento de Heidegger quando recebe a crítica de Heidegger ao fundacionalismo (Marchart, 2007: 39). Arendt, procura regressar ao momento anterior à dialética entre antigos e modernos. Arendt quer regressar ao momento anterior àquele em que os pólos dessa dialética obscureciam "o mundo revelado e iluminado pela ação política" (Villa, 1996: 113). Por forma a recuperar esse mundo e a pensar politicamente a ação, a liberdade, o juízo e a pluralidade, Villa (1996: 114) lembra-nos que Arendt quer regressar ao momento anterior à tradição da contemplação e por isso adota uma dupla estratégia heideggeriana: a desconstrução (*Abbau*) e a repetição tal como descrita na introdução da obra *Ser e Tempo* de Heidegger.

Vollrath e Villa, em última análise, procuram revelar que já existia no trabalho desenvolvido por Arendt, ainda que só em potência, uma reflexão sobre a diferença do político inspirada na diferença ontológica de Heidegger. Segundo estes autores, com Arendt podemos observar que há uma necessidade de captar a diferença do político a partir do momento em que o privado e o político são invadidos pela sociedade. Como apontámos a partir de Vollrath, a divisão do político implica que se divida o conceito de política entre uma forma política de política e uma forma apolítica de política. Consequentemente, o significado daquilo que é "realmente político" tem de ser extraído do conceito de política (tem de existir um critério puro). Vollrath (1995: 47) lembra a carta escrita por Arendt a Karl Jarpers: «A filosofia ocidental nunca teve um conceito puro do político (*einen reinen Begriff des Politischen*) e nunca poderia ter, uma vez que, por necessidade, a filosofia falou do Homem no singular e simplesmente negligenciou o facto da pluralidade».[41] É então necessário que se arranque da política um conceito de político, bem como um "conceito puro" do político tem de ser arrancado à política sob pena de ela ver a sua condição subordinada ao social, a formas burocráticas, económicas ou instrumentais de racionalidade. Nesta senda, o trabalho de Arendt procurará encontrar esse critério puro que dê significado ao realmente político e tem em conta a crítica de Heidegger à Modernidade – nomeadamente no que toca à

[40] Na edição consultada: «What Arendt had discovered might be called, in contradistinction to the Heideggerian "ontological difference", "the political difference", that is, the difference between politically authentic politics and politically perverted politics, that is, apolitical politics as political apolitics».

[41] Carta enviada por Arendt a Jaspers a 4 de março de 1951. Na edição consultada: «The occidental philosophy never has had a pure concept of the political (*einen reinen Begriff des Politischen*) and never could have one since by necessity philosophy has spoken of Man in singular, and has simply neglected the fact of plurality»

necessidade de pensar sem esquecer o Ser. Por sua vez, para desenvolver um "conceito puro" do político é necessário insistir na autenticidade e na autonomia do político (Volrath, 1987: 26), pelo que encontramos novamente relações com as reflexões de Ricœur e de Nancy e Lacoue-Labarthe acerca do político.

O conceito do político torna-se tanto mais necessário quanto menos consciência cultural existir desse conceito enquanto ferramenta para distinguir entre a qualidade e modalidade das coisas políticas e a qualidade e modalidade das coisas não políticas. É tão mais necessário quanto menos se questionar sobre o mesmo. Trata-se de um conceito autêntico, na medida em que diz respeito a características da esfera política e não de outra qualquer esfera que se possa tentar reduzir à esfera política; e é autónomo, na medida em que não depende de qualquer outra esfera que não a política. Esta autonomia autêntica do político será vista, segundo a ordem de ideias de Arendt, como algo que assenta no momento associativo, não apenas por estarmos perante o fenómeno da coletividade política, mas também porque as pessoas, na sua pluralidade, associam-se livremente dentro do domínio público, motivadas pelo cuidado com o comum (Marchart, 2007: 41). Por outras palavras, na escola de pensamento de Arendt, a autonomia do político, face à sociedade e ao socio-económico, é garantida pelo critério da associação da pluralidade dos livres.

O conceito de político permite recuperar o carácter agonístico da democracia. Como Schaap (2007: 61) nos lembra, o conceito de político está para as teorias agonísticas como o consenso para as teorias deliberativas. A conceção do político de Arendt dá-nos um ponto de partida adequado para compreender a pluralidade enquanto potencialmente constitutiva do comum do político, ou seja, a pluralidade enquanto constitutiva da associação. Como escreve Arendt:

> A política baseia-se no facto da pluralidade humana. (...) A política ocupa-se da coexistência e da associação de homens diferentes. Os homens organizam-se politicamente de acordo com certos aspetos comuns essenciais que descobrem num absoluto caos de diferenças ou dele abstraem. (...) O homem (...) existe (...) na política apenas nos termos dos direitos iguais que aqueles que são extremamente diferentes garantem uns aos outros. Esta garantia voluntária e esta concessão de uma exigência de igualdade jurídica reconhecem a pluralidade dos homens, que podem agradecer a si próprios a sua pluralidade e ao criador do Homem a sua existência (Arendt, 2007: 83-84).

A ideia de Arendt é que uma teoria genuinamente política não começa por perceber ou considerar os indivíduos na sua solitude, mas sim considerar a pluralidade de homens e mulheres que habitam o mundo social, tal como referiu na sua carta a Jaspers já citada, bem como quando escreveu que «...o homem é apolítico. A política emerge entre homens, e portanto claramente no exterior do homem» (Arendt, 2007: 84). Mas, questionamos: de que forma pode essa energia que não existe no interior dos homens nem na transcendência dos mesmos, mas sim entre eles, na sua pluralidade conflituante, existir em termos associativos? Como pode o carácter agonístico caracterizar um contexto de pluralidade de homens e mulheres que se associam?

Para responder a estas questões, a reflexão filosófica de Arendt recorre à filosofia Antiga e ao momento político Grego e Romano: «[t]anto o descrédito da política como a questão do sentido da política são muito antigos, tão antigos como a tradição da filosofia política. Remontam a Platão e talvez até Parménides, e emergem das experiências bem reais que estes filósofos conheceram na pólis, quer dizer numa forma de organização da vida humana em comum que determinou em termos tão exemplares e decisivos o que ainda hoje entendemos por política que a própria palavra "política", em todas as línguas europeias, deriva do termo grego *polis*» (Arendt, 2007: 100). É, portanto, no contexto da Antiguidade que Arendt procura perceber o agonismo político. Em *A Promessa da Política*, Arendt (2007: 19) defende que a vida da *polis* ateniense consistiu sempre numa intensa e ininterrupta contestação de todos contra todos, ou seja, num clarividente agonismo. No entanto, Arendt reconhece que foi essa dinâmica agonística dos gregos que levou as suas cidades-estado à ruína:

> ... este espírito agonístico (...) mais tarde levaria as cidades gregas à ruína porque tornava as alianças entre elas impossíveis e envenenava a vida dos cidadãos no interior de cada uma delas de inveja e ódios mútuos (a inveja era o vício nacional da Grécia Antiga) (Arendt, 2007 :20).

Esta fragilidade grega para pensar a associação numa pluralidade agonística impele Arendt a introduzir a experiência política romana através da compreensão da diferença entre estas duas civilizações no que concerne à atividade legislativa. Se para os gregos, a «atividade do legislador era tão radicalmente dissociada das atividades e assuntos verdadeiramente políticos dos cidadãos no interior da pólis, [ao ponto de considerarem que] o dador da lei não precisava de ser sequer um cidadão da cidade, e podia ser contratado no exterior para o desempenho dessa tarefa, à semelhança de um escultor ou de um arquiteto aos quais eram feitas encomendas destinadas à cidade», para os romanos, contrariamente,

Arendt acrescenta, «a atividade legislativa, e com esta as próprias leis, pertence ao domínio da política» (Arendt, 2007: 150).

A lei, para os romanos, é qualquer coisa que junta os seres humanos e não aparece por uma força que os transcende e atua ditatorialmente sobre eles, mas aparece por acordo mútuo. Embora se baseassem em alguns pormenores em modelos gregos, para os romanos a lei «não era a obra de um homem, mas antes um contrato entre duas facções em luta, os patrícios e os plebeus, que requeria a aprovação do conjunto da população, o *consensus omnium*, ao qual a historiografia romana atribuía "um papel único" na formulação das leis» (Arendt, 2007: 151).

Reforcemos a comparação entre as duas civilizações no que concerne aos seus entendimentos da lei e da relação com a mesma para a definição da política: para os romanos, a lei mitigaria a tendência de escalada de um encontro político hostil numa guerra de aniquilação; para os gregos, a lei não permitia fazer uma ponte entre uma e outra nação ou uma e outra comunidade política no interior da nação. Como escreve Arendt:

> Para os gregos, a lei não é nem um acordo, nem um contrato; não emerge decerto entre os homens na troca recíproca das palavras e da ação, e não pertence em si própria à arena política, mas é essencialmente concebida por um dador de leis e tem de existir antes de poder entrar no domínio político. Enquanto tal, é pré-política, mas no sentido de ser constitutiva de toda a ação e interação política subsequente. (...) A lei é uma muralha de cidade que é instituída e erigida por um homem, e dentro da qual é criado o verdadeiro domínio político no qual muitos homens se movem livremente (...) O que conta é o marcar das fronteiras e não a formação de laços e vínculos. A lei é, por assim dizer, qualquer coisa através da qual a pólis entra na sua vida continuada, qualquer coisa que não pode abolir sem perder a sua identidade, e a violação da lei é um ato de *hubris*, a transgressão de um limite estabelecido à própria vida. A lei não vale fora da pólis, o seu poder vinculativo só se aplica ao espaço que ela contém e delimita (Arendt, 2007: 151-152).

Estabelecendo termos comparativos, Arendt enumera dois princípios do pensamento político romano: poupar os derrotados e fazer acordos com os antigos inimigos (Arendt, 2007: 149). São princípios que introduzem na ação humana entre os diferentes a habilidade para perdoar e fazer promessas, evitando que as relações se tornem imprevisíveis. Trata-se de algo distante para o pensamento dos gregos. Para os gregos, a lei era vista a partir do *nomos*, ou seja, como uma contenção que ninguém deveria transpor

e tais limites eram condição de possibilidade da política. Graças à própria natureza, a ação cria relações e laços à medida que se desenrolam no mundo. E tal ação é política por estar ligada à pólis e à mais elevada forma de vida humana em comum. O *nomos* procura limitar as ações e impedir que se dissipem num sistema de relações imprevisíveis. No entanto, o *nomos* foi incapaz de sustentar uma aliança permanente: «...é indubitável que toda a Hélade pereceu em última instância devido ao *nomos* das *poleis*, as cidades-estado, que foram capazes de proliferar como colónias, mas nunca souberam juntar-se e unir-se numa aliança permanente» (Arendt, 2007: 157). De forma contrastante, para os Romanos, a fundação da lei pública era o ato político (não pré-político) mais fundamental. «A política desenvolvia-se não entre cidadãos de igual condição no interior de uma cidade, mas antes entre povos estranhos e em situações desiguais que começavam por entrar em combate (...) [e assim] se reconheciam a si próprios e aos que se lhes opunham. Assim, quando a batalha acabava (...) obtinham qualquer coisa de novo, uma nova arena política, garantida por um tratado de paz em cujos termos os inimigos de ontem se convertiam nos aliados de amanhã.» (Arendt, 2007: 149-150).

Arendt procede a uma compreensão da política a partir do pressuposto da pluralidade humana, recorrendo às perspetivas gregas e romanas da Antiguidade para demonstrar abordagens contrastantes a tal pressuposto. Os seguidores de Arendt, mesmo sem que esta proceda a uma distinção entre o político e a política, admitem a necessidade de conjugar complexamente, por um lado, uma postura que propõe que a política existe entre diferentes e, por outro lado, uma postura que propõe que a política existe entre iguais. Em última instância, os leitores de Arendt admitem que se observam duas esferas que não devem ser neutralizadas, tal como Arendt entendeu quando observou a colonização da política por parte do social e escreveu na obra *A Condição Humana* que a sociedade procura engolir.

> Em vez de ação, a sociedade espera de cada um dos seus membros um certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a "normalizar" os seus membros, a fazê-los "comportarem-se", abolir a ação espontânea ou a reação inusitada. (...) [D]esde o advento da sociedade, desde a admissão das atividades caseiras e da economia doméstica na esfera pública, a nova esfera tem-se caracterizado, principalmente, por uma irresistível tendência para crescer, para devorar as esferas mais antigas do político e do privado, bem como a esfera mais recente da intimidade. Este constante crescimento, cuja aceleração não menos constante podemos observar no decurso de pelo menos três séculos, reforçado pelo facto de, através da sociedade, o próprio

> processo da vida ter sido, de uma forma ou de outra, canalizado para a esfera pública (Arendt, 2001a: 55, 60).

Em última análise, Arendt manifesta-se crítica do fundacionalismo porque defende que a política não pode ser fundada em algo fora de si, fora do espaço que existe entre aqueles que se associam organicamente para agir. É isso que leva Arendt (1995), por exemplo, a distanciar o conceito de verdade do domínio político, na medida em que tal conceito estimula o crescimento artificial de um domínio inquestionado, cujo predicado de verdadeiro permite pôr fim à ação e deliberação pública orgânica.

Os seguidores de Arendt, portanto, admitem que a política é algo que existe entre a pluralidade dos homens e não é resultante de uma força que lhes seja transcendente ou imanente (como a sociedade ou o sujeito racional uno). Nesta senda, a interpretação de Arendt levará a defender que o político é a revelação dos pontos comuns desta pluralidade (revelados através da interação pública). A vivência da pluralidade e da diferença conflituante manifesta alguns pontos de comunalidade que podem ser entendidos como o político. Sheldon Wolin (1996) – seguindo Arendt e admitindo que o século XIX atacou o político favorecendo a sociedade (Marchart, 2007: 46) – defende uma trajetória associativa do político e diferencia-o da política da seguinte forma:

> Considerarei o político como uma expressão da ideia de que uma sociedade livre composta por diversidades pode, no entanto, desfrutar de momentos de comunalidade quando, por meio de deliberações públicas, o poder coletivo é usado para promover ou proteger o bem-estar da coletividade. A política refere-se à contestação legitimada e pública, principalmente por poderes sociais organizados e desiguais, sobre o acesso aos recursos disponíveis para as autoridades públicas da coletividade. A política é contínua, incessante e interminável. Em contrapartida, o político é episódico, raro (Wolin, 1996: 31).[42]

Em suma, e recordando o que conseguimos discernir quando evocámos Ricœur, no centro do político há uma divisão entre a racionalidade do político e as lutas estratégicas e conflituosas da política. Arendt e os seus seguidores tendem a valorizar a racionalidade do político. O momento do político é uma promoção da associação na ação política entre livres plurais. A política é o momento de contestação legítima e pública e é algo contínuo e permanente. Esta autonomia autêntica do político é então vista

[42] Na edição consultada: «I shall take the political to be an expression of the idea that a free society composed of diversities can nonetheless enjoy moments of commonality when, through public deliberations, collective power is used to promote or protect the well-being of the collectivity. Politics refers to the legitimized and public contestation, primarily by organized and unequal social powers, over access to the resources available to the public authorities of the collectivity. Politics is continuous, ceaseless, and endless. In contrast, the political is episodic, rare»

como algo que assenta no momento associativo, não apenas por estarmos perante um fenómeno da coletividade política, mas também porque as pessoas, na sua pluralidade, associam-se livremente dentro do domínio público, motivadas pelo cuidado com o comum. Em contraste com esta perspetiva, Schmitt e os seus seguidores, como Mouffe, tendem a valorizar o carácter conflitual do político, pelo que o momento político é visto como um momento dissociativo. Como Andrew Schaap escreve:

> Ao ir para lá da crítica pertinente, mas um tanto branda, de Walzer ao liberalismo dialógico, os teóricos da política agonística deparam-se hoje com uma escolha entre Arendt e Schmitt. Enquanto Arendt e a tradição republicana veem a vida política em termos de sua dimensão horizontal de liberdade, solidariedade e ação coletiva, Schmitt e a tradição realista enfatizam a dimensão vertical da necessidade, da regra e da soberania. Consequentemente, os republicanos (como Arendt, Walzer, Tully e Lefort) veem o conflito político como tendo uma função potencialmente reveladora ou integradora do mundo. Em contrapartida, os realistas (como Schmitt, Mouffe, Derrida e Agamben) entendem o conflito político como algo que tende sempre para uma relação de exclusão (Schaap, 2007: 60).[43]

Se, em Arendt, o político compreender-se-ia na pluralidade e em formas de associação que instituem laços e preservam a autonomia do espaço público, em Schmitt o foco deslocar-se-á para a linha de rutura onde a comunidade se delimita contra um outro. Nesta passagem de uma dinâmica associativa para uma dinâmica dissociativa estamos perante uma nova pergunta. A questão não é mais "como agir entre diferentes?", mas sim "qual é a fronteira que decide quem é "nós" e quem é "eles"?". É nesta linha – onde o grau de conflito determina o político – que se abre a via schmittiana que mais tarde, como desenvolveremos, servirá ao populismo de esquerda para considerar que o antagonismo é uma condição de possibilidade para pensar politicamente, isto é, para pensar a partir de fronteiras construídas, sem as dissolver no consenso.

[43] Na edição consultada: «In moving beyond Walzer's pertinent but somewhat mild critique of dialogical liberalism, theorists of agonistic politics today are presented with a choice between Arendt and Schmitt. Whereas Arendt and the republican tradition view political life in terms of its horizontal dimension of freedom, solidarity and collective action, Schmitt and the realist tradition emphasise the vertical dimension of necessity, rule and sovereignty. Consequently, republicans (such as Arendt, Walzer, Tully and Lefort) view political conflict as having a potentially world-disclosing or integrative function. In contrast, realists (such as Schmitt, Mouffe, Derrida and Agamben) understand political conflict as always tending towards a relation of exclusion.»

O *político* de Schmitt

Em Schmitt (2020: 50–51), o político é um critério. O político é a distinção entre amigo e inimigo, distinção esta que, tendo em conta o seu grau de intensidade, pode chegar à guerra, ao aniquilamento mútuo. O político enquanto critério é autónomo relativamente a oposições morais, estéticas ou económicas. Nesta senda, Schmitt confere ao político um sentido existencial e público: o político decide quem será considerado "nós" e quem será o "eles" ou "outro". Daqui decorre a centralidade da decisão e do Estado moderno como instância que, ao monopolizar essa decisão, pretende evitar a moralização total do conflito e procura manter o antagonismo no plano propriamente político, ou seja, sem o misturar com o pessoal. Importa indagar esta abordagem do político porque é a partir da mesma que o populismo de esquerda pensará o seu próprio político.

Enquanto profundo crítico do liberalismo e do individualismo liberal, Schmitt defendera o conceito do político (*das Politischen*) com três características: (1) é um momento de decisão sobre a distinção entre amigo e inimigo; (2) esta decisão tem um potencial de irromper em conflito; (3) e o conteúdo do político só pode ser corretamente reconhecido pelos seus participantes. Por outro lado, a política (*die Politik*), é a questão quotidiana do Estado, onde as decisões não são sobre o amigo/inimigo, mas sobre a administração pública (Ibrahimy, 2014: 312).

Julien Freund (1965: 94), seguidor de Schmitt, aponta que ao seu discurso subjaz a ideia de que todas as atividades humanas dividem o universo humano em duas categorias de relações contrárias. Como escreveu Schmitt:

> Assumamos que, no âmbito do moral, as diferenciações últimas são bom e mau; no estético, belo e feio; no económico, útil e nocivo ou, por exemplo, rentável e não-rentável. (...) A diferenciação especificamente política, à qual se podem reconduzir as ações e os motivos políticos, é a diferenciação entre *amigo* e *inimigo*. Ela fornece uma determinação conceptual no sentido de um critério, não como uma definição definitiva ou um resumo. Na medida em que não é derivável de outros critérios, ela corresponde, para o político, aos critérios relativamente autónomos de outras contraposições: bem e mal, no moral; belo e feio, no estético, etc. Em cada caso, ela é autónoma não no sentido de um âmbito de coisas próprio e novo, mas de maneira que ela não pode nem ser fundada em alguma daquelas ou de outras contraposições, nem pode ser reconduzida a elas (Schmitt, 2020: 50-51).

Em suma, podemos assumir que para Schmitt há uma dialética aberta. Há uma dialética interna a uma qualquer essência que procure uma descrição fenomenológica, ou seja, há uma dialética que, no interior de qualquer pressuposto, opõe dois conceitos que formam a sua relação. Esta é uma dialética anti-tética (Freund, 1965: 98). A consequência disto é que toda a determinação dos conceitos implica uma oposição porque «não existe um conceito em si mesmo, mas na sua ordem está sempre relacionado com o seu oposto» (Freund, 1965: 98).[44] A partir desta perspetiva, podemos perceber que, tal como a moral, a estética, a economia, etc. se determinam opondo dois conceitos, a política é também determinada por uma oposição (Schmitt, 2020: 50)[45], mas há em tal oposição uma autonomia relativamente a quaisquer outras oposições.

A obra de Schmitt, particularmente *O Conceito do Político*, foi sendo reformulada. Precisamente nessa obra capital, o seu foco estará na consideração da origem do Estado na Europa moderna. Segundo Schmitt, o Estado moderno é uma resposta às guerras religiosas da Europa dos séculos XVI e XVII. Para solucionar os conflitos entre protestantes e católicos procurou-se assentar o poder político no Estado que se responsabilizaria por uma neutralização política da esfera religiosa. Schmitt convoca a ideia de Albericus Gentilis, segundo o qual os teólogos devem fazer silêncio quanto aos assuntos que não lhes dizem respeito (*Silete theologi in munere alieno*). Ou seja, o Estado moderno dita: "à teologia o que é da teologia e à política o que é da política". Enquanto neutralizador do conflito religioso, o Estado moderno passou a decidir o conflito político extremo, isto é, o Estado moderno passou a monopolizar a decisão sobre o agrupamento amigo-inimigo. Por outras palavras, o Estado moderno ultrapassou os conflitos gerados pelo fanatismo religioso porque só esse Estado passou a ser o decisor do conflito político extremo, isto é, só o Estado passou a determinar quem é o inimigo, quem é o amigo e a deter o monopólio da decisão sobre a guerra (Franco de Sá, 2020: 10).

É mais tarde, com as revoluções democráticas do século XVIII, que o Estado passa a decidir sobre a guerra em nome da soberania do povo. O Estado passa a consistir na afirmação que um povo faz de si próprio; que um povo faz de si mesmo na sua existência política. O povo soberano tem então o direito de autodeterminar-se e de autogovernar-se. Esta autoafirmação democrática do povo, no que concerne ao monopólio do direito de decidir sobre a guerra de um Estado que ele constitui, é a expressão política desse mesmo Estado que é conservada num "sentido existencial". É enquanto um povo existe que esse Estado existe. Mais uma vez, a sua expressão política tem um "sentido existencial". Consequentemente,

[44] Na edição consultada: «il n'y a pas de concept en soi, mais dans son ordre il est toujours relatif à son contraire».
[45] O mesmo valerá também para a compreensão da igualdade que não é compreensível se não existir desigualdade. Neste ponto, como veremos mais à frente, Mouffe (1999) distancia-se de Schmitt considerando que tal perspetiva de uma igualdade substancial compromete o carácter plural da democracia.

existindo vários Estados monopolizadores da decisão sobre o conflito político extremo, sobre o amigo-inimigo, há também vários povos diferenciados que compõem o mundo político que impede a captura do conflito por um fanatismo religioso. O político tem um sentido existencial e a afirmação do "sentido existencial" do político é a única via para neutralizar os conflitos que procuram trespassar o carácter existencial do conflito e defender uma dimensão religiosa, ética e normativa que impede um reconhecimento entre inimigos e que estimula a representação do inimigo como um criminoso odiado ou como o "império do mal". O político de Schmitt determina o inimigo opondo-se ao amigo e concedendo-lhe um carácter existencial que não se mistura com as oposições morais, económicas ou religiosas.

Neste sentido, podemos ver que Schmitt é realmente filho do seu tempo e escreve envolvido na circunstância de desfecho da Primeira Guerra Mundial e das exigências feitas pelos vencedores dessa guerra com a constituição da Sociedade das Nações. Esta "liga dos povos" procura, segundo Schmitt, a superação do mútuo reconhecimento entre potências e a criação de um equilíbrio que ele chamará *jus publicum Europaeum* com base numa apresentação do inimigo derrotado como um criminoso ou como um adversário moralmente mau. Tudo isto leva-nos a considerar que *O Conceito do Político* é também uma obra que se ocupa de uma reflexão crítica em torno do processo que desde o fim da Primeira Guerra Mundial (1918) levou até ao Pacto Kellogg-Briand (1928) como uma tentativa de criminalização da agressão armada e consequente erradicação da guerra (Franco de Sá, 2020: 11-12).

Segundo Schmitt, a criminalização do agressor e rejeição da guerra só convinha às potências vencedoras que passariam a determinar arbitrariamente o que é guerra e agressão militar, bem como o que é uma atitude contra o crime e pela paz ou pela ajuda de carenciados. Os vencedores passariam a evocar "paz", "direito", justiça" e "humanidade" enquanto nomes que corroboram a sua posição moralmente superior relativamente aos derrotados. Tudo isto significaria, para Schmitt, um abandono da modernidade política e um recuo ao conceito pré-moderno de "guerra justa" ao qual subjaz o *pathos* religioso determinador do inimigo enquanto demoníaco. Na "guerra justa" o inimigo é moralmente inferior e é necessário combatê-lo, com o direito de tudo fazer em nome do bem, da paz e da justiça contra o mal, a guerra e o crime. Esse regresso ao momento pré-moderno é criticado por Schmitt com a apresentação da distinção entre inimigo público e inimigo privado.

> [O] inimigo não é, portanto, o concorrente ou o opositor em geral. O inimigo também não é o opositor privado que se odeia com sentimentos de antipatia. O inimigo é, apenas, uma totalidade de homens pelo menos eventualmente *combatente*, isto é, combatente segundo

> uma possibilidade real, a qual se contrapõe a uma totalidade semelhante. O inimigo é apenas o inimigo *público*, pois tudo aquilo que tem relação com uma tal totalidade de homens, em particular com todo um povo, se torna por isso *público*. O inimigo é *hostis*, não *inimicus* em sentido mais amplo; *πολέμιος*, não *Εχθρός*. A língua alemã, como também outras línguas, não diferencia entre o "inimigo" privado e o "inimigo" político, de tal modo que são aqui possíveis muitos equívocos e falsificações. (...) Não é preciso odiar pessoalmente o inimigo em sentido político e só na esfera do privado faz sentido amar o seu "inimigo", isto é, o seu opositor (Schmitt, 2020: 56).

Schmitt distingue entre *πολέμιος* (*"polemos"* que significa "oponente") e *Εχθρός* (*"echthrós"* que significa adversário). O oponente é um inimigo público e a palavra deriva de guerra [*πολέμιος* (*"polemos"*)] sendo que deve ser combatido, superado e enfraquecido. Por outro lado, o adversário [*Εχθρός* (*"echthrós"*)] não é um inimigo público, mas sim um opositor privado contra o qual não existe nenhuma coletividade envolvida para o combater. Vemos então que há uma relação entre o político (*das Politische*) e a esfera pública (*Öffentlichkeit*), mas esta relação não aparece disposta sempre com o mesmo peso em cada um dos pratos da balança.

A primeira versão de *O Conceito do Político*, de 1927, introduz a ideia de que a esfera pública de uma comunidade humana – o povo enquanto unidade – é a base em que o político – aquele que difere entre amigo e inimigo – assenta. É a existência de um conjunto de homens que pertencem a uma substância política consistente e determinada, isto é, unidos na sua esfera pública, que determina a exclusão do Outro, o diferente, o inimigo público. Excluem aquele conjunto de homens que, segundo uma possibilidade real, é combatente. Como escreve Alexandre Franco de Sá, «[d]ir-se-ia então que, ao existir na sua esfera pública originária, um povo é, antes de mais, o sujeito de uma decisão fundamental: a decisão de existir como um povo. E esta decisão concretiza-se na possibilidade da sua contraposição eventual a outro povo, determinando assim uma inimizade pública ou política e encerrando, nessa medida, a possibilidade da guerra.» (Franco de Sá, 2012: 157). Em suma, na versão de 1927, o político deriva da esfera pública como um pressuposto do Estado ao diferenciar amigo e inimigo e por isso questionamos: embora pudéssemos dizer que tudo o que é público é político, será que poderíamos dizer que o que não é público é político?

Schmitt considera que o antagonismo político também existe fora da esfera pública, ou seja, a distinção entre amigo e inimigo (aquela que define o político) existe também na esfera privada, pois tal como escreve em 1927: «O político pode retirar a sua força a partir das mais diferentes áreas da vida humana,

a partir dos antagonismos religiosos, económicos e morais» (Schmitt, 1927: 10 *apud* Franco de Sá, 2012: 158). No entanto, é a esfera a partir da qual o político retira a sua determinação que define se o inimigo é político ou privado. Caso o político seja determinado na esfera pública, sendo um conflito público no sentido mais próprio do termo, a inimizade é pública, é entre dois povos hostis. Nesse caso estão de fora qualquer tipo de combate em nome de uma inimizade pessoal, em nome da criminalização do inimigo ou em nome da condenação moral. No lado diametralmente oposto, no qual o político é determinado na esfera privada, (ou por qualquer outra esfera que se defina por uma "visão do mundo" ou certos imperativos e normas morais), o inimigo é simplesmente pessoal. Neste caso, a inimizade torna-se total e a guerra passa a ser uma «relação de ódio e de inimizade crescentes» (Franco de Sá, 2012: 159).

Na segunda versão de *O Conceito de Político*, de 1932, a relação entre político e esfera pública é diferente. Schmitt passa a entender que a diferenciação entre amigo e inimigo é originária e independente da ligação ao povo e à esfera pública. Aquilo que passa a ser próprio do político é o grau de intensidade do antagonismo.[46] Por outras palavras, qualquer antagonismo pode ser político se tiver uma intensidade que levada ao extremo coloca a possibilidade real de provocar a morte física. Não é a esfera pública que define o político, mas sim o grau de intensidade e, consequentemente, é esse grau de intensidade que define a esfera pública. Como escreve Schmitt nessa nova versão: «ele [o político] não designa nenhum conjunto próprio de coisas, mas apenas o *grau de intensidade* de uma associação ou dissociação de homens, cujos motivos podem ser religiosos, nacionais (no sentido étnico cultural), económicos ou de outro tipo, e efetuam, em termos diferentes, diferentes associações e dissociações» (Schmitt, 1996a: 38-39 *apud* Franco de Sá, 2012: 161).

Percebemos que na primeira versão de *O Conceito do Político*, Schmitt entende que a esfera pública precede o político. Na segunda versão esta relação inverte-se. O político define-se pelo grau de intensidade e passa a preceder a esfera pública. Schmitt passa a defender que se não houver um Estado dotado de autoridade suficiente para monopolizar a decisão sobre o amigo e o inimigo e monopolizar o comando sobre a intensidade do conflito, não existirá unidade política do povo e a esfera pública não terá condições de existência acabando por se dissolver numa guerra civil. O político estabelece a unidade política e funda a própria esfera pública, mas a diferenciação entre amigo e inimigo e a decisão sobre a guerra não são mais do povo: são do Estado. O Estado monopoliza a decisão sobre a guerra e a

[46] O factor intensidade do antagonismo como carácter do político de Schmitt é um dos ataques, como aponta Bernardo Ferreira (2004: 53-54), ao liberalismo. O político pensado a partir da intensidade goza de um potencial de totalização que nega a fragmentação promovida pelo individualismo liberal.

diferenciação entre amigo e inimigo e dessa forma, despolitiza o povo e cria a esfera pública assegurando ao povo uma "situação normal" em que a paz pode imperar (Franco de Sá, 2012: 162).

Da primeira para a segunda edição, Schmitt desvincula-se da ideia de que há um "povo político" ou uma "substância política" consistente e detentor de uma vontade e de uma decisão, dono de uma homogeneidade (*Gleichartigkeit*) que capacita esse povo de uma unidade imanente. Schmitt passa a entender que o povo não é um conjunto de homens iguais e homogéneos, mas é um conjunto cujo princípio de unidade é o Estado, ou seja, é algo externo e transcendente. O Estado monopoliza o político. O Estado estabelece extrinsecamente a sua unidade política. O Estado passa a deter a capacidade de decisão e de representação (*Repräsentation*). O Estado despolitiza aquilo que Schmitt – em 1923 na obra *Catolicismo Romano e Forma Política* – chama *complexio oppositorum* para conquistar a esfera política enquanto unidade política (Franco de Sá, 2012: 166).

Schmitt pensa a necessidade de unidade política porque considera que a consequência da crise da unidade política, vista como crise do Estado, é o advento de um "Estado total".[47] Segundo Schmitt, viveu-se esse episódio na República de Weimar, entre 1931 e 1932 quando se verificou o aparecimento de um "Estado de partidos" que não conseguia monopolizar o político e diferenciar-se da sociedade através de tal monopolização. A crise da unidade política fez com que o Estado se confundisse com a sociedade. O carácter político do Estado fora dilacerado ao ser ocupado por partidos que o alagaram a todos os âmbitos da vida social. Tudo passou a ser estatal e político e o Estado tornou-se total. Por outras palavras, Schmitt sugere que em sociedades em que nenhuma instância monopoliza o político – aquele que se define por diferir amigo e inimigo e por decidir sobre a guerra –, este aparece disseminado pelos vários centros de poder da sociedade sem que se verifique publicamente o Estado. Nesta senda, Schmitt entende que quando o Estado não monopoliza o político, a esfera pública é politizada de maneira invisível e o Estado torna-se total de maneira igualmente invisível (Franco de Sá, 2012: 174).[48]

Em suma, percebemos que, embora Schmitt altere a sua compreensão da origem do político consoante o momento político que vive, acabando por defender, em última instância, que o político é algo anterior

[47] Segundo Freund (1995), será enganador considerar que Schmitt defende que deve sempre haver mais Estado. Em vez disso, Schmitt defende um Estado fortemente político, que preencha os seus deveres de Estado sem dissipar o seu poder em atividades não-políticas. A política não é explicada em termos postos pelo Estado. O Estado é que é explicado em termos da política. O Estado tem uma configuração histórica que não dura para sempre e, tal como todas as constelações políticas, o Estado pode desaparecer, mas a política mantém-se. Consequentemente, é ilusório tentar despolitizar o Estado, porque a política é a condição de possibilidade do mesmo. Por outro lado, criar o Estado total ao preencher esferas não políticas é também problemático por descentralizar o Estado de si mesmo e favorecer a sua dissolução. (Freund, 1995: 13). A totalização do Estado dissolve-o e neutraliza-o, sendo que Schmitt alerta que, nesse momento, é a tecnologia quem desempenha o papel do neutro (Freund, 1995: 29).

[48] Esta invisibilidade é também referida por Marchart (2007: 65-66) quando, da compreensão da diferença do político a partir da diferença ontológica de Heidegger, Jean-Luc Nancy e Lacoue-Labarthe referem que com a invisibilidade do político resultante do *Seinsvergessenheit* (esquecimento do ser e do abandono do ser), ou seja, resultante do facto de que tudo é político, o político equivale ao fenómeno totalitário descrito por Hannah Arendt, o qual não é possível superar.

à esfera pública e que o Estado o deve monopolizar por forma a despolitizar a oposição permanente e a conquistar a esfera pública fundada numa unidade, o político de Schmitt mantém características que nos interessa reter para avançar na nossa reflexão acerca da relação do mesmo com a teoria populista de esquerda de Chantal Mouffe.

Schmitt insiste na necessidade de considerar o político no seu carácter público para que se elimine a possibilidade de recuo a um momento pré-moderno em que o antagonismo poderia ser determinado por fatores privados ou individuais embebidos de uma particular mundividência, de um *pathos*, de uma moralidade, etc. Vimos que a partir da segunda edição de *O Conceito do Político*, Schmitt defende que a definição do político depende da intensidade do conflito. O político não se define por uma substância, por um conjunto de coisas, mas sim pelo *grau de intensidade* de uma associação ou dissociação de homens, independentemente dos motivos (religiosos, étnicos, culturais, etc.). Como o próprio escreve:

> A diferenciação entre amigo e inimigo tem o sentido de designar o mais extremo grau de intensidade de uma ligação ou separação, de uma associação ou dissociação; ela pode existir em teoria e na prática sem que, ao mesmo tempo, tenham de ser aplicadas todas aquelas diferenciações morais, estéticas, económicas ou outras. O inimigo político não precisa de ser moralmente mau, não precisa de ser esteticamente feio; não tem de surgir como concorrente económico e até talvez possa parecer vantajoso fazer negócios com ele (Schmitt, 2020: 51).

Neste âmbito, Schmitt está a recusar – como Leo Strauss indica numa recensão à obra em 1932 – que o político seja compreendido de maneira liberal, como um "âmbito de coisa" situado no lado do não político. Neste sentido, a política envolve o homem na sua existência e pode estar presente em toda e qualquer dimensão humana. No entanto, sublinhe-se que ao dotar apenas o Estado da autoridade para a distinção amigo-inimigo, que é de carácter existencial, Schmitt está a evitar a politização total da vida. Em última análise, Schmitt está a evitar despolitização ou neutralização. Em Schmitt, a valência do Estado é precisamente essa, de tal forma que, embora nos dias hodiernos talvez seja difícil aceitar, a terceira edição de *O Conceito do Político* (1933) é uma tentativa de ver o Estado Nazi como a restauração da autoridade do Estado e uma libertação do Estado total. Portanto, mesmo que tal intento intelectual não tenha impedido Schmitt de, noutros textos posteriores, engajasr com o regime nazi aludindo ao conceito de raça como base para pensar o "princípio da identidade", podemos afirmar que na terceira edição de *O Conceito do Político*, Schmitt não se engaja com o racismo, biologismo e totalitarismo que define o regime nazi. Schmitt pensou o regime a partir do seu conceito de político, mas não transformou o seu

conceito do político (Franco de Sá, 2020: 22-23). O político fica assim determinado dentro de um quadro formal expressado pelo seu carácter existencial, público e de intensidade.

Na relação entre amigo e inimigo, apenas o conceito de inimigo é especificamente político. O conceito de amigo define a esfera dos setores não políticos que se opõem aos setores propriamente políticos, sendo que a linha que separa o que é político do que não é político é uma linha que varia com os regimes, as situações e as épocas (Freund, 1965: 96). A decisão sobre o inimigo só pode ser tomada através do sentimento de inimizade real, não através da razão ou da conveniência (Ibrahimy, 2014: 312). Consequentemente, a política é algo que não ocupa um lugar determinado. A política recebe a sua força a partir dos diversos setores da vida humana e, por isso, o político de Schmitt «é determinado a partir da intensidade do tomar distância, pela qual as associações e dissociações paradigmáticas se orientam» (Schmitt, 2020: 107).

Vejamos como Mouffe pensa «*com* Schmitt e *contra* Schmitt» (Mouffe, 1999: 6).

O *político* de Mouffe

Esta secção traça a genealogia do percurso que leva o populismo de esquerda a recolocar o conflito no coração da democracia – o caminho cognitivo do "regresso do político"[49] que prepara a democracia radical agonística. Articulamos esse movimento em três momentos: (i) com Lefort (um dos envolvidos na distinção do político desenvolvida no *Centre for Philosophical Research on the Political* da ENS de Paris, entre 1980 e 1984), defende a ideia de que, em democracia, o poder é um "lugar vazio" – escudo conceptual no combate à tentação hegemónica de o preencher; (ii) com – e contra – Schmitt, assume-se o político como antagonismo e como negatividade constitutiva, impossibilitando a ideia de um povo homogéneo; (iii) com Heidegger, confere-se ao político estatuto ontológico, isto é, distingue-se o político (antagonismo constitutivo) da política (práticas e instituições que criam ordem). A partir desta leitura tripartida introduz-se o traço mais *sui generis* da proposta populista de esquerda: o agonismo como domesticação do antagonismo. Apesar de esta secção e capítulo integrarem a parte descritiva e de familiarização conceptual da nossa investigação, adiantamos já um esboço da nossa linha crítica: o político mouffeano – que é o político do populismo de esquerda – evidencia uma dissonância

[49] Utilizamos a expressão que dá título à obra *O Regresso do Político*, de Chantal Mouffe (1996 [1993]), mas a nossa investigação não se cinge a essa obra. Em boa verdade, o que procuramos fazer é uma indagação daquilo que está *por detrás da máscara* teórica do populismo de esquerda, considerando tudo o que é dito e escrito em toda a sua reflexão teórica e também aquilo que não é dito, mas, ainda assim, é analisável e cientificamente considerável.

performativa à qual chamamos de dissenso subversivo: o conflito é condição de possibilidade da identidade, mas é simultaneamente limitado por uma fronteira axiológica que decide quem pode (ou não) entrar no conflito.

Com vista a relevar a ideia de que a democracia se define por uma condição conflituosa, Mouffe recupera, ao longo da sua obra, os trabalhos de Lefort e de Schmitt – particularmente em *The return of the political* (1996 [1993]), em On *the Political* (2005) e em *The Democratic Paradox* (2000). E é logo em 1985, em *Hegemony and Socialist Strategy*, que Mouffe (2014: 170) defende, a partir de Lefort, que em democracia «o espaço do poder é um espaço vazio».[50]

Como qualquer consenso fundado na razão pode aparecer como ameaça ao argumento segundo o qual o poder é um lugar vazio – na medida em que o consenso funciona como algo que preenche esse vazio e lhe dá substância –, Mouffe entende que os teóricos deliberativos ameaçam o vazio do poder e, dessa forma, ameaçam a democracia. Mouffe contrapõe-se a Rawls com base no princípio de Lefort (1981) que recusa o primado do direito sobre o bem comum. Ou seja, desde *Hegemony and Socialist Strategy*, Mouffe utiliza o argumento que Lefort apresenta em *A invenção democrática: os limites do totalitarismo* (1981) no qual defende que o poder da democracia é vazio e, a partir do mesmo argumento, Mouffe contrapõe-se a Rawls e defende que o primado do direito sobre o bem é, em última instância, corrosivo para a democracia. Não porque Mouffe defenda uma perspetiva política fundada no bem comum, mas porque a política pensada a partir do direito pressupõe um consenso que é muitas vezes cego e dissolve o carácter vazio do poder democrático. Em vez de se colocar no lugar diametralmente oposto ao de Rawls – que seria o comunitarismo –, Mouffe entende que a democracia liberal é constituída por uma tensão permanente entre a lógica liberal (da particularidade) e a lógica democrática (da igualdade), na procura por garantir que não exista uma neutralização que oprima a diferença. Em *The Democratic Paradox* escreve:

> É vital para a política democrática compreender que a democracia liberal resulta da articulação de duas lógicas que são incompatíveis em última instância e que não há maneira de as conciliar perfeitamente. Ou, para o dizer à maneira de Wittgenstein, que existe uma tensão constitutiva entre as suas "gramáticas" correspondentes, uma tensão que nunca pode ser superada, mas apenas negociada de diferentes maneiras. É por isso que o regime liberal-democrático tem sido constantemente o local de lutas que têm proporcionado a força

[50] Na edição consultada: «the site of power becomes an empty space».

> motriz dos desenvolvimentos políticos históricos. A tensão entre as suas duas componentes só pode ser temporariamente estabilizada através de negociações pragmáticas entre forças políticas que estabelecem sempre a hegemonia de uma delas (Mouffe, 2000: 5).[51]

Esta perspetiva de uma tensão permanente das gramáticas liberal e democrática leva a que a compreensão mouffeana da democracia liberal seja considerada frágil e relativista.[52] O argumento democrata radical de Mouffe deriva, em primeiro lugar, da noção de "revolução democrática" pensada por Tocqueville, revolução esta que deverá ser aprofundada; e, em segundo lugar, da crítica ao liberalismo feita por Macpherson que, mesmo enquanto crítico, forneceu à esquerda do espectro político «uma linguagem que (...) permitiu reconhecer a importância do liberalismo político» (Mouffe, 1996: 155). Assim, a democracia radical e plural de Mouffe tem como objetivo «utilizar os recursos simbólicos da tradição democrático-liberal para lutar pelo aprofundamento da revolução democrática» (Mouffe, 1996: 99). Mouffe (1996: 114-5) escreve:

> Uma interpretação democrática radical enfatizará as numerosas relações sociais em que existem situações de domínio que terão de ser questionadas, caso se pretenda aplicar os princípios da liberdade e da igualdade. Indica que os diferentes grupos que lutam por uma extensão e radicalização da democracia reconhecem ter um interesse comum. Isto deveria conduzir à articulação das exigências democráticas encontradas numa diversidade de envolvimentos: mulheres, trabalhadores, negros, homossexuais, ecologistas, bem como outros "movimentos sociais novos". O objetivo é construir um "nós" como cidadãos democratas radicais, uma identidade política coletiva articulada através do princípio da equivalência democrática.

Perante o desejo de reacender a democracia liberal a partir de um discurso "radical e plural", Townshend (2004: 282) considera que a perspetiva de Mouffe acerca da democracia liberal é relativista. E tal relativismo será também causado pela sua postura ambígua, de aproximação e simultâneo distanciamento, face ao conceito do político de Carl Schmitt. Veremos que, apesar de tudo que possamos apontar, a interpretação que Mouffe faz da democracia liberal e a sua defesa do carácter tensional

[51] Na edição consultada: «...it is vital for democratic politics to understand that liberal democracy results from the articulation of two logics which are incompatible in the last instance and that there is no way in which they could be perfectly reconciled. Or, to put it in a Wittgensteinian way, that there is a constitutive tension between their corresponding "grammars", a tension that can never be overcome but only negotiated in different ways. This is why the liberal-democratic regime has constantly been the locus of struggles which have provided the driving force of historical political developments. The tension between its two components can only be temporarily stabilized through pragmatic negotiations between political forces which always establish the hegemony of one of them.»

[52] Veja-se o artigo de Normas Geras, «Post-Marxism?», publicado pela *New Left Review* em 1987, no qual acusa a teoria pós-marxista de Laclau e Mouffe de relativismo. O texto obteve resposta por parte de Laclau e Mouffe num texto intitulado «Post-Marxism without Apologies» publicado no mesmo ano e na mesma revista.

irreconciliável, mas não excludente porque articulável, das lógicas liberal e democrática, é a expressão de uma profunda reflexão do atual momento político que devemos ter em conta.

Sendo a sua interpretação da democracia liberal relativista ou não, Mouffe é clara quando defende o carácter antagonístico da democracia. Portanto, por um lado, o legado de Lefort permitiu argumentar que, em democracia, o poder é um espaço aberto onde o consenso não consegue penetrar e, por outro lado, o legado de Schmitt auspiciará o carácter conflitual das relações relativamente a esse poder.

Propondo-se a pensar «*with* and *against* Schmitt», Mouffe (1999: 6) considera que o poder e o antagonismo na política são de carácter inextrincável. Esta premissa institui que «é necessário admitir a existência de conflitos que não podem ter uma solução racional» (Mouffe, 2023: 84) e que tal carácter conflituoso da política está já na dimensão ontológica do político. Mouffe subscreve Schmitt quando admite que não existem consensos que não excluem: «A política, como tentativa de domesticar o político, de manter afastadas as forças da destruição e estabelecer a ordem, está sempre relacionada com conflitos e antagonismos. Exige uma compreensão de que todos os consensos são, por necessidade, baseados em atos de exclusão e de que nunca poderá existir um consenso "racional" absolutamente abrangente» (Mouffe, 1996: 187). Contudo, a subscrição ao conceito de "externo constitutivo" de Jacques Derrida leva a que Mouffe compreenda que toda e qualquer objetividade social é política e dessa forma distancia-se de Schmitt. Mouffe considera que

> ...não existe uma identidade presente perante si mesma e não construída a partir de uma diferença e que qualquer objetividade social é criada através de atos de poder. Isto significa que qualquer objectividade social é, em última análise, política e tem de apresentar traços de exclusão que preside à sua constituição, aquilo a que podemos chamar o seu "elemento externo constitutivo" (Mouffe, 1996: 187).

Schmitt, por sua vez, considera que «...a equiparação estatal = político torna-se incorrecta e indutora em erro à medida que Estado e sociedade se penetram mutuamente, tornando sociais todos os assuntos que até agora eram estatais e, ao contrário, tornando estatais todos os assuntos que até agora eram apenas sociais (...) Então, os âmbitos que até agora eram "neutrais" – religião, cultura, formação, economia – deixam de ser "neutrais" no sentido de não-estatais e não-políticos.» E Schmitt acrescenta que, contra a neutralização e despolitização desses e de outros âmbitos, nasce «o estado total da identidade entre Estado e sociedade, o qual não é desinteressado em relação a nenhum âmbito de coisas e agarra potencialmente qualquer âmbito. Consequentemente, nele, tudo é político, pelo menos segundo

a possibilidade, e a referência ao Estado já não é apta a fundar uma marca específica de diferenciação do "político"» (Schmitt, 2020: 46).

Sem tirarmos imediatamente conclusões finais destas duas interpretações, podemos dizer que Mouffe inclui Schmitt na sua teoria na medida em que, paradoxalmente, o exclui. E, com esse vagar, Mouffe segue o seu argumento revalidando a ideia de que um consenso racional inclusivo é uma impossibilidade conceptual que o liberalismo político, como um construtor de ilusões, terá incorporado na construção de um contexto despolitizado: um contexto de consenso ao centro, onde a política é vista com um carácter epistémico que silencia o conflito político e onde a *penseé unique* determina que *there is no alternative*.

Contra o contexto liberal despolitizado, Mouffe (2005: 16) defende que o político é a nossa "condição ontológica", pelo que, negar o político é renunciar ao mínimo de realismo do senso comum. Mouffe considera que «na realidade é o político, e a possibilidade da sua eliminação, que está aqui em jogo» (Mouffe, 1996: 12), ou seja, o que o liberalismo faz é pôr o político em causa. Por isso, Mouffe parte na sua defesa contra os projectos de filósofos liberais e de esquerda, neoliberais e defensores da Terceira Via, mas também de extrema-direita, neoconservadores e fundamentalistas religiosos. Mouffe critica Habermas, Negri e Hardt por simpatizarem com uma identidade cosmopolita ou modelos de consenso racional. Critica Beck, Giddens e Blair por defenderem uma política para além do modelo contraditório no formato tradicional esquerda/direita. E critica também aqueles que entendem o inimigo e o amigo a partir de uma teoria que dê substância às identidades. Este último aspecto, em que se afigura uma ideia de identidades substanciais inimigas e em conflito, é o que a impele a apontar o "falso dilema de Schmitt".

a) A distância de Mouffe face a Schmitt

Mouffe concorda com Schmitt no que toca à sua crítica ao liberalismo, bem como no que toca à asserção de Schmitt de que é necessário entender o povo politicamente. Neste sentido podemos compreender a sua crítica ao conceito de universalismo proposto pela Modernidade – algo que faremos mais à frente. No entanto, dentre outros distanciamentos face a Schmitt, como aquele apontado acima, Mouffe não acredita que pensar o povo politicamente nos leve a negar a possibilidade de qualquer pluralismo dentro de uma associação política.

O dilema de Schmitt, diz-nos Mouffe, resulta da forma como ele pensa a unidade política. Segundo Mouffe (1999: 49-52), para Schmitt a unidade do Estado é uma unidade concreta, já dada e, por isso, estável, pelo que o povo é algo que existe como dado e a distinção entre "nós" e "eles" não é politicamente construída. Sabemos que seria impossível que Mouffe assumisse este raciocínio schmittiano. Por isso considera que o jurista alemão se contradiz quando defende, simultaneamente, por um lado, que o pluralismo leva à dissolução da unidade do Estado e que, por outo lado, a dissolução do Estado é uma possibilidade política. Se a dissolução do Estado é possível politicamente, então a existência da unidade do Estado é também política, logo é contingente e, como tal, requer uma construção política.

Por forma a desviar-se do carácter homogéneo como Schmitt pensara o povo, em que a igualdade é algo substancial (*substanzielle Gleichheit*), algo que permite considerar os iguais como iguais e os diferentes como diferentes (e algo que pressupõe a existência da desigualdade, sem a qual não podemos imaginar a igualdade)[53], Mouffe propõe utilizar o termo "comunalidade" para instituir um *demos* compatível com o pluralismo religioso, moral, cultural e de partidos políticos. Por outras palavras, Mouffe defende que a identidade do povo – ou se quisermos, aquilo que define o *demos* – é construída politicamente, isto é, é construída conflitualmente. A construção política do povo pressupõe, então, o conflito político. É o conflito político que constrói e constitui a identidade do povo e isso é, segundo Mouffe, o garante da pluralidade. A identidade política não existe antes do antagonismo e é o antagonismo que define o político de Mouffe. Nesta senda, embora Schmitt seja um pensador antagonístico, ele não defende a possibilidade de existência de pluralismo na associação política. Tampouco defende a possibilidade de relação entre as lógicas democrática e liberal recusando qualquer tipo de verdadeira conjugação de ambas. Como Mouffe lembra:

> Schmitt afirma que existe uma oposição insuperável entre o individualismo liberal, com o seu discurso moral centrado no indivíduo, e o ideal democrático, que é essencialmente político e que visa criar uma identidade com base na homogeneidade. Ele afirma que o liberalismo nega a democracia e a democracia nega o liberalismo, e que a democracia parlamentar, uma vez que consiste na articulação entre democracia e liberalismo, é, portanto, um regime inviável (Mouffe, 2000: 39).[54]

[53] Schmitt propõe uma igualdade substancial (*substanzielle Gleichheit*) em vez de uma igualdade formal e abstrata. Desta forma, o conceito de igualdade é político porque contém a possibilidade de traçar uma distinção política como decisão (*Entscheidung*) entre quem pertence e quem não pertence ao *demos*, na medida em que a democracia não se pode fundar na generalidade da humanidade. A tese de Schmitt é a de que o individualismo liberal, com o seu discurso moral centrado no indivíduo, opõe-se insuperavelmente ao ideal democrático, que é essencialmente político e que visa a criação de uma identidade baseada na homogeneidade (ver Lima & Arruda, 2022: 223).

[54] Na edição consultada: «Schmitt asserts that there is an insuperable opposition between liberal individualism, with its moral discourse centred around the individual, and the democratic ideal, which is essentially political, and aims at creating an identity based on homogeneity. He claims that liberalism negates

Eis por que, como vimos, Mouffe abandona Schmitt a partir desse momento e zarpa na procura por uma possível articulação do liberalismo com a democracia. Primeiramente, Mouffe introduz uma distinção entre a igualdade liberal que defende que toda a pessoa é igual a todo e qualquer um; e a igualdade democrática em que se distinguem as pessoas consoante a sua pertença ao *demos* (Mouffe, 2000: 39-40). Segundamente defende que, embora não exista uma resolução final entre essas duas conceções de igualdade, nem tudo está perdido: existirá ainda uma permanente negociação e renegociação entre diferentes articulações hegemónicas deste paradoxo constitutivo da democracia liberal (Mouffe, 2000: 45)

Para além de Mouffe e Schmitt serem diferentes na compreensão da pluralidade dentro da unidade política, Babrak Ibrahimy (2014) defende que Mouffe não atenta para o carácter ambivalente da interpretação schmittiana do político. Por um lado, Schmitt defende que o carácter existencial do inimigo é fundamental. Como Schmitt (2020: 54) escreve: «Os conceitos amigo e inimigo são para tomar no seu sentido concreto, existencial, e não como metáforas ou símbolos não misturados e lavados através de representações económicas, morais e outras, muito menos psicologicamente, num sentido privado-individualista, como expressão de sentimentos e tendências privados». Por outro lado, Schmitt defende que a expressão do político obedece à lógica antagonista (amigo/inimigo). Face a isto, Mouffe parece assimilar na sua teoria apenas o último dos elementos apontado: a lógica antagonista do político.

Sabemos que Mouffe recupera o antagonismo para definir o político porque tal antagonismo permite sublinhar a natureza essencialmente instável e disputada do social que é visto como aberto e politicamente construído (Laclau & Mouffe, 2014). Como uma neo-schmittiana de esquerda, Mouffe incorpora o conflito no interior da unidade política. Mas como é que Mouffe incorpora o conflito no interior da unidade política sem dissolver a última? De maneira genial, Mouffe recorre à diferença ontológica de Heidegger e apresenta o político com uma dimensão ontológica. Nesta senda escreveu:

> ... o principal campo de investigação localiza-se ao nível "óntico" [...] [mas] é a falta de compreensão do "politico" na sua dimensão ontológica que está na origem da nossa atual incapacidade de pensar de forma política (Mouffe, 2005: 9). [55]

democracy and democracy negates liberalism, and that parliamentary democracy, since it consists in the articulation between democracy and liberalism, is therefore a non-viable regime»

[55] Na edição consultada: «...main field of enquiry [is] located at the "ontic" level (...) [but] it is the lack of the understanding of "the political" in its ontological dimension which is at the origin of our current incapacity to think in a political way.»

Mouffe propõe, portanto, que se pense o político na sua dimensão ontológica. A partir do vocabulário heideggeriano e da sua crítica ao fundacionalismo, Mouffe distingue a política e o político relegando-os para a dimensão ôntica e ontológica, respetivamente:

> ... "a política" refere-se ao nível "ôntico", enquanto "o politico" tem a ver com o nível "ontológico". Isto significa que o ôntico tem a ver com as múltiplas práticas da política convencional, enquanto o ontológico diz respeito à própria forma como a sociedade é instituída (...) por "o politico" entendo a dimensão do antagonismo que considero constitutiva das sociedades humanas, enquanto por "a política" entendo o conjunto de práticas e instituições através das quais se cria uma ordem, organizando a coexistência humana no contexto de conflitualidade proporcionado pelo político (Mouffe, 2005: 8-9).[56]

O desvio do político de Mouffe relativamente ao de Schmitt estará patente ao longo da nossa reflexão, na medida em que está presente em toda a reflexão de Mouffe sobre o mesmo. Para já fica enumerado que o político de Mouffe considera apenas a dimensão ontológica e pressupõe a possibilidade de pluralismo das associações políticas, na medida em que é o próprio conflito característico do político que define as identidades. Embora – tal como Arendt e outros críticos da despolitização – Mouffe recupere Heidegger e o seu vocabulário para pensar o político, a leitura dissociativa do político feita por Mouffe recupera a crítica ao fundacionalismo heideggeriana de maneira particular: com uma perspetiva neo-schmittiana, afirma o carácter ontológico da dissociação e nega que o político possa ser, como defendera Arendt, o encontro de pontos em comum. Vejamos como o político de Mouffe se coloca na esteira do pós-fundacionalismo.

b) O político de Mouffe é pós-fundacional?

Dentre as várias críticas feitas por Mouffe ao longo do seu trabalho, poderíamos dizer que uma é nuclear: a crítica ao essencialismo. Em torno desta crítica gravitam a crítica ao marxismo, ao liberalismo, ao sujeito uno racional, à possibilidade de consenso racional, etc., críticas estas que auspiciam a defesa do carácter contingente e de abertura do social. Importa relevar que esta perspetiva anti-essencialista encontra a sua fundamentação epistemológica na crítica que Martin Heidegger fez ao fundacionalismo.

[56] Na edição consultada: «..."politics" refers to the "ontic" level while "the political" has to do with the "ontological" one. This means that the ontic has to do with the manifold practices of conventional politics, while the ontological concerns the very way in which society is instituted (...) by "the political" I mean the dimension of antagonism which I take to be constitutive of human societies, while by "politics" I mean the set of practices and institutions through which an order is created, organizing human coexistence in the context of conflictuality provided by the political »

Com a introdução da diferença ontológica, Heidegger inspira o pós-fundacionalismo, ou seja, inspira a superação crítica do fundacionalismo. Não podendo encontrar uma escola ou doutrina que se autodenomine pós-fundacional, o pós-fundacionalismo é uma crítica heterogénea – feita por diferentes autores – ao fundacionalismo que, por sua vez, pode ser utilizado para definir – do ponto de vista da teoria social e política – as teorias que assumem que a sociedade e a política assentam em princípios que são (i) irrefutáveis e imunes à revisão e (ii) que se localizam no exterior da sociedade e da política (Herzog 1985: 20). Em última instância, podemos considerar o fundacionalismo político e social como aquele que procura fundamentar a política a partir do exterior. Um exemplo utilizado por Marchart (2007: 11) para compreender o fundacionalismo é o determinismo económico que, em primeiro lugar, fornece um conjunto de princípios (as "leis" económicas) apresentando-os como a essência da política (sobre o que a política é "realmente") e, em segundo lugar, localiza este terreno (a "base" económica) no exterior do domínio imediato da política, sendo este último assim transformado em um caso "simplesmente super-estrutural".

O que há de particular na crítica ao fundacionalismo feita pelo pós-fundacionalismo, é que, em vez de assumir a ausência ou de simplesmente negar a existência de qualquer fundamento (como faria o anti-fundacionalismo), o pós-fundacionalismo assume apenas a ausência de um fundamento último e defende a presença de fundamentos contingentes. Assim, o pós-fundacionalismo não termina a sua tarefa epistemológica depois de ter assumido a ausência de um fundamento final e, portanto, não se transforma em niilismo, existencialismo ou pluralismo anti-fundacionalista que resultaria numa completa ausência de significado, liberdade absoluta ou total autonomia. Nem se transforma numa espécie de pluralismo pós-moderno. O que está, portanto, em jogo no pensamento pós-fundacionalista é o estatuto atribuído às fundações. A ausência primordial (ou ontológica) de um fundamento final é a condição de possibilidade da presença de fundamentos que existem como seres ônticos, ou seja, como seres que existem na concretude da experiência humana e não no ser em si mesmo. Por outras palavras, os fundamentos e as identidades dentro do campo do social são plurais porque há um fosso radical entre o ôntico (aquilo que se refere ao existente ou à ordem do dado concreto da experiência) e o ontológico (aquilo que se refere ao ser em si mesmo). Essa impossibilidade radical tem de ser colocada à vista por forma a ser considerada a pluralidade no domínio ôntico.

Considerando que «é impossível discutir o pensamento pós-fundacional sem ter em conta o legado heideggeriano» (Marchart, 2007: 24)[57], não podemos ultrapassar aqui o facto de Heidegger ter entendido que toda fundação existe enquanto infundada. A presença da fundação existe enquanto ausente e Heidegger considera que é-nos impossível sair dessa diferença. O nível ontológico está necessariamente separado do nível ôntico.

Podemos assumir que o pensamento político passa por uma *ontological turn* em que o político e a política são modelados pela diferença ontológica de Heidegger e que, no fundo, todo o pensamento político é uma forma ôntica de atualização do político: todo o domínio social é, então, percebido à luz do político enquanto distinto da política. Este emaranhado do registo ontológico e do registo político verifica-se na esquerda heideggeriana onde se valida a necessidade de uma ontopolítica.[58] Esta esquerda heideggeriana iniciou-se quando defendeu que o mundo social não se pode basear num terreno firme ou num princípio último, mas, pelo contrário, baseia-se na contingência (Marchart, 2018: 14).

> ... esta viragem quase-transcendental é explicitada por Ernesto Laclau que, partindo da premissa pós-fundacional de que "a crise do universalismo essencialista como fundamento autoafirmado levou a nossa atenção para os fundamentos contingentes (no plural) do seu surgimento e para o complexo processo de construção", chega à conclusão de que "esta operação é, *strictu sensu*, transcendental: envolve um recuo de um objeto para as suas condições de possibilidade" (Marchart, 2007: 15).[59]

Onde lemos "Laclau", podemos ler "Mouffe". Vimos que a base da crítica ao marxismo feita pelos pós-marxistas está na crítica ao essencialismo do mesmo, feita por Laclau e Mouffe em *Hegemony and Socialist Strategy* (1985). Essa obra é a explicação teórica da vitória da contingência conflitual sobre a necessidade consensual. O próprio Oliver Marchart (2018: 16) acrescenta mais tarde, em *Thinking Antagonism: Political Ontology After Laclau*, que o carácter dissociativo do político, sob o nome de antagonismo, é o princípio da reelaboração do marxismo que Chantal Mouffe efectuou. Por um lado, desconstruíram-se os pressupostos essencialistas do marxismo ortodoxo (reducionismo de classe e

[57] Na edição consultada: «There can be no doubt that it is impossible to discuss post-foundational thought without taking into account the Heideggerian legacy».

[58] A ontologia do político, defende Marchart (2018) é uma tentativa para dar expressão, em termos teóricos, à politização da vida social. Não tem relação com a ideia da ontologia como a ciência de um terreno estável do ser porque o antagonismo da ontologia do político aponta para a natureza essencialmente instável e disputada do social. A ontologia nomeia, no vocabulário heideggeriano, um abismo que só encontra uma forma transitória de presença na interacção entre um solo e o que está fundamentado.

[59] Na edição consultada: «...this quasi-transcendental turn is made explicit by Ernesto Laclau who, starting from the post-foundational premise that "the crisis of essentialist universalism as a self-asserted ground has led our attention to the contingent grounds (in the plural) of its emergence and to the complex process of construction", comes to the conclusion that "[t]his operation is, sensu stricto, transcendental: it involves a retreat from an object to its conditions of possibility".»

determinismo económico). Por outro lado, deu-se uma nova vida à categoria de hegemonia de Antonio Gramsci como um instrumento para dissolver os pressupostos determinísticos do tradicionalismo marxista. Para além disso, a obra co-escrita por Laclau e Mouffe recorre, pela primeira vez na teoria social, à desconstrução e à psicanálise tendo como alvo o terreno ontológico do social.[60] Mais uma vez, o que está em jogo no pensamento pós-fundacional é o estatuto atribuído às fundações, em que a ausência primordial (ou ontológica) de um fundamento final é, em si mesma, a condição de possibilidade de fundamentos como presentes – ou seja, na sua objectividade ou "existência" empírica como seres ônticos.

Segundo Marchart (2018), Laclau compreendeu a diferença ontológica no político e, defendemos que Mouffe também, com o seu foco claro numa ontologia do político. A ideia de ambos é que a sociedade é instituída politicamente, isto é, é instituída através do trabalho negativo: o antagonismo. Este antagonismo, que define o político com o seu carácter dissociativo, é visto de maneira ontológica, na medida em que conduz a uma mudança dramática da perspetiva: o mundo social passa a ser iluminado por uma luz fortemente política. A consequência é esta teoria do antagonismo redirecionar a nossa atenção para a natureza fundamentalmente contestada, conflitual e deslocada de todas as coisas sociais. Por outras palavras, a ontologia do político é uma tentativa de dar expressão à politização da vida social.

Mouffe, dá ao político um carácter ontológico e à política um carácter ôntico, pelo que o político é definido como o momento perturbador do antagonismo e a política é definida pelas práticas e instituições através das quais uma certa ordem é colocada. Mouffe, enquanto neo-schmittiana de esquerda defende que o antagonismo político só deve ser julgado positivamente se for interno a uma circunscrição política. Os neo-schmittianos de esquerda, acreditam que esse é o método para se contrariar todas as tendências homogeneizantes. A mesma observação é feita por Slavoj Žižek, que defende que, «em contraste com Schmitt, uma posição de esquerda deve insistir na primazia incondicional do antagonismo inerente à política» (Žižek,1999: 29 *apud* Marchart, 2007: 43-4).[61]

[60] Laclau (1999: 146) considera que «we live in a world of sedimented social practices» pelo que é valioso compreender a diferença entre o social e o político tendo em conta a fonte do social e suas práticas, em vez do objetivo do social. Para encontrar a fonte do social e diferenciá-la do político, Laclau recorreu à distinção husserliana entre *sedimentação* e *reativação*. O momento de *reativação* corresponde não ao momento original da fundação, mas sim à decisão original contingente através da qual o social é instituído, ou seja, a fonte. E o momento da instituição do social através de decisões contingentes é o que Laclau (1999: 146) chama de político. O político é o momento da *reativação* da natureza contingente de cada instituição. Por outro lado, a *sedimentação* de Husserl pode ser entendida como a articulação hegemónica de Laclau. Importa para nós que o momento de *reativação* é o momento do político e que está estritamente relacionado com o conceito de antagonismo desenvolvido por Mouffe (Marchart, 2007: 140). A consequência de o antagonismo ser o nome para o político e de o antagonismo ser necessário para a estabilização temporária do significado como tal, é que todo o significado será, na sua raiz, político (Marchart, 2018: 21-22)

[61] Na edição consultada: «In contrast to Schmitt, a leftist position should insist on the unconditional primacy of the inherent antagonism of the political.»

Por tudo isto, podemos considerar que o político de Mouffe recebe a sua fundamentação por via da crítica pós-fundacionalista. Mouffe recebe de Heidegger a necessidade de questionar a diferença ontológica e, a partir da sua conceptualização, pensa a diferença do político. Nasce daí a procura por conceder um carácter ontológico ao político, desviando do conceito de político de Schmitt que se caracterizaria por uma faceta existencial e historicamente inserida. Nesta senda, o carácter conflitual passa a ser ontologizado. Se, por um lado, o político de Schmitt, enquanto antagonista, é produto da história (ele é assim simplesmente porque é, podendo existir a possibilidade de ser de outra maneira em outras condições históricas), por outro lado, o político de Mouffe é antagonista e a história é resultante da identidade que ele mesmo construir. Mouffe exclui a hipótese de o político ter outro conteúdo que não pressuponha uma relação antagónica e, nesse sentido, há uma postura ambivalente na sua relação com o fundacionalismo: alinha com a perspetiva pós-fundacional heideggeriana e, simultaneamente, podemos dizer que alinha com a postura anti-fundacional, como o pós-modernismo, quando defende que «...longe de encarar o desenvolvimento de uma filosofia pós-moderna como uma ameaça, a democracia radical acolhe-a como um instrumento indispensável à realização dos seus objetivos» (Mouffe, 1996: 36).

Fica assim situado epistemologicamente, ainda que de forma flutuante, o conceito do político de Mouffe. A originalidade da teoria democrática radical e plural de Mouffe é desvelada à medida que percebemos como o seu conceito de político se desvia daquele proposto por Schmitt. Inscrevendo-se como pós-fundacionalista ou anti-fundacionalista, Mouffe apresenta-se na teoria política como defensora do conflito político, mas só em certos moldes. Falta-nos perceber como pode ser pensado o momento do político, que se define por via do conflito, sem que em tal momento exista violência e, ainda assim, as gramáticas democrática e a liberal sejam conservadas.

c) Agonismo

Vimos que, contra o que argumenta o pensamento liberal, Mouffe defende que o político pressupõe o antagonismo e a não existência de uma possibilidade de consenso final. Mouffe acredita que nem uma "super ferramenta" como a razão pode resolver os problemas políticos. Neste sentido, Mouffe escreve:

> A vida política nunca conseguirá livrar-se do antagonismo, por ser indissociável da ação pública e da formação de identidades colectivas. Na política visa-se construir um "nós" num contexto de diversidade e conflito; para isso, contudo, é preciso distinguir o "nós" de um

> "eles", e há sempre a possibilidade de, dentro de certas condições, este nós/eles tomar a forma de um confronto antagónico amigo/inimigo. É por isso que defendo que a questão fulcral para a política democrática não é alcançar um consenso sem exclusão – que consistiria em criar um "nós" sem um "eles" correspondente –, mas estabelecer a discriminação nós/eles de um modo que seja compatível com as instituições democráticas. É algo a que a maior parte dos teóricos da democracia liberal se tem esquivado, em resultado da visão inadequada que têm do pluralismo. Ainda que reconheçam que vivemos num mundo em que coexistem múltiplos valores e perspectivas, e que é impossível, por razões empíricas, cada um de nós adoptá-los a todos, esses teóricos imaginam que, todos reunidos, os valores e perspectivas formam um conjunto harmonioso e não conflituoso. Este tipo de pensamento é, portanto, incapaz de explicar a natureza necessariamente conflituosa do pluralismo, que decorre da impossibilidade de reconciliar todos os pontos de vista, e por isto é inevitável que venha a negar a dimensão antagónica do político (Mouffe, 2023: 84).

Mas como poderemos pensar o pluralismo, se a política existe num contexto conflitual que pressupõe construir uma fronteira antagonística que circunscreve o "nós" e o "eles"? Como é que será possível, sem que se silencie o conflito político e sem eliminar essa fronteira antagonística, promover uma sociedade compatível com as instituições democráticas? Segundo Mouffe, basta que se reconheça que existem duas categorias para a manifestação do antagonismo: a) confronto amigo/inimigo; b) confronto amigo/adversário.

Nem o antagonismo (confronto amigo/inimigo), nem o agonismo (confronto amigo/adversário) dão espaço a um consenso final em que se esqueça que é impossível reconciliar todos os pontos de vista. No entanto, o agonismo é pensado por Mouffe para evitar que o conflito contenha a possibilidade real de provocar a morte física. O agonismo é a forma original com que Mouffe pensa a possibilidade de manter o conflito sempre presente sem que este seja necessariamente violento. O reconhecimento da dimensão do político enquanto conflitual e da dimensão da política enquanto domesticadora da hostilidade, permite-nos fazer aquela que é, segundo Mouffe, a questão nuclear da política democrática: mais do que saber como chegar a um consenso racional que não exclua, ou seja, mais do que tentar construir um "nós" que não tenha um "eles" correspondente, a questão da política democrática é saber como estabelecer uma distinção nós/eles de forma que seja compatível com a democracia pluralista. Como escreve Mouffe:

> O que é importante é que o conflito quando surge não assuma a forma de um "antagonismo" (uma luta entre adversários). O confronto agonístico é diferente do antagonístico, não por estar aberto a um possível consenso, mas porque o opositor não é considerado um inimigo a destruir, mas um adversário cuja existência é percebida como legítima. As suas ideias serão combatidas com vigor, mas o seu direito de se defender não é posto em causa. No entanto a categoria de inimigo não desaparece, porque continua pertinente em relação àqueles que, por rejeitarem o consenso conflictual que está na base da democracia pluralista, não podem participar na luta agonística. (...) [A] perspetiva agonística reconhece o carácter necessariamente conflictual da política democrática. Considerar este confronto em termos de oposição entre adversário e não entre inimigos, porque isso pode acabar por conduzir à guerra civil, permite que um confronto deste tipo tenha lugar no interior de instituições democráticas (Mouffe, 2019: 93).[62]

O pressuposto do conflito na democracia distingue a proposta de Mouffe das propostas liberais que entendem que o pluralismo é possível através da reconciliação dos diferentes numa esfera pública imparcial (como propõem Rawls e Habermas com o conceito de véu da ignorância ou de comunicação entre pares em condições ideais). O desafio que Mouffe nos coloca é ainda o de procurar que o inimigo seja visto como um adversário com ideias respeitáveis contra o qual lutamos com parcialidade dentro dos valores ético-políticos da igualdade e da liberdade. Eis como Mouffe (2000: 149) pensa o pluralismo: como pluralismo agonístico.

Não se negam as paixões nem estas são relegadas para a esfera privada por forma a atingir um consenso racional e imparcial na esfera pública. Deve-se, isso sim, domesticar essas paixões mobilizando-as para fins democráticos e criando formas coletivas de identificação em torno de objetivos democráticos (Mouffe, 2013: 186). Por outras palavras, o pluralismo agonístico aparece como alternativa ao contexto liberal que terá esquecido o carácter pulsante e jamais consensual ou neutro da política. Com a introdução da categoria do adversário e com o abandono do método racional, o pluralismo agonístico cria as identidades políticas a partir de uma postura que promove a precariedade da própria identidade política e das emoções que constituem essa mesma identidade. O carácter conflitual em que tal identidade se constitui, e que ela promove, vincam a sua precariedade e as paixões passam a ser o busílis da compreensão das diferenças e das dinâmicas de poder entre formações hegemónicas.

[62] Mouffe partilharia a ideia de que a categoria de inimigo não desaparece já em *O Regresso do Político*: «A categoria de "inimigo" não desaparece, mas é deslocada; continua a ser pertinente em relação àqueles que não aceitam as "regras do jogo" democrático e que, dessa forma, se excluem a si próprios da comunidade política» (Mouffe, 1996: 15).

Com vistas sobre o papel desempenhado pelas paixões, o pluralismo agonístico procura domá-las, mobilizando-as para desígnios democráticos e, por essa razão, o único consenso de que o pluralismo agonístico depende é um consenso quanto aos princípios ético-políticos. O pluralismo agonístico quer que haja consenso na admissão dos princípios ético-políticos da liberdade e igualdade. No entanto, essas são noções com interpretações que se devem confrontar. A sobrevivência da democracia dependerá da possibilidade de formar identidades políticas coletivas em torno de posições claramente diferenciadas e em torno de alternativas reais. Sem alternativas democráticas reais, ou seja, sem alternativas às formas de política articuladas em torno de identidades essencialistas nacionalistas, religiosas ou de tipo étnico, crescem e multiplicam-se as confrontações sobre valores morais não negociáveis (Mouffe, 2000a: 149).

A inovação do agonismo, em suma, feita a partir da ontologização do conflito no político e da criação da categoria do adversário, substitui o carácter antagonístico em que Carl Schmitt pensou o político. Este agonismo promove um pluralismo agonístico que combate as teorias liberais consensualistas (deliberativa e agregativa) ao assumir que a democracia deve encontrar, não um consenso unânime, mas sim uma instância em que o conflito se mantenha presente sem que isso implique a aniquilação mútua entre os opositores. Para tal, existe um consenso mínimo que Mouffe chama "consenso conflitual" em que há um mínimo de regras aceites entre os pares que não podem ser ultrapassadas. Ou seja, a fronteira democrática radical e plural que Mouffe procura instalar no modelo da democracia liberal – modelo este que se manifesta através de um consenso – requer que o conflito político esteja sempre presente sob a forma de agonismo e, simultaneamente, requer que exista uma exata ausência de conflito que é adequada para que a democracia, tal como Mouffe a pensa, seja possível. As paixões devem ser utilizadas para desígnios democráticos e devemos descreditar a razão por nos ter levado ao consenso responsável pela desdemocratização em que o momento pós-político e o neoliberalismo se eterniza.

O político de Mouffe caracterizado pelo conflito leva-nos à necessidade de encontrar a instância do agonismo em que se procura «amortecer o antagonismo potencial que existe nas relações humanas de maneira a tornar a coexistência possível» (Mouffe, 2019: 92). Trata-se da afirmação de coerência do movimento duplo em que se encontra a abordagem anti-essencialista de Mouffe: «por um lado, um movimento de descentramento que impede a fixação de um conjunto de posições em torno de um ponto pré-constituído; por outro, como resultado desta não fixidez, o movimento oposto: a instituição de pontos nodais, fixações parciais que limitam o fluxo de significado sob um significante» (Mouffe, 2019: 91). No entanto, é-nos pertinente questionar a coerência desta proposta de democratização da democracia, na medida em que nos parece que acaba por ser subversiva.

d) Notas sobre a potencial subversão do político

Os adversários, essa nova categoria criada por Mouffe para pensar o agonismo, veem o conflito como uma unidade simbólica em termos dos quais os interesses particulares são representados e as suas demandas se demonstram irreconciliáveis. O conflito adversarial é o construtor da unidade simbólica entre amigos e adversários que expulsa, por um lado, a possibilidade de morte física dos intervenientes e, por outro lado, expulsa a inexistência de conflito consagrada pelo consenso. Schaap (2007: 68) entende esta dinâmica a partir do vocabulário de Rawls como um "dissenso de sobreposição" e esta abordagem permite-nos indagar, mesmo que por ora seja superficialmente, o problema subjacente à crítica agonística ao liberalismo: a crítica de Mouffe ao liberalismo conceptualiza a ação política independentemente da representação institucional.

Mouffe pensa uma democracia radical com instituições e práticas que, por via da administração das emoções, transformam o antagonismo em agonismo. A domesticação do antagonismo faz-se através da associação política que, em última instância, o político de Mouffe nega por ser ontologicamente dissociativo. Ou, por outras palavras, Mouffe defende que «Para ser aceite como legítimo, o conflito tem de assumir uma forma que não destrua a associação política» (Mouffe, 2005: 20)[63] e para que o agonismo (de índole dissociativa enquanto derivado do agonismo) tenha algum espírito conservador da associação política, Mouffe cria a categoria de consenso conflitual. Este consenso conflitual é «um consenso sobre os valores ético-políticos da liberdade e da igualdade para todos, e dissenso quanto à sua interpretação. Deve, portanto, ser traçada uma linha divisória entre aqueles que rejeitam esses valores de forma categórica e aqueles que, embora os aceitem, lutam por interpretações contraditórias» (Mouffe, 2005: 121).[64]

Não obstante o carácter aparentemente pacifista do conflito impresso pelo consenso conflitual, o conflito agonista – o qual Mouffe quer dar lugar na política democrática – é precisamente aquele que desafia fundamentalmente os termos da associação política. O conflito agonista é, portanto, suscetível de ser visto como uma ameaça à democracia. Sabemos que a democracia é um conceito essencialmente contestado (Gallie, 1956) e que, por isso não deve ser um conceito sacralizado. Mas – tal como a vertente schmittiana e a arendtina da distinção do político destacaram – a politização de todas as esferas da vida

[63] Na edição consultada: «[c]onflict, in order to be accepted as legitimate, needs to take a form that does not destroy the political association».
[64] Na edição consultada: «a consensus on ethico-political values of liberty and equality for all, dissent about their interpretation. A line should therefore be drawn between those who reject those values outright and those who, while accepting them, fight for conflicting interpretations»

social dissolve a fronteira entre o público e o privado contribuindo para a despolitização consequente. Nesses momentos de despolitização, os guardiães das palavras de ordem pela sobrevivência, estabilidade e/ou segurança da associação política (valores evocados por Mouffe) são muitas vezes aqueles que suprimem os seus dissidentes políticos. Freund (1995: 13) lembra que Schmitt relata o momento em que o Parlamento se tornou um campo de disputa de hegemonia entre partidos que organizam os diferentes interesses e tendências sociais transformando a sociedade num Estado de partidos que se determinam económica e culturalmente. Esse momento obriga o Estado a tomar uma posição relativamente à cultura e economia, pelo que, esse Estado – que nasce como aparelho para evitar a guerra civil religiosa – acaba por dar lugar ao Estado total em que o político é generalizado graças à dissipação das instituições.

Lembremos Marchart (2018: 21-22) quando nos diz que se o antagonismo é o nosso nome para o político e que se o antagonismo é necessário para a estabilização temporária do significado como tal, então todo o significado é, na sua raiz, político. Segundo nos parece, as instituições da teoria agonística de Mouffe baseiam-se nos valores democráticos fundamentais da liberdade e igualdade, mas tais valores fundamentais continuam a estar sujeitos ao desacordo, ao dissenso, e, como tal, eles não podem ser utilizados para regular ou domesticar um conflito que se quer agonista. A institucionalização da democracia agonística parece, para já, fracamente pensada por Mouffe, na medida em que – como Mouffe revela na sua crítica ao neutralismo em que caem as teorias consensualistas – há um cariz ideológico nas instituições que regulam conflitos políticos. Cariz este que impede a existência de um compromisso partilhado entre as instituições com o fim de sublimar um confronto antagónico numa disputa agonista entre adversários (Schaap, 2007: 68). Nesse âmbito, a teoria do político agonístico de Mouffe fornece uma compreensão frágil das instituições ao deslegitimar o inimigo e apensas aceitá-lo enquanto adversário se quiser viver no edifício democrático arquitetado por Mouffe.

O político agonístico de Mouffe coloca-se, por isso, numa posição superior. Coloca-se na posição daquele que pode admitir a entrada, ou não, do Outro. Coloca-se na posição do que não discute radicalmente os seus argumentos, na medida em que acredita que a sua interpretação dos valores ético-políticos (liberdade e igualdade) é realmente a mais valiosa interpretação; acredita que o adversário pode ou não entrar em tal edifício, dependendo de partilhar ou não aquilo que Mouffe considerar o mínimo aceitável. No final de contas, o adversário muito pouco pode debater sem ser deslegitimado ou criminalizado pela matriz "democrática de Mouffe" que se define por um *pathos*, por uma visão resultante da articulação precária daquilo que subjetivades precárias acreditam que é a democracia.

No agonismo, a luta política é deslegitimada e formam-se dois espaços: o espaço da transformação, no qual o político de Mouffe conflitua dentro das margens estipuladas; e o espaço que Mouffe entende como o espaço do que não é político porque não entende a democracia no seu carácter conflitual e condena a liberdade e a igualdade, acabando por ser visto pelo político de Mouffe como um cavalo de Tróia do anti-democratismo que nunca será considerado legítimo de combater porque não fala uma língua traduzível para os democratas mouffeanos:

> A categoria de "inimigo" não desaparece, mas é deslocada; continua a ser pertinente em relação àqueles que não aceitam as "regras do jogo" democrático e que, dessa forma, se excluem a si próprios da comunidade política (Mouffe, 1996: 15).

Se Mouffe pensou o carácter ontológico do político, não nos parece que tenha pensado suficientemente a dimensão ôntica da política a ponto de ser atravessada pelo político e ainda assim ser capaz de estabelecer uma ordem organizadora da coexistência humana. Talvez pelo medo de se confrontar com o paradoxo da tolerância em que os tolerantes vêem-se submetidos aos intolerantes, ou pelo medo de se confrontar com o paradoxo da democracia, que advém do primeiro e é aquele em que os democratas se submetem ao governo de um ou de alguns, Mouffe não dá às instituições democráticas a possibilidade de reconhecerem uma relação tensional entre as lógicas da liberdade e da igualdade. Tanto o valor da liberdade, como o da igualdade, tornam-se valores dissipados. São valores construídos a partir de um conflito onde apenas participam os amigos e os adversários, acabando por parecer um conflito entre amigos e amigos em que nunca se decide nada efetivamente. O resultado é as instituições políticas terem fundações de plástico descartável, pois são descartáveis as interpretações que se dá à liberdade e à igualdade que as fundam. Elas são muito valiosas e valentes, mas não deixam por isso de ser vistas como precárias e contingentes. O que há de não contingente é apenas o político enquanto conflito que imprime nas instituições a incapacidade de levar em conta compromissos. Acabam por se assemelhar ao *nomos* que limitava as ações dos gregos sem permitir que qualquer tipo de aliança duradoura entre as cidades estado fosse criada.

Considerações finais

Neste capítulo reconstruímos a génese do político em que se baseia o antagonismo da teoria populista de esquerda. Através da recuperação do percurso cognitivo que reuniu diferentes pensadores no final do

século XX para distinguir o político e a política, apontamos diferentes vias para abordar o mesmo problema e os seus enviesamentos.

A proposta populista de esquerda insere-se nesse contexto como a teoria de regresso do conflito, legitimando-se num argumento que descrevemos em três momentos: a defesa do carácter vazio do poder enunciada por Lefort; a relação ambígua com o conceito do político de Schmitt para sublinhar a negatividade constitutiva do político; a viragem heideggeriana que confere estatuto ontológico ao político e o distingue da política. Este movimento visa reabrir o espaço democrático contra o momento *pós-político* do consenso:

> Quando analisamos o estado atual da política democrática através das lentes schmittianas, percebemos o quanto o processo de neutralização e despolitização, já observado por Schmitt, progrediu. Não é um dos discursos mais em voga atualmente proclamar o "fim da política"? (Mouffe, 1999: 2)[65]

Negando a possibilidade de subscrever Schmitt, Mouffe defende que o antagonismo é ontológico: não há uma ordem social última nem qualquer tipo de sutura do social. Esta ontologização do político recusa qualquer ideia de igualdade substancial que aproximasse o populismo de esquerda de uma proposta teórico-política schmittiana. Contudo, para manter o conflito dentro dos termos que considera democráticos sem que se realize em termos de inimizade, o populismo de esquerda propõe o agonismo enquanto antagonismo circunscrito axiologicamente por forma a estabilizar o jogo democrático sem nos aproximarmos do aniquilamento mútuo de opositores.

Não obstante, é aqui que se encontra o ponto nevrálgico para o qual aponta a nossa crítica: o conceito do político de Mouffe inaugura na sua nuvem conceptual a presença de vetores de raciocínio que o tornam contraditório. O político do populismo de esquerda propõe uma conceção de antagonismo que dá lugar a um dissenso subversivo. Trata-se de uma contradição performativa em que o quadrante que defende a ontologização do antagonismo e a recuperação da negatividade do político para que este não se neutralize ou despolitize, defende, simultaneamente, que esse dissenso deve ser circunscrito axiologicamente, ou seja, deve ser limitado por valores e critérios normativos ético-políticos que definem o que é admissível no desejado espaço agonístico.

[65] Na edição consultada: «When we look at the current state of democratic politics through a Schmittian lens, we realize how much the process of neutralization and depoliticization, already noticed by Schmitt, has progressed. Does not one of the most fashionable discourses nowadays proclaim the "end of politics?"»

Percebemos, portanto, que a fronteira axiológica do antagonismo é, simultaneamente, condição de possibilidade e limite interno deste. A questão passa então, podemos agora apontar, do plano ontológico para o plano da praticidade: como se constrói a fronteira que expressa o antagonismo nesses termos? A resposta estará no outro pilar do edifício da teoria populista de esquerda: a hegemonia. Trataremos, a partir de agora, de compreender a lógica equivalencial, o lugar de significantes vazios e flutuantes, a mobilização das paixões, a delineação da fronteira transversalmente populista, etc. como fatores motrizes da criação da identidade coletiva. Compreenderemos esta gramática ou semântica hegemónica do populismo de esquerda ao serviço da missão de democratizar a democracia com o objetivo de perceber se as operações discursivo-afetivas da (contra)hegemonia expandem o antagonismo sem os converter num consenso mascarado.

Capítulo 3. Hegemonia e Ideologia: genealogia e inflexões

Enquadramento

Passamos agora à reconstrução da história do conceito de hegemonia de Marx a Gramsci e ao pós-marxismo, tomando como eixo a forma como Chantal Mouffe rearticula a problemática clássica entre o economicismo e a ideologia. Em *Gramsci and Marxist Theory*, livro editado por Chantal Mouffe (1979), a nossa autora descreve o debate em torno da democracia dentro dos marxismos. Na introdução da obra e no seu artigo dentro da obra, Mouffe divide esse tempo em três. Existirão dois momentos passados e existirá o seu momento: (i) a forma clássica do economicismo; (ii) a dissociação gradual desse reducionismo; (iii) a rutura com o economicismo e com qualquer reducionismo que dará forma à proposta de uma teoria da hegemonia, seis anos depois com Ernesto Laclau, em *Hegemony and Socialist Strategy* (1985).

É seguindo este arco que a trajetória da hegemonia sai de um enquadramento estritamente materialista, passa, em Gramsci, a conjugar coerção e consenso no interior de um Estado ampliado, ou seja, Integral, e culmina, nos autores pós-marxistas, como uma lógica de articulação discursivo-afetiva que preserva a abertura do social.

O nosso percurso analítico organizar-se-á, portanto, em três grandes etapas. Em primeiro lugar, em Marx, examinamos aquilo que poderíamos considerar uma abordagem da "proto-hegemonia": as relações de produção, ao nível da infraestrutura, determinam preponderantemente, a superestrutura; o Estado funciona como órgão da classe dominante ao universalizar interesses particulares dessa classe; a ideologia aparece como expressão ideal das relações materiais que, sabemos, será uma expressão dominada pela classe da burguesia. Daqui decorre a primeira orientação estratégica para conquistar o poder: assaltar o poder do Estado ao nível das relações de produção para dirigir político-ideologicamente a sociedade. Em segundo lugar, em Gramsci, encontramos o ponto de inflexão decisivo para a compreensão hodierna de hegemonia: trata-se da recusa de uma teoria do reflexo entre a base e a superestrutura e da elaboração da ideia de que a hegemonia é uma capacidade dirigente que combina consenso e coerção no quadro da superestrutura, da sociedade civil. O centro estratégico passará a estar centrado nos intelectuais (necessariamente orgânicos) e no partido (pensado como "Príncipe moderno"). A estratégia deixa de ser um assalto ao poder do Estado e passa a ser uma "guerra de posição" paulatina e orientada para a luta simbólica na procura por sedimentar significados e, em "silêncio" e aos poucos, construir uma vontade coletiva. Consciente do valor que a superestrutura teria – e que os materialistas,

enquanto reducionistas, não consideravam que ela tivesse – Gramsci constituiu uma nova página no marxismo por defender que os elementos superestruturais têm uma autonomia relativa que é valiosa para a estratégia de conquista de poder. Daí o foco nos factores intelectual, cultural, artístico, moral, etc. que seriam, grosso modo, desconsiderados no anterior paradigma. Por fim, em terceiro lugar, analisamos a receção pós-marxista que Laclau e Mouffe dão ao conceito de hegemonia. Ao rejeitarem qualquer essencialismo economicista e ao rejeitarem a hipótese de um centro hegemónico único como a classe, dão à compreensão da hegemonia uma lógica de articulação. O "discurso" passa a designar a prática que organiza relações sociais por excelência e é a resposta ao paradigma negligente que caracteriza o marxismo até então. Por outra palavras, ao privilegiarem o discurso (que será visto como naturalmente político e no qual se inclui a economia), os pós-marxistas defendem que o marxismo, marcado pelo economicismo, descurou (ou, se quisermos, demonizou) a teoria da ideologia que permitirá aos teóricos populistas de esquerda criticar o essencialismo e o economicismo. Este rompimento dos pós-marxistas relativamente ao marxismo será tratado para que compreendamos a inovação concreta que a sua teoria da hegemonia traz para a teoria política contemporânea.

Uma última nota introdutória para justificar a extensão da compreensão de Gramsci neste capítulo. O jargão introduzido por Gramsci – sociedade civil, bloco histórico, intelectuais orgânicos, partido, guerra de posição, consenso ativo, etc. – é aqui tratado de maneira ampliada por três razões: Primeiro, porque os *Quaderni* apresentam um desenvolvimento não linear do conceito de hegemonia, obrigando-nos a reconstituir as deslocações do pensamento de Gramsci sem encontrar definições claras e finais. Segundo, porque este fornece a gramática que permitiu o salto que Gramsci deu relativamente ao marxismo, dando autonomia aos elementos da superestrutura e auspiciando aquilo que os pós-marxistas acabarão por teorizar. Terceiro, porque há lacunas e assimetrias nas edições dos textos (traduzidas e não traduzidas) que condicionam a receção de Gramsci e que favorecem leituras simplificadoras, que convém prevenir.

A partir deste capítulo, percebemos que o populismo de esquerda surge como estratégia hegemónica orientada para construir fronteiras entre um "nós" e um "eles", ou seja, para contruir identidades, dentre as quais um "povo" aberto, pensado através de cadeias equivalenciais, sem que se suture o social. Nesta nova nuvem conceptual, os populistas de esquerda propõem que tudo é discursivo (contrariando a hipótese foucaultiana de extradiscursivo), já que é no discurso que se garante a precariedade de qualquer articulação e de qualquer identidade. Abordaremos estes novos conceitos, remetendo, quando necessário, para alguns já enunciados, sem os quais não seria possível pensá-los. É esta reconfiguração

que servirá, na segunda parte da tese, para avaliar os efeitos e os fatores incapacitantes inscritos nesta estratégia populista de esquerda. A hegemonia é, como demonstraremos, a chave do castelo sem a qual não podemos avançar para essa segunda parte da tese.

Marx

A ideologia: um desligamento do contexto material e histórico

Pensar a primazia do reducionismo economicista que Mouffe combate implica perceber a sua raiz, a saber: o materialismo histórico marxista. Recuando, por isso, a Marx, foi em contexto de oposição à monarquia absoluta da Prússia que Marx se aproximou, em 1835, dos jovens hegelianos opositores do regime. Estes hegelianos exaltavam o Estado como sendo o reino da razão, mas, simultaneamente, defendiam o constitucionalismo. Contudo, o combate político não era estabelecido frontalmente (seriam censurados caso o fizessem). O combate era então enviesado e manifestava-se num ataque à religião.

É nesse contexto que Ludwig Feuerbach, um dos jovens hegelianos ao qual se oporá Marx, publica, em 1841, *A essência do Cristianismo*. Feuerbach procura fazer uma crítica à teologia e uma defesa do fator antropológico. Nesta senda, Feuerbach mantém a sua costela hegeliana, mas inverte o mestre a partir do conceito de alienação. Para Hegel, a alienação era o processo através do qual a Ideia Absoluta se fazia Ser-Outro na natureza e realizava-se dialeticamente nas obras do Espírito (religião, filosofia, moral, direito e Estado), pelo que significava objetivação e enriquecimento. Inversamente, para Feuerbach, o homem projeta em Deus as suas melhores qualidades (amor, bondade, sabedoria, justiça), pelo que a essência de Deus é a alienação da essência do homem (Gorender, 2001). Como escreve Feuerbach em nota de rodapé (2018: 22):

> ... quando na filosofia da religião de Hegel, do ponto de vista da razão místico-especulativa, o princípio supremo é: «*O saber do homem sobre Deus e o saber de Deus sobre si mesmo*», aqui, do ponto de vista da razão natural, é válido, em contrapartida, o princípio oposto: *O saber do homem sobre Deus é o saber do homem sobre si mesmo*.

Ou como acrescenta mais à frente no mesmo texto:

> É neste processo de auto-alienação e auto-objectivação que assenta, no fundo, a recente doutrina especulativa de Hegel, que converte a consciência que o homem tem de Deus em

> consciência de si de Deus, com a única diferença de que aqui este processo é autoconsciente e por isso, num só e mesmo momento, a essência alienada é de novo reconduzida ao homem (Feuerbach, 2018: 278-9).

Feuerbach introduz uma perspetiva em que o homem é o Deus do homem e a alienação passa a ser um empobrecimento. Ao reconhecer esta perspetiva acerca da dinâmica do processo da alienação, verifica-se uma viragem libertadora da história. Feuerbach, na sua luta contra o regime absolutista prussiano, introduz um abandono da religião cristã e abraça uma religião da humanidade. Feuerbach identifica-se com um humanismo naturista na obra *Princípios para a Filosofia do Futuro*, de 1843, e desenvolve um materialismo sob a forma desse humanismo naturista. Feuerbach apresenta o materialismo como sendo o humanismo que recupera o regresso do homem ao seu estágio natural em detrimento do seu estágio religioso ou, se quisermos, Feuerbach procura o regresso à sua "verdadeira" natureza onde pode realizar as suas potencialidades. Como escreve Feuerbach (2008: 69) no Princípio 51:

> Sê apenas um homem que pensa; não penses como pensador, isto é, numa faculdade arrancada à totalidade do ser humano real e para si isolada; pensa como ser vivo e real, exposto às vagas vivificantes e refrescantes do oceano do mundo; pensa na existência, no mundo como membro do mundo, e não no vazio da abstracção como uma mónada isolada, como monarca absoluto, como um deus indiferente e exterior ao mundo – podes, depois, estar certo de que os teus pensamentos são unidades de ser e de pensar.

Marx e Friedrich Engels, também críticos do regime absolutista prussiano, receberam o desenvolvimento teórico de Feuerbach. Mas não o fizeram cegamente. Logo em *Sobre a questão judaica*, de 1843 (ano de publicação de *Princípios para a Filosofia do Futuro*, de Feuerbach), Marx afasta-se do jovem hegeliano Bruno Bauer que havia escrito o livro *A questão judaica* (1842) e o artigo «A capacidade dos judeus e cristãos de hoje de se libertarem» e que se demonstrava igualmente crítico do Estado absolutista da Prússia. Grosso modo, Bauer sustentava que os judeus deveriam ter acesso à cidadania no Estado Constitucional, secular, mas, para tal, os judeus deveriam abandonar a sua religião. A ideia de Bauer é a de que o Estado moderno é separado da religião e para que os judeus se emancipassem politicamente deveriam separar-se da sua religião. Por outras palavras, os judeus deveriam emancipar-se da teologia para se emanciparem politicamente entrando numa dinâmica em que o Estado está separado da Sociedade civil. Marx, concordará com o facto de o Estado moderno se definir pela divisão entre a vida política do Estado e a vida privada onde encontramos a propriedade, a família e a religião. Contudo, não concordará com uma ideia de higienização do Estado face à religião. Segundo Marx, a religião é

constitutiva do Estado moderno burguês e não impede, por um lado, que este Estado moderno (burguês) se faça cumprir nem, por outro lado, que a emancipação política tenha lugar. Como escreve:

> A cisão do homem em ser *público* e *privado* e a *deslocação* da religião – que se retira do Estado e passa para a sociedade civil – não correspondem a simples estádios, mas à *consumação* da emancipação política, uma emancipação que nem anula a *verdadeira* religiosidade do homem, nem aspira a fazê-lo.
>
> O desmembramento do homem em judeu e cidadão, ou protestante e cidadão, ou homem religioso e cidadão, não representa uma mentira *em* relação à cidadania, não é uma aproximação à emancipação política, mas *a própria emancipação política*, a forma *política* de o indivíduo se emancipar da religião (Marx, 2010: 35)

Contudo, como acrescentará, a emancipação política não chega a ser a emancipação humana que supera essa divisão Estado político/Sociedade civil (burguesa) típica do Estado moderno:

> *Toda* emancipação é *recondução* do mundo humano e das suas relações humanas ao *homem propriamente dito*.
>
> A emancipação política é a redução do homem, por um lado, à sua condição de membro da sociedade civil [burguesa], de indivíduo *independente e egoísta*, e, por outro, a sua condição de *cidadão*, de pessoa moral.
>
> A emancipação do homem só se dará quando o homem real e individual se reconciliar interiormente com o cidadão abstracto e, enquanto indivíduo, se transformar em *elemento da espécie*, no seio da sua vida empírica, do seu trabalho particular, das suas relações individuais. A emancipação do homem só se dará quando este tiver reconhecido as suas "*forces propres*" como forças *colectivas*, organizando-as como tal e deixando de discriminá-las como forças *políticas* (Marx, 2010: 67).

A questão, segundo Marx, seria a de compreender qual é a relação que se estabelece entre o Estado político e a Sociedade civil, na medida em que, mais do que ser uma questão religiosa com uma solução na instância da teologia, esta relação seria uma questão cuja resolução passaria pela emancipação humana. Não se trata de apenas emancipar politicamente questionando a relação da religião com o Estado (que se quer secular) em termos religiosos porque *a questão judaica*, segundo Marx, não é uma

questão teológica. Não é uma questão da religião. Ela é uma questão da relação entre Estado Político e Sociedade civil na qual a religião faz parte, mas cuja solução não está na crítica, que Bauer faz à mesma, por si só. É necessário superar esse Estado por via da compreensão das suas relações materiais. Como escreve Marx:

> ... Bauer reclama, por um lado, que o judeu renuncie ao judaísmo ou, em termos latos, que o homem renuncie à religião, a fim de alcançar a sua emancipação *cívica*. Por outro lado, e como consequência lógica da primeira premissa, acredita que na dissolução *política* da religião se encontra a chave da dissolução da religião como um todo. [Contudo,] qualquer Estado que tenha a religião por pressuposto não é ainda um Estado verdadeiro, um Estado real (Marx, 2010: 19).

Esta obra de Marx é um prelúdio para aquilo que virá a ser a sua crítica aos jovens hegelianos. Dois anos mais tarde, em 1845, nasce a obra *A ideologia Alemã*, em que Marx e Engels rompem com o paradigma hegeliano (e dos jovens hegelianos) e iniciam uma nova instância de crítica ao hegelianismo e ao seu idealismo por via do materialismo. Nesta senda, escreverão:

> Toda a crítica filosófica alemã, de Strauss a Stirner, limita-se à crítica das representações religiosas. (...) Os jovens hegelianos criticaram tudo, substituindo cada coisa por representações religiosas ou proclamando-a como teológica. (...) Nenhum desses filósofos teve a ideia de se perguntar qual era a ligação entre a filosofia alemã e a realidade alemã, a ligação entre a sua crítica e o seu próprio meio material (Marx e Engels, 2001: 8, 10).

A ideia exposta nestas duas últimas obras citadas é a de que Hegel e os jovens hegelianos (sendo os irmãos Bauer os mais visados) se mantinham no plano do idealismo filosófico e adotavam a perspetiva da revolução liberal burguesa, sem a superar. Marx e Engels verificaram que o materialismo de Feuerbach não deixaria de estar cercado e preso pelas fronteiras da religião. Por essa razão, *A Ideologia Alemã* é a obra que marca o nascimento do novo materialismo que, pese embora o facto de se manter dialético, está desamarrado do hegelianismo. O novo materialismo é o materialismo dialético e histórico.

É no materialismo de Marx e Engels – que será também visto como materialismo prático em contraposição ao materialismo de contemplação de Feuerbach – que encontramos o corte epistemológico contra o qual, em última instância, Mouffe (alinhando-se aos trabalhos de Gramsci e Althusser) critica o reducionismo economicista e propõe uma saída populista para dar resposta às novas

formas de exploração proliferadas pela hegemonia neoliberal. Vejamos, para já, como pensaram Marx e Engels.

Materialismo histórico

Com o materialismo histórico, estes autores procuraram expor uma teoria da história que se apresentasse como científica e como novo fundamento para a luta emancipadora pelo comunismo, pelo que o combate ao conceito de ideologia é basilar para o seu argumento. A ideologia seria uma ciência propedêutica das demais porque era vista como o estudo da origem e da formação das ideias. Mas é precisamente contra o centralismo das ideias que Marx e Engels escrevem quando se posicionam no seu ataque a Hegel. É neste momento que encontramos um ponto nevrálgico do trabalho de Marx: o conceito de ideologia vai mudando de figura e isso expressa-se não só pela natural história e transformação do próprio conceito de ideologia, mas também pela forma como Marx e Engels se relacionam com tal termo, na medida em que o evitam ou, no mínimo, na medida em que não o tratam pelo termo ideologia tal como hoje é correntemente utilizado.[66] Devemos, portanto, ter isso em conta quando procuramos perceber o que entendiam os pioneiros do materialismo prático por ideologia.

Ao longo da história deste debate em torno da ideologia vemos que Hegel é combatido por Marx, desde o primeiro momento, na medida em que, segundo Marx, o autor de *A Ciência da Lógica* defende, por um lado, a Ideia como se esta fosse o sujeito e, por outro lado, defende que o sujeito propriamente dito é o predicado que se anexa à Ideia enquanto sujeito. Como escreve Marx ainda em 1843 na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*:

> O que há de importante consiste no facto de Hegel transformar sempre a ideia em sujeito e fazer do sujeito real propriamente dito, por exemplo a "vocação política", o predicado. Mas o que se desenvolve é sempre o predicado (Marx, 1971: 16).

[66] Magalhães-Vilhena (2015: 7-8) nota que: «De resto, uma análise textual de *A Ideologia Alemã* – ou mais exatamente: do que conhecemos até aqui da decifração dos manuscritos encontrados – revela sem equívoco a existência de uma flutuação na maneira de designar "ideologia". E não apenas nesta obra, aliás. Com efeito, no *Manifesto Comunista*, que é, recordemo-lo, de 1848, Marx e Engels escrevem várias vezes *Ideen* lá onde, no seu vocabulário plenamente elaborado, se trata manifestamente de ideologias. São muito frequentemente as palavras "teoria" (*Theorie, die deutsche Theorie*), "produção espiritual" ou "intelectual", "ideia" ou "representação" ("Idee" oder "*Vorstellung*"), "concepção idealista" ("abstracção idealista", "especulação", "filosofia especulativa"), "construção especulativa", "ilusão" e mesmo – facto característico a assinalar – "superestrutura idealista" (*idealistische Superstruktur*) que se encontram empregadas. (...)
O facto, porém, é que se o termo "ideologia" aparece em numerosas passagens de *A Ideologia Alemã*, ele ainda não serve na maioria das vezes, tanto quanto sabemos, para denotar a categoria (pertencente à concepção materialista da história) de formas ideológicas da consciência social que correspondem à superestrutura política e jurídica.»

Segundamente, e a partir desta perspetiva relativamente à ordem do pensamento de Hegel, Marx apontará que Feuerbach procedeu à inversão desta relação ao fazer com que o homem natural fosse o sujeito e com que as ideias (a ideia religiosa de Deus, por exemplo) fossem objetivações dos predicados do sujeito humano. Contudo, Marx e Engels entendem que Feuerbach continua preso às fronteiras da religião. Como escreve Marx na primeira tese sobre Feuerbach:

> A principal insuficiência de todo o materialismo até aos nossos dias – o de Feuerbach incluído – é que as coisas [*der Gegenstand*], a realidade, o mundo sensível são tomados apenas sobre a forma do *objecto* [*des Objekts*] ou da contemplação [*Anschauung*]; mas não como *atividade sensível humana*, *práxis*, não subjectivamente. Por isso aconteceu que o lado *activo* foi desenvolvido, em oposição ao materialismo, pelo idealismo – mas apenas abstractamente, pois que o idealismo naturalmente não conhece a actividade sensível, real, como tal. Feuerbach quer objectos [*Objekte*] sensíveis realmente distintos dos objectos do pensamento; mas não toma a própria actividade humana como atividade objectiva [*gegenständliche Tätigkeit*]. Ele considera, por isso, na *Essência do Cristianismo*, apenas a atitude teórica como a genuinamente humana, ao passo que a práxis é tomada e fixada apenas na sua forma de manifestação sórdida e judaica. Não compreende, por isso, o significado da actividade "revolucionária", de crítica prática. (Marx, 1982).

E como escreve mais tarde com Engels:

> Confessemos que Feuerbach leva, sobre os materialistas "puros", a grande vantagem de perceber que o homem é também um "objeto sensível"; mas deixemos de lado o facto de que ele considera o homem unicamente como "objeto sensível" e não como "atividade sensível", pois também aí ele se contenta com a teoria e não considera os homens em seu determinado contexto social, em suas reais condições de vida, que deles fizeram o que hoje são; e o fato é que ele nunca chega aos homens que existem e agem realmente; fica numa abstração, "o homem", e só chega a reconhecer o homem "real, individual, em carne e osso", no sentimento; em outras palavras, não conhece outras "relações humanas" "do homem para com o homem", que não sejam o amor e a amizade, e ainda assim idealizados (Marx & Engels, 2001: 45-6).

Torna-se por isso necessário, para os autores do *Manifesto Comunista*, dar um salto (que é o corte epistemológico) para o terreno da história universal: as ideias (religiosas, filosóficas, morais, jurídicas,

artísticas, políticas) não são mais vistas como coisas que se desenvolvem por si mesmas; as ideias não se desenvolvem autonomamente como as entidades substantivas resultantes da Ideia Absoluta que faria a identidade entre Ser e Saber. As ideias e o seu desenvolvimento, para Marx e Engels, são dependentes.

O materialismo histórico consegue negar a hipótese de Hegel de que a história se desenvolve como realização da Ideia Absoluta, bem como a hipótese de Bauer em que a história se desenvolve como "Consciência Crítica" (Gorender, 2001). Mas também nega, consequentemente, a ideia de que a história se desenvolve num progresso de realização de conceitos como liberdade e justiça. A partir do materialismo histórico, as ideias passam a ser vistas como derivadas, resultantes, consequentes, do substrato material da história.

Esta inovação epistemológica apresentada em *A ideologia Alemã* representa, por um lado, o rompimento com o socialismo utópico despolitizado e, por outro lado, a entrada no socialismo científico assente no materialismo histórico e na luta política entre classes. Se o ponto de partida da história não pode ser a Ideia nem o auto-desenvolvimento de um conceito – como defendera Hegel – a hipótese defendida por Marx é a de que toda a história humana é a existência de indivíduos humanos viventes que têm como essência um conjunto de relações sociais.[67] O homem liga-se naturalmente aos demais indivíduos humanos e é o único dos seres que produz os meios que sustentam a sua vida. O homem está condicionado pelo corpo e pelas associações que estabelece para formar grupos. E a consequência disto é que os homens são o que produzem e o *modo* como produzem. Consequentemente, os indivíduos são dependentes das condições materiais de produção.

> Manifesta-se, portanto, de início, uma dependência material dos homens entre si, condicionada pelas necessidades e pelo modo de produção, e que é tão antiga quanto os próprios homens – dependência essa que assume constantemente novas formas e apresenta portanto uma "história", mesmo sem que exista ainda qualquer absurdo político ou religioso que também mantenha os homens unidos (Marx e Engels, 2001: 24).

Mais do que a remissão da religião à antropologia levada a cabo pelo materialismo de Feuerbach numa inversão de Hegel, o materialismo histórico subverte Hegel e faz com que a relação entre Ser e Consciência não seja mais a mesma: a partir de Marx, não é a consciência que determina o ser, mas é o ser que determina a consciência. Nas palavras de Marx e Engels (2001: 20) : «Não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência». São as condições materiais (as

[67] Ver tese VII (Marx, 2001: 102).

forças de produção, os meios de produção e as relações de trabalho) – pertencentes à infraestrutura – que determinam a superestrutura ideológica. Os pensamentos de cada indivíduo, os códigos jurídicos, a filosofia ou a literatura de uma época estão vinculados ao contexto que é determinado pelas relações de produção. Por isso, numa sociedade esclavagista há códigos legais que regulam a escravatura e não a questionam, uma vez que questioná-los significaria erodir os fundamentos dessa sociedade. O mesmo aplica-se às sociedades feudais, em que a escravatura havia sido questionada, mas a servidão fundamentava toda a estrutura produtiva, pelo que, em última instância, não era questionada e era protegida legalmente.

Com esta compreensão da história enquanto constante transformação das relações de produção e dos modos de produção, Marx passou à crítica do Estado – já apontada em *Sobre a questão judaica* – tendo por base a sua conceptualização da ideologia. Tendo em conta a análise materialista da formação social da ideologia, o Estado passou a ser visto como o somatório dos interesses de uma classe social: a saber, a classe social dominante. Não sendo o Estado a representação dos interesses gerais da sociedade, ele seria um órgão de dominação utilizado pela classe dominante e, consequentemente, a história não poderia ser vista pela ciência como a história do Estado. Como escreveu Jacob Gorender (2001: xxxii):

> Assim como o Estado é o Estado da classe dominante, as ideias da classe dominante são as ideias dominantes em cada época. A classe que exerce o poder material dominante na sociedade é, ao mesmo tempo, seu poder espiritual dominante. Mas os enlaces das ideias dominantes com a classe dominante se obscurecem. As ideias dominantes parecem ter validade para toda a sociedade, isto é, também para as classes submetidas e dominadas. Forja-se a ilusão histórica de que cada época da vida social resulta não de determinados interesses materiais de uma classe, mas de ideias abstratas como as de honra e lealdade (na sociedade aristocrática) e as de liberdade e igualdade (na sociedade burguesa).

A história é então, para Marx e Engels, a história da relação entre a produção material e as relações de produção que correspondem a tal produção. Nesta senda, a sociedade esclavagista terá uma correspondência entre a produção material e as relações de produção diferente da sociedade feudal que, por sua vez, é diferente da sociedade capitalista e assim sucessivamente (Marx & Engels, 2001: 72 – 78). E se «[a] história de toda a sociedade até aqui é a história de lutas de classes» (Marx & Engels, 2011: 36), o objetivo dos nossos autores é encontrar o fim da história em que – numa perspetiva teleo e escatológica – não existirão classes. Como escreve Álvaro Cunhal (1975: 23):

> O carácter humanista da moral proletária deriva fundamentalmente de que os interesses e os objetivos do proletariado coincidem com os do futuro da humanidade no seu conjunto, de que cabe ao proletariado a missão histórica de pôr fim à milenária divisão da humanidade em classes antagónicas, em exploradores e explorados, e de criar a sociedade sem classes.

A conquista do poder do Estado e a luta contra a ideologia

Mas detenhamo-nos nas ferramentas conceptuais fornecidas pelo materialismo histórico para fazer a crítica à ideologia que Mouffe irá, por sua vez, criticar. Como acabámos de apontar, Marx e Engels defenderão que a história é a história dos modos de produção. Por outras palavras, a história é a história da sociedade civil, na medida em que é na sociedade civil que se dá a relação entre a produção e as relações de produção. A sociedade civil, e não o Estado, é a base de toda a história.

> A forma das trocas, condicionada pelas forças de produção existentes em todas as fases históricas que precedem a nossa e por sua vez as condiciona, é a sociedade civil (...). [E]ssa sociedade civil é a verdadeira sede, o verdadeiro palco de toda a história e vemos a que ponto a concepção passada da história era um absurdo que omitia as relações reais e se limitava aos grandes e retumbantes acontecimentos históricos e políticos (Marx e Engels, 2001: 33).[68]

Consequentemente, por forma a atingir o fim da sociedade de classes, e seguindo o raciocínio de Marx e Engels, a luta de classes deve politizar-se e deve ser travada tendo o Estado como terreno e como poder geral e representante da própria sociedade civil. Marx e Engels defendem que toda a classe que aspira a implantar a sua dominação deverá, então, começar por conquistar o poder do Estado e apresentar o seu interesse particular com o aspecto de interesse geral. Em última instância, isso significa lutar contra a ideologia; lutar contra o centralismo da Ideia. A história faz-se observando a materialidade das relações de produção e a superestrutura ideológica não é mais do que o resultado dessas relações de produção. A superestrutura é um "reflexo" das relações de produção e das lutas de classe, pelo que se os explorados modificarem a sua postura nas relações de produção (em vez de aceitarem a ideia de

[68] Mais à frente alertam para a história do termo "sociedade civil": «O termo sociedade civil apareceu no século XVIII, quando as relações de propriedade se desligaram da comunidade antiga e medieval. A sociedade civil enquanto tal só se desenvolve com a burguesia; entretanto, a organização social resultante diretamente da produção e do comércio, e que constitui em qualquer tempo a base do Estado e do restante da superestrutura idealista, tem sido constantemente designada por esse mesmo nome» (Marx e Engels, 2001: 34).

que a transformação se faz na superestrutura ideológica enquanto nada se modifica na infraestrutura), a superestrutura refletirá essa mudança.

> Ao contrário da filosofia alemã (...) não partimos do que os homens dizem, imaginam e representam, tampouco do que eles são nas palavras, no pensamento, na imaginação e na representação dos outros, para depois se chegar aos homens de carne e osso; mas partimos dos homens em sua atividade real, é a partir de seu processo de vida real que representamos também o desenvolvimento dos reflexos e das repercussões ideológicas desse processo vital. (...) Assim, a moral, a religião, a metafísica e todo o restante da ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, perdem logo toda a aparência de autonomia. Não têm história, não têm desenvolvimento; ao contrário, são os homens que, desenvolvendo sua produção material e suas relações materiais, transformam, com a realidade que lhes é própria, o seu pensamento e também os produtos do seu pensamento (Marx e Engels, 2001: 19, 20).

Nesta senda, o proletariado (aquele que não é proprietário dos meios de produção) deve lutar contra a burguesia (a classe dos proprietários dos meios de produção que dominam de maneira desequilibrada as relações de produção e, consequentemente, administram a superestrutura ideológica) por forma a conquistar o poder do Estado e implantar o seu domínio abolindo todas as formas de dominação e exploração. Com esta perspetiva, Marx e Engels introduzem já uma perspetiva de hegemonia do proletariado – que Gramsci encontrará em Lenine – com a missão de dirigir os oprimidos e explorados contra a burguesia opressora e exploradora. Trata-se de uma classe revolucionária que é revolucionária desde o seu início, na medida em que se antagoniza perante uma classe, não como se fosse simplesmente outra classe, mas sim apresentando-se como representante de toda a massa da sociedade perante a classe única, ou seja, perante a classe dominante.

Em jeito de conclusão da compreensão da ideologia no seu primeiro momento histórico moderno, devemos ter ciente que este momento marxista é aquele que retira o homem da categoria central da modernidade burguesa e coloca no centro de tal modernidade o materialismo da luta de classes e as suas contradições como fonte de compreensão dos conflitos da sociedade moderna. O ser humano não será determinado pela natureza porque ele produz os meios de satisfação das suas necessidades. Tais meios são as forças de produção. São o nível técnico de produção de riqueza que determinam as formas de repartição do trabalho e dos bens. Consequentemente, essas forças determinam a sociedade civil. A evolução dos meios de produção condiciona a evolução da sociedade e o modo de pensar de uma época.

As ideias dominantes são, tão só e somente, como a expressão ideal das relações materiais dominantes, pelo que são as ideias da dominação. É isso que leva Marx a dizer que o Estado é a manifestação da sociedade capitalista. O Estado é a ficção através da qual a burguesia é cada vez mais poderosa, faz acreditar no interesse coletivo do capital e dissimula as desigualdades sociais e económicas. É contra esta ficção burguesa que Marx introduz o materialismo histórico: ele estuda as relações reais entre os seres humanos, i.e., as riquezas e os bens. Para Marx, haverá uma co-relação entre o económico, a política e as representações morais, jurídicas e filosóficas e por isso defende na 11ª tese sobre Feuerbach de que «[o]s filósofos têm apenas *interpretado* o mundo de maneiras diferentes; a questão, porém, é *transformá-lo*.» (Marx, 1982).

Por tudo isto, a ideologia pressupõe que as ideias têm um valor que, segundo Marx, não tem sido compreendido. Contrariamente a Hegel que pensava que a sociedade civil se caracterizaria por uma armadura jurídica, Marx defende que a sociedade civil (e sociedade jurídica) é determinada pela economia. Para Marx, não basta ter um pensamento autónomo, absoluto, para que as luzes da razão combatam as ideias obscurantistas. Para Marx, a ideologia funciona a favor da classe dominante porque as relações reais de produção e dominação não são questionadas pela ideologia: são uma simples compilação de ideias, protegidas pelas leis dos que dominam, que de nada servem ou, pior, que impedem que o mundo se transforme.

Gramsci

O contributo de Gramsci para a teoria marxista é claro. Uma vez consciente do desafio que o seu tempo impunha, Gramsci contribuiu para uma maior relevância do marxismo na realidade política contemporânea fornecendo conceitos que lhe deram consistência. A distinção entre ideologia historicamente orgânica e ideologia arbitrária, a distinção entre sociedade civil e sociedade política, as reflexões acerca do *Mezzogiorno* ou da *Questione Meridionale*, o conceito de intelectual orgânico, a guerra de posição, etc. são exemplos de desenvolvimentos conceptuais sem os quais não chegaríamos à teorização contemporânea de populismo de esquerda. Contudo, poderíamos dizer que há um conceito sobre o qual nos podemos basear para compreender Gramsci, na medida em que possui o código genético do seu pensamento: o conceito de hegemonia.

O conceito de hegemonia de Gramsci é desenvolvido ao longo dos seus trabalhos e encontra a sua primeira instância no pensamento de Lenine. Gramsci herda e capitaliza o pensamento de Lenine porque Gramsci pensa a sua instância a partir da sua situação e do legado que esta contém. No seu legado está Lenine, na sua situação está um contexto sobre o qual não se cogitara até então.

Gramsci pensa a partir da situação italiana, isto é, na circunstância da Europa Ocidental e, desta forma, encontra diferenças relativamente à Rússia de 1917.[69] Em *La Questione Meridionale,* aquele que podemos considerar como o primeiro momento em que o conceito de hegemonia é esboçado, Gramsci defende que a especificidade do contexto político italiano manifesta-se na divisão entre norte e sul e que a solução para esse problema (Gramsci vê isso como um problema) passa por aspetos da estratégia leninista da ditadura do proletariado:

> A regeneração económica e política dos camponeses não deve ser procurada numa parcelização das terras incultas ou mal cultivadas, mas na solidariedade do proletariado industrial, que precisa por sua vez da solidariedade dos camponeses e que luta para que o capitalismo não renasça economicamente da propriedade das terras. E não quer que a Itália meridional e as Ilhas se tornem numa base militar da contrarrevolução capitalista.
>
> Ao impor o controlo operário sobre a indústria, o proletariado incentivará a produção de máquinas agrícolas para os camponeses, de tecidos e sapatos para os camponeses, de energia elétrica para os camponeses; opor-se-á a que a indústria e a banca explorem ainda mais os camponeses e os submetam aos lucros dos seus cofres. Quebrando a autocracia da fábricas, quebrando o aparelho opressivo do Estado capitalista, instaurando o Estado operário que submete os capitalistas às leis do trabalho útil, os operários quebram todas as correntes que agarram o camponês à sua miséria, ao seu desespero; instaurando a ditadura operária, controlando as indústrias e os bancos, o proletariado utilizará o enorme poder da organização estatal para sustentar os camponeses nas suas lutas contra os proprietários, contra a natureza, contra a miséria; concederá crédito aos camponeses, criará cooperativas, garantirá a segurança pessoal e dos bens contra os saqueadores, efetuará as obras públicas de saneamento e de irrigação. Fará tudo isso porque é de seu interesse incrementar a

[69] A diferenciação entre Oriente e Ocidente é base da teorização da sua estratégia política, nomeadamente no parágrafo 16 do Caderno 7 em que Gramsci reflete acerca da "guerra de posição e guerra de manobra, frontal ou de movimento" e escreve «[Lenine] parece-me ter compreendido que era necessário mudar da guerra de manobra, aplicada vitoriosamente no Oriente em 17, para a guerra de posição que era a única possível no Ocidente (...) No Oriente o Estado era tudo, a sociedade civil era primitiva e gelatinosa; no Ocidente entre Estado e sociedade civil havia uma relação justa e na oscilação do Estado descobria-se de imediato uma estrutura robusta da sociedade civil» (Gramsci, 2023: 148).

> produção agrícola, porque é de seu interesse ter e preservar a solidariedade das massas camponesas, porque é de seu interesse orientar a produção industrial para um trabalho útil que seja de paz e de fraternidade entre a cidade e o campo, entre o norte e o Mezzogiorno. (Gramsci, 2021: 224-5)

E acrescenta[70]:

> ...o que importa notar aqui é que o conceito fundamental dos comunistas turineses não foi a "fórmula mágica" da divisão do latifúndio, mas o da aliança política entre os operários do Norte e os camponeses do Sul para derrubar a burguesia do poder de Estado (Gramsci, 1987: 137)

Neste primeiro momento, em 1926 e ainda antes de ser preso pelo regime fascista, Gramsci parte do princípio de que é necessário que o proletariado se torne a classe dirigente e dominante para:

> ...criar um sistema de alianças de classes que lhe permita mobilizar contra o capitalismo e o Estado burguês e maioria da população trabalhadora – o que significa que, na Itália e dadas as reais relações de classe existentes, o proletariado pode tornar-se classe dirigente e dominante na medida em que consegue obter o consenso das amplas massas camponesas (Gramsci, 1987: 139).

Contudo, Gramsci aprofunda a compreensão da divisão entre o norte e o sul italianos e acrescenta nesse mesmo texto a sua compreensão da particularidade política do sul de Itália que importa considerar para gerar esse sistema de alianças de classes:

> O Sul da Itália pode ser definido como uma grande desagregação social. Os camponeses, que constituem a grande maioria da sua população, não têm nenhuma coesão entre si. [...] A sociedade meridional é um grande bloco agrário constituído por três estratos sociais: a grande massa camponesa, amorfa e desagregada; os intelectuais da pequena e média burguesia rural e, por fim, os grandes proprietários de terra e os grandes intelectuais. Os camponeses meridionais estão em constante efervescência, mas, como massa, são incapazes de dar uma expressão centralizada às suas aspirações e necessidades. O estrato médio dos intelectuais recebe da base camponesa os impulsos para sua atividade política

[70] Este momento do texto é omitido na tradução de Rita Ciotta Neves que estamos a utilizar para a leitura de «Algumas temáticas da questão meriodional». Contudo, a tradução de Carlos Nelson Coutinho e Marco Aurélio Nogueira para português do Brasil contém o momento do texto desejado.

> e ideológica. Os grandes proprietários no campo político e os grandes intelectuais no campo ideológico centralizam e dominam, em última análise, todo este conjunto de manifestações. Como é natural, é no campo ideológico que a centralização se verifica com maior eficácia e precisão. Giustino Fortunato e Benedetto Croce representam, por isso, as pedras angulares do sistema meridional e são, em certo sentido, as duas maiores figuras da reação italiana (Gramsci, 1987: 154).

Gramsci terá sido preso em 1926, já depois de esboçar, mas ainda antes de publicar *La Questione Meridionale*. Por essa razão, as suas reflexões políticas foram necessariamente desenvolvidas na prisão e deram origem à edição dos *Cadernos do Cárcere*.[71] E é dentro da prisão que Gramsci inicia uma transformação profunda da forma como pensa a hegemonia, sobre a qual nos debruçamos agora.

Aspetos do desenvolvimento do conceito de hegemonia

Num primeiro momento de reflexões sobre o conceito de hegemonia dentro da prisão que se se encontra no Caderno 1 (1929-1930), Gramsci terá transitado de uma compreensão da hegemonia como sendo algo relativo ao proletariado para uma compreensão da hegemonia como sendo algo relativo à burguesia. Desta forma, Gramsci procedeu àquilo que Christine Buci-Glucksmann se refere, em *Gramsci y el Estado*, como "inversão do campo de análise" do conceito de hegemonia, dando seguimento para, num segundo momento que se desenvolve nos Cadernos 4, 7 e 8 (1930-1932)[72], transitar da compreensão da hegemonia como constituição da classe à compreensão da hegemonia como problemática do Estado:

> Até 1926 (incluindo *La questione meridionale*), a hegemonia designava principalmente uma estratégia alternativa do proletariado (*hegemonia do proletariado*). Mas o caderno 1 opera uma *inversão do campo de análise*: a hegemonia, especificada pelo novo conceito de aparato de hegemonia, diz respeito, antes de tudo, às classes dominantes. Enquanto nos cadernos posteriores (7 e 8) a hegemonia irá cobrindo progressivamente as estruturas do Estado, aqui os conceitos de hegemonia e de aparelhos de hegemonia não estão

[71] A organização dos *Cadernos* mais sistemática e fiel ao original, e que nos interessa mais para compreender a genealogia do conceito de hegemonia, é aquela organizada por Valentino Gerratana e editada em 1977 pela Giulio Einaudi Editori. Contudo, não descuramos o valor das traduções portuguesas de poucos dos textos de Gramsci, que se encontram organizados em diversas compilações com nexos que não o cronológico. Sempre que possível, procuramos utilizar tais traduções. Na ausência das mesmas, traduziremos livremente os textos.

[72] Alguns aspetos importantes para a compreensão do conceito de hegemonia são repensados de forma mais clara no Caderno 13 (1932-1934), como será referido mais à frente.

diretamente ligados à problemática do Estado, mas à da constituição de classe, num processo de transformação revolucionária.

Encontramo-nos, então, com este duplo deslize-enriquecimento: 1) *da hegemonia do proletariado para a hegemonia da burguesia,* 2) *da constituição de classe para a problemática do Estado, elemento estratégico numa interpretação teórico-política dos* Quaderni *que não os separa dos escritos e da prática política anterior* (Glucksmann, 1978: 65-66).[73]

Em *La questione Meridionale*, a hegemonia designava uma estratégia alternativa do proletariado para conquistar o poder político. A partir das reflexões na prisão dá-se a inversão do campo de análise e a hegemonia, em vez de designar um caminho estratégico do proletariado (hegemonia do proletariado), passa a ser utilizada com o conceito de "aparato hegemónico" para designar as classes dominantes. Como víamos, no Caderno 7 (1930-1931) e no Caderno 8 (1931-1932), a hegemonia passará a designar progressivamente uma outra instância que é a instância das estruturas do Estado.

De qualquer forma, importa notar que num primeiro estágio da sua reflexão em torno do conceito de hegemonia, Gramsci incorpora raízes marxistas a partir de Lenine e define-se como um filósofo da *praxis.* Podemos dizer que não só na *Questione Meridionale*, mas também no Caderno 1, Gramsci pensa a hegemonia (independentemente de considerá-la como uma via estratégica da classe dominante ou de classe subalterna) como um complexo de instituições, ideologias, práticas e agentes que se unifica no seio de uma classe. Desta forma, Gramsci pensa a hegemonia sem dar primazia às instituições relativamente aos restantes aspetos ou em detrimento da prática. Por outras palavras, Gramsci entende que não é pelo facto de as instituições serem burguesas que a prática se manifesta, consequentemente, por via de uma hegemonia burguesa. Ao contrário, é o facto de a prática se manifestar como uma hegemonia burguesa que leva a que as instituições sejam burguesas. Este aspecto da teorização de Gramsci, enumerado por Glucksmann (1978: 66), leva-nos a recordar a tese de Marx e Engels (2001: 20), já aqui apontada e presente em *A Ideologia Alemã*, segundo a qual «[n]ão é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência». Neste caso, não são as instituições

[73] Na edição consultada: «Hasta 1926 (incluyendo a *La questione meridionale),* la hegemonía designaba principalmente a una estrategia alternativa del proletariado (*hegemonía del proletariado).* Pero el cuaderno 1 opera una *inversión del campo de análisis:* la hegemonía, especificada por el concepto nuevo de *aparato de hegemonía,* concierne, ante todo, a las clases dominantes. Mientras que en los cuadernos posteriores (7 y 8) la hegemonía irá recubriendo progresivamente las estructuras del Estado, aquí los conceptos de hegemonía y de aparatos de hegemonía no se ligan directamente a la problemática del Estado, sino a la de la *constitución de* clase, en un proceso de transformación revolucionaria.
Nos encontramos entonces con este doble deslizamiento-enriquecimiento: 1) *de la hegemonía del proletariado a la hegemonía de la burguesía,* 2) *de la constitución de clase a la problemática del Estado, elemento estratégico en una interpretación teórico-política de los Quaderni que no los separe de los escritos y de la práctica política anteriores.*»

burguesas que determinam a hegemonia burguesa, mas é a prática hegemónica burguesa que determina o carácter burguês das instituições.[74]

A linhagem marxista que Gramsci termina

Nesta senda, existirá um fio condutor que importaria destacar – para localizar Gramsci no espaço da história da filosofia política – entre os autores de *A ideologia Alemã*, Lenine e Gramsci. Partamos da seguinte inferência de Vasco de Magalhães-Vilhena, em *Fragmentos sobre Ideologia*:

> Segundo Marx, Engels e Lénine, todas as formas de consciência social sem qualquer exceção, todas as formas ideológicas, são determinadas em última instância – isto é, através de numerosas e complexas mediações, e conforme uma autonomia relativa – pelo desenvolvimento da base económica da sociedade.

E acrescenta:

> Em última instância (*in der letzte Instanz*) – isso quer dizer, essencialmente, que a dependência da superestrutura ideológica relativamente às relações ideológicas ocorre através da interconexão das diferentes formas da consciência social e do desenvolvimento da própria ideologia; a autonomia relativa da ideologia, aliás, varia de uma forma ideológica para outra (Magalhães-Vilhena, 2015: 18).

Esta "autonomia relativa da ideologia" apontada por Magalhães-Vilhena é aquilo que Gramsci esboça a partir do Caderno 1 e que desenvolverá com mais clareza mais tarde – quando pensa, por exemplo, abertamente acerca da relação entre estrutura e superestrutura –, sem descurar o valor da economia para pensar a autonomia da ideologia. Há, portanto, um emaranhado conceptual de difícil discernimento entre economia, ideologia e hegemonia quando abordamos o pensamento de Gramsci. Mas é clara a proposta gramsciana segundo a qual há uma autonomia da ideologia face à economia e é essa uma das múltiplas razões pela qual Gramsci ocupa um lugar capital no pensamento marxista. Essa tal autonomia

[74] Uma consequência deste pressuposto anunciado por Glucksmann é que as instituições como, por exemplo, as escolas, por si só, não são utilizadas para produzir uma determinada hegemonia burguesa, mas é antes o facto de a burguesia ser hegemónica que determina os currículos das escolas, ou as escolas enquanto instituições.

da ideologia proposta por Gramsci importará a Mouffe e à sua crítica aos reducionismo e economicismo, como brevemente veremos.[75]

Para já, ainda tratando de delinear o fio condutor que vai de Marx e Engels até Gramsci, passando por Lenine, vemos que Gramsci exerce – sobre a teoria marxista que lhe chegou – uma espécie de inversão que nos lembra a inversão feita a Feuerbach por Marx e Engels – embora noutros termos. Sem aprofundar muito mais, foi Feuerbach quem permitiu a Marx e Engels inverter o idealismo hegeliano e lançar os fundamentos da teoria materialista dialética do reflexo em que «o pensamento é determinado pelo ser, pelo real concreto, a consciência social e, portanto, as formas ideológicas reflectem o ser social. (...) Numa palavra, a via da passagem da utopia ideológica à ideologia científica é assim franqueada. A prática social, consciente, histórica é o fundamento real do conhecimento verdadeiro» (Magalhães-Vilhena, 2015: 19). Posto isto, sugiro que, quando Gramsci pensa a hegemonia, verificamos que ele é filho desta inversão feita aos jovens hegelianos e que, também por isso, Gramsci é um pensador da *praxis.* Ademais, encontramos em Gramsci uma clara defesa do legado marxista, mas um legado que é mais marxista que aquele dos marxistas, dado que é ele o primeiro a defender que «o aparelho da hegemonia é atravessado pela preeminência da luta de classes» (Glucksmann, 1978: 66). Como escreve Gramsci (1997a: 461) no Caderno 4, parágrafo 38:

> uma vez que a hegemonia é política, mas também e especialmente económica, tem a sua base material na função decisiva que o agrupamento hegemónico exerce sobre o núcleo decisivo da atividade económica.[76]

A ideia de Gramsci é a de que uma classe não se torna hegemónica se negar o mundo económico que lhe é próprio. Precisamente no primeiro momento hegemónico do novo grupo social encontramos um conteúdo de hegemonia política que é da ordem económica. Como escreve Gramsci no Caderno 8, parágrafo 185, todo o Estado passa, impreterivelmente, por uma fase económico-corporativa, pois o objetivo desse novo grupo é:

> reorganizar a estrutura e as relações reais entre os homens e o mundo económico ou da produção. (...) Tal justamente não se verifica no período das Comunas; antes a cultura, que se mantém função da Igreja, e que é justamente de carácter antieconómico (da economia

[75] No Caderno 7 (1930-1931) encontramos diversas reflexões em torno do valor da ideologia para o marxismo, nomeadamente a distinção entre ideologias historicamente orgânicas e ideologias arbitrárias, como veremos neste capítulo.
[76] Na edição consultada: «poiché l'egemonia è politica, ma anche e specialmente economica, ha la sua base materiale nella funzione decisiva che il raggruppamento egemone esercita sul nucleo decisivo dell'attività economica.»

> capitalista nascente), não visa dar a hegemonia à nova classe, mas pelo contrário impedir que ela a adquira: o humanismo e o Renascimento são por isso reaccionários, porque assinalam a derrota da nova classe, a negação do mundo económico que lhe é próprio, etc. (Gramsci, 2023: 159-160).

Mais uma vez, e para clarificar o contributo de Gramsci para teoria marxista – nomeadamente com a introdução de uma autonomia da ideologia –, não é por defender que existe um momento económico-corporativo que a ideologia deixa de ser o elemento principal para pensar a hegemonia e a possibilidade de combater ou, no mínimo, transformar o capitalismo e o Estado burguês. Pelo contrário, pese embora a valorização do momento económico, Gramsci não subscreve integralmente as ideias de reflexo entre estrutura e superestrutura que reduzem a ideologia a uma mera aparência. É precisamente contra esses pressupostos, que reduzem a ideologia à ilusão, que Gramsci recupera Marx e encontra uma concomitância entre forças materiais e ideologias semelhante à concomitância entre a forma e o conteúdo dos objetos. No Caderno 7, parágrafo 21, escreve:

> Recordar a frequente afirmação que Marx faz da "solidez das crenças populares" como elemento necessário de uma determinada situação: diz mais ou menos "quando este modo de conceber a vida tiver a força das crenças populares", etc. (...) Outra afirmação de Marx é que uma convicção popular tem frequentemente a mesma energia que uma força material, ou qualquer coisa semelhante que é muito significativa. A análise destas afirmações creio que leva a reforçar a conceção de "bloco histórico", no qual justamente as forças materiais são o conteúdo e as ideologias a forma, distinção de forma e conteúdo meramente didascálica, porque as forças materiais não seriam historicamente concebíveis sem forma e as ideologias seriam caprichos individuais sem as forças materiais (Gramsci, 2023: 150).

Gramsci encontra uma unidade resultante do desenvolvimento dialético das contradições entre o homem e a matéria: na economia a unidade é o valor e resulta das contradições dialéticas entre o trabalhador e as forças industriais de produção; na filosofia, a unidade é a *praxis* enquanto resultado das contradições dialéticas entre a vontade humana (superestrutura) e a estrutura económica; na política, a unidade está na ação do Estado resultante das contradições dialéticas entre o Estado (que educa o educador) e a sociedade civil (que é o meio social, de uma maneira geral) (Gramsci, 2023: 149). Esta unidade é uma afirmação do valor das ideologias que, a partir de Gramsci e rompendo com o que lhe chegara do pensamento marxista de até então, passa a ser considerado. Afirmando-se como pensador da *praxis*,

para Gramsci, não são os ideólogos que determinam a classe, mas é a classe, é a sua prática, que determina os ideólogos. Como escreve no parágrafo 24 do caderno 7:

> A pretensão (apresentada como postulado essencial do materialismo histórico) de apresentar e expor qualquer flutuação da política e da ideologia como uma expressão imediata da estrutura deve ser combatida teoricamente como um infantilismo primitivo, ou praticamente deve ser combatida através do testemunho autêntico de Marx, autor de obras políticas e históricas concretas. Sob este aspecto são importantes especialmente *18 de Brumário* e os escritos sobre a *Questão Oriental*, mas também outros (*Revolução e Contra-Revolução na Alemanha*, *A Guerra Civil em França* e menores). Uma análise destas obras permite fixar melhor a metodologia histórica marxista, integrando, iluminando e interpretando as afirmações teóricas esparsas em todas as obras. (Gramsci, 2023: 151)

Uma vez que a unidade resultante do desenvolvimento dialético é uma afirmação do valor das ideologias, a alienação da ideologia é considerada um erro. Esse erro, segundo Gramsci, desenvolve-se num processo de três passos. Como escreve Gramsci (1977b: 868) no Caderno 7, parágrafo 19:

> O sentido pejorativo da palavra [ideologia] tornou-se extensivo e isso modificou e desnaturou a análise teórica do conceito de ideologia. O processo deste erro pode ser facilmente reconstruído: 1) identifica-se ideologia como distinta da estrutura e afirma-se que as ideologias não mudam as estruturas mas vice-versa; 2) afirma-se que uma certa solução política é "ideológica", quer dizer, insuficiente para mudar a estrutura, enquanto se crê poder mudá-la se se afirmar que é inútil, estúpida, etc.; 3) passa-se a afirmar que toda a ideologia é "pura" aparência, inútil, estúpida, etc.

Gramsci é um último momento desse fio teórico na medida em que incorpora o legado para, intencionalmente ou não, acabar por rejeitar tanto a perspetiva epifenomenológica das ideologias, como a perspetiva reducionista. O momento da teorização em que encontramos esse corte não é evidente. Ou, no mínimo, não é declarado (ainda que exista). Em *La questione Meridionale*, Gramsci trata a hegemonia tendo em conta uma conceção leninista do conceito de hegemonia uma vez que procura um sistema de alianças no qual o proletariado lidera o campesinato. A chave para a compreensão do sistema de alianças dos explorados é a liderança de uma classe.

Como víamos, a transição e originalidade de Gramsci dá-se quando abandona a compreensão da estratégia do proletariado para pensar as estratégias das classes dominantes. Com isso nasce um novo critério histórico e político para entender se uma classe é dominante: a classe é dominante quando domina as classes opositoras e direciona as classes aliadas.

> O critério histórico-político no qual se deve basear a investigação é o seguinte: uma classe é dominante de duas maneiras, ou seja, é "dirigente" e "dominante". É dirigente das classes aliadas e dominante das classes adversárias. Portanto, uma classe, mesmo antes de chegar ao poder, pode ser "dirigente" (e deve sê-lo): quando está no poder, torna-se dominante, mas continua a ser também "dirigente" (1977a: 41).[77]

Pese embora esse novo equilíbrio entre domínio e direção que caracterizam a hegemonia, Glucksmann (1978: 82) alerta-nos para o facto de ainda estarmos num momento do desenvolvimento do conceito de hegemonia em que Gramsci (ainda) não abandonou a perspetiva leninista. No Caderno 1, Gramsci ainda vê a hegemonia como idêntica à liderança, pelo que a inovação deste momento do seu pensamento está em transitar da compreensão da hegemonia do proletariado para a compreensão da hegemonia da burguesia. Contudo, trata-se de um momento particular que se demonstra como transitório porque a ideia de que a hegemonia política pode e deve existir antes de chegar ao governo e de que não é necessário ter apenas o poder e a força material que o governo confere para exercer a liderança política demonstram que Gramsci ainda vê a liderança e o domínio dos opositores como coisas do mesmo mundo, ou seja, Gramsci ainda estará no paradigma de Lenine em que domínio e coerção são semelhantes e, consequentemente, liderança e coerção identificam-se. Contudo, e este é o ponto em que não há uma postura declarada embora já exista uma transformação de pressupostos teóricos, Gramsci já esboça a possibilidade de um equilíbrio entre coerção e consentimento que verá mais desenvolvimentos nos cadernos subsequentes.

No Caderno 1, Gramsci trata de forma mais extensiva, particularmente no parágrafo 44, as deficiências da hegemonia da classe burguesa no contexto do *Risorgimento* italiano onde aponta a forma como a classe burguesa estabeleceu a relação entre o domínio e a direção. Gramsci vê que a classe burguesa instaurou um "Estado bastardo" e falsamente liberal por via da força e do autoritarismo, isto é, por via da coerção. Nesta senda a revolução que Gramsci designa como verdadeiramente radical será aquela

[77] Na edição consultada: «Il criterio storico-politico su cui bisogna fondare le proprie ricerche è questo: che una classe è dominante in due modi, è cioè "dirigente" e "dominante". È dirigente delle classi alleate, è dominante delle classi avversarie. Perciò una classe già prima di andare al potere può essere "dirigente" (e deve esserlo): quando è al potere diventa dominante ma continua ad essere anche "dirigente"»

que conduz a um Estado Integral e que assegura a participação permanente do povo, pelo que, não poderá seguir os passos que a hegemonia burguesa tomou e o lugar da coerção é necessariamente repensado (Gramsci, 1977a: 40-54). É neste ponto que Gramsci propõe uma investigação nos termos da ciência política para uma construção de projeto político que se adeque às tarefas de um processo de transição tendo em conta as novas condições nacionais e internacionais. Gramsci recebe Marx e Engels, recebe também Lenine, mas dá um passo à frente que se traduz num corte face à teoria marxista desenvolvida até então. Lenine representa, por isso, em Gramsci, um papel de inflexão teórica do marxismo. Como descreve Mouffe (1981: 175,176), Gramsci não rompe de forma simples com Lenine: ainda que para Lenine a importância da hegemonia era o aspecto da liderança, Lenine não reconheceu a complexidade e importância da liderança ideológica (o que se entende devido às características da formação social russa na altura). Neste sentido, o trabalho de Gramsci é absolutamente útil nos dias de hoje se considerarmos a multiplicidade e a complexidade das demandas democráticas que uma classe deve ser capaz de articular, na perspetiva de Mouffe, se desejar ser hegemónica.

Ideologia e intelectuais orgânicos

A questão de Lenine, semelhante à de qualquer pessoa que se coloque no lugar de pensar um projeto político revolucionário, foi a de compreender de que depende uma revolução consciente. Nesta senda, Lenine propôs uma resposta: a revolução consciente depende da liderança, na medida em que é a liderança que responde à necessidade de consciencializar as classes:

> A necessidade de educar sistematicamente as massas *nesta* e precisamente nesta concepção da revolução violenta está na base de *toda* a doutrina de Marx e de Engels (Lenine, 1981).

Por outro lado, Gramsci propôs outra resposta: a revolução consciente depende de uma relação especificamente diferente entre os intelectuais e as massas, relação na qual a ideologia passa a desempenhar um papel fulcral por forma a evitar coerção e a encontrar o consenso das massas. Gramsci inaugura, nestes termos, uma nova forma de pensar o legado de Marx e Engels e o legado de Lenine – que na Terceira Internacional (ou Internacional Comunista) via o caminho para a construção de uma ditadura do proletariado. Seguindo Lenine, Gramsci defende que a hegemonia deve ser uma aliança de diversas classes, mas, não só isso não é, segundo Gramsci, suficiente, como também a forma como

Gramsci pensa a liderança política é diferente. A liderança política deve ser, como veremos, uma liderança intelectual e moral na qual conceitos como intelectual, partido político, sociedade civil e Estado confluem de maneira particular e na qual a ideologia desempenha um papel central.

Mas qual ideologia importa a Gramsci? Como escreve Gramsci no parágrafo 19 do Caderno 7:

> É preciso distinguir entre ideologias historicamente orgânicas, ou seja, nas quais são necessárias uma certa estrutura, e ideologias arbitrárias, racionalistas, "deliberadas". Enquanto historicamente necessárias, têm uma validade que é uma validade "psicológica", "organizam" as massas humanas, formam o terreno em que os homens se movem, adquirem consciência da sua posição, lutam, etc. Enquanto as ideologias "arbitrárias" não criam senão "movimentos" individuais, polémicas, etc. (Também elas não são completamente inúteis, porque são como o erro que se contrapõe à verdade e a afirma) (Gramsci, 2023: 150).

Com o ataque a uma ideologia arbitrária e a simultânea defesa de uma ideologia orgânica, Gramsci está a afirmar um traço do legado do pensamento da *praxis* marxista: a necessidade de pensar o intelectual não mais como sujeito educador ou, se quisermos, guia iluminado que tem um acesso privilegiado à verdade. É, precisamente, esta compreensão das organicidade da ideologia que lhe permitirá pensar o intelectual de maneira original e inovadora.

Em primeiro lugar, importará apontar que Gramsci questiona se os intelectuais serão um grupo autónomo, atomizado, da ordem do que nasce em isolamento com uma aura "mais próxima da verdade". A resposta que nos dá é um sólido não. Não, os intelectuais não se auto-determinam. Os intelectuais dependem da sua circunstância material, pelo que cada grupo social tem os seus intelectuais. Com isto, Gramsci defende que há diversas categorias de intelectuais e que cada grupo social, com a sua função no mundo da produção económica, cria uma ou diversas camadas de intelectuais que lhe conferem homogeneidade e consciência. Mais, importa sublinhar que toda a criação de novas instâncias, ou dimensões deste novo conceito de intelectual, é feita, segundo Gramsci, "organicamente". Como escreve no parágrafo 49 do Caderno 4[78]:

> Cada grupo social, nascendo com base numa função essencial no mundo da produção económica, cria organicamente uma ou mais classes de intelectuais que lhe conferem

[78] Ver também o parágrafo 42 do Caderno 1: «Si rivela qui la verità di un criterio di ricerca storico-politico: non esiste una classe indipendente di intellettuali, ma ogni classe ha i suoi intellettuali» (Gramsci, 1977a: 42).

homogeneidade e consciência da sua função no campo económico (Gramsci, 1977a: 474-5).[79]

Esta perspetiva acerca dos intelectuais demonstra que, pelo menos na teoria e ao contrário do que possa parecer à primeira vista, Gramsci não procura um centralismo dos intelectuais que consciencializem as massas. Longe de ver o intelectual como agente de contemplação, Gramsci vê o intelectual como agente da ação, necessariamente emaranhado nos processos das massas e jamais ejetado dela. Por outras palavras, Gramsci herda a décima primeira tese de Marx sobre Feuerbach e procura, não mais interpretar o presente dominado pelo passado, mas sim dominar intelectualmente o presente para que o passado se fizesse dominar, tal como se almeja no *Manifesto do Partido Comunista* de 1848: «Na sociedade burguesa domina, portanto, o passado sobre o presente, na comunista o presente sobre o passado» (Marx & Engels, 2011: 51).[80]

O intelectual que compreende o seu lugar no caminho para o Estado Integral é o intelectual que, tal como a sua ideologia, é orgânico. Glucksmann (1978: 43) aponta que, ainda nas suas primeiras reflexões sobre o intelectual, em *La Questione Meridionale*, Gramsci traça a dupla relação entre a classe operária e os intelectuais orgânicos. Primeiramente, recorde-se que, em *La Questione Meridionale*, Gramsci ainda está numa fase inicial da sua reflexão sobre a hegemonia em que entende que o proletariado precisa de intelectuais, isto é, de dirigentes, para se organizar como classe. Escreve: «É certamente importante e útil para o proletariado que um ou mais intelectuais, individualmente, adiram ao seu programa e à sua doutrina, que se confundam com o proletariado, que se tornem e se sintam parte integrante dele» (Gramsci, 2021: 231). Ou seja, em 1926, Gramsci ainda apresenta uma ordem de pensamento em que os intelectuais se fazem introduzir no grupo social. Porém, estas ideias tomam traços mais vincados da identidade do seu pensamento maturo quando escreve, por exemplo no caderno 4, que o intelectual que adere ao partido une-se aos intelectuais do proletariado (visto este último enquanto partido)[81], ou seja, aos intelectuais orgânicos: «Um intelectual que adere ao partido político de um grupo social confunde-se com os intelectuais orgânicos desse grupo» (Gramsci, 1977a: 478).

[79] Na edição consultada: «Ogni gruppo sociale, nascendo sulla base originaria di una funzione essenziale nel mondo della produzione economica, crea insieme, organicamente, un ceto o più ceti di intellettuali che gli danno omogeneità e consapevolezza della propria funzione nel campo economico»

[80] Gramsci é evidente relativamente a esta ideia quando se refere ao ensino da filosofia no parágrafo 13 do Caderno 11, e defende que para aprender, parte-se do presente e não do passado: «No ensino de filosofia, destinado não a informar historicamente o discente sobre o curso da filosofia passada, mas a formá-lo culturalmente, a ajudá-lo a elaborar criticamente o seu próprio pensamento para participar uma comunidade ideológica e cultural, é necessário partir daquilo que o discente já conhece, da sua experiência filosófica. (...) [N]ão se pode senão partir do "senso comum" em primeiro lugar, da religião em segundo, e só num terceiro tempo dos sistemas filosóficos elaborados pelos grupos intelectuais tradicionais» (Gramsci, 2023: 192).

[81] Gramsci (1977b: 800) escreve no parágrafo 136 do Caderno 6: «Numa determinada sociedade, ninguém é desorganizado e sem partido, desde que se entendam organização e partido num sentido amplo, e não formal.»

Nesta senda, notamos o paulatino desenvolvimento do pensamento de Gramsci relativamente aos intelectuais que faz notar uma diversidade de categorias de intelectuais que poderíamos enumerar. Contudo, importa notar que, ainda num segundo momento de *La Questione Meridionale,* Gramsci defende que é necessário que a aliança entre proletariado e intelectuais seja feita tendo os intelectuais como massa e não como indivíduos, o que já demonstra que nem tudo aquilo que veio a escrever mais tarde seria absolutamente novo. Escreve Gramsci em *La Questione Meridionale*:

> Mas é igualmente importante e útil que na massa dos intelectuais se determine uma quebra de carácter orgânico, historicamente caracterizada: que se constitua, como formação de massa, uma corrente de esquerda, no sentido moderno da palavra, ou seja orientada para o proletariado revolucionário (Gramsci, 2021: 231).

Em suma, a ideia latente em *La Questione Meridionale* é a de que o partido precisa dos intelectuais, mas os intelectuais não são considerados tendo em conta a sua individualidade. Eles são considerados enquanto massa, ou seja, e como mais tarde ficará mais evidente, os intelectuais são considerados como emaranhados na realidade da sua classe. Como escreve no parágrafo 42 do Caderno 1:

> Aqui revela-se a verdade de um critério de investigação histórico-político: não existe uma classe independente de intelectuais, mas cada classe tem os seus intelectuais (Gramsci, 1977a: 42).[82]

Estamos, desta forma, a apontar um dos traços da teoria de Gramsci que lhe dá uma ordem com a qual ele se mantém coerente nas diferentes reentrâncias das suas soltas cogitações: o intelectual não existe por si só; o intelectual existe dentro da sua classe social. Acrescente-se: «em qualquer trabalho físico, mesmo no mais mecânico e degradado, existe um mínimo de qualificação técnica, isto é, um mínimo de atividade intelectual criadora» que é determinado pelas relações sociais desse qualquer trabalho. Há, portanto, diversas categorias de intelectuais e cada grupo social, com a sua função no mundo da produção económica, cria uma ou diversas camadas de intelectuais que lhe conferem homogeneidade e consciência. Por outras palavras, embora fosse «possível dizer que todos os homens são intelectuais» e que tal intelectualidade é determinada pelas relações sociais do seu trabalho, «nem todos os homens têm na sociedade a função de intelectuais (...) Formam-se assim, historicamente, categorias especializadas para o exercício da função intelectual» (Gramsci, 2001: 18).

[82] Na edição consultada: «Si rivela qui la verità di un criterio di ricerca storico-politico: non esiste una classe indipendente di intellettuali, ma ogni classe ha i suoi intellettuali»

Entre os intelectuais pensados por Gramsci, encontramos os que não têm função social de intelectual, os intelectuais tradicionais e os intelectuais orgânicos. Estas camadas intelectuais não são elaboradas num plano democrático abstrato, mas sim a partir de processos históricos tradicionais muito concretos. Por exemplo, no contexto italiano retratado por Gramsci, os intelectuais dividiam-se entre norte e sul: na Itália setentrional, marcada por uma burguesia urbana, encontraríamos intelectuais mais técnicos para a indústria; na Itália meridional, marcada por uma burguesia rural, encontraríamos mais funcionários estatais e profissionais liberais.

Os processos históricos muito concretos de que nos fala Gramsci de maneira extensiva no caderno 12 – em que se dedica inteiramente à temática dos intelectuais e a uma história dos mesmos em diversos países sob o título «Apontamentos e anotações dispersas para um conjunto de ensaios sobre a história dos intelectuais» – são aqueles em que os intelectuais acabam por desempenhar as suas funções tipicamente orgânicas: funções organizativas e conectivas. Repare-se que, uma vez que Gramsci considera os acontecimentos enquanto inseridos na história organicamente determinada por uma estrutura económica, aqueles que seriam os intelectuais tradicionais são uma espécie de "categoria de intelectuais preexistentes" (Voza, 2017) que se definem por não questionar as mais complexas mudanças sociais e políticas e por cair no "erro metódico" segundo o qual a atividade intelectual tem um carácter intrínseco, ou seja, que possui uma "qualidade" específica com uma espécie de acesso privilegiado à verdade.

O intelectual tradicional seria aquele que Gramsci retrata em *La Questione Meridionale* e que demonstra ser, enquanto coletividade, a expressão de que a fragmentação do *Mezzogiorno* não se dá apenas no bloco agrário.[83] Na medida em que os intelectuais se entendem como mais iluminados, a fragmentação do Sul manifestar-se-ia, também, no "bloco intelectual". Estes intelectuais da pequena e média burguesia rural intermediavam o camponês e a administração das terras, e impediam que as ruturas do bloco agrário se aprofundassem e se tornassem perigosas. Eram eles, em última instância, os responsáveis pela eternização desta dinâmica. Eram os intelectuais rurais que intermediavam e absorviam as ondulações porque viviam na poesia, filosofia ou nas ciências e, à custa da eloquência, não se faziam afetar, nem por uma classe, nem por outra. Estes intelectuais tradicionais viam com medo qualquer outra dinâmica possível e prendiam esse bloco agrário a uma instância em que não lhe era devolvido o futuro ou, se quisermos, não lhe era possível sair do passado.

[83] Como reafirma Gramsci (2001 vol.2: 22) no Caderno 12: «Os intelectuais de tipo rural são, em grande parte, "tradicionais"».

Esta seria a visão de Gramsci que fazia com que os intelectuais tradicionais estivessem na esteira dos portadores de uma ideologia arbitrária que não considerava o carácter orgânico do desenvolvimento histórico, necessariamente determinado pelas relações de produção. Mas, porque esta distinção entre as categorias tradicional e orgânica dos intelectuais pode tornar-se complexa, Gramsci recorre ao conceito de partido político e configura-o enquanto instância de convergência ("de soldadura" é o termo usado) das duas categorias de intelectuais. Como escreve no caderno 12:

> O que se torna o partido político em relação ao problema dos intelectuais? É necessário fazer algumas distinções: 1) para alguns grupos sociais, o partido político é nada mais do que o modo próprio de elaborar sua categoria de intelectuais orgânicos, que se formam (...) dadas as características gerais e as condições de formação, de vida e de desenvolvimento do grupo social dado, diretamente no campo político e filosófico, e não no campo da técnica produtiva (...); 2) o partido político, para todos os grupos, é precisamente o mecanismo que realiza na sociedade civil a mesma função desempenhada pelo Estado, de modo mais vasto e mais sintético, na sociedade política, ou seja, proporciona a soldagem entre intelectuais orgânicos de um dado grupo, o dominante, e intelectuais tradicionais; e esta função é desempenhada pelo partido precisamente na dependência de sua função fundamental, que é a de elaborar os próprios componentes, elementos de um grupo social nascido e desenvolvido como "económico", até transformá-los em intelectuais políticos qualificados, dirigentes, organizadores de todas as atividades e funções inerentes ao desenvolvimento orgânico de uma sociedade integral, civil e política. (Gramsci, 2001: 24)

Portanto, os intelectuais orgânicos, contrariando qualquer tendência de se definirem como classe social autónoma, percebem que são resultantes da dinâmica económica que determina as relações de produção da classe a que pertencem. Nesta senda, as funções dos intelectuais orgânicos são historicamente determinadas e desenvolvem-se nos processos de formação da hegemonia. Desta forma, existe coerência com a ideia de que os intelectuais orgânicos estão inseridos na sua situação de classe social e inseridos numa dinâmica ideológica igualmente orgânica com carácter de historicamente necessário.

Contudo, esta relação entre os intelectuais e as relações de produção não é imediata. A relação é mediada por dois conjuntos de organização social: a) a sociedade civil (composta pelas organizações privadas); b) o Estado. Nesta relação entre o intelectual e estas duas dimensões superestruturais aparece o partido político como o agente que funde as duas categorias de intelectual e permite que um grupo

social, que apenas se compreende como definido pela instância económica, passe a definir-se enquanto composto por «intelectuais políticos qualificados, dirigentes, organizadores (...) [de] funções inerentes ao desenvolvimento orgânico de uma sociedade integral, civil e política» (Gramsci, 1977a: 478).[84] Portanto, é o partido político que impulsiona um salto do grupo social – composto pelos seus intelectuais já "fundidos" – de uma instância económico-corporativa para uma instância ético-política. Se quisermos, por outras palavras, há algo de *orgânico* nesta relação entre o mundo da produção e os intelectuais que não é do âmbito do imediato.[85] Gramsci (2001: 20-21) escreve ainda no Caderno 12 relativamente à mediação da relação entre intelectuais e a produção:

> [Há] dois grandes "planos" superestruturais: o que pode ser chamado de "sociedade civil" (isto é, o conjunto de organismos designados vulgarmente como "privados") e o da "sociedade política ou Estado", planos que correspondem, respectivamente, à função de "hegemonia" que o grupo dominante exerce em toda a sociedade e àquela de "domínio direto" ou de comando, que se expressa no Estado e no governo "jurídico".

As funções dos intelectuais (a função de hegemonia) são funções organizadoras e conectoras da classe dominante. O grupo dominante é determinado, em grande medida, pela capacidade de lutar pela assimilação e pela conquista "ideológica" dos intelectuais tradicionais. Por sua vez, esta assimilação e conquista depende da criação de intelectuais orgânicos. Gramsci (2001: 19) escreverá:

> Uma das características mais marcantes de todo grupo que se desenvolve no sentido do domínio é sua luta pela assimilação e pela conquista "ideológica" dos intelectuais tradicionais, assimilação e conquista que são tão mais rápidas e eficazes quanto mais o grupo em questão for capaz de elaborar simultaneamente seus próprios intelectuais orgânicos.

Mas, note que, esta função de fundir intelectuais tradicionais com orgânicos não é executada, simplesmente, pelos intelectuais orgânicos. Em boa verdade, ou na perspetiva de Gramsci, é o partido político que solda as duas categorias de intelectuais e tal processo é tão mais capaz, quanto mais intelectuais orgânicos existirem. O desejo de que seja o partido a executar tal tarefa deve-se ao facto de

[84] Gramsci (2001: 25) escreve no Caderno 12: «Que todos os membros de um partido político devam ser considerados como intelectuais é uma afirmação que pode se prestar à ironia e à caricatura; contudo, se refletirmos bem, nada é mais exato.»

[85] Assim, Gramsci nega a ideia de que os intelectuais se reduzem à categoria de intelectual tradicional e nega a ideia de que há uma relação necessária entre a instância da produção e os intelectuais, ou seja, de reducionismo ideológico de classe (pelo menos no âmbito da compreensão dos intelectuais). Na perspetiva de Gramsci, será o conjunto de superestruturas, nas quais os intelectuais se introduzem enquanto funcionários, que determina essa relação entre os intelectuais e o mundo da produção, sem que isso possa ser visto de maneira estreita ou superficial.

se esperar que ele, o partido, eleve os membros económico-corporativos à qualidade de intelectuais políticos, isto é, de organizadores de todas as funções inerentes ao orgânico desenvolvimento de uma sociedade integral, civil e política. Como escreve Gramsci (1977a: 478-9) no parágrafo 49 do Caderno 4 (antes de refletir novamente sobre a mesma questão no Caderno 12 da forma que citámos acima):

> O que se torna o partido político em relação ao problema dos intelectuais? Parece-me que pode ser considerado o mecanismo que, na sociedade civil, desempenha a mesma função que o Estado desempenha em maior medida na sociedade política, ou seja, promove a união entre os intelectuais orgânicos de um grupo social e os intelectuais tradicionais, função que pode desempenhar em função da sua função fundamental de elevar os membros «económicos» de um grupo social à qualidade de «intelectuais políticos», ou seja, de organizadores de todas as funções inerentes ao desenvolvimento orgânico de uma sociedade integral, civil e política. Pode-se dizer, na verdade, que no seu âmbito, o partido político desempenha a sua função de forma muito mais orgânica do que o Estado desempenha a sua no seu âmbito mais vasto: um intelectual que entra a fazer parte do partido político de um determinado grupo social confunde-se com os intelectuais orgânicos desse grupo, liga-se estreitamente a esse grupo, o que não acontece através da participação na vida estatal, que é medíocre e, por vezes, inexistente. Pelo contrário, acontece que muitos intelectuais pensam que são eles o Estado, crença que, dada a massa imponente da categoria, às vezes tem consequências notáveis e leva a complicações desagradáveis para o grupo social económico que realmente é o Estado. Que todos os membros de um partido político devam ser considerados intelectuais: eis uma afirmação que pode dar azo a piadas; no entanto, se refletirmos, nada seria mais exato. Será necessário fazer uma distinção de graus, um partido poderá ter uma composição maior ou menor do grau mais alto ou do grau mais baixo; isso não é o que importa: o que importa é a função que é educativa e diretiva, ou seja, intelectual.[86]

[86] Na edição consultada: « Cosa diventa il partito politico in ordine al problema degli intellettuali? Esso mi pare possa dirsi appunto il meccanismo che nella società civile compie la stessa funzione che compie lo Stato in misura maggiore nella società politica, cioè procura la saldatura tra intellettuali organici di un gruppo sociale e intellettuali tradizionali, funzione che può compiere in dipendenza della sua funzione fondamentale di elevare i membri "economici" di un gruppo sociale alla qualità di "intellettuali politici", cioè di organizzatori di tutte le funzioni inerenti all'organico sviluppo di una società integrale, civile e politica. Si può dire anzi che nel suo ambito il partito politico compie la sua funzione molto più organicamente di quanto lo Stato compia la sua nel suo ambito più vasto: un intellettuale che entra a far parte del partito politico di un determinato gruppo sociale, si confonde con gli intellettuali organici di tal gruppo, si lega strettamente a quel gruppo, ciò che non avviene attraverso la partecipazione alla vita statale che mediocremente e talvolta affatto. Avviene anzi che molti intellettuali pensino di esser loro lo Stato, credenza che data la massa imponente della categoria talvolta ha conseguenze notevoli e porta a delle complicazioni spiacevoli per il gruppo sociale economico che realmente è lo Stato. Che tutti i membri di un partito politico debbano essere considerati come intellettuali: ecco un'affermazione che può prestarsi allo scherzo; pure, se si riflette, niente di più esatto. Sarà da fare distinzione di gradi, un partito potrà avere maggiore o minore composizione del grado più alto o del grado più basso; non è ciò che importa: importa la funzione che è educativa e direttiva, cioè intellettuale.»

Falta-nos apontar que esta passagem do âmbito económico-corporativo ao ético-político ou hegemónico do Estado é feita, como vimos, com as mediações das dimensões civil e política da sociedade, mas também pela aquisição do consenso dos governados (La Porta, 2017b: 203). Segundo a perspetiva de Gramsci, gravitando em torno da hegemonia, a democratização só existe se todo e qualquer cidadão puder ser governante. O objetivo é que governantes e governados se confundam, ou seja, que todos os cidadãos se elevem ao espaço ético-político, passando a ser intelectuais orgânicos com a possibilidade de participar ativamente no governo. Gramsci quer encontrar um Estado Integral, pelo que a tarefa do partido, como transcrevemos, é a de soldar diferenças e educar os cidadãos para que sejam capazes de governar. Esse é o caminho para atingir um consenso que se distingue de todos os restantes consensos. Este é o consenso ativo.

Para que se evite um consenso passivo, marcado por uma dinâmica em que os governados se resignam aos ditames dos governantes porque estes respeitaram as formalidades democráticas para se tornarem o que são, governantes; e para que se ultrapasse o consenso espontâneo, que marca o momento de passagem do estádio económico-corporativo para o momento ético-político, Gramsci defende que o partido conseguirá criar as condições de possibilidade para um consenso ativo, no qual os governados participam na vida do organismo estatal com governantes aceites pelos governados. Escreve Gramsci (1977c: 1771) no parágrafo 13 do Caderno 15:

> É de se pensar que, tal como para a Igreja Católica, tal conceito não só é útil, mas necessário e indispensável: qualquer forma de intervenção vinda de baixo, de facto, desintegraria a Igreja (isso é visível nas igrejas protestantes); mas para outros organismos é uma questão de vida não o consenso passivo e indireto, mas o ativo e direto, ou seja, a participação dos indivíduos, mesmo que isso provoque uma aparência de desintegração e tumulto. Uma consciência coletiva, ou seja, um organismo vivo, só se forma depois que a multiplicidade se unifica através do atrito dos indivíduos: nem se pode dizer que o «silêncio» não seja multiplicidade. Uma orquestra que ensaia, cada instrumento por conta própria, dá a impressão da mais horrível cacofonia; no entanto, esses ensaios são a condição para que a orquestra viva como um único "instrumento". [87]

[87] Na edição consultada: «È da pensare che, come per la Chiesa cattolica, un tale concetto non solo è utile, ma necessario e indispensabile: ogni forma di intervento dal basso, disgregherebbe infatti la Chiesa (si vede ciò nelle chiese protestantiche); ma per altri organismi è quistione di vita non il consenso passivo e indiretto, ma quello attivo e diretto, la partecipazione quindi dei singoli, anche se ciò provoca un'apparenza di disgregazione e di tumulto. Una coscienza collettiva, e cioè un organismo vivente, non si forma se non dopo che la molteplicità si è unificata attraverso l'attrito dei singoli: nè si può dire che il «silenzio» non sia molteplicità. Un'orchestra che fa le prove, ogni strumento per conto suo, dà l'impressione della più orribile cacofonia; eppure queste prove sono la condizione perché l'orchestra viva come un solo "strumento".»

Gramsci está aqui a pensar a hegemonia como já anunciara no Caderno 1, isto é, enquanto equilíbrio entre domínio e direção,[88] em que os intelectuais são os responsáveis, no grupo dominante, por exercer as funções de hegemonia social e o governo político. Por um lado, os intelectuais dirigem: criam o consenso "espontâneo" das massas da população que aceitam ser dirigidas em harmonia com o grupo dominante. Este consenso "espontâneo" nasce do prestígio e confiança que o grupo dominante criou através da posição que ocupou no mundo da produção. Por outro lado, os intelectuais dominam porque estão do lado da classe dominante para assegurar, legalmente, a disciplina dos que não consentem ou ameaçam o consenso "espontâneo".

Esta ideia de criação de um consenso "orgânico" que dirige e domina através de um intelectual que se coloca no âmbito superestrutural, com um pé na sociedade civil e outro na sociedade política, não alinha de forma cega com a ideia leninista de um intelectual criador da consciência que desempenha as suas funções na conquista pelo poder político. A grande mudança de paradigma introduzida por Gramsci no marxismo, segundo nos parece, está entre as categorias de intelectual orgânico e intelectual tradicional, e na forma como isso influencia o partido político moderno. Uma vez que Gramsci considera que o partido político é «o mecanismo que realiza na sociedade civil a mesma função desempenhada pelo Estado (...) na sociedade política, ou seja, [o partido político] proporciona a soldagem entre intelectuais orgânicos de um dado grupo, o dominante, e intelectuais tradicionais [(os que põem em contacto a massa camponesa com a administração local)]» (Gramsci, 2001, vol.2: 24), Gramsci entende que a grande missão é fazer com que o partido político exerça a função do Estado, na medida em que *dominar* passe a ser do âmbito do *dirigir* e, desta feita, atingir um Estado Integral em que a vontade coletiva e a marcha do Estado sejam a mesma coisa, em que a vontade do sul seja a mesma que a do norte e em que o nome "Itália" represente uma unidade. Em última instância, Gramsci quer que o Partido se torne o Estado (Laclau & Mouffe, 2014: 60) É nesta árdua missão que os intelectuais orgânicos desempenham um papel central. Gramsci (2001: 24) acrescenta:

> [E]sta função é desempenhada pelo partido precisamente na dependência de sua função fundamental, que é a de elaborar os próprios componentes, elementos de um grupo social nascido e desenvolvido como "económico", até transformá-los em intelectuais políticos qualificados, dirigentes, organizadores de todas as atividades e funções inerentes ao desenvolvimento orgânico de uma sociedade integral, civil e política.

[88]Na edição consultada: «Il criterio storico-politico su cui bisogna fondare le proprie ricerche è questo: che una classe è dominante in due modi, è cioè "dirigente" e "dominante". È dirigente delle classi alleate, è dominante delle classi avversarie. Perciò una classe già prima di andare al potere può essere "dirigente" (e deve esserlo): quando è al potere diventa dominante ma continua ad essere anche "dirigente"» (Gramsci, 1977a: 41).

A função mais importante do partido, no qual "todos os membros devem ser considerados como intelectuais", «é diretiva e organizativa, isto é, educativa, intelectual.» (Gramsci, 2001, vol. 2: 25). Por isso é tão original o lugar que ocupa o intelectual orgânico de Gramsci – também apelidado de novo intelectual em comparação com o intelectual tradicional. O novo intelectual dirige porque não só é político como também é especialista prático, ou seja, é também especialista no âmbito da produção. O novo intelectual distingue-se do intelectual tradicional porque nele não cabem apenas o eloquente, o homem de gosto, o filósofo ou poeta como se apenas estes possuíssem uma conceção do mundo e uma linha de conduta moral consciente. O novo intelectual é a categoria em que não se distingue o *homo faber* do *homo sapiens*. No novo intelectual estão os que sabem a partir da teoria e os que sabem a partir da prática. Melhor: estão os que sabem a partir da prática e da teoria. É na massa que está o novo intelectual e esta premissa é afirmação de um forte apelo à *praxis*:

> O modo de ser do novo intelectual não pode mais consistir na eloquência, motor exterior e momentâneo dos afetos e das paixões, mas numa inserção ativa na vida prática, como construtor, organizador, "persuasor permanentemente", já que não apenas orador puro – mas superior ao espírito matemático abstrato; da técnica-trabalho, chega à técnica-ciência e à concepção humanista histórica, sem a qual permanece "especialista" e não se torna "dirigente" (especialista + político) (Gramsci, 2001: 53).

Ainda sobre o novo intelectual, Gramsci traça um processo, ou projeto político, em que os trabalhadores separam ciência e capital e apoderam-se das forças produtivas corporizando uma transformação socialista em que desaparece a distinção entre governantes e governados (La Porta, 2017a). O novo intelectual atua na direção exatamente oposta do intelectual tradicional, cujo arquétipo seria Croce, para quem há uma fronteira entre a esfera intelectual e a esfera do político. Como aponta Gramsci no parágrafo 36 do Caderno 15:

> [Há uma] falta de vontade de se comprometer profundamente, a distinção entre o que um intelectual deve fazer e o que um político deve fazer (como se o intelectual não fosse também um político e não apenas um político da... intelectualidade) e, no fundo, toda a concepção histórica de Croce está na origem dessa difusão. (Gramsci, 1977c: 1790)[89]

[89] Na edição consultada: «Il non volersi impegnare a fondo, il distinguere tra ciò che deve fare un intellettuale e ciò che il politico (come se l'intellettuale non fosse anche un politico e non solo un politico dell'... intellettualità) e in fondo tutta la concezione storica crociana è all'origine di questa diffusione»

Se o intelectual orgânico não é como o tradicional, na medida em que não se compreende como independente, com características próprias, com autonomia relativamente ao grupo dominante (Gramsci, 1977a: 475), mas tampouco é o educador das massas, já que o intelectual orgânico não é mais do que um resultado das relações sociais, questionamos: quem é o dinamizador dessa intelectualidade? Quem é o responsável por educar até ao ponto em que não há necessidade de um processo de educação?

É o partido político. O partido político será o espaço em que os intelectuais são educados e educam para que se transforme a perceção em torno dos elementos de cada grupo social desenvolvido economicamente e se faça ver que há bastante de comum entre eles. Nesta senda, retiram-se consequências que se tornam um claro distanciamento com o marxismo desenvolvido até então e conotado como reducionista de classe. Na medida em que os sujeitos dão o salto do espaço económico-corporativo para o ético-político, a classe a que se pertence não é determinante para a ideologia partilhada. A partir de Gramsci, elementos ideológicos deixam de ter uma relação necessária com a classe, ou seja, os elementos ideológicos podem ser partilhados por diferentes classes que, por sua vez, podem-se articular entre si. O sistema ideológico repousa sobre um consenso intelectual e moral de diferentes classes sociais que constituem uma *collective will*.

Na conceptualização do intelectual orgânico, Gramsci age conflitualmente com a sua circunstância em que o intelectual da filosofia idealista de Croce seria considerado a verdade pensante da história. O mesmo se passava na perspetiva positivista ou mesmo em Weber. Como escreve Glucksmann (1978: 72-73):

> Ao postular que *os intelectuais não são uma classe*, mas que desempenham um papel na organização e constituição da classe, Gramsci subverte o esquema original em favor de uma problemática completamente diferente: a de uma *teoria geral da relação entre intelectuais e classes sociais*. Com base numa polarização de classe entre os intelectuais, Gramsci opor-se-á às chamadas elites da classe dominante um trabalho político concreto, destinado a criar "elites" intelectuais de um novo tipo, que emergirão *diretamente* das massas e permanecerão em contacto com elas: os intelectuais orgânicos.[90]

[90] Na edição consultada: «Al postular que los *intelectuales no son una clase*, pero que desempeñan un papel en la organización y la constitución de clase, Gramsci hace saltar el esquema original en beneficio de otra problemática completamente distinta: la de *una teoría general de la relación entre los intelectuales y las clases sociales*. Apoyándose en una polarización de clase entre los intelectuales, Gramsci opondrá a las llamadas élites de la clase dominante un trabajo político concreto, destinado a suscitar "élites" intelectuales de un nuevo tipo, que surgirán *directamente* de las masas y permanecerán en contacto con ellas: los intelectuales orgánicos.

A inexistência de uma relação necessária entre o sistema ideológico e a classe social não abstém a teoria da hegemonia de Gramsci de ser atravessada pela luta de classes. Por outras palavras, não é porque não existe uma relação necessária, imediata, entre o lugar ocupado nas relações de produção e o lugar ocupado no sistema ideológico que Gramsci defende que a hegemonia não é atravessada pela luta de classes. Pelo contrário, Gramsci defende sempre que a luta de classes está emaranhada na sua teoria da hegemonia. Segundo Gramsci, os intelectuais estão enredados na luta de classes e dela nascem e, consequentemente, a hegemonia – na qual estes intelectuais desempenham especial função – é também atravessada por essa luta de classes. A novidade de Gramsci está em perceber que não segue daqui que uma classe hegemónica se faça definir por elementos ideológicos exclusivos da sua classe. Ao contrário, Gramsci entende que uma classe hegemónica deve ser capaz de fundir diferentes elementos ideológicos sem simplesmente recusar de forma absoluta elementos ideológicos de outra classe social. Por isso, elementos ideológicos do sul de Itália podem (e devem) fazer parte do sistema ideológico do norte de Itália para que se forme um grupo hegemónico; indo mais longe, elementos ideológicos da burguesia não têm de ser recusados por um sistema ideológico do proletariado que almeja ser uma classe hegemónica. Como Gramsci escreve sobre Marx em diversos parágrafos do caderno 7:

> A pretensão (apresentada como postulado essencial do materialismo histórico) de apresentar e expor qualquer flutuação da política e da ideologia como uma expressão imediata da estrutura deve ser combatida teoricamente como um infantilismo primitivo, ou praticamente deve ser combatida através do testemunho autêntico de Marx, autor de obras políticas e históricas concretas. (...). Uma análise destas obras permite fixar melhor a metodologia histórica marxista, integrando, iluminando e interpretando as afirmações teóricas esparsas em todas as obras. (Gramsci, 2023: 151)

Em última instância, a ideia de Gramsci é a de que há uma fragilidade no pensamento que se apresenta como o mais fiel de Marx apenas porque defende uma relação causal entre estrutura e superestrutura ou, se quisermos, entre economia e ideologia. Escreverá Gramsci (2023: 150) numa análise a reflexões de Marx em torno da validade das ideologias:

> A análise destas afirmações creio que leva a reforçar a conceção de "bloco histórico", no qual justamente as forças materiais são o conteúdo e as ideologias a forma, distinção de forma e conteúdo meramente didascália, porque as forças materiais não seriam historicamente concebíveis sem forma e as ideologias seriam caprichos individuais sem as forças materiais.

O intelectual, o partido, a ideologia e a hegemonia manifestam-se como conceitos originalmente pensados por Gramsci promovendo uma nova perspetiva de análise das sociedades ocidentais e de movimentos de transformação das mesmas. A construção de um novo mapa conceptual permitiu a Gramsci rescrever a possibilidade de cumprir a missão determinada por Marx de transformar o mundo. A hegemonia aparece como um transformador da perspetiva reflexológica com que Marx e Engels (*Wiederspiegelungstheorie* ou *Abbildtheorie*), bem como Lenine, viam a ideologia. Para os três, a teoria dialética do conhecimento determinaria que a ideologia só seria compreendida na simultânea e inseparável presença do seu *sentido geral* (quando a ideologia é um elemento da superestrutura que emerge sobre a base económica, ou seja, quando as formas de consciência social que constituem a superestrutura ideológica são uma manifestação da realidade social) e do seu *sentido restrito* (quando a ideologia se expressa enquanto reflexo ilusório, deformado da realidade social, ou seja, quando a ideologia é resultante de uma atitude teorética divorciada da realidade, das condições de produção material, da praxis social total constituindo uma consciência falsa) (Magalhães-Vilhena, 2015: 21-2). Gramsci ultrapassa a noção de ideologia como algo apenas inteligível no quadro dialético materialista da teoria do reflexo e abandona o caracter classista da ideologia para introduzir uma noção de hegemonia construtora de um novo paradigma como proposta de superação do momento da história de luta de classes.

Gramsci e a formação de uma classe hegemónica

Na busca por encontrar a via para a mudança de paradigma em Itália, Gramsci pensa a hegemonia, mas não segue a ideia do Oriente em que Lenine se baseava para defender que não era necessário passar pelo estágio do capitalismo para chegar ao socialismo, bastando apenas fazer uma espécie de guerra civil em que as classes subalternas conquistariam o poder político para impor uma ditadura do proletariado. Gramsci entende que não é possível passar de um estágio para o outro sem passar pelo capitalismo, bem como entende que as características da sociedade italiana impõem uma dinâmica em que os agentes da mudança comunista se comportem de forma particularmente diferente daquela que definiu o momento histórico italiano do *Risorgimento.*

Em análise ao *Risorgimento*, Gramsci determina a existência de condições necessárias para que uma classe se torne hegemónica (no sentido que ele dá ao conceito). A ideia de Gramsci é que a suposta burguesia italiana do *Risorgimento* não compreendeu a necessidade de se alargar através de alianças

com outras classes; não percebeu o que tinha em comum com setores populares (Mouffe, 1979: 180). Itália não terá entrado naquilo a que, no Caderno 4, Gramsci chama de "estágio hegemónico das relações de poder".

Segundo Gramsci, existem dois momentos no processo de chegada ao estágio hegemónico das relações de poder: o estágio corporativo e o estágio hegemónico. Neste âmbito de compreensão do caminho até ao estágio hegemónico das relações de poder, Poulantzas (2007: 172) relembra que Gramsci considera que existem 3 níveis de relações de força para compreender a transição do estágio corporativo (que em última análise é o feudalismo) para o estágio hegemónico das relações de poder (que em última instância é o capitalismo):

1. O nível em que as relações sociais estão estritamente dependentes da estrutura e do seu grau de desenvolvimento;
2. O nível da relação de forças políticas que se traduz no grau de consciência dos diversos grupos sociais;
3. O nível das forças militares que comportam um momento decisivo.

Para Gramsci, importa perceber que, para que uma classe se torne hegemónica, passando do estágio económico-corporativo para o estágio ético-político, o nível da relação de forças políticas e a consciência dos diversos grupos sociais deve sofrer um desenvolvimento em três passos: a) um momento económico primitivo será aquele em que a consciência se expressa como sendo a expressão dos interesses de um grupo sem que tais interesses se considerem de uma classe social específica; b) segue-se o momento político-económico em que a consciência já se considera como a consciência dos interesses de classe (este é o carácter político), mas ainda se expressa ao nível do económico; c) por último, o momento da hegemonia que é aquele em que cada um se torna consciente dos interesses simplesmente corporativos, mas compreende a complexidade dos mesmos e a relação que existe entre esses interesses e os interesses de outros grupos subordinados.

É neste terceiro momento do desenvolvimento do grau de consciência dos grupos sociais ou, por outras palavras, é no momento da hegemonia, que se encontra, segundo Gramsci, o momento especificamente político caracterizado pela luta ideológica que procura delinear uma unidade entre os objetivos económicos, políticos e intelectuais, fazendo com que todas as lutas gravitem em torno de um "universal" e fora do nível corporativo para que se crie a hegemonia de um grupo social fundamental

sobre os diversos grupos sociais subordinados (Mouffe, 1979: 180). Como Gramsci escreve no parágrafo 38 do Caderno 4:

> Este «momento» pode, por sua vez, ser dividido em vários momentos, que correspondem aos diferentes graus de consciência política, tal como se manifestaram até agora na história. O primeiro momento, o mais elementar, é o económico primitivo: um comerciante sente-se solidário com outro comerciante, um fabricante com outro fabricante, etc., mas o comerciante ainda não se sente solidário com o fabricante; ou seja, sente-se a unidade homogénea do grupo profissional, mas ainda não do agrupamento social. Um segundo momento é aquele em que se alcança a consciência da solidariedade de interesses entre todos os membros do agrupamento social, mas ainda no campo puramente económico. Nesta fase económico-política, coloca-se a questão do Estado, mas no terreno da igualdade política elementar, pois reivindica-se o direito de participar na administração e na legislação e de as modificar, de as reformar, nos quadros gerais existentes. Um terceiro momento é aquele em que se alcança a consciência de que os próprios interesses «corporativos», no seu desenvolvimento atual e futuro, ultrapassam o círculo «corporativo», ou seja, do agrupamento económico, e podem e devem tornar-se os interesses de outros agrupamentos subordinados; esta é a fase mais claramente «política» que marca a transição nítida da estrutura pura para as superestruturas complexas, ou seja, é a fase em que as ideologias germinadas anteriormente entram em contacto e entram em conflito até que uma única delas, ou pelo menos uma única combinação delas, tende a prevalecer, a impor-se, a difundir-se por toda a área, determinando, além da unidade económica e política, também a unidade intelectual e moral, num plano não corporativo, mas universal, de hegemonia de um agrupamento social fundamental sobre os agrupamentos subordinados (Gramsci, 1977a: 457-8). [91]

[91] Na edição consultada: «Questo "momento" a sua volta può essere scisso in diversi momenti, che corrispondono ai diversi gradi della coscienza politica, cosi come si sono finora manifestati nella storia. Il primo momento, il più elementare, è quello economico primitivo: un commerciante sente di essere solidale con un altro commerciante, un fabbricante con un altro fabbricante ecc., ma il commerciante non si sente ancora solidale col fabbricante; si sente cioè l'unità omogenea del gruppo professionale, ma non ancora del raggruppamento sociale. Un secondo momento è quello in cui si raggiunge la coscienza della solidarietà d'interessi tra tutti i membri del raggruppamento sociale, ma ancora nel campo puramente economico. In questa fase economico-politica, si pone la quistione dello Stato, ma sul terreno dell'eguaglianza politica elementare, poiché si rivendica il diritto di partecipare all'amministrazione e alla legislazione e di modificarle, di riformarle, nei quadri generali esistenti. Un terzo momento è quello in cui si raggiunge la coscienza che i propri interessi "corporativi", nel loro sviluppo attuale e avvenire, superano la cerchia "corporativa", di raggruppamento economico cioè, e possono e debbono divenire gli interessi di altri raggruppamenti subordinati; questa è la fase più schiettamente "politica" che segna il netto passaggio dalla pura struttura alle superstrutture complesse, è la fase in cui le ideologie germinate precedentemente vengono a contatto ed entrano in contrasto fino a che una sola di esse, o almeno una sola combinazione di esse, tende a prevalere, a imporsi, a diffondersi su tutta l'area, determinando oltre che l'unità economica e politica anche l'unità intellettuale e morale, su un piano non corporativo, ma universale, di egemonia di un raggruppamento sociale fondamentale su i raggruppamenti subordinati.»
Este argumento é aprofundado no Caderno 13 (Gramsci, 1977c: 1583-6).

Verifica-se assim, e mais uma vez, que a ideologia desempenha um papel central para pensar a hegemonia. Tal como vimos na consideração dos diferentes níveis das relações de forças, isto não significa que em Gramsci a hegemonia seja simplesmente ideologia, nem que a hegemonia não seja atravessada pela luta de classes. São vários os momentos em que Gramsci refere que «a hegemonia é política, mas também, e especialmente, económica» (Gramsci, 1977a: 461).[92] Contudo, Gramsci serve-se do materialismo histórico enquanto ferramenta conceptual e recorda o trabalho desenvolvido por Marx e por Engels, na medida em que considera as suas limitações e em que contribui para a teoria política de forma crítica das interpretações marxistas feitas até então. Gramsci não descura a economia, mas valoriza o factor da ideologia. Gramsci realça o valor da ideologia para pensar a política, pelo que abandona o paradigma economicista e reducionista de classe e dá à hegemonia uma nova dimensão: a dimensão da direção intelectual e moral que é responsável por realizar a unidade ao nível político. A expressão final desta ideia está no parágrafo 17 do Caderno 13 onde reflete de forma mais conclusiva acerca da relação entre estrutura e superestrutura:

> Um terceiro momento é aquele em que se alcança a consciência de que os próprios interesses corporativos, no seu desenvolvimento atual e futuro, ultrapassam o círculo corporativo, de grupo meramente económico, e podem e devem tornar-se os interesses de outros grupos subordinados. Esta é a fase mais francamente política, que marca a transição nítida da estrutura para a esfera das superestruturas complexas, é a fase em que as ideologias germinadas anteriormente se tornam «partido», entram em confronto e lutam até que uma única delas, ou pelo menos uma única combinação delas, tenda a prevalecer, a impor-se, a se espalhar por toda a sociedade, determinando não só a unicidade dos fins económicos e políticos, mas também a unidade intelectual e moral, colocando todas as questões em torno das quais a luta se desenvolve não no plano corporativo, mas num plano «universal» e criando assim a hegemonia de um grupo social fundamental sobre uma série de grupos subordinados. O Estado é concebido como um organismo próprio de um grupo, destinado a criar as condições favoráveis à máxima expansão do próprio grupo, mas esse desenvolvimento e essa expansão são concebidos e apresentados como a força motriz de uma expansão universal, de um desenvolvimento de todas as energias «nacionais», ou seja, o grupo dominante é coordenado concretamente com os interesses gerais dos grupos

[92] Ver Caderno 4, parágrafo 38: «...poiché l'egemonia è politica, ma anche e specialmente economica, ha la sua base materiale nella funzione decisiva che il raggruppamento egemone esercita sul nucleo decisivo dell'attività economica» (Gramsci, 1977a: 461).

> subordinados e a vida estatal é concebida como uma formação e superação contínuas de equilíbrios instáveis (no âmbito da lei) entre os interesses do grupo fundamental e os dos grupos subordinados, equilíbrios nos quais os interesses do grupo dominante prevalecem, mas até certo ponto, ou seja, não até ao interesse económico-corporativo mesquinho (Gramsci, 1977c: 1584).[93]

Posto isto, o conceito de hegemonia passa a demonstrar-se mais complexo. Nesta senda, a compreensão do conceito de revolução passiva torna-se central para a compreensão da hegemonia.

Hegemonia e revolução passiva

O conceito de revolução passiva foi usado por Gramsci como um conceito de análise que expressa a incapacidade estrutural do projeto político burguês se realizar plenamente. Através do conceito de revolução passiva, Gramsci refletiu sobre as relações entre o *Partito d'Azione* e os moderados que o dirigiam (Q19 §24 §26) no contexto do *Risorgimento*, isto é, no contexto de formação do Estado Italiano. Como escreve no Caderno 1, parágrafo 44:

> Pode e deve haver uma "hegemonia política" mesmo antes da chegada ao Governo, e não se deve contar apenas com o poder e a força material que este confere para exercer a direção ou hegemonia política. A política dos moderados deixa clara essa verdade, e foi a solução desse problema que tornou possível o Risorgimento nas formas e nos limites em que se realizou como revolução sem revolução [ou revolução passiva, segundo a expressão de V. Cuoco] (Gramsci, 1977a: 41).[94]

[93] Na edição consultada: «Un terzo momento è quello in cui si raggiunge la coscienza che i propri interessi corporativi, nel loro sviluppo attuale e avvenire, superano la cerchia corporativa, di gruppo meramente economico, e possono e debbono divenire gli interessi di altri gruppi subordinati. Questa è la fase più schiettamente politica, che segna il netto passaggio dalla struttura alla sfera delle superstrutture complesse, è la fase in cui le ideologie germinate precedentemente diventano "partito", vengono a confronto ed entrano in lotta fino a che una sola di esse o almeno una sola combinazione di esse, tende a prevalere, a imporsi, a diffondersi su tutta Parea sociale, determinando oltre che l'unicità dei fini economici e politici, anche l'unità intellettuale e morale, ponendo tutte le quistioni intorno a cui ferve la lotta non sul piano corporativo ma su un piano «universale» e creando così l'egemonia di un gruppo sociale fondamentale su una serie di gruppi subordinati. Lo Stato è concepito sì come organismo proprio di un gruppo, destinato a creare le condizioni favorevoli alla massima espansione del gruppo stesso, ma questo sviluppo e questa espansione sono concepiti e presentati come la forza motrice di una espansione universale, di uno sviluppo di tutte le energie «nazionali», cioè il gruppo dominante viene coordinato concretamente con gli interessi generali dei gruppi subordinati e la vita statale viene concepita come un continuo formarsi e superarsi di equilibri instabili (nell'ambito della legge) tra gli interessi del gruppo fondamentale e quelli dei gruppi subordinati, equilibri in cui gli interessi del gruppo dominante prevalgono ma fino a un certo punto, non cioè fino al gretto interesse economico-corporativo.»

[94] Na edição consultada: «Ci può e ci deve essere una "egemonia politica" anche prima della andata al Governo e non bisogna contare solo sul potere e sulla forza materiale che esso dà per esercitare la direzione o egemonia politica. Dalla politica dei moderati appare chiara questa verità ed è la soluzione di questo problema che ha reso possibile il Risorgimento nelle forme e nei limiti in cui esso si è effettuato di rivoluzione senza rivoluzione [o di rivoluzione passiva secondo l'espressione di V. Cuoco]»

Contudo, na medida em que Gramsci desenvolveu a sua teoria ao longo do tempo, encontram-se outras perspetivas nos Cadernos subsequentes. Para além deste aspecto em que aponta a fragilidade do projeto burguês para se vingar, o conceito de revolução passiva serviu para Gramsci perceber as causas do crescimento do fascismo italiano e procurar alternativas possíveis para uma hegemonia proletária (Thomas, 2013: 26). Grosso modo, este conceito serviu como um meio para compreender a relação de forças políticas não só, mas também, no contexto de modernização de Itália. Como escreve Gramsci (1977a: 504) no Caderno 4, parágrafo 57:

> Vincenzo Cuoco chamou revolução passiva à que teve lugar em Itália no rescaldo das guerras napoleónicas. O conceito de revolução passiva parece-me correto não só para a Itália, mas também para outros países que modernizaram o Estado através de uma série de reformas ou guerras nacionais, sem passar por uma revolução política do tipo radical-jacobino. [95]

Peter Thomas (2013: 30) aponta cinco fases do uso do conceito de revolução passiva por Gramsci: (1) no início de 1930 e no início de 1932 serviu para descrever a formação do Estado Italiano moderno do *Risorgimento*. Encontramos nos Cadernos 1 (parágrafo 44) e 8 (parágrafo 25) a investigação acerca da forma como as classes dominantes excluíram as classes populares da participação autónoma e organizada no processo de modernização; (2) no final de 1930 (Caderno 4, parágrafo 57) ampliou o conceito para analisar diferentes formações sociais e conseguiu encontrar semelhanças entre, por exemplo, o contexto alemão e o italiano, na medida em que não passaram por um momento radical jacobino como aquele vivido em França; (3) em abril e maio de 1932 (Caderno 8, parágrafo 236 e Caderno 10, parágrafo 9), nos debates que travou com os seus camaradas comunistas, Gramsci criticou as políticas do Terceiro Período Estalinista (1928-1933) – considerado tal momento como o mais controverso da Terceira Internacional (1919-1943) – e o conceito de revolução passiva apresentou-se com utilidade internacional por conseguir apontar a lógica da hegemonia burguesa; (4) Em 1933, Gramsci procurou testar os limites do conceito e no Caderno 15, parágrafo 17, procurou as consequências negativas do desenvolvimento teórico do mesmo, tentando eliminá-las; (5) ainda em 1933, Gramsci acabou por defender que o conceito de revolução passiva pode ter um sentido concretamente político, não tanto por se apresentar como programa político, mas antes por assumir ou postular forças em movimento de maneira autónoma e intransigente (ver parágrafo 62). Ou seja, o

[95] Na edição consultada: «Vincenzo Cuoco ha chiamato rivoluzione passiva quella avutasi in Italia per contraccolpo delle guerre napoleoniche. Il concetto di rivoluzione passiva mi pare esatto non solo per l'Italia, ma anche per gli altri paesi che ammodernarono lo Stato attraverso una serie di riforme o di guerre nazionali, senza passare per la rivoluzione politica di tipo radicale-giacobino.» (Gramsci, 1977a: 504).

conceito de revolução passiva deveria dar lugar à possibilidade da despacificação ou da revolução ativa das classes populares.

Em última instância, a grande conclusão de Gramsci é de que a política hegemónica não poderia ser uma prática de administração ou de governação, mas apenas uma prática de liderança no seu sentido mais alargado (Thomas, 2013: 26). Nesta senda, encontramos dois tipos de liderança: a liderança que mantém uma distância entre os líderes e os liderados e que constitui a lógica da revolução passiva; e a liderança que auspicia às massas a capacidade de expressão, aprofundamento e fortalecimento do seu engajamento nas transformações socio-políticas. Esta última seria a liderança política proletária. Como escreve Gramsci:

> O primeiro elemento é que existem realmente governados e governantes, dirigentes e dirigidos. Toda a ciência e a arte política baseiam-se neste facto primordial e irredutível. (...) Na formação dos dirigentes, é fundamental a premissa: queremos que haja sempre governados e governantes ou queremos criar as condições para que a necessidade da existência desta divisão desapareça? (Gramsci, 1977c, Q15 §4).[96]

Nesta senda, a revolução passiva não é o conceito desejado por Gramsci para pensar a hegemonia. Em boa verdade, a revolução passiva apresenta-se, então, como uma degeneração da política hegemónica ou, se quisermos, uma barreira para a organização de uma prática hegemónica potencialmente extensiva. Mas Gramsci não a considera como uma barreira qualquer: compreender a revolução passiva como obstáculo serve para superá-la no sentido de criar uma teoria política de outro tipo de grupos sociais subalternos que consiga forjar as suas próprias conceções de mundo. Por outras palavras, observa-se a revolução passiva – que caracterizou a expansão do aparato hegemónico da burguesia – sem tirar o foco do aparato hegemónico da mesma e sem cair no erro em que esta caiu.

A capacidade da burguesia para construir um aparato hegemónico e sair da sua condição subalterna no feudalismo envolveu não só a criação de formas políticas (partidos políticos, programas eleitorais e formas constitucionais), mas também a articulação dessas formas políticas com uma rede de vida social moderna. A burguesia tratou de liderar a sociedade como um todo através da criação de novos meios para assegurar o suporte ativo e passivo de diferentes grupos excluídos nas disposições de poder anteriores (Thomas, 2013: 28). Com base nesta perspetiva sobre a hegemonia, a burguesia foi capaz

[96] Na edição consultada: «Primo elemento è che esistono davvero governati e governanti, dirigenti e diretti. Tutta la scienza e l'arte politica si basano su questo fatto primordiale, irriducibile. (...) Nel formare i dirigenti è fondamentale la premessa: si vuole che ci siano sempre governati e governanti oppure si vogliono creare le condizioni in cui la necessità dell'esistenza di questa divisione sparisca?»

de criar aparatos hegemónicos expansivos, em vez de repressivos, que dessem início ao processo de "revolução permanente" enquanto modo de organização de um poder político antagonístico.[97]

Da compreensão da revolução passiva nasce a compreensão da forma como a hegemonia se pode constituir não apenas como aliança de classes que procuram fazer a luta de movimento, mas antes uma aliança de classes que procura fazer uma luta de posição. A ideia é que, ao contrário do que poderia ter sucesso no Oriente, no Ocidente, e segundo Gramsci, seria necessário criar uma aliança de classes sociais que saíssem da instância que observa o mundo segundo os princípios económico-corporativos para passarem a tratar-se em termos ético-políticos. Este salto permitiria aos diferentes perceberem aquilo que têm em comum e desenvolver uma hegemonia como força de consenso moral e intelectual que alimenta o crescimento da sociedade civil e descapacita a sociedade política. Em boa verdade, esse salto é, como apontámos acima, um salto para o momento mais político da formação hegemónica. Como escrevem Laclau e Mouffe (2014: 60), «se no leninismo há uma militarização da política, em Gramsci há uma desmilitarização da guerra». A guerra de posição de Gramsci envolve a desagregação progressiva da civilização e a construção de um novo núcleo de classe (Laclau & Mouffe, 2014: 60) que, não destrói o Estado, mas torna-se o Estado. Essa é a dinâmica subjacente à noção de Príncipe Moderno de Gramsci – que importa ter em conta para fechar uma compreensão do pensamento de Gramsci – que é, em última análise, a *Aufhebung* hegeliana (Thomas, 2013: 31) e é onde se manifesta o reencontro da teoria da hegemonia de Gramsci consigo mesma.

O conceito de Partido Político de Gramsci é a afirmação da sua teoria de hegemonia proletária. Outro nome para o Partido Político pensado por Gramsci é "príncipe moderno" com clara relação com o "Príncipe Novo" de Maquiavel. Sobre este assunto, Althusser (2021: 33) defende que Gramsci viu em Maquiavel, acima de tudo, a defesa de um Estado nacional:

> O tema principal de Gramsci, que talvez Lefort não tenha visto bem, é o seguinte. (...) Maquiavel viu bem que a partir do momento em que a história dos primeiros desenvolvimentos da burguesia comerciante e capitalista colocava o problema da formação e da definição das nações em áreas geográficas, linguísticas e culturais definidas, ela impunha ao mesmo tempo a sua solução: nenhuma nação se pode formar de outro modo que não por meio de um Estado, e, nesse caso, de um Estado nacional.

[97] Este jargão é marxista e está presente em *A comuna de Paris*.

Mas, como destaca no mesmo texto Althusser (2021: 35), «uma nação não se constitui espontaneamente. (...) É necessário um instrumento para forjar a sua unidade». Se para Maquiavel o Estado dispunha-se como o Sacro Império com diferentes pequenos Estados de Itália, para Gramsci o Estado será moderno, isto é, nacional, ou seja, burguês e, como tal, há algo em comum entre Gramsci e Maquiavel: ambos consideram que o Estado tem uma tarefa histórica que é «a luta contra os particularismos, [... ou seja,] é a aplicação, naturalmente através de intensos conflitos de classe e de contradições consideráveis, das primeiras formas da unificação económica, política, jurídica e ideológica da nação» (Althusser, 2021: 35). Seguindo ainda na linha de raciocínio de Althusser para delimitar o que Gramsci inspirou de Maquiavel, o filósofo franco-argelino escreve:

> O Poder absoluto (mais ou menos apoiado-limitado por "leis fundamentais", parlamentos, etc.) provou ser, como demonstra a experiência, a forma adequada para a realização histórica da unidade nacional. Absoluto significa único, centralizado, mas não arbitrário. Se essa unidade nacional não pode formar-se espontaneamente, não pode igualmente formar-se artificialmente: caso contrário, seria entregue a um poder tirânico, arbitrário, perseguindo outros fins que não essa unidade. Daí o duplo aspecto do poder da monarquia absoluta na visão de Gramsci: implica simultaneamente violência e coerção, mas ao mesmo tempo o consentimento, e, por conseguinte, "a hegemonia" (Althusser, 2021: 35-36).

E Althusser acrescenta que considera que há uma diferença entre os dois autores italianos, a saber, a temporalidade da realização do projeto unificador:

> ... Gramsci apenas percorre esse passado, reconhecido, para ver claramente não só no presente (uma etapa), mas no futuro. O que, em última instância, surpreende Gramsci em Maquiavel é o futuro no seio do passado e do presente.
>
> Maquiavel falara de um Príncipe Novo, Gramsci fala do príncipe moderno. O príncipe de Maquiavel é um soberano absoluto a quem a história "confia uma tarefa" decisiva: "dar forma" a uma "matéria" existente, matéria que aspira à sua forma, a nação. (...)[É] uma forma política definida encarregada de realizar as exigências históricas "na ordem do dia": a constituição de uma nação. O príncipe moderno de Gramsci é, também ele, uma forma política definida, um meio específico que permite a história moderna realizar a sua "tarefa" maior: a revolução e a passagem a uma sociedade sem classes. O príncipe moderno de Gramsci é o partido político proletário marxista-leninista (Althusser, 2021: 36-37).

Vale a pena não deixar de verificar aqui que Althusser cai numa imprecisão teórica quando considera que o partido político de Gramsci é o partido político marxista-leninista. Com isto não está a considerar a grande transformação que Gramsci insere no pensamento marxista ao pensar na hegemonia como oposta à dominação-coerção que é por ele vista como frágil forma de pensar a possibilidade de uma revolução comunista. Gramsci é quem faz uma transição da *gegemoniya* (soviética) para a hegemonia e o seu partido político não tem a mesma estratégia do partido político proletário marxista-leninista.

O representante do príncipe moderno de Gramsci é o Partido Político e tem em comum com o príncipe novo de Maquiavel a ideia de que o Estado tem uma função dupla de unidade: a unidade da coerção e do consentimento popular. Contudo, este partido político não é um partido político já existente ou um partido comunista qualquer. Tal como o príncipe novo de Maquiavel, ele ainda não existe. Ele é uma nova prática e forma política na ideia de partido político como "laboratório" de uma nova sociedade sem que se reduza a esta mesma. O príncipe moderno não é um indivíduo singular, mas um processo coletivo dinâmico que procura uma expansão total em toda a formação social, dando corpo a uma nova organização das relações sociais e políticas. Como escreve Gramsci no Caderno 8, parágrafo 21:

> O Príncipe moderno, o mito-Príncipe, não pode ser uma pessoa real, um indivíduo concreto; pode ser apenas um organismo, um elemento social no qual já tenha início a concretização de uma vontade coletiva reconhecida e parcialmente afirmada na ação. Esse organismo já é dado pelo desenvolvimento histórico e é o partido político, a forma moderna na qual se resumem as vontades coletivas parciais que tendem a se tornar universais e totais (Gramsci, 1977b: 951).[98]

O partido político aparece como o momento em que a formação hegemónica se realiza na sua completude. O partido político, com o seu cariz educador, consegue soldar os intelectuais tradicionais e orgânicos numa massa de classes que, em vez de se digladiarem, aliam-se não para derrubar o Estado ou para conquistar o Estado, mas para crescerem no âmbito da sociedade civil e, dessa forma, superando a instância da revolução passiva, passar a ser o Estado. Neste caminho paulatino, de recusa da guerra de movimento e de adoção de uma estratégia de guerra de posição, é a luta pelas instâncias que a teoria marxista havia olvidado que permite um crescimento hegemónico. Por outras palavras, é a compreensão de que a ideologia é mais do que uma falsa consciência, mais do que um simples reflexo

[98] Na edição consultada: «Il moderno Principe, il mito-Principe non può essere una persona reale, un individuo concreto; può essere solo un organismo, un elemento sociale nel quale già abbia inizio il concretarsi di una volontà collettiva riconosciuta e affermatasi parzialmenlte nell'azione. Questo organismo è già dato dallo sviluppo storico ed è il partito politico, la forma modena in cui si riassumono le volontà collettive parziali che tendono a diventare universali e totali.»

das relações de produção que se encontram na base, que permite compreender Gramsci e esta nova estratégia para a transformação do mundo.

Chantal Mouffe

Herdar Gramsci

Entre o momento em que Mouffe refletiu sobre a hegemonia em *Hegemony and Socialist Strategy* (1985) e o momento em que publicou *For a Left Populism* (2018) volveram aproximadamente trinta e três anos. Nesse intervalo de tempo, Mouffe continuou a procurar soluções para a crise da esquerda e a grande diferença entre os dois momentos (1985 e 2018) foi o tipo de estratégia que encontrou para a saída dessa crise. Mouffe (2005) deixou de defender que era necessária a simples recuperação da distinção entre esquerda e direita e passou a defender a necessidade de criação de uma fronteira transversalmente populista entre esquerda e direita (Mouffe, 2019; 2022) – este é um ponto que desenvolveremos mais à frente nesta secção. Contudo, em todo este caminho, a teoria da hegemonia tal como pensada em 1985 manteve-se uma das chaves para a saída da crise da esquerda ao longo da sua obra – tanto no passado como no atual momento populista. Tanto Mouffe como Laclau, enquanto autores de *Hegemony and Socialist Strategy*, continuaram a considerar a teoria da hegemonia e a forma como Gramsci os havia influenciado para ditar respostas à crise da esquerda.

A compreensão do conceito de hegemonia de Gramsci permite-nos aceder a uma perspetiva acerca da emergência do poder no estado moderno e da organização política de grupos sociais subalternos. Nesta senda, o conceito de revolução passiva e a sua superação por um conceito de príncipe moderno que é, em última análise, o partido político – de essência jamais vista, de cariz educador ou, se quisermos, civilizador – são conceitos que teremos de reter para compreender a nova mudança que Laclau e Mouffe introduzem ao legado deixado por Gramsci.

Tendo em conta a disputa que existe na literatura para definir da melhor forma o conceito de hegemonia de Gramsci, Thomas (2013) aponta que a hegemonia pode ser compreendida, em Gramsci, como uma "corrente dialética" de quatro passos: (1) hegemonia como liderança política e social; (2) hegemonia como projeto político; (3) hegemonia como aparato hegemónico; (4) hegemonia como hegemonia social e política do movimento dos trabalhadores. Esta perspetiva é-nos cara na medida em que, por um lado, espelha o carácter dinâmico com que o conceito foi sendo paulatinamente desenvolvido por Gramsci e,

por outro lado, não descura o carácter essencialista que Mouffe aponta como indesejável na teorização de Gramsci. Hegemonia, para Mouffe, é todos estes quatro momentos dialéticos.[99] A compreensão da hegemonia de Gramsci por Mouffe tem em conta, portanto, esses quatro momentos como termos dispersos, desessencializados, destotalizados, apontando para a fragilidade do argumento de Gramsci e afastando-se do mesmo, como veremos.

Na medida em que *Hegemony and Socialist Strategy* nasce da necessidade de encontrar alternativas para a crescente crise do marxismo, Mouffe e Laclau procuram renovar o conceito de hegemonia que já na social-democracia russa aludia a um certo tipo de contingência. Lenine apontou para uma nova forma de cálculo político na contingência das situações concretas em que a luta de classes se dava no quadro do imperialismo; e Gramsci deu ao conceito de hegemonia um carácter primordial para a compreensão de todas as unidades existentes numa formação social concreta. O conceito de hegemonia serve para dar seguimento a uma linha de pensamento de lógica contingencial e inserido na corrente marxista.

Na introdução de *Por um populismo de esquerda*, Mouffe descreve de maneira sucinta a razão pela qual escreveu *Hegemony and Socialist Strategy* e a razão pela qual continua a desenvolver o seu trabalho no mesmo âmbito:

> Estou convencida de que a razão por que há tantos partidos socialistas e social-democratas em crise é aterem-se a uma concepção cuja crítica está no centro da minha reflexão há muitos anos. Esta crítica começou em *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, escrito em colaboração com Ernesto Laclau e publicado em 1985.
>
> O que nos motivou foi a incapacidade da política de esquerda, tanto nas versões marxista como social-democrata, de ter em conta uma série de movimentos nascidos das revoltas de 1968 e que corresponderam à resistência a formas variadas de domínio que não podem ser formuladas em termos de classe. A segunda vaga do feminismo, o movimento *gay*, a luta contra o racismo e as questões relacionadas com o ambiente transformaram profundamente o panorama político, mas os partidos de esquerda tradicional não foram receptivos a essas exigências, cujo carácter político não reconheceram. Foi com o objetivo de remediar a situação que decidimos investigar as suas razões de ser.

[99] Ainda que Mouffe procure dissolver a ambiguidade que o uso discursivo de dialética hegeliana comporta (Laclau & Mouffe, 2014: 81-2).

> Não tardaríamos a perceber que os obstáculos a superar vinham da perspectiva essencialista que dominava o pensamento de esquerda. De acordo com esta perspetiva, a que chamámos "essencialismo de classe", as identidades políticas eram a expressão da posição dos agentes sociais nas relações de produção e os seus interesses eram definidos por ela. Não nos surpreendeu que esta perspetiva se tenha revelado incapaz de abarcar as exigências que não se baseavam na "classe".
>
> Uma parte importante do livro era dedicada à refutação dessa abordagem essencialista, com recurso a ideias pós-estruturalistas. Combinando estas perspetivas com as de Antonio Gramsci, desenvolvemos uma abordagem alternativa "antiessencialista" com a finalidade de captar a multiplicidade de formas de combate a diferentes tipos de dominação. Para dar uma expressão política à articulação destas lutas, propusemos redefinir o projecto socialista em termos de "radicalização da democracia" (Mouffe, 2019: 15-16).

Contingência, antiessencialismo, abertura do social, antagonismo, dissenso, corrente equivalencial de demandas, discursivo-afetivo, identidade agonista são o jargão em que radica a estratégia de Mouffe para que uma democracia radical, ou o socialismo, brote. Mas que teoria da hegemonia é esta que possibilitará tal projeto?

Gramsci é o autor recuperado por ser um claro dissidente da ortodoxia marxista. Dentro da crise que caracterizou a Segunda Internacional, Gramsci não é nem revisionista (Bernstein) nem sindicalista revolucionário (Sorel). Gramsci propôs-se a pensar uma nova estratégia no sentido de fundar uma sociedade sem classes e a hegemonia serviu-lhe para pensar para lá da aliança de classes. Tornara-se necessário que a liderança fosse intelectual e moral permitindo uma saída ascendente do plano económico-corporativo para o plano ético-político onde se constituiria uma vontade coletiva em que a ideologia seria o cimento orgânico unificador desse bloco histórico[100] (Alves, 2010: 85). Nesta corrente dialética em que se afirma o conceito de hegemonia, a ideologia é valorizada na medida em que Mouffe releva os novos e atuais movimentos políticos e sociais.

Gramsci oferece a Mouffe a interpretação do contexto político em que as classes sociais se resolvem na ideia de "vontade coletiva" compreendida, não por via das relações do materialismo histórico, mas pela partilha de uma base ideológica. Esta viragem ideológica iniciada por Gramsci é central para Laclau e

[100] O conceito de bloco histórico é uma conjugação, pensada por Gramsci, da hegemonia, que vinha da tradição do leninismo, com o bloco, de raízes sorelianas (Laclau & Mouffe, 2014: 35-36).

Mouffe (1985) porque corrobora o pressuposto destes, segundo o qual a esquerda materialista e do consenso, não conseguiu compreender o aparecimento de novas formas de domínio e exploração que o desenvolvimento do capitalismo nos trouxe (Laclau & Mouffe, 2014; Mouffe, 1996, 2005, 2019, 2022). Por outras palavras, na medida em que Gramsci se desvia do economicismo para introduzir o aspecto contingencial da política através do conceito de hegemonia – que, em última instância, conteria uma aliança de classes demonstrando, com tal conceito de hegemonia, que existe a possibilidade de as diferentes classes superarem as suas diferenças económico-corporativas e passarem a ver as suas semelhanças ético-políticas –, Gramsci propõe que os indivíduos não estão inseridos apenas numa classe: há algo para lá da classe em que os sujeitos se introduzem. Há algo para lá das determinações da base, das relações de produção, que tem valência política e materialidade. No fundo, Gramsci trata de perceber a possibilidade de uma primazia do político sobre o económico.

Como Bobbio (1979: 31) aponta, o conceito gramsciano de sociedade civil vem de Hegel e é interpretado por Gramsci enquanto conceito superestrutural. A sociedade civil de Hegel é vista por Gramsci como um momento superestrutural que fica no meio da ponte entre o económico e o político (Neocleous, 1996: 40) e isso é, no mínimo, revolucionário na teoria marxista. Gramsci, com a sua teoria da hegemonia introduz a possibilidade de o determinismo económico ser falível e de existir uma primazia do político e, por essa razão, torna-se nuclear para a perspetiva de Mouffe e de Laclau. Como escreveram no prefácio da segunda edição de *Hegemony and Socialist Strategy*: «Esta prioridade dada ao momento político na estruturação da sociedade é um aspeto essencial da nossa abordagem» (Laclau & Mouffe, 2014: xii).[101]

E acrescentam, ainda sobre o contributo de Gramsci, que o comunista sardo tornou a dimensão hegemónica em algo constitutivo da subjetividade dos atores históricos (que deixaram de ser meros atores da classe). A posição que cada sujeito ocupa nas relações de produção deixa de ser nuclear para pensar uma unidade de interesses comuns: a partir do momento em que se faz o salto para o ético-político de Gramsci, podem existir interesses comuns sem que para tal seja necessário fazer parte da mesma classe social. Nesta senda, o salto gramsciano para o ético-político pode ser visto como a constituição de uma "vontade coletiva" que é importante para Mouffe e Laclau.

Contudo, esta defesa gramsciana do político e do carácter da ideologia para pensar a política, esta revolução no pensamento marxista ortodoxo – preso a uma conceção materialista da base-estrutura (Barrett, 1966: 246) – não é suficiente, segundo Mouffe e Laclau, para o novo passo que a esquerda

[101] Na edição consultada: «This privileging of the political moment in the structuration of society is an essential aspect for our approach».

deve dar por forma a sair da sua crise. Tragicamente, Gramsci não terá superado completamente o seu legado e terá ficado preso ao dualismo clássico marxista. Vejamos em que aspetos.

Capitalizar a herança de Gramsci

Segundo Mouffe e Laclau (2014: 120), a hegemonia emerge num terreno definido por práticas articulatórias, isto é, nos seus termos, um terreno em que os elementos não se encontram cristalizados em momentos. Nesta senda, a perspetiva de Mouffe acerca da hegemonia será definida por um afastamento de qualquer sistema fechado de relações de identidade em que o significado de cada momento se encontra fixado. Mouffe defende que se estivermos num sistema fechado em que os momentos se cristalizam, em que as práticas desse sistema são determinadas por um princípio de simples repetição e em que qualquer significante flutuante é excluído, não é possível hegemonizar nada. A hegemonia pressuporá um carácter aberto e incompleto do social e é por essa razão que a hegemonia só pode ter lugar num terreno dominado por práticas articulatórias.

Mas quem são esses elementos que não se encontram cristalizados em momentos? Que sujeito é articulado nesse processo hegemónico? A especificidade da prática hegemónica, que se dá no terreno das práticas articulatórias, não se fica pela simples requisição de que haja um momento articulatório no processo hegemónico. É também necessário, primeiramente, que a hegemonia tenha lugar num espaço trespassado por antagonismos e que, por essa razão, existam fenómenos de equivalência e de fronteiras. Em segundo lugar, nem todo o antagonismo pressupõe a existência de práticas hegemónicas: é necessário que esse antagonismo tenha fronteiras instáveis. Como escrevem Mouffe e Laclau (2014: 122):

> Somente a presença de uma vasta área de elementos flutuantes e a possibilidade de sua articulação com campos opostos – o que implica uma constante redefinição destes últimos – é que constitui o terreno que nos permite definir uma prática como hegemónica. Sem equivalência e sem fronteiras, é impossível falar estritamente de hegemonia. [102]

Neste sentido, o jargão gramsciano é aceite por Mouffe para pensar a hegemonia, nomeadamente, para pensar o conceito de bloco histórico enquanto «espaço social e político relativamente unificado através

[102] Na edição consultada: «Only the presence of a vast area of floating elements and the possibility of their articulation to opposite camps – which implies constant redefinition of the latter – is what constitutes the terrain permitting us to define a practice as hegemonic. Without equivalence and without frontiers, it is impossible to speak strictly of hegemony.»

da instituição de pontos nodais e da constituição de identidades tendencialmente relacionais» (Laclau & Mouffe, 2014: 122). A ideia é que, através do carácter contingente e instável dos pontos nodais que definem o bloco histórico gramsciano, Mouffe pode pensar o conceito de formação discursiva para determinar a formação hegemónica. Tal como aconteceria no bloco histórico, a formação discursiva com base na qual Mouffe pensa a formação hegemónica une os diferentes elementos através da regular dispersão dos mesmos em vez de qualquer tipo de unidade formal histórica aprioristicamente definida.[103]

Esta relação estreita com Gramsci levará à defesa da estratégia de guerra de posição. Contudo, é também nesse ponto que se evidencia a divergência do pós-marxismo relativamente a Gramsci. Por um lado, são apontadas duas grandes consequências teóricas a partir do conceito gramsciano de guerra de posição, a saber: (1) a partir do momento em que as fronteiras são internas ao social, este último não pode ser fechado ou suturado. Toda a sociedade constitui as suas formas de existências através da divisão de si própria (criação de fronteiras) e da expulsão de qualquer significado que a subverta. O social é, portanto, aberto; (2) Contudo, na medida em que estas fronteiras são instáveis, dependendo das flutuações da guerra de posição, a identidade dos atores em confronto também se altera. Consequentemente, não é possível encontrar nas identidades uma definição final como seria possível no âmbito de uma totalidade suturada. Outra consequência é a impossibilidade de ver o social como algo definido por um significante transcendental (Laclau & Mouffe, 2014: 123).

Por outro lado, o conceito de guerra de posição, segundo Gramsci, pressupõe que o social se divida em dois campos e que a articulação hegemónica se dê por via de uma lógica de mobilidade da fronteira que separa estes dois campos. Por outras palavras, segundo Gramsci, a guerra de posição dá-se através da divisão do espaço político em duas identidades populares que – pese embora o facto de ser uma identidade construída (e não pré-existente) e, como tal, pressupor uma lógica de articulação da hegemonia – são construídas com base na expansão da fronteira em termos de uma divisão dicotómica do espaço político. Nesta senda, a guerra de posição de Gramsci não dá conta de que está a considerar identidades populares, definidas por serem «constituídas na base de uma divisão do espaço político em dois campos antagonísticos» e diferentes de identidades democráticas definidas «por um antagonismo claramente delimitado que não divide a sociedade dessa forma» (Laclau & Mouffe, 2014: 118). É neste ponto que Mouffe se distancia de Gramsci.

[103] A referência a Foucault pelos autores é central para a compreensão da regular dispersão (Laclau & Mouffe, 2014: 91).

Na medida em que se considera um facto que há uma maior complexidade e proliferação dos espaços políticos nas sociedades capitalistas desenvolvidas, as lógicas articulatória e equivalencial que podem ser encontradas já em Gramsci – nomeadamente com o referido conceito de guerra de posição – são mantidas pelos pós-marxistas. Contudo, há um afastamento da ideia de que existe apenas um espaço político no qual, e em torno do qual, se desenvolvem os fenómenos (o espaço classista manifestado por um ponto hegemónico gravitacional). Nesta senda, Mouffe passará a falar de lutas democráticas – onde está implícita a existência de diferentes terrenos políticos – distinguindo tais lutas das lutas populares – e uma tendência para construir uma dinâmica dicotómica entre dois campos num espaço político único. Nesta senda, desvia-se de Gramsci em duas frentes. Como escrevem:

> É evidente (...) que nos afastámos de dois aspetos fundamentais do pensamento de Gramsci: (a) a sua insistência em que os sujeitos hegemónicos são necessariamente constituídos no plano das classes fundamentais; e (b) o seu postulado de que, com exceção dos interregnos constituídos por crises orgânicas, toda a formação social se estrutura em torno de um único centro hegemónico (Laclau & Mouffe, 2014: 124).[104]

Estes dois elementos, segundo os quais os sujeitos hegemónicos são constituídos no plano de classes fundamentais e toda a formação social é estruturada em torno de um centro hegemónico, são o resíduo do essencialismo que há em Gramsci. Mas devemos notar que esta perspetiva é novidade no pensamento de Mouffe em 1985. Até lá, Gramsci teria sido considerado por Mouffe como autor responsável pelo alargamento duplo do conceito do político e como o verdadeiro teórico superador do reducionismo de classe em que o pensamento marxista se encontrava (Mouffe, 1981).[105] O alargamento duplo do político é a expressão de uma nova forma de ver a hegemonia como superação da conceção classista e reducionista da política como simples confrontação de classes antagonísticas (Mouffe, 1981: 180). Neste primeiro momento de encantamento teórico relativamente a Gramsci, Mouffe (1981: 180) aponta ainda, sem ver contrapartidas, que a hegemonia é aquilo que dará corpo a uma conceção de política enquanto articulação de interesses de uma classe fundamental e de outros grupos sociais que formarão, dessa forma, uma *collective will* nacional-popular (Mouffe, 1981: 180).

[104] Na edição consultada: «It is clear (...) that we have moved away from two key aspects of Gramsci's thought: (a) his insistence that hegemonic subjects are necessarily constituted on the plane of the fundamental classes; and (b) his postulate that, with the exception of interregna constituted by organic crises, every social formation structures itself around a single hegemonic centre.»

[105] Mouffe (1981: 172) escreve «Gramsci emerges as the first Marxist to have established a non-reductionist problematic of ideology.» considerando que uma abordagem não-reducionista é aquela que não possui as características enumeradas por Laclau (1977) para definir reducionismo de classe: (a) todo o sujeito é um sujeito de classe; (b) cada classe tem a sua própria ideologia paradigmática; (c) cada elemento ideológico tem uma pertença de classe.

Com a nova abordagem desiludida do trabalho de Gramsci, em que Mouffe e Laclau escrevem «[t]his is the point where the Gramscian view becomes unacceptable», nascem dois problemas que não terão sido ponderados por Gramsci: (1) na medida em que é recusado o núcleo ontológico da vontade coletiva de Gramsci e em que Mouffe e Laclau determinam aquilo que não pode definir o processo hegemónico (o fechamento do social e a essencialização das identidades), há uma constante expansão da forma do processo hegemónico; (2) na medida em que é recusada a singularidade do centro hegemónico, ou seja, em que se recusa que a hegemonia seja o centro do social e a sua essência, não é possível existir uma unificação do ponto nodal hegemónico – existem vários pontos nodais. Consequentemente, «a hegemonia é, muito simplesmente, um tipo de relação política, uma forma, se assim se quiser, de política; mas não uma localização determinável dentro de uma topografia do social. Numa determinada formação social, pode haver uma variedade de pontos nodais hegemónicos» (Laclau & Mouffe, 2014: 125).[106]

É porque o social é visto como aberto e incompleto que a prática hegemónica (dependente desta abertura e incompletude) é incapaz de totalizar seja o que for. Para a compreensão desta fragilidade do social, o conceito de articulação – ao qual estão subjacentes os debates em torno da sobredeterminação e do antagonismo – é o veículo de construção teórica da hegemonia enquanto nova compreensão política que quer superar a positividade com que foi considerado o social até então.

Novo mapa conceptual

Articulação

Como apontam brevemente Laclau e Mouffe (2014: 80), a geração do romantismo alemão do século XVIII questionou a divisão e fragmentação e procurou uma unidade perdida. É contra o racionalismo do século XVII – que se definira pela dissolução do cosmos como uma ordem em que o homem ocupava um lugar preciso e determinado – que esta geração romântica procurou uma nova síntese para superar a divisão introduzida por dualismos – como corpo/alma, razão/emoções, pensamento/sentidos. Em grande medida, os românticos do século XVIII entendiam que a experiência de dissociação que eles viviam estava estritamente ligada à divisão da sociedade em classes e à crescente complexidade de um Estado burocrático que estabelecia relações de exterioridade com as outras esferas da vida social.

[106] Na edição consultada: «[h]egemony is, quite simply, a political *type of relation, a form,* if one so wishes, of politics; but not a determinable location within a topography of the social. In a given social formation, there can be a variety of hegemonic nodal points.»

É claro que, se estes elementos eram fragmentos de uma unidade perdida a serem rearticulados numa nova unidade, esta rearticulação teria um carácter artificial – como um jarro que, depois de partido, restitui "artificialmente" a sua forma – oposto à organicidade natural da cultura grega. Contudo, face a este contexto, teríamos duas vias para organizar e dar nova unidade aos fragmentos:

> ... ou essa organização é contingente e, portanto, externa aos próprios fragmentos; ou então, tanto os fragmentos quanto a organização são momentos necessários de uma totalidade que os transcende. É claro que o primeiro tipo de "organização" pode ser concebido como articulação; o segundo é, estritamente falando, uma mediação (Laclau & Mouffe, 2014: 80).[107]

Dentro dos vários discursos filosóficos desse momento histórico, Hegel é o autor referido por se ter demonstrado ambíguo quando pensou a dialética da unidade e fragmentação. Na medida em que é o mais alto momento do romantismo alemão – foi o primeiro moderno ou o primeiro pensador do pós-iluminismo a pensar a sociedade –, Hegel aparece entre duas épocas: entre o auge do racionalismo que definiria a sociedade e a história como uma síntese com estrutura inteligível; e o momento em que esta síntese contém em si a possibilidade de se dissolver, na medida em que a racionalidade da história só pode ser afirmada se introduzir a contradição no campo da razão. Por este motivo, Mouffe e Laclau consideram que a identidade, em Hegel, nunca é positiva e fechada nela mesma, mas antes constituída enquanto transição, relação, diferença. Nesta senda, as relações lógicas de Hegel são consideráveis transições contingentes que, em última instância, são articulações (Laclau & Mouffe, 2014: 81).

A dialética hegeliana pode ser interpretada como Laclau e Mouffe (1985) interpretam – enquanto abertura –, mas também pode ser considerada pela sua capacidade de fechamento. É em resultado desta ambiguidade, com que a dialética se presta a ser utilizada no discurso, que o pós-marxismo renuncia ao uso hegeliano do conceito de sociedade enquanto totalidade. Por forma a garantir um espaço de articulação, torna-se necessário considerar a abertura do social enquanto terreno constitutivo ou como essência negativa do existente. Laclau e Mouffe (2014: 82) são claros: «... as diferentes "ordens sociais"» devem ser vistas como «tentativas precárias e, em última análise, fracassadas de domesticar o campo das diferenças».

[107] Na edição consultada: «...either that organization is contingent and, therefore, external to the fragments themselves; or else, both the fragments and the organization are necessary moments of a totality which transcends them. It is clear that the first type of "organization" can be conceived as *articulation*; the second is, strictly speaking, a *mediation*»

Devido à compreensão do social como aberto – ou, se quisermos, à impossibilidade de o social ter alguma sutura definida por uma essência ou característica totalizadora das relações do social – este não pode ser compreendido no campo das mediações, mas sim no campo da articulação. Contudo, é apenas a contrariar um discurso que postula a unidade, que outro discurso pode postular que elementos apareçam dispersos ou fragmentados. Consequentemente, é através do discurso (nunca fora do discurso) que se aponta o carácter aberto do social bem como a sua fragmentação. Mas esta estrutura discursiva não é uma simples entidade cognitiva ou contemplativa. Como apontam Laclau e Mouffe (2014: 82): «it is an *articulatory practice* which constitutes and organizes social relations.»

A articulação desempenha, portanto, um papel primordial na elaboração teórica do conceito de hegemonia. Nesta senda, Mouffe e Laclau recuperaram o trabalho de Althusser que, pese embora ter incorrido no mesmo erro que Gramsci – o reducionismo de classe (Mouffe, 1981; Laclau & Mouffe, 2014: 83-91) – produziu uma superação do marxismo que alavancou este último para uma nova instância. Através do conceito de sobredeterminação, Althusser abandonou uma compreensão hegeliana em que o real seria um conceito que considerava as diferenças como sendo mediações necessárias para a auto-afirmação de uma essência. Por outras palavras, a sobredeterminação seria o conceito que permitiria a Althusser superar o romantismo alemão – de que Hegel seria a grande manifestação – e relacionar a dialética com a linguística e a psicanálise. Por isso, escrevem Laclau e Mouffe (2014: 84): «Esta análise pareceu abrir a possibilidade de elaborar um novo conceito de articulação, que partiria do caráter sobredeterminado das relações sociais».[108]

A aproximação de Althusser ao conceito de sobredeterminação tem a sua base na já desenvolvida teoria de Freud. Para o austríaco, em vez de uma simples fusão de elementos numa forma de múltiplas causas, a sobredeterminação seria uma fusão específica de uma dimensão simbólica e uma pluralidade de significados. Para nós, importa realçar que uma das grandes valências do conceito de sobredeterminação que Althusser recupera – ainda que parcialmente por não se despir do reducionismo marxista ortodoxo – é o facto de esta corroborar a ideia de que o social é aberto na medida em que o social está no discurso, pelo que aponta a fragmentação da unidade. É precisamente isso que Freud diria antes de ser recuperado por esta tradição pós-marxista, quando dizia que a sobredeterminação é uma fusão específica de uma pluralidade de significados dentro de uma dimensão simbólica: a sobredeterminação é, portanto, simbólica. Nesta senda, se o social é algo sobredeterminado porque ele está na ordem do discursivo que

[108] Na edição consultada: «This analysis seemed to open up the possibility of elaborating a new concept of articulation, which would start from the overdetermined character of social relations.»

afirma a impossibilidade de uma sutura dele mesmo numa essência, então o social constitui-se como ordem simbólica (Laclau & Mouffe, 2014: 83-91).

Face à relação encontrada entre o social e o simbólico, Mouffe subscreverá a premissa segundo a qual estamos perante a prática da *articulação* em toda e qualquer prática que estabeleça uma relação entre elementos de tal forma que a identidade desses elementos se vê alterada em resultado dessa mesma articulação. Mais, à totalidade estruturada que resulta dessa prática articulatória, Mouffe chamará *discurso* (Laclau & Mouffe, 2014: 91). Nesta senda, qual será a coerência, a extensão e a abertura da formação discursiva?

A coerência do discurso é vista, por Mouffe, a partir de uma perspetiva foucaultiana, ou seja, mais do que estar unificada numa lógica de coerência dos seus elementos, a formação discursiva está unificada pela "regularidade da dispersão". Mais do que uma dispersão relativamente a um ponto de referência, a regularidade da dispersão que caracteriza a formação discursiva articulada é aquela em que há um conjunto de posições diferenciadas. A formação discursiva *articulada* distingue-se então de uma formação discursiva *totalizada* na qual cada elemento do discurso é reduzido a um momento dessa totalidade.[109] A formação discursiva articulada é possível se, e só se, a formação discursiva não se suturar numa totalidade e a transformação dos elementos em momentos não for nunca completada (Laclau & Mouffe, 2014: 91). A coerência do discurso passa a ser a incorporação da crítica das meta-narrativas que é abraçada por todo o campo da *desconstrução*. O discurso é coerente se resistir ao "teste da desconstrução", ou seja, se não se suturar, fechar, totalizar.

As dimensões e extensões do discursivo são alargadas, na perspetiva de Laclau e Mouffe, até ao ponto em que não se faz distinção entre o discursivo e o não-discursivo. Primeiramente, todos os objetos são objetos de discurso, na medida em que nenhum objeto existe fora do discurso; e, em segundo lugar, é incorreto distinguir aspetos linguísticos dos aspetos comportamentais de uma prática social (palavras e comportamentos não se distinguem no âmbito do social).

Se Gramsci via na ideologia um carácter material, Mouffe vai mais longe e defende que há um carácter *material* em toda a estrutura discursiva. Contudo, a unidade discursiva não é teleológica porque se considera que o mundo objetivo está estruturado em sequências relacionais que não têm, necessariamente, nem um sentido finalístico, nem um significado: basta que existam certas

[109] O elemento é toda a diferença que não é discursivamente articulada e o momento é uma posição diferencial que aparece articulada num discurso (Laclau & Mouffe, 2014: 91).

regularidades para que possamos falar de uma formação discursiva. Consequentemente, as várias posições de sujeito aparecem dispersas numa formação discursiva e a formação discursiva ocupa um espaço que não é apenas o espaço do fenómeno linguístico, isto é, a formação discursiva ocupa o espaço de densidade material (instituições, rituais e práticas) (Laclau & Mouffe, 2014: 94-95).

Com esta nova extensão da compreensão do discursivo, o pós-marxismo supera o legado de Gramsci e de Althusser que com princípios articuladores demonstraram a materialidade da ideologia e assim inovaram o marxismo. O que propõem os autores de *Hegemony and Socialist Strategy* é superar o espaço das ideologias – uma noção ancorada à noção de superestruturas – e passar para um novo âmbito em que a articulação passa a ser uma prática discursiva sem que tal prática tenha qualquer chão constitutivo anterior à – ou fora da – dispersão dos elementos articulados (Laclau & Mouffe, 2014: 95). A extensão do discursivo é delimitado pelas suas práticas que são definidas por não terem um passado que as determine exterior à sua "presença". O discurso é limitado pela dispersão permanente dos elementos nele articulados e é isso que define a sua extensão.

Respondendo ao terceiro ponto da questão colocamos acima, sobre a abertura e fechamento da formação discursiva, é o carácter aberto da formação discursiva pensada por Mouffe que a leva a defender que «"Society" is not a valid object of discourse». A ideia de que a sociedade é uma totalidade suturada e autodefinida deve ser abandonada porque toda a totalidade deve ser considerada como impossível: toda a totalidade é necessariamente incompleta. A tensão irresolúvel entre exterior e interior é, para Mouffe, a condição de toda a prática social porque a necessidade existe apenas na medida em que é uma limitação parcial do espaço da contingência (Laclau & Mouffe, 2014: 97). É assim que nasce o social como expressão da impossibilidade de uma totalidade interior e de uma totalidade exterior e é neste sentido que o social é o espaço do simbólico, da articulação discursiva, isto é, do sobredeterminado: «This field of identities which never manage to be fully fixed, is the field of overdetermination» (Laclau & Mouffe, 2014: 97).

Uma consequência clara de pensar o social – que é discurso – como uma regularidade de dispersões, sem um centro relativamente ao qual ele se dispersa, é a significação passar a ter um domínio e uma função infinita. Por outras palavras, a ausência de um significante transcendental, em torno do qual se pensa a dispersão, faz com que a significação seja um processo constante e infinito. Por outro lado, como não existe um totalmente aberto nem um totalmente fechado, o discurso trata de criar uma fixação parcial (pontos nodais): «Qualquer discurso constitui-se como uma tentativa de dominar o campo da

discursividade, de deter o fluxo das diferenças, de construir um centro» (Laclau & Mouffe, 2014: 98).[110] Por essa razão, a única forma de desarticular uma estrutura discursiva é através da polissemia porque é isso que estabelece o carácter sobredeterminado – se quisermos, é isso que estabelece a dimensão simbólica de toda a identidade social.

A definição última de articulação será:

> ... a construção de pontos nodais que fixam parcialmente o significado; e o caráter parcial dessa fixação decorre da abertura do social, resultado, por sua vez, do constante transbordamento de todo discurso pela infinitude do campo da discursividade (Laclau & Mouffe, 2014: 100).[111]

Se até este momento desta secção tratamos de compreender o valor da sobredeterminação para a articulação – articulação como resposta a outras formas de pensar o princípio de unificação da dispersão –, falta-nos compreender o valor do antagonismo nesta mesma dinâmica de articulação que caracteriza a prática hegemónica. Contudo, como propõem Mouffe e Laclau quando se procuram explicar, importa perceber o estatuto que ocupa a categoria do "sujeito" antes de avançarmos para a compreensão do antagonismo.

O sujeito

Quando Mouffe pensa em sujeito não o pensa como racional e transparente para si mesmo, nem como uma unidade e homogeneidade de todas as suas posições, nem como a base e origem das relações sociais. Em vez disso, quando se refere ao sujeito, Mouffe refere-se à posição que o sujeito ocupa dentro de uma estrutura discursiva (sujeito=posição de sujeito). Outro aspecto da categoria do sujeito tem que ver com a relação entre este e as diferentes posições de sujeito. Na medida em que o sujeito é a posição do sujeito numa estrutura discursiva, ou seja, na medida em que toda a posição de sujeito é uma posição discursiva dentro do carácter aberto de todo o discurso, as posições não podem ser totalmente fixadas num sistema de diferenças fechado (Laclau & Mouffe, 2014: 101-2).

[110] Na edição consultada: «Any discourse is constituted as an attempt to dominate the field of discursivity, to arrest the flow of diferences, to construct a centre.»

[111] Na edição consultada: « The practice of articulation, therefore, consists in the construction of nodal points which partially fix meaning; and the partial character of this fixation proceeds from the openness of the social, a result, in its turn, of the constant overflowing of every discourse by the infinitude of the field of discursivity.»

Para além disso, Mouffe rejeita que se substitua o essencialismo da totalidade pelo essencialismo dos elementos, pelo que é necessário que não se confunda a dispersão com separação. Nesta senda, compreender os sujeitos como posições de sujeito inseridos numa articulação discursiva só é possível se não só a articulação não puder ser suturada numa totalidade, como também se o sujeito não puder ser visto como uno e como essência unificadora. Contudo, este será um primeiro momento da compreensão da dispersão dos sujeitos como posições de sujeitos numa formação discursiva. O segundo momento tem que ver com a necessidade de lembrar que há relações de sobredeterminação e de totalização estabelecidas entre as diferentes posições de sujeito. Portanto, quando falamos de sujeitos estamos sempre a falar de uma categoria que se caracteriza pela dispersão nas posições de sujeito e pelas formas de sobredeterminação que existem entre os sujeitos (Laclau & Mouffe, 2014: 103). Como escrevem:

> ...a especificidade da categoria do sujeito não pode ser estabelecida nem através da absolutização de uma dispersão de «posições subjetivas», nem através da unificação igualmente absolutista destas em torno de um «sujeito transcendental». A categoria do sujeito é penetrada pelo mesmo carácter ambíguo, incompleto e polissémico que a sobredeterminação atribui a toda identidade discursiva. (Laclau & Mouffe, 2014: 107-8)[112]

Segue daqui o problema da representação: na medida em que a representação é o processo que torna presente aquilo que, à partida, está ausente, ela é, simultaneamente, uma ficção e um princípio de organização de relações sociais. Nesta senda, a representação é um terreno de jogo cujo resultado não está (pre)determinado. Por um lado, podemos considerar que a representação é algo transparente relativamente ao representado e que, portanto, não há um carácter ficcional. Por outro lado, podemos considerar que há uma opacidade total entre o representado e o representante que manifesta uma ficção literal. O representado tem total controlo sobre o representante ou o representado é totalmente despido de controlo sobre o representante, respetivamente. Nestes dois pontos diametralmente opostos reside uma semelhança: a incapacidade de compreender o carácter sobredeterminado que determina a impossibilidade de totalizar a representação. Nesta senda, escrevem:

> A representação não se constitui, portanto, como um tipo definido de relação, mas como um campo de oscilação instável cujo ponto de fuga é, como vimos, ou a literalização da

[112] Na edição consultada: «...the specificity of the category of the subject cannot be established either through the absolutization of a dispersion of "subject positions", or through the equally absolutist unification of these around a "transcendental subject". The category of subject is penetrated by the same ambiguous, incomplete and polysemical character which overdetermination assigns to every discursive identity.»

> ficção através da ruptura de todos os laços entre o representativo e o representado, ou o desaparecimento da identidade separada de ambos através da sua absorção como momentos de uma identidade única. (Laclau & Mouffe, 2014: 107)[113]

Em suma, nem existe um fechamento do discurso numa totalidade, nem existe o fechamento do sujeito noutra totalidade. O sujeito é precário e não consegue delinear o fechamento de qualquer totalidade discursiva da qual ele almeje fazer parte. A incapacidade de fechamento tanto face ao exterior (formação discursiva totalizada) como face ao interior (posição de sujeito separada) faz com que a categoria do sujeito se encontre num jogo de sobredeterminação que lhe introduz sempre um horizonte de totalidade impossível. É este jogo platónico em que o mundo das formas (*hyperuranion*) nunca é realizável no mundo sensível, que torna possível a articulação hegemónica pensada por Laclau e Mouffe. Vejamos, finalmente, o papel desempenhado pelo antagonismo na construção desta nova teoria da hegemonia.

Antagonismo

Se até agora percebemos que há uma inerente precariedade na lógica da articulação – na medida da impossibilidade de fechamento de qualquer identidade que se manifesta no contínuo movimento de diferenças –, a categoria de antagonismo é a via pela qual Mouffe aponta para a impossibilidade das formas discursivas obterem qualquer diferença estável. Por outras palavras, o antagonismo é uma categoria conceptual recuperada por Mouffe e Laclau para compreender a impossibilidade final de encontrar uma forma de presença discursiva definida. O antagonismo aponta para o facto de não ser possível um discurso diferencial definitivo. O que é, então, uma relação antagonista?

Em primeiro lugar, e respondendo em sentido de negação, a relação antagonista não pode ser uma oposição real como aquela apontada por Kant. Essa oposição real (*Realrepugnanz*) é definida pelo princípio de contrariedade entre dois termos que se definem positivamente, independentemente da relação que mantêm um com o outro. É uma espécie de colisão de dois corpos que obedecem às leis positivas da física. Nesta senda, ver o antagonismo como oposição real é estender um conceito do confronto físico, do mundo da física, para o mundo social em que dois princípios lógicos colidem como duas pedras. Outro princípio que não manifesta uma relação antagonista é o de contradição dialética.

[113] Na edição consultada: «Representation is therefore constituted not as a definite type of relation; but as a field of an unstable oscillation whose vanishing point is, as we saw, either the literalization of the fiction through the breaking of every link between representative and represented, or the disappearance of the separate identity of both through their absorption as moments of a single identity.»

Podemos estar perante diferentes sistemas de crenças contraditórios e nem por isso algum tipo de antagonismo emergir daí (Laclau & Mouffe, 2014: 110).

A oposição real e a contradição são formas de entender relações objetivas – a primeira refere-se a relações entre objetos reais e a segunda refere-se a objetos conceptuais –, mas ambas são relações inteligíveis porque ambas pressupõem que os objetos já são algo à partida. Nesta senda, estas relações são relativas a identidades completas, fechadas, pelo que não dão conta do antagonismo percecionado por Mouffe como parte da formação hegemónica.[114] A perspetiva inovadora dos nossos autores pós-marxistas apontará que o antagonismo é uma relação em que:

> ... a presença do «Outro» impede-me de ser totalmente eu mesmo. A relação não surge de totalidades completas, mas da impossibilidade da sua constituição (Laclau & Mouffe, 2014: 111).[115]

No antagonismo, a presença do "Outro" não é uma impossibilidade lógica. E é porque tal presença existe que esta relação não é uma contradição. O antagonismo manifesta a impossibilidade de o sujeito ser uma presença infinita para si mesmo, embora isso não implique que a força que antagoniza o sujeito o force à presença de tal força antagonista. A ideia é que a objetividade do ser da força que antagoniza cada sujeito é sempre um símbolo daquilo que caracteriza o não-ser desse sujeito e, por isso, será sempre sobredeterminada por uma pluralidade de significados que protegem esse sujeito de se tornar num ser fixo, ou seja, num ser positivamente completo. O antagonismo serve para recusar a relação definida objetivamente entre coisas ou entre conceitos (contradição e oposição real, respetivamente) e para introduzir os limites de toda a objetividade, a saber: a objetificação parcial e precária. Acrescentam Laclau e Mouffe (2014: 111-2):

> Se a linguagem é um sistema de diferenças, o antagonismo é o fracasso da diferença: nesse sentido, ele situa-se dentro dos limites da linguagem e só pode existir como rutura – isto é, como metáfora. (...) O antagonismo escapa à possibilidade de ser apreendido pela linguagem, uma vez que a linguagem existe como uma tentativa de fixar aquilo que o antagonismo subverte.[116]

---

[114] Na oposição real, é porque A é A que é diferente de B e, por isso, a relação entre A e B produz um efeito determinado. Na contradição, é porque A é A que entra em contradição quem disser que A é ¬A.

[115] Na edição consultada: «...the presence of the "Other" prevents me form being totally myself. The relation arises not from full totalities, but from the impossibility of their constitution.»

[116] Na edição consultada: «If language is a system of differences, antagonism is the failure of difference: in that sense, it situates itself within the limits of language and can only exist as the disruption of it – that is, as metaphor. (...) Antagonism escapes the possibility of being apprehended through language, since language exists as an attempt to fix that which antagonism subverts.»

O antagonismo é a afirmação da contingência da identidade que se vê sempre confrontada pelo facto de estar mergulhada no mar do antagonismo. Percebemos então a confluência do conceito de sobredeterminação e de antagonismo na teoria da hegemonia. Como vimos, por um lado, a sobredeterminação é a manifestação de que o social é simbólico, pelo que o social é algo que está na ordem do discurso constituindo-se como ordem simbólica (Laclau & Mouffe, 2014: 83-91). Por outro lado, o antagonismo é a afirmação da fragilidade desse simbólico com materialidade na linguagem. Ou seja, o antagonismo manifesta a impossibilidade de a sociedade se constituir completamente, uma vez que o antagonismo é a experiência do limite do social (Laclau & Mouffe, 2014: 112).

> O antagonismo como negação de uma determinada ordem é, muito simplesmente, o limite dessa ordem, e não o momento de uma totalidade mais ampla em relação à qual os dois pólos do antagonismo constituiriam instâncias parciais diferenciais – isto é, objetivas. (Que fique claro: as condições que tornaram o antagonismo possível podem ser descritas como positividades, mas o antagonismo como tal não é redutível a elas) (Laclau & Mouffe, 2014: 112-3).[117]

Percebemos agora que a articulação mostra o limite do social em duas frentes. Por um lado, percebemos que essa experiência do limite do social é a experiência de uma falha. O sujeito é construído através da linguagem – enquanto incorporação parcial e metafórica num meio simbólico – e todo e qualquer questionamento dessa ordem constitui uma crise de identidade. Por outro lado, essa experiência da falha impede-nos de aceder à diversidade ontológica da ordem. A experiência de falha retira-nos o acesso a algo que está além das diferenças (e fá-lo porque, simplesmente, «there is no beyond» (Laclau & Mouffe, 2014: 113)). Para além da articulação demonstrar este limite do social em duas frentes, mostra também que tal limite não é uma fronteira entre um campo e outro: este limite é aquilo que está no interior do social e que o subverte destruindo a ambição que ele tem de se tornar uno, de se suturar, de se totalizar. «A sociedade nunca consegue ser plenamente sociedade, porque tudo nela está impregnado pelos seus limites, que a impedem de se constituir como uma realidade objetiva» (Laclau & Mouffe, 2014: 113).[118]

[117] Na edição consultada: «Antagonism as the negation of a given order is, quite simply, the limit of that order, and not the moment of a broader totality in relation to which the two poles of the antagonism would constitute differential – i.e. objective – partial instances. (Let us be understood: the conditions which made the antagonism possible may be described as positivities, but the antagonism as such is not reducible to them.)»

[118] Na edição consultada: «Society never manages fully to be society, because everything in it is penetrated by its limits, which prevent it from constituting itself as an objective reality»

Hegemonia e populismo de esquerda

A estratégia populista de esquerda deve ser entendida como aquilo a que Gramsci chamou de guerra de posição por comparação à guerra de movimento. Ou seja, em vez de se pensar que o populismo de esquerda é uma guerra de movimento que tratará de chegar numa assentada ao poder, o populismo de esquerda tem como estratégia a guerra de posição, isto é, um longo processo em que se avança e recua sem que o momento de derrota de uma batalha leve a questionar se não se deve voltar a uma esquerda tradicional. Esta guerra de posição tem a sua expressão no processo de construção de uma hegemonia (Mouffe, 2021) que não é uma hegemonia qualquer, mas sim uma «hegemonia expansiva» (Mouffe, 2019: 16).[119]

Na medida em que o social é considerado como algo discursivamente construído, podemos dizer que a hegemonia que nasce deste pressuposto – estritamente ligada ao pós-fundacionalismo e anti-essencialismo, negando qualquer tipo de fundação racional do mesmo – pensará o povo como algo passível de ser construído de diferentes maneiras. O povo pode, então, constituir um populismo de esquerda ou um populismo de direita. O povo deixa de ser um referente empírico (Mouffe, 2021). Como aponta Laclau (2007: 224), o povo é uma categoria política que não representa um grupo previamente dado, mas sim uma demanda socio-política. A unidade de um grupo, e do povo do populismo de esquerda, é o resultado da agregação de demandas sociais e tal agregação é, em boa verdade, uma construção política que corresponde a uma tendência de esquerda ou de direita. Mouffe segue esta ideia quando escreve *Por um Populismo de esquerda.*

[119] Mouffe (1979; 2019: 16) indica que Gramsci utiliza o termo "hegemonia expansiva" na sua teoria, mas não aponta a fonte de tal expressão. Fazemos notar que não encontramos nenhuma passagem em Gramsci em que este usasse o termo "hegemonia expansiva". O termo "expansivo", enquanto predicado, é utilizado por Gramsci no Caderno 3, parágrafos 41 e 118 para se referir a uma "força expansiva" como o influxo histórico de uma nação que não pode ser medido através da intervenção individual dos singulares, mas do facto de que estes singulares exprimirem consciente e organicamente um bloco social nacional; No Caderno 23, parágrafo 36 para se referir à "força expansiva" como algo que liberta, potencia e exalta outras forças latentes, pese embora o facto de ser repressiva: «Na realidade, toda a força inovadora é repressiva em relação aos seus adversários, mas [na medida em que] liberta forças latentes, as potencia, as exalta, é expansiva, e a expansividade é de longe o seu traço distintivo. As restaurações, qualquer que seja o nome que lhes seja dado, e especialmente as restaurações que têm lugar na época atual, são universalmente repressivas. A psicologia que precedeu essa manifestação intelectual é a criada pelo pânico, por um medo cósmico de forças demoníacas que não podem ser compreendidas e, portanto, não podem ser controladas senão por uma construção repressiva universal. A memória deste pânico (da sua fase aguda) persiste durante muito tempo e dirige a vontade e os sentimentos: a liberdade e a espontaneidade criadora desaparecem e o que resta é o rancor, o espírito de vingança, a cegueira funesta envolta em melindres jesuíticos. Tudo se torna prático (no sentido dissuasor), tudo é propaganda, polémica, negação implícita, sob uma forma mesquinha, estreita, muitas vezes vil e revoltante, como em *O Judeu de Verona.*»; no texto do *L'ordine Nuovo* (março de 1924), republicado no *L'unità* (a 6 de novembro de 1924), Gramsci (1978: 212) indica que «a ditadura do proletariado é expansiva, não repressiva»; no Caderno 5, parágrafo 134 refere novamente "força expansiva" referindo-se ao proselitismo dos movimentos religiosos; no Caderno 6, parágrafo 154 refere a "força expansiva" dos Saintsimonianos e recorda uma referência aos mesmos por Goethe. Em nenhum momento encontramos a expressão "hegemonia expansiva" nos escritos de Gramsci. Contudo, podemos auferir que Mouffe utiliza o termo "hegemonia expansiva" para se contrapor à noção de "hegemonia pela neutralização" (mais uma vez, este último termo é utilizado por Mouffe (2019: 43; 2013) mas não se encontra em Gramsci) que está relacionado com a revolução passiva que, ativamente, promove a neutralização. O conceito de revolução passiva é um conceito abordado por Gramsci quando reflete sobre uma "revolução sem revolução", como é o caso dos países que modernizaram o Estado através de guerras e reformas sem terem passado pela fase radical-jacobina (Gramsci, 1977a: 504). A origem do termo está no político e historiador Vincenzo Cuoco que não conseguiu fazer com que a revolução napolitana de 1799 vingasse plenamente (Gramsci, 2023: 244; ver Thomas, 2020).

Para além de libertar o povo de ser uma identidade prévia, o conceito de hegemonia reconhece o carácter contingencial das identidades e, por isso, liberta-se de pensar a política através do conceito de classe. O conceito de hegemonia associado ao conceito de populismo abre o terreno da formação hegemónica a articulações com outros sujeitos coletivos que podem, ou não, ser inclusivos. Por outras palavras, a abertura criada pelo conceito de hegemonia pós-marxista para pensar sujeitos coletivos pode ser usada para diferentes fins. Contudo, há uma tendência para estes autores defenderem a necessidade de o populismo ser de esquerda porque, como aponta Laclau (2007: 225), a *Razão Populista* dissolve as condições de possibilidade de duas racionalidades destruidoras da política: (a) o evento da total revolução que leva à reconciliação absoluta de uma sociedade consigo mesma; (b) a prática de gradual redução da política à simples administração. Portanto, o populismo de esquerda seria capaz, pelo simples facto de existir segundo a *razão populista*, de promover uma saída de contextos destruidores da política.

O populismo tem, então, valências para combater o momento que mais do que pós-democrático (Colin Crouch, 2004; Jacques Rancière, 1995) é, segundo Mouffe, pós-político.[120] O populismo, com a sua razão populista, possibilitará a recuperação do antagonismo necessário para a não totalização da sociedade em torno de um significante e fá-lo através de uma operação de articulação de demandas que supera tanto o reducionismo de classe que caracterizou o pensamento marxista, como o essencialismo. Contudo, questionamos: como distinguir os diferentes fenómenos populistas contemporâneos que respondem ao contexto marcado pela pós-democracia? Escreve Mouffe (2019: 32, 33-4):

> Para pôr fim à ascensão dos partidos populistas de direita é necessário dar uma resposta politicamente adequada por meio de um movimento populista de esquerda que reúna todas as forças democráticas contra a pós-democracia. (...) O sentimento de ter sido abandonado e o desejo de reconhecimento democrático que antes se expressara numa linguagem xenófoba pode ser reformulado com um vocabulário diferente e dirigido contra outro adversário.
>
> (...) Agora que o discurso anti-sistema também vem do lado progressista, e as forças políticas de esquerda estão a criar uma fronteira entre o "povo" e a "oligarquia", estamos realmente em pleno "momento populista". O que está em causa é por isso como articular diferentes formas de resistência à pós-democracia e como se vai dar forma ao "povo". Há

[120] Em *On the Political*, Mouffe (2005) introduz a ideia de que a pós-democracia passa a ser obsoleta porque o neoliberalismo e a consequente erosão da fronteira entre esquerda e direita determinaram que o contexto político, mais do que se considerar pós-democrático, considera-se *pós-político*.

> muitas maneiras de o fazer. (...) A diferença está na composição do "nós" e em como o adversário, isto é, o "eles", é definido.
>
> (...) O populismo de direita proclama-se capaz de voltar à soberania popular e de restaurar a democracia, mas esta soberania é entendida como "soberania nacional" e reservada aos que são considerados verdadeiramente "nacionais". Os populistas de direita não respondem à exigência de igualdade e constroem um "povo" que exclui inúmeras categorias, em geral os imigrantes, vistos como ameaças à identidade e à prosperidade do país. (...) [O] populismo de direita não apresenta necessariamente as forças do neoliberalismo como o inimigo do povo.
>
> (...) O populismo de esquerda, pelo contrário, quer recuperar a democracia para a aprofundar e alargar. Uma estratégia populista de esquerda procura unir as exigências democráticas em torno de uma vontade coletiva de construir um "nós", um "povo" que confronte um adversário político: a oligarquia. Isto exige que se estabeleça uma cadeia de equivalências entre as exigências dos trabalhadores, dos imigrantes e da classe média em situação precária, bem como algumas exigências democráticas de outra natureza, como as da comunidade LGBT. O objetivo de uma cadeia deste tipo é criar uma nova hegemonia que permita a radicalização da democracia.[121]

A radicalização da democracia, vista como um novo socialismo que solucionaria a crise da esquerda, seria, segundo Mouffe, preconizada por um populismo de esquerda que constrói uma nova hegemonia, isto é, uma articulação discursiva – a que chamaríamos de "povo" –, que procura dar uma resposta a diferentes formas de subordinação como a exploração, a dominação ou a discriminação. Mais, o populismo de esquerda deverá também ter em conta a transição ecológica para a qual «é necessária uma verdadeira "reforma moral e intelectual" à maneira de Gramsci» (Mouffe, 2019: 67; 2022). O populismo é, então, um sinónimo de hegemonia que, por sua vez, é também um sinónimo de política.[122]

[121] A necessidade de articular demandas é ampliada a outros grupos e a "comunidade LGBT" desaparece dessa articulação em *Towards a Green Democratic Revolution* quando Mouffe (2022: 64) defende que uma "Green Democratic Revolution" depende da articulação de novo tipo: «Besides trade union and groups organized around socio-economic issues, we find people involved in a variety of feminist, anti-racist, anti-colonial, and LGBTQ+ struggles. In ordinary circumstances, they generally insist in pursuing their own interests, but in view of the seriousness of the ecological crisis, they might become aware of the need to unite to face the forces responsible for the climate emergency and prevent the advent of authoritarian solutions.»

[122] Uma das consequências é, também, o povo ser considerado como político. O povo do populismo de esquerda é inerentemente político e, como Slavoj Žižek (1999: 29) aponta, «[i]n contrast to Schmitt, a leftist position should insist on the unconditional primacy of the inherent antagonism of the political».

O momento populista e o povo aberto

A ideia introduzida pelos autores pós-marxistas é de que a política é populismo e que o populismo é hegemonia.[123] Por isso faz sentido que Mouffe defenda que vivemos num contexto de concomitância temporal do momento populista e da crise da hegemonia neoliberal e que defenda a estratégia populista de esquerda para a democratização da democracia, isto é, para a saída do momento pós-democrático. Por outras palavras, o momento populista afirma o carácter antagónico da política e, nesse sentido, é considerado como a solução estratégica mais viável para a saída da hegemonia neoliberal que se caracteriza pelo consenso ao centro, pelo discurso TINA, pela *pensée unique.* Contudo, a recuperação da política vista como populismo requer a criação de uma estratégia discursiva que construa uma fronteira política que mobilize um "nós" que se separa de um "eles". Sendo o pós-marxismo uma resposta crítica à ortodoxia marxista, isto requer a criação de uma identidade que reconheça o carácter aberto do social e que reconheça o aspecto articulatório da formação hegemónica. Vejamos mais detalhadamente o raciocínio que subjaz ao argumento de Mouffe.

Mouffe coloca-se a si mesma na esteira dos teóricos que veem o populismo como algo fértil. Nesta senda, compreende, como Laclau, que o populismo e o momento populista é um possível caminho de aprofundamento da democracia:

> No seu livro *On Populist Reason*, Laclau define o populismo como uma estratégia discursiva para construir uma fronteira política que divida a sociedade em dois campos e apela à mobilização dos "miseráveis" contra os "que estão no poder". Não se trata de uma ideologia e não se lhe pode atribuir um conteúdo programático. Também não é um regime político. É uma maneira de fazer política que pode assumir múltiplas formas, dependendo do tempo e do lugar, e é compatível com vários enquadramentos institucionais. Podemos chamar de "momento populista" quando sob a pressão das transformações políticas e económicas, a hegemonia dominante é desestabilizada pela multiplicação de exigências e da insatisfação. (...) O resultado é o bloco histórico que assegura a base social de uma formação hegemónica ser desarticulado e surgir a possibilidade de construir um novo sujeito de acção coletiva – o povo – capaz de reconfigurar uma ordem social sentida como injusta.

[123] Arditi (2010) aponta que Laclau e Mouffe (2014) identificaram hegemonia e política e que, mais tarde, Laclau (2007) identificou política e populismo. O populismo pode, então, ser visto como uma espécie de hegemonia com cabeça de Janus: põe em questão a ordem vigente com vista a construir outra ordem. Ver Mazzolini (2020) para compreender – cruzando a interpretação apresentada de Arditi (2010) com a de Howarth (2009) segundo o qual a hegemonia pode ser compreendida como contrário ao populismo por ter um carácter neutralizador – uma perspetiva segundo a qual o populismo é um "vazio" e a hegemonia contém uma "plenitude".

> O que defendo neste livro é precisamente que a conjuntura presente se caracteriza desta forma e é essa a razão por que é adequado chamar-lhe um "momento populista". Este momento populista é um sinal da crise da formação hegemónica neoliberal que foi sendo instalada na Europa ao longo dos anos 80 (Mouffe, 2019: 22-23).

O momento populista é então o momento de construção de uma formação hegemónica defensora de uma democracia e combatente da formação hegemónica neoliberal. Segundo Mouffe (2019: 67), existe esperança na contra-hegemonia que expresse este momento populista, porque essa contra-hegemonia terá o potencial de ampliar o alcance de uma vontade coletiva de democracia liberal de carácter agonista. A grande vantagem do populismo de esquerda é que a construção desse povo é uma «articulação no qual é estabelecida uma equivalência entre uma multiplicidade de exigências heterogéneas tais que mantêm a diferenciação interna do grupo» (Mouffe, 2019: 68).[124] O povo do populismo de esquerda é essa formação contra-hegemónica ou, por outras palavras, é uma cadeia equivalencial de diferentes demandas. Por sua vez, na medida em que a cadeia de equivalências – que é esta formação hegemónica – não permite que as diferenças sejam assimiladas numa identidade, essa cadeia de equivalências conserva as diferenças. Porém, a relação de equivalência entre os diferentes existe na medida em que os diferentes se percecionam como equivalentes por terem um opositor comum. Como escreve Mouffe (2019: 68-9):

> (...) [U]ma relação de equivalência não é uma relação em que todas as diferenças se diluem na identidade, mas uma relação em que as diferenças continuam ativas. Se estas diferenças fossem eliminadas, não se trataria de equivalência, mas simplesmente de identidade. É apenas no sentido em que as diferenças democráticas se opõem às forças ou aos discursos que as negam a todas que estas diferenças podem ser substituídas umas pelas outras. É precisamente por isso que a criação de uma vontade colectiva através de uma cadeia de equivalência exige que seja apontado um adversário. Este passo é necessário para estabelecer a fronteira política entre o "nós" e o "eles", decisiva na construção de um "povo".

Portanto, a relação de equivalência entre os diferentes não é uma relação de igualdade. No antagonismo entre o povo do populismo de esquerda e a oligarquia, o único que é percecionado como igual a si

[124] A minha transcrição é uma correção da tradução portuguesa do texto (Mouffe, 2019: 68) em que se traduziu a palavra "heterogeneous" da versão original (Mouffe, 2018: 62) por "homogéneas", invertendo a interpretação do argumento de Mouffe. Essa página da versão portuguesa (Mouffe, 2019: 68) tem outros erros de tradução nos dois parágrafos anteriores à frase aqui transcrita, tendo sido, erradamente, transformados em um parágrafo. Note que esses erros transformam a compreensão correta do argumento original.

mesmo (na medida em que é a criação da fronteira antagonista que o define) é a oligarquia, porque o povo é uma cadeia equivalencial de demandas diferentes que se percecionam como equivalentes face a um opositor comum.

Cidadania da abertura

Por forma a que os sujeitos articulados na cadeia equivalencial não formem um sujeito coletivo homogéneo, é necessário que se pense a forma como eles se inserem numa comunidade política, nomeadamente que se pense a cidadania. Neste âmbito, Mouffe distingue-se da perspetiva de cidadania liberal, da social-democracia e do republicanismo cívico. A cidadania radical plural de Mouffe distingue-se de todas as restantes porque enfatiza diferentes relações sociais das quais deve ser questionado o factor de domínio que lhes subjaz para que se lhes apliquem os princípios da liberdade e da igualdade. E é esse factor de domínio que, segundo Mouffe (1996: 114-5) :

> deveria conduzir à articulação das exigências democráticas encontradas numa diversidade de movimentos: mulheres, trabalhadores, negros, homossexuais, ecologistas, bem como os outros "movimentos sociais novos"

E acrescenta:

> O objectivo é construir um "nós" como cidadãos democratas radicais, uma identidade política coletiva articulada através do princípio da *equivalência* democrática. (...) É apenas enquanto as diferenças democráticas se opuserem às forças ou discursos que negam todas elas que estas diferenças podem ser substituídas umas pelas outras.
>
> (...) [E]ssa definição de um "nós" tem sempre lugar num contexto de diversidade e conflito.

Contudo, este contexto de diversidade e conflito tem sempre um referencial que Mouffe acusa o liberalismo de ter esquecido: o bem comum. A abordagem democrata radical à compreensão da inserção do cidadão na comunidade política passa por uma postura "otimista", ainda que com reservas, relativamente ao "bem comum". O bem comum é, para Mouffe (1996: 115), por um lado, um "imaginário social", «algo a que a própria impossibilidade de atingir uma completa representação empresta o papel de um horizonte». Por outro lado, recebendo o legado de Wittgenstein, Mouffe (1996: 115) considera-o enquanto "gramatica de conduta", ou seja, o bem comum é também «a fidelidade aos

princípios ético-políticos da democracia moderna: liberdade e igualdade para todos.» No entanto, a realidade dita que estes princípios são interpretados de múltiplas formas e que não é possível que uma comunidade política se torne totalmente abrangente. Como tal, «[h]averá sempre um "elemento externo constitutivo", algo de exterior à comunidade, que é a condição da sua própria existência» (Mouffe, 1996: 115). O bem comum é o referencial que o liberalismo, segundo Mouffe, esqueceu, mas nem por isso Mouffe cairá naquele que considera ser o erro de adotar um referencial transcendental em torno do qual se dá a dispersão que, segundo lhe parece, define o social. Mouffe não esquece a noção de "regularidade da dispersão" que caracteriza a formação discursiva articulada (Laclau & Mouffe, 2014: 91). Porquê? Porque defende que o referencial por ela encontrado para pensar a forma como os sujeitos articulados na formação discursiva se inserem na comunidade política é um conceito essencialmente contestado (Gallie: 1956): por um lado é um imaginário jamais passível de ser atingido e, por outro lado, é uma fidelidade aos conceitos de liberdade e igualdade que podem ser interpretados de múltiplas formas.

Uma cidadania democrática radical, mais do que privilegiar a luta pelos direitos económicos e sociais (como numa conceção de cidadania social-democrata), tem como objetivo «a construção de uma identidade política comum capaz de criar as condições para o estabelecimento de uma nova hegemonia articulada por meio de novas relações sociais, práticas e instituições igualitárias. Isto não pode ser atingido sem a transformação das posições de sujeito existentes» (Mouffe, 1996: 117).

As emoções na construção do povo

A operação hegemónica de construção de um povo pode ser feita de diferentes maneiras, dependendo do princípio articulador das demandas. Tal princípio é determinado tendo em conta o contexto e as demandas democráticas a serem articuladas na cadeia equivalencial à qual chamaremos de "vontade coletiva".[125] Segundo Mouffe, há que notar que o princípio articulador pode ser um líder, na medida em que não há uma relação necessária entre fenómenos populistas e autoritarismo, a não ser que estejamos perante um exemplo de populismo de direita. Como escreve Mouffe (2019: 75) sem esconder o seu enviesamento político:

[125] Termo de Gramsci adotado por Mouffe.

> Tudo depende do tipo de relação estabelecida entre o líder e o povo. No caso do populismo de direita, trata-se de uma relação profundamente autoritária em que tudo vem de cima sem uma verdadeira participação das bases.

Mas vale a pena reter que o líder pode ser uma figura com um papel central na construção do povo, na medida em que – não tendo um perfil autoritário e sendo um *primus inter pares* – o líder pode contribuir para cristalização de afetos comuns na construção de uma vontade coletiva que é, segundo Mouffe, necessariamente afetiva. A ideia é que a construção de «uma vontade coletiva com o fim de radicalizar a democracia exige a mobilização de energia afetiva através da inscrição em práticas discursivas que dão origem a uma identificação com uma visão democrática igualitária» (Mouffe, 2019: 77). Face ao que apontamos anteriormente quando abordamos a questão de nada existir para além do simbólico e de a formação discursiva ter uma coerência, extensão e abertura determinadas pela articulação, esta perspetiva acrescenta que o discurso é também compreendido com uma relação necessária entre este e os afetos.

O discurso passa a ter materialidade, na medida em que os afetos são uma manifestação material e na medida em que Mouffe deixa de pensar uma separação entre o discurso e os afetos. Mouffe considera que o discurso tem que ver com práticas de significação em que o significado e a ação não se separam e, por isso, quando Mouffe se refere a discurso refere-se à dimensão discursivo-afetiva, com claro carácter material, «através da qual os agentes sociais adquirem formas de subjetividade» (Mouffe, 2019: 77-8). É por esta concomitância do discurso e do afetivo que Mouffe defende a possibilidade da afeção tanto por via das ideias como por via das determinações materiais. O discurso constrói os sujeitos. O discurso determina as relações das posições de sujeito na própria formação hegemónica, porque, a partir de Mouffe, quando falamos em discurso falamos de discursivo-afetivo.

Para construir esta perspetiva, Mouffe cruza Freud, Espinosa e Wittgenstein. Freud com a compreensão do valor da dimensão afetiva para a construção de identidades afetivas, Espinosa com a reflexão em torno da centralidade dos afetos na sua *Ética* e Wittgenstein com a ideia de que é por via da inscrição nos jogos de linguagem (se quisermos, das práticas discursivas) que as crenças se formam e os desejos adquirem a sua subjetividade, permitiram que Mouffe (2019: 77-9; 2022: 36-9, 46-7) defendesse que não é a racionalidade que demonstra a fidelidade à democracia, mas sim o modo de participação em formas de vida específicas (nas quais, naturalmente, os afetos são centrais). Por outras palavras, a fidelidade à democracia depende do discurso porque o discurso é discursivo-afetivo e é a materialidade

dos afetos que, pela afeção, afeta os sujeitos e dispõe-nos em posições de sujeito propulsoras de uma afeção democrática.

Espinosa e Freud serão, para Mouffe, particularmente reveladores do valor dos afetos na política porque defendem que o desejo impele as pessoas a agir e que os afetos, por sua vez, levam as pessoas a agir de determinada maneira. Significa isto que, nesta esteira do populismo de esquerda, o princípio de empoderamento das ideias políticas é o afetivo-discursivo. É através dos afetos que se gera a força libidinal a que Freud se refere. E associado a este princípio motriz da ação política, que pode ser direcionada segundo princípios determinados por Mouffe como sendo democráticos, está a concomitância já referida entre a matéria e as ideias. É na hegemonia como formação discurso-afetiva que se constrói o povo do populismo de esquerda que, enquanto dialética das lógicas diferencial e equivalencial, consegue articular antagonisticamente em si uma heterogeneidade de demandas democráticas e populares. Trata-se de uma relação de lógicas que acaba por tornar indistinguível a democracia e o populismo. Vejamos.

Diferença e Equivalência: as demandas democráticas e as demandas populares são populistas

Em *Hegemony and Socialist Strategy*, Laclau e Mouffe ultrapassam a conceção de hegemonia reducionista de classe através, como vimos, do conceito de articulação que incorpora, simultaneamente, a dimensão da sobredeterminação (conjugando princípios contemporâneos da linguística e da psicanálise) e a dimensão do antagonismo. Esta perspetiva é terra lavrada para o cultivo de uma democracia radical baseada numa dinâmica hegemónica responsável por apontar o carácter limitado e necessariamente contingente de qualquer identidade.

Vimos que uma presença plena é considerada impossível porque esta implica que o espaço esteja fechado e que as diferentes posições de sujeito estejam fixas e sejam incomutáveis. Como tal, a forma para se evitar que a tendência natural para que os significantes se fechem é a introdução da lógica equivalencial. Nesta lógica, as diferenças compreendem que existem relações de equivalência determinada pelos espaços comuns que ocupam relativamente a forças que lhes são antagónicas. O antagonismo expressa-se, então, como afirmação dos limites, ou seja, como afirmação da impossibilidade de fechamento e é gerado pela capacidade de constatar a dimensão equivalencial entre as diferenças. Contudo, esta capacidade para constatar a dimensão equivalencial entre as diferenças

não é um processo que aponta para uma identidade positiva que demonstra que os equivalentes têm algo em comum. Em vez disso, o aspecto equivalencial das diferenças é sempre algo que destrói toda a possibilidade de ver as identidades em termos positivos: tanto as forças que são antagónicas, como aqueles que percebem as relações de equivalência que partilham perante as forças antagónicas, são construídos discursivo-afetivamente.

Isto significa que a identidade é, então, puramente negativa. E também significa que toda a relação de equivalência é ambígua. Por um lado, só há equivalência entre dois termos se os dois forem diferentes (senão seriam idênticos à partida). Por outro lado, só há equivalência na medida em que ela subverte a possibilidade da diferença desses dois termos. A equivalência demonstra a contingência de qualquer sistema diferencial que se pense fechado e é por isso que o antagonismo demonstra os limites do social. Portanto, em vez de defender um princípio de contradição, segundo o qual ser A implica não ser B, Laclau e Mouffe (2014: 115) defendem formas discursivas que, «*through equivalence, annul all positivity of the object and give a real existence to negativity as such*». Contra uma perspetiva positiva do social, Mouffe procurou pensar a formação hegemónica segundo os pressupostos do antagonismo, ou seja, atravessando o social com a ideia de negatividade como garante da impossibilidade de fechamento do mesmo. A negatividade e o carácter objetivo do real vivem subvertendo-se mutuamente e, simultaneamente, são interdependentes. Nem a sociedade se fecha completamente, nem o antagonismo dissolve o social de forma completa: eles subvertem-se permanentemente (Laclau & Mouffe, 2014: 113-6).

As lógicas equivalencial e diferencial servirão a Laclau (2007) para distinguir as demandas em dois tipos: demandas populares e demandas institucionais, respetivamente. Portanto, quando há demandas não concretizadas pelo sistema (se fossem concretizadas não seriam demandas) estamos perante um momento de divisão do espetro político e de aparecimento de uma cadeia equivalencial de demandas insatisfeitas, ou seja, estamos perante um momento em que os *pedidos* se tornam *reivindicações*. Neste contexto, à demanda que, sendo satisfeita ou não, se mantém isolada, Laclau chama de *demanda democrática.* Por outro lado, às demandas que, em vez de ficarem isoladas, se articulam equivalencialmente formando uma subjetividade social mais vasta, Laclau chama de *demandas populares.* Estas são populares porque são os germes da construção do "povo" como potencial ator histórico (Laclau, 2007: 74).

O populismo dependerá, portanto, (1) da formação de uma fronteira antagonista que separe o povo do poder, (2) de uma articulação de demandas que possibilite a emergência do povo e (3) que essa

articulação equivalencial de demandas seja um sistema estável de significações (Laclau, 2007:74). Na medida em que o social é atravessado pela heterogeneidade, existirá sempre uma dimensão política através da qual cada sociedade (e povo) se reinventa permanentemente (Laclau, 2007: 154) e, como tal, a fronteira antagonista que separa o povo do poder é sempre deslocada. Consequentemente, diferentes demandas fazem emergir o povo e aparecem novas instâncias de estabilidade. Por outras palavras, a política é vista como antónimo de administração e, na medida em que a construção do povo é o acto político *par excellence*, «the political becomes synonymous with populism» (Laclau, 2007: 154). A multiplicidade de demandas heterogéneas que é articulada numa cadeia equivalencial – as demandas populares – têm um grau populista maior do que as demandas que se mantêm isoladas numa positividade da lógica diferencial – as demandas democráticas. Contudo, também estas últimas, na medida em que são afetadas pelo carácter negativo da identidade ou, se quisermos, na medida em que são afetadas pelo antagonismo que se manifesta com a lógica equivalencial, são também populares, embora em menor grau. As demandas democráticas têm uma cadeia equivalencial de menor extensão relativamente às demandas populares definidas pela máxima extensão possível da cadeia equivalencial. Não obstante, as demandas democráticas continuam a tentar construir uma identidade coletiva, um povo, e é por isso que são consideradas demandas políticas.

Para além da correlação entre populismo, hegemonia e política, o trabalho de Mouffe contribui ainda mais para a correlação entre democracia e populismo da seguinte forma. Na medida em que Mouffe defende que a única forma de radicalizar a democracia e de superar as formas de exploração que a hegemonia neoliberal impôs passa por (1) compreender que não há nada fora do discursivo e que (2) é necessária a construção de um povo através de uma formação hegemónica articuladora de uma heterogeneidade de demandas em termos discursivo-afetivos, a identidade democrática confunde-se com a identidade popular. Por outras palavras, não existindo nenhuma ordem conceptual que consiga explicar qualquer tipo de unidade dos agentes sociais, sendo necessário articular os diferentes sujeitos (posições de sujeito) ou demandas através de nomes; não havendo uma racionalidade original que leve tais demandas a gravitarem um centro; e tendo os afetos o papel principal na cimentação de tais demandas, a possibilidade da democracia está dependente da construção de um povo. Como Laclau (2014: 169) escreve, referindo-se a Mouffe: «[T]he consequece is unavoidable: the constructon of a "people" is the *sine qua non* of democratic functioning».

A questão que fica em aberto para ser desenvolvida é a de compreender: até que ponto o povo do populismo de esquerda – defensor do carácter do dissenso e da dissociação que garante a abertura e a

impossibilidade de fechamento do consenso da hegemonia neoliberal – poderá estar salvo da queda numa essencialização de qualquer tipo? Não estará contido nesta teoria da hegemonia o carácter subversivo do populismo de esquerda? Não será possível esta esquerda ser identificada com o seu oposto?

A construção da hegemonia em Mouffe faz com que a lógica equivalencial e a lógica diferencial se emparelhem. A consequência, como vimos, é o carácter agonístico da sua democracia fazer com que a radicalização da democracia, para funcionar, dependa da articulação discursivo-afetiva de demandas heterogéneas que compõem uma formação hegemónica e que é, necessariamente, contingente, não só, mas também, porque depende da força que a antagoniza para existir. Nesta senda, a teoria da hegemonia do populismo de esquerda e o seu conceito de político compõem uma noção agonística da democracia que vê no populismo, por um lado, o seu espelho e, por outro lado, a possibilidade de aprofundar, em termos populistas, a radicalização da democracia, dando à esquerda uma saída da sua crise. Na medida em que «é necessária uma verdadeira "reforma moral e intelectual" à maneira de Gramsci» (Mouffe, 2019: 67; 2022), Mouffe propõe que a política aparece numa disposição necessariamente populista, isto é, de criação de fronteiras políticas em que a conquita do poder político acontece por via do crescimento de uma identidade que não é homogénea e que se articula mantendo, por um lado, uma sobreposição de demandas (ou de posições de sujeito) e, por outro lado, um antagonismo expressivo dos limites internos desse social. Essa articulação é equivalencial e diferencial. É populista e nascerá para combater a hegemonia neoliberal que se define por ser institucionalista, ou seja, por desencadear uma lógica tendencialmente diferencial. Desta feita, a defesa da articulação equivalencial dos diferentes movimentos sociais por via das emoções e do discurso é o grande recurso de Mouffe para a luta agonística de uma esquerda por ela pensada. A reforma desejada pela esquerda pós-marxista dá-se na ideologia, na instância das artes, do discurso, dos afetos, da linguagem, da cultura. Dá-se na forma como se perceciona o mundo, pelo que se funde o pensamento e a linguagem com a prática. O aprofundamento da democracia passa a girar em torno da construção de uma fronteira transversalmente populista assente na distinção entre um nós e um eles que se rege pela gramática partilhada. O aceitável define-se pelas interpretações dos conceitos ético-políticos de liberdade e de igualdade.

Considerações finais

Neste capítulo delineamos o percurso que levou a "hegemonia" a tornar-se a chave eleita do populismo de esquerda para pensar a unidade política num contexto de pluralidade e de conflito. Iniciamos o trajeto em Marx, para quem a ideologia seria a expressão ideal das relações materiais e o Estado seria um órgão da classe dominante. Nesse primeiro momento encontramos já uma conceção que consideraríamos de uma "proto-hegemonia", na medida em que se centra na procura por construir uma direção política capaz de universalizar um interesse particular.

Num segundo momento, em Gramsci, encontramos o ponto de inflexão teórico decisivo: a hegemonia deixa de ser reduzida a um reflexo do plano económico e passa a ser considerada enquanto direção intelectual e moral produzida na sociedade civil. A conceptualização de intelectuais orgânicos e de um novo modelo para o Partido ("Príncipe moderno") que educa, organiza e conduz uma guerra de posição, são basilares para esse novo paradigma da teoria da hegemonia.

Por último, com os teóricos pós-marxistas e populistas de esquerda, Mouffe e Laclau, esta gramática gramsciana da teoria da hegemonia vive uma nova curva: o social é aberto, é pós-fundacional e encontra-se no âmbito discursivo-afetivo; as identidades são precárias e não-essencializadas; a política é considerada enquanto uma articulação de diferenças numa cadeia equivalencial atravessada pela experiência limite do antagonismo, ou seja, pelo político. Aquela que consideramos ser a consequência primeira desta configuração teórica da hegemonia é o "povo" deixar de ser considerado enquanto dado empírico, enquanto coisa que existe em si, de forma positiva, e passar a ser resultado do conflito, de uma construção conflitual, da negatividade das articulações discursivo-afetivas equivalenciais que se afirmam em termos populistas em que se constrói um nós contra um eles.

O caminho da teoria da hegemonia aqui traçado aparece-nos como uma forma de poder que se expressa através da produção de significados e afetos como estratégia na luta política. Ou seja, a teoria da hegemonia é uma teoria da luta afetivo-discursiva que se quer permanente dado que o antagonismo afirma-se sobre toda e qualquer identidade e imprime um carácter aberto e precário sobre o social. A hegemonia seria, assim, a única estratégia democrática a considerar, na medida em que ela se apresenta como garante da diferença de cada elemento na luta pela igualdade. É precisamente aqui que a Parte II da nossa tese aprofundará as tensões abertas por este capítulo.

Ao confrontar o jargão da teoria da hegemonia com a tradição democrática do poder constituinte, no capítulo 4 verificamos que a proposta populista de esquerda apresenta uma defesa do poder constituinte em detrimento do poder constituído (visto como *status quo*). Contudo, no lugar da defesa do poder constituinte, aquilo que nos aparece é a defesa de um poder inconstituinte, isto é, em que a sua potência é utilizada em termos negativos, para contestar e articular demandas, mas é integralmente avesso a converter essa potência numa dinâmica afirmativa. Ainda em resultado da leitura que fizemos aos pressupostos do populismo de esquerda nesta Parte I, mostraremos no capítulo 5 que o dissenso convocado pelo populismo de esquerda é subversivo. O agonismo defendido pelo populismo de esquerda dá lugar a um dissenso limitativo: primeiramente, porque determina que o conflito político só se pode dar dentro de um perímetro axiológico (definido pela liberdade e igualdade); em segundo lugar, porque a gramática equivalencial no qual se apoia, para articular as diferenças contra um adversário, limitam-no a apenas reconhecer como povo do populismo de esquerda os que subscrevem uma mundividência dividida entre oprimidos e opressores, estreitando ainda mais a possibilidade do agonismo.

Consideramos então que a valência deste capítulo que agora fechamos é dupla. Será positiva por oferecer o léxico que dá aos pós-marxistas a capacidade para pensar a política para além do reducionismo económico e de classe; e será crítica porque, a partir daqui, exporemos o carácter subversivo em que caímos quando aceitamos os pressupostos da teoria populista de esquerda.

PARTE II – Crítica: poder constituinte e dissenso

Capítulo 4. Populismo de esquerda e poder constituinte: uma questão

Enquadramento

Neste capítulo inaugural da segunda parte da nossa investigação, procuramos uma compreensão plausível do modo como o populismo de esquerda se posiciona na problemática do poder constituinte. O nosso ponto de partida é o diagnóstico de Mark Wenman (2013), segundo o qual Laclau e Mouffe privilegiam a gramática da emancipação e da hegemonia, descurando o poder constituinte enquanto fonte de inovação político-institucional. Em *Agonistic Democracy: Constituent Power in the Era of Globalisation,* Wenman (2013: 180-181) sublinha que, entre os teóricos agonísticos, Mouffe distingue-se pela forma como considera o poder constituinte para pensar a unidade de um sujeito coletivo inerentemente plural. Como já apontamos, o movimento teórico de Mouffe, de matriz pós-estruturalista, afasta-se da conceção marxista para abraçar a teoria da hegemonia enquanto abordagem defensora do pluralismo. Contudo, como observa Wenman (2013: 181):

> ... concentraram-se demasiado na política de libertação, ou, nos termos de Laclau e Mouffe, de "emancipação", e não apreciaram plenamente a prioridade do poder constituinte como fonte de inovação.[126]

É precisamente face a este vazio hermenêutico que se impõe recuperar as diferentes "linguagens" do poder constituinte e, a partir daí, situar o populismo de esquerda em termos relativos para sustentar a nossa tese: a de que ele pensa o poder do povo enquanto poder inconstituinte. Reconhecendo que a noção de poder constituinte foi decisiva para a problematização da soberania popular ao longo da história, não pretendemos fixar aqui um sentido final do conceito. O que procuramos é, antes, recuperar os modos como as "linguagens" do poder constituinte foram mobilizadas em diferentes momentos da tradição democrática. Em primeiro lugar, assinalaremos a co-originalidade do poder constituinte e da democracia moderna no léxico da soberania popular: as revoluções liberais não significaram apenas uma transferência do poder das mãos do rei para o povo; tratou-se, isso sim, de um salto conceptual em que a soberania passou a ser entendida como poder constituinte.

A partir daí, elencaremos as principais "linguagens" desse poder: (i) a abordagem medieval de Marsílio de Pádua; (ii) a formulação de Sieyès no contexto da Revolução Francesa – central para a nossa problematização e para o diálogo com as linguagens subsequentes; (iii) os desenvolvimentos no século

[126] Na edição consultada: «... they focused too intensely on the politics of liberation, or in Laclau and Mouffe's terms "emancipation", and did not fully appreciate the priority of the constituent power as a source of innovation.»

XIX francês; (iv) a leitura decisionista de Schmitt na República de Weimar, nos seus diversos confrontos com o liberalismo e com outros teóricos; (v) as reconfigurações no pós-Segunda Guerra Mundial; e (vi) a recondução arendtiana do poder constituinte à ideia de ação exercida institucionalmente e diretamente pelo povo. Só após esta travessia conceptual – necessária para fornecer as bases da nossa crítica – passaremos à crítica mais direta ao populismo de esquerda.[127]

Nesta senda, argumentaremos que a fragilidade teórica do populismo de esquerda reside em substituir o jargão da soberania popular, enquanto poder constituinte, pelo jargão da luta hegemónica, isto é, por uma lógica de articulação afetivo-discursiva de demandas heterogéneas que politiza e desloca antagonismos, sem mais. Apontamos que não se tratará de negar explicitamente o poder constituinte do povo; tratar-se-á, antes, de o privar na prática, pensando o poder do povo como poder inconstituinte. O desafio deste capítulo, portanto, é avaliar se a prometida "radicalização da democracia" – tal como defendida por Laclau e Mouffe – consegue realmente democratizar a democracia. Como procuraremos demonstrar, a teoria populista de esquerda é atravessada por um paradoxo: pretende aprofundar a democracia com base na luta hegemónica, mas acaba por se desvincular de conceções que a levariam a reconhecer caracteres não-democráticos da sua própria proposta.

Em suma, reconstruiremos as principais linguagens do poder constituinte para avaliar se o populismo de esquerda as incorpora ou se, pelo contrário, as impossibilita. A nossa hipótese de trabalho é a de que, ao substituir as linguagens do poder constituinte pela luta hegemónica, a teoria do populismo de esquerda pensa o poder do povo como poder inconstituinte. Este capítulo dá-nos o quadro para esta avaliação.

Soberania como comando

O êxodo da soberania

A necessidade de abordar aqui o conceito de poder constituinte advém da estreita relação que há entre este e a democracia moderna. Segundo Andreas Kalyvas (2018) o carácter estrito dessa relação resulta de uma razão histórica e de uma razão analítica. Em primeiro lugar, o nascimento da doutrina moderna

[127] Esta travessia conceptual não procura reduzir o poder constituinte a uma definição única. Seguimos a abordagem de Rubinelli (2021) por nos permitir distinguir diferentes linguagens do poder constituinte que nos permitem também situar a abordagem do populismo de esquerda a esta problemática. Em última análise, o nosso objetivo é mapear inflexões que podemos considerar enquanto canónicas e situar o populismo de esquerda nesta problemática (central para o pensamento democrático). Naturalmente, existirão outras genealogias plausíveis. Procuramos privilegiar os marcos de transformação suficientes para sustentar a crítica que concluirá este capítulo, sem qualquer pretensão de esgotar o tema.

da soberania popular coincide com o advento conceptual do poder constituinte. São co-originárias e coevas. Foi durante a Idade Média tardia e o início da Modernidade que a multidão foi identificada como o sujeito constituinte soberano e, respetivamente, a democracia foi reimaginada como política de fundações populares. Nesta senda, a democracia moderna e o poder constituinte estão associadas pelo seu idioma da soberania popular. Em segundo lugar, há afinidades conceptuais e estruturais entre poder constituinte e democracia porque ambos se descrevem como atos coletivos de auto-legislação e como eventos públicos de auto-alteração. A política do poder constituinte democrático evoca o princípio da liberdade como autonomia política, enquanto os membros de uma entidade coletiva constituem as formas políticas da autoridade por forma a organizar e institucionalizar a sua vida comum livre (Kalyvas, 2018: 87-8).

Contudo, o conceito de poder constituinte pode ser visto, histórica e analiticamente, como uma fuga da ideia de soberania, pelo que também nos compete problematizar aqui o conceito. Fazendo um exercício que pode parecer estranho, mas que nos parece ser aquele que melhor simplifica esta tarefa de exposição, comecemos por ver o conceito de soberania nos dias de hoje. Kalyvas (2005: 223) aponta que:

> O conceito de soberania não goza de grande simpatia. Esta categoria central na história do pensamento político, ocupando um lugar privilegiado nas explorações institucionais e intelectuais da modernidade ocidental, é hoje seriamente contestada, ou simplesmente ignorada. Quer seja rejeitada como anacrónica – uma relíquia de uma teologia secularizada do início da modernidade – e/ou como perigosa – uma força imprevisível e sem lei de pura factualidade – a soberania é frequentemente tratada como a causa dos muitos erros que têm marcado a política moderna.[128]

O conceito de soberania é visto como estritamente relacionado com a ideia de poder absoluto e ilimitado, acabando por se observar nas sociedades um fenómeno de "êxodo da soberania" por este, quando é abordado segundo os moldes que passaremos a descrever, não servir ao processo de globalização; nem à redescoberta do cosmopolitismo que, naturalmente, colocam problemas à ideia de soberania nacional;

[128] Na edição consultada: «There is not much sympathy for the concept of sovereignty. A central category in the history of political thought, occupying a privileged place in the institutional and intellectual explorations of Western modernity, it is today seriously contested, or simply ignored. Whether it is dismissed as anachronistic – a relic of an early modern secularized theology – and/or as dangerous – an unpredictable, lawless force of pure factuality – sovereignty is often treated as the cause of the many wrongs that have marked modern politics.»

nem tampouco ter mantido o seu lugar na tensão entre soberania popular e direitos humanos universais, tensão que foi resolvida para o lado da última.[129]

Há uma tendência para ver a soberania como "comando", destacando-se os seus aspetos teológico, absolutista, hierárquico ou até ficcional do poder soberano. Kalyvas (2005) aponta Kelsen, Arendt e Foucault como exemplos de autores contemporâneos dessa abordagem. Kelsen (1945: 387–8) porque destaca a "qualidade exclusiva" da soberania – ele afirma que «a soberania dum Estado exclui a soberania de todos os outros Estados»[130] – chega a defender que este "dogma da soberania" é «o principal instrumento da ideologia imperialista orientada contra o direito internacional» (Kelsen, 1992: 124)[131]. Em última instância, tendo em conta esta abordagem, compreendemos, pelo menos superficialmente, por que razão Kelsen defende que a soberania do estado-nação é potencialmente uma forma de um estado ser predador, invejoso relativamente aos outros Estados e possuído por fantasias solipsistas de dominação total.

Arendt porque denuncia os efeitos arbitrários, desiguais e até totalitários da soberania que acaba por dividir o espaço em dois: os superiores e os inferiores, os que comandam e os que obedecem (Arendt, 1972: 139). A soberania, segundo Arendt, levaria até a uma deriva da homogeneidade que destrói a multiplicidade constitutiva do espaço público. Arendt (2001a: 286-7) escreve:

> Se a soberania e a liberdade fossem a mesma coisa, nenhum homem poderia ser livre, pois a soberania, o ideal da inflexível auto-suficiência e autodomínio, contradiz a própria condição humana da pluralidade. [...] Todas as recomendações propostas pela tradição para que o homem possa sobrepor-se à condição da não-soberania e atingir a integridade intocável da pessoa humana equivalem a compensações da intrínseca "fraqueza" da pluralidade. [...] A soberania só é possível na imaginação, quando é conquistada ao preço da realidade.

A soberania veicula a imposição de uma ficção de um macro-sujeito unitário que destrói a pluralidade para se tornar "num único homem."[132] Numa recusa da natureza voluntarista e decisionista da soberania popular, na qual esta seria como uma teoria teológica da vontade, Arendt (2001b: 72) vê a Revolução Francesa como o momento da história em que

[129] Ver Saskia Sassen (1996); sobre a vitória dos direitos humanos universais ver John Rawls (1999) e Jürgen Habermas (2001); sobre exemplos do "êxodo da soberania" ver Giorgio Agamben (2000) e Antonio Negri & Michael Hardt (2000).
[130] Na edição consultada: «The sovereignty of one State excludes the sovereignty of every other State».
[131] Na edição consultada: «the main instrument of imperialistic ideology directed against international law».
[132] Ver Arendt (2020: 617-8).

> a metáfora astronómica tão plausivelmente apropriada à eterna mudança, aos altos e baixos do destino humano, perdeu as suas antigas conotações e adquiriu a imagística biológica que constituiu a base e infiltrou as teorias orgânicas e sociais da história, que têm todas em comum o facto de verem a multidão – a pluralidade real de uma nação, de um povo ou de uma sociedade – à imagem de um corpo sobrenatural guiado por uma "vontade geral" sobre-humana e irresistível.

Foucault, por último, defende que o modelo jurídico de poder soberano é uma "anti-energia", "um poder que só tem a seu favor a força do negativo, um poder de dizer não; sem condições para produzir, apenas capaz de colocar limites." (Foucault, 1990: 85 *apud* Kalyvas, 2005: 224).[133] Para Foucault, a soberania morreu com o fim da era clássica e com a substituição da mesma por novas formas de relações de poder dispersas e difusas (Kalyvas, 2005: 224).

Jean Bodin e a soberania como comando

Esta perspetiva de que a soberania é um poder (soberano) de comando, um poder de ordenar (a partir de agora "soberania como comando"), encontra as suas raízes em Jean Bodin e estende-se cronologicamente nos textos dos teóricos da soberania como Thomas Hobbes, Samuel von Pufendorf, John Austin, Max Weber, Bento de Espinosa, entre outros. A título de exemplo para observarmos a centralidade da ideia de que ser soberano é comandar, vemos que, em Bodin (1992: 1), a soberania é «o mais alto poder de comando»[134], e que, em Espinosa (2019: 328), «[q]uem quer que detenha a soberania – seja um só, alguns, ou todos – possui, sem nenhuma dúvida, o direito supremo de ordenar aquilo que quiser.»[135]

Contudo, pese embora tudo que de indesejável que possamos encontrar aos olhos dos dias de hoje na noção de soberania como comando – em contextos democráticos, seculares e de direito –, encontramos em Bodin «...o primeiro pensador a extrair o princípio do poder político a partir da vontade humana, e não de um Deus transcendente» (Gil, 2005: 91 *apud* Pires Aurélio, 2024: 61). Bodin é considerado o primeiro a dar o passo no sentido de compreender o poder sem a teologia, portanto, será o primeiro a

[133] Na edição consultada: «...a power that only has the force of the negative on its side, a power to say no; in no condition to produce, capable only of posting limits» (Foucault, 1990: 85).
[134] Na edição consultada: «the highest power of command».
[135] A tradução inglesa do *Tratado Teológico-Político* feita por Robert Harvey Monro Elwes é clara neste aspeto: «The possessor of sovereign power, whether he be one, or many, or the whole body politic, has the sovereign right of imposing any *commands* he pleases» (Espinosa, 1951: 207) [itálico nosso].

entender o poder em termos secularizados. Nesta senda, Carl Schmitt (1996: 70) considera que *Os Seis Livros da República* são «a primeira exposição do direito público moderno», já que é em Bodin que aparece a ideia do direito como «sistema de normas, racionalmente deduzidas a partir de princípios universais e claramente expostas, que lhe retiram o estatuto de arte que possuía até então e o aproximam de uma ciência de cariz moderno e condizente com o reflexo da economia de mercado na actividade dos tribunais» (Pires Aurélio, 2024: 92-3).

A importância de Bodin está em pensar o direito em termos lógicos e dedutivos, contrariando a ciência jurídica romana que, nas suas versões antiga e medieval, era casuística. Com isto, Bodin, mesmo que ainda na esteira dos teóricos da soberania como comando, capacita-se e capacita-nos a pensar o poder absoluto e indivisível não como um poder discricionário que expressa despotismo, que é arbitrário, alheio à racionalidade e, por isso mesmo, baseado na violência, que gere a coisa pública como se ela fosse privada. Pelo contrário, como aponta Pires Aurélio (2024: 93), Bodin pensa o poder enquanto circunscrito à república,

> enquanto "recto governo" do comum, [...] no horizonte da equidade e da justiça – *suum cuique,* a cada um o que lhe pertence. Por definição, governar rectamente o que é da comunidade implica preservá-lo da ambição dos que pretendem apoderar-se dele em proveito próprio. Ora, uma tal preservação só é possível mediante uma potência soberana, a qual, monopolizando o direito, o furta ao capricho e ambição de cada um dos núcleos de poder que constituíam o arquipélago de autoridades do mundo feudal.

Nesta senda, o poder soberano é absoluto e ilimitado sem que isso signifique ser arbitrário ou discricionário. A soberania pode ser vista já em Bodin como «um instrumento para lutar contra o arbitrário, e não para o promover» (Spitz, 1998: 26 *apud* Pires Aurélio, 2024: 94)[136]. Daí encontrarmos na conceptualização da soberania o início do Estado Moderno[137] que é responsável por acabar com o feudalismo e iniciar a modernidade política.[138] Com Bodin, passamos a entender a república como estrutura plural, que se funda no direito e que se previne do caos resultante da fragmentação religiosa e da recomposição socioeconómica da Europa. E será difícil discordar de Bodin, já que a grande questão política é a de saber como organizar o caos; como tornar a multiplicidade algo uno. Ainda assim, essa

[136] Pese embora a ambiguidade que os *Seis Livros da República* possam conter e da qual, por uma questão de economia, não nos ocuparemos aqui.
[137] Sabemos que a ideia de "Estado" é da Modernidade, pelo que sabemos que a expressão "Estado Moderno" é um pleonasmo. Contudo utilizaremos aqui por força da expressão.
[138] Pires Aurélio (2024: 92) cita, neste sentido, Olivier Beaud (1994: 36) em nota de rodapé: «O estado é a forma moderna do poder político. Por conseguinte, o estado é conceptualmente distinto do poder. Ele constitui uma invenção ocidental relativamente recente, que permitiu à Europa, ou pelo menos a parte dela, abandonar a era feudal para entrar na modernidade política».

república de Bodin não é um estado de direito, embora seja já uma ideia de estado sem a qual não seria possível o estado de direito (Pires Aurélio, 2024: 102).

Com isto fica claro que as revoluções que, dois séculos mais tarde, reivindicaram por liberdade e por soberania popular, não seriam sequer pensáveis sem a herança de Bodin (Pires Aurélio, 2024: 102). Bodin, o teórico da soberania como comando, abriu um caminho sem retorno: as demandas por liberdade e soberania popular não seriam possíveis sem ele, nem aquando das revoluções democráticas, nem no atual contexto das democracias contemporâneas.[139] Bodin (1992: 11) e a ideia de soberania como comando trouxeram-nos a possibilidade de pensar a modernidade política, na medida em que se compreendeu o Estado como comunidade política determinada, com autoridade política suprema – i.é, um poder determinado, absoluto e supremo para mandar, que não está sujeito ao comando de nenhum outro poder. Sem isto, de facto, não haveria espaço para a modernidade política. Contudo, a história conceptual do poder constituinte narra um discurso contrário ao de comando e sujeição. Nesta senda, o advento da democracia moderna não pode ser tratado como uma simples transferência da soberania como comando, das mãos do rei, para as mãos do povo. Há um salto conceptual que se explica com a conceptualização da soberania como poder constituinte.[140]

Soberania como Poder Constituinte

Ao contrário da simplicidade do pensamento sobre a soberania – ainda que contenha a complexidade de não se fazer equivaler à arbitrariedade e à discricionariedade, mesmo que se apresente como absoluto e uno –, a soberania pensada como poder constituinte coloca-nos outros desafios. O conceito de poder constituinte é um espaço paradoxal que se expressa no antagonismo fundamental entre, por um lado, a ideia de que o poder é gerado pelo consentimento do povo e, por outro lado, a ideia de que, para que o poder seja efetivo, ele deve ser dividido, circunscrito e exercido através de formas institucionais (Loughlin & Walker, 2008: 1). Este paradoxo é constitutivo do poder constituinte, visto que a questão do poder constituinte é a de saber, em primeiro lugar, se o poder pode ser constituinte ao ponto de se constituir.

[139] É de Bodin que nascem duas vias de pensamento: a hobbesiana e a rousseauniana, as quais, como veremos mais à frente, Sieyès trata de conjugar de maneira inovadora no contexto da Revolução Francesa. Em termos caricaturais, Hobbes tenderá a concentrar-se numa ideia de política enquanto poder absoluto do estado, ignorando o cidadão que passa a ser nada mais que um súbdito. Por outro lado, Rousseau tenderá a concentrar-se na ideia de que o indivíduo é livre por natureza, não sendo possível delegar a sua vontade, ignorando a soberania e, consequentemente, destruindo a essência da política que é a questão da unidade do estado. (Pires Aurélio, 2024: 101)

[140] Embora seja inestimável o valor do poder constituinte para as teorias constitucionais republicanas revolucionárias e pós-revolucionárias americanas e francesas dos séculos XVIII e XIX, há uma linha de esquecimento do poder constituinte como poder para fundar, para constituir, poder este que é claramente mais simpático perante as promessas emancipatórias da soberania popular das democracias ocidentais (Carré de Malberg, 1922: 483; Kalyvas, 2005: 225).

Por outras palavras, é a questão de saber se o poder constituinte pode tornar-se autoridade: pode o poder puro transformar-se em algo com autoridade? Ou será que o poder tem de ter propriedades normativas antes da sua transformação? Em segundo lugar, a questão de saber o alcance dessa transformação: o poder constituinte desaparece quando se torna autoridade ou deambula com uma permanente possibilidade de dissolução? (Dyzenhaus, 2008: 129) Podemos afirmar que o poder constituinte se patenteia na literatura como uma questão cuja resposta não dissolve o problema que ele apresenta como sendo a sua identidade. É face a estas questões que, em última instância, o que encontramos são diferentes abordagens, disposições ou posturas perante os desafios que se colocam à compreensão do poder constituinte.

Esta ideia do poder constituinte encontra as suas raízes etimológicas no latim. "Constituir" vem do latim *constitùere* que combina *com-* e o verbo *statùere*. *Con-* vem de "com" ou "juntos". *Statùere* vem de *statùo*, que significa "construir", "pôr no lugar", "erigir", "estabelecer", "criar". A palavra *constitùere* denota o ato de fundar em conjunto, criar em conjunto, co-estabelecer. Importa apontar estas raízes da palavra porque são consequentes: i) o termo surge antes e fora da teologia judaico-cristã. É sabido que o termo está enredado em guerras sociais entre patrícios e plebeus, nas questões do destino da República Romana; ii) o termo demonstra uma prática coletiva, em que diversos atores se envolvem publicamente para fundar algo em conjunto; iii) o termo está historicamente associado a episódios críticos de transformação da República Romana, na qual as normas e instituições que determinavam o espaço da política normal foram alteradas (Kalyvas, 2018: 90).

Mesmo não nos cabendo aqui a missão de construir uma história do poder constituinte – sob pena de cometermos o erro científico de escolher apenas os momentos do passado que corroborem a tese que poderíamos querer aqui demonstrar, desviando o olhar das restantes que negam as nossas teses – importa frisar a conceptualização do poder constituinte que se encontra num contexto de crise política, ainda na Idade Média e antes do aparecimento da ideia de soberania como comando que baseou a ideia o Estado moderno de Bodin.

Um primeiro momento do poder constituinte: Marsílio de Pádua

Foi Marsílio de Pádua que, no início do século XIV, aquando do conflito pela soberania entre Louis IV, do Sacro-Império Romano, e o Papa João XXII, escreveu *Defensor pacis*. Esta disputa pela soberania rompeu

a legitimidade de ambos para se auto-proclamarem ou proclamarem o outro como soberano. Sem um poder último para determinar quem era o soberano, a resolução da querela não estaria, segundo Marsílio de Pádua, nem no Papa nem no Imperador: estaria na multidão que teria o direito de nomear os seus governantes seculares e espirituais, ou seja, de os autorizar a governar. A capacidade para resolver, a autoridade, estaria na soberania popular. Foi o vazio aberto pela luta entre os dois soberanos instituídos que levou ao aparecimento da multidão como sujeito político com direito supremo de nomear os seus imperadores e papas (Kalyvas, 2018: 92). Com isto, Marsílio de Pádua (1956: 61) propõe uma nova noção de soberania – a soberania popular – e abre caminho para uma reinvenção da democracia já que os governados passam a decidir voluntariamente quem os governa:

> O poder efetivo de estabelecer ou eleger o governante pertence ao legislador ou a todo o corpo de cidadãos [...] E ao legislador pertence igualmente o poder de fazer qualquer correção ao governante e até de o destituir, se tal for conveniente para o benefício comum. Pois este é um dos assuntos mais importantes na política; e tais assuntos dizem respeito a toda a multidão de cidadãos. (Pádua, 1956: 61)[141]

Neste quadro conceptual, a multidão passa a ter autoridade para nomear os seus governantes, formar governos, estabelecer leis fundamentais, criar gabinetes públicos, pelo que o ato de nomear o governante – seja ele o Imperador ou o Papa – é também um ato de fundar e, consequentemente, a soberania da multidão é considerada produtiva, ativa, geradora de novas formas jurídicas. Gera a forma e determina a matéria da forma. Assim sendo, Marsílio de Pádua introduz a ideia de poder constituinte como soberania popular, no qual o legislador não é um construtor de leis mítico e fundador das cidades, porque o legislador é a comunidade, é a multidão. A multidão é sempre o legislador porque tem o poder supremo de estabelecer e abolir os seus governos, de nomear e destituir os seus governantes, ou seja, de se separar do restante e de determiná-lo. Com isto Marsílio de Pádua antecipa também a diferença entre a comunidade constituinte e a comunidade constituída que é uma distinção central para se pensar mais tarde, no constitucionalismo moderno, as ideias de *pouvoir constituant* e de *pouvoir constituée* de que aqui nos ocupamos (Kalyvas, 2018: 94).

[141] Na edição consultada: «The efficient power to establish or elect the ruler belongs to the legislator or the whole body of the citizens... And to the legislator similarly belongs the power to make any correction of the ruler and even to depose him, if this is expedient for the common benefit. For this is one of the more important matters in the polity; and such matters pertain to the entire multitude of the citizens.»
O segundo traço do poder constituinte, para Kalyvas (2005: 227), é a relação tensa que este último estabelece com a ordem constitucional com que se depara. Neste âmbito há três abordagens: i) a de Lawson e Locke que consideravam que o poder constituinte soberano é exterior e anterior a qualquer sistema estabelecido de leis positivas. O poder constituinte encontra-se na zona cinzenta entre o estado natural e o estado político; ii) a de Thomas Paine que defende que o poder constituinte se encontra sempre antes dessa ordem estabelecida e é sempre diferente do governo e da sua constituição; iii) a de Carl Schmitt e de Sieyès, mais radicais: o lugar da soberania é um estado de natureza sem leis e não é uma comunidade original intermediária.

Marsílio de Pádua e a compreensão da raíz etimológica do poder constituinte permitem-nos apontar para o facto de a soberania popular não estar necessariamente ligada a uma ideia de soberania una e absoluta, anti-democrática por natureza. A soberania pode ser vista no quadro do poder constituinte como expressão da vontade da multidão limitada aos trâmites por ela instituídos num momento fundador dessa multidão, ou seja, condicionada, não absoluta. É esta perspetiva que, *lato sensu*, diversos autores procuram destacar, diferenciando-se da tendência demonizadora da ideia de soberania popular.

Por conseguinte, se a soberania popular pode ser um poder que se evidencia num acto constituinte, o soberano é aquele que escreve a constituição e que estabelece a nova ordem política e legal. Segundo Kalyvas (2005: 226), o primeiro traço do poder constituinte é o soberano ser aquele que «determina a forma constitucional, a identidade jurídica e política e a estrutura governamental de uma comunidade no seu todo.»[142] Nesta senda, encontramos também Beaud (1994:208 *apud* Kalyvas, 2005: 241) para quem «a soberania constituinte significa que, nos Estados contemporâneos, o soberano é aquele que faz a constituição», bem como encontramos Costantino Mortati, recordado por Negri (1999: 2) para definir o poder constituinte como «...a fonte de produção de normas constitucionais – ou seja, o poder de fazer uma constituição e, por conseguinte, de ditar as normas fundamentais que organizam os poderes do Estado. Por outras palavras, é o poder de estabelecer um novo ordenamento jurídico, de regular as relações jurídicas no seio de uma nova comunidade.»[143]

Ou, se quisermos, seguindo esta perspetiva teórica jurídica – cujos primeiros esboços mais próximos da modernidade política podemos encontrar em Marsílio de Padova – a criação constitucional é a manifestação da soberania como poder constituinte, pelo que a soberania é um poder supra-legislativo que promulga as leis fundamentais – as leis que determinam a criação legislativa – condicionando as leis ordinárias.

A noção de poder constituinte permite, então, pensar o soberano como sendo um sujeito constituinte que não é agente da coerção, ou seja, que não *reprime*, mas é antes um agente da produção de uma nova ordem. Em vez de procurar *governar*, a soberania como poder constituinte, procura *legislar*. O soberano já não é um governador absoluto, mas um legislador fundador. O soberano não quer exercer

[142] Na edição consultada: «Constituent sovereignty signifies that, in contemporary states, the Sovereign is he who makes the constitution».
[143] Na edição consultada: «What is constituent power from the perspective of juridical theory? It is the source of production of constitutional norms – that is, the power to make a constitution and therefore to dictate the fundamental norms that organize the powers of the state. In other words, it is the power to establish a new juridical arrangement, to regulate juridical relationships within a new community» (Negri, 1999: 2).

poder, mas sim desenhar as normas e procedimentos que regulam o exercício do poder (Kalyvas, 2005: 226).[144]

A soberania como poder constituinte não se limita a uma mera inversão da soberania como comando, onde o poder único e absoluto seria transferido do rei para o povo; trata-se, na verdade, de uma rejeição dessa concepção de soberania como comando. Contudo, dada a sua complexidade, encontrou diferentes linguagens nos diferentes contextos democráticos da política moderna. Trataremos, a partir de agora, de discernir as diferenças entre essas linguagens para chegarmos a uma compreensão do poder constituinte e da soberania popular na teoria do populismo de esquerda.

Linguagens do poder constituinte: De Marsílio de Pádua a Arendt

Entre as várias tarefas a que nos propomos aqui com o intuito de atingir uma compreensão plausível do poder constituinte pelo populismo de esquerda, nenhuma é a de determinar um significado correto e último de poder constituinte. Mais do que isso, importa-nos perceber a contribuição da noção de poder constituinte para a valorização do poder popular e averiguar se a teoria do populismo de esquerda fala uma linguagem do poder constituinte ou não. Por isso, em vez de procurarmos a história do conceito do poder constituinte e determinarmos qual é a definição atual da mesma para sermos capazes de dizer o que é a soberania popular correta e a incorreta, trataremos de elencar diferentes usos da linguagem do poder constituinte ao longo da história democrática. Esta recusa da compreensão da história do conceito, e simultâneo abraço da compreensão da história dos diferentes usos da linguagem do conceito de poder constituinte, é proposta por Lucia Rubinelli, em *Constituent Power: A History*, a qual acompanharemos aqui com proximidade. O nosso objetivo não é filológico: tratamos apenas de procurar uma matriz que nos permita investigar a relação do populismo de esquerda com a problematização do poder constituinte.

Rubinelli (2020: 18) encontra cinco momentos da história da linguagem do poder constituinte em que houve uma ruptura e redefinição do conceito: a teoria do poder constituinte de Sieyès na Revolução Francesa; a reelaboração da ideia por juristas e políticos franceses do século XIX; o pensamento político de Carl Schmitt no período de Weimar; as teorias do estado dos juristas Ernst Böckenförde, Constantino Mortati e Georges Vedel no pós-Guerra; e o modelo de democracia de conselhos de Hannah Arendt.

[144] Para além dos dois binómios presentes neste parágrafo, Kalyvas acrescenta à distinção entre soberania como comando e soberania como poder constituinte a ideia de que a soberania como comando é discricionária. Kalyvas desvia-se da interpretação que fizemos aqui a partir de Pires Aurélio (2024) e com a qual alinhamos. Mantemos que Bodin apresenta uma noção de soberania como comando que procura distinguir-se no âmbito do discricionário e do arbitrário, aproximando-se do recto governo, com tudo de bom e de mau inerente a este último.

Passaremos a realçar estes momentos para destacar em que medida a linguagem do poder constituinte se foi modificando até aos dias de hoje dando primazia a uns regimes e não a outros, sendo que todos se reclamam democráticos. Note-se que Sieyès dá o arranque a esta abordagem e é um pivô na leitura das variantes que elencaremos subsequentemente.

Sieyès e a Revolução Francesa

Nos últimos meses de 1788, ano em que Louis XVI convocou as Cortes Gerais para responder à crise financeira que assolava o país, Sieyès escreveu *Qu'est-ce que le Tiers-État?* Este panfleto foi publicado só em janeiro de 1789, mas as consequências do mesmo não perderam pela demora, tendo-se eternizado e resistido à prova do tempo, como hoje bem sabemos. Sieyés pedia a abolição do *Ancien Régime* e promovia a ideia de poder constituinte como princípio fundador de uma ordem política completamente nova.

A Assembleia do Terceiro Estado foi convocada para a reunião dos Estados Gerais em Versalhes, a 17 de junho de 1789, na qual aprovou a moção em que se declarou como Assembleia Nacional. Esta transformação representaria a afirmação radical de um princípio político completamente novo: o poder está nas mãos do povo. Seguindo a redação proposta pelo Abade Sieyès, os deputados declaram que:

> a única denominação adequada para a Assembleia é a de Assembleia Nacional, quer porque os seus membros são os únicos representantes legítimos e publicamente reconhecidos, quer porque foram diretamente enviados quase pela totalidade da nação. Por último, também porque a representação política é una e indivisível, e nenhum deputado, seja qual for a ordem a que pertença, pode exercer as suas funções separadamente do resto da Assembleia (J. Madival, E. Laurent et al, 1862: vol8, 127 *apud* Rubinelli, 2020: 34).[145]

Face à transferência do poder do Monarca e das suas Cortes para o povo, que se fazia representar na Assembleia Nacional, nasce a questão de saber qual é a definição desse poder popular. Como se pode conceptualizar o poder popular? Carré de Malberg (1922: 185-6), interpreta o momento revolucionário e apresenta três ideias de soberania que nascem a partir dele: a soberania monárquica (exercida pelo rei e fundada na incorporação total na sua pessoa); a soberania popular (derivada da teoria *Do Contrato*

[145] Na edição consultada: «...the only suitable denomination for the Assembly is that of National Assembly, both because its members are the only legitimately and publicly verified representatives and because they have been directly sent by almost the totality of the nation. Last, also because political representation is one and indivisible, and no deputy, whatever the order he belongs to, can exercise its functions separately from the rest of the Assembly».

Social de Rousseau, em que se faz uma simples transposição do princípio monárquico das mãos do rei para as mãos do povo); e a soberania nacional (em que a soberania é atribuída à nação e contém um entendimento da autoridade política que é indireto e necessariamente limitado) (Rubinelli, 2020: 149; Bacot, 1985).

O vocabulário utilizado na convulsão da Revolução era necessariamente confuso e impreciso. Houve um consenso generalizado inicial – baseado nas propostas de Lafayette – para pensar o poder do povo em termos daquilo que seria uma autoridade suprema do Monarca, ou seja, em termos da soberania. Contudo, tal abordagem ao poder popular tornou-se problemática quando se aprovou a *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*. Nos finais de Agosto de 1789 a Assembleia Nacional começou a traduzir os novos princípios políticos em instituições e tornou-se impossível continuar o movimento revolucionário sem olhar de frente para o problema que estava no meio do caminho, a saber: como considerar e implementar o princípio do poder popular? Naturalmente nascem divisões que têm expressão na tipologia de soberania de Malberg acima elencada (Rubinelli, 2020: 36). Vejamos.

Por um lado, nessas divisões, tínhamos os *Monarchiens*. Este grupo era formado principalmente por deputados que defendiam o papel institucional da monarquia enquanto adaptavam essa defesa aos novos princípios políticos. Os *Monarchiens* opunham-se à prática do mandato imperativo do povo em nome do carácter indivisível da soberania nacional. Eles procuravam reconhecer o poder popular, mas restringir o seu exercício através da representação e da limitação do acesso ao voto. Encontramos Trophime-Gérard de Lally-Tollendal e Jean-Jacques Mounier como figuras intelectuais deste grupo, ambos defensores de um pendor do Monarca seja pela via de uma monarquia constitucional, seja pela via de um sistema político *à la anglaise* com o Monarca no poder executivo e um poder legislativo bicamaral (Rubinelli, 2020: 38-9). São vistos, em última instância, como defensores da manutenção da soberania do Monarca. Por outro lado, no ponto diametralmente oposto, encontramos os Girondinos e os Jacobinos, juntamente com Maximilien de Robespierre, que rompem com a figura do Monarca a partir da ideia de que a soberania consiste no direito natural dos cidadãos para participar ativa e diretamente na criação da lei. Não existiria no Monarca qualquer tipo de possibilidade de se pensar como soberano: a soberania seria apenas dos cidadãos. [146]

[146] Rousseau (2023: 173), é claro relativamente ao que pensa sobre o sistema político inglês: «[o] povo inglês pensa ser livre, mas está muito enganado; é-o apenas durante a eleição dos membros do parlamento. Logo que são eleitos, torna-se escravo, torna-se nada. Nos breves momentos em que é livre, pelo uso que faz da sua liberdade bem merece perdê-la.»

Sieyès é o elemento que, face a este contexto do debate revolucionário, apresenta uma nova forma de pensar o poder popular fora desta polarização. Sieyès compreende que nem a soberania nacional dos *Monarchiens* – que, dependendo do momento da revolução e do lado que os perspetiva, eram considerados moderados –, nem a soberania popular dos Jacobinos, são desejáveis: elas acabam por dar poder absoluto à nação ou ao povo, respetivamente. E, pese embora Sieyès não se desviar do conceito de nação – querendo tudo pela nação e nada contra a nação –, ele posiciona-se contra o carácter absoluto e ilimitado do poder. A solução de Sieyès para este falso dilema será o poder constituinte. O poder constituinte é, portanto, pensado como o poder que, por um lado, é limitado pela ordem constitucionalizada e, por outro lado, é autorizado pelo detentor do poder constituinte.

Portanto, Sieyès não seria um teórico da soberania nacional, como considerariam os Jacobinos ou até, mais recentemente, Schmitt, Arendt e outros autores que viram na teoria do poder constituinte de Sieyès uma explicação da soberania que se associa ao lado dos moderados da Assembleia Nacional. Em vez disso, procuremos compreender por que Sieyès é a pedra no charco da soberania que a transformou em algo novo. Comecemos por distanciar Sieyès dos Jacobinos e, em segundo lugar, por distanciá-lo dos "moderados". Tal como aponta Pasquino (1998), Sieyès utilizou a palavra soberania apenas em termos negativos, demonstrando com isto uma hostilidade relativamente a Rousseau. Mas, (destaque-se esta ressalva) isso não impediu que Sieyès incorporasse Rousseau na sua teorização, acabando, esta última, por nos aparecer como uma derivação de Rousseau, como tentaremos apontar. Por ora atentemos para o facto de que, já na sua distinção face a Rousseau, Sieyès consideraria que a nação seria «a forma unitária do conteúdo da vontade nacional» (Pasquino, 1998: 67) que se faz representar. Contudo, ao contrário de Sieyès, para Rousseau, a soberania não se quer representada, porque isso significaria a eliminação desta: o povo é soberano porque o povo tem uma vontade geral que não pode transmitir a um representante, sob pena de alienar a sua soberania. Como escreve em *Do Contrato Social*, no primeiro capítulo do Livro II:

> Afirmo, por isso, que a soberania, sendo o exercício exclusivo da vontade geral, não pode nunca ser alienada e que o soberano, que não passa de um ser colectivo, não pode ser representado senão por si próprio: o poder pode muito bem ser transmitido, mas não a vontade (Rousseau, 2023: 75).

A vontade geral de Rousseau, importa referir aqui, é compreendida de maneira inversa da vontade particular. Por um lado, a vontade particular é causada pelo sujeito ou, se quisermos, decorre da personalidade ou identidade pessoal do sujeito que é dono dessa vontade particular. Por outro lado, a

vontade geral, que é a vontade do povo, obriga-nos a pensar o povo como um sujeito singular, uno, detentor de uma vontade que é a vontade geral. Contudo, e aí está o volte-face na ordem de ideias, a relação entre o povo e a vontade desse povo não é causal como é a relação entre o sujeito que causa a sua vontade particular. A vontade geral, que é a vontade do povo, tem uma natureza de relação com o sujeito desse povo que é constitutiva desse povo. A vontade geral é constitutiva do povo como sujeito político. O povo como realidade natural não é mais do que um conjunto de indivíduos com vontades particulares, pelo que o povo – esse sujeito político – não existe como realidade natural, de tal forma que, segundo Rousseau, não é possível ao povo ser representado senão por si mesmo. O povo é soberano e não pode ser representado senão por si mesmo, sob pena de alienar a sua soberania, deixando de ser soberano, isto é, deixando de ser povo.

Nascem desta abordagem rousseauniana à soberania popular duas vias de compreensão do que podemos entender por "vontade geral" – e é numa delas que podemos encontrar na teoria de Sieyès uma derivação de Rousseau. A primeira é a mais fiel a Rousseau, parece-nos, e é a aquela que marcou o discurso teórico-prático dos jacobinos: sendo a vontade geral o povo e o povo a vontade geral, o povo é uma unidade política intrinsecamente unitária, pelo que não pode ser representada sem que este perca a soberania. A unidade política do povo – que, na base, é apenas um conjunto de pessoas dispersas – resulta do facto de os sujeitos particulares terem um interesse subjacente. E pode até acontecer terem esse interesse subjacente sem que possuam consciência do mesmo, sem que possuam consciência dessa vontade que os constitui enquanto unidos. É neste âmbito que a figura do intelectual desempenha uma figura crucial para os jacobinos: mais do que representar, a tarefa política é a de interpretar a vontade do povo pois o governo virtuoso não é o que representa a vontade soberana do povo, é o que executa a vontade soberana do povo. Importa, portanto, interpretar a vontade do povo para que esta seja executada, em vez de tentar representar a vontade soberana pois o poder é transmissível – e estaria nas mãos do povo – mas a vontade não é transmissível, logo não poderá ser representada. Os jacobinos fecham desta forma uma linha de raciocínio que inspirará o pensamento democrático vindouro.

A segunda linha de interpretação da vontade geral é aquela que, parece-nos, podemos encontrar em Sieyès, segundo o qual a vontade geral, por ser geral, só pode ter um objeto geral. A vontade geral só pode querer coisas gerais, coisas genéricas: «não pode haver vontade geral em relação a um objeto particular» (Rousseau, 2023: 92). A vontade geral não pode querer coisas específicas, desta feita, a vontade geral está limitada a uma coisa geral que é, como também vemos em Sieyès, a lei. E em respeito do poder popular, a lei é aquilo que o soberano – no caso de Sieyès, o povo ou a nação – quer que seja

a lei. E, nestes termos, em que sentido é o povo soberano? O povo é soberano na medida em que o povo é o poder constituinte da lei, apresentando-se assim como soberania limitada pela sua constituição. O povo é soberano, o poder é do povo, porque o povo é o poder constituinte. A soberania fica, desta forma, circunscrita à lei e o povo é soberano porque é ele que quer essa mesma lei e porque é ele que se apresenta como sujeito subjacente a essa mesma lei. O povo é a unidade política subjacente à lei que é soberana. Consequentemente, se a lei é soberana, então a soberania está na Assembleia Nacional que faz a lei, que incorpora a lei.

Esta linha de interpretação de Rousseau desvia-se da primeira porque entende que há uma realidade natural do povo e que a vontade daí resultante pode ser representada sem que esta seja alienada. Mais, Sieyès considera que a possibilidade do povo ser representado é o que salvaguarda a liberdade. Para isso contribuem dois aspetos da conceção de liberdade de Sieyès: i) não-dominação (capacidade para agir segundo a vontade individual, sem sujeição a qualquer forma de dominação); ii) a capacitação ou empoderamento dos homens para superarem os obstáculos que se encontrem no caminho da obtenção dos objetivos por eles determinados (Rubinelli, 2020: 51-2).

O carácter dual da liberdade é coerente com a dinâmica social e pode ser melhorado e aumentado pela própria sociedade. Por um lado, porque não há contradição entre a liberdade e o carácter autoritário da lei, já que «a submissão às leis, longe de atacar ou limitar a liberdade, é o grande instrumento para a realização desta» (Sieyès *apud* Rubinelli, 2020: 52)[147]. A lei protege os cidadãos e as suas propriedades de qualquer violação não autorizada e, ao fazê-lo, garante a independência destes. Mais, a lei é considerada o meio mais capaz para aumentar a liberdade do povo na sua capacidade para agir e superar os obstáculos à sua realização. A não-dominação de alguém por outrem implica que os cidadãos estejam circunscritos a sistemas legais e políticos apenas enquanto eles acordam livremente para se comprometerem e submeterem às regras do mesmo – regras estas que são redigidas por eles mesmos. Como defendeu Sieyès (*apud* Rubinelli, 2020: 53) antes da Assembleia Nacional e referindo-se a todos os cidadãos:

> ...tal como todos vós sois obrigados a cumprir a lei, também eles devem, tal como vós, participar na sua formação. Esta contribuição deve ser igual.[148]

[147] Na edição consultada: «submission to the laws, far from attacking or limiting liberty, becomes its most powerful instrument of realisation, its surest guarantee».
[148] Na edição consultada: «like all of you are bound to obey the law, they must also, like you, participate in its formation. This contribution must be equal.»

Por outro lado, a liberdade é coerente com a sociedade porque o princípio social da representação permite que haja uma verdadeira capacitação ou empoderamento dos homens. A representação é para Sieyès a mãe do progresso liberal e político. Ao contrário da perspetiva dos jacobinos, a representação, segundo Sieyès, está perfeitamente relacionada com a liberdade. A representação é condição de possibilidade da vida social. Ser representado por alguém é uma via para aumentar a liberdade e não uma via para ser alienado já que se limita em tempo e matéria o âmbito da representação (Rubinelli, 2020: 53-4)

Herdando de Bodin o abandono da teologia para pensar a soberania e alinhando com o ideário de Marsílio de Pádua, bem como com Rousseau, Sieyès consegue pensar o poder do povo e a representação desse mesmo poder fora do quadro da teoria da soberania e consegue, nesse sentido, distanciar-se dos Jacobinos, como acabamos de apontar, mas também dos *Monarchiens* ou, se quisermos, dos moderados que queriam uma soberania nacional que subordinasse os poderes originários do povo a uma série de vetos (refletindo uma sociedade dividida em Cortes) (Rubinelli, 2020: 72). É contra a possibilidade de o Monarca ter poder legislativo de veto que Sieyès se coloca: mesmo que o rei possa *aconselhar* na redação da lei, ele não pode *fazer* a lei. Questiona-se retoricamente Sieyès: «Pode um eleitor, seja ele quem for, seja em que Assembleia for, ter mais votos que qualquer outro eleitor?» (Sieyès *apud* Rubinelli, 63)

Para além de contrariar o poder de veto do Monarca, Sieyès posicionou-se contra o sistema bi-camaral, considerando que ter uma câmara para representar os mais privilegiados seria um erro para a ideia de nação, de unidade do povo francês acima de todas as diferenças socio-económicas. Mais, ter duas câmaras seria o mesmo que ter duas vontades que se opõem e que têm o poder de veto duma sobre a outra (Rubinelli, 2020: 65). Neste aspecto reside o pressuposto teórico que subjaz à teoria de poder constituinte de Sieyès: é necessário discernir *vontade constituinte*, *vontade peticionária* (de pedir) e *vontade de legislar*.

Não distinguir estas vontades levaria a uma paralisia legislativa que Sieyès chamava *contre-action*, num primeiro momento, e que se convertia numa *action unique* de uma pessoa singular que impunha a sua vontade nas duas câmaras. Duas câmaras com poderes semelhantes e independentes uma da outra põem em risco a correção legal na esfera política. Uma das câmaras passa uma lei e a outra bloqueia-a *ad eternum*. Por outro lado, quando as duas câmaras podem passar leis origina-se um contexto de *contre-action* que degenera num regime despótico, no qual governa apenas uma instância de decisão e de

ação.[149] É também neste âmbito que, segundo Sieyès, o poder constituinte é uma ferramenta jurídica insuperável: ele evita que se pense uma soberania duplicada horizontalmente e permite que se pense o poder em termos de limites verticais: o poder constituinte e o poder constituído. O poder constituinte é o poder original e absoluto da nação; abaixo dele está o poder constituído, que é um poder derivado e limitado da ordem legislativa constituída e que existe dentro dos limites impostos pelo poder constituinte da constituição. Desta forma, a separação dos poderes fica garantida pelo poder constituinte e não pela divisão do poder legislativo em duas câmaras (Rubinelli, 2020: 65-6).

Ao abordar a autoridade política do povo como *pouvoir constituant*, Sieyès conceptualiza um poder popular como autoridade original para constituir o Estado.[150] A ideia de poder constituinte contém em si, antes de mais e acima de tudo, a instituição popular da ordem política: os cidadãos têm a capacidade para decidir a forma de governo que eles pretendem estabelecer para eles mesmos, as suas leis fundamentais. Nesta senda, ele é coerente com a liberdade como não dominação. Por outro lado, para ser coerente com a liberdade como capacitação ou empoderamento (que poderíamos chamar sem complexidade de liberdade no sentido positivo), o povo, enquanto portador do poder constituinte, não pode criar a constituição senão através da delegação do processo de escrita desta a representantes eleitos extraordinariamente. Consequentemente, o poder constituinte não é o poder de escrever a constituição, mas sim o poder de *autorizar* os representantes a fazê-lo. Esta autorização dos representantes pelo povo pode ser *ex ante*, quando se trata de uma delegação, ou pode ser *ex-post*, quando estamos perante uma revisão ou retificação (Rubinelli, 2020: 56-7, Pasquino, 2013).

Naturalmente nascem críticas à ideia de que o poder constituinte está assegurado pela autorização *ex ante* da constituição. Contudo Sieyès aponta no sentido contrário dizendo que, em primeiro lugar, a iniciativa para criar uma constituição nova é do povo, independentemente de quem escreve ou decide o conteúdo da constituição. Trata-se de uma autorização explicita da fundação de uma ordem política. Em segundo lugar, a teoria da representação de Sieyès aponta que tudo o que é feito por representantes

[149] Um exemplo é que ter duas câmaras com iguais poderes para limitar e oporem-se uma à outra (*contre action*) é como ter dois empreiteiros a construir a mesma casa. Quando um termina a sua parte vem o outro empreiteiro que sugere que o melhor é deitar tudo abaixo e construir novamente. Outro exemplo é que ter duas câmaras com iguais poderes para limitar e oporem-se uma à outra é como ter uma carroça a ser puxada por dois cavalos que querem ir para sítios opostos: torna-se necessário que alguém vá para a frente deles indicar-lhes o caminho certo, mas ninguém quer o rei a indicar o caminho. (Rubinelli, 2020: 65)

[150] Para Sieyès, o Estado, entendido como o conjunto de instituições que organizam a vida política da nação, não existia antes do poder constituinte; o Estado foi criado através do seu exercício. Esta ideia liga-se com a compreensão contratualista do Estado impressa no *Leviatã* de Hobbes: o Estado é uma invenção, tal como é a linguagem e a política que se quer científica. Como tal, ela resulta da criação de uma linguagem convencional, condicional, que garanta a veracidade das conclusões existentes enquanto se verificar que os termos e conceitos das quais tais conclusões advêm, sejam aquilo pelos quais foram definidos ao início (ver Parte I de *Leviatã*). Escreve Sieyès: «Não é a nação que se constitui, é a instituição pública. A Nação é a reunião de todos os associados, todos governados e submetidos à Lei que as suas vontades criaram, todos iguais em direitos e livres na sua comunicação e compromissos pessoais. Os governantes, pelo contrário, formam numa relação única um Corpo político criado pela sociedade. Ora, todos os Corpos precisam de ser organizados, limitados, etc. e, por conseguinte, precisam também de ser constituídos» Sieyès *apud* Rubinelli, 2020: 56)

autorizados é feito com o consentimento do povo. A elaboração e aprovação do conteúdo da constituição são atribuídas ao povo, ainda que sejam pensadas por representantes. Para ilustrar a ideia, Sieyès lembra-nos que não é por um carteiro levar uma carta até determinado local que ele é o remetente. O remetente é aquele que escolheu enviar uma carta para determinado local e que incumbiu o carteiro de o fazer. Nesta senda, não é por os representantes escreverem a constituição que eles têm em si o poder constituinte, da mesma forma que quando se envia uma carta por correio ou se elege um representante, a autoria da carta não se aliena no carteiro nem o povo aliena o seu poder: apenas o delega (Rubinelli, 2020: 54).

Uma última diferença conceptual que importa notar aqui é entre o *pouvoir constituant* – poder de autorizar e delegar – e o *pouvoir commettant* – o poder de mera eleição de representantes. O poder constituinte é o poder de autorizar e delegar; é ele que expressa a vontade da nação para se dar a si mesma uma constituição, acabando por autorizar a criação do Estado e da sua estrutura política e legal; indica o poder da nação para autorizar a criação da ordem política, que se expressa através da decisão popular de escrever a constituição e de delegar essa tarefa à assembleia constituinte, assembleia nacional. O *pouvoir commettant* – poder de procuração – corresponde ao poder da nação para eleger os seus representantes, seja ordinária ou extraordinariamente, pelo que é um simples procedimento através do qual se selecionam especialistas para a redação da constituição (Rubinelli, 2024: 58-9). Portanto, mesmo que o *pouvoir constituant* e o *pouvoir commettant* venham um com o outro na eleição dos constituintes, não podemos fazê-los confluir porque não são o mesmo tipo de poder: o poder constituinte fica então relegado ao momento fundador, já que ele é um poder de autorização, pelo que assim que o povo autoriza a redação da constituição, é criada uma ordem constituída como contraparte lógica e necessária do poder constituinte. Essa ordem constituída funciona de acordo com a vontade do poder constituinte:

> De acordo com a ideia de Sieyès de liberdade como capacitação, as pessoas não têm o tempo, os conhecimentos e as competências necessários para se envolverem diariamente na política. Depois de autorizarem a criação do sistema político, retiram-se para a esfera privada e confiam o trabalho ordinário da política a representantes ordinariamente eleitos que, ao contrário dos representantes extraordinários, não são obrigados a submeter o seu trabalho ao poder constituinte do povo porque actuam num quadro jurídico e político já autorizado e constituído.

> A autorização que recebem através de eleições políticas ordinárias é, de facto, de um tipo diferente da que recebem os membros da assembleia constituinte. Trata-se de uma autorização de segunda ordem para atuar dentro dos limites dos seus poderes delegados – cujos limites já foram sancionados quando o povo autorizou a criação da constituição. Assim, os representantes ordinários têm poderes delegados limitados, actuando apenas dentro dos limites constitucionais. A constituição, sendo hierarquicamente superior às leis ordinárias, distingue entre política constituinte e política constituída e submete os representantes ordinários "a leis, a regras e a formas que não estão autorizados a alterar". Por conseguinte, a ordem constituída deriva a sua autoridade do poder constituinte e só pode exercê-la dentro de limites pré-estabelecidos. (Rubinelli, 2020: 60)

Sieyès consegue introduzir uma noção de poder popular que recusa a soberania do Monarca e recusa entender tal poder como uma simples transmissão do poder das mãos do Monarca para as mãos do povo. O conceito de poder constituinte inaugura uma nova fase do pensamento sobre o poder político, no qual a lei ocupa um lugar central para que a multiplicidade que define o povo se torne uma unidade. Mais do que a distinção de poderes numa instância horizontal, Sieyès defende a distinção hierárquica, vertical, de dois momentos. Primeiro, o poder constituinte; segundo, o poder constituído. O povo é por isso soberano na medida em que goza da liberdade de, através da representação, autorizar um constituinte com o seu poder para instituir a ordem por via da lei fundamental, a Constituição, que limitará esse mesmo poder. Por outras palavras, porque o povo é soberano ele constitui a lei e, a partir de então, sai de cena esse poder constituinte deixando em cena a sua natural existência como poder constituído, ou seja, poder derivado e limitado. O povo, detentor do poder constituinte originário, só exerce tal poder de forma direta quando autoriza a fundação do Estado. A partir desse momento, o povo exerce o poder apenas de forma indireta. Com estes dois momentos, Sieyès permite que o povo renuncie ao carácter absoluto da soberania como comando e, ainda assim, se mantenha soberano.

Poder Constituinte no século XIX francês

No contexto francês do século XIX, encontramos uma relação reconciliada entre a ideia de soberania e a ideia de poder constituinte. É que, pese embora a importância do conceito de poder constituinte de Sieyès no momento revolucionário, o termo utilizado para falar de poder político, por uma espécie de inércia intelectual ou conceptual, continuava a ser "soberania". Desta feita, os juristas do século XIX em

contexto francês, em vez de construir uma linha vermelha entre um termo e o outro, trataram de conciliar o poder constituinte com a soberania – esta estabilização da relação entre os termos interessar-nos-á para avaliarmos o populismo de esquerda. As consequências são facilmente legíveis: ao defenderem que o poder constituinte é a expressão última da soberania, a soberania passava a ser o processo através do qual o povo soberano autoriza a entrada em vigor da constituição; logo, reduziam também o aspecto absolutista da soberania; e também reduziam substancialmente a extensão do seu exercício pelo rei, pelo parlamento ou pelo povo. Isto demonstra que o século XIX deu lugar a uma negociação do significado de soberania – se quisermos, deu lugar a um esvaziamento do significante "soberania" – e das implicações institucionais do poder popular (bem como de todos os outros poderes possíveis que sofreram transformações em resultado desse esvaziamento). É através da mudança da relação entre poder constituinte e soberania que os juristas franceses do século XIX reconfiguram o tabuleiro de xadrez que haviam herdado de Sieyès. Vejamos.

A primeira metade do século XIX foi o palco de um debate político em torno de perspetivas sobre a soberania. Contudo, verifica-se uma tendência para que esse debate seja de baixa tensão e para um consensualismo em torno da necessidade de limitar a autoridade da soberania. Vemos, por exemplo, Benjamin Constant a defender, em 1819, mecanismos institucionais para limitar a autoridade da soberania ou a tentar limitar e relativizar a soberania, mesmo que ela pertença ao povo. Para Constant (2000: 57-9),

> É o grau de força e não as pessoas que a exercem que deve ser responsabilizado. É a arma, e não o braço, que deve ser punida. Algumas massas são demasiado pesadas para as mãos humanas.
>
> Reparai nos esforços infrutíferos dos diferentes povos para remediar os males do poder ilimitado de que a sociedade lhes parece estar investida. Eles não sabem a quem confiá-lo. Os cartagineses criaram sucessivamente os Sufetes para pôr limites à aristocracia do Senado, o Tribunal dos Cem para reprimir os Sufetes, o Tribunal dos Cinco para conter os Cem. Quiseram, diz Condillac, travar uma autoridade e criaram outra que também precisava de ser limitada, permitindo assim que o abuso que pensavam remediar persistisse.
>
> O erro de Rousseau e dos escritores mais amigos da liberdade, ao concederem à sociedade um poder sem limites, resulta do modo como as suas ideias sobre a política foram formadas. Viram na história um pequeno número de homens, ou mesmo um único, na

> posse de um poder imenso que causou muitos danos. Mas a sua cólera era dirigida contra os detentores do poder e não contra o próprio poder. Em vez de o destruir, pensavam apenas em deslocá-lo. Era um flagelo; consideravam-no uma conquista e dotavam toda a sociedade com ele. O poder causou tantos danos como antes, e multiplicaram-se os exemplos, as objecções, os argumentos e os factos contra todas as instituições políticas.[151]

Podemos também olhar para François Guizot (1820: 201) que, na senda de Constant, via na soberania um poder absoluto que não pode ser de nenhum sujeito específico:

> Não acredito nem na lei divina nem na soberania do povo, tal como as entendemos habitualmente. Nelas, não vejo senão a usurpação da força. Acredito na soberania da razão, da justiça e da lei: esta é a soberania legítima que o mundo procura e sempre procurará; porque a razão, a verdade e a justiça não são em parte alguma completas e infalíveis; nenhum homem ou reunião de homens a detém ou pode detê-la sem limites e falhas.[152]

Como aponta Rosanvallon (1995: 65), numa referência direta a Guizot e à sua conceptualização da soberania da razão, o contexto do século XIX francês foi o da procura por esvaziar o termo "soberania" do seu conteúdo de poder:

> O conceito de soberania da razão permite não abandonar a noção subjetivista de soberania, fundamental para a tradição francesa, ao mesmo tempo que a coloca num lugar efetivamente desprovido de poder (o conceito de soberania da razão também pode ser aplicado em registos indiferentemente espiritualistas ou racionalistas – a soberania de Deus ou a soberania da verdade). Guizot pode assim demitir, simultaneamente, Rousseau e

[151] Na edição consultada: «C'est le degré de force et non les dépositaires de cette force qu'il faut accuser. C'est contre l'arme et non contre le bras qu'il faut sévir. Il y a des masses trop pesantes pour la main des hommes.
Remarquez les efforts infructueux des différents peuples pour remédier aux maux du pouvoir illimité dont la société leur semble investie. Ils ne savent à qui le confier. Les Carthaginois créent successivement les Suffètes pour mettre des bornes à l'aristocratie du Sénat, le Tribunal des Cent pour réprimer les Suffètes, le Tribunal des Cinq pour contenir les Cent. Ils voulaient, dit Condillac, imposer un frein à une autorité, et ils en établissaient une autre qui avait également besoin d'être limitée, laissant ainsi toujours subsister l'abus auquel ils croyaient porter remède.
L'erreur de Rousseau et des écrivains les plus amis de la liberté, lorsqu'ils accordent à la société un pouvoir sans bornes, vient de la manière dont se sont formées leurs idées en politique. Ils ont vu dans l'histoire un petit nombre d'hommes, ou même un seul, en possession d'un pouvoir immense qui faisait beaucoup de mal. Mais leur courroux s'est dirigé contre les possesseurs du pouvoir et non contre le pouvoir même. Au lieu de le détruire ils n'ont songé qu'à le déplacer. C'était un fléau ; ils l'ont considéré comme une conquête, ils en ont doté la société entière. Il a passé forcément d'elle à la majorité, de la majorité entre les mains de quelques hommes; il a fait tout autant de mal qu'auparavant et les exemples, les objections, les arguments et les faits se sont multipliés contre toutes les institutions politiques.»

[152] Na edição consultada: «Je ne crois ni au droit divin, ni à la souveraineté du peuple, comme on les entend presque toujours. Je ne puis voir là que les usurpations de la force. Je crois à la souveraineté de la raison, de la justice, du droit: c'est là le souverain légitime que cherche le monde et qu'il cherchera toujours; car la raison, la vérité, la justice ne résident nulle part complètes et infaillibles. Nul homme, nulle réunion d'hommes ne les possède et ne peut les posséder sans lacune et sans limite. Les meilleures formes de gouvernement sont celles qui nos placent plus sûrement et nous font plus rapidement avancer sous l'empire de les loi sainte. C'est la vertu du gouvernement représentatif.»

> Bonald, os partidários da soberania do povo e os defensores da monarquia de direito divino.[153]

O que se torna revelador dentro dessa tendência não hesitante dos liberais para condenar a soberania, é uma via aberta por Lanjuinais, Laferrière, Berriat-Saint-Prix e Delarue para não rejeitar a soberania e apoiarem-se na ideia de poder constituinte por forma a atenuar os problemas que pareciam insolúveis dentro da soberania. Nesta nova nuance, estes autores trataram de, em diferentes momentos e por diferentes razões, utilizar a ideia de poder constituinte para limitar o entendimento da autoridade política implícito na ideia de soberania e restringir as suas implicações institucionais e políticas (Rubinelli, 2020: 84).[154]

Primeiramente, Laferrière e Berriat-Saint-Prix reconheceram que o povo tinha um poder soberano para decidir a forma da sua existência política desde que a expressão de tal poder soberano se circunscrevesse à fundação de uma ordem politico-legal. Consequentemente, dado que a soberania popular só poderia ser exercida através do poder constituinte, a partir do momento em que era escrita a constituição, a soberania do povo desapareceria e dava lugar a um exercício do poder regular. Em segundo lugar, a articulação do poder constituinte com a soberania limita a última em resultado do lugar que o povo passa

---

[153] Na edição consultada: «Le concept de souveraineté de la raison permet de ne pas abandonner la notion subjectiviste de souveraineté, qui est fondatrice dans la tradition française, tout en la plaçant en un lieu effectivement vide de pouvoir (le concept de souveraineté de la raison est en outre susceptible d'être décliné sur des registres indifféremment spiritualistes ou rationalistes - souveraineté de Dieu ou souveraineté de la vérité). Guizot peut ainsi renvoyer dos à dos Rousseau et Bonald, les partisans de la souveraineté du peuple et les défenseurs de la monarchie de droit divin.» Rosanvallon acrescenta imediatamente a seguir, ainda que não tenhamos traduzido a continuação no corpo do texto: «Cette théorie de la souveraineté de la raison, dont *Le Globe* dit sous la Restauration qu'elle est la "théorie du siècle", se prolonge sociologiquement dans le thème des *capacités.* Personne ne peut prétendre posséder ou incarner la raison, mais certains individus se révèlent plus capables que d'autres de la reconnaitre et de la suivre.»

[154] Os três momentos a que nos referimos são: i) a Restauração (iniciada em 1814, com a derrota de Napoleão Bonaparte e o governo de monarquia constitucional liderado por Luís XVIII, e com termo a 1830, tendo havido o interregno do Governo de Cem Dias (20 de março a 8 de julho de 1815) dissolvido em resultado da derrota de Napoleão na Batalha de Waterloo); ii) a Monarquia de Julho (período que decorre entre 1830 e 1848 e no qual o rei Carlos X é exilado e é nomeado rei Luís Filipe I de França, dando lugar a uma nova Constituição mais liberal, onde se garante a liberdade de imprensa e se retira ao rei o monopólio para criar leis); iii) a Segunda República (período que decorre entre 1848 e 1852, com a fuga de Luís Filipe I para Inglaterra e a formação da Assembleia Constituinte para estabelecer uma nova Constituição e iniciar a Segunda República Francesa na qual é eleito Luís Bonaparte, sobrinho de Napoleão Bonaparte. Ela termina com o golpe de Estado por Luís Bonaparte a 2 de dezembro de 1851 que, um ano depois, transforma a França, novamente, num império e auto-intitula-se Napoleão III).

Durante a Restauração, o poder constituinte foi usado para fazer oposição à soberania de Luís XVIII e ao seu uso de poderes governamentais. Lanjuinais aparece neste contexto e utiliza a linguagem do poder constituinte para defender que a soberania é do povo e para negar a soberania do Rei. Para Lanjuinais, a autoridade política era do povo.

Durante a Monarquia de Julho, face à necessidade de destituir o regime de Carlos X, o povo viu-se obrigado a ser soberano. Neste âmbito, o poder constituinte permitiu pensar a soberania popular evitando que esta caísse no erro de se pensar como poder absoluto e ilimitado. A soberania popular, por via da linguagem do poder constituinte, tomou consciência de que teria de ser implementada através de processos constitucionais. Mas este processo não foi simples e linear: ao longo das décadas de 1830 e 1840, a noção de poder constituinte serviu para contrastar com o poder abusivo do parlamento, já que o processo de escrita da Constituição em agosto de 1830 descurou a submissão a referendo porque foi votada pelo parlamento pré-revolucionário contra o qual o povo revoltara-se. É nesta esteira que ter consciência do poder constituinte fecha as vias para pensar que o povo soberano pode ser expropriado do seu "direito constituinte". E fecha tais vias porque a noção de poder constituinte aparece para dizer que tal direito constituinte é inalienável e é o verdadeiro significado de liberdade, sem o qual apenas sobrevivem a tirania de privilégios e da força.

Durante a Segunda República, o *pouvoir constituant* passou a representar a ferramenta conceptual principal para limitar os abusos monárquicos e parlamentares. A soberania popular é pensada desde então tendo o poder constituinte como sua base de conceção e de implementação. A atribuição da soberania ao povo requeria alguma elaboração por forma a ser aplicada ao contexto republicano e a evitar a reprodução do Terror. Ainda assim, os termos e os instrumentos para esta regulação não vêm de uma determinada engenharia constitucional: eles vêm de uma crença segundo a qual a soberania só pode ser implementada num nível prático e institucional através da expressão do poder constituinte do povo. Como tal, o poder constituinte é o governo e o governo é o poder constituinte. Ao contrário do que aconteceu em 1789, o debate de 1848 acerca do significado e das implicações da soberania popular não teve lugar no processo da redação da constituição. Pelo contrário, foi com naturalidade que a soberania popular foi realizada através do exercício do poder constituinte do povo. (Rubinelli, 2020: 87-8, 91-2)

a ocupar na escrita da constituição: o povo ocupa o lugar soberano através de representantes. Em terceiro lugar, a estrutura lógica que subjaz à noção de poder constituinte limita a soberania. Na senda do argumento iniciado por Sieyès, Berriat-Saint Prix e Laferrière apontam que o poder constituinte é anterior e superior à ordem constituída, pelo que o poder constituinte limita a ordem constituída, obrigando esta última a atuar dentro dos limites estabelecidos pelo primeiro. O poder constituinte limita a ordem constituída a exercer o seu poder dentro dos limites da constituição. O povo soberano delega a autoridade de criar a constituição à Assembleia Constituinte. Uma vez escrita a Constituição o poder constituinte desaparece e a soberania é exercida segundo as regras estabelecidas pela constituição (Rubinelli, 2020: 92-4).

Encontramos assim um percurso em que (i) o poder constituinte pensou-se como a soberania do povo para autorizar a redação da Constituição, e para redigir ele mesmo a Constituição através de representantes; (ii) o poder constituinte pensou-se como diferente do poder constituído, sendo este último um instrumento para o exercício quotidiano da soberania com competências limitadas. O poder constituinte permitiu colocar limites ao exercício do poder soberano e é por isso caro a Lanjuinais, Berriat-Saint-Prix, Laferrière, Delarue e Cormenin que utilizaram o poder constituinte como argumento rigoroso em termos lógicos para atacar as apropriações da soberania popular pelo rei e pelo parlamento e para, a partir de 1848, estabelecer limites claros à utilização do poder pelo povo e pelos representantes.

A soberania e o poder constituinte não se separam radicalmente. Ambos se conjugam: o soberano delega a sua soberania para a letra, para a lei, para o poder constituído. O poder constituinte relaciona-se com a soberania na medida em que o poder constituinte circunscreve a soberania aos limites de um poder constituído – a Constituição – que passa a ser soberana, dentro desses limites.

Percebemos que neste contexto do século XIX francês, a soberania já não seria invocada para justificar a democracia direta – como no momento em que Sieyès pensou o poder constituinte para contrariar a tendência jacobina. Do mesmo modo, a noção de poder constituinte perdeu o seu carácter de oposição em relação à soberania, mas manteve as caraterísticas limitativas que Sieyès lhe confiou. Como vemos em Lanjuinais, «a distinção correta entre poder constituinte e poder constituído, uma distinção baseada na natureza das coisas» é o único entendimento do poder «capaz de garantir a estabilidade da *Charte*, e de nos preservar da ditadura e da tirania parlamentar que já causaram bastantes dificuldades aqui e no estrangeiro» (Lanjuinais *apud* Rubinelli, 101). Esta perspetiva que caracterizaria o século XIX Francês coloca em análise uma abordagem ao poder constituinte limitadora do poder do povo: quem autoriza é o povo, mas este atua sempre dentro de limites. Importará ter isto em conta quando procuramos

perceber se a gramática da teoria da hegemonia do populismo de esquerda simplesmente reconhece esses limites ou se desliza sem atritos, e de olhos fechados, para a defesa de um poder inconstituinte.

Poder Constituinte em Weimar: a abordagem de Schmitt

Poder constituinte e soberania: a derivação decisionista

Considerando o constitucionalismo oitocentista que ele herdava, Schmitt reabre a problemática do poder constituinte ao recentrar a noção de soberania no momento da decisão e ao colocar o foco das suas teses na ideia de que o poder constituinte deve ser entendido como uma fonte que afirma sempre a possibilidade da exceção ordenadora. Por isso, é-nos impossível compreender o poder constituinte em Schmitt sem compreender a sua noção de soberania. Com expressão sintetizada em 1922 em *Teologia Política: quatro capítulos sobre a doutrina da soberania*: «Soberano é quem decide sobre o estado de exceção» (Schmitt, 2023: 25). Nesta que é a primeira frase do escrito de homenagem a Max Weber, a relação entre soberania e decisão é, portanto, insuperável: Schmitt tem consciência de que a soberania não se manifesta no quotidiano político; a soberania aparece apenas em momentos em que uma verdadeira decisão política se impõe. A decisão política soberana é uma decisão sobre o que constitui a «totalidade da unidade política no que respeita à sua forma peculiar de existência» (Schmitt, 1996: 45-6)[155]. Mais especificamente, a decisão soberana só pode ser feita tendo como referência a «diferenciação especificamente política, à qual se podem reconduzir as acções e os motivos políticos», a saber: «a diferenciação entre *amigo* e *inimigo*» (Schmitt, 2020: 50-1).

É da distinção entre amigo e inimigo que resulta a ordem sem a qual, ao contrário do que defenderia o normativismo jurídico, não existe norma. Se quisermos, primeiramente, decide-se quem é o amigo e o inimigo; dessa distinção resulta a ordem jurídica e nessas condições cria-se a norma jurídica. A decisão política é a fundação de todos os sistemas legais e é o seu racional último. Pensar que a norma existe sem cumprir as fases anteriores seria, para Schmitt, tão (ou mais) ridículo quanto começar a construção de uma casa a partir do telhado.

Esta linha de pensamento de Schmitt vê na soberania a capacidade para decidir sobre a forma e o conteúdo da unidade política. A expressão superior da soberania está no momento da fundação da ordem

[155] Na edição consultada: «El acto constituyente no contiene como tal unas normaciones cualesquiera, sino, y precisamente por un único momento de decisión, la totalidad de la unidad política considerada en su particular forma de existencia.»

política. Não obstante, a soberania não sai de cena quando se funda a ordem política. Segundo Schmitt, a soberania mantém-se ativa e presente ao longo da ordem política como justificação última e como razão de ser da ordem política (Rubinelli, 2020: 110). Com esta perspetiva – embora, como veremos, herde a teoria do poder constituinte de Sieyès – Schmitt contraria Sieyès: primeiro, porque não elimina a soberania da sua teoria e, segundo, porque entende que a dinâmica fundadora não sai de cena a partir do momento em que se funda. Esta dupla recusa advém da leitura da história das ideias que se encontra no terceiro capítulo da *Teologia Política* e é no contexto dessa história das ideias que Schmitt vê em Sieyès uma solução para o problema histórico-conceptual com que se confronta. Ao longo dos séculos XVIII e XIX há, segundo Schmitt, uma transformação do carácter deístico e personalístico da soberania. A legitimidade política deixava de se encontrar na ordem do Monarca porque encontrava a sua expressão na vontade popular, que, por definição, estaria sempre correta. Rousseau desempenha um lugar central na expressão schmittiana deste pressuposto:

> Em Rousseau, a *volonté générale* torna-se idêntica à vontade do soberano; no entanto, simultaneamente, o conceito de geral recebe também, no seu sujeito, uma determinação quantitativa, isto é, o povo torna-se o soberano. Através disso, perde-se o elemento decisionista e personalista do conceito de soberania que teve lugar até agora. A vontade do povo é sempre boa, "le peuple est toujours vertueux".
>
> [...] Do conceito de Deus dos séculos XVII e XVIII faz parte a transcendência de Deus em relação ao mundo, tal como da sua filosofia do Estado faz parte uma transcendência do soberano em relação ao Estado. No século XIX, numa extensão cada vez maior, tudo é dominado por representações de imanência.
>
> [... O] desenvolvimento da teoria do Estado do século XIX mostra dois momentos característicos: a eliminação de todas as representações teístas e transcendentes e a formação de um novo conceito de legitimidade. O conceito de legitimidade tradicional perde manifestamente toda a evidência. Nem a concepção patrimonial do direito privado do tempo da restauração, nem a fundamentação com base num envolvimento sentimental e piedoso detêm este movimento. Desde 1848, a doutrina do direito público torna-se positiva e esconde habitualmente o seu embaraço atrás deste termo, ou funda, nas mais diferentes paráfrases, todo o poder no *pouvoir constituant* do povo, isto é: entra, no lugar do pensamento de legitimidade monárquico, o democrático (Schmitt, 2023: 62-5).

É face à possibilidade de o poder constituinte ser apropriado pelas ideias de soberania popular e/ou de soberania parlamentar em que a soberania se degenera num governo popular direto ou em que a soberania se vê aniquilada nos sistemas parlamentares liberais, que Schmitt procura teorizar o poder constituinte com uma tendência contrária.[156] Como? Utilizando a teoria do poder constituinte de Sieyès, reintroduzindo-lhe o valor democrático dos aspetos unitários e decisionistas da soberania, enquanto, simultaneamente, atribuía a soberania a uma entidade coletiva, o povo. O poder do povo não se esgotaria no ato fundador, mas permaneceria como possibilidade decisora que suspende e reordena a sua instância.

O poder constituinte: uma solução entre Sieyès e Rousseau

Para captarmos a linha de pensamento de Schmitt, importa apontar aquilo que Rousseau introduz na compreensão da soberania e aquilo que Sieyès fixa. Em Rousseau encontramos a ideia de que o sujeito coletivo tem uma vontade geral – que não se faz representar, porque não se aliena – e a figura do legislador como fundador. Em Sieyès encontramos a verticalidade do poder constituinte – que autoriza e funda – e do poder constituído – que exerce o seu poder enquanto poder limitado e mediado pela representação. Schmitt compatibiliza estes elementos através do decisionismo: a unidade política expressa-se com a decisão, ou seja, com a definição do binómio amigo/inimigo e com a possibilidade de suspender a normalidade para restituir a ordem.

Schmitt defende, a partir de Sieyès, que a democracia moderna é o quadro teórico-político em que a soberania é pensada a partir da teoria do poder constituinte: «A Revolução Francesa (1789) deu origem à constituição moderna, uma mistura de elementos liberais e democráticos. O seu pressuposto mental é a teoria do poder constituinte»[157] (Schmitt, 1996: 70). É nesse sentido que Schmitt dirá que o povo é

[156] Rubinelli (2020: 112-3) lembra-nos que Schmitt pensa dentro do seu contexto político, dentro da República de Weimar que aparecia aos olhos do jurista com 3 aspetos negativos: (i) A Constituição da República de Weimar não tinha na sua base nenhuma decisão soberana definida. Era um compromisso entre diferentes visões políticas – democracia, republicanismo, federalismo, parlamentarismo e estado burguês – ou seja, era um compromisso entre princípios políticos conflituantes. «Associado ao princípio democrático, o parlamentarismo substitui a vontade do povo por uma procura de verdades relativas, o que equivale a uma negação pura e simples da soberania» (Rubinelli, 2020: 112). (ii) A incorporação do pluralismo feita pela Constituição de Weimar era a expressão dos valores típicos do desencantamento da modernidade. A constituição e o sistema eleitoral proporcional fraturaram o Estado numa multiplicidade de reivindicações de verdade em competição, cada uma correspondendo a diferentes fações. Não se trata apenas do conflito entre socialistas, comunistas, centristas, conservadores, etc., mas também entre organizações socio-económicas como os sindicatos, as associações religiosas e os grupos de interesse que poderiam ter representação no parlamento graças ao sistema eleitoral que acaba por permitir um permanente estado de conflito entre grupos. Segundo Schmitt, este problema resultava do facto de a constituição se querer neutra, sem valor próprio. Isso torna-se claro quando na própria constituição se permite que todos os aspetos possam ser emendados desde que por 2/3 dos deputados, incluindo a sua natureza republicana. (iii) A Constituição da República de Weimar é tão indefesa que acaba por ser apropriada por juristas positivistas como Kelsen, Gerhard Anschutz, Richard Thoma que tratam de a ler de forma puramente positivista.

[157] Na edição consultada: «En la Revolución francesa de 1789 surge la Constitución moderna, mixta de elementos liberales y democráticos. Su supuesto mental es la teoría del Poder constituyente».

soberano porque decide, necessariamente, sobre quem é o amigo e o inimigo (Schmitt, 2020: 91) e, consequente, não lhe é possível delegar tal soberania num comissário, sob pena de cair no logro de dar o valor de poder soberano a um poder derivado e limitado. Sem sombra para grandes ou pequenas dúvidas, a teoria de Schmitt utiliza a sua distinção entre ditadura comissarial e ditadura soberana para compreender o lugar ocupado pelo poder constituinte. Se quisermos, o poder constituinte é o factor distintivo entre a ditadura comissarial e a soberana e, neste sentido, o poder constituinte é o elemento da decisão e da mediação. Como aponta Schmitt (1968: 193):

> O ditador comissário é o comissário de ação incondicional de um *pouvoir constitué*; a ditadura soberana é a comissão incondicional de ação de um *pouvoir constituant*.[158]

O poder constituinte é o factor distintivo da ditadura soberana em relação à comissarial porque só a primeira pode exercer plenamente um poder constituinte. Foi também a ditadura soberana que se tornou proeminente na República Romana e no século XVIII durante a Revolução Francesa em que a transição da soberania monárquica para a soberania democrática finalmente se completou. Foi dentro dessa soberania democrática que se reconheceu o povo como única entidade capaz de legitimamente decidir sobre quem é o amigo e o inimigo, aspecto *sine qua non* da autoridade política democrática.

Note que, nos escritos de Schmitt sobre o poder constituinte – apenas a partir de 1921 e até à queda da República de Weimar –, nomeadamente em *Teoria da Constituição*, o jurista refere Sieyès e a sua teoria pelo facto de, para o francês, a nação ser o sujeito que possui autoridade para escrever a constituição e que possui capacidade de ação política com consciência da distinção entre amigo e inimigo e com consciência da vontade política. Vejamos de que forma Schmitt interpreta o poder constituinte de Sieyès como autoridade popular capaz de incorporar e manter um carácter excecional da soberania:[159]

1. O poder constituinte é arbitrário. Schmitt contesta a interpretação que Egon Zweig faz de Sieyès segundo a qual a teoria de Sieyès seria uma forma de política racionalista – na senda daquilo que Pires Aurélio (2024: 93) sublinhou sobre a noção de soberania de Bodin como recto governo. Embora Schmitt concorde com Zweig na ideia de que o poder constituinte é testemunha do Iluminismo, Schmitt defende que o poder constituinte incorpora a plena arbitrariedade das decisões políticas. Tal arbitrariedade seria evidente quando Schmitt destaca que Sieyès defende que a nação tem vontade arbitrária e que o

[158] Na edição consultada: «El dictador comisarial es el comisario de acción incondicionado de un pouvoir constitué; la dictadura soberana es la comisión de acción incondicionada de un pouvoir constituant.»
Semelhante à tradução que Franco de Sá (2009: 114) faz da mesma citação a partir do original em alemão.
[159] Ver Rubinelli (2020: 116-7).

conteúdo dessa vontade tem sempre o mesmo valor legal que tem a definição constitucional.[160] Como escreve Schmitt (1968: 188)

> ...a teoria de Sieyès só é compreensível como expressão para encontrar o organizador organizável. A noção de relação entre *pouvoir constituant* e *pouvoir constitué* tem toda a sua analogia sistemática e metódica na noção de relação entre *natura naturans* e *natura naturata*, e se Espinosa aceita também esta noção no seu sistema racionalista, demonstra precisamente que este sistema não é apenas racionalista. A teoria do *pouvoir constituant* é também incompreensível como mero racionalismo mecanicista. O povo, a nação, a força original de todo o ser do Estado, constituem sempre novos órgãos. Do abismo infinito e insondável do seu poder, emergem sempre novas formas, que ele pode quebrar a qualquer momento, em que o seu poder nunca é definitivamente delimitado. Pode querer qualquer coisa...[161]

2. O poder constituinte é omnipotente. Ele é discricionário, não depende de nenhuma norma ou valor e não pode ser limitado por ninguém. O povo, enquanto detentor do poder constituinte está diretamente presente, sem mediação de um sistema normativo anterior, validações ou ficções de qualquer tipo. O povo é sempre algo sem forma e não organizado. A referência a Rousseau por Schmitt, aparece-nos aqui de forma operativa: a *volonté générale* fornece a legitimidade ao sujeito coletivo. Nesta senda, a leitura schmittiana desloca a vontade geral para a decisão soberana que não se esgota no momento fundador. A vontade soberana permanece sempre disponível, como poder constituinte, acima e ao lado da Constituição. Como escreve Schmitt (1968: 185-6):

---

[160] A compreensão que Schmitt tem de Zweig, o jovem estudante de Jellinek, encontra-se com frontalidade em Schmitt (1968: 187-8, 314-5). Zweig, dedicou-se à reconstrução da história do poder constituinte em *Die Lehre vom Pouvoir Constituant* (1909). Recupera as origens do poder constituinte na distinção feita por Aristóteles entre leis fundamentais e leis ordinárias, reelaborou a teorização do desenvolvimento do conceito durante a República Romana e discutiu a influência das Revoluções Inglesa e Americana para o desenvolvimento do conceito na Revolução Francesa – momento no qual um conceito filosófico se tornou um instrumento político concreto. Zweig tem especial consideração por Sieyès na transformação do conceito, e atribui alguns méritos a Condorcet. Sieyès terá sido o responsável, segundo Zweig, por transformar a ideia de soberania que teria sido formulada por Hobbes e Rousseau (entre outros) na fundação de um sistema baseado no modelo francês de *checks and balances* teorizados por Montesquieu. (Rubinelli, 2020: 107-8)

[161] Na edição consultada: «...la teoría de Sieyès solo es comprensible como expresión para encontrar lo organizador organizable. La noción de la relación del *pouvoir constituant* con el *pouvoir constitué* tiene su completa analogía sistemática y metódica en la noción de la relación de la *natura naturans* con la *natura naturata*, y si Spinoza acepta también esta noción en su sistema racionalista, demuestra con ello justamente que este sistema no es solo racionalista. La teoría del *pouvoir constituant* es también incomprensible como mero racionalismo mecanicista. El pueblo, la nación, la fuerza originaria de todo el ser estatal, constituye siempre órganos nuevos. De la infinita e inabarcable sima de su poder surgen siempre formas nuevas, que puede romperlas en todo momento, en las cuales nunca se delimita su poder de una manera definitiva. Puede querer cualquier cosa...»
A tradução inglesa deste excerto é explicita quanto ao carácter arbitrário do poder constituinte, já que traduz a última frase citada da seguinte maneira: «It can will arbitrarily.». Ver Carl Schmitt. (2014). *Dictatorship.* Trad. Michael Hoelz, Graham Ward. Cambridge: Polity Press.

> [O poder constituinte] é ilimitado por princípio e pode fazer tudo, porque não está sujeito à constituição, a qual é ele que cria. Aqui, qualquer coação ou qualquer forma jurídica, qualquer auto-vinculação, seja qual for o seu significado, é completamente inconcebível, e mesmo os direitos inalienáveis do homem são supérfluos onde reina a *volonté générale*, no sentido da teoria de Rousseau. O povo, enquanto detentor do poder constituinte, não se pode obrigar a si próprio e tem sempre o poder de construir as Constituições que entender.[162]

3. O poder constituinte é, portanto, inalienável. Uma vez tomada a decisão soberana e estabelecido o sistema político-legal, o poder constituinte da nação não desaparece, mas mantém-se presente como uma entidade irredutível dentro da ordem constitucional e acima dela. Como escreve Schmitt (1996: 94) em *Teoria da Constituição*:

> A decisão política implícita na Constituição não pode ir contra o seu objeto, nem destruir a sua existência política. Ao lado e acima da Constituição, esta vontade continua a subsistir.[163]

4. O poder constituinte é expressão da impossibilidade de limitar a soberania através do sistema legal. A nação está sempre num estado de natureza, pelo que o poder constituinte não pode ser submetido a nenhuma forma de governo constituído: ele é supra-legal e não é nem da multidão nem dos representantes. O poder constituinte é apenas da nação enquanto unidade existencial superior que pré-existe a formação do estado. Como escreve Schmitt (1968: 188):

> O conteúdo da vontade do poder constituinte tem sempre o mesmo valor jurídico que o conteúdo de um preceito constitucional. Pode, portanto, intervir discricionariamente na legislação, na administração da justiça ou nos actos puramente factuais. Torna-se o titular ilimitado e irrestrito de *jura dominationis* [direitos/prerrogativas legais de governação], mas não tem de ser limitado, mesmo em casos de necessidade.[164]

---

[162] Na edição consultada: «Este es por principio ilimitado y todo lo puede, porque no está sometido a la Constitución, la cual es él quien la da. Aquí es completamente inconcebible cualquier coacción o cualquier forma jurídica, cualquier auto vinculación, cualquiera que sea su sentido, e incluso los derechos inalienables del hombre resultan superfluos allí donde impera la *volonté générale*, en el sentido de la teoría de Rousseau. El pueblo, como titular del poder constituyente, no puede obligarse a sí mismo y está facultado en todo momento para dar todas las Constituciones que estime convenientes.»

[163] Na edição consultada: «La decisión política implicada en la Constitución no puede reobrar contra su sujeto, ni destruir su existencia política. Al lado y por encima de la Constitución, sigue subsistiendo esa voluntad.»

[164] Na edição consultada: «...el contenido de su querer tiene siempre el mismo valor jurídico que el contenido de un precepto constitucional. Por ello puede intervenir a discreción con la legislación, con la administración de justicia o con actos meramente fácticos. Se convierte en el titular ilimitado e ilimitable de los jura dominationis, pero no necesita ser limitado ni siquiera en caso de necesidad.»

Estes quatro aspetos do poder constituinte encontram uma expressão sintetizada e clara nas seguintes palavras de Carlos Blanco de Morais (2014: 33-4, 36) em análise ao pensamento jurídico-político de Schmitt:

> Haveria legitimidade da Constituição sempre que a força e autoridade do poder constituinte fosse socialmente reconhecida. A sua construção de um poder constituinte incondicional e ilimitado bebe, afinal, na noção de poder constituinte da revolução francesa, tal como fora teorizado por Sieyès. [...] Limitado política e socialmente, mas ilimitado juridicamente, o poder constituinte é na lógica de Schmitt, uma força da natureza, intrinsecamente indomável.

Nesta senda, o poder constituinte aparece-nos como ilimitado, inalienável e sempre disponível, como se tratasse de uma reserva de decisão que está acima e ao lado da Constituição. A relação com Rousseau aparece-nos, como vimos, também aqui porque, por um lado, a vontade geral fornece a ideia de um sujeito coletivo com uma legitimidade que não se reduz a vontades particulares; por outro lado, a figura do legislador aponta para uma compreensão do momento instituinte que dá forma à comunidade. Esta abordagem encontra-se em Schmitt na medida em que defende que a unidade política expressa-se como decisão soberana que pode suspender a normalidade para restituir a ordem – sendo que esta decisão é inalienável, tal como é inalienável a vontade geral.

Outro aspecto do pensamento de Sieyès que interessa a Schmitt é o facto de ele não legar o poder constituinte à multidão, mas sim à nação. Contudo, se em Sieyès a nação, por ser uma entidade abstrata, poderia atuar apenas através da representação e apenas nos raros momentos de fundação constitucional, em Schmitt a nação e o seu poder constituinte têm um carácter pulsante, que subjaz à ordem, que é sempre vivo. Schmitt recupera a força polémica do poder constituinte de Sieyès – quando o concebe como princípio de força popular diferente da soberania popular ou da soberania nacional da Revolução Francesa (a pura democracia e o sistema de balanço de poderes) – e reinsere nessa força os elementos personalísticos e decisionistas da soberania. O poder constituinte aparece, então, como a conceptualização do poder popular capaz de adaptar a ideia teológica de soberania como a única essência verdadeira de poder político sem fazer dispersar o poder unitário na multidão ou no parlamento (Rubinelli, 2020: 137).

Os combates de Schmitt

Existem duas razões para lermos Schmitt desta forma na abordagem à problemática do poder constituinte. Primeiramente, contra a indecisão parlamentarista, Schmitt defende uma teoria da decisão mediada; em segundo lugar, ao recusar o que seria a imediatez, Schmitt defende a ideia de uma instituição que expresse a decisão dentro da ordem. Estas abordagens importam-nos aqui porque expressam a procura por não confundir o poder constituinte com uma espécie de força fáctica. O poder constituinte aparece-nos, portanto, como poder que exige mediação jurídica e institucional, mesmo que se pense enquanto poder com a capacidade para suspender a normalidade por forma a restituí-la. Se quisermos, e por outras palavras, por um lado, Schmitt combatia pela decisão e pela mediação. Por outro lado, que para alguns pode ser visto como sinónimo, Schmitt combatia contra a indecisão e a imediatez. Schmitt propõe que o poder constituinte, enquanto cerne do pensamento político moderno, seja compreendido na sua relação com a decisão e a mediação. Schmitt utiliza a *mediação* para conduzir a uma defesa da *decisão* da autoridade. Contudo, a decisão da autoridade, mesmo enquanto garante da arbitrariedade e das restantes características do poder constituinte acima enumeradas, não é pura e simplesmente autofundada, emergente de um puro nada sem justificação racional. A decisão é o resultado inevitável de um combate argumentativo pela mediação (Franco de Sá, 2009: 95).

Para compreender diferentes naturezas da decisão, podemos considerar as figuras do legislador e do juiz, que diferem entre si, como sabemos. O juiz não cria o direito e está sempre vinculado e remetido a esse mesmo direito. A decisão do juiz não pode ser entendida como arbitrária e subjetiva. Contudo, será que a decisão do legislador, que não aplica a lei, mas sim cria e estabelece a lei, pode ser vista como resultado de uma pura arbitrariedade e subjetividade? Esta questão pode ser reformulada como um problema mais profundo para compreender o valor da mediação e da decisão no poder constituinte em Schmitt, quando este reflete sobre a relação entre o Estado e o Direito. O Estado dita a lei, mas será que tudo que o Estado dita é imediatamente direito? Não pode o Estado ser arbitrário e violento? Como distinguir o direito da simples "lei do mais forte"? (Franco de Sá, 2009: 79-80)

Contra uma "teoria do poder" (*Machttheorie*) Schmitt defende a separação entre direito e poder, edificando uma "teoria do direito" (*Rechtstheorie*) em que «o plano fáctico das relações de poder não poderia estabelecer as diferenciações fundamentais que o próprio conceito de direito exige: "Só a edificação de uma norma, e não a natureza, fundamenta a diferença entre direito e não-direito. O Sol brilha sobre os justos e os injustos"» (Franco de Sá, 2009: 81). Nesta senda, encontramos duas consequências: não é porque uma vontade tem maior poder que ela se pode pensar como direito; o

poder só pode ser efetivamente poder se se colocar ao serviço de um direito que o antecede. O poder, segundo Schmitt, depende do direito, «não num plano material, fáctico e cronológico, mas simplesmente num plano formal» (Franco de Sá, 2009: 83).

A partir da recusa da teoria do poder e da ideia de que o direito é causado pelo poder, podíamos cair no logro de pensar que a teoria do direito de Schmitt seria uma simples inversão desta relação de causalidade. Contudo, em vez de defender que o poder é causado pelo direito, Schmitt sublinha que a relação entre estas duas esferas é de fundamentação: o direito é a fundamentação do poder. É neste âmbito que o Estado, enquanto expressão suprema do poder cuja fundamentação é o direito, tem por base um direito que, embora apenas formalmente, lhe é anterior. O Estado é, por isso, um mediador ou, se quisermos, uma ponte entre a instância fáctica do poder e a instância ideal do dever ser. Como deixa claro Franco de Sá (2009: 85-7):

> O direito é então a *ratio essendi* do Estado, a razão em função da qual cada Estado empírico existe. Mas ele é-o na medida em que cada Estado empírico, enquanto Estado facticamente constituído, é a sua *ratio cognoscendi*, a razão pela qual o direito aparece facticamente e se dá a conhecer no mundo concreto e natural. [...]
>
> O Estado é então, por um lado, a efetivação do direito no mundo fenoménico, o elemento mediador através do qual a pura normatividade do direito pode intervir e atuar no mundo fáctico. Mas, por outro lado, ele é uma instituição fáctica, uma realidade natural que, nessa medida, age necessariamente de acordo com os mecanismos de força e de poder que regem essa mesma realidade.

A compreensão do Estado como mediador leva Schmitt a encontrar na Igreja o arquétipo da mediação (*Vermittlung*). Em termos comparativos, se podemos ver o Estado como coisa que se pensa a si mesma como única potência suprema que efetiva o direito e que, simultânea e paradoxalmente, se percebe a si mesmo como um Estado entre outros Estados com igual dignidade e poder, a Igreja, contrariamente, é a instituição que aparece como mediadora sem que se preocupe com a necessidade de separar o seu próprio carácter ideal do seu carácter efetivo ou real. A Igreja opera no sentido de fazer coincidir o ideal e o real ao apresentar-se como visibilização do que é invisível, mas, ao contrário do Estado que também opera neste sentido, a Igreja afirma-se como única e, precisamente por isso, afirma-se como "católica" (Franco de Sá, 2009: 89-90).

Portanto, embora a Igreja seja paradigmática na compreensão do fenómeno da mediação que é, por sua vez, a base da resposta à relação entre o Estado e o Direito, com efeitos claros para a compreensão do poder constituinte em Schmitt, a Igreja deve ser considerada enquanto um mediador de carácter particular com ainda mais uma diferença consequente: embora a doutrina católica da infalibilidade papal deva ser tida em conta para compreender a decisão própria do Estado enquanto mediador do direito, a *potestas indirecta* do Papa face ao Estado, segundo a qual o Estado estaria obrigado a legitimar-se por via de um "direito natural" que está sempre acima dele, é recusada por Schmitt.[165]

Tal como a Igreja, o Estado, enquanto mediador, não reconhece nenhum poder que o limite, nem mesmo a ideia de um direito natural. Contra um direito natural, que nasce de forma abstrata precedendo a existência do Estado, Schmitt pensa um direito com conteúdo concreto que depende da decisão fáctica do Estado. Trata-se aqui de mais uma construção conceptual schmittiana em que o jurista alemão procura, através do conceito de "direito natural sem naturalismo" recusar o "direito natural com naturalismo", isto é, recusar o *direito natural da justiça* (*Gerechtigkeitsnaturrecht*) que é prévio ao Estado, conotando-o com os monarcómacos, independente do seu poder e que corresponde ao conteúdo de uma justiça. Se quisermos, e para completar a compreensão, o direito natural sem naturalismo é uma forma de direito carente de poder para a determinação do seu conteúdo. A este direito natural sem naturalismo, ou *direito natural científico* (*wissenschaftliches Naturrecht*), corresponde a inexistência do conteúdo de uma justiça, pelo que torna-se necessário que o conteúdo concreto do direito seja determinado pelo poder, mas tal poder será determinado, não em função do conteúdo da justiça, mas apenas em função da forma (Franco de Sá, 2009: 103).[166]

---

[165] A doutrina da infalibilidade papal serve ao pensamento sobre o Estado como mediador do direito na medida em que (i) o Estado, na sua decisão sobre o direito, não pode admitir que a origem sobre a decisão desse poder seja tomada pelos indivíduos que constituem o Estado porque o Estado é um acontecimento histórico (e não um acontecimento jurídico). Como escreve Schmitt, «O Estado não é então uma construção que os homens fizeram, mas, pelo contrário, ele faz de cada homem uma construção.» (Schmitt *apud* Franco de Sá, 2009: 99); (ii) E na medida em que o Estado não depende do poder dos homens singulares nas decisões que são próprias do seu exercício de mediação, para além de o Estado não poder ser condicionado ou limitado por nenhuma outra potência. É tendo em conta estes dois aspetos que Schmitt não admite a *potestas indirecta* do Papa, derivada da doutrina da infalibilidade papal, já que tal poder pressupõe a existência de um direito natural anterior ao Estado que determina se o direito positivo do Estado é legítimo ou ilegítimo (Franco de Sá, 2009: 100).

[166] Atentemos para o facto de que, em vez de se tratar de uma redonda defesa de uma teoria do poder – que Schmitt critica como aqui já vimos –, Schmitt perceciona o direito natural não a partir do *direito natural da justiça*, que se justifica em função do conteúdo de uma decisão justa, mas sim a partir do *direito natural científico*, que se justifica em função da forma de uma decisão que não está determinada no seu conteúdo e que vale simplesmente porque corresponde a uma tomada de decisão (Franco de Sá, 2009: 105). Nesta senda, Schmitt recusa que o direito siga o rumo do direito natural da justiça que não depende do poder na sua validade como justiça porque a justiça estaria já no próprio conteúdo do direito; que é pré e supra estatal; que constitui um direito puramente válido segundo a razão natural que pode distinguir o que é legítimo e o que não é do direito positivo determinado pelo poder (Franco de Sá, 2009: 103-4). Portanto, continuando a contrariar o que seria uma teoria do poder, na qual o poder se compreenderia como fundamento da validade do direito, Schmitt continua do lado de uma teoria do direito em que é o direito, na sua forma, a fundamentação do poder – já que o direito que precede o poder, e que o fundamenta, é um direito formal. Trata-se de um direito formalmente anterior ao poder capaz de efetivar esse mesmo direito. Por isso ele não pode deixar de ser uma abstração, um vazio, pelo que, na distinção schmittiana entre o direito e a efetivação do direito, percebemos que o direito efetiva-se a partir do vazio. A efetivação do direito aparece como uma criação a partir do nada, ou seja, o direito não se pensa simplesmente como puro nada porque ele deixa de ser um puro nada quando se efetiva, isto é, quando se afirma como pura decisão, como puro ditar a lei e a ordem (Franco de Sá, 2009: 105). Se quisermos, a efetivação do direito é a expressão do seu poder soberano e ilimitado pois não existe poder que não esteja fundamentado no direito. A efetivação do direito dá-se a partir do nada que é o direito num momento de exceção já que, é a exceção que faz a distinção entre o direito e a efetivação do direito – o direito efetivo depende, não do direito, mas do poder, e o poder não é poder se não estiver ao serviço do direito.

É porque a soberania e a limitação de poder não compaginam, que Schmitt recusa o poder natural e apresenta-nos uma concetualização original que marca a história da linguagem do poder constituinte. Importa-nos reparar que Schmitt parte do paradigma hobbesiano, segundo o qual o povo não é uma entidade orgânica que reproduz uma ordem natural objetiva que integra todos os homens. Para Hobbes, a comunidade é um mecanismo sustentado por um poder soberano que só consegue assegurar a coesão, articulação e unidade se esse mesmo poder soberano se mantiver exterior a esse conjunto. Neste sentido, o poder constituinte é pensado como ditadura soberana que aparece facticamente na comunidade política porque ela já não se articula organicamente, porque ela deixou de ter coesão intrínseca, deixou de se basear na diferenciação e hierarquização das diferentes funções, órgãos e estados intermédios, passando a ser criada e alimentada a partir do exterior. Mais uma vez estabelecendo um paralelismo entre Estado e Igreja na compreensão da mediação, vemos em Schmitt que a mediação que se estabelece entre o representante do povo e o povo é análoga à mediação entre o Papa e Cristo: o Papa é comissário de Cristo, tal como nos governos revolucionários os representantes são comissários do povo. Contudo, a personalidade de Cristo apenas se torna presente na figura do Papa, bem como o povo, na sua vontade, só existe na medida em que é representado – na medida em que estabelece uma relação de identidade com o representante –, pelo que estes mediadores, em vez de nos aparecerem como limitadores do exercício de poder daqueles que representam, aparecem-nos como «instância que fundamenta justamente o carácter ilimitado e absoluto desse mesmo exercício» (Franco de Sá, 2009: 115-7).

Em Rousseau, porque o povo é sempre soberano e representá-lo não é mais do que alienar a sua soberania, nasce a figura do legislador enquanto destacada ou separada da figura do ditador. O legislador não executa o que a vontade soberana do povo determina: ele desempenha a função de constituir previamente a vontade geral. É nesta medida que o legislador afirma um carácter de poder constituinte: ele está fora da lei e é por isso que pode constituí-la; ele é o soberano da vontade geral. Consequentemente, é no legislador de Rousseau que podemos encontrar a expressão do poder constituinte da vontade geral do povo soberano. Contudo, ressalvamos seguindo Schmitt que, pese embora o legislador não ser ditador porque não é comissário, o legislador não deixa de desempenhar a figura do ditador soberano, já que a ditadura soberana é o âmbito em que reside o poder constituinte segundo Schmitt. O legislador é a figura do ditador soberano porque o seu poder não deriva da delegação de um soberano: o poder do legislador surge como constituinte da lei, logo, como poder sempre ilimitado pela lei (Franco de Sá, 2009: 118).

O poder constituinte aparece como poder que medeia o acesso à ordem, acabando por decidir o direito no seu conteúdo e conservando a possibilidade do exercício de uma ditadura soberana. Pensar a soberania como poder constituinte, em Schmitt, serve para salvaguardar a possibilidade de a ordem legal ser suspensa, sem que isso signifique a dissolução da ordem. É porque o poder soberano, que é o poder constituinte, não é limitado pelo direito que ele funda, que a ditadura soberana, em vez de apresentar a sua ordem jurídica como princípio deontológico, apresenta a ordem, sem mais, como o seu princípio teleológico. Como escreve Franco de Sá (2009: 119-120):

> ... a soberania surge, para Schmitt, não como a dissolução efectiva da normalidade, mas apenas como a possibilidade dessa dissolução. [...] Assim, se a soberania consiste não no exercício efectivo de uma ditadura soberana, mas na sua sempre presente possibilidade, ela não pode ser confundida como uma pura e simples desvinculação de qualquer ordem. Pelo contrário: se a soberania consiste no exercício de um *poder constituinte*, ela está antes de qualquer ordem constituída e, portanto, não se lhe pode encontrar subordinada; mas, se ela é justamente um poder constituinte da ordem, ela está também sempre dirigida à ordem que constitui. Assim, é certo que a ordem jurídica não pode surgir para o poder constituinte da soberania como um limite à decisão. É certo que, nessa medida, a ordem jurídica pode, justamente nessa medida, ser suspensa por decisão da própria soberania. Contudo, se é certo que o poder soberano não pode ser eliminado pelo direito por ele fundado, é também certo que a suspensão da ordem jurídica, a introdução de um estado de exceção, sempre possível a partir dele, só pode surgir em função da sua vinculação a uma ordem.

Na compreensão do quadro de pensamento de Schmitt encontramos consequências várias para podermos pensar mais à frente o poder constituinte no populismo de esquerda, nomeadamente tendo em conta o encontro de Rousseau com Sieyès que tem lugar na teoria de Schmitt. Retiramos desta secção a valência da defesa da mediação face à imediatez, da decisão face à indecisão, e conseguimos delinear uma postura em que a soberania é pensada como poder constituinte, conservando o carácter ilimitado da soberania e entendendo como pode a suspensão do direito não se confundir com a anarquia e, em vez disso, expressar uma alternativa para constituir uma ordem ao serviço de um direito mediado democraticamente.

Antes de iniciarmos a crítica ao populismo de esquerda no que concerne à problemática do poder constituinte, ainda trataremos as abordagens feitas durante o contexto de pós-guerra e no quadro de

pensamento de Hannah Arendt. Contudo, importará esboçar neste ponto da nossa investigação, fruto da relação estreita que o populismo de esquerda tem com o pensamento schmittiano, qual será a relação conceptual expectável entre os dois. Em Schmitt, o poder constituinte aparece-nos como decisão que constitui, que se concretiza dinamicamente, mesmo quando suspende o poder constituído para repor a ordem. Portanto, em Schmitt, o poder constituinte é pensado enquanto paradigma que mantém um critério de autorização e um vínculo à ordem. No populismo de esquerda – considerando a gramática hegemónica com que este se faz pensar, e que está centrada na articulação e na deslocação de antagonismos – questionaremos se, em vez de um momento constituinte, não estaremos perante um momento caracterizado pela *contestação incessante* que priva o povo de se constituir, ou seja, que se afirma enquanto poder inconstituinte.

Contudo, e como alertávamos, antes de nos ocuparmos da análise ao populismo de esquerda, ainda trataremos da linguagem do poder constituinte no contexto de pós-guerra, marcado pela reação positivista ao decisionismo que o antecipara. Nessa nova conjuntura que se expressa como tentativa de expulsar a política da Constituição encontramos Mortati, Böckenförde e Vedel como teóricos que procuraram recuperar o poder constituinte por forma a reintroduzir o povo e a instituição nesse jargão, sem que se caísse no decisionismo que terá caracterizado o período entre guerras.

Poder Constituinte no Pós-Guerra

O fim da II Guerra Mundial marcou um regresso em peso do positivismo jurídico ao debate em torno da soberania. Ter-se-á tratado, grosso modo, para o bem e para o mal, da tentativa de redução da soberania a normas – algo que nos interessa para compreender a possibilidade, que este momento pode representar, de recuperar o poder constituinte do povo sem que este se incorpore por via de um decisionismo soberano.

No fundo, com a queda das perspetivas constitucionais em que o factor político desempenhava um lugar cimeiro e que viam a sua expressão última com as experiências do fascismo e do nazismo em que o princípio da soberania popular foi facilmente manietado para justificar o plebiscito e a ditadura, deu-se uma resposta positivista que tem uma expressão franca na negação do lugar concedido à política dentro da constituição. Este debate entre positivistas jurídicos e os seus críticos não é novo: ele acompanha o desenvolvimento da teoria constitucional, como se de uma dialética se tratasse. E é também nesse

sentido dialético que, como veremos, a história não acabou com a solução dada pelos positivistas assim que se fechava a era da II Guerra Mundial.

Constitucionalistas como Constantino Mortati (Itália), Ernst-Wolfgang Böckenförde (Alemanha) e Georges Vedel (França) foram defensores do uso da linguagem do poder constituinte para uma alternativa constitucional paradigmática sem que se repetissem os erros do passado nem se caísse nas ilusórias soluções positivistas radicais que, em última instância, reduziam a autoridade política ao estatuto das normas legais e alienavam o princípio fundador da democracia, a saber: a soberania popular. Noutros termos, como aponta Rubinelli (2020: 141-2), a teoria positivista da soberania apresenta-se com duas lacunas contra as quais estes três autores se colocam: por um lado, metodológica, porque não consideram as origens não legais do sistema político-jurídico; e, por outro lado, semântica, porque todas as definições positivistas de soberania reduziam a política a questões de jurisprudência e interpretação legal.

Os três constitucionalistas, leitores de Schmitt e de Sieyès, defendem o poder constituinte para revitalizar o papel desempenhado pelo portador do poder político, o povo, dentro de uma estrutura rígida do Estado de direito. O poder constituinte fica, assim, ao serviço de uma crítica à definição legal da soberania. Trata-se de utilizar o poder constituinte para reinserir a voz do povo no debate sobre os fundamentos do Estado de direito, isto é, no debate sobre os fundamentos do Estado e sobre o exercício ordinário do poder. Por um lado, mesmo concordando com a ideia de que a soberania deve ser entendida como categoria legal, questionavam se, para a compreensão das origens do estado constitucional, seria pertinente separar a análise da lei das considerações políticas e sociológicas. Por outro lado, consideravam que, mesmo enquanto definição legal, a soberania não deixaria de ser política, ou seja, a soberania estaria ao serviço de um objeto que lhe é exterior e superior, a saber, a população e a sua vontade política, que não podem ser alienadas (Rubinelli, 2020: 147-8).

Mortati, Böckenförde e Vedel, por forma a considerar as forças que criam e mantêm o sistema legal, bem como as origens democráticas e materiais do Estado Moderno, procuraram um governo do povo e pelo povo, negando a perspetiva, não só da soberania positivista, mas também da soberania nacional. É neste âmbito que negaram qualquer tipo de movimento que retirasse poder às forças sociais, do povo, e que atribuísse o exercício do poder soberano a burocratas que dirigiam instituições chave. Consequentemente, tal como criticam Kelsen, também criticam a defesa que Carré de Malberg faz de uma soberania nacional abstrata, que não cai em mãos políticas completamente detetáveis como caiu na teorização de Sieyès. Vedel e Mortati são claros nesta crítica à abstração de Carré de Malberg,

deixando explícita a necessidade de pensar o poder constituinte como espaço em que o poder aparece palpável, em que o governo é concretamente determinável e, mais especificamente, é do povo e para o povo. O poder constituinte é, portanto, para estes autores, aquilo que está na origem do Estado e é a via para integrar o poder popular na abordagem legal à definição de soberania. O poder constituinte é aquilo que justifica a dimensão política que subjaz à fundação e ao funcionamento do Estado (Rubinelli, 2020: 149-51).

Se quisermos, em quatro pontos, verificamos as pontes conceptuais que os três autores estabelecem entre eles e que marcam este paradigma da linguagem do poder constituinte. Em primeiro lugar, o poder constituinte tem um carácter empírico, isto é, o poder constituinte do povo é uma realidade e tem uma dinâmica espontânea: na origem do Estado não está nenhuma norma legal nem uma hipótese filosófica; na origem do Estado está o poder constituinte do povo.[167]

Em segundo lugar, o poder constituinte é capaz de expressar a sua decisão como origem do Estado. Enquanto autoridade do povo, o poder constituinte tem a capacidade de decidir em que se baseiam as instituições do Estado e que sentido devem elas seguir. Se quisermos, o poder constituinte tem a capacidade de mediar o espaço político e o espaço normativo. Ele é, como apontaria Mortati, o lado material da constituição ("*material constitution*"), acabando por ser a expressão política por detrás da constituição. Mortati chega a aproximar-se da teorização de Schmitt ao apontar que ele «identificou a constituição num sentido absoluto com a decisão política, a decisão do tipo e da forma da unidade de um povo político» (Mortati *apud* Rubinelli, 2020: 253). Contudo, Mortati marca também a sua diferença face a Schmitt e marca a sua proximidade com Vedel e Böckenförde: ele considera que a expressão da constituição está no exercício do poder constituinte pelo povo sem que tal exercício se faça por via da decisão de um representante.

Em terceiro lugar, e numa clara ligação com o pensamento de Schmitt, os três autores defendem que o poder constituinte é implementado em casos de mudança constitucional porque as forças que atuam na sociedade influenciam o desenvolvimento e a modificação das leis. O poder constituinte controla a lei e desafia-a para que esta esteja sempre em conformidade com o primeiro – o poder constituinte é a afirmação popular por excelência (Rubinelli, 2020: 154-5).

[167] Segundo Mortati, a criação do Estado «is and can only be the manifestation of a pure fact, susceptible of an infinite number of variations, which are unpredictable because confided to the free choice of those who exercise it»; para Vedel, o poder constituinte é um poder original que existe antes do estado e que o coloca no espaço; para Böckenförde, ecoando Schmitt, o poder constituinte não pode ser reduzido a um conceito teórico ou especulativo. A essência do poder constituinte «cannot be defined either as a merely hypothetical or a purely natural law basic norm. It must be understood also as a real political entity that establishes the normative validity of the constitution.» (Mortati, Vedel, Böckenförde *apud* Rubinelli, 2020: 152)

Por último, e este ponto é talvez o que demonstra mais novidade e relevância nos dias de hoje, o poder constituinte insere-se em estruturas sociais pré-existentes. O poder constituinte veicula um ambiente social e político. Mesmo que não exista para respeitar provisões legais anteriores, o poder constituinte não atua como força ilimitada. Pelo contrário, ele é necessariamente limitado e constrangido pela identidade do povo; pela visão política do povo; pelas regras não-codificadas que governam as interações sociais desse povo. Se quisermos, mais simplesmente, o poder constituinte depende do contexto social em que nasce, logo, é limitado e não vem do nada: há um certo grau de constitucionalidade que já faz parte do poder constituinte, pelo que é contra um poder arbitrário ou o puro despotismo (Rubinelli, 2020: 155-6).

Contudo, pese embora os pontos em comum entre os três autores na defesa de um poder constituinte, encontramos diferenças nas abordagens que têm à definição do sujeito do poder constituinte, o povo. Mortati, não conseguindo definir povo ou sociedade, defendia que quem exercia o poder constituinte era a força social específica que conseguia impor-se perante as restantes forças sociais que existiriam na sociedade. Quando uma força social se encontra numa posição de superioridade, ela organiza uma sociedade numa entidade unificada e direciona-a para um "*fine*" político fundamental. E para originar um estado político-legal estável, essa força social tem de criar relações sociais sólidas sem nunca se impor por via da violência (Rubinelli, 2020: 159-60).

Para Böckenförde, o povo é o único portador do poder constituinte e o poder constituinte só pode existir num sistema democrático. O povo não é a população ativa nem uma etnia. O povo é uma entidade política, é «o grupo de indivíduos (que se unem e se delimitam politicamente) que tem consciência de si próprio como entidade política e que, como tal, entra na história como ator» (Böckenförde *apud* Rubinelli, 2020: 161).[168] O povo tem forte consciência jurídica; tem ideias exequíveis na ordem política; e tem uma vontade ético-política criativa.

Por último, a descrição que Vedel faz do portador do poder constituinte está entre Mortati e Böckenförde aproximando-se de uma proposta institucionalista. Por um lado, tal como Mortati, defende que o povo manifesta um equilíbrio complexo de forças sociais que a ele subjazem:

> A institucionalização do poder acontece quando o governo renuncia à sua autoridade meramente factual porque a sua "ideia de empresa" foi aceite pela massa dos governados.

[168] Na edição consultada: «the group of individuals (politically uniting and demarcating themselves) that is conscious of itself as a political entity and as such enters into history as an actor»

> O resultado desta institucionalização do poder é o nascimento de [...] uma crença social segundo a qual os governantes não passam de instrumentos do Estado, que é considerado diferente e superior a eles. (Vedel *apud* Rubinelli, 2020: 162)[169]

O carácter institucionalista da ideia de povo de Vedel verifica-se porque a forma como o portador de uma determinada ideia política consegue angariar o apoio de outros grupos sociais e conquistar para si a posição de governante é o aspecto mais importante. Portanto, por outro lado, a distinção entre governante e governado, em vez de estar relacionada com o partidarismo, está mais próxima da dinâmica agonística de Böckenförde: o governante que pretende exercer o poder constituinte tem de convencer os seus concidadãos do valor das suas ideias ou da sua capacidade para representar o povo.

Pese embora não encontrarem um consenso, a definição do sujeito do poder constituinte importa para vencer o debate contra os positivistas. Os três autores descrevem, por um lado, quem exerce a força fundadora de tal poder e, por outro lado, conseguem destacar a materialidade empírica da participação do povo nesse momento fundador que é o poder constituinte e que se mantém vivo ao longo do tempo. No fundo, trata-se de propor vias para integrar o exercício popular do poder constituinte na política ordinária, para reduzir a distinção entre política constituinte e ordem constituída e para transformar a cidadania constituída em poder constituinte ativo. Mortati procura vias para que o cidadão possa emergir da massa e contribuir para a obra comum com a sua contribuição pessoal e única. Para que a participação dos cidadãos seja integrada na vida do estado, existirão, para o jurista italiano, dois grupos de instrumentos institucionais: (i) instituições associadas à democracia representativa, como os partidos políticos, em que os cidadãos expressam a sua vontade através de uma mediação especializada. Para que este mecanismo não debilitasse o pluralismo partidário, Mortati defenderia que todos os partidos deviam obedecer às práticas democráticas, por exemplo, com eleições primárias para a eleição dos líderes e da agenda futura (sempre em regime de representação proporcional). (ii) instituições de democracia direta que garantam a influencia direta do povo na formação e realização do fim político (*fine politico*) por via do direito à petição, ou seja, por via do direito a iniciar processos de formação de leis e o direito de organizar referendos (Rubinelli, 2020: 165-6).

Por outro lado, Vedel defende a democracia semi-direta como regime que melhor expressa o poder constituinte porque nele institucionalizam-se instâncias de diálogo entre os atores políticos chave,

[169] Na edição consultada: «The institutionalisation of power happens when government renounces its merely factual authority because its "idée d'entreprise" has been accepted by the mass of the governed. The result of this institutionalisation of power is the birth of... a social belief according to which rulers are but instruments of the state, which is considered as different and superior to them»

garantindo que o poder constituinte do povo se manifesta em múltiplas ocasiões. Nesta senda, Vedel considera que os referendos são a via que permite ao povo decidir sobre leis importantes, deixando a legislação ordinária para o parlamento. Os referendos podem ser consultivos, ratificadores, constituintes, legislativos, obrigatórios, eletivos, plebiscitários ou de iniciativa popular. Esta perspetiva de Vedel alinha-se com o federalismo como único sistema que consegue resgatar o poder popular da política representativa e manter o essencial: o equilíbrio entre a mobilização permanente dos eleitores e a omnipotência inquestionável de uma assembleia eleita de cinco em cinco anos (Rubinelli, 2020: 169-70).

Böckenförde, por último, procurou integrar, o povo, portador do poder constituinte, no trabalho da ordem constituída. Contudo, apresenta duas valências do povo: o povo como "cidadão ativo" e o povo como "poder constituinte". Mesmo que o povo atue como poder constituído no seu papel institucional, o mesmo povo também tem uma força não constituída e espontânea dentro de si, ou seja, o povo também tem um poder constituinte dentro de si. Estas duas funções do povo estão sempre presentes e devem manter-se como tal. Como escreve Böckenförde (*apud* Rubinelli, 2020: 172):

> Sempre que o povo assume um papel ativo como entidade organizada, sob a forma de uma cidadania ativa, o povo não organizado do *pouvoir constituant* está também envolvido e presente de alguma forma... Os dois não podem ser separados como se fossem duas entidades distintas e reais: no final são, em última análise, o mesmo "povo".[170]

Böckenförde aponta quatro estratégias para manter o poder constituinte do povo ativo dentro da ordem constituída (Rubinelli, 2020: 172-3):

i. Para evitar que o poder legislativo e a ordem constituída usem incorretamente o poder popular, Böckenförde distingue entre a autoridade original do poder constituinte e as competências delegadas à ordem constituída;
ii. Promove o desenvolvimento e a prática de procedimentos democráticos para que haja uma articulação, preparação e implementação de decisões pelo portador do poder constituinte e mais próxima dele;

[170] Na edição consultada: «For any time the people takes an active role as an organized entity, in the form of an active citizenry, the unorganised people of the *pouvoir constituant* is also involved and present in some way ... The two cannot be separated as though they were two distinct and real entities: in the final analysis, they are the same 'people'.»

iii. Para evitar que os juízes sejam influenciados por políticas indevidas, seja na sua nomeação, seja no seu trabalho, defende a "legitimação democrática efetiva dos juízes", e a formação destes para que exerçam as suas funções em conformidade;

iv. Manutenção da abertura das articulações do poder constituinte e simultâneo constrangimento e canalização do mesmo por forma a proteger a opinião pública, a liberdade de imprensa, a liberdade de associação, eleições e referendos.

Em suma, Mortati, Vedel e Böckenförde procuram envolver o povo no poder constituinte através de uma linha próxima da democracia direta, contrariando o que defenderiam Sieyès, os juristas do século XIX, Schmitt e os positivistas. A soberania não é evitada, o povo não vê a sua soberania limitada, o povo não é neutralizado pela ideia de soberania nacional. Mortati defendeu que o poder constituinte superava temporalmente a simples fundação revolucionária. Como tal, o poder constituinte, que é do povo, desempenha um papel no funcionamento ordinário do Estado enquanto força normal e ativa, reconhecida pela Constituição. Vedel, em segundo lugar, defendeu que o poder constituinte não deve estar distanciado da ordem constituída, pelo que é necessário que existam ou sejam criadas instâncias de participação semi-direta – sendo o sistema federal o que confere mais condições de possibilidade para tal dinâmica de participação do povo. Em terceiro lugar, Böckenförde defendeu a necessidade de manter a função constituinte do povo, mesmo depois da entrada em vigor da Constituição, para que se garanta a possibilidade de o povo afirmar o seu poder de influenciar o funcionamento da política para além dos limites estabelecidos pela Constituição. Mortati, Böckenförde e Vedel aparecem-nos como teóricos que recuperam a possibilidade de o poder constituinte ser pensado enquanto ativo, mas dentro de uma ordem institucional que não se permite extravasar. E é a partir desta instituição do poder constituinte dentro de limites e formas, que partimos para compreensão feita por Arendt.

Poder Constituinte em Hannah Arendt

Para Arendt, o poder constituinte é um facto empírico, um fenómeno sociopolítico que deve ser observado na história. O poder constituinte permite deduzir uma defesa normativa da participação popular, mas, para isso, Arendt desenvolve uma crítica a Sieyès e a Schmitt partindo do princípio de que estes são pensadores da soberania nacional. Considerando-os teóricos da soberania nacional, Arendt defende que

as suas ideias são uma ameaça ao poder popular porque levaram à tirania da maioria (Revolução Francesa) ou de um homem singular (experiência Nazi e Fascista) (Rubinelli, 2020: 176). Arendt, portanto, é crítica da soberania (vê este conceito como "comando") e reinterpreta o poder constituinte como uma ação direta e plural. Para a nossa investigação, interessará considerar que Arendt apresenta um critério máximo para o poder constituinte: é a ação do povo que funda e que vincula sem que esta se dissolva na ideia de nação nem se deixe alienar pela representação.

Em *A Condição Humana,* Arendt desenvolve uma crítica ao pensamento da soberania acusando-o, como apontaremos mais aprofundadamente, de transformar a nossa compreensão da *liberdade*. Evitando pensar o poder do povo a partir da ideia de soberania, Arendt utiliza o poder constituinte para expressar um poder que aparece não como um ideal abstrato, mas antes como práticas concretas do governo popular. A República de Roma e o sistema da democracia de conselhos da América Revolucionária são exemplos de episódios paradigmáticos em que a legitimidade da ordem política derivou do momento histórico em que o povo decidiu ligar-se (*bind themselves*) através de compromissos comuns (*common promises*), ou seja, de momentos em que o povo exerceu o seu poder constituinte (Rubinelli, 2020: 182).

Quando o povo, em 1789, reclamou para si a origem da autoridade política, quando os Revolucionários franceses recusaram a autoridade monárquica defendendo que todos os homens são iguais e têm o direito universal ao auto-governo, o rei perdeu os seus poderes e a capacidade de dar corpo a uma totalidade de cidadãos. O problema resultante desta transformação foi o de saber qual entidade política poderia manter os franceses unidos. A solução foi pensar a nação como conceito que reconhecia as origens comuns, a história e a cultura como princípio de unidade política dos cidadãos. A nação aparece como factor unificador do povo que se emancipou e que adquiriu consciência de si como entidade histórica e cultural, bem como consciência do seu território enquanto casa permanente, no qual a história deixou marcas visíveis de que o cultivo era produto de um trabalho comum dos seus anciãos e cujo futuro dependeria do desenvolvimento de uma civilização comum (Rubinelli, 2020: 180-81). Contudo, esta solução traz consigo outro problema: a nação passou a ser a fonte e o recetor do poder, pelo que os únicos interesses legítimos eram, naturalmente, os da nação, excluindo-se as minorias do exercício do poder e da proteção do Estado – a manifestação empírica destes traços teóricos é a expulsão de minorias (Arendt preocupa-se particularmente com os judeus) que não partilhavam a mesma história, cultura e origens da maioria. Todos estes tropeções na marcha do povo devem-se, tal como já atrás deixamos apontado, ao facto de o poder do povo ter sido pensado pela Modernidade através da soberania como comando que, por sua vez, tem uma noção distorcida de liberdade, noção esta que, segundo

Arendt, esquece que a essência da liberdade está na ação e nas dimensões da imprevisibilidade, abertura e pluralidade. Como escreve Arendt (2001a: 286):

> Se a soberania e a liberdade fossem a mesma coisa, nenhum homem poderia ser livre, pois a soberania, o ideal da inflexível auto-suficiência e autodomínio, contradiz a própria condição humana da pluralidade. Nenhum homem pode ser soberano porque a Terra não é habitada por um homem, mas pelos homens – e não, como sustenta a tradição desde Platão, porque a força limitada do homem faça depender do auxílio dos outros.

Segundo Arendt, desde Platão, mas com clara afirmação na Modernidade, os filósofos igualaram a liberdade e a soberania, pensando que ser livre é ser soberano, pensando que o livre arbítrio é a definição de liberdade por excelência. Contudo, «se os homens querem ser livres, é precisamente à soberania que eles devem renunciar» (Arendt, 1960: 41)[171]. Mais, não ter renunciado à soberania terá sido o erro da Revolução Francesa. Arendt é clara neste aspecto quando apresenta a sua interpretação de Sieyès e demonstra como esta é uma defesa de um novo tipo de soberania que não deixa de estar presa a uma noção de liberdade hobbesiana – enquanto ausência de constrangimentos, com a ideia de *liberum arbitrium* e com ideia de vontade geral de Rousseau. Como escreve Arendt (2001b: 200):

> Sieyès, que, no campo da teoria, não tinha quem se lhe igualasse entre os homens da Revolução Francesa, quebrou o círculo vicioso e a *petitio principii* de que tão eloquentemente falou, primeiro, ao traçar a sua famosa distinção entre um *pouvoir constituant* e um *pouvoir constitué*, e depois ao situar o *pouvoir constituant*, ou seja, a nação, num perpétuo "estado de natureza" ("On doit concevoir les Nations sur la terre comme des individus, hors du lien social (...) dans l'état de nature"). Deste modo, resolveu de forma semelhante ambos os problemas: o problema da legitimidade do novo poder, o *pouvoir constitué*, cuja autoridade não podia ser garantida pela Assembleia Constituinte, e o *pouvoir constituant,* porque o próprio poder da Assembleia não era constitucional e não podia nunca ser constitucional, visto ser anterior à própria constituição; e o problema da legalidade das novas leis, as quais necessitavam de uma "fonte de supremo senhor", a "lei superior", da qual derivaria a sua validade. Tanto o poder como a lei residiam na nação ou, de preferência, na vontade da nação, que se mantinha ela própria fora e acima de todos os governos e de todas as leis.

[171] Na edição consultada: «If men wish to be free, it is precisely sovereignty they must renounce.»

Portanto, segundo Arendt, Sieyès atribuiu à nação o poder de constituir a ordem política, colocando a fundação fáctica do poder numa instância acima e para além dos cidadãos franceses. A nação, enquanto entidade abstrata e imaterial, cuja vontade não coincidia com as preferências do povo retira dos cidadãos franceses qualquer papel a desempenhar na criação da ordem política. Para além disso, ao colocar o poder constituído fora do domínio da política, nessa nação abstrata, essa mesma nação abstrata manifesta-se com superioridade em relação ao governo e ao direito. Com isto, Sieyès teria retirado ao povo a possibilidade de se pronunciar sobre o governo e o direito. Teria retirado ao povo francês, por outras palavras, o seu poder concreto, abrindo o caminho para uma arbitrariedade na mudança da constituição por parte de quem tomasse as rédeas da nação. Sieyès atribuiu o poder constituinte à nação, tornou a nação numa soberania absoluta e, em última instância, sempre na perspetiva de Arendt, desvirtuou o princípio de poder constituinte que a teórica política alemã procura recuperar com uma nova linguagem.

Em boa verdade, não é de uma linguagem completamente nova de que estamos a falar porque Arendt propõe fazer uma recuperação do conceito de liberdade como ação para pensar dentro de um quadro discursivo republicano um poder constituinte que se mantenha nas mãos do povo – e não caia na nação que, pela sua abstração, não seria mais do que soberania, ou seja, não seria mais do que tirania. Como escreve Arendt (2001b: 188): «no domínio dos assuntos humanos, soberania e tirania são o mesmo». A soberania prende-se com a unidade da vontade numa unidade de poder, ela não considera a pluralidade humana, pelo que Arendt não deseja nem a soberania nem a nação. O que Arendt procura é o povo a exercer o poder constituinte, visto como herança de Roma e da Revolução Americana. Nesta senta, o poder constituinte é o espaço de recuperação da ideia de liberdade como ação, território fértil para a pluralidade, a imprevisibilidade e a abertura, pelo que o aspecto do poder constituinte a realçar é o seu carácter fundador, o carácter de iniciar a ação. O início é o poder constituinte do povo, poder constituinte este que não é mais pensado enquanto ideia abstrata, mas sim na sua concretude, na sua relação com eventos específicos e circunstâncias históricas em que se consegue reconhecer a experiência da fundação popular (Rubinelli, 2020: 193). Como escreve Arendt (2001b: 252–3):

> O próprio facto de os homens da Revolução Americana se considerarem a si próprios como "fundadores" indica a medida em que eles devem ter sabido que seria o próprio acto da fundação, mais do que um Legislador Imortal, ou a verdade evidente, ou qualquer outra fonte extraterrena e transcendente, aquilo que, finalmente, se viria a tornar fonte da autoridade no novo corpo político. Daqui resulta que é inútil ir-se em busca de um absoluto

> que quebre o círculo vicioso, no qual todo o início vem, inevitavelmente, a cair, porque este "absoluto" reside no próprio acto do início.

Portanto, em primeiro lugar, percebemos que o poder constituinte, para garantir a sua concretude, precisa que o povo tenha a capacidade de fazer promessas vinculativas, ou seja, o povo tem de ter a capacidade para a ação concreta em que as pessoas decidem ligar-se umas às outras, vincularem-se, implicarem-se existencialmente, através de um conjunto de leis e, através desse vínculo, criarem uma ordem política em que a pluralidade e a isonomia – a igualdade na esfera política entre todos, mesmo entre governantes e governados – seja garantida. Essa será, segundo Arendt, a via para que o poder constituinte seja um ato fundador imanente – no qual não há uma fonte transcendente da autoridade a ser reconhecida como fundação da ordem política. Para que tal poder se mantenha ao longo do tempo:

> Ao contrário da força, que é dom e pertença de qualquer homem, no seu isolamento, contra todos os outros homens, o poder apenas acontece se e quando os homens se unem entre si no propósito de exercerem uma acção, e deixa de existir quando, por qualquer razão, se dispersam e abandonam uns aos outros. Deste modo, os laços e o compromisso, a coligação e o pacto, são os meios através dos quais o poder é mantido em vigor (Arendt, 2001b: 215)

Em segundo lugar, o povo deve exercer o poder constituinte de maneira direta, pelo que não basta (nem é aceitável) que o povo delegue o seu poder em representantes para a redação da constituição.[172] Considerando que a ordem política não se baseia numa promessa abstrata, mas na aceitação, por parte do povo, das regras que organizam as suas vidas em conjunto, o povo tem de estar diretamente envolvido na redação da constituição. Com este segundo aspecto do poder constituinte como coisa que não se delega – sob pena de alienar o poder –, não podemos deixar de apontar que Arendt dá ao poder constituinte um carácter contingencial e contextual no seu exercício e aplicação da liberdade. A consequência é conhecida e demonstra, mais uma vez, a sua admiração pela Revolução Americana, em particular pelo pensamento de Thomas Jefferson: Arendt teoriza uma democracia de conselhos como base da autoridade legítima de governos (Rubinelli, 194-5). A ideia é que o poder encontra-se na ação e não na vontade, pelo que não existirá qualquer perplexidade relativamente a um regime em que a vontade única não existe.

[172] Arendt, cita dois momentos de *The Rights of Man*, de Thomas Paine, neste sentido: «uma constituição não é o acto de um governo, mas de um povo que constitui um governo.»; «Uma constituição é uma coisa *antecedente* a um governo, e um governo é apenas a criatura de uma constituição.» (Arendt, 2001b: 178; 363)

É neste sentido que encontramos três aspetos da expressão do poder constituinte nesta abordagem de Arendt: o poder constituinte é realizado pela ação e não pela vontade; o poder constituinte é realizado pelo povo, enquanto oposto à nação; o poder constituinte é realizado através de práticas de democracia direta e não de representação. O valor normativo de um poder constituinte pensado como tal está, necessariamente, dependente de estruturas institucionais que fomentam a participação popular e impedem que esta última seja impulsiva ou espontânea. Vejamos como.

Para evitar a arbitrariedade do poder, a institucionalização do poder constituinte procura separar os poderes, em vez de limitar. Neste sentido, o regime federal e a sua descentralização das estruturas governamentais, para além de reduzirem ao mínimo a delegação do poder, criam espaço para o poder constituinte do povo se realizar através da separação desse mesmo poder e de se manter nas mãos desse mesmo povo ao impedir que haja arbitrariedade. A fragmentação e distribuição do poder por diferentes estruturas governamentais do sistema de conselhos não deve seguir o caminho de um parlamentarismo que, através da representação, dos partidos e da força da maioria, retiram o poder das mãos do povo e permitem uma interpretação específica da vontade nacional que deve ser imposta sobre a comunidade. Enquanto via alternativa à representação alienadora do poder fundador do povo, o sistema de conselhos deve manter-se a expressão viva do poder constituinte mesmo depois de escrita a constituição. Como? Garantindo nesse sistema de conselhos o espaço para que o momento fundador possa ser institucionalmente aumentado, reforçado, incrementado (Rubinelli, 2020: 202)[173].

Em suma, Arendt procura uma linguagem do poder constituinte que solucione os problemas que se encontram associados aos paradigmas de compreensão do poder popular que não se livraram de uma conceção pouco livre da liberdade. Esses espaços conceptuais em que Arendt encontra tanto Sieyès como Schmitt são os mesmos que veriam a soberania popular como uma soberania de comando, na qual está necessariamente a tirania, ainda que dissimulada. A proposta de Arendt é um apontar o dedo para o esquecimento da liberdade como ação, para o esquecimento dos valores republicanos que inspiraram a Antiguidade e, em certa medida, também a Revolução Americana. Arendt procura recuperar o valor da liberdade como ação para que o povo se compreenda como iniciador de um novo momento, fundador de uma nova ordem política que se exerce na medida em que é consciente de si mesma como espaço para a pluralidade e para a necessidade de realizar crescentemente a fundação. Por outras palavras, fundador de uma ordem política consciente de que a sua tarefa é aumentar aquilo que se

[173] *Augmentation* é a prática Romana segundo a qual a autoridade política (oposta ao poder político) é encarnada pelo Senado. E o Senado, ao ser diferente do povo e ao não ter poder direto, é aquele a quem é confiada a *auctoritas*. Esta é a capacidade para aumentar a fundação da ordem política através da adaptação e do melhoramento face às circunstâncias (Rubinelli, 2020: 202).

iniciou com ela. É por isso uma linguagem de poder constituinte que combate a possibilidade de delegação do poder popular e que convida à valorização da ação concreta em detrimento da representação de uma vontade unitária considerada abstrata. Em Arendt, o poder constituinte é ação do povo, não é vontade, não é nação, não se permite delegar. Perguntamo-nos, agora, se a articulação de antagonismos defendida pelo populismo de esquerda culminará numa compreensão de poder constituinte identificável ou se, pelo contrário, acaba por defender uma linguagem que não consegue dialogar com este legado da democracia moderna.

Populismo de Esquerda: a génese de um poder inconstituinte

A partir desta secção testamos a gramática do populismo de esquerda à luz das linguagens do poder constituinte acima apresentadas. Em vez de uma comparação entre o populismo de esquerda e cada uma destas linguagens, trataremos de isolar o perfil em que populismo de esquerda se dinamiza – enquanto anti-essencialista, antagonístico e hegemónico – e de mostrar por que razão ele não permite que o povo por ele criado se constitua e permaneça.

Nesta senda, defendemos que, pese embora o populismo de esquerda procurar recuperar a soberania popular através do agonismo democrático e de valorizar a representação no que concerne à criação de sujeitos políticos, a lógica da hegemonia priva o povo de um pensamento sobre a constituição do seu poder, limitando-o a pensar o seu poder enquanto poder inconstituinte, ou seja, enquanto poder dissolvido e incapaz de se constituir.

Em vez de um poder capaz de se constituir e permanecer – seja pela soberania popular (Marsílio de Pádua); pela soberania una (Bodin); pela nação representada na Assembleia Nacional (Sieyès); pela decisão soberana (Schmitt); pela vontade geral inalienável (Rousseau); pela institucionalização constitucional (no contexto de pós-guerra); ou pelo acto fundador (Arendt) –, o povo do populismo de esquerda aparece como um sujeito permanentemente reconfigurado, dependente do antagonismo e de cadeias equivalenciais contingentes. Nestas condições, o seu poder tende a ser inconstituinte: dissolvido no processo de articulação, incapaz de se identificar num sujeito portador de autoridade e incapaz de continuidade institucional. Para o bem e para o mal, ele é inconstituinte.

A centralidade do pluralismo radical para a democracia radical

Loughlin (2013: 5) defende que «o poder constituinte é um conceito constitucional moderno com dimensões políticas e legais [... na medida em que o] poder constituinte está apenas relacionado com [...] a forma como o poder político é gerado.»[174] Como vimos até agora neste capítulo, diferentes autores defenderam a existência do poder constituinte e utilizaram-no para salvaguardar o poder popular enquanto característica nuclear da democracia moderna. Contudo, esta defesa do poder constituinte é também expressão de um combate contra constitucionalistas que não reconhecem tal conceito. O conceito de poder constituinte é supérfluo para autores que, como aponta Dyzenhaus (2012: 233), defendem que «a ordem jurídica tem qualidades intrínsecas que permitem sustentar uma conceção atrativa e viável de comunidade política.»[175]

O combate traduz-se num debate entre defensores do poder constituinte e defensores de, se quisermos, um direito constituinte. Para uns, o poder causa o direito, para outros, o direito causa o poder. Entre os diversos momentos em que tal debate teve lugar, o debate arquétipo é o travado entre Carl Schmitt – figura do decisionismo – e Hans Kelsen – figura do normativismo jurídico. Não será por acaso, portanto, que Chantal Mouffe recolha esse debate para compreender como poderá ser pensada a "neutralidade do Estado", acabando por defender que é necessária uma via que dá razão a Schmitt e a Kelsen, com naturais consequências, como procuraremos demonstrar, para a compreensão do poder constituinte enquanto conceito que questiona como é que o poder político é gerado. Mouffe (1996: 172-4) escreve:

> Assim, à ideia de democracia enquanto substância, de Schmitt, Kelsen opõe uma visão de democracia que sublinha o seu carácter procedimental e coloca a ênfase no seu funcionamento. Enquanto Schmitt concebe a verdadeira democracia baseada na homogeneidade, Kelsen apresenta os partidos e o parlamento como instrumentos necessários à formação da vontade do Estado. Para Schmitt, tal conceção é contraditória, uma vez que, para ele, numa democracia, essa vontade tem de ser predeterminada de início e não pode ser produto da discussão. O povo tem de ter possibilidade de exprimir a sua unidade política diretamente e sem mediação.

E acrescenta:

[174] Na edição consultada: «Constituent power is a modern constitutional concept with political and legal dimensions. [...] [C]onstituent power relates only to the [...] way in which political power is generated.»

[175] Na edição consultada: «legal order has intrinsic qualities that help to sustain an attractive and viable conception of political community»

Kelsen tem razão ao insistir na necessidade de procedimentos que permitam que seja alcançado um acordo em condições em que uma vontade geral única e homogénea não é possível. Porém, está errado ao reduzir a democracia a uma mera questão de procedimento. Por outro lado, num certo sentido, Schmitt tem razão ao afirmar que sem homogeneidade não pode haver democracia. Tudo depende da forma como esta homogeneidade é concebida. [...] Para Schmitt, o problema fundamental é de unidade política, porque sem essa unidade não pode haver Estado. Esta unidade tem de ser dada por uma substância comum que os cidadãos partilhem e que lhes permitirá serem tratados como iguais numa democracia. O que faz desta conceção uma conceção questionável e potencialmente totalitária é o facto de esta homogeneidade ser apresentada como substancial na sua natureza, não deixando lugar ao pluralismo. No entanto, parece-me que, mesmo aceitando esta necessidade de homogeneidade, poderíamos interpretá-la como sendo constituída pelo acordo quanto a um certo número de princípios políticos. Seria a identificação com esses princípios que proporcionaria a substância comum exigida pela cidadania democrática. [...]

O que proponho é que a adesão aos princípios políticos do regime democrático-liberal seja considerada a base de homogeneidade exigida pela igualdade democrática. Os princípios em questão são os da igualdade e da liberdade e é evidente que eles podem dar origem a muitas interpretações e que ninguém pode pretender ter a interpretação "correta". Por isso, é essencial estabelecer um certo número de mecanismos e procedimentos para chegar a decisões e para determinar a vontade do Estado no quadro de um debate sobre a interpretação desses princípios. Assim, concordo parcialmente com Schmitt e com Kelsen: com o primeiro, porque os procedimentos não são considerados suficientes para criar a unidade política de uma democracia, sendo exigida uma homogeneidade mais substancial; com o segundo, na ideia de que a vontade geral nunca poderá ser imediatamente predeterminada sem a mediação de um certo número de procedimentos.

Tal solução [...i]mplica que, tanto no campo da política como no do direito, nos encontremos sempre no domínio das relações de poder e nenhum consenso possa ser estabelecido em resultado de um processo de raciocínio puro. Onde há poder, a força e a violência não podem ser completamente eliminadas, muito embora estas possam assumir apenas a forma de "força argumentativa" ou "violência simbólica".

Este ponto do texto é relevante para o nosso objetivo: compreender o poder constituinte no populismo de esquerda e na novidade que ele significa para as teorias da democracia enquanto proposta de uma democracia radical defensora do agonismo e de um pluralismo radical. Sendo a questão da democracia moderna, a questão de saber o que é que cria a unidade política de um povo ou, se quisermos, como pode a multidão tornar-se una ou, se quisermos, utilizando uma formulação mouffeana, como encontrar a homogeneidade exigida pela igualdade democrática de uma comunidade política, a tarefa de compreender qual é o papel do poder constituinte no populismo de esquerda, ou seja, a tarefa de compreender como é que o poder político do povo do populismo de esquerda é gerado, é a questão central a que tentaremos responder.

A tentativa mais próxima da resposta que encontramos na literatura encontra-se no trabalho de Mark Wenman (2013: 8) que defende que em vez de dar a primazia ao poder constituinte que Schmitt dá na sua teoria política, Mouffe dá uma prioridade *relativa* ao poder constituinte – tal como diversos teóricos agonistas por ele analisados. O carácter relativo do poder constituinte de Mouffe, e dos demais agonistas, faz dela, segundo Wenman, uma teórica não radical. Valendo-se do jargão de Arendt quanto à compreensão da liberdade como ação – em torno da qual se relacionam os predicados da imprevisibilidade, abertura e pluralidade – Wenman defende que existem dois âmbitos distintos de poder constituinte: a revolução e a *augmentation. Augmentation* é o termo que Arendt (2001b: 250) usa a partir da sua compreensão da fundação de Roma para defender que, em última instância, «todas as inovações e alterações permanecem ligadas à fundação, que ao mesmo tempo elas aumentam e desenvolvem»:

> A liberdade romana era um legado deixado pelos fundadores de Roma ao povo romano; a sua liberdade estava ligada ao princípio que os seus antepassados tinham estabelecido ao fundar a cidade, cujos assuntos os descendentes tinham de gerir, cujas consequências tinham de suportar e cujos fundamentos tinham de "aumentar". (Arendt, 1977a: 165)[176]

A partir desta distinção, Wenman – acabando por não se apoiar apenas em Arendt, mas também em Maquiavel – aponta para o facto de os agonistas serem teóricos que se baseiam no poder constituinte como *augmentation*, negando o aspecto radical da revolução que se pensa como dinâmica que interrompe o tempo para iniciar um tempo absolutamente novo. Podemos dizer, a partir de Wenman, que, no caso de Mouffe (1996: 173), o poder constituinte aparece como *augmentation* porque este não

[176] Na edição consultada: «Roman freedom was a legacy bequeathed by the founders of Rome to the Roman people; their freedom was tied to the beginning their forefathers had established by founding the city, whose affairs the descendants had to manage, whose consequences they had to bear, and whose foundations they had to "augment".»

será nada mais do que a «adesão aos princípios políticos do regime democrático-liberal» previamente fundado, sem romper com o mesmo. Partindo da leitura de Wenman e da relação que ele estabelece entre o agonismo e a conceptualização de *augmentation* de Arendt, segundo a qual a «palavra *auctoritas* deriva do verbo *augere*, "*augment*" e aquilo que a autoridade ou os que têm autoridade aumentam constantemente é a fundação» (Arendt, 1977b: 121)[177], poderíamos dizer que a autoridade política – no sentido de poder político que é o povo do populismo de esquerda segundo Mouffe – não estaria, portanto, a fazer nada mais do que aumentar constantemente a fundação da democracia-liberal. Contudo, queremos aqui ir mais longe e compreender que tipo de relação estabelece Mouffe com as linguagens do poder constituinte, nomeadamente porque Mouffe, até hoje, não se esforçou nesse sentido, mantendo em aberto hipóteses que podemos aqui encerrar por via de um trabalho teórico.

Como Wenman (2013: 60-1) escreve, «Mouffe não recorre a uma variedade mais alargada de recursos potenciais no pensamento de Schmitt e, em particular, tem pouco a dizer sobre a sua formulação específica do poder constituinte na sua *magnum opus Teoria Constitucional* e na brilhantemente perspicaz *Teologia Política*».[178] De qualquer forma, as premissas do raciocínio de Mouffe são consequentes e as escolhas que ela faz para pensar a criação da unidade política gravitam em torno da compreensão democrática de Schmitt – ainda que procure apresentar-se como um negativo do jurista alemão. Como deixamos claro no início desta secção, é a partir da observação do combate que Schmitt trava com o normativismo – que o mesmo é dizer, o combate que Schmitt trava em defesa da mediação e do decionismo, contra a imediatez e a indecisão que caracterizariam o normativismo e o positivismo jurídico – que Mouffe propõe conjugar aspetos do decisionismo de Schmitt – que se prendem com a necessidade de garantir homogeneidade e igualdade substancial para pensar a identidade coletiva democrática, o povo – com aspetos procedimentais de Kelsen – que se prendem com a necessidade de pensar o funcionamento da democracia através de normas e procedimentos puros que se encontrariam imaculados na constituição.

Desta tentativa de conjugação surge, ainda que raras vezes no tratamento deste assunto por Mouffe, o nome de Hermann Heller – um terceiro interveniente nos históricos debates jurídicos da República de Weimar. Heller é um crítico de Schmitt que aponta uma ideia cara à tentativa de transformar o antagonismo schmittiamo em agonismo, ao defender que as bases intelectuais do parlamentarismo, do

[177] Na edição consultada: «word *auctoritas* derives from the verb *augere*, 'augment' and what authority or those in authority constantly augment is the foundation»

[178] Na edição consultada: « Mouffe does not draw on a wider range of potential resources in Schmitt's thought, and, in particular, she has little to say about his specific formulation of the constituent power in his magnum opus Constitutional Theory (1927) and in the brilliantly insightful Political Theology (1922).»

qual Schmitt é crítico, poderão ser encontradas «não na fé na discussão pública enquanto tal, mas na crença de que existe uma base comum de discussão e na ideia de justiça para com o adversário, com o qual se pretende chegar a acordo em condições que excluem o uso da força» (Heller *apud* Mouffe, 1996: 173).

Nesta senda, Heller dá a Mouffe o mote para procurar a incorporação do conflito dentro da comunidade política através de uma atenuação da violência. É com base nesta ideia que Mouffe pensa uma radicalização do pluralismo que não aceita um pluralismo total, ou seja, que não aceita um pluralismo sem exclusão: o pluralismo quer-se, segundo Mouffe, exclusivo, limitado pelos valores ético-políticos da liberdade e da igualdade e quer-se consciente de que não há instância alguma que não seja atravessada pelo poder ou, se quisermos, que não seja atravessada pelo político. Esta perspetiva do pluralismo de Mouffe é uma ferramenta conceptual para combater o pluralismo que se quer total e que, por essa razão, não reconhece que todas as relações são relações de poder e que, consequentemente, não reconhece que várias dessas relações de poder abraçadas por esse pluralismo total são relações de subordinação impassíveis de, nesses termos, serem consideradas opressoras. O projeto da democracia radical e plural, que nasce em *Hegemonia e Estratégia Socialista* e que culmina no populismo de esquerda, parte de um princípio que se diz anti-essencialista, segundo o qual o pluralismo radical é o pluralismo onde se compreende que a diferença é a condição de possibilidade da democracia moderna. Este pluralismo, portanto, «não é apenas um facto, algo que devamos suportar a contragosto ou tentar reduzir, mas um princípio axiológico»[179] (Mouffe, 2000: 19), ou seja, o pluralismo radical, de que Mouffe nos fala, está vinculado aos valores que ela mesma determina: «o tipo de pluralismo que defendo dá um estatuto positivo às diferenças e questiona o objetivo da unanimidade e da homogeneidade, que se revela sempre fictício e baseado em actos de exclusão»[180] (Mouffe, 2000: 19). Percebemos assim, que longe de ser um pluralismo total, este é um pluralismo comprometido.

O pluralismo radical, diferentemente do total, compromete-se com o reconhecimento do político e com o facto de que as relações de poder e os antagonismos existem e não podem não existir. E, neste âmbito, o pluralismo radical é consequente para a nossa leitura do poder constituinte porque é a base de compreensão de como, segundo Mouffe, o poder político é gerado. A crítica que Mouffe, a partir de Schmitt, faz ao liberalismo, aponta para o facto do liberalismo falir quando, por princípio, recusa a construção de um "nós", de uma identidade coletiva, que articula as demandas de diferentes lutas contra

[179] Na edição consultada: «is not merely a fact, something that we must bear grudgingly or try to reduce, but an axiological principle».
[180] Na edição consultada: «the type of pluralism that I am advocating gives a positive status to differences and questions the objective of unanimity and homogeneity, which is always revealed as fictitious and based on acts of exclusion.»

a subordinação. Esta fuga ao político, a «negação de que é necessário construir estas identidades coletivas e conceber a política democrática exclusivamente em termos de uma luta de uma multiplicidade de grupos de interesse ou de minorias para a conquista dos seus direitos, é manter-se cego face às relações de poder. É ignorar os limites impostos à extensão de direitos pelo facto de que alguns direitos existentes foram construídos através da exclusão e subordinação de outros» (Mouffe, 2000: 20).[181]

A proposta do populismo de esquerda é detentora da consciência de que tudo são relações de poder e antagonismos impassíveis de serem erradicados e de que qualquer objetividade social que exista não é mais do que resultado de atos de poder. «Toda a objetividade social é, em última instância, do âmbito político e tem de mostrar os traços dos atos de exclusão que regem a sua constituição; isto é, seguindo Derrida, aquilo que pode ser referido como o seu "exterior constituinte"» (Mouffe, 2000: 21).[182] O poder não é uma relação estabelecida entre dois sujeitos a partir do exterior de cada um, ou seja, o poder não é uma relação exterior aos sujeitos. O poder é constitutivo das identidades e a essa confluência entre a objetividade e o poder, Laclau e Mouffe chamam hegemonia (Mouffe, 2000: 99). E, nesta senda, a democracia será mais democrática e os agentes terão entre eles relações mais democráticas, se e só se reconhecerem que a relação que eles estabelecem é uma relação na qual não há possibilidade de o poder se erradicar. As relações são poder e não podem não ser poder. O outro da relação, o que à partida seria exterior, é constituinte do eu da relação, e não pode não ser – mesmo que o eu ou o outro assim desejem.

O relacionalismo como possível conceptualização do poder constituinte do populismo de esquerda

A partir de Loughlin (2013), partimos do tríptico de Weimar – normativismo (Kelsen), decisionismo (Schmitt), relacionalismo (Heller) – para situar o populismo de esquerda. Aproximando-se do relacionalismo de Heller, Mouffe segue os passos do jurista alemão: evita Kelsen porque este «lida com o poder político tentando fazê-lo desaparecer, ignorando aquilo que Heller chama o carácter formativo do direito sobre o poder»; bem como evita Schmitt porque ele «lida com o poder glorificando-o e,

[181] Na edição consultada: «To deny the need for a construction of such collective identities, and to conceive democratic politics exclusively in terms of a struggle of a multiplicity of interest groups or of minorities for the assertion of their rights, is to remain blind to the relations of power. It is to ignore the limits imposed on the extension of the sphere of rights by the fact that some existing rights have been constructed on the very exclusion or subordination of others.»
[182] Na edição consultada: «...any social objectivity is ultimately political and has to show the traces of the acts of exclusion which govern its constitution; what, following Derrida, can be referred to as its "constitutive outside".»

consequentemente, ignora aquilo a que Heller chama o carácter formativo do poder sobre a lei» (Dyzenhaus, 1996: 650).[183]

Esta tendência para a Gestalt, que é característica de Heller, aparece em Mouffe quando, tal como já atrás ficou dito, concorda simultaneamente com Schmitt e Kelsen relativamente ao lugar dos procedimentos na compreensão da democracia, bem como quando, como ficou dito nos últimos parágrafos, Mouffe compreende o pluralismo radical enquanto princípio axiológico que abraça o carácter paradoxal da identidade como não podendo não ser o seu negativo, isto é, como não podendo não ser aquilo com o qual estabelece uma relação de poder ou, se quisermos, não podendo não ter o exterior a si como em si.

Consideraremos aqui Heller como critério analítico: a distinção entre povo, nação e Estado impedirá que a unidade política se confunda com identidades sociológicas imediatas. Esta distinção será decisiva para avaliar o populismo de esquerda: ao tratar "povo", "nação" e "Estado" como significantes articuláveis, tende-se a colapsar fronteiras conceptuais que são precisamente as que permitem reconhecer um sujeito com poder constituinte.

O facto de Mouffe considerar o pluralismo apenas enquanto agonístico, isto é, o facto de toda a objetividade ser política, resultante de antagonismos e atravessada por relações de poder, separa Mouffe de uma distinção conceptual que Heller faz e que é a valência da originalidade do seu pensamento na crítica ao nacionalismo: Heller distingue povo, nação e Estado e retira a possibilidade dos três serem idênticos – aponta mesmo que nem todos são conceitos políticos. Em vez disso, Heller considera que o povo não é uma noção política nem é um suporte material duma possível unidade estatal. Nesta senda, Heller (1987: 177) considera o povo como algo politicamente amorfo, porque ele vê "o povo como formação cultural" (*Kulturbildung*) associando-o à antropologia social. Note-se que o facto de o povo constituir, sobretudo, uma "formação cultural" não significa que deva ser entendido como uma comunidade de cultura e de valores, objectivamente determinados pela língua, pela religião, pelos costumes, pela arte ou pela ciência. Isso equivaleria a considerar o povo como um organismo do qual, por lei natural, todo o indivíduo nele nascido reivindicaria definitivamente como seu "membro", sem qualquer possibilidade de, por exemplo, mudar de povo. «Os critérios objetivos implicam apenas certos pressupostos e possibilidades de um vínculo popular (*Volkszusammenhang*), que, para se tornar

[183] Na edição consultada: «The Kelsenian tendency deals with political power by trying to make it disappear, thus ignoring what Heller calls the "law-formative character of power". The Schmittian tendency deals with power by glorifying it, thus ignoring what Heller calls the "power-formative character of law"»

realidade, deve primeiro ser atualizado e vivido subjetivamente»[184] (Heller, 1987: 176). Por isso, também não se pode dizer que o povo forme uma "homogeneidade social" e muito menos uma vontade comum. O que é característico de um povo e que o impede de ser pensado por Heller como algo essencializado é, portanto, ele ser vincado pelo seu aspecto sociológico, pela pluralidade de vontades, de valores e até de antagonismos sociais de vários tipos – alguns também de natureza política, naturalmente (Maximiliano, 2020: 162-3).

Diferente do povo será a nação. A nação, essa sim, segundo Heller, já constitui um conceito político e não meramente um conceito antropológico e sociológico. A nação envolve não só a formação no povo de uma consciência e de um sentimento de comunidade, de pertença a um "nós" peculiar, mas sobretudo a conversão dessa consciência popular comum numa «vontade política relativamente unitária», isto é, num esforço firme para «manter e ampliar o seu próprio modo de ser», sem, no entanto, que a totalidade dos indivíduos do povo tenha de participar nesse modo de ser (Heller, 1987: 177). De qualquer modo, esta vontade política comum, que caracteriza a nação, não se traduz necessariamente na unidade de um Estado. O que distinguirá o Estado face à nação é que ele constitui uma unidade institucionalmente organizada. Essa unidade organizada institucionalmente baseia-se, claramente, numa vontade política unitária. Contudo, essa vontade política unitária é mais do que simplesmente isso: ela converte-se numa "unidade política de ação". Esta última característica – a característica da ação, para além do seu carácter de organização formal – é específica do Estado, que, enquanto unidade institucional de decisão e de ação política num território, pode articular no seu interior nenhuma, uma ou várias nações (Maximiliano, 2020: 164-5).

Segundo Heller, não distinguir povo, nação e Estado leva a reduzir o Estado a uma expressão do povo que, não só nega a autonomia do Estado e da esfera jurídica, como também ignora o facto de muitas vezes a unidade do Estado determinar a unidade do povo e da nação. Mesmo reconhecendo o vínculo popular e ainda mais a vontade unitária da nação como condições de coesão que favorecem o surgimento e consolidação da unidade do Estado, Heller salvaguarda a autonomia do Estado face às tendências nacionalistas através da defesa de uma dualidade entre Estado e povo. Nesta senda, contra o nacionalismo político clássico, argumenta que de forma alguma «o Estado pode ser considerado como uma simples função da unidade do povo ou da nação» (Heller, 1987: 182).[185]

[184] Na edição consultada: «Los criterios objetivos implican solamente ciertos supuestos y posibilidades de un vínculo popular (Volkszusammenhang), el cual, para que se convierta en realidad, ha de ser primero actualizado y vivido subjetivamente.»
[185] Na edição consultada: «...puede considerarse el Estado como simple función de la unidad del pueblo o de la nación.»

Ao contrário de Heller, a teoria de Sieyès é um exemplo da relação de identidade entre povo e nação. Quando perguntado se o povo pode ser soberano, Sieyès distingue poder constituinte e poder constituído e separa a criação do corpo político da criação do corpo social, sendo que este último precede o primeiro. Nesta senda, em Sieyès, é a nação que tem o poder constituinte, ou seja, o poder de estabelecer ou alterar os órgãos políticos que a governam. Contudo, esse poder constituinte – que é absoluto e incondicionado, mas que encontra os seus limites na sua natural transmutação em poder constituído –, não pode ser exercido senão através da representação da nação numa assembleia específica (Assembleia Constituinte) – ou seja, no entendimento de Heller, o poder constituinte não pode ser exercido senão através da representação do povo porque tanto o povo como a nação encontram-se no corpo social de que fala Sieyès, sem se distinguirem. Por outras palavras, a vontade constituinte, em Sieyès, é formalmente a vontade do povo (Aurélio, 2024: 115), mas, em Heller, quando o povo passa de um registo amorfo para um registo de vontade una, ele passa a ser nação.

Desta indistinção dos termos, Sieyès pode defender que «a nação existe antes de tudo, ela é a origem de tudo. A sua vontade é sempre legal, é a própria lei» (Pina, 2022: 7). Com isto, Sieyès diz que o sujeito do poder constituinte, que é a nação, existe antes dos mecanismos representativos (Pasquino, 1998: 63). Desta forma, contraria Hobbes e Rousseau, para quem o povo só se realiza, só deixa de ser multidão dispersa, quando é unificado por via do pacto social – e, não só sendo contrário a Heller, é também contrário à teoria da representação de Mouffe, como veremos. Ora, em Sieyès, a unidade do povo já está pressuposta no acto constituinte. Para Sieyès, ainda que alinhe na ideia da necessidade de representação, a representação não visa produzir um povo uno, e sim, nas palavras de Pasquino (1998: 63), «a forma unitária do conteúdo da vontade nacional». O povo de Sieyès, portanto, já é uno. Porquê? Pelo «facto de os seus participantes, enquanto trabalhadores ou produtores de valores, partilharem as mesmas aspirações, os mesmos interesses e as mesmas preocupações» (Pina, 2022: 8). A representação serve apenas para dar forma a tal vontade una. Esta perspetiva sobre o povo é descrita por Schmitt (1996: 237-8) como uma definição negativa de povo:

> O povo é, num sentido especial desta palavra, todos aqueles que não são escolhidos e distinguidos, todos aqueles que não são privilegiados, todos aqueles que não se distinguem pela propriedade, posição social ou educação (Schopenhauer diz: "Aquele que não entende latim pertence ao povo"). Na Revolução Francesa de 1789, a burguesia podia ser identificada com a nação como o terceiro estado, e a burguesia era o povo, porque era o contraste com a aristocracia e os privilegiados. Sieyès colocou a famosa questão: "O que é

> o terceiro estado?" e respondeu que era a Nação; o terceiro estado não é nada e deve ser tudo. Mas assim que a própria burguesia apareceu como uma classe dominante do Estado, distinguida pela propriedade e pela educação, a negação teve de ser transferida. Agora, o proletariado torna-se o povo, porque se torna o portador desta negatividade: é a parte da população que não é proprietária, que não participa na mais-valia produzida e que não encontra um lugar na ordem existente. Em oposição às classes possuidoras, aparece então, num sentido muito pronunciado, como o povo, e uma assembleia de proletários é hoje mais uma assembleia popular do que uma assembleia de industriais ou de intelectuais. A democracia evolui para uma democracia proletária e abole o liberalismo da burguesia possuidora e esclarecida.[186]

Sendo o poder constituinte a forma como o poder político é gerado e, simultaneamente, sendo o povo o sujeito desse poder constituinte, embora Schmitt se distinga de Sieyès por recuperar para o poder constituinte uma soberania que Sieyès lhe retirou através da defesa da representação,[187] Schmitt e Sieyès mantêm a ideia de que o poder constituinte é do povo. Schmitt, enquanto decisionista, distingue-se de relacionalistas como Heller que mostram a necessidade do momento fundador constituir uma unidade (que é do Estado) e de tal fundação estabelecer a hierarquia (a relação governamental, se quisermos). Para os relacionalistas, por sua vez, o povo tem um duplo sentido no momento fundador que não é verificável para os decisionistas: o povo dos relacionalistas é uma entidade com unidade virtual, porque o povo é amorfo e não-institucionalizado, estabelecendo-se em oposição à autoridade instituída, distinguindo-se dela (Loughlin, 2013: 19). É neste sentido que Loughlin (2013: 17) nos diz que Heller nos deixa uma noção de poder constituinte muito abstrata, incapaz de ser clara relativamente à relação entre poder e lei – que acaba por se expressar na abordagem do populismo de esquerda.

Se, por um lado, Heller não nos responde definitivamente à pergunta "o momento fundador começa com a constituição *de* uma unidade política através da ordem legal ou o momento fundador começa com a constituição de uma ordem legal *por* uma unidade política?", que o mesmo é perguntar "é a unidade

[186] Na edição consultada: «Pueblo son, en una significación especial de esa palabra, todos los que *no* son señalados y distinguidos, todos los *no* privilegiados, todos los que *no* se destacan por razón de propiedad, posición social o educación (así, dice Schopenhauer: «Quien no entiende latín pertenece al pueblo»). En la Revolución francesa del año 1789 podía la burguesía identificarse con la Nación como tercer estado, y la *burguesía* era el pueblo, porque era el contraste con la aristocracia y los privilegiados. Sieyès planteó la célebre cuestión: ¿Qué es el tercer estado?, y dio la respuesta de que era la Nación; el tercer estado no es *nada* y debe serlo todo. Pero tan pronto como la burguesía misma apareció como una clase dominadora del Estado, distinguida por la propiedad y la instrucción, la negación hubo de trasladarse. Ahora el *proletariado* se convierte en pueblo, porque se hace portador de esa negatividad: es la parte de la población que no posee, que no participa de la plusvalía producida ni encuentra un puesto en la ordenación existente. Frente a las clases poseedoras, aparece él entonces, en un sentido muy pronunciado, como pueblo, y una asamblea de proletarios es hoy más una asamblea popular que una asamblea de industriales o intelectuales. La Democracia evoluciona hacia una Democracia proletaria, y suprime el liberalismo de la burguesía poseedora e ilustrada.»

[187] Schmitt segue Rousseau neste âmbito e pensa que só se representa o que está ausente. Não estando o povo ausente, sendo ele o sujeito do poder constituinte, o ditador soberano é o povo e estabelecem uma relação de identidade que os torna indiscerníveis, pelo que o ditador soberano não pode ser um representante do povo.

política que causa a ordem legal ou o inverso?", por outro lado, Mouffe parece-nos ser mais conclusiva na sua teorização: tudo é poder, o político é omnipresente e não reconhecer isso é o logro do liberalismo. Desta feita, é necessário reconhecer que tudo se traduz em político, pelo que também o direito – principalmente o direito – é a expressão de um conjunto de relações de poder que não são mais do que um quadro contingente a ser natural e manualmente transformado pelas lutas hegemónicas de poder.

Contrariando a ideia de Heller, defensora do Estado – ideia que resulta da proposta de Hegel (2010: 280) para quem o povo «é a parte que não sabe o que quer» e não pode saber o que quer porque não é uma vontade política a partir de si próprio, mas sim a partir do Estado –, Mouffe defende que o mundo não é mais do que um caos político de vontades, de poderes, que, num registo de trocas de energia permanentes, encontram conjugações que se tornam hegemónicas, ainda que nunca consigam eliminar as relações de poder que as constituem e que devem ser conceptualizadas como relações de opressão se quisermos superá-las.[188] Em Mouffe, não é só o povo que não sabe o que quer. Em Mouffe, não há nada que se defina positivamente, pelo que povo, nação e Estado são sempre conceitos vazios disputados politicamente.

Esta postura ganhou contornos populistas no trabalho teórico de Mouffe quando abandonou a perspetiva agonística de *On the Political* – segundo a qual era necessário recuperar o confronto entre esquerda e direita (Mouffe, 2005: 119-20) – e passou a defender a construção de uma fronteira transversalmente populista (entre populismo de esquerda e de direita) para transformar o equilíbrio de poderes que definiria um consenso neoliberal (Mouffe, 2019: 19). É para lutar contra esse consenso – no qual as relações de opressão se naturalizam – que o povo do populismo de esquerda deve ser mobilizado: o povo surge como formação contra-hegemónica que articula demandas oprimidas. Contudo, esse povo não se pensa como sujeito homogéneo que reduz as diferenças à unidade (Mouffe, 2018: 62), pelo que não existe nesse povo um poder constituinte, ou seja, um poder capaz de se edificar no tempo.

Heller distinguiria o povo (como vínculo cultural), a nação (como vontade política uma) e o Estado (como forma de ação institucional). Contudo, Mouffe apresenta estes significantes sempre como articuláveis pela lógica da hegemonia. Por outras palavras, o populismo de esquerda desloca o problema da fundação da unidade para o âmbito da articulação hegemónica. Com isto, consegue-se mobilização, mas perde-se

[188] Mouffe e Laclau (2014: 137) escrevem: «O nosso problema central é identificar as condições discursivas para a emergência de uma ação coletiva, direcionada para a luta contra desigualdades e desafiadora de relações de subordinação. Talvez devamos igualmente dizer que a nossa tarefa é a de identificar as condições em que uma relação de subordinação se torna numa relação de opressão e em que, consequentemente, se constitui como lugar de antagonismo.» (Na edição consultada: «Our central problem is to identify the discursive conditions for the emergence of a collective action, directed towards struggling against inequalities and challenging relations of subordination. We might also say that our task is to identify the conditions in which a relation of subordination becomes a relation of oppression, and thereby constitutes itself into the site of an antagonism»).

a possibilidade de a unidade política se constituir no espaço e no tempo. Trataremos agora de ver como a teoria do populismo de esquerda nos apresenta a hipótese de pensar o Estado (como "cristalização de forças" que não se transforma em autoridade fundadora), de pensar o Povo (como cadeia equivalencial que nunca se sutura); e de pensar a Nação (como instrumento de mobilização afetiva sem autoridade constitucional), todos eles enquanto incapazes de se constituir.

Estado

Entre as várias propostas teóricas que podemos encontrar na esteira da democracia radical podemos discernir três delas: o reformismo puro «que aceita tanto os princípios de legitimação da democracia liberal como a formação social neoliberal hegemónica actual»; o reformismo radical «que aceita os princípios de legitimação mas procura pôr em prática uma formação de tipo diferente»; e a política revolucionária que «quer uma ruptura total com a ordem política e social existente» (Mouffe, 2019: 55). A proposta do populismo de esquerda apresenta-se como reformismo radical, uma espécie de ponto médio alternativo à dicotomia entre reformismo estéril e revolução. Nesta senda, a forma como o populismo de esquerda vê o Estado é a chave para a sua expressão. Para o populismo de esquerda, o Estado não é nem uma instituição neutra, que existe para conciliar os interesses de diferentes grupos, nem é uma instituição opressora, que tem de ser abolida. Em vez disso, o Estado é como uma «cristalização das relações de forças e um terreno de luta» (Mouffe, 2019: 55).

Esta perspetiva sobre o Estado é assumidamente gramsciana, e é aquela segundo a qual, correndo tudo conforme projetado, a sociedade política e a sociedade civil se confundem no Estado pleno sem que isso signifique que a sociedade civil seja estatizada. Em vez disso, a sociedade civil é apresentada como o terreno de combate pela hegemonia onde os intelectuais orgânicos desempenham um papel central demonstrando a autonomia das diferentes esferas que compõem a superestrutura marxista e tornando-as a via para conseguir dar o salto que caracterizaria, segundo Gramsci, a sociedade comunista – o salto do âmbito económico-corporativo para o âmbito ético-político. Por outras palavras, pensar o Estado no âmbito do populismo de esquerda é pensar em termos da teoria da hegemonia, pelo que existe, por um lado, a esfera hegemónica – uma expressão tradicional do aparato governamental – que se comporta como constituída. Por outro lado, o Estado é também composto por outros diferentes aparatos que são espaços de luta hegemónica e que se querem tornar hegemónicos. São esses espaços de intervenção

agonística que o populismo de esquerda procura utilizar para fazer a luta pela hegemonia do Estado. Como escreve Mouffe (2019: 56):

> Enquanto lugares de intervenção agonística, estes espaços públicos podem oferecer terreno para importantes avanços democráticos. É por isso que uma estratégia hegemónica deveria envolver-se com os vários aparelhos de Estado com a finalidade de os transformar, de maneira a tornar o Estado um veículo de expressão das múltiplas exigências da democracia. O que está em causa não é o "definhamento do Estado" e das instituições por meio das quais o pluralismo se organiza, mas uma transformação profunda dessas instituições para as pôr ao serviço de um processo de radicalização da democracia. O objetivo não é *tomar* o poder do Estado, mas, como diz Gramsci, "*tornar-se Estado*".

É neste sentido, de constituir uma alternativa de esquerda à dicotomia da esquerda entre reformistas, que aceitam que o Estado seja neoliberal, e revolucionários, que não aceitam o Estado de todo, que Mouffe defende que a representação desempenha um lugar central para o seu projeto de populista de esquerda: «É através da representação que são criados sujeitos políticos colectivos; antes dela estes não existem» (Mouffe, 2019: 64). Esta leitura teórica da representação enquadrada na *Constructivist Turn* faz com que Mouffe (2019: 61) defenda que para radicalizarmos a democracia «...precisamos de uma estratégia de envolvimento no Estado e nas instituições representativas com a finalidade de as transformar de forma profunda». Isto acontece porque Mouffe (2019: 63) defende que «[a] sociedade está dividida e é atravessada por relações de poder e antagonismos e as instituições representativas desempenham um papel crucial na institucionalização desta dimensão conflitual.» E acrescenta: «[a] solução não está em abolir a representação, mas em tornar as nossas instituições mais representativas. É este, de facto, o objectivo de uma estratégia populista de esquerda» (Mouffe, 2019: 64).

Portanto, o Estado pode ser visto como uma nuvem de relações de poder no núcleo das quais se encontra um poder mais forte, mas em torno do qual outras relações de poder veiculam antagonismos cujo valor deve ser desvelado ou demonstrado através da representação, pois só a representação cria os sujeitos políticos colectivos e só enquanto conscientes de que são sujeitos políticos coletivos, sujeitos de relações de poder, de antagonismos, tais sujeitos podem conseguir conquistar aquele que seria o seu devido lugar nas instituições estatais, isto é, o lugar nuclear, central, dessa nuvem de relações de poder, a saber: a hegemonia. Sendo o Estado uma "cristalização de forças" constantemente aberta pela disputa hegemónica, não existe nele uma autoridade fundadora, ou seja, o Estado faz-se caracterizar por uma plasticidade institucional que não se permite dar o passo constituinte.

Povo

Salvaguardando o aspecto da pluralidade radical, que já atrás ficou descrito, bem como a necessidade de ser uma alternativa ao reformismo estéril e à revolução na sua relação com o Estado, o desafio do populismo de esquerda é agora o de considerar que há um tamanho grau de diversidade de relações de poder causador de uma fragmentação de exigências democráticas que não permitem o aparecimento de um povo como se de uma unidade se tratasse. O ideário do populismo de esquerda depara-se numa emboscada em que o único caminho possível é o de aceitar a necessidade de:

> construir "um povo" em torno de um projeto que responda às diferentes formas de subordinação em torno de questões como a exploração, a dominação ou a discriminação. Deve igualmente ser dada uma ênfase a uma questão que ganhou uma relevância especial nos últimos trinta anos que é hoje especialmente urgente: o futuro do planeta (Mouffe, 2019: 66-7).

Enquanto coisa construída com base na teoria da hegemonia pós-marxista, o povo não é um referente empírico. O povo é uma construção discursiva. Tendo em conta a abordagem anti-essencialista do populismo de esquerda, o povo não existe antes da articulação performativa. O povo não pode ser apreendido através de categorias sociológicas. O povo é uma vontade coletiva criada através de uma cadeia de equivalências. O povo não é um sujeito homogéneo em que as diferenças nele contidas se reduzem à unidade (Mouffe, 2018: 62). Nesta senda, o povo é construído por via de um fenómeno performativo – numa estrutura discursivo-afetiva – cuja cadeia equivalencial que articula diferentes demandas tem um carácter inerentemente conjuntural. O povo não é uma identidade que perdure no tempo porque ele resulta de uma articulação anti-essencialista, que não se pensa a si mesma senão como articulação política, conflitual. Como Mouffe (2019: 69) deixa claro:

> ...uma "cadeia de equivalência" não é uma simples coligação de sujeitos políticos previamente existentes. E o povo e a fronteira que define o seu adversário são construídos através de uma luta política, e são sempre suscetíveis de rearticulação através de intervenções contra-hegemónicas. As exigências democráticas que uma estratégia populista de esquerda procura articular são heterogéneas, e é precisamente por essa razão que têm de ser articuladas numa cadeia de equivalência.

E este processo de articulação, Mouffe acrescenta:

> ...é crucial porque é através da sua inscrição nesta cadeia que as exigências particulares adquirem significado político. O que conta não é tanto a origem destas exigências, como a forma como se articulam com outras exigências.

Neste sentido, Laclau alinha com o argumentário de Mouffe, demonstrando coerência na teoria do populismo de esquerda, ao defender que cada exigência democrática é, em si mesma, dividida, e é a sua articulação na cadeia de equivalências que a torna parte de uma construção a que chamam de "povo":

> Cada demanda individual é constitutivamente dividida: por um lado, ela é o seu eu particular; por outro lado, ela aponta, através das ligações equivalenciais, para a totalidade das outras demandas (Laclau, 2005: 37).

Mas, perante a possibilidade de essa cadeia equivalencial construir um povo que se torne homogéneo, Mouffe propõe que as relações de poder que constituem essa cadeia equivalencial sejam pensadas como se estivéssemos a falar de agentes sociais que se inserem em discursos. Nesta senda, considerando que tudo são relações de poder e que o sujeito coletivo é, em última instância, uma cadeia equivalencial discursivo-afetivamente construído para articular diferentes demandas, aos agentes sociais que se encontram nesses discursos, Mouffe chama de "cidadão". Contudo, essa não poderá ser a solução final porque a cidadania pode ser pensada de múltiplas formas, nomeadamente formas que se negam a considerar que tudo é poder. Consequentemente, o cidadão, enquanto figura central do discurso, enquanto parte de uma cadeia equivalencial que não se quer homogénea, tem de ser radicalmente democrático, isto é, tem de manter coerência com o pluralismo radical, ou seja, tem de respeitar a gramática de conduta obediente aos princípios ético-políticos da igualdade e da liberdade que definirão a relação tensional da democracia liberal, pelo que existirão tantos tipos de cidadania quantas interpretações desses princípios. Como escreve Mouffe ainda antes de traduzir o projeto da democracia radical num populismo de esquerda (1996: 96-8):

> A criação de identidades políticas como cidadãos radicais democráticos depende então de uma forma de identificação coletiva entre as exigências democráticas de uma diversidade de movimentos: mulheres, trabalhadores, negros, homossexuais, ecologistas, bem como muitos outros "movimentos sociais novos". Esta é uma conceção de cidadania que, através

de uma identificação comum com uma interpretação democrática radical dos princípios da liberdade e da igualdade, visa construir um "nós", uma cadeia de equivalências entre as suas exigências, de forma a articulá-las pelo princípio da equivalência democrática. Porque não se trata apenas de estabelecer uma mera aliança entre determinados interesses, mas de modificar realmente a própria identidade destas forças. Isto é algo que muitos liberais pluralistas não entendem, porque são cegos às relações de poder. [...]

Para tornar possível uma hegemonia das forças políticas são, portanto, exigidas novas identidades, e eu defendo aqui uma identidade política comum como cidadãos democratas radicais. Por tal entendo uma identificação coletiva com uma interpretação democrática radical dos princípios do regime democrático-liberal: a liberdade e a igualdade. Tal interpretação pressupõe que estes princípios sejam entendidos de forma que se tomem em consideração diferentes relações sociais e posições de sujeito em que são relevantes: género, classe, raça, etnia, orientação sexual, etc.

Uma tal abordagem só pode ser adequadamente formulada numa problemática que conceba o agente social, não como um sujeito unitário, mas como a articulação de um conjunto de posições de sujeito, construídas a partir de discursos específicos e sempre precária e temporariamente suturadas na intersecção dessas posições de sujeito. [...]

Neste ponto, uma conceção democrática radical de cidadania liga-se aos debates actuais sobre a "pós-modernidade" e à crítica do racionalismo e do universalismo. A concepção de cidadania que proponho rejeita a ideia de uma definição universalista abstracta do público, oposto a um domínio privado, entendido como o reino da especialidade e da diferença. Considera que, embora a ideia moderna de cidadão tenha sido realmente fundamental para a revolução democrática, constitui hoje um obstáculo à sua extensão. Como as teorizadoras feministas têm defendido, o domínio do público da cidadania moderna foi baseado na recusa da participação das mulheres. Esta exclusão era vista como indispensável para postular a generalidade e a universalidade da esfera pública. A distinção entre o público e o privado, fundamental como era para a afirmação da liberdade individual, conduziu também a uma identificação do privado com o doméstico e desempenhou um papel importante na subordinação das mulheres.

> À ideia de que o exercício da cidadania consiste em adotar um ponto de vista universal, tornado equivalente à *razão* e reservado aos homens, oponho a ideia de que esse exercício consiste numa identificação com os princípios ético-políticos da democracia moderna e de que pode haver tantas formas de cidadania quantas as interpretações desses princípios.

É numa defesa da cidadania nos termos de uma pluralidade como princípio axiológico que a democracia radical não se limitará a interpretar os princípios ético-políticos, por exemplo, como interpretaria a social-democracia (ou seja, na procura por expressar direitos económico-políticos). A democracia radical pensa a cidadania interpretando os princípios ético-políticos da igualdade e da liberdade para dar relevo a outras relações sociais em que presume existir dominação (Mouffe, 2019: 71). A democracia radical parte do princípio de que «género, classe, raça, etnia, orientação sexual, etc.» são aspetos centrais nas relações de poder, estando aberta a qualquer outro aspecto distintivo das relações de poder, por mais díspar que ele seja, desde que se situe dentro dos limites do horizonte do pluralismo radical – os limites da liberdade e da igualdade – por forma a encontrar uma via para que a representação o articule na cadeia equivalencial.

Uma vez compreendida a tipologia de cidadania proposta pelos teóricos do populismo de esquerda e de compreendido o tipo de cidadão considerado articulável no povo deste populismo, Mouffe alerta-nos para a necessidade de existir um princípio articulador que conecte, na cadeia equivalencial, as diferentes demandas democráticas que constituem, ou vêm a constituir, a vontade coletiva. Mouffe (2018: 70) diz-nos:

> Este princípio articulador varia de acordo com as diferentes conjunturas e pode ser dado tanto por uma demanda democrática específica que se torna o símbolo da luta comum pela radicalização da democracia, quanto pela figura do líder.[189]

A ideia é que não há movimentos políticos sem um líder e que tal líder não é necessariamente autoritário. O líder do populismo de esquerda deve manter uma relação com o povo que é concebida evitando verticalidade, como se o líder fosse um *primus inter pares*, e o líder tem a capacidade de cristalizar os afetos comuns, nomeadamente os afetos relativos à nação, como veremos seguidamente. Apontamos, em conclusão, que o povo, na asserção do populismo de esquerda, é um efeito da articulação –

[189] Na edição consultada: « This articulating principle will vary according to the different conjunctures and it can be provided either by a specific democratic demand that becomes the symbol of the common struggle for the radicalization of democracy, or by the figure of the leader.»

articulação esta que é sempre reajustável – que não se vincula a si mesmo nem funda qualquer tipo de continuidade temporal. O povo é sempre mobilizável, mas não se permite constituir.[190]

Nação

Mouffe é abertamente clara relativamente à necessidade de o projeto do populismo de esquerda ser dinamizado ao nível nacional: «É em primeiro lugar ao nível nacional que a questão da radicalização da democracia tem de se pôr.» (Mouffe, 2019: 76) Contudo, tal como o Estado e o Povo, a nação não existe por si como se ela se pudesse definir positivamente e esquecendo as relações de poder e antagonismos que a definem. A nação será a primeira instância da radicalização da democracia porque o seu adversário é o neoliberalismo e a globalização que ele implica: «É aqui [na nação] que a vontade coletiva de resistir aos efeitos pós-democráticos da globalização neoliberal pode ser construída. [...] Uma estratégia populista de esquerda não pode ignorar o forte investimento libidinal em ação nas formas nacionais – ou regionais – de identificação e seria muito arriscado abandonar esse terreno ao populismo de direita» (Mouffe, 2019: 70).

Nação, povo e Estado aparecem na teoria de Mouffe como conceitos emaranhados, sem distinção clara e implicados uns nos outros, pelo menos na medida em que se quer que sejam sempre mobilizáveis e construíveis pela necessidade urgente clamada por Mouffe de democratizar a democracia através da aplicação do agonismo a toda a objetividade social. Tendo o líder ou uma demanda hegemónica como princípios articuladores das diferentes demandas, a nação é aqui considerada pelo seu valor instrumental, pelo seu valor afetivo na articulação dos cidadãos. Defensora da tripartição do sujeito levada a cabo por Freud, Mouffe diz-nos que é necessário ver o sujeito como um iceberg cujo inconsciente consegue ser maior que o consciente dele mesmo, ainda que não vejamos. É neste sentido que Mouffe relega os afetos e as paixões para o inconsciente coletivo e que, por isso, os valoriza em detrimento da razão. Nesta senda, o populismo de esquerda é sensível aos afetos e defensor de que não é através do apelo à razão que a democratização da democracia pode ter lugar. Não é por apelos à razão que se consegue mobilizar os indivíduos.

[190] Contra esta perspetiva, é de notar o trabalho de Ballacci & Goodman (2024), onde mais recentemente se aponta para o facto da construção do povo – na esteira da teoria do populismo de esquerda de Laclau e Mouffe – se dar de forma vertical, com um potencial autoritário da liderança patente e verificável em expressões empíricas populistas de esquerda no mundo. Ver também neste sentido as críticas apontadas por autores como Urbinati (2019, 2014), Rosanvallon (2021; 1998), Arato (2016), Arato & Cohen (2021).

A formação discursivo-afetiva em que se traduz a contra-hegemonia é uma estrutura necessariamente emocional, na qual o discurso – que não é apenas linguagem verbal – é responsável por emancipar politicamente os cidadãos democratas radicais – bem como os que ainda não são democratas radicais, note-se – das relações de opressão em que se encontram. Essa tarefa de consciencialização política dos indivíduos dispersos e ainda não conscientes, é a tarefa construtora do povo do populismo de esquerda, na qual a argumentação racional tem pouco a dar. Como escreve Mouffe (2019: 79-80):

> A fidelidade aos valores democráticos é uma questão de identificação. Não é criada através da argumentação racional, mas de um conjunto de jogos de linguagem que constroem formas democráticas de identidade. Wittgenstein reconhece com clareza as dimensões afetivas de diferentes modos de envolvimento quando compara a crença religiosa com "um empenhamento intelectual num sistema de referência". Juntando Espinosa, Freud e Wittgenstein, podemos ver como a inscrição em práticas discursivas proporciona as afecções, que segundo Espinosa produzem os afectos que despertam o desejo e conduzem a acções específicas. Reconhecemos assim que os afectos e o desejo têm um papel crucial na constituição das formas coletivas de identificação.

A nação, que em última análise é um recurso afetivo de mobilização de demandas, não se pode tornar num sujeito fundado e que permanece. Ela não se pode constituir. Ela insere-se na lógica inconstituinte do populismo de esquerda.

O poder inconstituinte do populismo de esquerda

No âmbito do populismo de esquerda, o poder constituinte, defendemos, não está nem no Estado, nem no povo, nem na nação, porque isso significaria que alguma destas entidades fosse ou pudesse vir a ser uma substância, isto é, pudesse vir a ser de alguma forma um poder constituído. Embora seja fácil derrapar o nosso pensamento e estacioná-lo na ideia de que a hegemonia é o poder constituído e de que a contra-hegemonia é o poder constituinte, procuraremos mostrar que algo de diferente acontece nesta teoria populista.

No populismo de esquerda não se trata de limitar o carácter ilimitado da soberania popular como conceptualizaria Sieyès o poder constituinte, bem como os juristas franceses ao longo do século XIX; não se trata de identificar o poder constituinte com a soberania na medida em que o povo e o soberano se

identificam, sendo uma e a mesma coisa, e na qual a ditadura soberana seria a maior expressão, como em Schmitt, ou em que a soberania da vontade geral não se permite representar-se, como em Rousseau; não se trata tampouco de pensar a soberania popular como função do Estado considerando o poder constituinte como conceito político que demonstra a necessidade de participação popular num Estado Constitucional através de mecanismos de democracia direta ou semi-direta, como apontavam os juristas do pós-Guerra numa defesa do institucionalismo[191]; nem se trata, por último, de pensar o poder constituinte que se afirma numa democracia de conselhos em regime federal como Arendt pensara. Este populismo tem uma postura, relativamente ao poder constituinte, que nos parece absolutamente nova e que pode ser compreendida na abordagem limítrofe que este faz, por um lado, ao lugar da representação na teoria de Rousseau e, por outro lado, ao lugar da representação na teoria de Sieyès – como aliás vimos em Schmitt, em termos diferentes.

Rousseau introduz na história do pensamento político a ideia de que a democracia moderna, mais do que ser uma forma de governo é a expressão de um princípio: o princípio da soberania popular (Franco de Sá, 2023). Nesta senda, o *Contrato Social* legitima o governo à luz do princípio de uma liberdade humana originária que só pode ser garantida com a manutenção do princípio da soberania do povo, da soberania popular. Este povo, segundo Rousseau, é o soberano, pelo que a sua expressão de governo só poderá ser o princípio de autogoverno ou de autodeterminação. O conceito de vontade geral é, portanto, central: o soberano – que é o povo – é um sujeito coletivo, pelo que a sua vontade só pode ser geral já que «não pode haver vontade geral em relação a um objeto particular» (Rousseau, 2023: 92). É nesta medida – na medida em que a vontade do soberano é geral – que a vontade geral não pode ser alienada do soberano enquanto ser coletivo, isto é, por outras palavras, a vontade do soberano não pode ser representada. Como escreve Rousseau (2023: 75):

> ... a soberania, sendo o exercício exclusivo da vontade geral, não pode nunca ser alienada, e que o soberano, que não passa de um ser coletivo, não pode ser representado senão por si próprio: o poder pode muito bem ser transmitido, mas não a vontade.

E porque o soberano não se faz representar, nasce a questão: como pode haver governo que atue sobre questões específicas se até agora só pensamos na vontade do povo em termos gerais? A resposta de Rousseau passa por criar a figura do legislador e a figura do governo, sendo que a relação entre estas duas figuras ecoa no trabalho teórico-político de Mouffe. Ainda em Rousseau, para que o princípio de

[191] Laclau (2007: 67-128) é claro neste sentido, distinguindo o populismo do institucionalismo.

soberania inalienável do povo seja possível, este tem de consistir no poder do legislador. A vontade geral só pode querer coisas gerais, dizíamos, pelo que o objeto de desejo da vontade geral será a lei. O legislador é o soberano e o soberano é a vontade geral. Ao legislador pertence o primeiro ato: trata-se de um ato de soberania em que a vontade geral delibera sobre uma lei geral. A este ato segue-se o ato em que se escolhe o governo que estará no âmbito da particularidade. Trata-se de um decreto que nomeia alguém particular como governante e que, na sua distinção com o primeiro ato, não se permite confundir com este. Nesta senda, Rousseau fecha o espaço às formas de governo monárquicas (excepto monarquias eletivas) em que soberano e governo se confundem (Franco de Sá, 2023). Esta é a solução de Rousseau para que representante e representado tenham uma relação de identidade garantindo que a soberania do povo, isto é, a vontade geral, não seja nunca alienada. Por outras palavras, esta é a solução para que o governo não esvazie o lugar do legislador, não esvazie a soberania popular.

Face a esta disposição de ideias, e como já aqui apontamos, a Revolução Francesa deu lugar, por um lado, a pensadores jacobinos que seguiam Rousseau e a impossibilidade da representação e, por outro lado, deu lugar a pensadores como Sieyès que, enquanto leitores de Rousseau, viam na representação a via para o poder político ser do povo. Este último é o que nos importa relevar neste momento, já que o populismo de esquerda parte do princípio de que a representação é basilar para a sua proposta. Como escreve Mouffe (2019: 63):

> ...uma sociedade democrática pluralista que não encare o pluralismo de uma forma antipolítica harmoniosa e em que a possibilidade sempre presente do antagonismo não é reconhecida não pode existir sem representação.

O populismo de esquerda, por um lado, nega Rousseau que defenderia que a vontade geral não se representa porque é inalienável. Por outro lado, aproxima-se funcionalmente de Rousseau quando defende que um princípio articulador (o líder ou uma demanda hegemónica) guia um povo incapaz de se pensar como unidade – esse povo que é construído. Esta duplicidade é operativa, como sabemos, mas não constituinte. Esta duplicidade produz mobilização, mas priva-se de constituir-se.

Sieyès, desviando-se dos perigos da soberania – fosse ela popular ou de um homem só – inicia o caminho liberal de limitação dos poderes. Para que a soberania popular se expresse e seja reconhecida, defende Sieyès, tem de haver uma assembleia nacional em que o povo se faça representar. Portanto, o povo – o terceiro estado que era alienado pelos estados privilegiados da nobreza e do clero no *Ancien Régime* – teria de se fazer representar numa assembleia para que a soberania popular fosse reconhecida no Estado

e para que o povo – que é para ele toda a nação –, gozando da sua soberania, tivesse o poder constituinte da forma política. O poder constituinte do povo é o poder de constituir a forma e, fruto da natureza metafísica do mesmo no pensamento de Sieyès, ao poder constituinte do povo é-lhe subjacente o poder constituído que ganha forma na assembleia nacional. Portanto, por outras palavras, o poder constituinte realiza-se no poder constituído, realiza-se num ato do qual o poder constituinte é a potência. O poder constituinte aparece como potência que se realiza na sua atuação como poder constituído. Nesta senda, a soberania popular pensa-se numa relação de identidade com o poder constituinte da forma política e o poder constituinte não existe senão na expressão que lhe dá o poder constituído que é a assembleia nacional.

Aquilo que se segue a Sieyès ao longo do século XIX é o parlamentarismo liberal enquanto enquadramento no qual a assembleia nacional é o órgão de soberania que representa o povo e que, nessa medida, limita o governo. Os representantes do povo tratam, nesta senda, de representar a vontade geral do soberano – o povo – e asseguram que o governo não a substitua. Segundo Mouffe, é precisamente esta dinâmica que não está a ter lugar no atual momento pós-político, o qual o populismo de esquerda poderá resolver através da recuperação do agonismo.

O momento pós-político – termo conceptualizado por Mouffe a partir do conceito de momento pós-democrático (Crouch, 2004; Rancière, 1995) – é a manifestação de que a soberania popular não se encontra identificada no governo que, por via dum abuso do poder executivo, esvaziou e esvazia o espaço político colocando-nos nesse mesmo paradigma pós-político. Nesta senda, Mouffe apela ao regresso do conflito, do agonismo, no qual a construção de uma fronteira transversalmente populista desempenha uma função central: a função de solucionar o momento pós-político (Mouffe, 2019: 19). O momento populista é, neste sentido, um momento potencialmente democrático porque recupera a luta pela soberania popular.

Contudo, a proposta do populismo de esquerda torna-se interessante na medida em que tem uma abordagem limítrofe, autorizando-se a defender uma relação tensional entre a gramática liberal e a gramática democrática. Como referimos acima, defendemos que esta abordagem encontra uma expressão particularmente consequente, para a sua compreensão do lugar do poder constituinte, na forma como pensa a representação. Podemos então dizer que o populismo de esquerda nega Rousseau, advogando pela representação, e nega Sieyès, advogando uma noção particular de representação que se aproxima de noções de Rousseau.

O populismo de esquerda nega Rousseau na sua clara defesa da representação para pensar a soberania popular. Como escreve Mouffe (2019: 64): «É através da representação que são criados sujeitos políticos colectivos; antes dela estes não existem». Neste sentido, a costela da *Constructivist turn* desta abordagem populista está mais próxima de Hobbes (1992: 211-2; 2024: 259-60) – para quem é o princípio de representação que estabelece a forma política, permitindo que o povo (*populus*) se distinga da multidão (*multitudo*) e pressupondo que o soberano do povo está a uma distância incomensurável do povo – do que de Rousseau que negou Hobbes.

Na sua originalidade teórica, o populismo de esquerda pensa que a representação é a condição de possibilidade do povo. Há, por isso, que *construir o povo* através de discursos que reconheçam as relações de subordinação e que politizem cada uma delas por forma a que possam ser discursivamente articuladas na formação contra-hegemónica que a representa através de um princípio articulador – seja ele a demanda hegemónica da articulação ou um líder (Laclau & Mouffe, 2014: 136-142; Mouffe, 2018: 70). O significante vazio "povo", aquele que se reclama como soberano no quadro político democrático, é preenchido por uma heterogeneidade de demandas que se politizam como sendo democráticas porque revelam o carácter de oprimido nas diversas relações de poder que constituem a dinâmica humana. Nesta senda, não há uma vontade geral que seja identificada como soberana e que, na sua generalidade, queira afirmar a forma política do governo. O que existe é uma heterogeneidade de demandas que são descobertas e articuladas enquanto equivalentes na distância que têm face a um suposto adversário (a casta, a elite, a extrema-direita), mas que preenchem o conceito vazio do povo sem que se assimilem as diferenças entre as mesmas demandas, sem que essas demandas dissidentes se vejam como uma vontade geral. O que as articula é o adversário em comum metaforizado que sustenta a construção dessa formação contra-hegemónica por um líder ou por uma demanda hegemónica.

Neste sentido, a defesa da representação no populismo de esquerda contrapõe-se à representação tal como concebida por Sieyès. Defendemos, portanto, que se aproxima de Rousseau que, no capítulo VI do Livro II, ao introduzir a necessidade da figura do legislador, sustenta que o povo é incapaz de deliberar e legislar por si só:

> Por si mesmo, o povo quer sempre o bem, mas por si mesmo nem sempre o vê. A vontade geral está sempre certa, mas o juízo que a guia nem sempre é esclarecido. É preciso fazê-la ver os objetos tais como são e, por vezes, como lhe devem parecer, ser-lhe mostrado o caminho certo que procura, protegê-la da sedução das vontades particulares, aproximar aos seus olhos os lugares e os tempos, equilibrar a atração das vantagens actuais e visíveis com

> o perigo dos males distantes e ocultos. Os particulares veem o bem que rejeitam; o público quer o bem que não vê. Todos necessitam igualmente de guias. Do esclarecimento geral resulta, portanto, a união do entendimento e da vontade no corpo geral; desta, a exata concordância das partes e, por fim, a maior força do todo. É daqui que nasce a necessidade de um legislador (Rousseau, 2023: 94).

Os laivos rousseaunianos da necessidade de um legislador para que o povo exerça a sua vontade soberana estão presentes no pressuposto populista de esquerda de que o povo é construído. Para o projeto populista de esquerda, o povo tem de ser construído por via do discurso que consiga consciencializar os indivíduos dispersos com *updates* que os mantenham atualizados na cadeia equivalencial onde se conservam as diferenças que importam para a construção do seu povo. Nesta construção, mais do que criar uma aliança entre os interesses articulados, o objetivo é modificar as relações de poder reconhecendo o lugar do género, classe, raça, etnia, orientação sexual, etc. dentro dessas relações. Como Mouffe (1996:96) escreve: «A criação de identidades políticas como cidadãos radicais democráticos depende então de uma forma de identificação coletiva entre as exigências democráticas de uma diversidade de movimentos: mulheres, trabalhadores, negros, homossexuais, ecologistas, bem como muitos outros "movimentos sociais novos". Esta é uma conceção de cidadania que, através de uma identificação comum com uma interpretação democrática radical dos princípios da liberdade e da igualdade, visa construir um "nós", uma cadeia de equivalências entre as suas exigências, de forma a articulá-las pelo princípio da equivalência democrática.» Essa forma de identificação coletiva é determinada pelo articulador da formação hegemónica que é capaz de colocar em prática formas de vida que, contrariando uma postura racionalista, proponham a identificação com os princípios ético-políticos da igualdade e da liberdade tal como interpretados pela democracia radical, isto é, delimitados pelo pluralismo radical.

Posto isto, qual será então o lugar do poder constituinte na ordem de ideias do populismo de esquerda? De que maneira poderemos considerar que o populismo de esquerda está a defender a soberania popular? Poderá o populismo de esquerda entender-se como uma linguagem do poder constituinte como aquelas que aqui elencamos? Poderá o povo do populismo de esquerda assemelhar-se ao povo de Sieyès ou ao povo de Rousseau? Como poderá ser ele detentor de um poder constituinte?

O populismo de esquerda, na sua relação concomitante com a proposta democrata radical e pós-marxista inscrita em *Hegemony and Socialist Strategy*, defende uma postura anti-essencialista que impede o povo de ser considerado enquanto coletividade homogénea ou passível de ser suturada. O povo, e todas as

identidades, são então consideradas enquanto espaços conflituais. Partindo do princípio pós-estruturalista – de que há uma impossibilidade final de encontrar uma forma de presença discursiva definida –, a conceptualização do antagonismo como inerente a todas as identidades serve ao populismo de esquerda para apontar que não é possível um discurso diferencial definitivo. Nesta senda, o populismo de esquerda nega, por um lado, que a relação antagonista possa ser uma oposição real (*Realrepugnanz*) como apontada por Kant, isto é, que possa ser um princípio de contrariedade entre dois termos que se definem positivamente, independentemente da relação que mantêm um com o outro. Por outro lado, nega também que a relação antagonista seja verificável numa contradição lógica: podemos estar perante diferentes sistemas de crenças contraditórios e nem por isso emergir daí algum tipo de antagonismo (Laclau & Mouffe, 2014: 110). O antagonismo manifesta, isso sim, a impossibilidade de o sujeito ser uma presença infinita para si mesmo porque o sujeito é sempre sobredeterminado por uma pluralidade de significados que impedem esse mesmo sujeito de se tornar num ser fixo, ou seja, num ser positivamente completo. Por outras palavras, o antagonismo serve para recusar a relação definida objetivamente entre coisas ou entre conceitos (contradição e oposição real, respetivamente) e para introduzir os limites de toda a objetividade, a saber: a impossibilidade de a objetificação não ser parcial e precária.

Com isto, o povo não pode ser pensado como poder constituinte porque pensar o poder constituinte significa, de alguma maneira, pensá-lo no seu tornar-se realizado – tanto em Sieyès que pensa a soberania popular como poder constituinte que se torna constituído (por via da representação do povo soberano na assembleia nacional)[192], como em Rousseau que pensa a soberania popular como identidade entre vontade geral do povo soberano – arquitetada pelo legislador – e o governo, como em Arendt em que o poder constituinte do povo seria pensado na sua ação (na performatividade, se quisermos), mas que, ainda assim, permite realizar-se enquanto constituído.

A compreensão do povo como antagonismo e a ideia de que ele não existe, mas é uma construção, limita a possibilidade de o vermos como detentor do poder constituinte em dois aspetos correlativos.

---

[192] Como aponta Franco de Sá (2023: 28-9): «O enquadramento da relação entre poder constituinte e poder constituído pensada por Sieyès é de natureza metafísica e remete para a noção grega de *dunamis* e a latina de *potentia*. Na física e na metafísica de Aristóteles, a "potência" refere-se a uma força que, emergindo num determinado acto, aparecendo numa determinada "obra" ou "realização" (o neologismo aristotélico *energeia*, traduzido como *acto*, vem de "obra", *ergon*, e refere-se a "pôr-em-obra"), apenas se realiza nesse acto enquanto acto de que ela mesma é a potência. Em Espinosa, tal força aparece como potência que se realiza na sua expressão, no seu actuar; surge, assim, como uma "natureza naturante" que se expressa e realiza, de forma imanente, nas suas próprias realizações, enquanto "natureza naturata".»

Entenda-se "neologismo aristotélico" na medida em que é em Aristóteles que *energeia* se estabiliza como termo de oposição relativamente a *dunamis*. Note-se que a literatura discute se a novidade com que Aristóteles trata *energia* não seria apenas novidade em termos semânticos, pelo que o neologismo aristotélico por excelência seria *entelecheia*. Sobre esta questão, ver Blair (1967, 1992), Menn (1994).

Primeiramente, o antagonismo recusa que os sujeitos coletivos se definam positivamente, previamente independentes da relação que mantêm com outros sujeitos, introduzindo, dessa forma, limites a toda a objetividade: toda a objetividade é considerada parcial e precária. O antagonismo coloca o povo na experiência do limite, sem que possa de lá sair já que é impossível, a qualquer sujeito, constituir-se completamente (Laclau & Mouffe, 2014: 112). Com o antagonismo, retira-se a possibilidade de o povo se realizar ou expressar de forma imanente, nas suas próprias relações.

Em segundo lugar, fruto da sua linha anti-essencialista que permite negar o centralismo do conceito de classe do legado marxista, o povo não só não se pode afirmar por via imanente, como não tem uma unidade constituinte: o povo é construído através da articulação daqueles que estabelecem uma relação de conflito com a elite que também não é definida senão através desse antagonismo que lhe dá identidade. É neste sentido que a construção do povo é determinada, não simplesmente pela circunscrição do pluralismo aos valores ético-políticos da liberdade e da igualdade, mas, acima de tudo, é determinada pelo antagonismo que divide a sociedade entre oprimidos e opressores. Nas palavras de Laclau (2007: 81): «O povo pode ser concebido como *populus*, o corpo de todos os cidadãos; ou como *plebs*, os desfavorecidos. [...] Para termos o "povo" do populismo, precisamos de algo mais: precisamos de uma *plebs* que reivindique ser o único *populus* legítimo – ou seja, uma parte que queira funcionar como a totalidade da comunidade.»[193] Trata-se de agremiar os oprimidos, consciencializar afetivo-discursivamente os que ainda não sabem que o são e construir um povo, construir uma articulação da heterogeneidade das demandas oprimidas numa cadeia equivalencial, construir uma formação contra-hegemónica que procura funcionar como a totalidade da comunidade. Mas – e sublinhe-se esta adversativa – sem nunca se permitir efetivar porque aquele contra o qual o povo se coloca – a elite –, e que em última análise é o princípio contra o qual nasce o povo enquanto articulação afetivo-discursiva, pode alterar a sua identidade sobredeterminada, fluída, também heterogénea, modificando, consequentemente, o interior do povo – porque o povo depende dela – e obrigando a uma nova construção de si mesmo por acidente – como aliás sempre acontece nesta sucessão de confrontos entre contra-hegemonias e hegemonias. Aquilo que Laclau apresenta na citação supra-referida, segundo o qual o povo do populismo é «uma parte que queira funcionar como a totalidade da comunidade», é real enquanto desejo. Contudo, aquilo que a teoria da hegemonia do populismo de esquerda permite não

[193] Na edição consultada: «...the people can be conceived as *populus*, the body of all citizens; or as *plebs*, the underprivileged. [...] In order to have the "people" of populism, we need something more: we need a *plebs* who claims to be the only legitimate *populus* – that is, a partiality which wants to function as the totality of the community.»

alcança o momento fundador que caracteriza o normal curso de um poder constituinte – precisamente porque o seu povo é inconstituinte.[194]

O carácter do poder constituinte não se revê na proposta do populismo de esquerda também porque o povo terá, nesta teoria, de ser de esquerda. Mais, aliás, porque o povo terá de ser de uma esquerda definida pelos teóricos deste populismo. Assim, o povo vive um pessimismo incomensurável, por um lado, porque o povo não nasce livre – ele está entregue à sina do antagonismo e é por isso construído – e, por outro lado, porque o povo vive acorrentado por toda a parte – não só porque tem de ser de esquerda, mas também porque tem de ser de uma certa esquerda. A criação da fronteira transversalmente populista, que Chantal Mouffe defende, entre esquerda e direita, retira ao povo a possibilidade de se pensar simplesmente como povo, com passado histórico que não se pronuncia na polarização política das suas demandas, mas sim no grau de homogeneidade histórico-antropológica que se encontra na sociabilidade desse mesmo povo.[195] Estando o povo condenado ao antagonismo, à sua construção, e à necessidade de ser de uma certa esquerda, a relação entre a soberania popular e os seus representantes não se pode observar, como se poderia ver até agora, como uma simples relação metafísica em que a soberania popular é como uma semente que se realiza numa árvore, ou seja, em que os representantes não são mais do que o pôr em ato da soberania popular que já era árvore em potência (a semente). Se quisermos manter esta imagem aristotélica, o povo do populismo de esquerda nunca se poderá pensar como detentor da potência de uma simples semente. Ele não tem um poder constituinte que se põe em acto como poder constituído. Quando muito, e num esforço metafórico caricatural, ele será sempre uma semente geneticamente alterada, construída a partir da seleção de genes simpáticos às pretensões de uma determinada linha de cultura – ainda que sem princípios fixos, já que se baseiam no conflito dos conceitos flutuantes de liberdade e de igualdade, *lato sensu*.

---

[194] A nossa tese não se ocupa de definir o poder constituinte exigindo que ele seja pensado, por exemplo, em termos metafísicos. Em vez disso, procuramos apontar que a gramática da teoria da hegemonia impede que o populismo de esquerda pense o poder constituinte, seja em que linguagem do poder constituinte for, precisamente porque a gramática da hegemonia desloca-o para uma contestação incessante que o priva de se constituir e o afunda numa dinâmica inconstituinte de poder.

[195] O argumento aqui apresentado tem por base o argumento crítico apresentado por Franco de Sá (2021), principalmente nas partes II e III do livro, na medida em que se realçam características do povo do populismo de esquerda como o antagonismo constitutivo, a dependência da politização polarizada e a ideia de que é construído sendo impossível pensá-lo como pré-político. Contudo, o nosso argumento não é uma defesa simples de que, para se pensar como povo, o povo tenha de se pensar como pré-político – nem lemos assim Franco de Sá (2021). Aquilo que aqui argumentamos é que, na gramática da teoria da hegemonia do populismo de esquerda, o povo tem uma temporalidade que se quer aberta, ou seja, que não se fecha no tempo e que defende que, por essa razão, deve incorporar em si o antagonismo, o factor negativo do político, o conflito. A consequência desta ordem de raciocínio é, em vez de se orientar no sentido de criar formas – a constituição, instituições, compromissos vinculativos –, trata de se cingir a uma atuação de reação contra uma hegemonia vigente. Neste quadro lógico, o povo é privado de poder constituinte porque o povo, enquanto definido pela reação e pela negação do fechamento, não tem possibilidade de auto-definição e fica privado da possibilidade de fechamento (por exemplo, é recusada a possibilidade de se pensar enquanto comunidade política a partir da classe operária). Franco de Sá (2021) diria: «Não é o povo que faz a revolução, é a revolução que faz o povo». Acrescentamos a esta temporalidade da reação o facto de ela ser verticalmente articulada: o povo é construído de cima para baixo, erodindo a possibilidade de promessas coletivas que instituam um vínculo com duração temporal e que essas promessas, e a própria definição do povo, sejam feitas pelo próprio povo. O povo do populismo de esquerda não pode constituir-se a si mesmo. Ele só pode ser construído a partir de fora, enquanto entidade sempre precária. Neste défice de completude – assumido pelos teóricos populistas de esquerda – encontramos o cariz inconstituinte do poder do povo do populismo de esquerda.

É nesta complexificação do conceito de representação do povo que reside uma privação do povo ao poder constituinte. O poder constituinte passa a estar incluído no povo, na medida em que lhe é excluído, pois não pode ele determinar-se e afirmar-se positivamente – como dizíamos a partir da metáfora, ele é geneticamente alterado. Defendemos, portanto, que o populismo de esquerda teoriza, não um poder constituinte, não um poder destituinte, não um poder instituinte, mas sim um poder inconstituinte. O poder inconstituinte dá ao povo a possibilidade do conflito, mas não lhe dá a hipótese de ser histórico: não só porque não lhe permite que exista no tempo de forma efetiva, mas também porque ele não tem espaço para o paradoxal, já que ele tem de seguir o trilho previamente traçado, neste caso, "progressista" e de uma esquerda: «O objectivo de uma estratégia populista de esquerda é criar uma maioria popular que alcance o poder e estabeleça uma hegemonia progressista» (Mouffe, 2018: 58) (sendo que, à data desse alcance do poder, o conceito de "hegemonia progressista" será diferente daquilo que é à data de hoje, porque também esse conceito é definido antagonisticamente, ou seja, sem qualquer continuidade jurídica; e sendo que essa maioria popular que alcança o poder não será o povo do populismo de esquerda porque o povo do populismo de esquerda está condenado a não conseguir ser). É por isso que, embora se apresente como afirmação do político, do *Regresso do Político*, o povo perde a oportunidade de se pensar como sujeito político histórico, como detentor do poder político, que se faz identificar com o governo ou representar através do governo ou da assembleia popular – ele não consegue ser por si. «De acordo com a estratégia populista de esquerda», Mouffe (2018: 83) defende, «[o] "povo" não deve ser entendido como um referente empírico nem como uma categoria sociológica. É uma construção discursiva resultante de uma "cadeia de equivalências" entre exigências heterogéneas, cuja unidade é assegurada pela identificação com uma concepção radicalmente democrática da cidadania e por uma oposição comum à oligarquia, as forças que impedem estruturalmente a realização do projecto democrático.» Neste sentido, o poder inconstituinte do povo não é uma negação do poder constituinte, mas antes uma privação do poder constituinte do povo. O poder inconstituinte continua a ser político. Contudo, ele é de uma certa política, à qual o povo tem de corresponder – e é por isso que o povo é pensado como construído. Ao poder inconstituinte, como a tudo aquilo que pode ser no argumentário do populismo de esquerda, subjaz o pressuposto de que tudo é antagonismo limitando-se, desta forma, o espaço para o povo se definir politicamente e obrigando-o a pensar-se como articulação de determinadas opressões numa relação agonista criada com os opressores resultantes dessa mesma criação agonista. Assim, o povo fica privado de ser detentor de um poder político *de facto* (poder constituinte) com potencial para se tornar um poder político *de jure* (poder constituído, constitucionalizado). No quadro do poder inconstituinte, a soberania popular expressa-se como privação

de ser soberano e na privação de qualquer instância ser constituinte pelo potencial manifesto que um poder constituinte tem de se tornar poder constituído. Não será inútil nem insensato notar que se abre um espaço para, no mínimo, questionarmo-nos: será o povo a desconfiar da oligarquia, ou antes os teóricos do populismo de esquerda a desconfiar do povo?

Em suma, não podendo o populismo de esquerda pensar o poder constituinte do povo, aquilo que o seu mapa teórico dá ao seu povo é um poder inconstituinte que se define por: (i) ter um sujeito não identificável, em resultado da abertura antagonística que o define enquanto conjunturalmente construído para o salvaguardar de qualquer sutura ou totalização; (ii) não se fundar como um ato no contexto político propondo uma forma jurídico-institucional própria porque isso significaria o fechamento do social e a negação do seu carácter sobredeterminado.

Considerações finais

À luz das linguagens modernas do poder constituinte – a soberania popular na Idade Média de Marsílio de Pádua, a soberania una de Bodin, a nação representada na Assembleia Nacional de Sieyès, a decisão soberana de Schmitt, a vontade geral inalienável de Rousseau, o institucionalismo do pós-Guerra e o ato fundador de Arendt – o populismo de esquerda aparece como um desvio sistemático desta problemática central para a compreensão da democracia moderna como paradigma da soberania popular. Em todas aquelas linguagens há, nas suas diferentes disposições conceptuais, um sujeito identificável, um acto de fundação do seu poder e uma duração normativa que nutre cada uma das configurações de um futuro. No populismo de esquerda, pelo contrário, o "povo" é o resultado de uma articulação conflitual sempre em aberto; aquilo que poderia ser o seu ato fundador confunde-se com sequências de lutas hegemónicas sem fim; e a temporalidade que ele se dá vincula-se à conjuntura de tal forma que nega estabilizar-se positivamente no tempo. O poder do povo do populismo de esquerda, no que concerne à problemática do poder constituinte enquanto tradução da soberania popular, é um poder inconstituinte: ele tem poder para mobilizar, mas é privado de se constituir.

Esta nossa leitura não se fica por um diagnóstico. Ela é consequente. O poder inconstituinte do povo do populismo de esquerda explica o paradoxo central da teoria e projeto populistas de esquerda: ao deslocar a fundação para o terreno da teoria da hegemonia, o populismo de esquerda ganha capacidade mobilizadora, mas perde capacidade constituinte. O Estado aparece nesta nuvem conceptual como uma

"cristalização de forças" sem lócus de autoridade; o povo aparece como cadeia equivalencial que se define agonisticamente, ou seja, definido transversalmente pelo antagonismo; a nação, aparece como um dispositivo instrumental para a mobilização libidinal dos indivíduos. O resultado é uma teoria que opera no sentido de administrar antagonismos, mas não se permite inaugurar, instalar-se com tudo de bom e de mau que a sua implicação acarretaria porque não se constitui afirmativamente. É uma teoria que não cruza o limiar do constituinte.

É precisamente aqui que se abre o caminho para o capítulo 5: sendo o povo um sujeito de um poder inconstituinte, o "pluralismo agonístico" que prometia ampliar o conflito democrático, pode ser então visto como um reorganizador do dissenso, ou seja, pode ser visto como um domesticador. O populismo de esquerda aparece como um defensor do agonismo enquanto domesticação do antagonismo, mas esse agonismo, defendemos, é uma domesticação castradora do dissenso: ele só se pensa dentro de um perímetro axiológico e institucional prévio, sem se permitir transpor essa instância, pondo em causa a sua valência no próprio quadro da teoria da democracia agonística. A potência deste povo, que é uma potência inconstituinte, manifesta-se como poder de não se exercer: a hegemonia administra a negatividade, mantém vivo o antagonismo que a legitima, mas retira ao povo a possibilidade de se constituir como sujeito soberano.

Este será também o ponto de fricção com o outro lado da democracia radical – a teoria deliberativa – porque ao recusar o ideal de consenso não coercivo, o agonismo do populismo de esquerda substitui o diálogo persuasivo pela estratégia da luta hegemónica e acaba por reduzir – consciente disso ou não – o dissenso ao quadro do binómio oprimidos/opressores. Desta feita, o dissenso que poderia ser compreendido por agonistas enquanto espaço de pluralismo, vê-se então reconduzindo para uma "pluralidade" atravessada pela permanente negatividade operativa que limita o espaço da pluralidade ao espectro das categorias do oprimido, vítima, etc. e opressor. Assim, no próximo capítulo, mostraremos que o dissenso do populismo de esquerda é subversivo: aparenta aprofundar a democracia através do agonismo, mas faz-se dependente das instituições liberais que critica e limita o espaço da contestação não violenta à dinâmica de oprimidos e opressores.

Capítulo 5. Populismo de esquerda: o dissenso subversivo

Enquadramento

A relação entre a forma como o populismo de esquerda pensa o poder do povo não podia estar melhor explicitada do que na forma como o dissenso é por ele teorizado – ainda que este tema não se encontre sistematizado na teoria populista de esquerda. A partir da conclusão a que chegamos no capítulo anterior – a de que a teoria populista de esquerda pensa um poder inconstituinte, ou seja, um poder que mobiliza diferentes demandas privando-se de se constituir realmente –, neste capítulo debruçamo-nos sobre a proposta agonística que subjaz ao populismo de esquerda para escrutinar a sua promessa onde ela é mais forte: o dissenso. Na medida em que a potência «obriga-nos a repensar do início não apenas a relação entre a potência e o acto, entre o possível e o real, mas também a considerar de uma nova maneira, (...) na política, o problema da conservação do poder constituinte no poder constituído» (Agamben, 2013: 250), perceberemos que o poder inconstituinte do populismo de esquerda tem uma relação estreita com o modo como ele instrumentaliza o dissenso para impedir que a potência possa não se exercer. Considerando, com Agamben (2013: 242), que «a potência é definida essencialmente pela possibilidade do seu não exercício, tal como hexis significa: disponibilidade de uma privação», veremos como o dissenso pensado no quadro do pluralismo agonístico (Mouffe, 1999a: 745) – que se pavoneia de ser o arqui-defensor da democracia – é, em última análise, um dissenso subversivo: tira poder ao povo, já que ele não pode genuinamente dizer não – mesmo que esse povo exista apenas enquanto atravessado pela negatividade, pelo antagonismo, e mesmo que a grande origem do populismo de esquerda seja a ideia de criação de um povo como poder.

A nossa tese é, pois, a seguinte: aquilo que o populismo de esquerda apresenta como expansão do conflito democrático – o regresso do *agon* à democracia – funciona, de facto, como uma operação subversiva. O populismo de esquerda promove um dissenso subversivo porque a sua dinâmica opera como dispositivo de domesticação castradora do dissenso propriamente dito. Para sustentar esta tese com a coerência conceptual requerida, situamos primeiro o paradigma contra o qual a democracia agonística se posiciona: a teoria deliberativa. Contra a ideia dos liberais deliberativos, de que pode existir uma situação ideal de discurso em que se atinge um consenso sem exclusão e com garante de *accountability*, a crítica do populismo de esquerda procura mostrar que não existe consenso sem exclusão. Em primeiro lugar, e através de Wittgenstein, Mouffe nega a separação entre procedimentos e formas de vida – não há método (nem mesmo o racional) que se sustente sem gramática; "no fim das

razões", impõe-se a persuasão. Em segundo lugar, a partir de Lacan, Mouffe sustenta a impossibilidade de um discurso não-autoritário, logo, toda a ordem simbólica implica exclusão.

Desfeita a possibilidade de o ideal deliberativo ser ontologicamente viável, a saída populista negará um consenso sem exclusão, e defenderá um "consenso conflituoso": um acordo mínimo sobre os princípios de igualdade e liberdade para todos, como espaço de disputa sem fim sobre as suas interpretações. É precisamente aqui que incide a nossa crítica. Ao limitar o espaço do conflito democrático a amigos e inimigos legítimos (os adversários), o anunciado *Regresso do Político* reconduz o conflito à semântica da teoria da hegemonia. As consequências, para o dissenso, são duas: primeiro, só são audíveis as demandas reconhecíveis pelo paradigma liberal; segundo, as demandas são consideradas na medida em que se exprimem numa mundividência que dualiza o mundo entre oprimidos e opressores, superficializando a reflexão política e promovendo a polarização polémica da vida democrática.[196]

O capítulo divide-se, portanto, em três momentos. Em primeiro lugar, apresentamos o paradigma deliberativo e a objeção agonística tal como formulada pelos teóricos do populismo de esquerda. Em segundo lugar, recuamos ao agonismo da Antiguidade para localizar as derivações do *agon* ao longo da história e situar a especificidade do *agon* populista. Por último, demonstraremos que a promessa populista de esquerda de "mais *agon*" está ancorada na gramática hegemónica e que, em detrimento da ampliação do espaço do dissenso, ela domestica-o e castra-o.

Populismo de esquerda e democracia radical: agonistas vs deliberativos

Contra o consenso

Mouffe (1999a: 745) é clara no seu velho diagnóstico:

[196] Distinguem-se na teoria populista de esquerda dois planos. Um primeiro relacionado com a lógica da hegemonia. Poderíamos considerar esse como um plano descritivo. Um segundo plano relacionado com o conteúdo com que se preenche a lógica da hegemonia. Não deixando de considerar que o primeiro plano é, em última análise, não só descritivo, mas também prescritivo por limitar a condição humana da política à teoria da hegemonia, é possível manter separados estes dois planos. De forma mais clara, o primeiro plano descreve o mundo político a partir da teoria da hegemonia e o segundo plano aponta para um conteúdo normativo segundo o qual o populismo tem de ser de esquerda, pós-marxista, democrata radical.
Nesta senda, quando defendemos aqui que certas perspetivas políticas são inaudíveis, não afirmamos que exista uma censura *de jure*. Ou seja, não se trata de uma impossibilitação empírica de certas perspetivas se manifestarem em público. O que defendemos é que a teoria populista de esquerda – tanto no seu plano que poderíamos considerar descritivo, como no seu plano mais normativo – considera que há perspetivas não qualificadas para fazer parte do consenso conflituoso. Diferentes perspetivas dissidentes simplesmente não contam para o agonismo democrático do populismo de esquerda se (i) não se traduzirem numa gramática da hegemonia; (ii) não se compatibilizarem com o perímetro axiológico liberal. Inaudível será, portanto, aquele que pode existir, mas não é qualificado o suficiente para se expressar e ser considerado no espaço que é dado pela teoria do populismo de esquerda para o dissenso.

> Como demonstra o crescente sucesso da extrema-direita em vários países, as sociedades ocidentais estão a testemunhar uma desafeição cada vez maior em relação às instituições democráticas. (...) Infelizmente, as sociedades democráticas liberais estão mal preparadas para enfrentar este desafio, uma vez que são incapazes de compreender a sua natureza. Uma das principais razões para essa incapacidade reside no tipo de teoria política atualmente em voga, dominada por uma perspetiva individualista, universalista e racionalista. Tal enquadramento apaga a dimensão do político e impede que se conceba, de forma adequada, a natureza de uma esfera pública democrática pluralista.

A "teoria política atualmente em voga" a que Mouffe se refere neste e em toda a sua bibliografia é, sabemos, a teoria da democracia deliberativa. Tanto Mouffe como os teóricos deliberativos – à cabeça, Habermas –, falam diretamente, e enquanto críticos, sobre a "crise da democracia liberal" e é nessa senda que agonistas e deliberativos constituem o ramo da teoria política a que chamamos "democracia radical".

Esta nomenclatura padece de um debate constante que procuraremos aqui tratar resumidamente para que compreendamos com maior sensibilidade a posição de Mouffe. De qualquer forma, por uma questão de economia do texto, partiremos do princípio, sem aprofundar, de que a democracia radical se define por ser crítica da democracia liberal e por procurar alargar o alcance da democracia de diversas maneiras, sendo composta por duas variantes, a saber, a democracia agonística e a democracia deliberativa. Desta forma, sem demoras, aceitemos que a democracia agonística faz parte da esteira da democracia radical – atitude que, aliás, segue a posição de Mouffe que se considera, ela sim, a teórica da democracia realmente radical, por contraposição aos deliberativos, contra quem ela se coloca.

Começando aqui por realçar um aspecto que nos interessa sem contorno algum para a reflexão de todo este capítulo, Habermas – contra quem Mouffe se posiciona – defende a necessidade de uma democracia deliberativa que procure decisões consensuais. É nesse sentido que o argumentário de Habermas se baseia na legitimidade e na justiça universal enquanto aspetos esquecidos pelo pós-estruturalismo – no qual Mouffe se insere, na medida em que critica a racionalidade e o universalismo, acreditando que tais valores são inimigos das sociedades pluralistas. O conflito que estamos aqui a delinear para retratar o debate interno da democracia radical é, em última análise, o conflito entre um

kantiano – defensor de um quadro de pensamento deontológico, com bases procedimentais – e uma crítica dessa postura (Kapoor, 2002: 460).[197]

Para Habermas, numa procura por um procedimento que capacite a esfera pública de se afastar da limitação da sua agenda ou da imposição de algo, a democracia é *open-ended*: o poder é descentralizado e trata-se de dar corpo a uma crítica à ideia liberal que se centra no Estado enquanto promotor da economia de mercado e de uma comunidade ética. Na sociedade pensada por Habermas, descentralizada por natureza, em que o sistema político não tem centro, a esfera pública é um espaço discursivo distinto e separado do Estado. Ela é um espaço de diálogo e debate.

No desenvolvimento do seu pensamento, Habermas propõe que essa participação política pressupõe uma visão da política enquanto conversação pública que é garantida por meio de procedimentos legitimadores e pela razão. Mais concretamente, os procedimentos da democracia deliberativa têm lugar numa situação ideal de discurso, i. é, numa situação de diálogo público livre e não coercivo na qual (i) ninguém é excluído de participar e nenhuma informação é omitida; (ii) todos participam livremente com os seus argumentos sem domínio ou intimidação por parte de qualquer outro participante; (iii) cada participante pode iniciar, continuar e questionar uma discussão num qualquer tópico relevante (inclusive num tópico relativo aos procedimentos). Será uma situação inclusiva, sem coerção e aberta.

Contudo, e demonstrando a sua costela kantiana, esta situação ideal do discurso, sobre a qual se erige o edifício da democracia deliberativa e o consenso que ela procura, não é uma ideia empírica: é uma ideia normativa, reguladora. Ela é uma posição contrafactual, a partir da qual se podem criticar os processos não deliberativos e as políticas de poder, pelo que é extremamente útil para assegurar *accountability* das instituições públicas e proteger a esfera pública de interesses tecnocratas ou da colonização desta pela administração do Estado. É com esta perspetiva procedimental que a teoria deliberativa – partindo de uma ideia normativa em vez de empírica – usa a razão enquanto método legitimador dos seus procedimentos. É a razão que legitima os procedimentos com os quais se encontram consensos, pelo que importa um exame, ainda que mínimo, a esta ideia de razão.

Para Habermas, a racionalidade não é autónoma ou isolada da sociedade. A racionalidade não impõe a sua vontade própria, na medida em que a racionalidade é sempre dialógica, é sempre comunicativa. Nesta senda, por um lado, a racionalidade (comunicativa) permite coordenar informação, mas também

[197] Kapoor (2002) aponta que este debate pode ser visto como um paralelo da "alegoria da condição moderna/pós-moderna" que Richard Bernstein (1993) realiza em *The New Constellation*, relativamente a Habermas e Derrida.

permite criticar: todos os argumentos adiantados por cada participante são escrutinados pelos restantes. Mais, o estatuto do participante, a sua autoridade, não é relevante para o diálogo deliberativo: importa sim a força do seu argumento. Por outro lado, segundo Habermas, só através de processos comunicativos com alto nível de intersubjetividade é que se atinge uma deliberação pública qualificada. A ideia será sempre a de perceber os interesses de cada participante para, através do diálogo, se transcender esses interesses individuais e se conseguir o bem de todos. Portanto, a teoria deliberativa não se fica pelo mero acordo: ela procura um consenso racional. Com base nesta dinâmica, Habermas defende que a racionalidade não propõe a sua vontade sem *accountability*, ou seja, a racionalidade questiona-se permanentemente e decisões consensuais podem sempre ser revisitadas quando se altera a informação ou os participantes. Escreve Habermas (1990: 87):

> Em termos procedimentais, os argumentos são processos de chegada a um entendimento ordenado de tal forma que os proponentes e os oponentes, tendo assumido uma atitude hipotética e estando livres das pressões da ação e da experiência, podem testar as alegações de validade que se tornaram problemáticas. Neste nível encontram-se as pressuposições pragmáticas de uma forma especial de interação, ou seja, tudo o que é necessário para uma busca da verdade organizada sob a forma de uma competição. Os exemplos incluem o reconhecimento da *accountability* e da veracidade de todos os participantes na busca.[198]

A fragilidade do edifício deliberativo estará no facto de considerar que, por um lado, as suas condições de possibilidade podem ser concebidas no horizonte operativo da política e que, por outro lado, o melhor argumento poderá sempre colocar em suspenso qualquer assimetria de poder. É precisamente aqui que a teoria agonística de Mouffe impõe a sua reflexão: se, como a teórica defende, o discurso não pode ser não-autoritário e se a política não pode ser separada das formas de vida que a sustentam, então a teoria deliberativa é incapaz de descrever a política. Aquilo que ela fará será, em boa verdade, prescrever a política, ou seja, anular a política porque anula a possibilidade do conflito constitutivo da mesma. Importa, por isso, perceber agora como se desenrola a crítica de Mouffe para que depois possamos testar o alcance do seu "pluralismo agonístico" e as consequências do mesmo para o dissenso.

[198] Na edição consultada: «In procedural terms, arguments are processes of reaching understanding that are ordered in such a way that proponents and opponents, having assumed a hypothetical attitude and being relieved of the pressures of action and experience, can test validity claims that have become problematic. At this level are located the pragmatic presuppositions of a special form of interaction, namely everything necessary for a search for truth organized in the form of a competition. Examples include recognition of the accountability and truthfulness of all participants in the search.»

A crítica aos deliberativos

A defesa da auto-reflexão e da transcendência – bem como o desembocar numa defesa do moral sobre o ético, da universalidade sobre a particularidade – enquanto vias para encontrar um consenso racional, contrastam com as prioridades de Mouffe que se definem pelo antagonismo e pelo pluralismo e que chocam impreterivelmente com a racionalidade, o consenso, o transcendente e o universal.

Na perspetiva de Mouffe, a ideia dos deliberativos – de que seria possível uma instância discursiva cujos pressupostos não fossem autoritários – é uma ideia irrealizável. Logo à partida, os obstáculos à situação ideal de discurso – na qual a comunicação seria livre de constrangimentos e em que apenas a argumentação racional contaria – não são obstáculos simplesmente empíricos ou epistemológicos: eles são obstáculos ontológicos.

Em primeiro lugar, com base em Wittgenstein – e tal como o filósofo austríaco –, Mouffe defende que é impossível separar procedimentos e formas de vida.

> Para Wittgenstein, as regras são sempre abreviaturas de práticas, são inseparáveis de formas específicas de vida. Por conseguinte, as distinções entre "procedimental" e "substancial" ou entre "moral" e "ético", que são centrais na abordagem habermasiana, não podem ser mantidas, e é preciso reconhecer que os procedimentos envolvem sempre compromissos éticos substanciais (Mouffe, 1999a: 749).[199]

Por outras palavras, os procedimentos só existem enquanto conjuntos complexos de práticas, conjuntos estes que estão inscritos em formas de vida e em acordos quanto aos juízos segundo os quais esses procedimentos podem ser aceites e seguidos. Os procedimentos não são criados com base em princípios e aplicados a casos específicos. Os procedimentos estão sempre emaranhados em formas de vida (*Lebensform*). Daqui resulta que qualquer acordo existente é, em última análise, uma fusão de vozes que se torna possível por meio de uma forma de vida comum – e não por realização da razão. É neste sentido que Habermas, enquanto autor charneira da democracia deliberativa, deixa de ser considerado quando distingue o ético e o moral, ou o procedimental e o substancial. Aquilo que aqui se realça é que não conseguimos alcançar o objetivo de Habermas, isto é, erradicar o valor da retórica na razão. É sempre necessário que se esteja de acordo sobre a "linguagem do jogo" antes de se poder estar de

[199] Na edição consultada: «Rules for Wittgenstein are always abridgments of practices, they are inseparable of specific forms of life. Therefore, distinctions between "procedural" and "substantial" or between "moral" and "ethical" that are central to the Habermasian approach cannot be maintained and one must acknowledge that procedures always involve substantial ethical commitments.»

acordo acerca das regras da deliberação, pelo que os procedimentos envolvem sempre compromissos éticos substanciais que impedem uma separação real entre procedimento e substância, bem como ética e moral. Consequentemente, não é possível fazer com que um prevaleça sobre o outro.

Na prática, considerando que – como diria Wittgenstein (1969: 81) – «no fim *das* razões vem a persuasão»[200], qualquer acordo a que cheguem duas comunidades diferentes, com vidas comunitárias ou jogos de linguagem diferentes, serão mais o produto do uso da retórica do que de um verdadeiro consenso. Ou seja, no caso de empate entre dois princípios que não se reconciliam, cada um dos lados chama-se estúpido e herético.[201]

O segundo principal argumento contra a teoria deliberativa baseia-se em Lacan (também Derrida e Žižek seguem esta tendência e isso talvez nos permita localizar melhor Mouffe). Nesta senda, Mouffe defende que um discurso não autoritário é impossível. Todo o discurso, na sua estrutura fundamental, é autoritário e, como tal, a noção de "situação ideal de discurso" é uma ilusão que deve ser combatida. Portanto, segundo Mouffe (2000: 33), na esfera pública não existem consensos não-exclusivos, nem será possível nela não haver coerção. Uma situação "inclusiva, sem coerção, aberta e assimétrica", como proporiam os teóricos deliberativos, é uma *impossibilidade conceptual*:

> Ao contrário de outros projetos de democracia radical ou participativa baseados num quadro racionalista, a democracia radical e plural rejeita a própria possibilidade de uma esfera pública não exclusiva de argumentação racional, onde se possa alcançar um consenso não coercivo. Ao mostrar que tal consenso é uma impossibilidade conceptual, não põe em risco o ideal democrático, como alguns argumentariam. Pelo contrário, protege a democracia pluralista contra quaisquer tentativas de encerramento. Na verdade, tal rejeição constitui uma garantia importante de que a dinâmica do processo democrático será mantida viva.[202]

Sendo os argumentos lacanianos utilizados por Mouffe contra Habermas uma base substancial da sua teoria (Kapoor, 2002: 464), seria pertinente lembrar que Lacan defende que numa dispersão livre de

[200] No original, em contexto mais completo lê-se: «Where two principles really do meet which cannot be reconciled with one another, then each man declares the other a fool and an heretic. I said I would "combat" the other man, but wouldn't I give him reasons? certainly; but how far do they go? At the end of reasons comes persuasion.»

[201] Mouffe (1999a: 750) recorda que, à semelhança dela, também Stanley Cavell (1990: xxxviii) recorreu a Wittgenstein para criticar Rawls – enquanto autor da esteira deliberativa – salientando que a sua teoria ignora dimensões fundamentais da experiência da injustiça. Em particular, quando a exigência de justificações formais de quem exprime ressentimento acaba por excluir vozes cuja marginalização reside precisamente em não terem lugar no próprio debate sobre a justiça. A fragilidade da teoria deliberativa estará no encerrar a discussão em nome de procedimentos universais, quando tal decisão é, na realidade, política e pessoal, não podendo ser desresponsabilizada.

[202] Na edição consultada: «Contrary to other projects of radical or participatory democracy informed by a rationalistic framework, radical and plural democracy rejects the very possibility of a non-exclusive public sphere of rational argument where a non-coercive consensus could be attained. By showing that such a consensus is a conceptual impossibility, it does not put in jeopardy the democratic ideal, as some would argue. On the contrary, it protects pluralist democracy against any attempts at closure. Indeed, such a rejection constitutes an important guarantee that the dynamics of the democratic process will be kept alive.»

significantes existirá um significante mestre – um significante de autoridade simbólica fundada sobre si mesmo, fundada no próprio ato de enunciação – do qual pode emergir um campo de significado consistente. Decorre daí uma distorção do campo simbólico, um encurvamento do espaço discursivo que introduz uma violência. E esta dinâmica estaria sempre presente, de tal forma que subtrair essa distorção do campo discursivo implica desintegrá-lo.

Posto isto, seria impossível considerar plausível a ideia habermasiana de que existem pressupostos pragmáticos do discurso não-autoritários que sustentem uma comunicação livre de constrangimentos onde apenas a argumentação racional seria considerada. E, na medida em que o campo simbólico é constituído por uma cadeia de significantes na qual qualquer estabelecimento de significado implica a distorção dessa mesma cadeia de significados, Mouffe encontra os dois conceitos que constituem a sua teoria alternativa à teoria deliberativa, i. é, o pluralismo agonístico.

Do lado do pluralismo encontramos a presunção de que a sociedade é um campo discursivo e aberto onde há várias identidades sociais. Dado que cada identidade social é, em última análise, uma abreviação desse campo discursivo, essa identidade social é não-essencial, é contingente e precária. A pluralidade do social – a diversidade de valores e identidades – é a ordenação simbólica das relações sociais e é esse pluralismo que definirá, segundo Mouffe, a democracia moderna.

Do lado da defesa mouffeana do antagonismo encontramos os limites de qualquer ato de fechamento ou de qualquer tentativa de constituir uma totalidade. O antagonismo, enquanto constitutivo e irredutível, evidencia os limites integrais da política e demonstra-se em dimensões como o significado, o discurso, a objetividade, a sociedade, etc. Haverá, portanto, sempre uma dimensão adversarial na criação de qualquer identidade dado que qualquer criação de identidade é um ato de poder que requer um "eu/tu", um "nós/eles". Contudo, não podemos esquecer que esta reabilitação do conflito se dá através da gramática da hegemonia, ou seja, não nos podemos esquecer que esta reabilitação do conflito se dá a partir duma dinâmica em que o dissenso aparece como limitado. Esta subtileza tornar-se-á clara com a recuperação da história do *agon* que passaremos a delinear.

O agonismo dos antigos comparado com o dos pós-modernos

Que tipo de conceptualização de *agon* sustenta um modo de fazer política que se diz democrático e que pensa um poder, como vimos no capítulo anterior, como algo inconstituinte? Para responder, será útil

reconstruir a trajetória do agonismo – do modelo helénico, fundado na visibilidade pública e na persuasão entre iguais, à sua reinterpretação pós-moderna, centrada na diferença e na contestação das identidades fixas. Este contraste permitirá aferir, com maior precisão, o alcance e os limites do "pluralismo agonístico" – e do dissenso que nele pode existir, naturalmente – em que se baseia o populismo de esquerda.

É possível afirmar que a transformação da compreensão do agonismo acompanha a forma como compreendemos a filosofia. Em três dimensões de conflito que procuramos distinguir, a filosofia, na Antiguidade, terá sido pensada como dissenso, isto é, como base de um diálogo filosófico entre amigos e afins; na modernidade, a filosofia terá sido pensada como base de um contrato entre indivíduos racionais, associando-se ao consenso; e na pós-modernidade, a filosofia seria pensada como um discurso agonístico, como se a filosofia fosse uma estratégia para corrigir a assimetria gerada pela luta originária da qual decorrera o domínio de uns e a servidão de outros. Esta categorização, ainda que podendo não ser exaustiva – na medida em que pode deixar de parte particularidades de outras formas de agonismo que não abordamos aqui –, será elucidativa para a conceptualização do agonismo do populismo de esquerda. Acreditamos que, por esta via, conseguiremos delinear as fragilidades do "pluralismo agonístico" do populismo de esquerda – como Mouffe apelida.

A compreensão da relação entre a dinâmica do pensamento filosófico com o agonismo é relevante.[203] Numa abordagem à história do conceito, Andreas Kalyvas (2009) aponta – depois de uma redescoberta do agonismo no contexto pós-romântico e filo-helénico da cultura alemã onde encontramos Nietzsche, Jacob Burckhardt (1998), Arendt (2001a, 2007), Heidegger (1992) e Carl Schmitt (2020) – que assistimos hoje a uma *des-helenização* do agonismo.

O agon dos antigos

A literatura recente sobre este tema converge num retrato do agonismo antigo (Edwards et al., 2022; Minkkinen, 2020; Kasimis, 2015) a partir do qual Kalyvas (2009) introduz uma análise original: para detalhar a estrutura psíquica do *agon*, Kalyvas lê-o através do mito de Narciso e procura os efeitos da politização e da democratização do agonismo. Se, inicialmente, o *agon* tinha um pendor narcísico dos "poucos" – o *agon* teria uma relação com a excelência aristocrática, porque os muitos ou os estratos

[203] Ver Ballacci (2025).

sociais inferiores estavam mais próximos da fuga do conflito do que da procura por este –, a sua democratização produziu um *narcisismo* dos "muitos": daqueles que antes não fariam parte dessas lutas aristocráticas (os pobres, a multidão), e que passaram a poder participar nas discussões públicas e a procurar ser os primeiros a triunfar em nome do bem comum da cidade. Esta lente ajudar-nos-á a entender de que maneira a disputa por preeminência se tornou numa forma de vida pública e, depois, numa gramática de cidadania.

Encontramos nas referências literárias dos gregos – em Homero, por exemplo – uma noção de *agon* que reflete a presença de dor na luta por uma certa preeminência. Na medida em que, num primeiro momento, os *agones* – i. é, os jogos atléticos – se interligavam com um sistema de valores aristocráticos, o jogo era pensado no âmbito da seleção de *aristos*, dos melhores, e a instituição social e cultural estava associada à nobreza e ao seu espaço simbólico. Por outras palavras, a excelência (*arête*) definia o significado simbólico das performances agonistas e era nesse sentido que aqueles que participavam nos *agones* estavam à partida livres das necessidades dos comuns, dos muitos, e usavam o seu ócio para o aperfeiçoamento de relações e de movimentos que não tinham utilidade instrumental ou prática a não ser a dos *agones* em si (Burckhardt, 1998: 160-2, 185-6 *apud* Kalyvas, 2009: 19).

O que se realça nesta forma de estar é que, ao contrário das pessoas comuns que procuravam a paz, o *agon* atlético nega esse intento numa procura por uma performance aristocrática, sinalizando nobreza e estatuto de privilegiado. Acima da sobrevivência, que era procurada pelos comuns, estava a luta pela glória (Golden, 1998: 146-57). Nessa primeira fase – se quisermos, nessa fase aristocrática do *agon* dos antigos – a morte era sempre uma possibilidade e a ética da individualidade seria vincada por se tratar de uma luta entre iguais. A esta dinâmica subjaz uma agonia, expressa em dor física e psicológica, que antecipa a possível vitória do indivíduo vencedor que, por sua vez, transfere essa vitória para a comunidade que ele representa. Neste que pode ser considerado um culto da personalidade, a glória do indivíduo representa o sucesso de práticas institucionalizadas na sua comunidade.

Destacam-se três aspetos deste *agon* atlético: tratava-se de uma forma de performance, na medida em que é pública e obedece a regras estritas; era uma forma de competição entre iguais, pelo que o resultado na competição não estava predeterminado; tinha uma conduta narcisista já que o indivíduo aparece contra todos os outros, numa afirmação de amor-próprio que depende do reconhecimento e do amor dos da sua comunidade – que o constitui.[204]

[204] Narciso aparece aqui por ser o arquétipo do amor-próprio, ou seja, o amor de alguém por si mesmo mediado por um apego apaixonado pelo seu reflexo. E o agonismo da Antiguidade é uma estratégia para induzir os outros a amarem-nos por forma a que nos possamos amar-nos a nós mesmos através do

A democratização do *agon* – em resultado da politização do *agon* e da formação da democracia antiga (Burckhardt, 1998: 182 *apud* Kalyvas, 1009: 23) – sucede-se entre os séculos XVII e XVI a.C. aquando da passagem da polis arcaica para a polis clássica, na qual se verifica uma expansão gradual das práticas agonísticas em diversos espaços sociais e culturais. O agonismo alarga-se, prolifera e dispersa-se. O conflito, que era físico e do qual podia resultar a morte, passou a ser uma competição verbal pública. Este *agon*, enquanto disputa discursiva, demonstra que os tempos eram de pacificação. Para além disso, tornou-se mais inclusivo – já que estratos sociais inferiores e outro tipo de comportamento não aristocrático começou a fazer parte do *agon* – e tornou-se mais diversificado porque passaram a considerar outro tipo de confrontos. Nesta "democratização do *agon*" podemos verificar um encontro da lógica democrática da igualdade com a lógica aristocrática da excelência em que o espírito agonístico manifestava que os iguais se procuravam distinguir através da demonstração individual de que se era melhor (Kyle 1997). Diz-nos Arendt (2001a: 56):

> ... a esfera pública em si, a *polis*, era atravessada por um espírito acertadamente agonístico: cada homem tinha constantemente de se distinguir de todos os outros, demonstrar, através de feitos ou realizações singulares, que era o melhor de todos.

É desta fase – ou, se quisermos, desta segunda fase do *agon* dos antigos – que recebemos as referências de filósofos clássicos como Platão. Neste agonismo democrático clássico há uma valorização inexcedível das palavras e do discurso, do dar e retirar razões, da argumentação adversarial pública e da elaboração de estratégias de persuasão retórica. Tudo isto em detrimento do uso da força física, da agilidade ou da massa muscular como caricaturalmente defenderia o *agon* atlético primeiramente descrito aqui. Com esta politização do agonismo – que é um encontro da isonomia e do governo do *demos*, dos muitos, com a aristocracia e a sua luta competitiva pela glória e pela distinção individual –, o critério de excelência passou a ser o da participação cívica em assuntos comuns que contribuísse mais para o bem da cidade do que nenhum outro.[205] O cidadão preeminente passou a ser aquele que tinha acento e aprovação entre os pares, aquele cujas ações eram percebidas como encaminhadoras da grandeza, aquele que conduzia para a prosperidade e segurança da comunidade política e o que partilhava as fronteiras públicas e assegurava diferentes departamentos desempenhando correta e responsavelmente as suas funções (Kalyvas, 1009: 24).

amor que eles têm por nós. Tal como os espectadores se apaixonam pelo atleta, o atleta apaixona-se por si mesmo – duplicando-se numa pessoa física e na sua representação simbólica (heróica) dos seus espectadores. Como escreve Kalyvas (2009: 23): "Ancient agonism is, among other things, a strategy for inducing others to love you so that you can love yourself through their love for you."

[205] Ver Karagiannis & Wagner (2005; 2009)

É-nos possível perceber, como aponta Franco de Sá (2025), que a forma como Platão pensa a filosofia simboliza esta dinâmica agonística quando, nas suas reflexões, estabelece que a filosofia está em conflito com a multidão: o filósofo tem a *parresia*, a coragem para invocar a verdade sem se submeter à pressão da multidão que se baseia em verdades convencionais, ou seja, opiniões sedimentadas pela repetição, pelas normas e verdades assimiladas. Contra a força do maior número, essa força incondicional, que é a força da multidão – já que não depende de nada para se fazer valer e que se exerce por si mesma –, a força da filosofia será uma força de menor número, será uma força naturalmente menor.

A força da filosofia será a força da persuasão e decorre da palavra ou do verbo, do exercício do *logos.* Enquanto condicional, a força da filosofia, pensada como dissenso, depende da capacidade e da disposição para verdadeiramente se escutar as palavras persuasivas do opositor. A filosofia acaba, portanto, por ser bastante exigente: é necessário que o interlocutor esteja disposto a dialogar dizendo o que pensa e escutando com abertura e acolhimento o que os outros têm a dizer; e é necessário que compreenda as palavras na língua em que são ditas. Em última análise, a língua será o fator distintivo relativamente à força multidão: a filosofia só pode ter lugar na multidão de força incondicional se nela se partilhar uma determinada língua para que a filosofia tenha a sua força de persuasão (Franco de Sá, 2025: 35).

Esta perspetiva acerca do *agon* – agonismo dos antigos, chamemos-lhe – pode então ser vista como tendo as suas bases numa dinâmica narcisista, num cruzamento entre valores democráticos e aristocráticos, mas queremos aqui realçar, que apesar de tudo, ela tem uma componente clarividentemente dialógica, sem a qual ela não se pensa a si mesma. Da performance atlética entre iguais ao debate persuasivo na *polis*, o *agon* antigo conserva três traços decisivos – o carácter público da performatividade, a imprevisibilidade inerente à competição entre iguais e a procura pelo reconhecimento da comunidade. Esta abordagem favorecerá uma cultura da palavra e da distinção cívica em que «cada homem tinha constantemente de se distinguir de todos os outros» (Arendt, 2001a: 56). Este núcleo dialógico será a base para o salto que a modernidade dá nesta problemática: uma tentativa de pacificação do conflito através do contratualismo e do racionalismo.

Modernidade: a defesa do consenso

Sendo o agonismo dos antigos algo que dependia do diálogo, a língua seria um factor distintivo entre os indivíduos, ou seja, existiria espaço para a filosofia como agonismo apenas entre os que falam a mesma língua. Ou, se quisermos ainda, o factor de igualdade seria a capacidade para falar a mesma língua, que o mesmo é dizer que o factor de desigualdade seria não falar a mesma língua. Isso significa que o conflito entre gregos – que conseguem dialogar entre si – seria diferente do conflito entre bárbaros, cuja natureza de relação é de guerra – porque não conseguem dialogar entre si.[206]

Contudo, antes de chegarmos aos pós-modernos e à sua noção de agonismo, encontramos ainda dois momentos que complexificam os termos em que se pensa a dinâmica conflitual da política. Em primeiro lugar, o humanismo cristão fez uma leitura na qual o diálogo filosófico é entendido como sendo o diálogo da reconciliação de toda a humanidade, sendo irrelevantes as diferenças entre os homens concretos.[207] Com isto, o diálogo filosófico deixa de se dar apenas entre gregos e passa a dar-se com bárbaros também porque se trata de um diálogo universal, de toda a humanidade. As diferenças tornam-se irrelevantes e desaparece a distinção entre amigos e inimigos, entre guerra e dissídio. A consequência é, em primeiro lugar, a guerra passar a ser uma possibilidade das relações humanas no seio dessa humanidade e, em segundo lugar, sendo a guerra sempre possível, também a reconciliação é sempre possível. Aponta-nos Franco de Sá (2005: 38): «A guerra deixa de ser pensada como excluindo a possibilidade de diálogo e da reconciliação, tal como diálogo e reconciliação deixam de ser pensados como excluindo a possibilidade da guerra.»

O segundo momento de compreensão do agonismo que antecede a compreensão dos pós-modernos, é precisamente o momento iniciado por Hobbes – ele que é uma espécie de ponte temporal, enquanto primeiro dos modernos – e do qual se ocupam os contratualistas que até hoje abraçam a possibilidade do consenso. Na medida em que o conflito pensado enquanto guerra (*bellum*) é, para Hobbes, aquilo que caracteriza o "estado de natureza", no qual os indivíduos lutam todos contra todos, então seria necessário que se pense uma reconciliação geral (Hobbes, 2024: 225) – não restrita ou condicional como pensaram os antigos quando pensavam a reconciliação a partir de amigos e inimigos naturais.

A ideia de Hobbes é de que, no "estado de natureza", cada indivíduo tece os seus juízos sobre tudo (inclusive sobre os meios desejáveis para garantir a sua própria conservação, conservação esta que é

[206] Encontramos esta perspetiva realçada também em *O Conceito do Político*, de Schmitt, aquando da distinção entre inimigo privado (εχθρός) e inimigo público (πόλεμος).
[207] "Todos são um em Cristo Jesus" (São Paulo em *Gálatas*, 3, 28)

vista por todos como um direito), sendo que o caminho para a paz depende da renúncia às crenças (Tuck, 2003: XXXIII).[208] Por outras palavras, para encontrarmos um compromisso profundo com a nossa autoconservação, de reconciliação geral, onde exista paz, seria necessário renunciar ao nosso próprio juízo. É necessário, segundo Hobbes, privar-nos da capacidade de agir segundo o nosso juízo independente e contencioso, desde que os outros façam o mesmo, para alinharmo-nos e formarmos uma sociedade civil. É assim que a força da lei de natureza se demonstra enquanto emergente do interesse pessoal expresso pelo direito de autoconservação.

Dizer isto implica dizer também, como Hobbes (2024: 382-3 [150]) sublinha, que

> ... *direito* é *liberdade,* nomeadamente a liberdade que a lei civil nos deixa; mas a *lei civil* é uma *obrigação*, e tira-nos a liberdade que a lei de natureza nos deu. A natureza dá um direito a cada homem de se proteger a si mesmo pela sua própria força, e para invadir um vizinho suspeito como meio de prevenção; mas a lei civil tira-nos essa liberdade em todos os casos em que a proteção da lei pode ser assegurada.

Portanto, a conciliação restrita ou condicional do agonismo dos antigos, que tinha por base o *logos* e por isso dividia gregos e bárbaros, passa a ser vista pelo autor do *Leviatã* a partir de um quadro de pensamento em que a reconciliação se baseia na *ratio*: o contrato não pressupõe que os outorgantes tenham algo em comum (não importa o *logos*), mas sim que tenham as condições para coexistirem num espaço com o intuito de possibilitar o interesse de cada indivíduo, independentemente de nada partilharem. Como tal, abdicam de um direito infinito que os caracterizaria no "estado de natureza" para se submeterem à lei civil.

Num contexto de "estado de natureza" onde se vive a guerra de todos contra todos porque todos têm um "direito natural" (*jus naturale*) sem quaisquer limites, a *ratio* a que todos têm acesso dita-lhes uma lei natural (*lex naturalis*), isto é, encaminha os indivíduos a celebrarem pactos necessários entre si para alcançarem a paz num pacto que não faz dos indivíduos amigos, mas que os leva a abdicar do carácter absoluto dos direitos com que cada um vivia no "estado de natureza", unindo-os numa aceitação racional de um poder soberano que se responsabilize por essa limitação desse que seria um poder absoluto.

[208] Richard Tuck (2003: XXXII) escreve: «Segundo Hobbes, o sábio deveria, portanto, reconhecer que todo o conflito é, no fundo, um conflito de crenças, e também deveria reconhecer que todas as crenças que são matéria de conflito estão mal fundamentadas.»

> ...não estamos à procura de amigos, mas procuramos honras e vantagens da parte deles. É disto que primeiro estamos à procura; os amigos são secundários. (Hobbes, 1998: 22 *apud* Franco de Sá, 2025: 39)

Este interregno na história do conceito de agonismo, em que o contrato social soluciona o conflito quando já não se pressupõe uma comunidade preexistente, ou seja, quando não se pressupõe uma comunidade que partilhe um *logos*, gera um tipo de coletividade política que podemos considerar – pelo menos em termos agonísticos – menos fértil, por comparação à dos antigos. No contrato social há consenso e união relativamente à proteção na relação com o outro que também estaria no "estado de natureza". Contudo, em vez de uma comunidade política e de concórdia entre os membros, o consenso gerado por este contrato social caracteriza uma sociedade política pelo «imunizar-se por parte de cada um relativamente à possibilidade de que o outro viole a sua esfera própria.» (Franco de Sá, 2025: 40).

Esta comunidade imunitária – conjugação manifestamente oximórica que é pensada por Roberto Esposito (2010) de maneira sistemática em *Bios* – abdica do diálogo dentro de si, unindo-se sem relação, para gerar a possibilidade de união e consenso, ou seja, a possibilidade de contrato, sem concórdia. Aponta Franco de Sá (2010: X) no prefácio à obra de Esposito: «A conservação da vida através da sua imunização, constitui então, para Esposito, o sentido biopolítico da estrutura do poder soberano na modernidade».

É nesta esteira que encontramos o legado liberal contra o qual Mouffe se pronunciará. Um exemplo será o consenso de sobreposição (*overlaping consensus*) de John Rawls (1993: 321), segundo o qual, por via da utilização da *ratio*, é possível que diferentes comunidades reconheçam diferentes princípios de justiça alheios à particularidade das suas próprias conceções morais e religiosas e possam manifestar essas diferentes mundividências, crenças e doutrinas sobre o bem e o mal. A imunização que caracterizaria a modernidade encontra-se em Rawls (1971) também quando o "véu da ignorância" nos diz que os princípios de justiça se definem não pelo seu conteúdo, mas por ignorarmos as características particulares, os interesses individuais e das comunidades.[209] A "posição original" dita-nos o esvaziamento da moral como princípio da justiça e a abdicação do juízo próprio em nome da paz. Como ditaria o raciocínio hobbesiano:

[209] Apontamos para dois momentos na obra de Rawls: entre *A Theory of Justice* (1971) e *Political Liberalism* (1993), Rawls passa de uma conceção abrangente de justiça, fundada numa filosofia moral substantiva, para uma conceção política, mais restrita e voltada para a justificação pública em contextos de um pluralismo razoável. Se quisermos, passa de uma ideia de justiça de cariz kantiano – com base nos princípios da igual liberdade e da diferença, com base na ideia de véu da ignorância e da posição original – para uma conceção política de justiça com base na ideia de um consenso sobreposto que não decorre do véu da ignorância, mas da confluência de diferentes doutrinas razoáveis que se expressam na esfera pública.

> E porque a condição do homem (...) é uma condição de guerra de cada um contra cada um, em que cada um é governado pela sua própria razão e onde não há nada que consiga usar que não possa ser uma ajuda para preservar a sua vida contra os seus inimigos, segue-se que nessa condição todo o homem tem um direito a todas as coisas, até ao corpo uns dos outros. E, portanto, enquanto perdurar este direito natural de todo o homem a todas as coisas, não pode haver para ninguém (por mais forte ou sábio que seja) a segurança de viver o tempo que a natureza normalmente permite aos homens viver. E consequentemente, é um preceito, ou regra geral da razão, *que cada homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tem esperança de obtê-la; e quando não consegue obtê-la, que procure, e que faça uso de todas as ajudas e vantagens da guerra.* A primeira parte desta regra contem a primeira e fundamental lei de natureza, que é *procurar a paz e segui-la.* A segunda, o resumo do direito de natureza, que é, *por todos os meios que conseguimos, defender-nos a nós próprios.*
>
> Desta lei fundamental da natureza (...) deriva a segunda lei: *que um homem esteja disposto, quando os outros também o estão, e tanto quanto julgue necessário para a paz e a sua defesa, a abdicar deste direito a todas as coisas e a contentar-se com tanta liberdade face aos outros quanto permitiria que os outros tivessem face a si próprio.* (...) Isto é aquela lei do Evangelho: *tudo o que quiserdes que os outros vos façam fazei-o vós a eles.* (...)
>
> *Abdicar* de um *direito* a todas as coisas é *privar-se* da *liberdade* de obstruir o benefício de outrem ao seu próprio direito a mesma coisa. (Hobbes, 2024: 225-6 [65])

A resolução do conflito pela via do consenso – que pode ser lida com uma lente hobbesiana como uma abdicação do "direito a todas as coisas" – baseia-se na crença de que é possível uma inclusão de todos os indivíduos sem exclusão e por via do uso da razão, equivalendo a uma neutralização da diferença das identidades políticas. Este desarmamento do *agon* através do privilégio da *ratio* e dos procedimentos em detrimento da persuasão, será o alvo sobre o qual incide a crítica pós-moderna. Ao recusarem a neutralização do contratualismo, os pós-modernos repõem o conflito como motor de inclusão e de exposição do carácter contingente das identidades. A compreensão do agonismo dos pós-modernos dar-nos-á aquilo que nos falta para compreender a localização do *agon* do populismo de esquerda – naturalmente próximo do *agon* pós-moderno, como veremos.

Pós-modernos: a des-helenização do agon

Qual será então o horizonte agonístico da viragem pós-moderna? O agonismo deixará de servir para se referir a uma cultura de excelência e persuasão entre pares que emergira na pólis clássica. Tratar-se-á antes de uma *des-helenização* do *agon*: uma mudança de foco da pessoa para a identidade coletiva, do êxito teleológico para a performatividade disruptiva, da glória para a inclusão da diferença. É esta a mudança de paradigma reconstruída por Kalyvas e Connolly: um *agon* que reconfigura o poder, a pertença e a exclusão para um espaço que procura pluralidade e contingência.

O agonismo dos pós-modernos mantém viva a dinâmica de desacordo, contestação e conflito que definia o agonismo dos antigos. As estratégias confrontacionais e adversariais estão presentes em ambos os momentos, bem como a ideia de que o conflito político é central à democracia. Há, contudo, nuances diferenciadoras como o facto de o agonismo antigo procurar incluir classes populares (classes inferiores na hierarquia social) nas competições políticas e, diferentemente, o agonismo pós-moderno procurar incluir a diferença e alteridade na esfera pública – mais do que as classes inferiores. Não obstante, estas transformações não deixam de ecoar a compreensão antiga do agonismo: a politização das identidades ecoa a politização de narciso do agonismo antigo, já que ele incita à multiplicidade de particularidades e culturas a participar num espaço simbólico comum e a exibir-se no decurso do debate público e na luta política de todos contra todos. Questionamo-nos: será este agonismo pós-moderno, considerando a leitura próxima que faz de autores do romantismo e do neoclássico, uma espécie de nostalgia da pré-modernidade?

Kalyvas (2009: 31-3) diz-nos que não. Acima de tudo, o agonismo pós-moderno afirma-se enquanto uma *des-helenização* do agonismo, um desinvestimento das significações antigas e uma redefinição radical em quatro grandes operações que sugerem uma reorientação no que concerne a questões do poder e da cultura, da formação de identidade e da exclusão. Se quisermos, esta transformação demonstra que o impulso antropológico narcisista dos antigos passou a ser considerado pelos pós-modernos como algo indesejável: passaram considerar que ele simbolizaria identidade e exclusão.

Verifica-se então um abandono, por parte dos pós-modernos, da abordagem agonista antiga que daria ênfase ao bem comum e ao *logos*, e que se baseava num encontro da democracia – a isonomia e o governo do *demos*, dos muitos – com a aristocracia e a sua luta competitiva pela glória e pela distinção individual e pela excelência. Em primeiro lugar, o *agon* dos antigos, que era predominantemente entendido e praticado num idioma personalístico, deixa agora de ter o sujeito numa pessoa individual,

para passar a considerar-se a identidade de um grupo, designando posições de sujeito e relações de formação de identidade coletiva. O *agon* pós-moderno passa a focar-se em identidades em conflito (Connolly, 1991: 166)[210].

Em segundo lugar, aponta Kalyvas, a estética masculina que subjaz ao *agon* antigo, bem como a violência que poderia ainda estar nela, desaparecem. Connolly (2008: 209 *apud* Kalyvas, 2009: 32) aponta: «nem masculino nem bélico, o agonismo "pós-moderno" parece, por vezes, entregar-se à celebração da diversidade, das identidades fluídas e da dissensão.»[211] Em terceiro lugar, a perspetiva teleológica que definia o *agon* antigo, em que se ganhava ao derrotar o oponente, será substituída – em resultado da influência pós-estruturalista – por uma noção mais abstrata de disrupção, subversão e contestação perpétua das relações de poder, das identidades fixas e de significados fechados. Em vez de um tipo de performance agonista que consistia em significações instrumentais e utilitárias, de vitória e sucesso, os pós-modernos procuram a pura performatividade, independentemente dos resultados concretos, alinhando-se com o anti-teleologismo, a crítica dos filósofos da história e a defesa da contingência e da indeterminação que caracteriza, em traços largos, o pós-estruturalismo.[212]

O caminho para a des-helenização do *agon* culmina com o abandono do espaço da competição por grandeza, por glória, por preeminência que é convertido numa resistência reativa contra as forças negativas e anti-políticas do consenso racional, da deliberação, da neutralidade e do universalismo abstrato que define a narrativa trazida pelos discursos liberais à compreensão do conceito de *agon*. O salto introduzido pelos pós-modernos é um salto a partir da Antiguidade, que sobrevoa o espaço moderno que lhe sucedeu. Nesta senda, em vez de resolver o conflito com consenso, o impulso que os pós-modernos dão parte do princípio de que a politização e o conflito são mecanismos vitais para a inclusão e integração social num contexto que – ao contrário do contexto dos antigos – se define pelo pluralismo e pela diversidade. Por outras palavras, sendo a exclusão, para os pós-modernos, a maior ameaça à política, o caminho para a inclusão será a competição agonística enquanto força disruptiva que relativiza e desnaturaliza o carácter fixo das identidades estabelecidas e que permite uma atitude hospedeira e inclusiva face ao diferente. Contudo, sabemos, Mouffe defende abertamente que é impossível um mundo político sem exclusão. Qual será então a posição do *agon* do populismo de esquerda neste debate?

[210] Connolly (1991: 192) defende que a centralização das identidades é central para a "negociação democrática". Trata-se de expor e revestir a política do ressentimento, passando de um antagonismo das identidades para um agonismo das diferenças (Connolly, 1991: 178).
[211] Na edição consultada: «Neither masculine nor martial, "postmodern" agonism seems at times to indulge in the celebration of diversity, fluid identities and dissension.»
[212] Laclau (1990, 89-92) é claro relativamente à rejeição de uma história universal que se move na direção de um *telos* substantivo.

O agonismo do populismo de esquerda

Coloquemos agora o foco da nossa investigação na fragilidade com que a teoria do populismo de esquerda formula o seu núcleo agonístico. Como ponto de partida, os nossos teóricos tratam de denunciar aquilo a que virá a ser apelidado de "pensamento pós-político" e que estará associado à hegemonia neoliberal, na qual o consenso é tomado como afirmação de um consenso estabelecido e, acima de tudo, é tomado como cristalização de relações de poder. Como Mouffe (1999a: 46) escreve: «O consenso numa sociedade liberal-democrática é – e sempre será – a expressão de uma hegemonia e a cristalização das relações de poder.»[213]

O ponto a que chegamos com esta ideia é que o populismo de esquerda, longe de querer abolir o antagonismo, quer antes reconhecê-lo enquanto inerradicável. O desafio que ele se coloca a si mesmo será o de transformar esse antagonismo num "consenso conflituoso", ou seja, transformar o antagonismo num espaço onde se encontram sujeitos que participam dos princípios ético-políticos da liberdade e da igualdade e que se consideram amigos e inimigos legítimos – ou amigos e adversários. Pretende-se que, nesta nova forma de antagonismo, os sujeitos disputem ferozmente interpretações sobre esses princípios ético-políticos, sendo que tal disputa deve ser considerada uma relação de natureza irreconciliável, ou seja, não há consenso em vista para pôr termo à disputa – pelo contrário, a absolutização do dissenso será o "desfecho" pretendido para que se salvaguarde o desejado carácter agonístico (Mouffe, 1999a; 2001; 2005; 2014, 2019). Esta transformação do conflito político insere o *agon* na dinâmica da lógica da teoria hegemonia: pretende-se ampliar a esfera do político e considerar o atravessamento do mesmo em tudo, pretende-se articular diferentes antagonismos, pretende-se, com esse *agon*, construir um "nós" através de cadeias equivalenciais para que esse "nós" se torne hegemónico. Aquilo que defendemos, porém, é que esta configuração do *agon* – que aparece como base da crítica ao consenso e defesa do dissenso democrático e não violento – ocupa o espaço com um dissenso que é, ao contrário do expectável, limitativo. Diríamos mais, e por outras palavras, que o dissenso defendido pelo populismo de esquerda é um dissenso subversivo. Para demonstrar esta tese, começaremos por esclarecer esta perspetiva sobre o consenso.

[213] Na edição consultada: «Consensus in a liberal-democratic society is – and will always be – the expression of a hegemony and the crystallization of power relations.»

Na sua génese, esta perspetiva acerca do consenso defende que há um carácter performativo em qualquer consenso existente. A ênfase que os teóricos populistas de esquerda colocam na contingência discursiva e na luta hegemónica são demonstrativos da forma como poderiam compreender qualquer consenso. É também por isso que o projeto teórico-político do populismo de esquerda se erige a partir da crítica ao racionalismo e ao universalismo, bem como da crítica a teorias essencialistas – crítica esta que seria partilhada por ramos do pensamento como o pós-estruturalismo, a filosofia de linguagem de Wittgenstein e a hermenêutica pós-heideggeriana – numa procura por alargar a compreensão dos conflitos sociais contemporâneos. Esta abordagem ao consenso é intitulada por Mouffe (2001: 136) como "abordagem contextualista" e é a via escolhida para dar conta, por um lado, da falência da razão e, por outro lado, da necessidade de considerar o aspecto performativo e o legado do segundo Wittgenstein já apontado no início deste capítulo.[214]

Não será, portanto, de estranhar que, em *On the Political* – texto traduzido para francês, não inocentemente, por *L'illusion du consensus* –, Mouffe expresse a necessidade de abandonar o paradigma da democracia dialógica para pôr em prática uma democracia agonística. A ideia será a de que é necessário desafiar as relações de poder existentes e, ainda que assumindo que isso implica definir um adversário, não cair numa conceção revolucionária da política. Mouffe (2005: 52) escreve:

> ...a questão fundamental para a teoria democrática é saber como é que a dimensão antagonista – que é constitutiva do político – pode receber uma forma de expressão que não destrua a associação política. Sugeri que era necessário distinguir entre as categorias de "antagonismo" (relações entre inimigos) e "agonismo" (relações entre adversários) e conceber uma espécie de "consenso conflituoso" que proporcionasse um espaço simbólico comum entre opositores considerados "inimigos legítimos".[215]

É neste aspecto que Mouffe funda uma perspetiva dissociativa da política, uma certa forma agonística, que nos interessa aprofundar para perceber a fragilidade do dissenso à consideração pelo populismo de

[214] Escreve Mouffe (2001: 136): «The contextualist approach in political theory, precisely because it inscribes itself within a wittgensteinian perspective, is able to envisage the conditions for the emergence of a democratic consensus in a radically different way. As Wittgenstein says: "Giving grounds, however, justifying the evidence, comes to an end; – but the end is not certain propositions striking us immediately as true, i.e. it is not a kind of seeing on our part; it is our acting, which lies at the bottom of the language-game." For him agreement is established not on significations (*Meinungen*) but on forms of life (*Lebensformen*). It is *Einstimmung*, fusion of voices made possible by a common form of life, not *Einverstand*, product of reason – like in Habermas. This, I believe, is of crucial importance and it not only indicates the nature of every consensus but also reveals its limits: "Where two principles really do meet which cannot be reconciled with one another, then each man declares the other a fool and an heretic. I said I would "combat" the other man, – but wouldn't I give him reasons? Certainly; but how far do they go? At the end of reasons comes persuasion."»

[215] Na edição consultada: «...[T]he fundamental question for democratic theory is to envisage how the antagonistic dimension - which is constitutive of the political - can be given a form of expression that will not destroy the political association. I suggested that it required distinguishing between the categories of 'antagonism' (relations between enemies) and 'agonism' (relations between adversaries) and envisaging a sort of 'conflictual consensus' providing a common symbolic space among opponents who are considered as "legitimate enemies".»

esquerda. Mouffe (2005: 52) continua a sua proposta de um modelo de democracia agonística enquanto distanciamento de uma postura dialógica:

> Contrariamente à abordagem dialógica, o debate democrático é concebido como um confronto real. Os adversários lutam – mesmo ferozmente – mas de acordo com um conjunto de regras partilhadas, e as suas posições, apesar de serem, em última análise, irreconciliáveis, são aceites como perspetivas legítimas. A diferença fundamental entre as perspetivas «dialógicas» e «agonísticas» é que o objetivo destas últimas é uma transformação profunda das relações de poder existentes e o estabelecimento de uma nova hegemonia. É por isso que podem ser adequadamente chamadas de «radicais». Certamente, não se trata da política revolucionária do tipo jacobino, mas também não é a política liberal de interesses concorrentes num terreno neutro ou a formação discursiva de um consenso democrático.[216]

Percebemos que se trata de um salto da postura antagonista para uma postura agonista definida como o abandono do conflito entre amigos e inimigos e a entrada no conflito entre amigos e inimigos legítimos aos quais chamaríamos de adversários. Este conflito pressupõe a possibilidade de conflito de ideias sem mútuo aniquilamento. E é a esta dinâmica conflitual que Mouffe chama de "consenso conflituoso" (ou *consenso conflitual* – usamos as duas expressões sem distinção), o qual será o paradigma eleito pelo populismo de esquerda para definir o espaço do dissenso capaz de "democratizar a democracia". Esta, entendem, seria a única via que se pode considerar radical democrata, na medida em que possibilita a definição de um adversário (um inimigo legítimo) com o qual se estabelece uma relação dissidente "de acordo com um conjunto de regras partilhadas" sem procurar qualquer reconciliação já que as suas posições são "irreconciliáveis" – ainda que consideradas legítimas.[217] Vejamos uma descrição clara de "consenso conflituoso" feita por Mouffe (2014: 271), em entrevista:

---

[216] Na edição consultada: «Contrary to the dialogic approach, the democratic debate is conceived as a real confrontation. Adversaries do fight – even fiercely – but according to a shared set of rules, and their positions, despite being ultimately irreconcilable, are accepted as legitimate perspectives. The fundamental difference between the "dialogical" and the "agonistic" perspectives is that the aim of the latter is a profound transformation of the existing power relations and the establishment of a new hegemony. This is why it can properly be called "radical". To be sure, it is not the revolutionary politics of the jacobin type, but neither is it the liberal one of competing interests within a neutral terrain or the discursive formation of a democratic consensus.»

[217] É neste sentido importante realçar que a categoria de inimigo não desaparece, ainda que Mouffe não seja exaustiva na definição do mesmo. Mouffe (2023: 85) escreve: «O confronto agonístico é diferente do antagónico não porque permite o consenso, mas porque o oponente é considerado, em vez de um inimigo a destruir, um adversário cuja existência é percebida como legítima. As suas ideias serão combatidas vigorosamente, mas o seu direito a defendê-las nunca será posto em causa. Não chega, contudo, a desaparecer a categoria de inimigo, mantendo-se pertinente no que concerne aqueles que, por rejeitarem a consensualidade do conflito na própria base da democracia pluralista, não podem tomar parte na luta agonística. A questão dos limites do pluralismo é então fundamental para a democracia, e não há maneira de lhe escapar.» Importará questionar de que forma o adversário não será, em boa verdade, um simples amigo ao qual nos opomos, já que, não desaparecendo a inimizade, não podemos realmente retirar ao inimigo esse predicado para lhe acrescentarmos o de adversário sem que ele deixe de ser inimigo e passe a ser um amigo. Regressaremos a esta questão mais à frente, aquando da delineação carácter subversivo do dissenso do populismo de esquerda.

> Uma luta agonística requer algo que eu chamo de «consenso conflituoso». Existe um acordo de que, como cidadãos de uma sociedade democrática liberal, partilhamos um espaço simbólico comum constituído pelos princípios ético-políticos de liberdade e igualdade para todos. O que torna esse consenso conflituoso é que, quando se trata de definir liberdade e igualdade, bem como quem pertence ao «todos», haverá profundas divergências. A luta agonística ocorre entre as interpretações neoliberal, social-democrata e democrática radical desses princípios. Os cidadãos democráticos radicais agem de acordo com uma interpretação democrática radical da liberdade e da igualdade para todos, e aqueles que se identificam com um projeto democrático radical querem ver esses princípios aplicados a cada vez mais relações sociais.[218]

Neste espaço do "consenso conflituoso" há inimigos legítimos, ou adversários, com diferentes ideias em conflito sobre o que é a igualdade e a liberdade. Cabe à democracia radical tornar hegemónica a sua perspetiva sobre esses princípios e a via utilizada para tal, note-se, já não tem que ver com noções de "consenso", "consenso conflituoso" ou "dissenso". Perceber a proposta populista de esquerda implica, portanto, subtrairmos essa semântica do nosso pensamento a partir do momento em que iniciamos a luta hegemónica. A estratégia do populismo de esquerda, baseada afirmativamente nos pressupostos teóricos enunciados em *Hegemonia e Estratégia Socialista*, será a de tomar em consideração as lutas democráticas que emergiram em diferentes relações sociais – as quais não foram apreendidas pela categoria de "classe" nem compreendidas enquanto relações políticas –, perceber a cadeia diferencial que elas elencam e, por último, construir, com elas, uma cadeia equivalencial relativamente a um "eles".

Há por isso, como apontamos, uma necessidade de alargar o domínio da política, de politizar as relações sociais, mas não de qualquer forma: ao contrário de uma perspetiva dialógica – que pressupõe diálogo, como o nome indica –, a radicalização da democracia, pelo populismo de esquerda, requereria a transformação das estruturas de poder existentes e a construção de uma nova hegemonia numa dinâmica agonística que, note-se, não requer diálogo. Este caminho não se faz por via do dissenso entre as diferentes perspetivas em luta no espaço do consenso conflituoso. Por outras palavras, este caminho não se faz por via do dissenso entre perspetivas ou projetos políticos democratas radicais, sociais-

[218] Na edição consultada: «an agonistic struggle requires something that I call a "conflictual consensus". There is an agreement that as citizens of a liberal democratic society we share a common symbolic space constituted by the ethico-political principles of liberty and equality for all. What makes this consensus a conflictual one is that when it comes to defining liberty and equality as well as who belongs to the "all", there will be profound disagreements. The agonistic struggle takes place between neo-liberal, social-democratic, and radical-democratic interpretations of those principles. Radical democratic citizen act according to a radical democratic interpretation of liberty and equality for all, and those who identify with a radical democratic project want to see these principles applied to increasingly more social relations.»

democratas, neoliberais, conservadores, comunistas, comunitaristas, socialistas, monárquicos, etc. O caminho para a democratização da democracia eleito pelo populismo de esquerda requer, em vez disso, a construção de uma cadeia de equivalências ao longo da diversidade de lutas sociais que passem a ser consideradas democráticas, para formar uma "vontade coletiva", «um "nós" das forças democratas radicais.» Mouffe acrescenta: «Isto só pode ser feito através da determinação de um "eles", o adversário que tem de ser derrotado para tornar possível a nova hegemonia» (Mouffe, 2005: 53). Apontamos então, em primeira nota, que vemos o *agon* a aparecer, não como um comportamento que se evidencie na democracia em questão como comportamento típico dos seus cidadãos, mas como uma forma para a hegemonização de uma cadeia de demandas articuladas equivalencialmente.

O "nós" é, portanto, construído a partir do "eles". E poderíamos, por isso, pensar que existiria um conflito, que existiria dissenso. Mas não é disso que se trata. Nesta perspetiva populista de esquerda, o "nós" não discute com "eles". O "nós" não dissente dos opositores que ele mesmo elege, cria ou define como opositores. E não o faz porque o conflito legítimo – o que é aceite dentro do consenso conflituoso – dá-se com uma especificidade dos inimigos, a saber, os inimigos legítimos. Parte-se então do princípio de que a exclusão é inerradicável – ou, se quisermos, parte-se do princípio de que o consenso inclusivo não é possível – e conclui-se, por um lado, que a perspetiva dialógica consente acriticamente a opressão do racionalismo (logo, é inaceitável) e, por outro lado, que a via para combater a opressão será a de circunscrever os limites do consenso conflitual, aceitar no seu seio apenas certas interpretações dos princípios ético-políticos da liberdade e da igualdade e, sem discutir com os portadores dessas interpretações – porque, lembre-se, as interpretações são à partida irreconciliáveis –, constrói-se uma hegemonia através da articulação de diferentes demandas, ditas democráticas, numa cadeia de equivalências que nada tem que ver com dissenso, consenso, consenso conflitual ou agonismo, mas que será apenas uma união de vontades que não dialogam, mas que se articulam porque, por um lado, fazem-se equivaler na sua relação com a elite, a casta, o consenso neoliberal; e porque, por outro lado, consideram-se demandas que ocupam o lado oprimido nas relações sociais lidas, impreterivelmente, como relações de poder.

Se quisermos, e em suma, a *agon* do populismo de esquerda abandona o paradigma do *agon* entendido como um confronto persuasivo entre prespetivas que se reconheciam reciprocamente, para passar a ser um dispositivo que converte antagonismos dispersos numa cadeia equivalencial com pretensões de se hegemonizar. O dissenso que existe nesta dinâmica não é mais um dissenso que operaria como crítica interna porque ele passa a ser a força motriz da construção de um "nós", de um povo do populismo de

esquerda, contra um "eles" – sendo que esta construção é feita dentro de um perímetro axiológico predeterminado. Percebemos, portanto, que se trata de uma deslocação do *agon* do âmbito do diálogo confrontacional para o âmbito da articulação de frentes antagonísticas, e percebemos que é esta deslocação que, por um lado, nos explica o seu poder mobilizador mas inconstituinte que apontamos no capítulo anterior, e que, por outro lado, nos orienta para a questão que se segue: de que forma as vias tomadas pelo populismo de esquerda para a crítica ao liberalismo poderão realmente abrir espaço para o pluralismo?

Em debate com o liberalismo: societas/universitas e o limite axiológico

Para avaliarmos a promessa agonística do populismo de esquerda, importa que situemos aquilo que esta crítica toma como alvo no liberalismo: a ideia de que existirá universalismo e de que será possível uma coexistência de perspetivas diferentes num mesmo espaço desde que garantido o carácter neutral desse mesmo espaço através de regras igualmente neutras. É para atingir esse nervo do liberalismo que Mouffe recorre a Oakeshott, com vista a superar as ideias deste e de pensar uma comunidade política sem um fim substantivo comum e, simultaneamente, reinscrever o conflito como um traço constitutivo do político. Aquela que passa a ser a nossa questão – enquanto traçamos esta crítica que é feita pelo populismo de esquerda ao liberalismo – é a de saber, não se a crítica é pertinente, mas se tal crítica realmente alarga o espaço do dissenso ou se apenas o desloca para outra instância.

Como acabamos de aludir, esta crítica do liberalismo já se encontra na leitura de Mouffe à distinção feita por Oakeshott em *On Human Conduct* entre *societas* e *universitas*. Segundo Mouffe, a comunidade política, esse "nós" construído a partir do "eles", enquanto circunscrito pelo consenso conflitual e seus limites axiológicos, estará para o liberalismo como a *societas* em Oakeshott está para a *universitas.* Mas este paralelismo que agora fazemos não é cego.

A *universitas* representaria «um envolvimento num determinado empreendimento a fim de realizar um objetivo substantivo comum ou promover um interesse comum.[219] (...) [um] modelo de associação de agentes empenhados num empreendimento comum definido por um objetivo» (Mouffe, 1996: 91). Por outro lado, a *societas* ou, se quisermos, a «associação civil», representa a ideia de «agentes que, por

[219] A continuação da frase contém a citação de Oakeshott que pode tornar mais esclarecedora a definição de *universitas:* «Refere-se, portanto, a "pessoas associadas de forma a constituírem uma pessoa natural, uma sociedade de pessoas que é ela própria uma pessoa ou, em alguns aspectos importantes, como uma pessoa"» (Oakeshott *apud* Mouffe, 1996: 91)

opção ou devido às circunstâncias, estão relacionados uns com os outros de forma a constituírem uma associação identificável de qualquer tipo. O laço que os une, e em razão do qual cada um se reconhece a si mesmo como *socius*, não é o envolvimento num empreendimento a fim de realizarem um objetivo substantivo comum ou promoverem um interesse comum, mas sim a lealdade mútua» (Oakeshott *apud* Mouffe, 1996: 91).

Na medida em que procura uma articulação diferencial e uma consequente articulação equivalencial, o populismo de esquerda encontra nesta concetualização da *societas* a possibilidade de pensar uma comunidade política que não esteja presa a um objetivo comum específico, como na *universitas*. Mouffe pressupõe que a *universitas* «não permitiria a existência de outras associações idênticas em que os indivíduos fossem livres de participar». Nesta senda, a *societas* seria a via para uma comunidade política em que:

> ... o que se exige é que aceitemos uma linguagem específica de relação civil, a *respublica*. Estas regras prescrevem normas de conduta que devem ser subscritas na procura por satisfações escolhidas pelos próprios e na execução de acções também escolhidas. A identificação com essas regras da relação civil cria uma identidade política comum entre pessoas que, de outra forma, estariam empenhadas em muitos empreendimentos diversos. (...) É, portanto, uma comunidade sem forma ou identidade definidas e em constante reconstrução. Uma tal conceção é, obviamente, diferente da ideia pré-moderna de comunidade política, mas é igualmente diferente da ideia liberal de associação política (Mouffe, 1996: 93).

E, paradoxalmente, embora Mouffe recorra à conceptualização de Oakeshott por se tratar de uma crítica à visão liberal do Estado como conciliador de interesses e uma crítica ao "primado da lei" e ao esquecimento do carácter moral da *respublica*, Mouffe também se distancia de Oakeshott. Portanto, por um lado, Mouffe aproxima-se porque aquilo a que a teórica chama de "ético-político" é, na verdade, a sua tradução para aquilo que Oakeshott entenderia por "moral", «uma vez que afirma que aquilo que é civilmente desejável não pode ser inferido nem derivado de princípios morais gerais e que a deliberação política diz respeito a considerações morais próprias.» (Mouffe, 1996: 93). Trata-se de distanciar-se de uma perspetiva kantiana do primado da lei sobre o bem, na qual, segundo Mouffe, se inseriria Rawls, para se aproximar, com Oakeshott, da perspetiva hegeliana em que o direito prevalece sobre o bem. Se quisermos, trata-se de valorizar uma relação *Sittlich*. Contudo, por outro lado, Mouffe (1996: 94) distancia-se de Oakeshott por considerar que, embora as suas reflexões sejam úteis para o projeto

democrático radical, «o que falta completamente em Oakeshott é a divisão e o antagonismo, isto é, o aspecto do "inimigo"». Mouffe (1996: 95) escreve:

> Para introduzir o conflito e o antagonismo no modelo de Oakeshott é necessário reconhecer que a *respublica* é produto de uma determinada hegemonia, a expressão de relações de poder, e que pode ser questionada.

Em balanço, percebemos que a teorização do populismo de esquerda e da democracia radical a ele subjacente é uma crítica ao fechamento, à suturação, ao essencialismo, sejam eles resultantes de métodos neutralizadores, sejam eles resultantes da defesa de um bem comum substantivo. Mas não será que o populismo de esquerda, ainda assim, cai no mesmo logro do qual acusa os liberais de caírem?

Mouffe acusa Rawls, em primeiro lugar, de dar prioridade ao direito sobre o bem. Mouffe (1996: 65) dirá que «Rawls tem razão ao defender que numa democracia moderna os princípios de justiça têm de ser deduzidos independentemente de qualquer concepção moral, religiosa ou filosófica e que servem como enquadramento para determinar quais as concepções de bem concretamente aceitáveis.» Contudo, Mouffe defende também que se ouvirmos a crítica dos comunitaristas, segundo os quais uma tal prioridade do direito sobre o bem depende de condições de possibilidade – nomeadamente depende de um tipo específico de sociedade com determinadas instituições –, ou seja, segundo os quais «a existência de direitos e uma concepção de justiça não podem ser anteriores e independentes de formas específicas de associação política – que por definição, implicam uma concepção de bem –, torna-se óbvio que nunca poderá haver uma prioridade absoluta do direito sobre o bem» (Mouffe, 1996: 66).

O que importará considerar sobre este bem, que seria comum, é que, segundo Mouffe (1996: 66), ele não se confundirá com uma ideia de bem comum da pré-modernidade em que a comunidade se organizaria «em torno de uma única ideia de bem comum substantivo e não existia qualquer distinção real entre ética e política, estando a política subordinada ao bem comum.» Mouffe aponta que esse bem comum que ela procura, em vez de se inserir nessa dinâmica pré-moderna, dará conta de um tipo de democracia que se define pela ausência de um bem comum substantivo. Neste sentido, Rawls terá errado quando, ao defender o pluralismo e os direitos individuais, rejeitou qualquer ideia possível de bem comum.

Em segundo lugar, Mouffe acusará Rawls de, nesta relação entre o direito e o bem, na sua concepção da justiça como equidade, acabar por se basear numa conceção específica de bem da qual derivariam

os limites do direito e da justiça.[220] Portanto, Rawls, defenderá uma conceção de justiça a partir da tradição democrática existente que, segundo a teoria democrata radical, seria frágil por limitar o político ao conflito de interesses, isto é, à «procura de interesses divergentes definidos anterior e independentemente da sua possível articulação por discursos alternativos concorrentes» (Mouffe, 1996: 69). Sendo o objetivo da teoria da justiça regular essa procura através do estabelecimento de regras neutras e unânimes, não existirá nela espaço para o político cuja natureza se estabeleça independentemente da moralidade ou da economia. Como tal, Rawls apresenta, segundo Mouffe, uma conceção de cidadania que não é política. Escreve Mouffe (1996: 71):

> Assim, os conflitos, os antagonismos, as relações de poder, as formas de subordinação e repressão simplesmente desaparecem e somos confrontados com uma visão tipicamente liberal de uma pluralidade de interesses que podem ser regulados sem necessidade de um nível superior à decisão política e do qual a questão da soberania é retirada.

E nesta defesa do político, do antagonismo, poderíamos encontrar uma defesa do dissenso. Seria isso que a teoria da hegemonia defende quando procura uma forma dissociativa de pensar a formação hegemónica, na salvaguarda das diferenças mesmo que articuladas numa cadeia equivalencial. É nesta senda que, no seu distanciamento a Rawls, Mouffe (1996: 71) recupera Pitkin para nos dizer que tanto o discurso moral, onde se insere Rawls, como o discurso político são referentes à ação humana. Contudo, só o discurso político respeitaria a ação pública porque uma das suas questões cruciais é a da criação de uma identidade coletiva, um "nós". Na medida em que o discurso político é público (e o moral seria pessoal), a pluralidade dos pontos de vista demandaria o aparecimento do discurso político para criar formas específicas de unidade entre interesses diferentes, referindo-se a um projeto comum e estabelecendo fronteiras para definir o inimigo. Mouffe (1996: 72), seguindo esta perspetiva schmittiana do conceito do político, deriva a sua proposta: «Não devemos esperar a eliminação da discordância, mas apenas a sua contenção em formas que respeitem a existência de instituições democrático-liberais».

Não apresentando, esta tendência liberal encabeçada por Rawls, uma conceção de cidadania que se possa considerar política (já que tal conceção não considera que o fenómeno político só pode ser entendido no contexto dos agrupamentos amigo-inimigo) a teoria populista de esquerda será a de:

[220] Neste âmbito Mouffe (1996: 67) recorre à interpretação de Rawls feita por William Glaston. (1982). «Moral personality and liberal theory.» *Political Theory.* 10(4).

> ... que grupos diferentes que lutam por uma extensão e radicalização da democracia reconheçam que têm interesses em comum e que na escolha das suas acções deverão submeter-se a determinadas regras de conduta; por outras palavras, conduzirá à construção de uma identidade política comum como cidadãos radicais democratas. (Mouffe, 1996: 96)

E qual é a forma de identificação coletiva a que se refere esta perspetiva? Trata-se, novamente, de um desprendimento do legado classista da teoria marxista para dar conta daquilo que se considerariam as novas formas de luta democrática:

> A criação de identidades políticas como cidadãos radicais democratas depende então de uma forma de identificação coletiva entre as exigências democráticas de uma diversidade de movimentos: mulheres, trabalhadores, negros, homossexuais, ecologistas, bem como muitos outros "movimentos sociais novos" (Mouffe, 1996: 96)

Mouffe (1996: 97) acrescenta de forma mais clara:

> Para tornar possível uma hegemonia das forças democráticas são, portanto, exigidas novas identidades, e eu defendo aqui uma identidade política comum como cidadãos democratas radicais. Por tal entendo uma identificação coletiva com uma interpretação democrática radical dos princípios do regime democrático-liberal: a liberdade e a igualdade. Tal interpretação pressupõe que estes princípios sejam entendidos de forma que se tomem em consideração as diferentes relações sociais e posições de sujeito em que são relevantes: género, classe, raça, etnia, orientação sexual, etc. (...)
>
> Só com uma conceção não essencialista do sujeito, que integra a visão psicanalítica de que todas as identidades são formas de identificação, podemos colocar a questão da identidade política de maneira frutuosa. Uma perspetiva não essencialista é igualmente necessária no que diz respeito às noções de *respublica*, *societas* e comunidade política. Porque é fundamental encará-las, não como referentes empíricos, mas como superfícies discursivas.

Portanto, o espaço político-conceptual do liberalismo terá falhado, segundo o populismo de esquerda, quando defendeu o primado do direito sobre o bem comum – esta crítica é também feita, como apontamos, pelos comunitaristas. Mas mesmo mantendo-se do lado de Rawls quando este percebe a necessidade de não seguir uma narrativa comunitarista em que o bem comum prevalece sobre o direito colocando em questão a hipótese do pluralismo nessa sociedade, a teoria populista de esquerda ligar-

se-á ao legado de Oakeshott para negar a tendência do universalismo liberal em que Rawls se afundaria quando nega o político. Portanto, e por outras palavras, seguindo uma distinção entre *universitas* e *societas*, a teoria populista de esquerda alinha-se com Oakeshott para negar a *universitas* que estaria caracterizada por uma perspetiva deontológica tipicamente kantiana. Contudo, distancia-se também da *societas* – martelo conceptual com que Oakeshott amassou o liberalismo – por esta não se distanciar do filamento conceptual que não dá espaço ao político. Como tal, tanto os kantianos – no qual se inseriria Rawls – como os comunitaristas críticos de Rawls, ou o próprio Oakeshott – no qual se apoia Mouffe –, são rejeitados porque não dão o devido espaço ao antagonismo e à forma específica de pensar a cidadania introduzida pela democracia radical, a saber, a cidadania pensada em termos político-hegemónicos de foro discursivo-afetivo e anti-essencialista.

Com esta crítica passamos a estar numa espécie de espaço híbrido relativamente ao liberalismo: o populismo de esquerda nega a ideia liberal de neutralidade política, mas, simultaneamente, defende que há um núcleo ético-político mínimo que circunscreve o espaço político. Ou, se quisermos, por outras palavras, recusa que exista consenso, mas defende que existe um "consenso conflituoso". E é percetível que há uma defesa da politização e que isso fá-lo distinguir-se do liberalismo. Não obstante, a consequente defesa de uma espécie de limiar normativo desse consenso conflituoso, definido axiologicamente, pode operar como uma fronteira moral. Questionamos: será que há realmente uma abertura para o pluralismo dissidente que o liberalismo teria negligenciado?

Universalismo hegemónico e as fronteiras do dissenso

Nesta secção procuramos identificar as vias pelas quais o populismo de esquerda alarga o pluralismo e, simultaneamente, coloca limites ao mesmo. Trataremos de compreender o universalismo, tal como pensado na teoria da hegemonia, e a consequente gramática equivalencial em que o pluralismo e o agonismo passam a ter de se inserir. Desta forma conseguiremos circunscrever o dissenso do populismo de esquerda em dois níveis: princípios ético-políticos da liberdade e da igualdade e a limitação à gramática hegemónica.

O consenso conflituoso baseia-se num acordo sobre liberdade e igualdade para todos e limita o dissenso ao espaço das interpretações sobre esses princípios ético-políticos. *Prima facie*, este perímetro é generoso. Contudo, defendemos que, na prática, ele decide quem faz parte desse jogo democrático (os

inimigos legítimos chamados de adversários) e quem fica de fora (aqueles considerados inimigos). Se, em última análise, o reconhecimento prévio deste perímetro é uma condição de possibilidade para se fazer parte da discussão sobre esses valores, será que estamos perante um alargamento do pluralismo ou antes perante uma forma diferente de o filtrar? Tratemos de compreender qual será a resposta.

Isaiah Berlin (2023: 79) defende que «as concepções de liberdade derivam diretamente das opiniões sobre o que constitui um eu, uma pessoa, um homem. Com suficiente manipulação da definição de homem, pode fazer-se a liberdade significar tudo o que o manipulador quiser.» Percebe-se assim que as diferentes conceções de cidadão dão espaço a diferentes conceções de liberdade que, por sua vez, atuariam no consenso conflituoso. Recorde-se Mouffe (2014: 271): «O que torna esse consenso conflituoso é que, quando se trata de definir liberdade e igualdade, bem como quem pertence ao «todos», haverá profundas divergências.»

O consenso conflituoso é, por um lado, um «consenso relativamente aos valores ético-políticos da liberdade e da igualdade» (Mouffe, 2005: 121). Ou seja, ele é uma não-discussão. E, por outro lado, Mouffe acrescenta, é um «dissenso relativamente à interpretação dos mesmos. Deve ser desenhada uma linha entre os que rejeitam esses valores e os que, aceitando-os, lutam por interpretações conflituantes» (Mouffe, 2005: 121)[221]. Mas esta luta dos que aceitam tais valores, recorde-se, não é dialógica, nem será agonística nos termos que os antigos ou mesmo algum leitor possa ser tentado a pensar que seja. O dissenso dessas interpretações, tal como apresentado pelo populismo de esquerda, define-se por ser uma luta hegemónica, onde se nega o diálogo e onde a pluralidade das ideias, defendemos, não é sequer possível.

Poderíamos questionar: "de que forma se dá, por um lado, o conflito entre os que aceitam as regras do jogo do consenso conflituoso?" e, por outro lado, "de que forma se dá o conflito entre esses primeiros que aceitam as regras do jogo e os que não aceitam as regras do jogo?" Por outras palavras, será que há dissenso dentro do espaço do consenso conflitual? E será que há dissenso entre os que estão dentro do consenso conflitual e os que estão no exterior deste? Será que nesta teoria defensora do conflito há realmente espaço para algum dissenso em algum dos âmbitos? Ou será que esta teoria encerra-se em si mesma como mónadas sem portas nem janelas, que procuram engordar e hegemonizar-se pelo número, sem diálogo com o mundo de diferenças que permanece no exterior?

[221] Na edição consultada: «...consensus on ethico-political values of liberty and equality for all, dissent about their interpretation. A line should therefore be drawn between those who reject those values outright and those who, while accepting them, fight for conflicting interpretations.»

A teoria política do populismo de esquerda é defensora da construção do povo em termos dissociativos – contra uma abordagem associativa defendida pelos consensualistas vistos por esta como sustentadores da hegemonia neoliberal. E a teoria populista de esquerda também é pós-marxista: nega a basilar premissa do *Manifesto do Partido Comunista*, segundo a qual, «A história de toda a sociedade até aqui é a história de lutas de classes» (Marx e Engels, 2011: 36). Contudo, a teoria populista de esquerda defende que "a história é luta". Nesta senda, a perspetiva dialética que Marx, enquanto crítico de Hegel, recebeu deste último, chega até ao populismo de esquerda numa forma *sui generis* e que importa ter em conta para distinguir o agonismo populista de esquerda e para apontar o carácter subversivo ou contraditório da sua conceptualização do dissenso.

Na leve história do conceito de agonismo aqui traçada, percebemos que a instância instalada pelo *agon* dos pós-modernos introduz uma perspetiva em que o *agon* não é coisa que se dê simplesmente entre civilizados dialogantes, excluindo bárbaros incapazes de dialogar; o *agon* não é coisa limitável por via do uso de uma *ratio* que põe fim ao conflito e deixa o consenso imperar; o *agon* é algo inalienável da política, é uma dinâmica confrontacional que se dá entre identidades coletivas e no qual se encontra a possibilidade de inclusão da diversidade e da pluralidade. O que nos importa acrescentar agora na aproximação às tais raízes *sui generis* da teoria do populismo de esquerda, fazendo-o diferenciar-se de outras perspetivas agonísticas da esteira do pós-modernismo, é, antes de mais, que o *agon* do populismo de esquerda segue uma certa linha segundo a qual se entende que o conflito acontece num espaço previamente injusto, ou seja, um campo estruturalmente inclinado em que as relações sociais são relações de poder, são lutas travadas entre oprimido e opressor, nunca entre indivíduos iguais e unidos contratualmente num plano horizontal.

A raiz desta abordagem encontrar-se-ia na *Fenomenologia do Espírito*, quando Hegel, na compreensão da dialética do senhor e do escravo, cria a teoria do reconhecimento. O senhor seria a consciência que, na luta de vida e de morte pelo reconhecimento disputado com o escravo, arrisca a sua própria vida. Contrariamente, o escravo seria aquele que, nessa luta, conserva a sua vida e abdica de lutar, reconhecendo a consciência do senhor sem que o senhor reconheça a sua. Nesta dialética está a base teórica para pensar as relações sociais num terreno inclinado – a apelidada injustiça estrutural – que subjaz a toda a perspetiva marxista, bem como, segundo defendemos aqui, subjaz à perspetiva pós-marxista. Na esteira destes pensadores partilha-se a ideia de que a filosofia é uma ferramenta para a reparação dos sujeitos políticos vitimizados pelos opressores, pelo capital, pelas elites. A filosofia – e a filosofia política, necessariamente – servirá para transformar, evidenciando-se o legado de Marx (1982)

cuja décima primeira tese sobre Feuerbach não deixa margem para dúvidas: «Os filósofos têm apenas *interpretado* o mundo de maneiras diferentes; a questão, porém, é *transformá-lo*».[222]

Contudo, embora seja percetível a herança da dialética hegeliana e o facto de esta ser decisiva, ela não é translúcida: há mudanças claras na forma como o próprio conflito é concebido e travado. Por um lado, o populismo de esquerda posiciona-se contra a perspetiva kantiana na filosofia política e no direito – a matriz racionalista e universalista em que se encontram Habermas, Rawls e Ronald Dworkin. Para Mouffe, estes autores falham por não considerarem o político enquanto conflito inerradicável, mantendo-se vinculados ao "dever-ser" em detrimento do ser do político. Por outro lado, numa recusa daquela que seria a tendência positivista que procuraria reduzir a teoria geral do Estado a uma teoria do direito, Mouffe aproximar-se-á de Hegel, cujo pensamento, por sua vez, influencia Schmitt quando este último tenta unir o direito constitucional ao político e ao Estado. É nesse registo que Schmitt se inscreve na tradição alemã iniciada por Hegel, segundo a qual a Constituição de um país é o próprio regime político-social desse país, ou seja, a Constituição de um país encarna-se no Estado e confunde-se com a constituição do povo (Mouffe, 1993a: 185). Esta primazia das leis políticas sobre as normas jurídicas é aplaudida por Mouffe e isso verifica-se na permanente defesa da ideia de que o político enquanto antagonismo está por toda a parte. Portanto, o *agon* do populismo de esquerda segue a certa linha marxista-hegeliana que apontamos segundo a qual as relações sociais são relações de poder, são lutas travadas num plano inclinado, nunca entre indivíduos iguais e unidos contratualmente num plano horizontal. Mas, para além disso, e aqui encontramos o ponto de inflexão que gostaríamos de apontar, Mouffe acaba por se distanciar de Hegel e por aproximar-se de Schmitt por uma questão óbvia que importa para compreender a sua diferença face aos demais agonistas. Como escreve Mouffe (1993: 187) seguindo uma interpretação fiel de Jean-François Kervégan:

> O que Schmitt rejeita no pensamento de Hegel é a própria ideia da dialética e do tipo de racionalidade que ela implica. Recusando os recursos da racionalidade dialética que lhe teriam permitido considerar a reconciliação do positivo e do negativo, ele absolutiza o "ou isto... ou aquilo". Consequentemente, indica Kervégan, «o complexo conflito/decisão – o

[222] Nesta mesma senda, Mouffe (2005: 52) defenderá na definição e defesa do agonismo por contraposição ao diálogo que, «[c]ontrariamente à abordagem dialógica, o debate democrático é concebido como um confronto real. [...] A diferença fundamental entre as perspetivas "dialógicas" e "agonísticas" é que o objetivo destas últimas é uma transformação profunda das relações de poder existentes e o estabelecimento de uma nova hegemonia. É por isso que podem ser adequadamente chamadas de "radicais".»

> "político" no sentido schmittiano – torna-se a pressuposição insuperável do sistema de normas e da própria racionalidade jurídica».[223]

Portanto, por um lado, o alinhamento marxista-hegeliana confere à perspetiva política do populismo de esquerda a ideia de que há uma inclinação ou assimetria estrutural do sistema. Nesta senda, o mundo estará dividido entre oprimidos e opressores. Por outro lado, o antagonismo com que Schmitt nega o normativismo e o positivismo dão ao populismo de esquerda a possibilidade de definir a fronteira antagonística que atravessa a condição humana sem possibilidade de suprassunção (*Aufhebung*) alguma. Em última análise, estas duas influências demonstram que há uma injustiça estrutural e que o conflito é-nos inescapável nestes termos.

Acima desta abordagem, ou até subsequentemente, aquilo que o populismo de esquerda teoriza, perante o absoluto antagonismo, é defender que tal antagonismo deve ser domesticado, pelo que só será aceite, no seu espaço para o dissenso, quem aceita politicamente os axiomas ético-políticos que este escolhe para delimitar aquilo que distingue o inimigo legítimo do inimigo. Coloca-se novamente a questão: será que esta mundividência em que a injustiça é estrutural – e, como tal, o conflito é inescapável – e em que a fronteira do aceitável nesse conflito é definida numa decisão política sobre quais princípios ético-políticos se devem respeitar, acaba por alargar efetivamente o espaço do pluralismo ou será que ela apenas o filtra?

Para sabermos se o perímetro do pluralismo dissidente – o espaço do "pluralismo agonístico" – é efetivamente alargado ou apenas filtrado de modo distinto do liberal, precisamos de compreender qual é estratégia de universalização do mesmo. Veremos que, para Laclau e Mouffe, a universalidade é sempre hegemónica, na medida em que o universal não é um espaço onde se acolhem diferenças de maneira neutra, mas é sim uma espécie de emulador que traduz as diferenças numa equivalência que consegue representá-las e que é pensado sempre enquanto aberto, ou seja, enquanto reversível.

Se, para Hegel, o confronto entre afirmação e negação culmina numa suprassunção (*Aufhebung*) – que conserva elevando a tese e a antítese –, na esteira do populismo de esquerda essa dinâmica não tem lugar. A não exclusão é considerada impossível, ilusória. Por isso, o universalismo é repensado com novos contornos: para preservar o carácter conflitual da política, a dimensão universalista da teoria da

[223] Na edição consultada: «Ce que rejette Schmitt dans la pensée de Hegel, c'est l'idée même de la dialectique et du type de rationalité qu'elle engage. Refusant les ressources de la rationalité dialectique qui lui auraient permis d'envisager la réconciliation du positif et du négatif, il absolutise le "ou bien… ou bien". En conséquence, indique Kervégan «le complexe conflit/décision – le "politique" au sens schmittien – devient la présupposition indépassable du système de normes et de la rationalité juridique elle-même. »»

hegemonia (isto é, o momento em que a parte dissidente se apresenta como "o todo") é concebida através de uma "dialética específica" entre lógicas da diferença e lógicas da equivalência. É assim que o populismo de esquerda, alinhado com a teoria da hegemonia, se distingue das abordagens modernas da subjetividade hegemónica. Como escrevem Mouffe e Laclau (2014: xii-xiii):

> Uma relação hegemónica tem, sem dúvida, uma dimensão universalista, mas é um tipo muito particular de universalismo cujas principais características é importante salientar. Não é o resultado de uma decisão contratual, como no caso do *Leviatã* de Hobbes, pois o vínculo hegemónico transforma a identidade dos sujeitos hegemónicos. Não está necessariamente ligada a um espaço público, como na noção de Hegel de uma "classe universal", pois as rearticulações hegemónicas começam ao nível da sociedade civil. Não é, finalmente, como a noção marxista do proletariado como classe universal, pois não resulta de uma reconciliação humana definitiva que leva ao desaparecimento do Estado e ao fim da política; o vínculo hegemónico é, pelo contrário, constitutivamente político.
>
> Qual é, nesse caso, a universalidade específica inerente à hegemonia? Ela resulta [...] da dialética específica entre o que chamamos de lógicas da diferença e lógicas da equivalência.[224]

Deste modo, percebemos com maior evidência que, ainda que o populismo de esquerda se insira na grelha geral da teoria do reconhecimento (segundo a qual o espaço político divide-se entre oprimidos e opressores), recusa leituras hegelianas contemporâneas que apostam num reconhecimento reconciliador num horizonte de iguais,[225] porque não concebe o universal como se este fosse um conceito neutro que cresceria pela soma de particularidades.[226] Em vez disso, a perspetiva agonística sustenta que há uma luta constitutiva de dominação e subordinação que nos impede de pensar uma sociedade de iguais e de consenso. A própria noção do sujeito político do populismo de esquerda, o povo, é uma articulação de demandas e de posições discursivas heterogéneas que se tornam hegemónicas através

[224] Na edição consultada: «A hegemonic relation has, no doubt, a universalistic dimension, but it is a very particular type of universalism whose main features it is important to point out. It is not the result of a contractual decision, as in the case of Hobbes's Leviathan, for the hegemonic link transforms the identity of the hegemonic subjects. It is not necessarily linked to a public space, as with Hegel's notion of a 'universal class', for hegemonic rearticulations start at the level of civil society. It is not, finally, like the Marxian notion of the proletariat as a universal class, for it does not result from an ultimate human reconciliation leading to the withering away of the State and the end of politics; the hegemonic link is, on the contrary, constitutively political.
What, in that case, is the specific universality inherent in hegemony? It results, we argue in the text, from the specific dialectic between what we call logics of difference and logics of equivalence.»

[225] Consideramos aqui Axel Honneth, cuja teoria do reconhecimento pressupõe uma dinâmica de reconciliação e igualdade intersubjetiva como horizonte normativo. A perspetiva agonística recusará essa dimensão teleológica reconciliadora, substituindo-a por uma universalização hegemónica constitutivamente conflitual.

[226] Ao dizer isso, não esqueçamos que o populismo de esquerda e a sua teoria da hegemonia propõem uma via distinta da dialética para pensar o conflito – o antagonismo –, via essa que recusa ser confundida, quer com a *Realrepugnanz* kantiana, quer com a contradição dialética.

do princípio de universalização que é, em última análise, um atravessamento dessa dialética entre lógicas diferenciais e equivalenciais sobre si mesmo.[227]

Portanto, o que existiria, seguindo este raciocínio, seria um dissenso constante: os indivíduos são particularidades que ocupam posições diferenciadas nos discursos que constituem o tecido social e, naturalmente, geram antagonismos. Quando uma pluralidade de particularidades estabelece equivalência face a forças percebidas como opressoras e se faz representar, emerge a relação hegemónica. Daqui resultam duas consequências que os autores de *Hegemonia e Estratégia Socialista* nos apontam imediatamente para demonstrar a originalidade do filosofema e escaparem à acusação de esta forma de universalização ser uma proposta totalitária: i) esta universalidade vive numa tensão constante e irresolvida entre a universalidade e a particularidade; ii) a função desta universalidade hegemónica não é conquistada para sempre, mas é sempre reversível. Trata-se de uma "universalidade política" (Laclau & Mouffe, 2014: xiii). Por outras palavras, como as equivalências são contingentes, a fronteira agonística amigo/adversário pode deslocar-se e o elemento hegemónico que assegura a pretensão universal pode mudar. No que diz respeito ao espaço para o dissenso, isto significa que esta universalidade política abre-se para evitar totalizações, mas não elimina dois condicionamentos *sine qua non*: aceitar os princípios ético-políticos da igualdade e da liberdade para todos e ser traduzível na gramática da teoria da hegemonia.

A demonstração da reversibilidade[228] encontra-se, por exemplo, em *Por um Populismo de Esquerda*, quando Mouffe afirma (2019: 19):

> Quando escrevi *On the Political*, sugeri que se regressasse à fronteira esquerda/direita, mas atualmente estou convencida de que, configurada da maneira tradicional, uma fronteira desse tipo deixou de ser adequada para articular um coletivo que contenha a variedade de exigências democráticas que existem hoje. (...) É por isso que a fronteira política de hoje tem de ser construída num modo "populista" transversal.

[227] Fazemos esta ressalva para evitar o erro teórico de aproximar automaticamente o pensamento de Mouffe ao de Honneth (ver McManus, 2024: 218). Não obstante, é possível perceber, como observa Leppänen (2016: 59-60, 79), a título de exemplo, que na disputa entre duas perspetivas paradigmáticas do feminismo – o reconhecimento e a redistribuição – Mouffe estaria, a nosso ver, mais próxima do reconhecimento do que da redistribuição. A perspetiva do reconhecimento relaciona-se, de maneira geral, com a defesa da diferença, enquanto a da redistribuição está ligada à defesa da igualdade. Por essa razão, seria também comum associar o paradigma da redistribuição à *Moralität* kantiana e o do reconhecimento à *Sittlichkeit* hegeliana. Em suma, embora negue Hegel, Mouffe aparece-nos mais perto deste do que de Kant.

[228] Ela é reversível, mas estaremos perante uma reversibilidade determinada arbitrariamente? Estará a reversibilidade do fator universal hegemónico à mercê de interpretações arbitrárias acerca daquilo que é a realidade? Creio que sim e que Mouffe estará certa disso, e, por isso, segue uma linha schmittiana em que será impossível escapar à decisão e à ideia que o povo não existe sem o seu representante – seja ele um líder ou uma narrativa – que estabelece arbitrariamente uma mundividência caracterizada pela luta contra um adversário sem que se entre em diálogo com ele.

Nada impede que esta reversibilidade opere numa dinâmica *top-down* – em que é o intelectual populista de esquerda (Mouffe, neste caso) quem estipula a reversibilidade da dinâmica do universalismo hegemónico. E importa notar que este universalismo terá uma limitação própria: não bastará a essa "universalidade" ser populista; esse populismo, Mouffe (2019: 19) acrescenta, «[t]em de ser qualificado como populismo de "esquerda" para indicar os valores que este populismo persegue.» Neste ponto, a teoria apresenta-se como democracia agonística, mas revela um carácter subversivo do dissenso que convoca para fundar o populismo de esquerda: não se ficando pela simples deslocação do foco do dissenso que aqui procurávamos apontar, trata de afunilar o espaço do pluralismo dissidente que acusa o liberalismo de negligenciar. Ou seja, não trata apenas de manter o dissenso dentro dos pressupostos ético-políticos do liberalismo – que acusa de negligenciar o que se encontra fora do espaço racional – e ampliar o espectro do audível desse dissenso para alcançar zonas exteriores ao tal racionalismo. Trata antes de deslocar o dissenso para um tipo de universalismo que obedecerá – dito nos seus termos – aos trâmites dos princípios da democracia liberal, mas que afunila a linguagem desse dissenso à gramática da teoria da hegemonia, atravessada por (i) uma mundividência em que todos os fenómenos sociais aparecem-lhe num plano inclinado de relações de poder, (ii) em que o antagonismo é inerradicável, (iii) em que as fronteiras antagonísticas são permanentemente relocalizadas afetivo-discursivamente.

Eis o diagnóstico: o populismo de esquerda defende um dissenso domesticado em termos castradores. O espectro do dissenso agonístico aceitará os princípios ético-políticos da tradição democrata liberal, mas em vez de cumprir a promessa de alargamento desse espectro, desloca-o e afunila-o: só é audível aquilo que se expressa através da gramática hegemónica. Tudo quanto resista a essa tradução hegemónica torna-se inaudível. Assim, longe de aprofundar a complexidade interna do *agon*, a estratégia populista de esquerda transfere o dissenso do registo argumentativo para um registo de mobilização afetivo-discursiva numa cadeia equivalencial contra um "eles". Que liberdade restará então para dissentir da liberdade que este paradigma concede?

Liberdade sob consenso: um dissenso sem saída

A proposta do populismo de esquerda não considera a esquerda como um todo. O populismo de esquerda é por isso um populismo de uma certa esquerda, a saber, aquela definida teoricamente como um certo ramo da democracia radical. E é por isso caracterizado por se distinguir da social-democracia, da teoria deliberativa, do socialismo, do anarquismo, do comunismo, etc.

O populismo de esquerda apresenta-se como estratégia *hegemonista* contra o sistema, mas, por exemplo, considera que «a luta hegemónica para recuperar a democracia tem de começar ao nível do Estado-nação» (Mouffe, 2019: 75, 76), ou seja, que é «em primeiro lugar ao nível nacional que a questão da radicalização da democracia tem de se pôr». E é admitindo o carácter nacional das sociedades do mundo em que vivemos hoje que aponta o dedo ao centro-esquerda, considerando-o responsável pelo processo de globalização que estará em curso e por tentar deslegitimar a direita populista criminalizando-a: «[c]lassificar os partidos populistas de direita como de "extrema-direita" ou "neofascistas" e atribuir o seu apelo à falta de formação é o que convém às forças políticas de centro-esquerda» (Mouffe, 2019: 76).

Contudo, o populismo de esquerda não nos aparece como algo que nos trará uma postura diferente destas forças conotadas como negligentes. Embora este populismo critique o liberalismo, e a narrativa de centro político, e responsabilize essas forças pelo atual momento pós-democrático e pós-político, ele acaba por alinhar com os pressupostos teóricos daqueles de que se quer distinguir. O populismo de esquerda alinha com os pressupostos que critica, reduzindo a promessa agonística. Por outras palavras, queremos mostrar porque consideramos que ele não é realmente agonístico. Não será no factor do "dissenso" que a contra-hegemonia do populismo de esquerda se distingue da hegemonia contra a qual se coloca. Vejamos esta questão noutros termos. Mouffe (2019: 32) acusa o centro-esquerda de cometer um erro:

> Ao estabelecer uma fronteira "moral" que exclui os "extremistas" do diálogo democrático, os "bons democratas" estão convencidos de que podem pôr um travão à vaga de paixões "irracionais". Esta estratégia de demonização dos "inimigos" do consenso bipartidário pode ser moralmente reconfortante, mas politicamente conduz à perda de poder.

Contudo, Mouffe define exatamente com os mesmos termos o "consenso conflitual" que circunscreve o espaço para o dissenso de uma sociedade que ela considera democrática. Mouffe (2005: 52) diz-nos «Sugeri que era necessário distinguir entre as categorias de "antagonismo" (relações entre inimigos) e "agonismo" (relações entre adversários) e conceber uma espécie de "consenso conflituoso" que proporcionasse um espaço simbólico comum entre opositores considerados "inimigos legítimos".» E diz-nos que «O confronto agonístico é diferente do antagónico não porque permite o consenso, mas porque o oponente é considerado, em vez de um inimigo a destruir, um adversário cuja existência é percebida como legítima. As suas ideias serão combatidas vigorosamente, mas o seu direito a defendê-las nunca será posto em causa. Não chega, contudo, a desaparecer a categoria de inimigo, mantendo-se pertinente

no que concerne aqueles que, por rejeitarem a consensualidade do conflito na própria base da democracia pluralista, não podem tomar parte na luta agonística. A questão dos limites do pluralismo é então fundamental para a democracia, e não há maneira de lhe escapar» (Mouffe, 2023: 85).

Portanto, primeiramente, Mouffe defende que o consenso não é atingível. Está nessa premissa a sua crítica aos democratas radicais deliberativos e a qualquer teórico de linha consensualista. Em segundo lugar, defende que é necessário que o espaço para o dissenso seja ocupado por aqueles que partilham um espaço simbólico comum, definido axiologicamente pelos valores ético-políticos da igualdade e da liberdade, sendo que entre eles não há uma relação de guerra, mas também, defendemos, não há uma relação de confronto de ideias. O dissenso que existe nesse espaço é um dissenso autorizado, que o mesmo é dizer, um consenso sobre o que não se pode discutir. No populismo de esquerda, portanto, não há espaço para confronto de ideias mesmo que tal confronto seja entre ideários historicamente de esquerda. Não se discute realmente com sociais-democratas, por exemplo. Nem se discute realmente com ecologistas radicais. O dissenso do populismo de esquerda será um falso dissenso porque ele apoia-se na teoria da hegemonia e tem em si um potencial totalizante que se pode expressar de várias formas – seja tornando-se hegemónico pela lei do mais forte – aquele que articula equivalencialmente mais demandas que se achem democráticas –, seja articulando demandas de diversos movimentos que, alguns deles – mesmo não sendo apontados como tal –, podem ser identitários: «mulheres, trabalhadores, negros, homossexuais, ecologistas, bem como muitos outros "movimentos sociais novos"» (Mouffe, 1996: 96).

Neste sentido, o populismo de esquerda mantém-se dentro dos limites da sociedade imunitária, nos quais a defesa do confronto político não é mais do que palavras vazias, sem capacidade confrontacional não violenta operativa. Mais especificamente, o dissenso do populismo de esquerda só acontece entre pares que se vêem como opositores legítimos, sendo que, para tal, têm de pressupor em comum que as relações sociais são sempre relações de poder, entre oprimidos e opressores, e que quem não parte deste princípio de forma absoluta, quem não faz parte desse consenso, não tem lugar em qualquer debate consigo – até porque a dinâmica dialógica é abandonada em prol da dinâmica agonística.

Defendemos que esta é, portanto, uma perspetiva bastante limitativa daquilo que poderia ser a ideia de uma democracia agonística. Ao mesmo tempo que denuncia o moralismo excludente do centro consensual, do consenso neoliberal, o populismo de esquerda reproduz a exclusão com uma nova ambiguidade – distingue os interlocutores "legítimos" e os "ilegítimos" através do crivo axiológico da liberdade e da igualdade e da necessária submissão à gramática da hegemonia das demandas e sujeitos

que se querem fazer dissentir. O resultado é uma subversão do dissenso. Vejamos agora se, para lá deste perímetro, há realmente lugar para o pluralismo.

Fora de jogo do dissenso

Fomos percebendo a diferença expressada pela teoria populista de esquerda face aos demais agonistas ao longo da história. O dissenso que constituiria o populismo de esquerda será diferente daquele que caracterizaria o agonismo dos antigos, o agonismo dos modernos ou mesmo o agonismo dos pós-modernos. Em primeiro lugar, face aos antigos, distingue-se quer do agonismo que caracterizava a pólis arcaica – em que se valorizava a excelência e o *ethos* da individualidade, embora o seu apelo à militância política e à amplificação da política aos diversos âmbitos da dimensão humana se alinhe com o desprezo dos antigos pelo modo de vida pacífico que caracterizaria as pessoas comuns –, e, em segundo lugar, do agonismo mais democratizado que caracterizava a pólis clássica.

Esta discordância face aos antigos não será de estranhar se considerarmos uma interpretação bastante partilhada na literatura – ainda que debatida – na qual Arendt, a "última agonística antiga" (Kalyvas, 2019: 16), é a autora que dá saída à divisão entre agonismo e deliberação (Ballacci, 2019; Lederman, 2014; Dana Villa, 1999). Tal como os antigos, Arendt entende o agonismo em termos públicos: como uma contribuição para a atualização da verdade através da busca por distinção na esfera pública.[229] Como tal, Arendt defende que, não havendo deliberação sem agonismo, nem agonismo sem deliberação, o agonismo terá de aceitar dois pilares da deliberação, a saber: o juízo e a persuasão.

Neste ponto, Mouffe não poderá estar mais em desacordo. Desviando-se do carácter dialógico que caracteriza o agonismo dos antigos, Mouffe recorre a Wittgenstein para entender a política enquanto disputas de poder entre irreconciliáveis, em que a persuasão é vista, em última análise como um fruto da opressão racionalista. Nesta senda, Mouffe defende que a exclusão é inevitável e desvia-se do caminho racionalista da procura por consensos. Mas será que o dissenso do pluralismo agonístico é realmente emancipador? Não será ele um caminho igualmente estreito e limitador da vida democrática?

[229] É, alias, assim que também Mouffe vê Arendt quando em «O liberalismo americano e os seus críticos comunitaristas» refere a crítica feita pelos autores comunitaristas – a partir da tradição do republicanismo cívico – à conceção liberal do indivíduo. Arendt insere-se, segundo Mouffe, na procura por proporcionar «aos Americanos a capacidade de articularem a sua experiência e conceberem a sua identidade em termos de participação activa numa comunidade política. É numa reavaliação da esfera política e numa reabilitação da noção de "virtude cívica" que encontram a solução para a crise de legitimação que afecta o sistema democrático» (Mouffe, 1996: 53-4). Mas isto não significa que Mouffe ou o populismo de esquerda siga um agonismo arendtiano.

Philippe Le Goff, num artigo publicado depois do início do nosso projeto de investigação, aponta para uma leitura critico-teórica do populismo de esquerda que já nos tinha aparecido a pensamento – ainda que não alinhemos com uma defesa consequente do autor. Aponta-nos Le Goff (2024), que o "antiessencialismo", a "fixação parcial de significados e identidades", a "diversidade dos discursos", a "abertura do sistema de diferenças" e todo o léxico da constelação semântica do populismo de esquerda serve para pensar a democracia liberal enquanto condição de possibilidade do pluralismo agonístico.

Esta premissa é percetível sem grandes esforços. Mouffe rejeita qualquer conceção essencialista da totalidade do social ou dos sujeitos políticos. É precisamente por essa razão que rejeita o marxismo, isto é, porque o marxismo tende a homogeneizar as identidades sociais e a negar o pluralismo com que se definiria a sociedade da modernidade democrática. Ao entender que os marxistas e os socialistas foram incapazes de pensar a heterogeneidade expressada pela indeterminação radical do social, o populismo de esquerda procura uma abordagem que pressuponha uma forma sociopolítica na qual a heterogeneidade pode ser pensada. E é por isso que Mouffe (1996: 140-1) escreve que «a necessidade de instituições liberais torna-se evidente.» A ideia de Mouffe, paradoxalmente, aparece-nos, neste sentido, como uma defensa das instituições liberais e do liberalismo. Escreve Le Goff (2024: 5):

> ... as instituições liberais são consideradas defensoras dos direitos individuais e do pluralismo inclusivo contra os excessos da participação política em massa e das formas políticas opressoras – e são, como tal, imperativas. Uma vez que o antiessencialismo se torna sinónimo de uma forma de pluralismo liberal, a democracia liberal por sua vez, torna-se a condição de possibilidade do pluralismo agonístico.[230]

É neste momento que encontramos a pertinência da perspetiva de Le Goff. Ele aponta para a contradição em que o populismo de esquerda entra quando critica o liberalismo e as suas instituições por limitar o conflito político a uma forma de racionalidade, aparentemente insensível aos movimentos políticos, ao mesmo tempo que defende essa mesma limitação formal para concretizar os ideais de liberdade e igualdade para todos. «Mas o que acontecerá se interpretarmos a realização concreta desses ideais de uma maneira incompatível com a estrutura formal em que Mouffe contém o seu dissenso?», pergunta Le Goff (2024). É assim que encontramos uma forma essencialmente circunscrita de antagonismo, em que apenas as questões que não estão em desacordo, e que não ameaçam as estruturas de poder

[230] Na edição consultada: «With echoes of Tocqueville, if not Burke, liberal institutions are deemed to defend individual rights and inclusive pluralism against the excesses of mass political participation and oppressive political forms – and are imperative as such. Once anti-essentialism becomes shorthand for a form of liberal pluralism, liberal democracy in turn becomes agonistic pluralism's condition of possibility.»

existentes, podem estar em jogo nesta narrativa política, ou seja, podem estar em jogo no consenso conflituoso.

Em última análise, Le Goff mostra que um dissidente externo ao paradigma liberal não é considerado no horizonte do populismo de esquerda – como temos vindo a apontar. O dissenso que esse dissidente expressa não é considerado, não é enfrentado, não é escutado nem reconhecido como passível de participante do "povo". A teoria do populismo de esquerda encontra-se, portanto, moldada pelo liberalismo na medida em que retira da sua agenda aquilo que não pode ser traduzido pela sua contra-hegemonia dentro dos limites axiológicos e enquanto instrumento de disputa hegemónica com o adversário.

Poderíamos objetar: "esse dissidente não é considerado porque ainda não foi articulado na cadeia equivalencial. Mas assim que a sua demanda for reconhecida como democrática, será incorporada na cadeia contra-hegemónica que enfrentará a hegemonia neoliberal". Mas qual é o fundamento que garante essa hipótese? Quem assegura que uma perspetiva que questione radicalmente as estruturas de poder existentes possa ser integrada nesta teoria populista de esquerda que se apresenta como radical? Nesta linha, defendemos que o populismo de esquerda pode ser considerado, na verdade, como um radicalmente moderado: trata-se de reproduzir a exclusão do conflito tal como o próprio paradigma pós-político faz – aquele cuja critica do mesmo é a sua razão de existência. Escreve Le Goff (2024: 6):

> O que temos, por outras palavras, é uma forma essencialmente circunscrita de antagonismo: apenas questões que não estão em desacordo e que não ameaçam potencialmente as estruturas de poder existentes estão em jogo nesta narrativa política. Se as instituições políticas liberais são tomadas como certas, a abolição das relações sociais capitalistas é, em grande parte, retirada da agenda, as exclusões constitutivas (do poder, da riqueza, das necessidades materiais básicas, da auto-realização...) desta forma particular de comunidade sociopolítica e os antagonismos que elas geram, aparentemente inevitáveis, não são passíveis de debate. As determinações socioeconómicas do capitalismo são, por conseguinte, evacuadas da cena; quaisquer interesses de classe que possam sustentar este "consenso conflituoso" são eliminados do terreno do confronto agonístico. Mais uma vez, Mouffe efetivamente exclui o conflito de uma maneira não muito diferente da "pós-política" que ela própria supostamente procura desafiar.[231]

[231] Na edição consultada: «What we have, in other words, is an essentially circumscribed form of antagonism: only issues that are not at odds with and that do not potentially threaten the existing structures of power are at stake in this account of politics. If liberal political institutions are taken for granted, abolition

Em última análise, Le Goff critica a estratégia populista de esquerda por não propor nem pressupor uma conceção concreta de ação coletiva, mesmo que esta reconheça a necessidade de enfrentar as forças económicas dominantes e de romper com a ordem neoliberal. Segundo Le Goff, esse confronto pressupõe a existência de um ator coletivo combativo e determinado numa luta ativa onde se articula o poder estatal e o poder popular. Ou seja, Le Goff tem uma visão programática, isto é, procura organizar, na prática, uma força política que implemente um programa de transformação que ele considera genuinamente emancipatório – e é neste segundo aspeto que o populismo de esquerda se revela frágil, incapaz, agrilhoado. Conclui Le Goff: «As articulações salvam o planeta? Gostava de partilhar a sua confiança.»

Enquanto críticos, não no sentido dos métodos utilizados para a ação política, mas ainda nos princípios teóricos, encontramos o pensamento decolonial.[232] De forma aberta, Jakeet Singh encabeça uma crítica à teoria da hegemonia e ao populismo de esquerda que se expressa, podemos dizer, em dois momentos. Em primeiro lugar, Singh (2018) aponta, na senda do que encontramos em Le Goff, que os problemas da democracia ficam limitados à aplicação dos princípios da democracia liberal, ou seja, o populismo de esquerda acaba por ficar preso à reforma do liberalismo a partir de dentro – sendo que nesta perspetiva decolonial, o principal problema seria o facto do populismo de esquerda reformar o liberalismo sem romper com os seus fundamentos eurocêntricos, permitindo que a hegemonia dos valores liberais ocidentais permaneça a matriz normativa e impeça a desejada descentralização efetiva do paradigma ocidental.

Em segundo lugar, Singh (2018: 345) aponta um silêncio sobre a questão da terra nas sociedades coloniais porque o populismo de esquerda assumiria, erradamente, a mera expansão dos direitos liberais a novos grupos – em vez de questionar as bases coloniais desses mesmos direitos. Segundo Singh, o populismo de esquerda acaba por reforçar a lógica de expropriação indígena e consolidar o colonialismo de colonos, em vez de o desafiar. Em última análise, a teoria da hegemonia acabaria por ver qualquer movimento decolonial (dissidente neste sentido) como uma ameaça aos valores e instituições

of capitalist social relations is by and large taken off the agenda, the constituent exclusions (from power, wealth, basic material needs, self-fulfilment…) of this particular form of socio-political community, and the antagonisms they generate, seemingly unavoidable, not up for debate. The socio-economic determinations of capitalism are therefore evacuated from the scene; any class interests that might underpin this "conflictual consensus" are eliminated from the terrain of agonistic confrontation (see Mouffe, 2000: 103–105). Again, Mouffe effectively forecloses conflict in a manner not dissimilar to the "post-politics" she herself supposedly seeks to challenge.»

[232] Traduzimos "decolonial" do inglês para "decolonial" para que não se misture a linha de investigação dos "decolonial studies" com a descolonização, em português, enquanto processo politico.

democráticos ocidentais, precisamente porque a teoria da hegemonia parte duma perspetiva ocidentalizada.[233]

Outra perspetiva não liberal de onde nasce uma crítica à teoria do populismo de esquerda, no sentido de a considerar limitativa no que concerne à sua potência agonística, é aquela feita pelos anarquistas. Numa procura por delinear aquilo que seria uma determinada "resistência anarquista", António Baião (2024: 318-9) aponta para uma luta contra-hegemónica que se edifica na impossibilidade de representação e na deslocalização dos centros de poder, ou seja, numa luta caracterizada pela efemeridade, na medida em que procura «pontuais associações estratégicas entre sujeitos com vista a concretizar um objectivo político circunscrito e concreto» e «não procura estabilizar prolongadas alianças tácticas com vista à captura do Estado-forma, como em Laclau e Mouffe». Baião baseia-se aqui na leitura que os anarquistas fazem dos teóricos da teoria da hegemonia que, enquanto herdeiros do legado gramsciano, são vistos pelos anarquistas como teóricos do pós-marxismo liberal. E qual será, segundo uma perspetiva anarquista, o espaço para o dissenso no populismo de esquerda?

Richard Day, por via de uma lente anti-hegemónica, encontra a possibilidade de a teoria da hegemonia do populismo de esquerda ser, em boa verdade, um esgotamento da possibilidade de resistência. Divergindo de alguns marxistas críticos da teoria da hegemonia populista de esquerda, que nela viam um ideário pouco radical precisamente por abandonar a luta de classe e por aderir ao que seriam os valores burgueses, Day questiona até que ponto a proposta populista de esquerda se afasta realmente do marxismo clássico e inova a sua abordagem aos antigos movimentos sociais. Por outras palavras, Day questiona até que ponto é que o populismo de esquerda não permanece sob o jugo da autoridade estatal liberal, comprometendo a possibilidade real de dissenso, de agonismo. Escreve Day (2005: 73):

> Gostaria de perguntar se a teoria de Laclau e Mouffe nos distancia o suficiente do marxismo clássico e dos antigos movimentos sociais, se nos distancia o suficiente dos efeitos da irradiação e da orientação para o poder estatal, para permanecer aplicável no contexto das lutas emergentes das décadas de 1990 e 2000.[234]

A conclusão simples a que Day chega é a de que, nesta perspetiva, a teoria da hegemonia limitar-se-ia à promoção de lutas contra-hegemónicas, sem considerar formas alternativas de resistência que escapem

[233] Para uma proposta educativa decolonial crítica da teoria da hegemonia de Mouffe e Laclau, ver Zembylas, M. (2022). «Decolonizing and re-theorizing radical democratic education: Toward a politics and practice of refusal». *Power and Education*. 14(2), 157-171.

[234] Na edição consultada: «I want to ask whether Laclau and Mouffe's theory takes us far enough away from classical marxism and the old social movements, far enough away from irradiation effects and the orientation to state power, to remain applicable in the context of the emerging struggles of the 1990s and 2000s.»

à lógica da hegemonia. Ao insistir na centralidade da representação e da disputa hegemónica, a teoria da hegemonia que subjaz ao populismo de esquerda acaba por reproduzir, aponta Day (2005: 75), uma forma de pseudo-democracia porque, ao invés de libertar-se da lógica estatal e representacional, reafirma a dependência de estruturas hierárquicas e centralizadas de poder. É por isso que Day (2005: 75) dá ao pós-marxismo o predicado "liberal": «O pós-marxismo e o liberalismo baseiam-se numa *lógica* semelhante, uma lógica de representação de interesses dentro de um sistema regulado pelo Estado de lutas hegemónicas.»[235]

Elencamos até aqui diversas críticas que podemos fazer ao populismo de esquerda pela fragilidade que ele coloca à possibilidade de dissenso. E podemos colocar essas críticas na esteira dos dissidentes do jargão liberal, na medida em que são críticas feitas por aqueles que apontam para o facto de as suas premissas, por mais que tenham um pendor emocional, sejam externas ao racionalismo criticado pelo populismo de esquerda ou se façam veicular afetivo-discursivamente, não serem aceites no espaço do consenso conflitual, no qual o pluralismo agonístico populista de esquerda se circunscreve. Contudo, existe outra esteira de perspetivas políticas que não são aceites ou reconhecidas enquanto inimigos legítimos, adversários ou amigos do populismo de esquerda, e que por isso não têm lugar no espaço aparentemente dissidente desta teoria: os dissidentes que podem ou não aceitar os limites axiológicos do consenso conflituoso, mas não comungam a mundividência dialética marxista do oprimido/opressor.

Dialética sem classe: o dissenso do oprimido

Trataremos agora de explicitar as consequências da linha marxista do populismo de esquerda para o dissenso que nele tem lugar. Já observamos a principal transformação operada por Laclau e Mouffe: da dialética marxista para uma gramática agonística ancorada na teoria da hegemonia. Partimos, assim, da ideia de que, para Mouffe, o pluralismo não é um facto, mas um valor (Mouffe, 2000: 19), a fim de questionar: até que ponto o "pluralismo" do povo populista de esquerda permite ao povo pensar-se para lá do binómio oprimido/opressor – isto é, até que ponto permite que ele se pense como *demos*? Defenderemos que o modo como a equivalência hegemónica condiciona o dissenso leva o povo do populismo de esquerda a pensar-se sempre como *plebs*.

[235] Na edição consultada: «...postmarxism and liberalism rely upon a similar *logic*, a logic of representation of interests within a state-regulated system of hegemonic struggles.»

Como recorda Fossen (2008: 379), Mouffe será considerada uma teórica que se desvia de interpretações liberais acerca do pluralismo como a de Rawls porque, em vez de considerar o pluralismo como um facto, considera o pluralismo como se de um valor se tratasse: «Encarado a partir de uma perspetiva teórica antiessencialista, (...) o pluralismo não é meramente um facto, algo que devemos suportar com relutância ou tentar reduzir, mas um princípio axiológico. É considerado constitutivo, a nível conceptual, da própria natureza da democracia moderna e visto como algo que devemos celebrar e valorizar.»[236] (Mouffe, 2000: 19). Tomado como valor (enquanto axiológico) e não apenas como facto, este pluralismo não só legitima as diferenças, mas também redefine o sujeito "povo". É aqui que a nossa questão sobre o seu carácter plebocrático se impõe.

No espaço conceptual da teoria populista de esquerda, este será um pluralismo de quê? Em primeiro lugar, no contexto da democracia moderna, Mouffe defende, o pluralismo será expressão da relação entre a democracia e o liberalismo, ou seja, a relação entre as lógicas políticas da soberania popular e da liberdade individual. Em segundo lugar, o pluralismo será a expressão da impossibilidade do consenso, da impossibilidade da unanimidade. Será a expressão do carácter inerradicável da diferença como dissenso, contrastando com a tendência da teoria liberal e da teoria deliberativa que disputa com o populismo de esquerda um lugar na democracia radical. Por outras palavras, esta segunda faceta do pluralismo, pensado enquanto diferença, mina a conceção liberal de razão pública defendida pelos teóricos liberais e consensualistas.

É neste sentido conceptual que o pluralismo é valioso para a democracia, segundo os teóricos populistas de esquerda. Portanto, o que é valioso, não é tanto o facto de diferentes tradições, com princípios distintos, constituírem a democracia liberal contemporânea, mas sim o facto de que a democracia, enquanto prática, ser concebida como um confronto entre interpretações desses princípios constitutivos. Contudo, o que encontramos na proposta populista de esquerda, projeto que se quer pôr em prática, não é simplesmente essa espécie de eternização da expressão da heterogeneidade enquanto valor democrático máximo. Aquilo que encontramos é, em vez disso, a construção de um povo que é aparentemente heterogéneo, mas que não poderia existir sem uma linha de raciocínio em comum que se define por negar a existência de um *demos*, com uma identidade positiva, e por encontrar a sua face positiva de identidade na ideia de que aquilo que os une é o facto de serem oprimidos por um adversário (a casta, a oligarquia, o sistema. É por isso que poderíamos cogitar sobre a hipótese de a proposta

[236] Na edição consultada: «Envisaged from an antiessentialist theoretical perspective, [...] pluralism is not merely a fact, something that we must bear grudgingly or try to reduce, but an axiological principle. It is taken to be constitutive at the conceptual level of the very nature of modern democracy and considered as something that we should celebrate and enhance.»

populista de esquerda, em vez de ser democrática, ser antes plebocrática, já que o seu sujeito político deixou de ser o *demos* para passar a ser a *plebs*, ou seja, os que se vêem a si mesmos como não reconhecidos e que reivindicam ser incluídos no poder. E é aqui que – depois de vermos uma das dimensões limitativas do dissenso do populismo de esquerda através do seu fechamento no enquadramento do liberalismo – encontramos a segunda dimensão limitativa do dissenso do populismo de esquerda, paradoxalmente, na exclusão de uma interpretação do povo enquanto *demos*.[237]

Desde os inícios da tradição política ocidental, o "povo" (em latim *populus*) é um conceito ambíguo, podendo referir-se tanto à parte integrada e ordenada da sociedade (*populus*, o povo constituído, ligado ao Estado e à lei), como à parte excluída e desordeira – a *plebs*. O *demos* grego tende a ser entendido como o conjunto dos cidadãos que participam na deliberação e no autogoverno: é a totalidade politicamente constituída do povo. Diversamente, a *plebs* – segundo a tradição romana recuperada por pensadores como Maquiavel e reinterpretada por autores contemporâneos como Lefort, Rancière e teóricos populistas de esquerda como Laclau – designa a parte do povo que está excluída da ordem política, mas que reivindica igualdade e a possibilidade de escrever a lei.

A *Populist Reason* de Laclau, base teórica do populismo de esquerda, consiste precisamente no movimento de articulação numa cadeia equivalencial em que a *plebs* – essa parte sem parte, o "povo de baixo" – se torna num representante do todo social, criando um novo sujeito político ("o povo") através da equivalência entre diferentes demandas populares e da liderança que as unifica. É essa a novidade de Laclau e da teoria populista de esquerda face aos trabalhos de Rancière inspirados em interpretações que Lefort fez de Maquiavel. Se, para Rancière, a *plebs* ou o *demos* excluídos não corrigem a injustiça através da procura por reconhecimento do Estado, como se fossem mais uma das suas partes constituintes, mas antes aspiram a mudar toda a *polis* ao afirmarem-se representantes de todo o *populus*, para Laclau, inversamente, e aqui está a inovação teórica, o problema da construção do povo está em perceber como é que a demanda da *plebs* por justiça é interpretada pelo príncipe «civil» ou hegemónico enquanto representante soberano da plebe (Vatter, 2011: 246). Ou seja, Laclau (2007: 158) defende que «o representado depende do representante para a constituição da sua identidade.»[238] Logo, o dissenso desloca-se daquilo que seria um debate entre elementos do *demos* para a disputa de representação da *plebs*, sob uma liderança hegemónica. Por outras palavras, e traduzindo para os

[237] A distinção entre *plebs* e *demos* é alvo de uma permanente discussão na literatura. Há diferentes variações de "povo" como multidão, como *plebs*, como corpo cívico, demonstrando-se diferentes espaços para o dissenso, consoante a semântica admitida. Nesta senda podemos considerar o trabalho de Jaffe & Graíño Ferrer (2023a; 2023b); Vatter (2011)

[238] Na edição consultada: «the represented depends on the representative for the constitution of his or her identity».

termos do populismo, o povo não é pensado em termos de *demos* – isto é, como um conjunto de cidadãos que se autogovernam sob um quadro jurídico partilhado ou, se quisermos, como um sujeito político constituído –, mas em termos de *plebs*, enquanto força plebeia, antagonista, que desafia a ordem existente e se constitui politicamente através da luta e da representação hegemónica no nome do povo e dependendo do seu representante para ser representado.

É aqui que o povo se apresenta como algo construído e agonista: não apenas por combater a elite, mas porque ele não se tratará de uma identidade constituída em si, mas antes com um cariz constituinte porque é heterogéneo. Contudo, haverá realmente agonismo nesse espaço? Ou, melhor, haverá dissenso dentro do seio do povo do populismo de esquerda? Será que não existe uma homogeneidade na pluralidade de demandas admitidas nesse agonismo que define essa defesa da *plebs*, ao ponto de podermos questionar o carácter democrático da teoria populista de esquerda?

As ideias projetadas no capítulo anterior, onde defendemos que o populismo de esquerda pensa um poder inconstituinte, têm evidência neste momento da nossa reflexão. Contrariando aquilo que seria uma tensão tipicamente republicana em que o povo é soberano, mas a sua soberania é mediada por uma lei comum – algo que podemos pensar como uma tensão entre uma interpretação negativa da liberdade, como não-dominação através da *rule-of-law*, e uma interpretação positiva da liberdade, como auto-governo através da *rule of the people* –, vimos que o populismo de esquerda defende a impossibilidade de, em espaço democrático, o povo se pensar como constituído, pelo que a sua génese constituinte (sem a qual nada se pode, logicamente, constituir), aparece-nos como inconstituinte, como incapaz de ser realmente constituinte (caso o fosse, almejava ser constituído). É neste sentido que encontramos as implicações desse poder inconstituinte na possibilidade de agonismo da teoria populista de esquerda: ao pensar-se o povo enquanto *plebs*, o populismo de esquerda constrói o seu povo sem o fundar por via de um processo que dialogue com a diferença que constitui o *demos*. Evitando o dissenso com o que já existe e que seria adversário político, o populismo de esquerda procura definir o povo através da *plebs*, dos excluídos, e não através do *demos* – pese embora considerar-se que a identidade nacional, que nos ligaria a uma noção de povo constituído, de *demos*, ser considerada importante porque é «em primeiro lugar ao nível nacional que a questão da radicalização da democracia tem de se pôr» para alavancar a força afetivo-discursiva do populismo de esquerda (Mouffe, 2019: 76).[239] Ao privilegiar o momento do antagonismo e da decisão hegemónica – o momento em que a *plebs* se afirma como povo –, subordina

[239] Neste sentido, encontramos em *Éloge du populisme*, de Vincent Coussedière (2012), a ideia de que podemos encontrar no populismo de esquerda uma forma de pensar o povo que não é conservadora, precisamente porque, segundo defendemos, se desvia do povo como *demos* para o entender como *plebs*.

o *demos* ao movimento político que ele – o populismo de esquerda – funda. Neste sentido, o dissenso que definirá o povo do populismo de esquerda está limitado a uma dinâmica em que, para se ser do povo – e os democratas desejarão naturalmente ser do povo já que é lá que se encontra o poder legítimo – tem de se aceitar a linha que apontávamos como vinda de Marx, a partir da qual o mundo se dividiria entre oprimidos e opressores, estabelecida num plano estruturalmente inclinado ou injusto, e que defende a necessidade de alavancar afetivo-discursivamente os oprimidos.

O problema que se coloca, para nós, é o facto de esta dinâmica estreitar o espectro do dissenso que consideraríamos *democrático*, no qual a diversidade de perspetivas políticas que tem lugar dentro de um hipotético povo não se cinge a perspetivas antagonistas. O problema então criado no populismo de esquerda será o facto de entender que povo não é como um conjunto de cidadãos que se encontra simplesmente sob o império da lei, mas sim como a força plebeia que se constitui como totalidade agonista face à hegemonia. Na medida em que se entende que a identidade política democrata radical depende da indicação de um adversário, a política torna-se um campo de antagonismo entre o "povo" e o "bloco hegemónico" (genericamente falando), sendo que, note-se, esta deslocação plebeia da política, longe de abrir espaço para o dissenso, limita-o. A *plebs*, ao transformar-se no representante do todo, fecha o espaço da pluralidade em nome da equivalência (contra-)hegemónica. Na *plebs*, o dissenso está reservado aos oprimidos que dela fazem parte.

Lembremo-nos, então, que a teoria populista de esquerda defende que a não-exclusão é um projeto falhado defendido pelos pensadores do consenso. Contudo, como já vimos, a exclusão que o liberalismo é acusado de apregoar, e que proporciona o momento pós-político, não é evitada pela teoria do populismo de esquerda. Em última análise, esta teoria acaba por reproduzir uma mesma lógica de exclusão.[240] É neste ponto que o populismo de esquerda nos aparece como algo paradoxal: ele é simultaneamente plebocrático e liberal. Será plebocrático porque reivindica a soberania política da *plebs* como *o* sujeito político da democracia; será liberal porque, como Mouffe (1996: 72) aponta, a democracia radical (defendida pelo populismo de esquerda) deve preservar as instituições liberais e todo o seu edifício político terá essas instituições como condição de possibilidade.

O projeto de investigação que aqui desenvolvemos não produz juízos de valor sobre esta combinação. Mais, consideramos que todas estas inovações teóricas são cientificamente valiosas e contribuem para o avanço e aprofundamento do pensamento político. Não obstante, importa fazer notar que esta

[240] Ver Ferrara (2023) sobre a ideia de que a domesticação do antagonismo em agonismo, por Mouffe, como crítica do liberalismo, acaba por reproduzir uma dinâmica liberal.

combinação produz um modelo de política que, embora proclame o dissenso – e a ideia de um povo construído dissociativamente e não associativamente, e por isso mais inclusivo e emancipador –, em boa verdade ela restringe-o a uma gramática antagonista entre oprimidos e opressores, excluindo formas de contestação que não se deixem traduzir nesse eixo discursivo.

O dissenso é absorvido pela lógica da equivalência populista e canalizado para uma disputa discursiva que se propõe a manter dentro dos limites do liberalismo. Portanto, defendendo a necessidade de uma base liberal – seja nos termos institucionais ou nos termos da axiologia do consenso conflitual – o populismo de esquerda procura transformar essa conjuntura a que chama de "hegemónica", através da valorização da ideia de que a *plebs* é o povo, em detrimento da ideia de que o *demos* é o povo. Aquilo que aqui apontamos é que essa rearticulação institucionalizada do antagonismo é um modo plebocrático de absorver o dissenso – isto é, o dissenso é permitido, mas é domesticado e é só para alguns, neste caso, só para os que se inserem na dinâmica antagonista plebeia. Poderíamos dizer: "mas tem de haver limites." E sim, consideramos que existirão limites pois, a não ser Deus, não existirá ser que tudo seja. Tudo terá limites, admitimos. Contudo, os limites que este dissenso plebeu coloca são castradores para a democracia já que se exerce um não-diálogo mesmo com perspetivas que respeitam, na sua essência, o legado da modernidade democrática.

O populismo de esquerda apresenta-se-nos como defensor da inclusividade e da luta política pela liberdade e pela igualdade através do regresso do político e da defesa do agonismo, mas o dissenso da teoria populista de esquerda acaba por se subverter. O dissenso populista de esquerda é, então, subversivo. Qualquer forma de política que não se defina pela negatividade em relação a um inimigo, mas pela experimentação, pela pluralidade ontológica ou por aquilo a que poderíamos chamar de micropolítica, é ostracizada pelo populismo de esquerda – mesmo que tal forma tenha uma valência progressista. Em suma, a gramática hegemónica de Laclau e Mouffe reconceptualiza o povo como *plebs* que se universaliza através da dialética diferença-equivalência e preserva, simultaneamente, o perímetro axiológico liberal como condição do *agon* "legítimo". O efeito desta combinação será um dissenso domesticado de forma castradora: o dissenso é audível quando é passível de tradução no antagonismo e no consenso conflituoso e é inaudível quando reclama lugares não antagonísticos ou não liberais. Daqui resulta o duplo paradoxo que apontamos: o populismo de esquerda será plebocrático (porque a *plebs* reclama o todo) e liberal (porque o *agon* depende das instituições liberais) – sendo que é também inconstituinte. É a partir deste enquadramento que mostramos como o "pluralismo agonístico" estreita o espaço efetivo do dissenso que prometia alargar.

Considerações finais

Neste capítulo, sistematizamos a tese de que o populismo de esquerda propõe um dissenso subversivo. O foco da investigação esteve sempre na compreensão daquilo que é o agonismo na esteira do populismo de esquerda e a conclusão a que chegamos é a de que o dissenso não só não é assegurado no seu espaço teórico, como são excluídas formas de democracia do seu espaço de dissenso. Por outras palavras, defendemos que o populismo de esquerda não se fica por simplesmente propor uma ideia sobre os limites da democracia e do espaço para o conflito democrático: ele exclui certas formas ou teorias democráticas. E, mais do que isso, subverte a defesa do dissenso democrático para impor um determinado campo simbólico que legitima apenas uma determinada mundividência. Ao defender o agonismo como se de uma *contestação incessante*[241] se tratasse, acaba também por comprometer o pluralismo transformando-o, ao ressignificá-lo, numa luta. Trata-se de confundir o pluralismo agonístico com o conflito hegemónico. O dissenso passa a pertencer ao espectro do inaudível quando se apresenta como não antagonístico ou não liberal.

O dissenso do populismo de esquerda será subversivo em dois aspetos. Primeiramente, a crítica ao liberalismo que é condicionada por ele próprio. Seguindo Mouffe, a partir da distinção de Oakeshott entre *societas* e *universitas*, a modernidade democrática não assentaria nem num bem comum substantivo nem no primado do direito. Tanto Habermas e Rawls como os comunitaristas terão falhado em polos antitéticos e simétricos.[242] A via proposta é a síntese da "comunalidade", onde o pluralismo agonístico é axiologicamente limitado por igualdade e liberdade. Como o agonismo é discursivo (ao contrário do antagonismo), ele só existirá se garantido o contexto liberal-democrático. As instituições liberais são, portanto, uma condição de possibilidade. Daqui surge a pergunta: qual é o espaço para perspetivas não liberais (anarquistas, decoloniais, certo conservadorismo, ecologia, etc.)? Sabemos que Mouffe defende a inevitabilidade da exclusão e acusa os deliberativos de mascará-la com promessas de consenso inclusivo. Assim, embora denuncie a "hegemonia neoliberal" – criticando o discurso TINA e o *pensée unique* –, este enquadramento liberal que sustenta o pluralismo agonístico limita igualmente o dissenso que o populismo de esquerda pretende expandir. Percebemos como o conceito de "poder inconstituinte"

[241] O termo "*incessant contestation*" é utilizado por Benhabib (1996: 9).
[242] Estes conceitos poderiam ser pensados, em termos relativos, a partir de Reinhart Koselleck e dos conceitos antitéticos e assimétricos.

volta a ter aplicabilidade: o povo aparece privado de soberania: o *agon* permitido opera apenas dentro do léxico liberal de igualdade e liberdade.[243]

Em segundo lugar, o populismo de esquerda organiza o campo simbólico a partir de uma mundividência dualista que divide o mundo entre oprimidos e opressores. *O Regresso do Político* do populismo de esquerda articula "o político" e "a hegemonia", fazendo com que o dissenso apareça como um dispositivo funcional para um conflito hegemónico necessário. Contudo, apesar de se apresentar como alternativa ao antagonismo schmittiano, a leitura de Mouffe mantém um amigo definido por uma igualdade que consideramos substancialmente percetível. Defendemos que o dissenso só ocorre entre quem concorda que o sistema é estruturalmente injusto. Ou seja, quem não subscreve a gramática de oprimidos e opressores fica fora do audível político, mesmo que respeite o consenso conflituoso ancorado na igualdade e liberdade. Para Mouffe, é preciso uma perspetiva radical que permita a «...transformação profunda das relações de poder existentes e o estabelecimento de uma nova hegemonia» (Mouffe, 2005: 52), pelo que a esfera pública é «um campo de batalha em que os projetos hegemónicos se confrontam, sem possibilidade de uma reconciliação final.» (Mouffe, 2019: 94). O resultado será a contra-hegemonia populista de esquerda excluir a diferença e anular o dissenso que promete.

A leitura arendtiana do agonismo oferece-nos uma alternativa aos termos do populismo de esquerda que importa notar. Como defende Ballacci (2019), em Arendt há uma interdependência entre agonismo e deliberação que nos interessa aqui recuperar. Dana Villa (1999: 125-6), seguindo Arendt, sustenta que um *ethos* agonístico genuíno requer pluralidade, isto é, múltiplos pontos de vista distanciados sobre o mesmo objeto. Sem a especificidade do distanciamento na esfera pública, a política agonística degenera-se numa simples luta entre dogmas ideológicos. É neste quadro que o populismo de esquerda se insere, ao entender a política como uma disputa de poder e ao apresentar-se como estratégia de conquista do poder.

Ainda que proclame o pluralismo, falta-lhe o pluralismo nesse sentido arendtiano: não só enquanto heterogeneidade de demandas articuladas equivalencialmente através de uma mundividência dualista, mas enquanto espaço onde perspetivas distantes se encontram e se debruçam sobre as mesmas questões. É por ignorar este segundo aspecto que o populismo de esquerda é plural, mas não é pluralista (Franco de Sá, 2021), e é a gramática da teoria da hegemonia que desfaz essa possibilidade do distanciamento arendtiano – que é caro ao pensamento político, nomeadamente ao liberal-democrático.

[243] Esta frente do dissenso é mais negligentemente do que ativamente subversiva. Procura-se promover a discussão, mas, por limitações semânticas, não consegue reconhecer discursos que não adotem o jargão liberal.

É nesta senda que encontramos dificuldades em seguir a proposta de um dissenso democrático como a de Joonas Leppänen (2016). Apesar de Leppänen reconhecer a crítica de Khan (2008: 201) – que aponta para o facto de a teoria da hegemonia pós-marxista ser uma forma monista de poder que exclui possibilidades mais igualitárias –, Leppänen tenta combinar a paridade participativa (na linha de Fraser) com a hegemonia e argumenta que não haverá nenhum problema democrático se a hegemonia for sempre contingente como os populistas de esquerda defendem. Mas é precisamente aqui que incide a nossa objeção: o populismo de esquerda apresenta-se como pluralista, mas é monista.

O populismo de esquerda tende a anular, neutralizar ou deslegitimar o dissenso em torno de conceções rivais do bem e de abordagens políticas não dualistas e a legitimar o dissenso articulado em domínios de identidade coletiva que se façam exprimir através do binómio oprimido e opressor (classe, raça, género, etc.). Fica à margem do dissenso quem entende o pluralismo como dado e não como campo de luta. Fica à margem quem não concebe os sujeitos através da negatividade. Podemos então dizer que o povo do populismo de esquerda pensa-se em termos dissociativos, e por isso é *multi*. Mas não pluralista: ele priva-se da distância e da diversidade de perspetivas sobre o mundo comum.

Trata-se, portanto, de um esquecimento do respeito agonístico. E o respeito, entendido enquanto distância entre perspetivas, é uma condição de possibilidade da esfera pública tal como a conhecemos em contexto liberal democrata. Byung-Chul Han (2016) descreverá o respeito como pressupondo um olhar distanciado. O respeito será o "páthos da distância", distinto do *spectare* (do espetáculo). O *respectare* é uma atitude de consideração distanciada. Diz-nos Han (2016: 13): «uma sociedade sem respeito, sem o páthos da distância, desemboca numa sociedade do escândalo». O populismo de esquerda, defendemos, erode esse respeito ao politizar todas as dinâmicas humanas com uma lente em que tudo são relações de poder, e, paradoxalmente, ao isolar-se na gramática da hegemonia como num *adyton*, encerrando-se entre iguais.

Acusamos por isso a proposta populista de esquerda de defender uma plebocracia liberal. É plebocrática porque a *plebs* é universalizada hegemonicamente pela dialética das lógicas da diferença e equivalência e reclama ser o todo – o lugar do *demos* desaparece por se definir positivamente, ou seja, sem interiorizar a negatividade. Consequentemente, ela absorve o dissenso e submete-o à sua gramática antagonista. E é liberal porque a própria possibilidade do *agon* depende das instituições e do perímetro axiológico de liberdade e igualdade que a teoria mantém como condição de jogo. A combinação destes dois vetores produz um dissenso domesticado: é audível aquilo que se traduz na semântica hegemónica e no "consenso conflituoso" e é inaudível tudo aquilo que reclama lugares não antagonísticos ou não liberais.

Este duplo movimento explica por que motivo a promessa de alargar o pluralismo agonístico acaba, paradoxalmente, por afunilá-lo.[244]

Em suma, a ontologização do político no populismo de esquerda dificulta o dissenso e compromete a sua pretensão agonística democrática. A sua originalidade está em recuperar o político e a negatividade: o agonismo não é oposição real (*Realrepugnanz*) nem contradição lógica, mas constituição do sujeito pela negação do Outro (Laclau & Mouffe, 2014: 111; Franco de Sá, 2021: 126). Daí a pertinência do diagnóstico de Villa (1999:125): trata-se de uma teoria reativa voltada contra práticas "normalizadoras" do Estado social burocratizado e da representação cultural. Nesta senda, o dissenso passa a ser uma *contestação incessante*. Reduz-se a uma resistência negativa sempre dependente do poder que critica e que empobrece a ação política.

[244] A ideia de plebocracia liberal com que caracterizamos a teoria populista de esquerda da qual nos ocupamos até agora distingue-se de uma linha teórica que também é populista de esquerda, mas que se faz caracterizar por via daquilo a que poderíamos chamar de populismo plebeu, em que a *plebs* acaba por se constituir e por exercer o seu poder através de instituições plebeias contra uma oligarquia – por exemplo, tribunais plebeus, julgamentos populares contra oligarcas, eleição dos altos cargos por sorteio, etc. Para compreender essa outra linha populista de esquerda de linha plebeia, mas não discursiva nem liberal, ver McCormick (2024; 2011).

Conclusão

Ao longo da nossa investigação pusemos à prova a hipótese de o populismo de esquerda, apesar de se apresentar como a gramática política do regresso do *agon* e da ampliação do dissenso democrático, acabar por subverter a sua própria promessa. Mostramos, por um lado, que o poder do povo é concebido como poder inconstituinte e, por outro lado, que a proposta de "mais *agon*", em vez de ampliar o espaço do dissenso, subverte-o: o espectro do audível fica limitado à gramática da hegemonia e aos limites axiológicos de liberdade e de igualdade, pelo que se tornam inaudíveis as demandas que não se traduzem nesses termos. O dissenso do populismo de esquerda é, portanto, subversivo. É esta a linha argumentativa que percorre a nossa tese e que estrutura as conclusões que se seguem.

A ponderação desta hipótese obrigou-nos a, em primeiro, localizar conceptualmente o populismo de esquerda e a ideia de que a política seria um campo necessariamente conflituoso. A leitura dos pós-marxistas na primeira parte foi decisiva: a condição humana é atravessada pelo antagonismo, o conflito entre "nós" e "eles" é estrutural e a tarefa da democracia, longe de ser o alcance de um consenso sem exclusão, é reformar a discriminação antagonística entre amigo e inimigo para que esta seja compatível com as instituições da democracia liberal. Não há, portanto, qualquer reconciliação possível, e o agonismo – enquanto relação entre inimigos legítimos – elimina a possibilidade de aniquilamento mútuo dos adversários sem abdicar da ideia de que a conflitualidade é constitutiva. A consequência primeira desta formulação é impossibilitar um princípio ou procedimento racional capaz de dissolver o conflito como pretenderiam os teóricos liberais deliberativos.

Considerando esta consequência inviabilizadora do argumento deliberativo, mostramos que a matriz agonística do populismo de esquerda assenta numa fidelidade dupla que manifesta uma relação tensional dentro do próprio dissenso: por um lado, ontologiza o político, enquanto antagonismo, e considera que não existem identidades sem exclusão; por outro lado, submete a legitimidade do conflito a limites axiológicos mínimos (liberdade e igualdade para todos) e à gramática da hegemonia. O resultado é um dissenso domesticado – audível quando convertido nessa linguagem e inaudível quando recusa o antagonismo estrutural ou explora interpretações não liberais de pluralismo.

A verificação de que a proposta agonística e o populismo de esquerda vivem realmente esta tensão de conceitos apoia-se em dois momentos que se explanam ao longo da tese de maneira transversal. Primeiramente, vemos que Mouffe faz um desvio em três âmbitos: com e contra Schmitt, defende a irredutibilidade do antagonismo e, simultaneamente, recusa uma noção de igualdade substancial e de

soberania decisionista; contra Habermas e Rawls, rejeita o racionalismo procedimental, o universalismo e a hipótese de um consenso sem exclusão; a partir de Marx e Gramsci, reformula a teoria da hegemonia com um horizonte pós-fundacional e propõe o "consenso conflituoso". Em segundo lugar, evidenciamos a consequência desta disposição de ideias: se a exclusão for inevitável e o *agon* só for possível dentro dos limites axiológicos, o proclamado "regresso do político" é uma operação potencialmente subtrativa. O dissenso permanece, mas apenas depois de filtrado normativa e semanticamente, pelo que se diminui a alteridade efetiva do que pode ser dito ou ouvido nesse dissenso.

A nossa abordagem e as conclusões que vamos tecendo levam-nos a apontar que o sujeito político do populismo de esquerda, "o povo", não se apresenta como *demos* – constituído a partir de princípios comuns e definidos, ou seja, de alguma forma essencializados –, mas sim como *plebs* que se universaliza hegemonicamente através da articulação equivalencial de demandas heterogéneas. Deixamos de estar perante um projeto político com um sujeito definido porque será a parte sem parte que se apresenta como o todo. Esta reconfiguração do sujeito político tem uma valência clara relativamente à capacidade de mobilização. Contudo, na medida em que a universalização hegemónica é um processo de articulação atravessada pela negatividade do político sem lhe pôr cobro, ela priva-se da capacidade que lhe permitiria constituir-se. Tendo em conta esta complexidade teórica, propusemos compreender o poder do seu povo através do conceito de poder inconstituinte.

No cruzamento dos pressupostos teóricos do populismo de esquerda em que encontramos a ideia de poder inconstituinte do povo, encontramos também o cerne da conceptualização do dissenso do populismo de esquerda como "dissenso subversivo". Ele será subversivo, em primeiro lugar, porque depende do liberalismo que ele mesmo critica: a promessa de pluralismo agonístico tem como condição de possibilidade, de forma assumida, as instituições liberais, impedindo linhas dissidentes que questionem radicalmente os seus pressupostos. Este será o primeiro pacto fáustico do populismo de esquerda (Mouffe, 1996: 72; 2019: 49). Em segundo lugar, ele será subversivo porque acaba por converter o dissenso numa ferramenta para a construção hegemónica: o *agon* torna-se uma gramática discursiva de mobilização de demandas oprimidas e a pluralidade dissidente é considerada um valor que se insere, ou não, no espaço semântico da teoria da hegemonia – ou seja, no espaço semântico em que as relações se consideram sempre como relações de poder (Mouffe, 2019: 45; 2005: 18, 21) e em que os antagonismos se travam entre oprimidos e opressores (Laclau & Mouffe, 2014: 137).

Como apontamos acima, a abordagem teórica do populismo de esquerda dependeu, em primeiro lugar, de um afastamento de Marx e de Gramsci. De Marx, os teóricos pós-marxistas herdaram a centralidade

da luta, mas abandonaram qualquer tipo de essencialismo e centralismo, substituindo-os pelo discurso e pela articulação equivalencial. De Gramsci, receberam o legado da teoria da hegemonia, mas deslocaram-na para uma leitura pós-fundacional em que a estratégia não passa por uma direção intelectual e moral, mas antes pela defesa de abertura, contingência e reversibilidade. Aquilo que acabamos por defender, a partir daqui, foi que o anti-essencialismo do antagonismo populista de esquerda consegue captar novas formas de identidade como aquelas representadas pelos novos movimentos sociais, mas não consegue eliminar o risco de cair num monismo: a gramática da teoria da hegemonia, ao reclamar que a *plebs* é o todo (Laclau, 2007: 81) exclui do espaço do dissenso as diferenças que não se deixam traduzir enquanto *plebs*.

Em segundo lugar, a arquitetura teórica do populismo de esquerda depende cabalmente de Schmitt – tanto para a defesa da irredutibilidade do antagonismo, como para a crítica ao neutralismo. Contudo, mesmo pensando o agonismo como uma espécie de domesticação do antagonismo, a proposta populista de esquerda acaba por absorver Schmitt mais do que desejaria à partida: a política é reconduzida para uma intensificação simbólica de identidades polarizadas, sem que exista um distanciamento público necessário. Não nos debruçamos sobre esta questão de forma sistemática, mas traçamos o facto de que acreditamos que esta incapacidade do agonismo para considerar o distanciamento no conflito político resulta de querer alargar a esfera do político dissolvendo a distinção entre público e privado (Mouffe, 1996: 96-98) e erodindo a diferença entre inimigo público (*πόλεμος*) e inimigo privado (*εχθρός*) – duas categorias que Schmitt considerava para pensar o conflito e que o livravam de pensá-lo enquanto relação de superioridade com o opositor, ao mesmo tempo que proporcionavam uma relação de respeito com o inimigo, ou seja, distanciada, ainda que a natureza da relação fosse bélica. Portanto, com o agonismo do populismo de esquerda derrapamos para uma normalização do conflito – ainda que este esteja sempre num registo simbólico – sem vias para um espaço comum com o diferente da teoria da hegemonia e com uma polarização previsível à medida em que a *plebs*, o "nós" do populismo de esquerda, se hegemoniza numa articulação equivalencial contra um "eles".

Por último, a abordagem teórica do populismo de esquerda eclode da divergência de Mouffe relativamente a Habermas e Rawls, pelo que é dependente destes. Habermas e Rawls não foram alvo da nossa análise: aceitamos a crítica que lhes é feita por Mouffe e incumbimo-nos de verificar a fragilidade dessa mesma crítica não tanto pelo possível erro de análise da mesma (erro que não encontramos elaborado na literatura), mas antes pela contradição em que entra o populismo de esquerda quando acaba por aceitar os pressupostos últimos dos deliberativos. Não demonstramos então se Mouffe terá

errado quando desmonta a ilusão de um consenso sem exclusão ou quando expõe as exclusões inerentes ao universalismo liberal. Aquilo que evidenciamos, isso sim, é que a teoria agonística do populismo de esquerda nasce do desvio do racionalismo, da crítica ao universalismo e ao liberalismo, mas acabará por se revelar cativa do paradigma em que estes autores se inserem. Mais, esta incorporação dos valores liberais impede que a crítica dos democratas radicais seja consequente: eles aceitam as condições e canalizam as energias teóricas do argumento no sentido de manter vivo o paradigma que eles mesmo criticam. Evitam a revolução, é certo. Mas nem por isso evitam que a sua teoria não se traduza em mudar tudo para que fique tudo como está.[245]

Aproveitamos este momento conclusivo para elencar três objeções previsíveis ao nosso argumento. A primeira objeção será a de que a nossa tese ignora o facto de o agonismo do populismo de esquerda, ao distanciar-se do antagonismo, contribuir para a diminuição da violência política. Face a essa objeção, respondemos que o ponto desta investigação nunca foi negar o aspeto normativo da inovação conceptual do agonismo, mas foi mostrar que essa inovação tem um custo: a transformação do dissenso num instrumento de dinâmica agonística, articulado equivalencialmente enquanto interior de um perímetro axiológico mínimo, criando um espaço público que rejeita, à partida, formas de conflito que não entrem na gramática da teoria da hegemonia e, com isso, afunilando criteriosamente a prometida ampliação do espaço.

A segunda potencial objeção seria a de que subestimamos a dimensão transformadora do universalismo hegemónico, precisamente por não considerarmos o carácter reversível e contingente do mesmo. Em última análise, defenderá o portador dessa objeção que, se a hegemonia é sempre precária e se a fronteira antagonística entre "nós" e "eles" que a atravessa é sempre móvel, então não poderíamos acusar o universalismo hegemónico de domesticar o dissenso. A nossa resposta passará por destacar que a reversibilidade do universalismo hegemónico é formulada pelo elemento hegemónico (seja ele uma demanda ou um líder), ou seja, sobretudo num sentido *top-down*. Esta reversibilidade não equivalerá, portanto, a uma dinâmica de reversibilidade que atuaria no sentido *bottom-up* através do alargamento da escuta de diferenças que não se traduzem na gramática hegemónica ou não se inserem em leituras não liberais do pluralismo. Mais, a teoria da representação defendida pelos teóricos populistas de esquerda aponta no sentido de o sujeito político (o povo) ser construído (Mouffe & Errejón, 2015) e de o representado depender «do representante para a constituição da sua identidade» (Laclau, 2007: 158).

[245] Esta é uma referência a *O Leopardo* de Giuseppe Tomasi di Lampedusa.

Pese embora haver reversibilidade e o universal trocar de mãos, o filtro da teoria da hegemonia mantém-se inalterado e a possibilidade de arbitrariedade nunca se exclui.

A terceira objeção poderia vir da acusação de que o "poder inconstituinte" tal como pensado por nós repete o viés liberal ao exigir implicitamente uma estabilização ou o fechamento de um processo coletivo que procura justamente manter-se aberto. Aqui reforçaríamos que a nossa crítica não exige um momento final, um *télos*, de conciliação. Relevamos apenas o facto de que não procuramos prescrever uma solução, mas apenas apontar a fragilidade do poder do povo tal como pensado pelo populismo de esquerda.

Consideramos que todas estas e outras objeções são pertinentes e cientificamente valiosas, bem como consideramos que o desenvolvimento teórico do pós-marxismo e do populismo de esquerda é precioso para a filosofia e para a ciência política. É também essa valência que encontramos na nossa investigação. O fenómeno da polarização das democracias liberais na Europa é frequentemente avaliado como um resultado da crise da representação, da desinstitucionalização dos conflitos e do crescimento de uma retórica populista que confronta uma ideia de "povo" contra uma ideia de "elite". É neste âmbito que a teoria populista de esquerda se oferece como cura deste momento tendo como método a intensificação: ao definir uma fronteira e ao criar um "nós" transversalmente populista, propõe-se a canalizar os afetos bons, que se encontram injustamente à deriva, para um projeto de radicalização da democracia. Contrariamente, a nossa leitura é mais cética: o populismo de esquerda vale pela sua capacidade de inteligir diferentes corpos políticos que pulsam discretamente (ou invisivelmente) e pela sua capacidade de os mobilizar. Contudo, desperdiça espaços de confronto por se fechar a uma gramática em que a teoria da hegemonia se torna a única língua franca.

Neste quadro, as conclusões da nossa investigação aplicam-se em termos práticos. Permitem-nos compreender de que maneira as dinâmicas mediáticas e partidárias se fecham em si mesmas e diminuem o debate democrático e a qualidade do mesmo: utilizam a gramática da teoria da hegemonia e limitam-se a dinâmicas que obedecem a uma mundividência dividida entre oprimidos e opressores. Para além disso, as nossas conclusões explicam a dificuldade que temos em produzir reformas institucionais partilhadas: a energia política verte-se sobre a produção de equivalências e não sobre a negociação de reciprocidades – ponto particularmente importante e preocupante no atual momento de múltiplas crises (económica, migratória, ambiental). A tentação para converter o dissenso numa articulação afetiva cresce e com ela cresce a fragilidade das capacidades que permitiriam constituir politicamente soluções comuns.

Em retrospetiva, percebemos que acabamos por abrir diferentes vias de investigação futuras. Uma primeira a considerar diz respeito à dimensão afetiva: reconhecemos o papel dos afetos na teoria da hegemonia, mas não o desenvolvemos sistematicamente. Fica em aberto a possibilidade de investigar como é que emoções políticas como o medo, a raiva, a esperança, o ressentimento, etc. podem funcionar como operadores de equivalência. Acreditamos que um estudo neste sentido permitiria determinar se existem emoções que possibilitem propostas agonísticas alinhadas com a ideia de respeito agonístico da esteira de Arendt, em que a relação com o outro não seria reduzida a um obstáculo à articulação hegemónica.

Outra via de investigação futura poderia ser dedicada à problematização, que acabamos por deixar em esboço teórico, do contraste entre *demos* e *plebs*. Em bom rigor, esta problematização procuraria encontrar formas institucionais inovadoras no sentido de reverter a energia da *plebs* – entendida como parte sem parte que procura ser o todo –, para identificarmos o potencial político dessa mesma *plebs* no sentido de se tornar uma identidade definida positivamente sem perder a sua potência crítica.

Uma terceira via de investigação baseia-se na compreensão da hipótese aqui alinhavada de que existirá uma homogeneidade funcional produzida pela lógica da equivalência. Nesta senda, o foco estaria em saber se quando uma cadeia equivalencial se torna hegemónica, ela não articula simplesmente diferenças sob um significante vazio, mas tende a uniformizá-las performativamente, por exemplo através da diminuição do pluralismo dentro da articulação hegemónica com a rejeição de perspetivas não-antagonísticas. Esta linha de investigação poderá esclarecer que tipo de conceito de igualdade está contido na teoria da hegemonia dos pós-marxistas. Será possível considerá-la, de alguma forma, uma igualdade substancial? Será que neste âmbito se penalizam dissensos criativos e se reduz a capacidade para instituir soluções partilhadas?

O balanço final do nosso projeto será necessariamente crítico. Identificamos na proposta populista de esquerda um curto-circuito entre aquilo que promete e aquilo que entrega: promete mais agonismo, mas diminui o escopo do pluralismo. Promete radicalizar a democracia, mas depende dos pressupostos que descreve como hegemónicos. Promete mais igualdade, mas depende de se distinguir e de se afastar em termos polarizadores. Se o nosso diagnóstico estiver correto, então esperamos que não ocupemos de trocar de inimigos nem de equivalentes, mas sim de recuperar linguagens, instituições e emoções que possibilitem habitar o conflito sem o reduzir a uma pobre luta de hegemonia: um espaço em que a *plebs* pode insurgir-se, mas em que o *demos* tem sempre a última palavra – não como veto do passado, mas como lembrança trágica de que viver juntos nunca é apenas vencer.

Bibliografia

Agamben, G. (2000). *Means Without Ends. Notes on Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

(2013). *A Potência do Pensamento*. Lisboa: Relógio D'Água.

Althusser, L. (2021). *Maquiavel e Nós.* Lisboa: VS.

(2005). *For Marx.* London: Verso.

Alves, A. (2010). «O conceito de hegemonia: de Gramsci a Laclau e Mouffe». *Lua Nova*. No.80, 71-96.

Arditi, B. (2010). «Review Essay. Populism is Hegemony is Politics? On Ernesto Laclau's On Populist Reason». *Constellations*. 17 (3), 492– 493.

Arato, A. (2016). *Post Sovereign Constitution Making: Learning and Legitimacy*. Oxford: Oxford University Press.

Arato, A., Cohen, J. (2021). *Populism and Civil Society. The Challenge to Constitutional Democracy*. Oxford: Oxford University Press.

Arendt, H. (2020). *As Origens do Totalitarismo*. Lisboa: D. Quixote.

(2007). *A Promessa da Política*. Lisboa: Relógio D'Água.

(2001a). *A Condição Humana.* Lisboa: Relógio D'Água.

(2001b). *Sobre a Revolução.* Lisboa: Relógio D'Água.

(1995). *Verdade e Política.* Lisboa: Relógio D'Água. (1977a) «What is Freedom?» In *Between Past and Future*. New York: Penguin.

(1977b) «What is Authority?». In *Between Past and Future*. New York: Penguin.

(1972). «On Violence». In *Crises of the Republic*. New York and London: Harvest/HBJ.

(1960). «Freedom and politics: a lecture». *Chicago Review*. 14(1). 28 – 46.

Bacot, G. (1985). *Carré de Malberg et l'Origine de la Distinction entre Souveraineté du Peuple et Souveraineté Nationale*. Paris: CNRS Editions.

Baião, A. (2024). *Anarqueologia do poder: Uma analítica da resistência anarquista*. Braga: Universidade do Minho.

Ballacci, G. (2025). «Ancient Demagoguery and Contemporary Populism: Conceptual Analogies and Differences in Historical Perspective». *Politics and Governance.* 13.

(2009). «Deliberative Agonism and Agonistic Deliberation in Hannah Arendt». *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*. 66 (4), 1 - 24.

Ballacci, G. & Goodman, R. (2024). «Introduction: Populism, demagoguery, rhetoric and history». In (Eds.) Giuseppe Ballacci, Rob Goodman. *Populism, Demagoguery, and Rhetoric in Historical Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1-26.

Barrett, M. (1996). «Ideologia, política e hegemonia: de Gramsci a Laclau e Mouffe». In (Ed.) Slavoj Žižek. *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 235-264.

Beasley-Murray, J. (2011). *Posthegemony: Political Theory and Latin America*. London: University of Minnesota Press.

Beaud, O. (2009). «L'Histoire du Concept de Constitution en France. De la Constitution Politique à la Constitution comme Statut Juridique de l'État», in *Jus Politicum,* n.º 3.

(1994). *La puissance de l'état.* Paris: PUF.

Benhabib, S. (1996). *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political.* Princeton: Princeton University Press.

Berlin, I. (2023). *Esperança e Medo: Dois Conceitos de Liberade.* Lisboa: Guerra e Paz.

Bernstein, R. (1993). *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*. Cambridge: MIT Press.

Blair, G. (1992). *Energeia and Entelecheia: Act in Aristotle*. University of Ottawa Press.

(1967). «The Meaning of "Energeia" and "Entelecheia" in Aristotle». *International Philosophical Quarterly*. 7 (1), 101-117.

Blanco de Morais, C. (2014). «Decisão, Decisores e Decisionismo». In (Orgs.) Carlos Blanco de Morais, Luís Pereira Coutinho. *Carl Schmitt Revisitado.* Lisboa: Instituto de Ciências Jurídicas da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa. 28-39.

Bobbio, N. (1979). «Gramsci and the conception of civil society». (Ed.) Chantal Mouffe, *Gramsci and Marxist Theory*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd. 21-47.

Bodin, J. (1992). *On Sovereignty*. Cambridge: Cambridge University Press.

Carré de Malberg, R. (1922). *Contribution á la Théorie Générale de l'État*, vol. II. Paris: Librairie de la société du Recueil Sirey.

Breannan, T. (2005). *Wars of Position the cultural politics of left and right*. New York: Columbia University Press.

Burckhardt, J. (1998). *The Greeks and Greek Civilization*. (Ed.) Oswin Murray. New York: St. Martin's Press.

Cavell, S. (1990). *Conditions Handsome and Unhandsome*. Chicago: Chicago University Press.

Colletti, L. (1980). *Tramonto dell'ideologia*. Bari: Laterza.

(1975). «Marxism and the Dialectic». *New Left Review*. 1 (93).

Constant, B. (2025). *A Liberdade do Antigos comparada com a dos Modernos*. Lisboa: Crítica XXI.

(2000). *Principes De Politique Applicables À Tous Les Gouvernements*. Paris: NumiLog.

Connolly, W. (2008). «Agonism, Pluralism, and Contemporary Capitalism: Na Interview with William E. Connolly». *Contemporary Political Theory*. 7, 200 - 219.

(1991). *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Crouch, C. (2004). *Post-Democracy.* Cambridge: Polity.

Cunhal, Á. (1975). *A Superioridade Moral dos Comunistas.* Lisboa: Avante.

Dallmayr, F. (1993), «Politics and Power: Ricœur's Political Paradox Revisited» in David E. Klemm & William Schweiker (eds), *Meanings in Texts and Actions. Questioning Paul Ricœur*. Charlottesville and London: University Press of Virginia. 176-194.

Dyzenhaus, D. (2012). «Constitutionalism in an old key: legality and constituent power». *Global Constitutionalism*. 229-260.

(2008). «The Politics of The Question of Constituent Power». In (Eds) Martin Loughlin & Neil Walker. *The Paradox of Constitutionalism: Constituent Power and Constitutional Form.* New York: Oxford University Press.

(1996). «Hermann Heller and the Legitimacy of Legality». *Oxford Journal of Legal Studies*. 16(4). 641–666.

Edwards, M., Efstathiou, A., Karamanou, I., Volonaki, E. (2022). *The Agon in Classical Literature Studies: in Honour of Professor Chris Carey*. London: University of London Press.

Espinosa, B. (2019). *Tratado Teológico-Político*. Lisboa: INCM.

(1951). *A Theologico-Political Treatise*. New York: Dover.

Esposito, R. (2019). *Categorias do Impolítico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

(2010). *Bios*. Lisboa: Edições 70.

Ferrara, A. (2023). *Sovereignty Across Generations: Constituent Power and Political Liberalism*. Oxford: Oxford University Press.

Feuerbach, L. (2008). *Princípios da Filosofia do Futuro.* Covilhã: Universidade da Beira Interior. Disponível em: https://www.lusosofia.net/textos/feuerbach_ludwig_principios_filosofia_futuro.pdf .

(2018). *A Essência do Cristianismo.* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Foucault, M. (2014). *A Arquelogia do Saber*. Lisboa: Edições 70.

(1990). *The History of Sexuality: An Introduction, vol. 1*. New York: Vintage.

Franco de Sá, A. (2025). «Filosofia e conflito: a filosofia entre consenso, agonismo e dissenso». *Crítica XXI.* 11, 31-50.

(2023) [2022]. «Introdução». Jean-Jacques Rousseau, *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político.* Lisboa: Edições 70, 11-37.

(2021). *Ideias Sem Centro: Esquerda e Direita no Populismo Contemporâneo.* Alfragide: D. Quixote.

(2010). «Prefácio». Roberto Esposito, *Bios*. Lisboa: Edições 70, VII-XIII.

(2009). *O Poder pelo Poder: Ficção e Ordem no combate de Carl Schmitt em torno do Poder.* Braga: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

Freund, J. (1995). «Schmitt's Political Thought». *Télos*. 102, 11-42.

(1965). *Le Essence du Politique*. Paris: Dalloz.

Fukuyama, F. (2011). *O Fim da História e o Último Homem.* Lisboa: Gradiva.

Gallie, W. (1956). «Essentially contested concepts.» *Proceedings of the Aristotelian Society*. 56 (1), 167 – 198.

Gil, F. (2005). «Modos da verdade», entrevista a Rui Cunha Martins *in* F. Gil, *Acentos*. Lisboa: INCM.

Glucksmann, C. (1978). *Hacia uma teoria materialista de la Filosofia*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.

Golden, M. (1998). *Sport and Society in Ancient Greece.* Cambridge: Cambridge University Press.

Gorender, J. (2001). «Introdução». In Karl Marx & Friedrich Engels, *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Martins Fontes.

Gramsci, A. (2023). *Cadernos do Cárcere – Volume 1: A Filosofia da Praxis*. (Org.) Carlos Carujo. Lisboa: Edições 70.

(2021). *Escritos Livres* (1910-1926). Lisboa: Edições Colibri.

(2001). *Cadernos do cárcere. Volume 2: Os intelectuais. O Princípio educativo. Jornalismo.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

(1987). *A Questão Meridional.* Rio de Janeiro: Paz e Terra.

(1978). *Antonio Gramsci: Selections from Political Writings 1921-1926*. (Ed.) Quintin Hoare. London: Lawrence and Wishart Ltd.

(1977a). *Quaderni del Carcere. Vol1. Quaderni 1-5*. (Ed.) Valentino Gerratana. Torino: Giulio Einaudi Editore.

(1977b). *Quaderni del Carcere. Vol2. Quaderni 6-11*. (Ed.) Valentino Gerratana. Torino: Giulio Einaudi Editore.

(1977c). *Quaderni del Carcere. Vol3. Quaderni 12-29*. (Ed.) Valentino Gerratana. Torino: Giulio Einaudi Editore.

Guizot, F. (1820). *Du gouvernement de la France depuis la Restauration et du ministère actuel.* Paris.

Habermas, J. (2001). *The Postnational Constellation. Political Essays*. Cambridge: The MIT Press.

(1990). *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: MIT Press.

Han, B. (2016). *No Enxame: Reflexões sobre o digital.* Lisboa: Relógio D'Água.

Hegel, F. (2010). *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. São Leopoldo: Unisinos.

Heidegger, M. (1992). *Parmenides*. Bloomington: Indiana University Press.

Heller, H. (1987). *Teoría del Estado.* Fondo de Cultura Económica: México.

Herzog, D. (1985). *Without Foundations. Justification in Political Theory.* London: Cornell University Press.

Hobbes, T. (1992). *Do Cidadão.* São Paulo: Martins Fontes.

(1998). *On the Citizen*. Cambridge: Cambridge University Press.

(2024). *Leviatã.* Lisboa: Book Builders.

Howarth, D. (2009). «Power, discourse and policy: articulating a hegemony approach to critical policy studies». *Critical Policy Studies* 3, No. 3–4.

Ibrahimy, I. (2014). «Schmitt and Mouffe on the 'Ontology 'of the Political». *Acta Politologica*. 6: 3, 310-325.

Jaffe, S. N., & Graíño Ferrer, G. (2023a). «The crowd in the history of political thought: A symposium on populismo – Part I [Special issue]». *The Review of Politics*. 85(2).

(2023b). «The crowd in the history of political thought: A symposium on populismo – Part II [Special issue]». *The Review of Politics*, 85(4).

Kalyvas, A. (2018). «Constituent Power». In (Eds) J. M. Bernstein, Adi Ophir, Ann Laura Stoler. *Political Concepts: A Critical Lexicon*. New York: Fordham University Press. 87-117.

(2009). «The Democratic Narcissus: The Agonism of the Ancients Compared to that of the (Post)Moderns». In (Ed.) Andrew Schaap, *Law and Agonistic Politics*. London: Routledge.

(2005). «Popular Sovereignty, Democracy, and the Constituent Power». *Constellations*. 12 (2). 223-244.

Kelsen, H. (1992). *Introduction to the Problems of Legal Theory*. Oxford: Clarendon.

(1945). *General Theory of Law and State*. Cambridge: Harvard University Press.

Kapoor, I. (2002). «Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism: The Relevance of the Habermas-Mouffe Debate for Third World Politics». *Alternatives Global Local Political*. 27 (4).

Karagiannis, N. & Wagner, P. (2009). «The Stranger in Synagonistic Politics». In (Ed.) Andrew Schaap, *Law and Agonistic Politics*. London: Routledge.

(2005). «Towards a Theory of Synagonism». *The Journal of Political Philosophy*. 13 (3), 235 – 262.

Kasimis, D. (2015) «Greek Literature in Contemporary Political Theory and Thought». *Oxford Handbook Topics in Classical Studies*. Oxford: Oxford University Press.

Khan, A. (2008). «Pluralisation: An Alternative to Hegemony». *British Journal of Politics and International Relations*, 194-209.

Kyle, D. (1997). «The First Hundred Olympiads: A Process of Decline or Democratization?». *Nikephoros.* 10, 53–76.

La Porta, L. (2017a). «Especialista+político». In *Dicionário gramsciano*. (Org.) Guildo Liguori, Pasquale Voza. São Paulo: Boitempo.

(2017b). «Consenso» In *Dicionário gramsciano*. (Org.) Guildo Liguori, Pasquale Voza. São Paulo: Boitempo.

Laclau, E., Mouffe, C. (2014). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics.* London: Verso.

Laclau, E. (2007). *On Populist Reason.* London: Verso.

(2007a). *Emancipation(s).* London: Verso.

(2007b). «Ideology and post-Marxism». *Journal of Political Ideologies*, 11:2, 103-114.

(2005). «Populism: What's in a Name?». In *Populism and the Mirror of Democracy*. (Ed) Francisco Panizza. London: Verso.

(2000). «Identity and Hegemony: the role of universality in the construction of political logics». (Eds.) Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek. *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left.* London: Verso, 44-89.

(1999). «Hegemony and the Future of Democracy: Ernesto Laclau's Political Philosophy». In (Eds.) Lynn Worsham, Gary Olson. *Race, Rhetoric, and the Postcolonial*. New York: State University of New York Press, 129-162.

(1977). *Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, Fascism, Populism*. London: NLB.

(1990). *New Reflections on the Revolutions of Our Time.* London: Verso.

Lacoue-Labarthe, P., Nancy, J. (1997). *Retreating the Political*. London and New York: Routledge.

Lash, S. (2007). «Power after Hegemony: Cultural Studies in Mutation?». *Theory, Culture and Society*. 24 (3), 55 – 78.

Le Goff, P. (2024). «Can articulations save the planet?». *European Journal of Political Theory*, 1-8.

Lederman, S. (2014). «Agonism and Deliberation in Arendt». *Constellations*. 21(3), 327–337.

Lenine, V. (1981). *O Estado e a Revolução*. In *Obras Escolhidas*, vol. 2. Lisboa: Edições Avante.

Leppäïnen, J. (2016). *A Political Theory of Dissent – Dissent at The Core of Radical Democracy*. Helsinki: Unigrafia.

Lima, D., Arruda, J. (2022). Carl Schmitt e o pós-marxismo: o caso Chantal Mouffe. *Princípios: Revista de Filosofia*. 29: 60, 213-234.

Loughlin, M. (2013). «The Concept of Constituent Power». *Critical Analysis of Law Workshop*. Toronto: University of Toronto.

Loughlin, M., Walker, N. (2008) *The Paradox of Constitutionalism: Constituent Power and Constitutional Form.* New York: Oxford University Press.

Madival, J., Laurent, E., et al. (1862). *Archives Parlementaires de 1789 à 1860: recueil complet des débats législatifs & politiques des Chambres françaises, vol. 8.* Paris.

Magalhães, P. (2024). *Modernidade e Democracia.* Lisboa: Livros Horizonte.

Magalhães-Vilhena, V. (2015). *Fragmentos Sobre Ideologia.* Lisboa: Grupo de Estudos Marxistas.

Marchart, O. (2018). *Thinking Antagonism. Political Ontology after Laclau.* Edunburgh: Edunburgh University Press.

(2007). *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau (Taking on the Political)*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Marx, K. & Engels, F. (2011). *Manifesto do Partido Comunista.* Lisboa: Editorial Avante!

Marx, K. (2010). *Sobre a questão judaica.* Lisboa: Cotovia.

(2001). *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Martins Fontes.

(1982). *Teses Sobre Feuerbach.* Lisboa: Avante. Disponível em: https://www.marxists.org/portugues/marx/1845/tesfeuer.htm.

(1971). *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Porto: Editorial Presença.

Mazzolini, Samuele. (2020). «Populism is not Hegemony: Towards a Re-Gramscianization of Ernesto Laclau». *Theory & Event.* 23, No.3, 765-786.

McCormick, J.P. (2024). «Democracy, Plutocracy, and the Populist Cry of Pain». (Eds.) Giuseppe Ballacci & Rob Goodman. *Populism, Demagoguery, and Rhetoric in Historical Perspective*. New York: Oxford University Press, 299-314.

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

Mcmanus, M. (2024). *The Political Theory of Liberal Socialism*. London and New York: Routledge.

Menn, S. (1994). «The Origins of Aristotle's Concept of Energeia». *Ancient Philosophy*, 14, 73-114.

Miguel, L. (2014). «Consenso e Conflito na Teoria Democrática: Para Além do "Agonismo"». *Lua Nova*, 92, 13-43.

Mouffe, C. (2023). Democracia agonística e populismo. *Electra.* 19, 83-94.

(2022). *Towards a Green Democratic Revolution: Left Populism and the Power of Affects.* London: Verso.

(2021). «Interview: Chantal Mouffe on democracy, populism, and why the Left needs to read Spinoza», *Tocqueville 21*, 19 agosto. Disponível em: https://tocqueville21.com/interviews/interview-chantal-mouffe-on-democracy-populism-and-why-the-left-needs-to-read-spinoza/

(2019). *Por um populismo de Esquerda.* Lisboa: Gradiva.

(2018). *For a Left Populism.* London: Verso.

(2014). «Thinking the world politically» [Entrevista por M. Oppelt]. *Zeitschrift für Politische Theorie*. 5(2), 263–277.

(2013). *Agonistics: Thinking the World Politically.* London: Verso.

(2005). *On the Political.* London and New York: Routledge.

(2001). «Wittgenstein and the ethos of democracy». In (Eds.) Ludwig Nagl, Chantal Mouffe. *The Legacy of Wittgenstein: Pragmatism or Deconstruction*. Frankfurt am Main: Peter Lang , 131-138.

(2000). *The democratic Paradox.* London: Verso.

(2000a). Politics and Passions: The Stakes of Democracy. *Ethical Perspectives.* 7 (2), 146-150.

(1999) *The Challenge of Carl Schmitt*. London: Verso.

(1999a). «Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism». *Social Research.* 66 (3).

(1996). *O Regresso do Político*. Lisboa: Gradiva.

(1993). «Coup de sonde: Carl Schmitt, une politique du droit». *Esprit*. 197 (12), 182-189.

(1981). «Integral State in Gramsci: Towards a new concept of politics» in (Ed.) George Bridges and Rosalind Brunt. *Silver Linings: Some Strategies for the Eighties*. London: Lawrence and Wishart, 167-187.

(1979). *Gramsci and Marxist Theory*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.

Mouffe, C., Errejón, I. (2015). *Construir Pueblo: hegemonia y radicalización de la democracia*. Barcelona: Icaria Editorial.

Minkkinen, P. (2020). «Agonism, Democracy, and Law». In Simon Stern, Maksymilian Del Mar, Bernadette Meyler (Eds.), *The Oxford Handbook of Law and Humanities.* Oxford: Oxford University Press.

Müller, J. (2017). *O que é o Populismo?* Alfragide: Texto Editores.

Negri, A. (1999). *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State.* London: University of Minnesota Press.

Negri, A., Hardt, M. (2000). *Empire.* Cambridge: Harvard University Press.

Neocleous, M. (1996). *Administering Civil Society: Towards a Theory of State Power.* London: Macmillan Press.

Neves, R. (2017). *A cultura, os Subalternos, a Educação*. Lisboa: Edições Colibri.

Pádua, M. (1956) *Defensor pacis*. Toronto: University of Toronto Press.

Pasquino, P. (2013). «Classifying constitutions: preliminary conceptual analysis». *Cardozo Law Review*. 34. 999–1019.

(1998). *Sieyes et l'invention de la constitution en France*. Paris: Odile Jacob.

Pina, A. (2022). *O Fundamento Infundado: Figuras do Poder Instituinte em Maquiavel e Espinosa*. Covilhã: Universidade da Beira Interior.

Pires Aurélio, Diogo. (2024). *Soberania Popular*. Vila Nova de Famalicão: Húmus.

Poulantzas, N. (2007). *Poder Político y Clases Sociales en el Estado Capitalista*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.

Ramos, V. (1982). «The Concepts of Ideology, Hegemony, and Organic Intellectuals in Gramsci's Marxism». *Theoretical Review.* No. 27, March-April.

Rancière, J. (1995). *La Mésentente: Politique et philosophie.* Paris: Galilée.

Rawls, J. (1999). *The Law of Peoples.* Cambridge: Harvard University Press.

(1993). *Political Liberalism.* New York: Columbia University Press.

(1971). *A Theory of Justice.* Cambridge: Harvard University Press.

Ricœur, P. (1998). *Critique and Conviction. Conversations with François Azouvi and Marc de Launay*. London: Polity Press.

(1964). *Histoire et Vérité*. Paris: Editions du Seuil.

Rosanvallon, P. (2021). *The Populist Century: History, Theory, Critique*. Cambridge: Polity Press.

(1998). *Le Peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*. Paris: Gallimard.

(1995). «Guizot et la Révolution française». In (Ed.) M. Valensise. *F. Guizot et la culture politique de son temps. Colloque de la fondation Guizot-Val Racher*. Paris: Gallimard. 59–67.

Rousseau, J. J. (2023). *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político.* Lisboa: Edições 70.

Rubinelli, L. (2020). *Constituent Power: A History.* Cambridge: Cambridge University Press.

Sassen, S. (1996). *Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization.* New York: Columbia University Press.

Schaap, A. (2007). Political Theory and the Agony of Politics. *Political Studies Review.* 5, 56-75.

Schmitt, C. (2023) [1922]. *Teologia Política*.Lisboa: Crítica XXI.

(2020) [1927/1932/1933]. *O Conceito do Político.* Lisboa: Edições 70.

(2007) *Legalidade e Legitimidade.* Belo Horizonte: Del Rey.

(1996) [1928]. *Teoría de la Constitución.* Madrid: Alianza Editorial.

(1968) [1921]. *La Dictadura: Desde los comienzos del pensamiento moderno hasta la lucha de clases proletária.* Madrid: Revista de Occidente.

Singh, J. (2018). «Decolonizing radical democracy». *Contemporary Political Theory*. 18(3), 331–356.

Spitz, J-F. (1998). *Bodin et la souveraineté*. Paris: PUF.

Stavrakakis, Y. (2017). «Discourse Theory in Populism Research». *Journal of Language and Politics*. 16, 523-34.

(2014). «Discourse Theory, Post-Hegemonic Critique and Chantal Mouffe's Politics of the Passions». *Paralax*. 20:2, 118 – 135.

Thomas, P. (2013). «Hegemony, passive revolution and the modern Prince». *Thesis Eleven.* 117:20, 20-39.

(2020). «Gramsci's Revolutions: Passive and Permanent». *Modern Intellectual History.* 17(1), 117-146.

Townshend, J. (2004). Laclau and Mouffe's Hegemonic Project: The Story so Far. *Political Studies*. 52, 269-288.

Tuck, R. (2003). «Introdução». Thomas Hobbes, *Leviatã.* São Paulo: Martins Fontes.

Uribinati, N. (2019). *Me the People: How Populism Transforms Democracy*. Cambridge: Harvard University Press.

(2014). *Democracy Disfigured: Opinion, Truth, and the People*. Cambridge: Harvard University Press.

Vatter, M. (2011). «The quarrel between populism and republicanism: Machiavelli and the antinomies of plebeian politics». *Contemporary Political Theory*. 11 (3), 242–263.

Villa, D. (1999). *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton: Princeton University Press.

(1996). *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political.* Princeton: Princeton University Press.

Vollrath, E. (1995). «Hannah Arendt: A German-American Jewess Views the United States – and Looks Back to Germany» in Peter Graf Kielmansegg, Horst Mewes and Elisabeth Glaser-Schmidt (eds), *Hannah Arendt and Leo Strauss. German Emigre´s and American Political Thought After World War II*. Cambridge: Cambridge University Press, 45-60.

Voza, P. (2017). «Intelectual tradicional». In *Dicionário gramsciano*. (Org.) Guildo Liguori, Pasquale Voza. São Paulo: Boitempo.

Wenman, M. (2013). *Agonistic Democracy: Constituent Power in the Era of Globalisation*. New York: Cambridge University Press.

Wittgestein, L. (1969). *On Certainty*. New York: Harper Torchbooks.

Wolin, S. (1996). «Fugitive Democracy» in Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton: Princeton University Press, 31-45.

Žižek, S. (1999). «Carl Schmitt in the Age of Post-Politics». In *The Challenge of Carl Schmitt*. (Ed.) Chantal Mouffe. London: Verso.