UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

MARÍA CECILIA IPAR

**Populismo: uma leitura da psicanálise na teoria
política de Ernesto Laclau**

-Versão corrigida-

São Paulo
2015

MARÍA CECILIA IPAR

**Populismo: uma leitura da psicanálise na teoria
política de Ernesto Laclau**

-Versão corrigida-

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência Política do departamento de Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção de título de Mestre em Ciência Política.

Área de concentração: Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Patricio Tierno

São Paulo

2015

Nome: Ipar, María Cecilia.

Título: Populismo: uma leitura da psicanálise na teoria política de Ernesto Laclau.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência Política do departamento de Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção de título de Mestre em Ciência Política.

Aprovado em:

Banca examinadora

Prof.Dr.: _____ **Instituição:** _____

Julgamento: _____ **Assinatura:** _____

Prof.Dr.: _____ **Instituição:** _____

Julgamento: _____ **Assinatura:** _____

Prof.Dr.: _____ **Instituição:** _____

Julgamento: _____ **Assinatura:** _____

A Vitor, pelo que ainda virá.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer à Universidade de São Paulo (USP) e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) por haver viabilizado, institucional e financeiramente, a minha pesquisa de mestrado no Brasil. Em segundo lugar, gostaria de agradecer igualmente ao Departamento de Ciência Política e a todos os professores e funcionários do Programa de Pós-graduação, por haver-me acolhido tão gentilmente como “mais uma argentina” que conclui o mestrado no programa da pós-graduação do DCP. Em especial, a meu orientador Patricio Tierno, e aos professores André Singer, Bernardo Ricupero, Cícero Araújo, Rossana Reis Rocha, Álvaro de Vita, José Luis Aidar Prado e o professor argentino Miguel Rossi. Obrigada também a Paula Biglieri, pelo diálogo que mantivemos nos encontros que tivemos nestes anos que passaram, ao longo do pensamento político de Ernesto Laclau. Obrigada, em especial, ao mesmíssimo professor Ernesto Laclau, por ter aberto comigo um canal de diálogo e trabalho nos últimos anos, a partir dos encontros que foram possíveis na Argentina e no Brasil, no contexto dos cursos que ele ditara e dos quais pude participar.

Gostaria de agradecer especialmente aos amigos e à família Ipar-Schincariol, por terem brindado o apoio e a companhia sem a qual eu não haveria escrito nem a primeira das epígrafes deste trabalho. Em especial, a Camila Schincariol, por haver cuidado neste tempo com tanto carinho e paciência à pequena Olivia. Especial também é meu agradecimento às queridas amigas argentinas com quais compartilhei e ainda compartilho as novas intensidades psíquicas e corporais vinculadas à maternidade: Florencia Di Santi, Julieta Gavín, Gimena Goslino, María Emilia Igounet, Belén Schneider. Obrigada também aos amigos do Brasil, pela amizade e

pelas ajudas logísticas, Léa Tosold, Christian Schallenmueller, Aiko Amaral, Mayra Pinto, Rodrigo “Bretas”, Anna Karina, Ferenc, Felipe Loureiro, e, finalmente, a querida conterrânea (mas que já conta como amizade brasileira) Gretel Nájera.

Um carinho à parte, isolado e único à querida Ximena Uriz, por haver sido por tantos anos esse suporte fundamental de meu desejo, que me marcou de forma definitiva. Marca de uma experiência única de análise que, por outro lado, está presente também neste trabalho.

Por fim, um infinito agradecimento a meu companheiro e amante, Vitor Schincariol. Por tudo, mas especialmente pela leitura demorada do meu texto, pelos comentários e críticas, pelo árduo trabalho de revisão do português e pela paciência que teve todo este tempo quanto a isso e mais além!

Tu perro, un perro cruel, con la costumbre de no contentarse con los restos. Ovejero, que descansa en manto negro.

Patricio Rey y sus Redonditos de Ricota

Se trataba de situar el psicoanálisis en otro lugar, de rechazar toda colaboración, toda entrada en lo que estructura el funcionamiento social como discurso del amo y establecer el grupo analítico como contra-sociedad, lanzar una maldición, que podemos llamar gnóstica, sobre la sociedad.

Jacques Alain Miller

RESUMO

A proposta geral deste trabalho é realizar uma leitura das articulações com a psicanálise que permeiam a conceitualização do populismo de Ernesto Laclau. Em particular, detém-se na análise das dimensões teóricas centrais da concepção da representação da teoria da hegemonia que nos permitem pensar a identidade política popular como uma configuração discursiva que supõe uma transformação subjetiva específica, na qual se passa da demanda social à construção de uma vontade coletiva. Neste sentido, iremos analisar as dimensões da nominação e do afeto da teoria da hegemonia à luz de certas conceptualizações freudianas e lacanianas, como o conceito de sobre-determinação, objeto de desejo, *point de capiton* ou significante amo e gozo.

Palabras clave: populismo; representação; discurso; significante; nominação; afeto; democracia; demanda; objeto de desejo; vontade coletiva; emancipação.

ABSTRACT

This work aims to analyze how the conceptualization of populism of Ernesto Laclau is related to psychoanalysis. Particularly, we focus on the main theoretical dimensions of the conceptualization of representation in the theory of hegemony, which allows us to interpret the popular political identity as a discursive setting that assumes a particular subjective change, departing from social demand to the building of a new collective will. Thus we will tackle aspects of nomination and affect in the theory of hegemony in light of some Freudian and Lacanian conceptualizations, such as overdetermination, object of desire, anchoring point (*point de capiton*), master signifier and joy.

Keywords: Populism; representation; discourse; significant; nomination; affect; democracy; demand; object of desire; collective will; emancipation.

SUMÁRIO

Introdução	1
-------------------------	----------

Capítulo I. Estado da arte: As clássicas e novas hermenêuticas do conceito de populismo	6
--	----------

1.1 “Os clássicos” argumentos críticos ao populismo: A indeterminação do povo e o desajuste na evolução histórica.....	7
1.2 As novas abordagens que resultam do enquadramento na temática das identidades políticas.....	23

Capítulo II. A dimensão da representação na conceitualização das identidades políticas populares a partir da teoria da hegemonia.....	31
--	-----------

2.1 Um roteiro da ideia de representação	31
2.1 A dimensão da representação no populismo.....	36

Capítulo III. A sobredeterminação da hegemonia populista: a dimensão do afeto no processo de nominação.....	61
--	-----------

3.1 A ancoragem na psicanálise da noção de sobredeterminação	67
3.2 A cadeia significante e o ponto de estofamento.....	76

Capítulo IV. Da sobredeterminação à “Coisa” freudiana: uma variação possível da assimilação do conceito de objeto <i>a</i> lacaniano na teoria política de Ernesto Laclau.....	97
---	-----------

Capítulo V. Representação populista e democracia radical: interstícios de uma divisão

sintomática.....

..... 121

5.1 A ancoragem democrática das demandas sociais na hegemonia populista e o vazio estrutural de toda

representação.....122

5.2 A experiência política de um real irrepresentável: O desejo decidido e o “futuro anterior” da

emancipação.....

.. 127

5.3 O populismo como sintoma, da política democrática ou da democracia radical?.....

..... 144

Comentários

finais..... 151

Referências

bibliográficas.....155

INTRODUÇÃO

Os problemas que resultam da ambiguidade a que se presta o verdadeiro sentido dos conceitos elaborados pela ciência, e incorporados de tal modo à vida social que devêm parte de seu sentido comum, são geralmente eliminados através de uma espécie de volta a seu marco de referência. Tal marco de referência, em cujo seio adquiriram originalmente seu estatuto os conceitos, é o que na investigação comumente denominamos “enquadramento ou marco teórico”. Deste modo, poderíamos historiar e até desenvolver uma genealogia mais ou menos completa de certas noções pilares das ciências sociais como são a liberdade, a democracia, a igualdade, o consenso, o Estado, o poder, dentre outras, sem maior cuidado que atermos a uma mínima fidelidade com o sentido em que o determinado autor ou conjunto de autores –cuja convergência de perspectiva os converte numa “escola” ou “linha teórica”– as trabalha. Assim é como, de modo muito simplificado, podemos dizer que se organiza o sentido na ciência. É, ao mesmo tempo, o que nos permite apropriarmo-nos e criticar os conceitos, ao tomá-los como *coisas* que guardam certa independência pela relação heteronômica com a significação que os situa.

São insinuantemente esclarecedoras da orientação privilegiada pelo senso comum em uma época determinada daquelas produções científicas as definições que encontramos nos dicionários enciclopédicos. ¹ Neste sentido, e dado que nosso trabalho está centrado em uma categoria de análise política de uso frequentemente despectivo, queremos na continuação refletir acerca da definição que encontramos da palavra *populismo* em um dos principais referentes da língua portuguesa, o dicionário Houaiss: **Acepções:** Rubrica: *política*. Prática política em que se arroga a defesa dos interesses das classes de menor poder econômico, a fim de conquistar a simpatia e a aprovação popular. **Locuções:** Rubrica: política, sociologia. Uso: pejorativo. Assistencialismo.

Para além de sua conotação negativa –dada a elasticidade, o caráter vago e a natural desregulação de sua capacidade explicativa, por citar aqui somente algumas das tantas outras qualidades negativas comumente referidas– certamente fenómenos políticos de fácil associação com o populismo, como o peronismo ou o varguismo, atenderem e ainda atendem a um interesse genuíno na ciência política. Não obstante, as

¹ Posto que, se para algo existem, é para estabelecer um piso mínimo de entendimento comum acerca dos temas de interesse, arquitetado por um conjunto de filólogos e outros especialistas em tal matéria.

insuficiências das ferramentas teóricas que ela proporciona para sua análise são amplamente apontadas. Nossa hipótese com respeito a dita desavença entre teoria e prática social se enquadra na hipótese de Ernesto Laclau quando assinala que “el populismo, como lugar de un escollo teórico, refleja algunas de las limitaciones inherentes al modo en que la teoría política ha elaborado la cuestión de cómo los agentes sociales ‘totalizan’ el conjunto de su experiencia política” (Laclau, 2005, p.16).

Nos antípodas daqueles que acreditam em que esta dificuldade teórica deveria conduzir-nos a abandonar o conceito, Laclau sustenta que se é verdade que o populismo é o nome de certa impossibilidade de fechamento na delimitação de uma realidade social e política historicamente dada; se é válido afirmar que o populismo é uma sorte de conceito *curinga* que a ciência política teria à mão para homogeneizar a todo um conjunto de eventos políticos que envolvem uma alta mobilização popular; em suma, se é o populismo um conceito com o que podemos explicar um leque enorme de fenómenos políticos ao largo da história, ao mesmo tempo que esta mesma elasticidade o tornaria um conceito pouco específico e ajustado, então esta é a razão pelo qual, longe de ter que rechaçá-lo, o que a ciência política deveria tentar é ampliar os horizontes mesmos de sua indagação. É neste simples raciocínio onde, entendemos, reside em grande parte o mérito de Ernesto Laclau. O que lhe permitirá abrir as portas a uma interrogação do populismo totalmente diferenciada com relação aos marcos teóricos clássicos; o que o levará a considera-lo já não como aquele conceito *admitido porque excluído* –excluído de relevância teórica, de capacidade explicativa, de rigor científico etc.– e sim pelo contrário, como um conceito que nos permite acessar à análise do lugar sintomático de *o*² político enquanto tal.

Mas o que entendemos aqui por *o político*? Dentro da ciência política são vários os autores que trabalham sob esta diferenciação teórica entre *o político* e *a política*.³ De

2 Decidimos traduzir “la política” y “lo político” do espanhol ao português desta forma, sem contrair as duas preposições porque de outro modo, entendemos, se poderia confundir o pronome “o” de “o político” pelo artigo determinado masculino que a mesma palavra designa, e desta forma a diferença teórica quedaria tergiversada totalmente.

3 Podemos indicar aqui alguns nomes de pensadores “pós-fundacionalistas” no sentido de basear a diferença conceitual entre o político e a política no “fundamento ausente” da política ou a partir de indicar alguma forma de conceitualização do vazio: Ricoeur (1990); Wolin (1996); Schmitt (1999); Lacoue-Labarthe e Nancy (1997); Lefort (1988); Badiou (1999); Racière (1996). Apesar de que aqui o autor diferencie entre ‘política’ e ‘policia’, o paralelismo conceitual com ‘o político’ e ‘a política’ continua sendo o mesmo; Butler (1992), Mouffe (1999). Cf. El pensamiento político posfundacional de Oliver Marchart (2009).

forma ampla, nos referimos à concepção de o político de Carl Schmitt quando assinala a dimensão do conflito como a distinção fundamental da política, quando define o par amigo-inimigo como a cisão que circunscreve o campo teórico e histórico da política propriamente dita. Esta linha é a que trabalha, por exemplo, Chantal Mouffe quando estabelece a diferenciação entre uma aproximação empírica de “a política” por parte da ciência política, das perguntas filosóficas que surgem da teoria política acerca da essência de “o político”. Sob esta égida, a autora assinala:

Concibo ‘lo político’ como la dimensión de antagonismo que considero constitutiva de las sociedades humanas, mientras que entiendo ‘la política’ como el conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden, organizando la coexistencia humana en el contexto de la conflictividad derivada de lo político. (Mouffe, 2007, p.16.)

E porque afirmarmos que o populismo é um conceito que nos possibilita a indagação do lugar *sintomático* de o político? Esta é uma questão que, sem lugar a dúvidas, iremos explorando ao longo de todo o trabalho, mas aqui poderíamos adiantar o que poderia ser a chave principal de tal interpretação: o populismo seria um conceito que toca o sintomático da política em si porque sua formulação pertence a uma problemática teórica mais ampla que é o modo de constituição das identidades sociais e políticas. Posto isto, quais seriam as vantagens de estudar um conceito como o ‘populismo’ desde a perspectiva de Laclau? Por que orientar-nos na análise das identidades políticas constituídas sob a lógica da hegemonia? Entendemos que a perspicácia que brinda a abordagem de Laclau reside em sua capacidade para colocar a discussão teórica em um lugar menos incerto que aquele que proporcionam as análises políticas a respeito, cuja concepção do político se fundamenta tanto em termos de lutas e tensões entre interesses de *classe*, como na existência de correlações de força entre *indivíduos* mais ou menos organicamente organizados e incorporados à representação institucional. Revisar este conceito sob o enfoque que propomos nos conduziria a interrogar a identidade política em termos que envolvem uma alteridade *interna*, por assim dizer, que frustraria a esperança de poder apelar à antinomia classe social/indivíduo para definir o ator social arquetipo do acionar político, e da própria ideia de uma eventual emancipação social. Assim mesmo, Laclau nos proporcionará ferramentas teóricas para compreender a razão pela qual o populismo recebeu

historicamente uma pluralidade de sentidos, e até em alguns casos incongruentes entre si. Não porque possamos com seu auxílio resolver a equação final. Muito pelo contrário, seu enfoque da política se baseia na atuação de agentes sociais demandantes que constituem sua identidade política, o espaço político propriamente dito sobre uma falha estrutural impossível de eliminar completamente e de modo definitivo em uma sociedade. O que permite interpretar a pluralidade de sentidos que adquire teoricamente o conceito como o reverso de situações sociais heterogêneas nas quais, porém, se trata em todo caso do mesmo: “tampar” contingentemente esta falta estrutural à identidade política com alguma consciência, com alguma significação. Por outra parte, trabalhar na direção de Laclau, estabelecendo um diálogo com conceitualizações elaboradas pela psicanálise, ademais de nos aproximarmos de esclarecer um conceito controvertido e resistente, nos permitirá compreender de um modo original a natureza subjetiva que está em jogo nos acontecimentos políticos que definem práticas próprias da democracia.⁴

Um dos pivôs para discutir as teorizações de Laclau e sua apropriação de Lacan é a crítica –com substanciais diferenças e distintos graus de elaboração conceitual, claro está– que em ambos encontramos da noção de indivíduo, se lhe adjudicamos a racionalidade que subjaz do pensamento moderno. Neste sentido, o que funciona como objeto no conceito de articulação em Laclau (as *demandas*) e em Lacan (o *Outro*) é fundamental para compreender a subjetividade política em uma direção diametralmente oposta. Conceber a identidade como falta, *incompletude*, desarmonia, incongruência, se opõe à ideia de racionalidade que cinde o indivíduo no ponto onde começa a atuar sua sensibilidade, “animalidade” ou não-saber. Esta classe de cisão entre razão e sentidos, racionalidade e irracionalidade, materialidade e espiritualidade a podemos encontrar no pensamento político contratual, na filosofia kantiana, na dinâmica das classes sociais de Marx, na teoria da ação racional de Max Weber, e, em geral, nas correntes do pensamento social e filosófico que, de alguma maneira, recuperam algo deste sujeito levantado pelo Iluminismo. É precisamente esta dualidade que a psicanálise de Freud subverte, revolucionando a passagem do século XIX ao XX, a partir da descoberta do inconsciente. Assim mesmo, é através da incorporação da teoria psicanalítica que o marxismo “rejuvenesce” sob a crítica cultural e ideológica dos modos de dominação

4 Como, por exemplo, as flutuações na adesão partidária, as estratégias implementadas nas campanhas eleitorais para captar votos e persuadir eleitores, a eleição entre os diferentes modos de participação política etc.

capitalista, recuperando algo deste sujeito descentrado que destoa da racionalidade inaugurada com o Iluminismo.

Em *La razón populista*, Ernesto Laclau tentará compreender a identidade política popular como o resultado de uma articulação tal que impossibilita apreendê-la em termos de consciência individual ou de classe hegemônica. Por outro lado, entendemos que a subjetividade política conceitualizada por Laclau no *povo* do populismo seria contemporizadora do sujeito do inconsciente de Lacan, em seu primeiro desenvolvimento, por estar subordinada a uma estrutura específica, a estrutura da linguagem, caracterizada por uma *falta*⁵ estrutural. Tendo em conta que neste trabalho entenderemos por *povo* o ator social de uma vontade política constituída sob o que Laclau denomina “lógica hegemônica”, se tornará necessário examinar de perto, então, este espaço aberto de manifestação, participação e mobilização social que o populismo supõe como seu vazio ou falha fundacional. Neste sentido, a identidade política que tentaremos resgatar como própria do populismo, ao entendê-lo como uma lógica específica de constituição e cristalização de *o* político propriamente dito, acabará por nos conduzir a indagar a natureza democrática que a sua falta-em-ser institui. Em outras palavras, entendemos que forma parte da reflexão que propõe repensar o populismo como conceito, uma reformulação da concepção da democracia na qual comumente aquele vem empacotado. Tanto daquela que se desprende da análise marxista clássica –a ocultação dissuasiva da dominação de classe– como da teoria democrática clássica de inspiração rousseauiana –a soberania popular que surge através de uma associação política fundada em certo “altruísmo” recíproco–.

5 Este é um conceito de marca registrada na psicanálise lacaniana, que abrirá um debate epistemológico revolucionário a respeito do pensamento psicanalítico pós-freudiano. Cujas principais consequências para a prática e teoria psicanalítica é o deslocamento da objetividade de “porcentagens” em direção àquela que pode conjugar-se com o sujeito inconsciente que “relampagueia” em um discurso. Motivo pelo qual Jacques Alan Miller pontua o começo do ensinamento de Lacan com a (re)consideração do sujeito. A este respeito, assinala:

“El sujeto no es un equivalente a la persona ni al individuo. ¿Qué es una persona? No sabemos lo que es, si es un individuo o un cuerpo [...] Al contrario, el sujeto no pertenece al registro de los datos. El sujeto no es un datum [...] A nivel de la objetividad el sujeto no existe, y es responsabilidad del analista producir, crear, otro nivel propio del sujeto [...] La introducción al inconsciente es, en realidad, una introducción a la falta en ser. El sujeto es una falta en ser, no tiene sustancia, existe sólo como la torsión en tres tiempos.” (Miller, 1997, pp. 37, 67-68).

CAPÍTULO I. ESTADO DA ARTE: AS CLÁSSICAS E NOVAS HERMENÊUTICAS DO CONCEITO DE POPULISMO

Lacan hablaba de su *avance*, pero eso no equivale a un *progreso*. Avanzar es seguir girando alrededor de lo imposible de decir, seguir intentando cercarlo aunque se sepa que la elección misma de la perspectiva que se toma implica una pérdida respecto de lo que se trata de demostrar.

J. A. Miller

Com o objetivo de analisar as possíveis origens que explicariam a aceitação adotada por nosso dicionário Houaiss, na continuação revisaremos o percurso que tomaram algumas das abordagens teórico-metodológicas do conceito de populismo dentro da ciência social. Mas antes nos vemos obrigados a dar uma justificativa, um apontamento do que consideramos o corte epistemológico que representaria a abordagem de Ernesto Laclau, que nos dá a pauta para organizar a bibliografia do estado da arte nestas duas grandes formas de levar a discussão em nível teórico e histórico. Fazendo alusão ao trabalho de Jacques Lacan, na epígrafe anterior Miller chama a atenção sobre a diferença substancial que existe entre conceber o movimento do conhecimento como um *progreso* ou como um *avance*. Quer dizer, nos propõe diferenciar o valor que está em jogo na produção intelectual quando o entrelaçamento das citações que surgem da pergunta “o que se disse antes sobre isto?” se desenvolve na direção de uma articulação do sentido cronológico –guiada por uma espécie de ideal absolutista, cujo acabamento irá estabelecer-se e aperfeiçoar-se ao longo do tempo, de forma progressiva– ou em uma que adote uma interrogação sincrónica. Propõe-nos a ideia de que contrariamente à possibilidade de “progredir” (com a carga de sentido teleológico que o termo envolve) o pensamento “avança” quando algo novo pode articular-se, problematizar-se “ao redor do impossível de dizer”. Neste sentido, o que propomos nesta seção é que o corte epistemológico que representa a abordagem de Laclau, que separaria o “clássico” do novo na forma de pensar o conceito de populismo, está vinculado ao fato de demarcá-lo numa problemática mais ampla que é a forma de configuração das identidades políticas. Isto significa que para nós fazer avançar (e não progredir) no conhecimento teórico do conceito supõe problematizar sua elasticidade tendo como contexto de fundo a pergunta pelas identidades políticas.

Passemos agora a ilustrar esta diferença epistemológica radical, entre o progresso e o avanço do conhecimento, fazendo uma leitura crítica da bibliografia específica sobre o tema do populismo.

1.1 “OS CLÁSICOS” ARGUMENTOS CRÍTICOS AO POPULISMO: A INDETERMINAÇÃO DO POVO E O DESAJUSTE NA EVOLUÇÃO HISTÓRICA

Dentro da literatura brasileira dos anos '60 notamos que boa parte da conceitualização direta ou indireta do populismo é sustentada por uma leitura específica da teoria marxista. Em linhas gerais, as dificuldades que apresentam as investigações baseadas neste marco teórico-interpretativo, ao momento de narrar, analisar e comparar uma variedade considerável de histórias políticas recortadas sob a palavra “populismo” se sintetizam na impossibilidade metodológica e teórica de dar conta do núcleo mesmo do populismo: o povo. Assim, Francisco Weffort assinala que:

O populismo brasileiro, em qualquer de suas formas, só pode ser compreendido adequadamente como expressão política de interesses determinados de classe. Em verdade, as noções de *massa* e *povo* são demasiado abstratas para este fim; servem apenas para descrever os aspectos mais superficiais do populismo e não permitem conhecê-lo por inteiro (Weffort, 1980, p. 26).

A definição da identidade dos agentes sociais determinada em última instância pela economia, tanto como a concepção das classes sociais entendidas como identidades plenas e positivas são alguns dos supostos teóricos que encontramos frequentemente detrás de algumas afirmações que se orientam a explicar o populismo desde um marxismo clássico.⁶ Neste sentido, reconhecer o populismo brasileiro como um fenômeno de massas, mas partindo do suposto de que a massa é somente a *aparência*⁷

6 Entendemos por “marxismo clássico” o que Laclau e Mouffe caracterizam em *Hegemonía y estrategia socialista: Hacia una radicalización de la democracia* como o resultado de um resto persistente de leninismo na teorização marxista, que acabara empobrecendo-o depois da crise que este pensamento atravessou em mediados da década de '70. (2004, p. 8).

7 “Em um dos seus aspectos, o populismo brasileiro é, por certo, um fenômeno de massas. Mas no sentido preciso de que as classes sociais determinadas tomam, em dadas circunstâncias históricas, a aparência de massa” (Weffort, 1980, p. 27).

que tomam as classes sociais em determinadas circunstâncias históricas dá conta de certa óptica essencialista nesta leitura “clássica” do marxismo. Em termos similares, Octavio Ianni descreve o populismo como um “estilo” no exercício do poder, por ele denominado “política de massas”, cujo nascimento e fim se limita no Brasil ao modelo de desenvolvimento econômico industrial que pregou o getulismo. Ao mesmo tempo, chama de “democracia populista” o regime ou sistema institucional que resulta congruente com este modelo de desenvolvimento econômico e dentro do qual a “política de massas” se desenvolveria. Esta última noção aponta a colocar em evidência a *combinação* de interesses econômicos e políticos do proletariado, a classe média e a burguesia industrial –, contornando a explicação pelo lado do “interesse comum”. Octavio Ianni desprende a democracia populista do modelo econômico específico (e daí a adjetivação desta) ao assinalar a criação e expansão da industrialização brasileira como o resultado de uma combinação tática e efetiva de interesses de classe definidos em e pela atividade econômica. Sem embargo, paradoxalmente, quais são os interesses de classe que o autor atribui ao proletariado? Evidentemente não poderíamos localizar ali a mobilidade social ascendente, produto da política de massas e do modelo de desenvolvimento industrial correspondente, posto que a criação e persistência de uma *consciência de mobilidade*...

Favorecem a formação de um comportamento individual ou grupal voltado principalmente para a conquista e consolidação de posições na escala social. Durante esse período e nessas condições, a atividade política do proletariado –como coletividade– está muito organizada em termos de *consciência de massa*. Os interesses de classe, em particular os antagonismos com outras classes e grupos sociais, não se estruturam a não ser parcialmente. E não chegam a fundamentar posições e diretrizes políticas autenticamente proletárias, isto é, de classe (Ianni, 1971, p. 61).

Esta noção de “política de massas” é apresentada como sinônimo de reformismo político e, portanto, antitética ao que define como uma verdadeira política emancipadora para a classe operária. De fato, ao analisar a postura da esquerda brasileira face ao avanço do getulismo (*continuum* entre a Consolidação das Leis do Trabalho, o peleguismo, o Estatuto do Trabalhador Rural, Vargas, Kubitschek, Goulart, Arraes, Brizola), Ianni ressalta sua incapacidade para transformar a política de massas em uma política de classe, dado que “não formulou nem implantou uma interpretação alternativa que correspondesse às possibilidades históricas-estruturais e não sucumbisse ao fascínio

da ideologia getuliana” (Ianni, 1971, p.98). Desta maneira, percebemos que o populismo pode ser, no melhor dos casos, caracterizado como o resultado de uma “aliança” de classes, como um indicador do “momento, grau ou estágio” de evolução na tomada de consciência da identidade de classe da classe trabalhadora. E inclusive é a particularidade desta abordagem o que permite falar de contradições políticas “imanescentes”⁸ desde o ponto de vista da afirmação de um interesse de classe *a priori*, obscurecido e diluído na massa interpelada no populismo. Mas o populismo não é considerado somente uma prática política na qual (um líder carismático?) *se* atribui a defesa dos interesses dos que poderíamos denominar os mais humildes em uma sociedade – *ilegitimamente*, deveríamos ler, sob o suposto da factibilidade de uma identidade de classes positiva condicionada pelas relações de produção, e da possibilidade de uma representação plena de seus interesses de classe. Outro ponto importante para analisar a definição enciclopédica da que partimos é o que deveria responder à seguinte pergunta: quem são os agentes envolvidos no populismo?

Ao mesmo tempo em que caracteriza como um fenômeno de massas estritamente ligado ao sistema capitalista, Francisco Weffort propõe analisar a *instância* política para poder definir a especificidade de classe de cada populismo. A hipótese que sustenta a argumentação do autor é que o fenômeno do populismo tem como precondição (1) a incorporação das massas à estrutura política capitalista (por mais precarizada que seja)⁹ e ao mesmo tempo (2) partidos políticos incapazes de incorporar e organizar a ação política da recentemente incorporada massa eleitoral de trabalhadores politicamente isolados. Esta hipótese a podemos reconstruir a partir de passagens como a seguinte:

Se observarmos, ainda que rapidamente, as formas assumidas pela participação popular até 1964, perceberemos que os resultados

8 Contradições políticas que em teoria são pensadas como superáveis, no sentido de elimináveis dentro de um regime econômico que acabe com a propriedade privada e, por fim, com a divisão da sociedade em classes proprietárias e classes trabalhadoras.

9 Lembremos que o autor analisa no texto que trabalhamos um sistema democrático brasileiro anterior à ditadura cívico-militar de 1964 onde os analfabetos ainda não votavam. Este é um dado que nem sempre aparece mensurado nas análises políticas com a importância que, acreditamos, deveria ter. Um dado sugestivo a ter em conta para compreender melhor este quadro histórico é que, segundo dados do censo do IBGE, na década de ‘50 a taxa de analfabetismo da população de 15 anos e mais superava 50% e em 1960 chegava a quase 40% com relação ao total da população. Informação disponível na internet: http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/tendencias_demograficas/tendencias.pdf.

concretos por alguns grupos no sentido de organizar as massas populares, estão muito aquém do que pode resultar do simples uso do direito de voto. [...] A opção eleitoral tem sido decisiva como meio de expressão, embora não envolva de modo profundo o conjunto da personalidade social e política do eleitor enquanto membro de uma classe social. Pelo contrário, na ausência de partidos eficientes, o sufrágio tende a transformar a relação política numa *relação entre indivíduos* (Weffort, 1980, pp. 19-20).

Assim, o autor contrapõe a organicidade da classe trabalhadora à vacância eleitoral de indivíduos politicamente desagregados. No populismo teríamos uma relação política entre indivíduos de uma massa inorgânica e um poder externo catalizador das aspirações – materiais e espirituais – de eleitores inexperientes. Finalmente chegamos então à definição arriscada pelo próprio autor sob as anteriores premissas:

O populismo, nestas formas espontâneas, é sempre uma forma popular de exaltação de uma pessoa na qual esta aparece como a imagem desejada para o Estado. É uma pobre ideologia que revela claramente a ausência total de perspectivas para o conjunto da sociedade. [...] A massa se volta para o Estado e espera dele ‘o sol ou a chuva’, ou seja, entrega-se de mãos atadas aos interesses dominantes (Weffort, 1980, p.36).

Por sua vez, Octavio Ianni caracteriza a composição social do proletariado industrial – alvo da política de massas – como uma população rural-urbana surgida das migrações do interior às grandes cidades industriais, totalmente carente de experiência e tradição política. Segundo Ianni, o horizonte cultural deste proletariado...

[...] está profundamente marcado pelos valores e padrões do mundo rural. Neste, predominam formas patrimoniais ou comunitárias de organização do poder, de liderança e submissão, etc. Em particular, o universo social e cultural do trabalhador agrícola (sitiente, parceiro, colono, camarada, agregado, peão, volante, etc.) está delimitado pelo misticismo, a violência e o conformismo, como soluções tradicionais. [...] Por isso, a definição do *outro* não é política, segundo a conotação para a qual tendem as relações entre vendedor e comprador de força de trabalho (Ianni, 1971, p.57).

Esta antropologia do proletariado brasileiro é o que justifica, no argumento do autor, o êxito da política de massas para funcionar como uma “técnica de organização, controle e utilização da força política das classes assalariadas, particularmente o proletariado” (p.63). O que combina em grande medida com os termos que utiliza Weffort acerca da relação individual que substitui a relação de classe verdadeiramente

política que mencionamos anteriormente.¹⁰ Podemos sintetizar então o populismo na perspectiva de Ianni como um fenômeno político de *cooptação* por parte do poder estatal de uma classe trabalhadora carente da trajetória e do pensamento político indispensável para atuar de acordo com uma consciência de classe autenticamente proletária, obnubilada pelo comportamento individualista que resulta de querer disfrutar das vantagens da ascensão na “escala social”.

Outra abordagem do populismo que concorda bastante com a abordagem marxista clássica, no que se refere à aliança de classes com interesses contraditórios, é o enfoque da teoria da dependência de Cardoso e Faletto. Para estes autores, o período de transição que se abre para a América Latina logo depois da crise mundial de '29 haveria começado a percorrer o caminho do desenvolvimento para dentro com base em acordos e alianças de poder entre classes e grupos de interesse contraditórios. É este o caminho do chamado processo de substituição de importações que implantaram os populismos desenvolvimentistas. Os interesses contraditórios que comungam no caso do peronismo na Argentina são, por um lado, os dos setores agroexportadores, financeiros e setores médios industriais, e por outro, os dos setores populares integrados pela classe trabalhadora, a massa urbana e a massa rural.

Estabelece-se assim uma *conexão* que dá sentido ao “populismo desenvolvimentista”, no qual se expressam *interesses contraditórios*: consumo ampliado e investimentos acelerados; participação estatal no desenvolvimento e fortalecimento do setor urbano-industrial privado. A necessidade de uma ideologia como a do “populismo desenvolvimentista”, onde *coexistem*, articulando-se, *metas contraditórias*, indica o objetivo de lograr um grau razoável de consenso e de legitimar o novo sistema de poder que se apresenta à nação apoiado em um programa de industrialização que propõe benefícios para todos (Cardoso e Faletto, 1970, p.94).

No caso do Brasil, as contradições de seu período de transição e posterior industrialização substitutiva estariam apresentando características similares. Não obstante, a aliança se haveria forjado entre outros grupos e classes sociais, dadas as

10 Achamos possível traçar neste ponto um curioso paralelo entre o que Marx assinala como condição histórica fundamental para a instauração da exploração capitalista no capítulo XXIV do tomo I de O Capital e as análises de Weffort e Ianni que demarcam as condições históricas para o que poderíamos denominar “exploração política” dos trabalhadores no populismo. O cenário contraditório que postulam ambos os autores entre a capacidade formal do voto mas sem a organização partidária que atuaria como mediação e garantia da conscientização e veiculação dos interesses da classe trabalhadora nos faz lembrar a separação entre produtores e meios sociais de produção na passagem do feudalismo para o capitalismo à que Marx faz referência.

diferentes condições estruturais da Argentina e Brasil com relação ao período anterior de consolidação do setor agroexportador. Aqui o pacto se haveria fechado entre os setores tradicionais oligárquicos e a burguesia industrial e comercial e as massas urbanas.

Também no Brasil a sustentação política do desenvolvimento interno era integrada por grupos com interesses contraditórios; necessitava-se uma aliança política com os setores mais atrasados da estrutura produtiva brasileira (os latifundiários não-exportadores) para chegar a uma política de criação de setores econômicos modernos que permitissem criar uma possibilidade de incorporação das massas. Por outro lado, a viabilidade de tal política passava a depender precisamente de uma divisão entre os setores populares: a massa urbana que se beneficia do desenvolvimento e a rural que nele não é incorporada (Cardoso e Faletto, 1970, p.105).

Como poderemos apreciar a seguir de maneira mais clara, a teoria da dependência e o que aqui denominamos marxismo clássico no discrepam de maneira significativa das teorias estrutural-funcionalistas (como a teoria da modernização de Gino Germani) que concebem o populismo como um *momento* no desenvolvimento econômico, social e político das sociedades que empreenderam o caminho do desenvolvimentismo baseado na industrialização. E, neste sentido, tampouco discrepam quanto à ideia de que haveria uma necessidade histórica para a emergência e para o posterior declínio do populismo. Sem embargo, a teoria da dependência consegue guardar certa distância com a antropologia popular descrita pelo marxismo clássico que comentamos mais acima. O problema com a teoria da dependência surge quando lhe colocamos a seguinte questão: se partimos do suposto de que os países subdesenvolvidos logo depois da crise de '30 se orientaram por inteiro ao mesmo horizonte de desenvolvimento, que alguns países conseguiram alcançar mais rapidamente que outros, e que ao mesmo tempo este modelo de desenvolvimento que fortalece o mercado interno contemplava um espaço de representação política para as novas massas populares emergentes, então, por que não considerar *todas* as alianças políticas estabelecidas nas sociedades onde o objetivo permaneceu inacabado como alianças populistas contraditórias. Em outras palavras, que tipo de aliança política estabelecida entre distintos setores ou grupos da sociedade *não* seria uma aliança de caráter populista, forjada entre setores ou grupos com interesses contraditórios? Poderíamos imaginar uma resposta possível: as alianças entre grupos que possuem interesses e perseguem objetivos semelhantes. Mas se fora este o caso, haveria sentido

em seguir falando de *aliança*? Voltando ao argumento dos autores, eles afirmam que deixando de lado a Cuba comunista, dentro do modelo capitalista o desenvolvimento *com* dependência resulta ser o único modo em que os países da periferia latino-americana poderiam alcançar o desenvolvimento. Neste sentido, as alianças econômicas e políticas forjadas entre as burguesias nacionais e o capital financeiro internacional se tornam o exemplo mais cristalino do que os autores entendem por alianças, talvez incongruentes e díspares, mas sem lugar a dúvidas sem contradição com o devir histórico.¹¹ Daí a tese fundamental do livro: na América Latina “desenvolvimento” e “dependência” não são termos contraditórios, pelo contrário, inevitavelmente vão de mãos dadas. No fundo, resumindo então esta questão, poderíamos dizer que a teoria da dependência não distaria muito de ser uma versão mais pessimista ou resignada das teorias estruturalistas influentes naqueles anos sobretudo pela intelectualidade cepalina.

Outro trabalho significativo nesta mesma linha de pensar a natureza do populismo a partir da noção de “aliança de classes” – mas que chega a conclusões opostas às previsões pessimistas formuladas tanto na análise marxista como no trabalho de Cardoso e Faletto – é o clássico *Los Orígenes del peronismo* de Murmis e Portantiero. A diferença fundamental entre esta abordagem “classicista” e os outros aqui apresentados é que, para estes autores, a aliança inter-classe que dera lugar ao movimento nacional-popular peronista nos alvares da década de ‘40 não seria uma aliança entre interesses de classe naturalmente (normativamente) *contraditórios*. Assumindo uma perspectiva marxista gramsciana, em especial, apoiando-se na noção de “hegemonia”, os autores propõem entender a emergência do populismo peronista como

11 Esta é a conclusão a que chegamos, ainda que os autores afirmem: “De modo algum deve inferir-se que o desenvolvimento devesse seguir um curso inevitável em sua forma e em seus fins, [e não deveríamos pressupor] que o desenvolvimento capitalista se devesse dar necessariamente através da participação e do controle externo, que se imporia caprichosamente à história” (Cardoso e Faletto, 1970, p. 118). O certo é que o fato de que se generalizem as chances do modelo de desenvolvimento latino-americano dependente para toda América Latina, com a única exclusão de Cuba, mostra claramente o determinismo histórico-econômico subjacente a sua própria teoria. Por outro lado, algumas páginas depois ambos cedem abertamente ao caráter inevitável da história, ao descrever a solução frente ao problema de falta de investimento público e privado dos anos ‘40 e ‘50 do seguinte modo: “Nessas circunstâncias – de crise política do sistema quando não se pode impor uma política econômica de investimentos públicos e privados para manter um desenvolvimento – as alternativas que se apresentariam, excluindo-se a abertura do mercado interno para fora, isto é, para os capitais estrangeiros, seriam todas inconsistentes, como o são na realidade, salvo se se admitisse a hipótese de uma mudança política radical para o socialismo” (p.20, grifo nosso).

consequência de uma crise e reformulação da estruturação do poder político do bloco dominante que dirigira a economia da Argentina após a crise de 1930. Por outro lado, no cenário de crise internacional pós '30 foi possível o estabelecimento de uma nova aliança entre as classes proprietárias (entre uma fração da oligarquia clássica, o setor pecuarista vinculado aos benefícios extraordinários de exportação, e os novos industriais vinculados à indústria leve que substituiu as importações de bens de consumo não-duráveis) no marco de um acordo político para levar adiante um limitado modelo de “crescimento industrial sem revolução industrial” (Murmis e Portantiero, 1972, p.11). Desta maneira, as clássicas rivalidades entre os setores industrial e agropecuário, entre a orientação de uma política estatal protecionista ou livre-cambista foi conjunturalmente superada em um acordo possibilitado pela confluência entre os interesses de ambos os setores. Assim, o crescimento econômico da Argentina entre os anos 1933 e 1943 pode ser interpretado como produto da implementação de um modelo de substituição de importações que conseguiu deixar inalterada a estrutura agrária. Ao mesmo tempo, o papel do Estado se reformula por completo, na direção de uma cada vez mais acentuada autonomização ¹² de seu poder *articulador*.

En tanto su rol no es ya traducir al nivel de las decisiones políticas los intereses de una clase dominante de origen agrario (o los intereses de una fracción de esa clase dominante), sino la *relación de esos intereses con los de otras capas propietarias estructuradas alrededor de la acumulación de capital industrial*. El Estado se realiza así como el equilibrador dentro de un bloque de poder más complejo; como moderador de una *alianza* objetivamente estructurada alrededor de intereses comunes de distintas clases (Murmis e Portantiero, 1972, p.43).

Desta forma, tendo em conta estas características específicas do modelo econômico adotado depois da crise dos anos trinta, podemos dizer que é a situação histórica da Argentina anterior à emergência do peronismo a que já havia modificado o papel do Estado de tal forma que passa a ser concebido como o centro de condensação do poder articulador de uma representação ampliada, de interesses de classe

12 Neste processo de autonomização do Estado, tanto como ator regulador e articulador político entre setores e interesses diferentes da sociedade civil, é importante destacar a preponderância que cobrará ao longo do tempo a instituição militar. Poderíamos dizer que, entre o golpe perpetrado pelo grupo de militares nucleados no GOU (Grupo de Oficiales Unidos) em 1943 e a última ditadura cívico-militar argentina de 1976, existe uma linha de análise sobre a história do peronismo muito interessante e também muito sintomática no que tange à relação autonomização/institucionalização do Estado que o caracteriza.

naturalmente *distintos*. Mas isso, ao contrário do que poderíamos deduzir de uma análise marxista clássica, para nada se traduziria em uma situação política anômala ou irracional; e sim no contrário: foi justamente esta ampliação e modificação da função do Estado, *anterior à emergência do populismo*, o que possibilitará o crescimento econômico capitalista, assim como o aparecimento e fortalecimento da classe trabalhadora que posteriormente irá se transformar na coluna vertebral do peronismo. Por outro lado, no que se refere ao apoio massivo das classes trabalhadoras ao peronismo, os autores refutam a tese que sustenta que tal adesão a um movimento nacional-popular —que em teoria se desviaria das formas organizativas clássicas de reivindicação e luta social do proletariado— se deveria ao surgimento de uma *nova* classe trabalhadora carente de tradição política combativa e organizativa que *sim* teriam os velhos operários argentinos. Com sólidos argumentos, respaldados por dados históricos muito precisos, Murmis e Portantiero constatarem que tal divisão entre novos e velhos operários não é suficiente para explicar a fortaleza do peronismo entre as fileiras do proletariado, e muito menos para demonstrar que tal apoio representaria uma atitude oposta, irracional, contraditória com os próprios interesses da classe trabalhadora. Pelo contrário, o apoio inicial da classe trabalhadora ao peronismo teria sido unânime, como classe trabalhadora *organizada*, com uma capacidade de atuação e intervenção política relativamente autônoma do acionar do Estado, dado o nível de organicidade conseguido na etapa anterior pelo alto grau de *sindicalização* da mesma. Deste modo, a coincidência conjuntural entre os interesses das classes proprietárias e trabalhadoras, somado à ampliação e diversificação do papel do Estado, teria permitido a emergência e cristalização de um fenômeno populista como o peronismo.

La participación obrera era condición necesaria para llevar a cabo el proyecto hegemónico de un sector de las clases propietarias —principalmente el que agrupaba a los industriales menos poderosos— y de la burocracia militar y política que tendía a representarlos, en un doble plano: I. En primer lugar, los obreros eran concebidos en su función de consumidores para una industria cuyo futuro sólo podía depender de la ampliación del mercado interno (...) II. En segundo lugar, por las propias necesidades de legitimación política que tenía la elite estructurada alrededor del movimiento militar de junio de 1943 que, tras una serie de intentos fracasados por lograr el apoyo de agrupaciones tradicionales (especialmente del radicalismo) sólo pudo encontrar como base de su legitimidad la movilización de las clases populares. *Lo importante a señalar, de cualquier manera, es el hecho, absolutamente nuevo de que la satisfacción de las reivindicaciones obreras acumuladas en la primera fase del crecimiento sustitutivo coincidía con el proyecto de desarrollo económico de un sector*

propietario. Esta situación es la que hace viable una alianza interclases como la expresada en el peronismo (Murmis e Portantiero, 1972, pp.115-116).

Pasemos agora ao que poderíamos chamar de as abordagens que representam a antiga tradição liberal argentina. Como adiantamos anteriormente, Gino Germani entende os movimentos nacional-populares como processos políticos que emergem da crise de transição das sociedades tradicionais às modernas industrializadas. O populismo seria um tipo de totalitarismo, ainda que de natureza diferente do nazismo alemão ou o fascismo italiano – por mais que compartilhem certas semelhanças. No escrito de 1956, “La integración de las masas a la vida política y el totalitarismo”, incorporado como capítulo IX em *Política y sociedad en una época de transición. De la sociedad tradicional a la sociedad de masas*, Germani argumenta que o mundo posterior à crise económica dos anos trinta atravessa uma crise de época geral que vislumbra mudanças radicais. Na área política, as instituições democráticas do passado não logram ajustar-se às novas sociedades em ebulição, tanto pelo crescimento de suas estruturas económico-sociais como pelos novos volumes demográficos. A nova conformação das sociedades de massas supõe, no plano político, a incorporação de grandes contingentes humanos à vida política.

El problema de la integración de las masas a la vida política resume, en sí mismo, todos los demás aspectos: internacional, económico, psicológico y moral. Es el problema central del período histórico que atraviesa nuestro país, además de ser también un problema universal [...] En la inaccesibilidad de la vida política para la masa, en la consiguiente escisión entre masa y dirigentes, y entre el ciudadano común y los órganos de participación en la vida política nacional, reside uno de los más graves peligros para la democracia (Germani, 1965, p. 235).

Para que esta integração se realize de forma civilizada é necessário que os conceitos de liberdade e democracia tenham a mesma importância para todos os cidadãos. O singular do argumento de Germani é que a cisão verticalista entre massa e dirigentes que põe em risco a democracia se torna inevitável. O que nos dá a pauta para pensar que em sua análise não há lugar para interpretar a incorporação das massas à vida política como a tradução de uma ampliação e fortalecimento da democracia mesma. E muito menos, como o modo de concretizar o ideal social de confluência harmônica entre liberdade e democracia (pelo menos, sob o cenário histórico de

transição no que se deu). Vejamos como Germani analisa a dinâmica entre os distintos espaços e níveis da atividade política que poderiam ampliar as margens de participação com a incorporação das massas:

En el plano nacional, existe lo que podríamos llamar la *alta política*. Aquí es inevitable la especialización, y la intervención activa queda forzosamente limitada a una minoría. [Al nivel de la participación en la] *comunidad local*, el desmesurado crecimiento de las ciudades las han transformado en otro coloso burocratizado tan abstracto y lejano como el Estado mismo. [En lo que respecta al mundo del trabajo, a la actividad cooperativa] en aquellas sociedades que se supone deberían estar fundadas sobre la libertad y la autodeterminación, no hay acaso ninguna otra actividad tan burocratizada, reglamentada y sometida a disciplina autocrática como el trabajo, excepto quizás la vida militar (Germani, 1965, p.137-138).

Se fundimos estas duas ideias, por um lado, o devir das sociedades de massas e sua inevitável inclusão na vida política, e, por outro, a insuficiência das condições sociais, econômicas e culturais para que tal incorporação possa significar o desenvolvimento da liberdade e da democracia como valores constitutivos da cidadania inteira, o resultado quase inevitável é cair no argumento da história do autoritarismo totalitário, o engano, a manipulação política do Estado sobre as massas inexperientes “disponíveis”. Um panorama neste estilo, similar ao traçado pelo marxismo clássico, nos conduz a fundamentar os movimentos nacional-populares sobre a base da irracionalidade e o desconhecimento político das classes populares. A este respeito, Germani sustenta:

La aparición de la masa popular en la escena política y su reconocimiento por la sociedad argentina pudieron haberse realizado por el camino de la educación democrática y a través de los medios de expresión que ésta puede dar. Desde este punto de vista no hay dudas de que el camino emprendido por la clase obrera debe ser considerado *irracional*; lo racional habría sido el método democrático. [Pero] si tenemos en cuenta las características subjetivas que presentaban las clases populares a comienzos de la década de 1940, su reciente ingreso a la vida urbana y a las actitudes educacionales, sus deficientes o inexistentes posibilidades de información y, sobre todo, los infranqueables límites que las circunstancias objetivas imponían a sus posibilidades de acción política, debemos concluir que el camino que emprendieron y que las transformó en la base social de un movimiento totalitario destinado a servir en definitiva *intereses que les eran completamente ajenos*, no puede considerarse, dentro del conjunto de condiciones históricas dadas, ciega irracionalidad (Germani, 1965, p.251).

Tendo em conta este “clássico” da antropologia popular presente na análise de Germani, talvez pudéssemos reconhecer que no começo de nosso recorrido por estas interpretações cometemos certa injustiça com os expoentes do marxismo brasileiro, sendo que muitas de suas premissas e conclusões estariam fortemente enraizadas na sociologia argentina da época.

Outro sociólogo argentino de renome que dedicou vários trabalhos ao estudo do fenômeno do populismo, inserido numa linha de continuidade com a obra de Gino Germani, é Torcuato Di Tella. Em um trabalho intitulado “Populismo y reformismo”, apresentado na conferência sobre “Obstáculos al cambio” realizadas em Londres em fevereiro de 1965, posteriormente editado na forma de livro juntos com dois ensaios mais de Germani e Ianni em *Populismo y contradicciones de clase en Latinoamérica*, Di Tella propõe que o populismo...

Es un término bastante desdeñoso, en tanto implica la connotación de algo desagradable, algo desordenado y brutal, algo de una índole que no es dable hallar en el socialismo o el comunismo, por mucho que puedan desagradar estas ideologías. Además, el populismo tiene un dejo de improvisación e irresponsabilidad, y por su naturaleza se supone que no ha de perdurar mucho (Di Tella, 1977, p. 39).

Este autor também concebe o populismo como o resultado de uma coalizão política anti-*status quo* desenvolvida no trânsito da sociedade tradicional à moderna, paralela às alternativas de aliança liberal e operária. Seus atores sociais são: I) uma elite de média ou alta estratificação provida de motivações anti-*status quo*; II) uma massa disponível, mobilizada pela “revolução das aspirações”; III) e uma ideologia ou estado emocional difundido que vincula os líderes com os seguidores (Di Tella, 1977, p.76). Por sua vez, Di Tella estabelece um critério para classificar os populismos, segundo os grupos anti-*status quo* incluam ou não, ademais da classe trabalhadora, a I) numerosos setores da burguesia, como o exército e o clero; ou ainda, II) somente indivíduos da classe média inferior, incluídos os intelectuais. Outro critério para medir a radicalidade do movimento se define pela adesão de I) grupos majoritários e aceitos, ou II) minoritários e rechaçados nos círculos sociais dominantes da classe da qual vêm (p.77). Para Di Tella o caráter e a intensidade da radicalidade do movimento dependem então da articulação e do nível de compromisso assumido pelos grupos que *não* pertencem às classes trabalhadoras. A atuação destas últimas é observada como uma variável constante, sendo que a determinante é a das classes alheias. Desta forma, ainda que Di

Tella não caia no argumento marxista da indeterminação e aparência da identidade popular, nem tampouco assumia uma antropologia essencialista ao estilo de Germani, esta espécie de congelamento da variável operária na determinação do tipo e intensidade da radicalidade do populismo nos dá a pauta para pensar que Di Tella de algum modo estaria adjudicando à classe trabalhadora uma identidade e predisposição política à combatividade prefigurada a-historicamente.

Chegados a este ponto, podemos dizer que conseguimos destacar os elementos analíticos que nos permitem vislumbrar as clássicas críticas ao populismo: a falta de especificidade da categoria “povo” e a identificação do fenômeno como pertencente a um estado específico (de deterioração ou precaridade) do desenvolvimento capitalista. Mas ao mesmo tempo poderíamos considerar a origem destas críticas como provindo das limitações teóricas próprias destas abordagens. Limitações semelhantes ocorrem com as análises de caráter mais “formalista”, que tentam identificar o populismo a partir de uma série de condições empíricas que deveriam dar-se na realidade. As dimensões que frequentemente se utilizam para organizar as tipologias dos casos históricos são as seguintes: aspectos organizativos, psicológicos, demográficos, e presença retórica demagógica (Moscoso, 1990, p.26). Quase como o reverso do que ocorre com os marcos teórico-interpretativos que analisamos anteriormente – onde a ideia de indefinição e deformação é o que sustenta a crítica – os trabalhos formalistas colocariam a necessidade de tomar em conta uma quantidade de variáveis descritivas tão numerosas e desconexas que tornariam impossível generalizar uma definição de populismo.

Outra atitude que encontramos frente aos dilemas teóricos que supõe trabalhar com o populismo é retorcer seu significante ou simplesmente renunciar ao conceito. Aqui é importante ter em conta alguns aspectos relativos às conjunturas históricas que contextualizam a investigação social. Não para justificar tal renúncia ou como um modo de verificar empiricamente as interpretações arriscadas por acadêmicos e generalizadas, por exemplo, nas definições enciclopédicas. E sim para perceber qual problemática histórica ficou de algum modo sedimentada nela; quer dizer, para compreender de qual pergunta o populismo é uma resposta. Neste sentido, no caso do Brasil, como assinala Ângela de Castro Gomes, a partir do golpe militar de 1964 a intelectualidade brasileira incorpora o tema do populismo como uma questão central nos trabalhos tendentes a explicar as razões do avanço da ditadura. É neste contexto de interrogação e preocupação intelectual e política que uma associação fundamental é traçada: “as causas do golpe deitaram raízes no esgotamento da experiência populista” (Gomes, p.27, in:

Ferreira (org.), 2010). Se para grande parte da intelectualidade brasileira a ditadura cívico-militar foi a realidade política que havia que explicar com a caracterização do populismo a partir da segunda metade da década de '60, outros investigadores das ciências sociais acabaram pensando este conceito conduzidos por outras inquietudes. Por exemplo, como assinala a própria autora acerca de sua tese de doutorado, *A invenção do trabalhismo*, de 1987, quando afirma que “a ideia era investigar a história da constituição da classe trabalhadora no Brasil, atribuindo-lhe, durante todos os ‘tempos’, um papel de sujeito que realiza escolhas segundo o horizonte de um campo de possibilidades” (p.46). No entanto, a estigmatização da noção de populismo adotada pela maioria dos acadêmicos nos anos '70 e '80 dificultava a utilização do conceito nas propostas investigativas que tentavam afastar-se das duas ideias que os estudos sobre o populismo haviam conseguido consolidar nas análises sociológicas e políticas da época. Estas são, I) a ideia de que na passagem de uma sociedade tradicional a uma moderna e industrializada na América Latina a proletarianização dos trabalhadores não acarretou uma conscientização de seus interesses, nem o despertar de sentimentos de solidariedade de classe, e daí o êxito da política de massas; II) e a ideia de que é uma crise de hegemonia e da capacidade de condução do Estado pela classe dirigente – determinada em grande parte pelas transformações socioeconômicas – a que explica o interesse e a necessidade destes grupos dominantes por conquistar o apoio político das massas populares emergentes, e daí as artimanhas formuladas pelos líderes carismáticos para alcançar tal fim. Nas palavras na própria autora:

Por razões que se prendiam a seu próprio uso compartilhado, tudo o que estivesse qualificado de populista enfatizava a dimensão de controle/ ação do Estado *sobre* as massas, pois inclusive uma das questões mais complexas desta formulação era a própria negação do estatuto de classe (por falta de organização e consciência) aos trabalhadores inclusos nestas massas, que, sem dúvida, os extrapolavam (Gomes, p.29, in: Ferreira (org.), 2010).

É por estas razões que a investigação social desconforme com as turbas ressonâncias da aceitação prevalecente se viu obrigada a rechaçar o conceito e a substituí-lo por outros que funcionaram como possíveis interlocutores. Como foi o caso do conceito de “trabalhismo” de Ângela de Castro Gomes. Por sua vez, na década de '90, em um ressurgir de sua capacidade explicativa, o populismo também foi usado para dar resposta ao avanço do neoliberalismo na arena política latino-americana. Como dá conta a designação de “neopopulismo” elaborada por Décio de Azevedo M. Saes em seu

trabalho *A reemergência do populismo no Brasil e na América Latina*. Segundo a leitura que Ângela de Castro Gomes fez deste último trabalho, da tipologia construída por Saes se desprenderia que o neopopulismo latino-americano florescente na década de '90 conservaria do “populismo clássico” a personalização da política nos líderes carismáticos (Gomes, p.50, in: Ferreira (org.), 2010). Ao mesmo tempo, este neologismo atualizaria a dicotomia traçada pela “definição clássica de populismo”, entre, por um lado, um sujeito da práxis política autônoma e promotor localizado no nível do líder/governo, e, por outro, os setores populares considerados como objetos – no sentido do mero alvo – das políticas públicas implementadas por aquele. Ainda assim, existiria uma exceção irreconciliável com o populismo passado: o discurso político anti-estatizante próprio do neoliberalismo (p.51). Neste sentido, sabendo até onde foi levado por aqueles anos este discurso nas sociedades latino-americanas, deveria esta diferença ser considerada *uma* diferença a mais?

Finalmente, gostaríamos de apresentar um tipo de abordagem “híbrido”, que por algumas razões poderíamos situar nos “novos” marcos teóricos, mas que decidimos, no entanto, deixar no final desta seção sobre os clássicos como exemplo de abordagem “transicional” entre ambos. É o caso da abordagem discursiva de Guitta Grin Debert. Esta autora nos propõe rechaçar a noção de “manipulação” como o elemento chave para a explicação do populismo ¹³, para compreender a heterogeneidade na participação popular como o resultado do reconhecimento de indivíduos concretos de diferentes camadas sociais em um espaço aberto pelo *discurso* político. É propriamente o discurso o que interpela e constitui os grupos em sujeitos de ação política. Enquanto tais, são convocados a legitimar um determinado projeto político e uma concepção do próprio lugar ocupado dentro da sociedade (Debert, 1979, p.26). A análise do discurso dos quatro governadores (Adhemar de Barros, Carlos Lacerda, Miguel Arraes e Leonel Brizola) realizado pela autora a aproxima do “novo” terreno analítico. Ao apropriar-se do modelo de análise estrutural da narrativa de A.J. Greimas e ao considerar a ideologia do discurso com a materialidade que lhe atribui Althusser, a autora logra pensar os sentidos da discursividade a partir das articulações específicas entre seus significantes. Sem embargo, ainda quando consegue demonstrar que “apesar de todos os discursos

13 Posto que “na ideia de manipulação, quando usada na caracterização do populismo, está implícita uma concepção do que deveria ser o modelo do comportamento político ‘certo’ das classes subalternas, frente ao qual todos os demais comportamentos são vistos como desvios que acabam sendo explicados pelo ‘atraso’ das classes populares e/ ou pela capacidade de manipulação das elites” (Debert, 1979, p. 145).

estarem em grande parte permeados pelos mesmos significantes, estes articulavam significações muito diferentes ao serem adicionados” (Debert, 1979, p.147), indiretamente a autora continua adotando a tese que reduz a identidade política à posição econômica das classes sociais fundamentais. Podemos notar tal com clareza quando afirma que “[a ambigüidade própria de toda linguagem simbólica; o fato de que possam existir várias leituras de um mesmo discurso] nos parece ser a chave para entender como o discurso estabelece um laço social entre *indivíduos que ocupam diferentes posições no processo produtivo*” (Debert, 1979, p.41, grifo nosso). Provavelmente por considerar este espaço político aberto pela discursividade somente desde o lugar do poder institucional ¹⁴, as variações na articulação do “discurso populista” que a autora realiza são reduzidas a um mesmo esforço das classes dominantes por estabelecer e legitimar no universo simbólico um novo lugar de *subordinação* para as classes dominadas. Deste modo, a subjetividade política é formulada como o resultado de um espaço aberto pela discursividade, mas a reação política que a gera é considerada em termos de resposta de um público, ao parecer, pré-existente a dita interpelação discursiva. Neste ponto nos interessa destacar que há uma distância infranqueável entre a discursividade que *evoca* um público anterior e a que *convoca* à construção de um projeto político coletivo. ¹⁵ Portanto, Debert não deixa de atribuir escasso protagonismo e responsabilidade política a estes indivíduos interpelados e convertidos em sujeitos pelos discursos hegemônicos. Por isto o trabalho da autora pode propor-se como objetivo da investigação “mostrar a forma através da qual cada um dos discursos realiza o trabalho de *tecer laços sociais entre diferentes grupos* [e analisar em cada caso] se esses grupos *respondem ou não ao lugar que lhes é atribuído*” (Debert, 1979, p.148, grifo nosso).

14 Por mais que seu trabalho inclua a análise dos discursos de campanha, onde efetivamente não poderíamos dizer que se pronunciam desde um lugar de poder institucionalizado, entendemos que, inclusive quando discurso de candidatos, é válido o apontamento que realizaremos quanto ao desproporcional peso adjudicado às vozes dos líderes em comparação com a mera posição aderente das massas interpeladas.

15 No primeiro caso, a identidade política é produto da atividade econômica individual, e a busca do melhor trilha que expresse coletivamente sua própria coerência é o problema político fundamental; no segundo, a busca é a atividade que produz a identidade política mesma, e a tragédia, que aquela seja o único ponto de referência e fundamento do sujeito político.

2.1. AS NOVAS ABORDAGENS QUE RESULTAM DO ENQUADRAMENTO NA TEMÁTICA DAS IDENTIDADES POLÍTICAS

Passemos agora a analisar o trabalho de alguns autores que estariam formando parte da abordagem centrada na temática das identidades políticas. É importante assinalar aqui que o que teriam em comum estas abordagens é o fato de entender que o que está em jogo no populismo é a configuração da identidade política. Quer dizer, o problema do populismo emergiria na brecha sempre presente e impossível de apagar definitivamente entre, por um lado, um movimento plebeu reivindicativo e, por outro, as interpelações políticas e discursivas que os grupos dominantes exercem a fim de poder articular este potencial plebeu de base em organizações políticas estáveis. Não obstante, de forma geral podemos dizer que o que diferencia entre si a este conjunto de autores é a forma de pensar o modo pelo qual este movimento de articulação que dá vida às identidades políticas se produz, e as consequências que se extraem de tal movimento.

Um dos autores argentinos pertencentes à tradição althusseriana, e um dos críticos que mais influenciou na elaboração teórica de Laclau, é Emilio De Ípola. Em um escrito de 1981, “Lo nacional-popular y los populismos realmente existentes”, escrito em co-autoria com Juan Carlos Portantiero, propõe retomar a teoria política marxista e o conceito de hegemonia para pensar o tema da identidade política, como forma de reelaborar o problema da constituição política das classes em sujeitos de ação histórica (De Ípola e Portantiero, 1989, p.21). Isso supõe, para eles, poder superar a análise clássica da “aliança de classes”, amiúde tomada como um mecânico agregado de realidades sociais já existentes. Por outro lado, para eles é necessário distinguir o populismo do socialismo superando duplamente o clássico enfoque historicista do último e meramente discursivo do primeiro. Isto é, para captar as verdadeiras diferenças entre o populismo e o socialismo os autores propõem que nos afastemos tanto da mera análise dos “socialismos realmente existentes” como daqueles sobre o populismo que ficam na teoria e não contemplam as manifestações históricas específicas. A tese central que se quer apresentar é que entre o populismo e o socialismo não há continuidade e sim *ruptura* ideológica e política.

La hay en su estructura interpelativa; la hay en la aceptación explícita por parte del primero del principio general del fortalecimiento del Estado y en el rechazo, no menos explícito, de ese mismo principio por la tradición teórica que da sentido al segundo. Y la hay en la

concepción de la democracia y en la forma de planteamiento de los antagonismos dentro de lo “nacional-popular”; el populismo constituye al pueblo como sujeto sobre la base de premisas organicistas que lo reifican en el Estado y que niegan su despliegue pluralista, transformando en oposición frontal las diferencias que existen en su seno, escindiendo el campo popular a base de la distinción entre “amigo” y “enemigo” (De Ípola e Portantiero, 1989, p.23).

Para completar a citação anterior caberia perguntar de que modo o socialismo tramitaria os antagonismos dentro do esquema democrático pluralista em que parecem colocá-lo. Mas sigamos adiante com a caracterização do populismo. Se bem que para os autores é evidente que não se pode tomá-lo como um momento específico no estágio do desenvolvimento, fica claro que sim é o resultado da superação (uma, entre outras possíveis) de uma crise estatal. De Ípola propõe que nas sociedades capitalistas existem dois principais centros de agregação que se enfrentam: por um lado, o dominante ou “nacional-estatal”, e, por outro, o denominado “nacional-popular”. O ator principal do primeiro é o Estado, cuja principal função é a articulação do nacional no sentido de levar a cabo a acumulação e reprodução da ordem social existente. Neste sentido, a lógica que rege dentro do Estado é uma lógica corporativa, que tende a neutralizar as disputas e diferenças próprias da sociedade e reconciliar os diversos interesses privados (De Ípola e Portantiero, 1989, p.25). Pelo contrário, o que está em jogo politicamente para o segundo bloco é a articulação entre os intelectuais e a massa com o propósito de lograr a *desestatização* da nação fetichizada. Como se sabe – nos recordam os autores – dentro da tradição marxista o intelectual que lhe conferiu uma importância decisiva a este conceito de “nacional-popular” é Antonio Gramsci.

Lo nacional-popular es para Gramsci una forma de la realidad socio-cultural producida y/o reconocida por una articulación entre intelectuales y pueblo-nación que, al expresar y desarrollar un “espíritu de escisión” frente al poder, es capaz de *distinguirse* de éste. Toda voluntad política revolucionaria coincide con la expresión de una “voluntad colectiva nacional-popular” y ella se liga con la producción de una “reforma intelectual y moral”. Captado en su totalidad ese proceso es el de la construcción de hegemonía, como lucha contra otra opción hegemónica (De Ípola e Portantiero, 1989, p.25).

A principal crítica dos autores ao populismo tem a ver com sua tendência intrínseca a reduzir e assimilar o nacional-popular ao meramente nacional-estatal. Sob uma concepção organicista da hegemonia e da mitologização de um chefe –em contraste

com uma concepção hegemônica pluralista, que permita a convivência com a diferença – os populismos “realmente existentes” homogeneizariam o terreno do nacional-popular, convertendo-o em um espaço morto, carente de efervescências, críticas e disputas.

Es esa concepción organicista, que podría rastrearse en todos los populismos realmente existentes, la que hace que los antagonismos populares contra la opresión en ella insertos se desvíen perversamente hacia una recomposición del principio nacional-estatal que organiza desde arriba a la “comunidad, enalteciendo la semejanza sobre la diferencia, la unanimidad sobre el disenso (De Ípola e Portantiero, 1989, p.28).

Mais adiante em seu texto, assinalando especificamente o caso argentino, os autores lhe dão corpo a esta ideia sustentando que, se bem que o peronismo deu pela primeira vez uma identidade à entidade “povo”, isto se obteve pagando um preço muito caro que conjuntamente acarretou a subordinação e a submissão desse sujeito político novo ao sistema político instituído encarnado em Perón, a máxima autoridade (p.30).

Podríamos decir, parafraseando la conocida fórmula de Althusser, que el peronismo constituyó a las masas populares en sujeto (el pueblo), en el mismo movimiento por el cual –en virtud de la estructura interpelatoria que le era inherente– sometía a ese mismo sujeto a un sujeto único absoluto y central, a saber, el Estado corporizado y fetichizado al mismo tiempo en la persona del jefe “carismático” (De Ípola e Portantiero, 1989, p.30).

Um último comentário sobre a interpretação de De Ípola é que nos resultam altamente interessantes e sugestivas as críticas que nos propõem. No entanto, nos parece que a proposta de realizar uma crítica aos “populismos realmente existentes” desde uma concepção socialista meramente teórica é cair na mesma armadilha invertida que quando pretendemos defender o socialismo teoricamente sem ter para nada em conta a experiência dos “verdadeiramente existentes”, por exemplo, no ponto da própria concepção organicista da política –para usar o termo dos autores–. Quer dizer, diferenciar criticamente, como fazem os autores, entre populismo *histórico* e socialismo *teórico* baseando-se no argumento de que o segundo seria anti-estatista e o primeiro não, desconhecendo o fato de que na prática concreta os socialismos históricos não teriam podido se sustentar no poder sem a intervenção e o fortalecimento do Estado, acaba suscitando uma comparação entre coisas de naturezas tão diversas que termina quase invalidando todo o potencial crítico do argumento. Claro que esta crítica não é

ignorada pelos autores. À qual acabam respondendo que o que justifica a proposição e diferenciação anteriores é o reconhecimento de que para o caso do socialismo existiria uma incongruência, uma contradição talvez, entre sua teoria e história, enquanto que em ambas dimensões o populismo seria coerente em seu estatismo convicto.

En efecto, postulando que, a diferencia del populismo, el planteamiento de un antagonismo fundamental con respecto a todo principio de dominación forma parte constitutiva de la ideología socialista ¿acaso no estaríamos nosotros mismos cayendo en el vicio de ignorar la historia real y sobre todo la historia de los socialismos reales? [...] Nos atrevemos a sostener que dicha objeción no es pertinente. En el apartado anterior hemos señalado la *inadecuación* entre proyecto ideológico-político socialista y lo que ya no es posible considerar como su efectución histórica real. Al contrario, es en nombre de ese mismo proyecto que podemos –y debemos– denunciar los elementos autoritarios en los socialismos realmente existentes. Sólo que en lo referente al populismo no es ya posible hablar de una incongruencia total entre el modelo ideológico y su implementación real. En este caso, lo que debe ser subrayado es más bien la adecuación y la congruencia entre movimiento y/o régimen político que han conllevado y reclamado la presencia protagónica del poder estatal y afirmado en su(s) principio(s) mismo(s) (De Ípola e Portantiero, 1989, pp.33-34).

Desta forma, o problema da incongruência entre o fundamento econômico dos interesses das classes e a sua expressão política na “aliança de classes” do enfoque do marxismo clássico, que creíamos haver superado com a perspectiva gramsciana dos autores, reaparece. Mas desta vez sem a dimensão “contraditória” pois a *mélange* do populismo seria “coerente” com a sua natureza, enquanto o socialismo real seria o que haveria falhado na sua adequação histórica às premissas teóricas.

Há uma linha de continuidade significativa entre a crítica de De Ípola e Portantiero ao populismo e a crítica que o investigador Gerardo Aboy Carlés dirige a Laclau. Em vários artigos de revistas acadêmicas, apesar de reconhecer a enorme importância que tem a conceitualização laclausiana da lógica hegemônica como forma de constituição das identidades políticas em geral –o que tornaria a hegemonia um significante intercambiável pelo de política –, ainda sustenta que para ele nem toda identidade política hegemônica é *popular*. Em outras palavras, apesar de assegurar que toda identidade política de alguma maneira se constitui através de operações hegemônicas, nem toda hegemonia que produz uma identidade política é de tipo *populista*. Neste sentido, Aboy Carlés parece não questionar a equiparação que Laclau

realiza da política mesma à hegemonia, mas sim a assimilação de ambas noções ao conceito de populismo.

Así como todo elemento articulado en una identidad política está atravesado por una tensión entre su propia particularidad y la protouniversalidad que opera internamente desde el desnivel de la cadena equivalencial en la que se encuentra articulado, toda identidad política con pretensiones de expansión reproducirá ese inestable juego entre particularidad y universalidad, entre la afirmación de su diferencia específica y la pretensión de cubrir un espacio más vasto [Pero esta tensión hegemónica] entre la parte y el todo es más general y el populismo constituye ya una forma de negociar esa tensión irresoluble entre homogeneización y heterogeneidad de una comunidad política, una forma particular de resolver dicha tensión entre otras alternativas posibles (Aboy Carlés, 2007).

O que caracterizaria o populismo para Aboy Carlés é a forma de negociar esta tensão entre heterogeneidade e homogeneização presente na constituição hegemônica da identidade política. A forma especificamente populista de dominar a heterogeneidade social não se caracterizaria simplesmente por uma ruptura fundacional com a frente antagônica (como sustenta Laclau), mas sim pelo fato de haver, no mesmo movimento de determinação identitária, um processo de expulsão e inclusão da alteridade política. Neste sentido, o populismo não se caracterizaria por um corte radical com a institucionalidade historicamente anterior mas sim pela *negociação* exclusiva e inclusiva com o adversário antagônico no que diz respeito à potestade da representação política legítima.

La especificidad del populismo está dada justamente por la negociación entre su propia ruptura fundacional y el espacio de representación que se ha visto conmovido y desestabilizado por la aparición de la nueva identidad y esa negociación es un compromiso desarrollado a través de la pendulación entre la propia ruptura y el antiguo campo de identidades sedimentadas, entre la diferencia y la negociación de la diferencia que permite mantener la ilusoria posibilidad de encarnar una representación global de la comunidad (Aboy Carlés, 2007).

Vemos que este ponto de vista analítico se aproxima da crítica do populismo esboçada por De Ípola e Portantiero quando se referiam ao abismo que separaria o populismo do socialismo (pelo menos, desde o ponto de vista estritamente teórico). Se bem para ambos autores a constituição política identitária se logra através da lógica hegemônica, as distintas maneiras de lidar com a heterogeneidade social produziriam

tipos de identidades totalmente diferentes. Por outro lado, em sintonia com o proposto pelos autores anteriores, a crítica de Aboy Carlés sustenta que no populismo não haveria uma separação tão flagrante entre mobilização popular ou beligerância e institucionalidade ou compromisso. Porém, poderíamos dizer que para Laclau tampouco há uma separação totalmente irreconciliável entre ambas dimensões políticas. Se pensamos não só no momento de *constituição* mas também na instância de *consolidação* hegemônica, a cisão entre “beligerância” e “compromisso” representaria somente *um* momento da hegemonia populista. Porque apesar de a mobilização popular conseguir articular-se a partir de posicionar-se contra um sistema institucional que não a representa –e desta forma ir definindo um *outro* político antagônico– o referente que para Laclau verifica a estruturação de uma nova hegemonia é a corporização da mesma em um “sistema estável de significação”. Com o qual nada impede que a mobilização popular avance até o ponto que chegue a se consolidar neste sistema estável de significação entendido como uma *nova* institucionalidade. Acreditamos que é justamente porque a brecha irremediável entre o “nós” e o “eles” da que nos fala Laclau refere-se a um corte radical com a representação legítima atual/passada e não a toda e qualquer institucionalidade como tal, pelo que tanto De Ípola e Portantiero como Aboy Carlés erram o alvo da crítica quando sustentam que no populismo não haveria renúncia senão perverso fortalecimento do “estatismo”, assim como um compromisso no nível da representação institucional que negocia com o adversário político o poder de beligerância de sua própria manifestação.

Finalmente, mencionemos a interessante proposta de definir o populismo em função da relação que estabelece com a política democrática. Em seu livro *La política en los bordes del liberalismo*, Benjamín Ardi coincide com Aboy Carlés na ideia de que não seria pertinente identificar o populismo com a política sem mais (ainda que não fique claro se aquele compartilharia com este e com Laclau a equivalência entre política e hegemonia). No entanto, sim poderíamos considerar o populismo como sinônimo da política *dentro* das democracias liberais. Retomando os três tipos de representação que desenvolve Pitkin –“atuar por outros”, “atuação personalizada pelo líder”, “combinação de uma identificação imaginária com o líder com uma dimensão simbólica forte”– Arditi sustenta a tese de que a representação populista, que se localizaria no cruzamento destas três, se estendeu de tal forma na atualidade que chegou a converter-se em um tipo próprio das democracias liberais contemporâneas. Para figurar esta singularidade do populismo como sendo um sintoma da democracia liberal, o autor mobiliza a metáfora

da “terra estrangeira interior” da que Freud se vale para explicar a instância do inconsciente reprimido com relação ao eu. Em termos políticos, o populismo constituiria uma “periferia interna” da política democrática...

La cual funciona como un elemento paradójico que pertenece a la democracia (comparte rasgos tales como el debate público de asuntos políticos, la participación electoral o la expresión informal de la voluntad popular) y, a la vez, impide que ésta se cierre como un orden político domesticado o normalizado dentro de procedimientos establecidos, relaciones institucionales, rituales reconfortantes [...] El populismo no es un sinónimo de la política, sino un síntoma de la política democrática. Le brinda visibilidad a la negatividad de lo político al convocar al pueblo a introducir un “ruido” en el espacio normalizado de la política (Arditi, 2009, p.147-148).

Arditi também se apoia na diferenciação traçada por Lefort entre *a* política e *o* político para entender o populismo em sintonia com o argumento de Laclau, quando inscreve sua natureza antagonista e disruptiva no campo de *o* político. Conceber o populismo desta forma, como periferia interna da representação democrática liberal, que irrompe sintomaticamente na contingência e impede a harmonização institucional perfeita nos conduz inevitavelmente a uma problemática mais ampla, que é a questão do alcance e significado que adquire para a ciência política a ideia de *representação* desde o ponto de vista gnosiológico. Quer dizer, nos enfrenta com a necessidade de problematizar e redefinir os parâmetros epistemológicos sobre os quais a ciência política tacitamente delimita seu objeto de conhecimento. O que significa representar, não só no sentido “parlamentarista” que adquire nas democracias formais da relação mais ou menos cristalina entre representantes e representados, mas sim na direção mais fundamental que indica de que forma e até onde é possível *expressar, materializar, canalizar, positivar* uma vontade política, seja ou não popular? Este é um assunto também filosófico, que só tem sentido pensar se partimos do pressuposto analítico de que não existiria um fundamento ontológico do social que possa predizer ou determinar a priori a orientação política de seus agentes.

Finalmente, passaremos à abordagem de Peter Worsley. Este autor propõe abordar o conceito de populismo retomando a definição de Edward Shils quando assinala como suas duas dimensões constitutivas (I) a noção de supremacia da vontade do povo e (II) a relação direta entre povo e governo (Worsley, p.299, in: Ionescu e Gellner (orgs.), 1969). Desta maneira, o populismo definido por estes dois princípios gerais pareceria ser uma espécie de tipo ideal weberiano que englobaria uma vasta gama

de culturas e formas políticas concretas, para além dos movimentos convencionalmente considerados populistas. O autor também propõe entender o populismo como uma “síndrome”, uma ênfase vinculada à vontade de um povo, como uma dimensão da cultura política em geral. Como “vontade geral” é expressa através da palavra legitimada, encarnada na oratória do líder político. Sem embargo, com este elemento não poderíamos classificar o populismo como uma forma específica de organização do poder ou adjudicar-lhe um determinado conteúdo ideológico, posto que “[la alabanza a la voluntad del pueblo] aparece en la mística fascista, en las teorías democráticas, o en regímenes en los cuales, como dice el refrán <<la voluntad general está corporizada en el General” (p.300). Assim mesmo, propõe polir a definição de Shills na dimensão (II) diferenciando “la intervención popular seria, efectiva e independiente de la ‘seudointervención’ manipulada, puramente ilusoria y simbólica” (p.301). Assim, a relação direta – e indireta – entre o povo e os líderes estabelecida no populismo incluiria ambos os tipos. Não obstante, separar as águas desta maneira, quanto à natureza da participação popular, responde à intenção do autor de sublinhar um lugar de “indeterminação” intrínseco ao populismo, impossível de definir-se política e ideologicamente em uma instância anterior a dita participação. Como uma espécie de ponto “zero” democrático, no sentido de significar um espaço de intervenção efetiva que não é meramente burocrática ou formal, mas que tampouco prescreve uma orientação política desligada da conjuntura histórica. Este espaço discursivo que a interpelação política abriria no “cardápio” tradicional da representação popular se encontraria sujeito à “vontade” do movimento histórico relacionado. Vontade que, por outra parte, incipientemente pode conceitualizar o autor. E, todavia, o autor assinala que “la dimensión populista no es democrática ni antidemocrática: es un aspecto de una gama de culturas y estructuras políticas” (p.302). Como poderíamos pensar esta dimensão democrática do populismo –entendido como um aspecto da cultura política– ao redor da qual a identidade política se estrutura, que não é democrática nem antidemocrática? É o que tentaremos analisar adiante a partir de uma abordagem centrada na teoria da hegemonia de Ernesto Laclau, em diálogo com algumas conceitualizações da psicanálise de Freud e Lacan.

CAPÍTULO II. A DIMENSÃO DA REPRESENTAÇÃO NA CONCEITUALIZAÇÃO DAS IDENTIDADES POLÍTICAS POPULARES A PARTIR DA TEORIA DA HEGEMONIA

2.1. UM ROTEIRO DA IDEIA DE REPRESENTAÇÃO

Antes de começar a desenvolver os delineamentos teóricos gerais da teoria da hegemonia, e tendo em conta a importância que nela cobram as teses referentes à representação e ao afeto para pensar o populismo, na continuação estabeleceremos, à guisa de introdução, um roteiro da ideia de representação. Para isso utilizaremos a análise presente no livro de Bernard Manin, *Los principios del gobierno representativo* (2010).

Se pudéssemos ordenar, de um modo esquemático e simplificado, as teorias democráticas modernas e contemporâneas inauguradas com o pensamento político do século XVIII poderíamos dizer que todas elas atravessam dois eixos substanciais (ainda quando a omissão explícita de algum pareça excetuá-la, acreditamos que o silêncio ou desinteresse teórico indefectivelmente está significando algo com relação ao mesmo): o eixo da *organização e distribuição* do poder institucional e o eixo da *participação* da comunidade política nos assuntos públicos e na agenda política do governo. No entanto, o quadro histórico que se apresenta como resultado de tal cruzamento contemplaria uma série de outras formas de governos representativos distintas do governo democrático moderno. Passemos a distinguir o governo representativo do governo democrático, segundo Manin. O autor nos proporciona alguns elementos para demolir o clássico “mito” da oposição interna que definiria a democracia, entre a variante *direta* (autogoverno popular) e a *indireta* (governo do povo através de seus representantes). Nos propõe pensar a representação como uma temática mais ampla e anterior ao estabelecimento das teorias políticas democráticas modernas, inclusive presente na Antiguidade, apesar de que ali adquirisse um sentido substancialmente diferente. Se bem que os gregos se opusessem à eleição dos representantes por considerá-la um mecanismo oligárquico, como sustenta o próprio Aristóteles, isso não impedia que o funcionamento político da cidade contasse com a delegação de certas funções públicas a alguns de seus membros selecionados por fora da assembleia deliberativa. Na democracia direta da antiga Atenas existiam muitos cargos que eram desempenhados por representantes eleitos, mas a diferença fundamental entre esta eleição e a

inaugurada com a democracia moderna é que na Antiguidade a designação por votação na assembleia soberana (sobretudo para ocupar cargos militares) se combinava com o mecanismo de eleição por *sorteio*. Se bem que o poder político emanasse da assembleia deliberativa, é interessante notar que os cargos “burocráticos” executores como os magistrados, mas também os membros do conselho que pautava em grande parte a agenda dos temas a serem discutidos na assembleia (además dos temas propostos diretamente pelos cidadãos) e os tribunais (*heliastai*) eram eleitos por sorteio. Um dos objetivos principais do sorteio na Antiguidade era garantir a rotação dos membros nos cargos, assegurando desta forma certa igualdade de acesso às funções e responsabilidades públicas.¹⁶ A combinação de sorteio e eleição foi característica também do governo misto ou República de Roma desde o século VI a.c., até seu declínio, dos municípios italianos do século XI e XII e das cidades-estado italianas no século XIV e XV. Porém, com o advento das três grandes revoluções modernas dos séculos XVII e XVIII (inglesa, norte-americana e francesa), ficarão definitivamente separadas as águas entre a eleição e o sorteio, deixando para trás definitivamente este último mecanismo de legitimação do poder. Ainda que seja certo que frente ao poder hereditário das monarquias as diferenças entre a eleição e o sorteio –ambas, formas de legitimação não baseadas na herança– se tornavam supérfluas, é interessante notar que a representação baseada na eleição supõe uma interação social e política mais elitista e aristocratizante que aquela baseada no sorteio. A matriz do pensamento político moderno do direito natural irá convergir na centralidade adjudicada ao mecanismo de eleição, na ideia de que o único fundamento de legitimação do poder do soberano e dever de obediência do cidadão é o próprio consentimento dos indivíduos. Desta forma, com o estabelecimento no século XVIII dos governos representativos no sentido moderno se começa a relegar o problema da injustiça distributiva na assignação de cargos públicos para passar ao primeiro plano a discussão acerca do consentimento individual como o único fundamento legítimo da autoridade. Retomando os eixos esquemáticos com os que começamos este capítulo, poderíamos dizer que durante os séculos XVIII e XIX a participação da comunidade política nos assuntos públicos e na determinação da agenda política (segundo eixo) passou a ocupar o lugar preponderante

16 Por mais que saibamos que os antigos não tivessem à mão a ideia de probabilidade, que se desenvolve a partir do século XVII, é interessante destacar a intuição da mesma no sentido igualitário puramente formal e proporcional que supõe o sorteio, ao equiparar seus cidadãos em função do número e não pelo mérito ou algum outro princípio de distinção.

que anteriormente teve o problema do equilíbrio no ordenamento e na distribuição do poder (primeiro eixo). A partir desta passagem, a noção de representação experimenta uma quebra fundamental com relação à Antiguidade e à época medieval, sendo que começa a significar algo diferente da mera eleição de representantes no sentido de delegados de certas funções institucionais. Na modernidade o trabalho dos representantes responde, teórica e praticamente, a uma exigência nova que é a canalização e materialização dos desejos e sentimentos do povo do qual emana o poder soberano. Neste sentido, a representação se torna democrática só com a chegada da modernidade (ainda que, desde outro ângulo, possamos considerá-la muito menos democrática que na antiga Grécia, já que, como dissemos, ali também se elegia certos representantes por fora da deliberação da assembleia, como os membros do conselho e tribunais, mas através do mecanismo do sorteio e não por preferências individuais ou corporativas). Porém, o paradoxo que nos coloca a análise de Manin é que, apesar de os governos representativos do século XIX e XX terem ampliado consideravelmente a base da comunidade política, o mecanismo de representação por eleição segue mantendo algo deste “espírito” oligárquico que os atenienses combatiam, por mais que cada sociedade possa eleger livremente qual será o princípio de distinção que logre legitimar o poder de seu governo (a fortuna, o prestígio social ou cultural, a preparação profissional e técnica, a predicação ideológica ou ética, o programa de governo, a religião ou qualquer outro).

Teorias democráticas contemporâneas como a econômica de Schumpeter, e as que decorrem do comportamentalismo (condutismo) como a teoria da eleição racional, tenderam a voltar a atenção sobre o eixo institucionalista da questão, levantando preocupações para o pensamento democrático estritamente vinculadas ao ordenamento e distribuição do poder, independentemente da dimensão participativa e performativa envolvida na construção da democracia. Desta forma, os avatares e encruzilhadas que se colocam ao considerar a tensa relação entre democracia e representação, entre a construção da vontade popular e os mecanismos legítimos de sua cristalização, são simplesmente barradas e substituídas por uma noção de jogo competitivo absolutamente reducionista de toda esta trama problemática. Dado que os representantes se autonomizam dos representados, convertendo-se em meros captadores dos votos necessários para aceder aos cobiçados cargos públicos, esta forma de trabalhar a ideia de democracia deixa fora a ideia mesma de representação, e a participação popular se instrumentaliza de tal forma que acaba simplificando por completo a dinâmica política a

um mero (e mais ou menos cínico) mecanismo formal eleitoral. Dos pensadores modernos, afirma Manin, Carl Schmitt pareceria ser o único que reconheceu criticamente a dupla natureza, democrática e aristocrática, da eleição.

Schmitt propõe diferenciar entre *identidade* – entendida como a capacidade da atuação autônoma do povo, que tende a eliminar a diferença entre governantes e governados (mas no sentido de estabelecer-se entre ambos uma espécie de fusão, oposto ao sentido de autonomização reificante dos representantes das teorias econômicas) – e *representação*. Em *Teoría de la Constitución*, Carl Schmitt assinala que identidade e representação são os dois princípios político-formais contrapostos com os quais se constitui toda unidade política. Neste sentido, e para além da forma específica que ambas articulem, nenhum Estado pode prescindir, em certa medida, de ambos princípios. Eles são constitutivos de toda unidade política, ao mesmo tempo em que é impossível verificá-los em estado puro. Uma identidade plena do povo é impossível na realidade, assim como uma representação estatal que renegue completamente do poder constituinte do povo. Dado que, em última instância, o gesto mínimo de participação popular é a votação, e sendo que os indivíduos que pertencem ao povo expressam nas urnas ou em voz alta suas preferências como *cidadãos* (para além dos interesses e preferências privadas, egoístas e/ou corporativistas), inclusive na democracia direta a identidade plena do povo se torna impossível porque o fato mesmo de intervir no debate e nos procedimentos de tomada de decisões em torno à coisa pública obriga, de algum modo, a um certo grau de representação. Por sua vez, não pode haver nenhuma representação política que ignore a condição do público, uma representação política sem povo ao qual representar. Desta diferenciação teórica dos princípios políticos, o que nos interessa enfatizar aqui –porque mais à frente nos vai ajudar a pensar a dimensão da representação na teoria da hegemonia de Laclau– é o que Carl Schmitt chama de componente “existencial” presente no mecanismo formal de representação.

La representación no es un fenómeno de carácter normativo, no es un procedimiento, sino algo *existencial*. Representar es hacer perceptible y actualizar un ser imperceptible mediante un ser de presencia pública [...] Esto no es posible con cualquier especie del ser, sino que supone una particular especie del ser. Una cosa muerta, desvalorizada o desprovista de valor, una cosa inferior, no puede ser representada. Le falta la superior especie del ser, que es susceptible de una elevación al ser público, de una *existencia* [...] La *unidad política* es representada *como un todo*. En esa representación hay algo que va más allá de cualquier mandato y de cualquier función. Por eso, no es representante cualquier «órgano». Sólo quien *gobierna* tiene parte en la

representación. El Gobierno se distingue de la Administración y de la gestión de negocios en que representa y concreta el principio espiritual de la existencia política. (Schmitt, 2003, pp. 209, 211.)

“Representar” é o verbo que Carl Schmitt utiliza tanto para dar conta da preeminência do *comum* sobre os interesses e preferências individuais como do que está para além do código procedimental, daquilo que pode expressar-se com a linguagem “mortífera” da burocracia. Representar é encarnar a vida do povo ausente. A noção de o político que permeia a ideia de representação do autor o distancia, ao mesmo tempo, tanto da concepção de representação como *autorização* (atuar por outros, em nome de outros), como da *autonomização* (independência total dos representantes com respeito ao povo representado que delega a soberania). Desde a perspectiva de Schmitt o mecanismo da representação não é exclusivo da democracia (em qualquer de suas formas), dado que bem pode conjugar-se com um sistema político eleitoral, de participação cidadã, como com um ordenamento institucional ditatorial. Retomando o pensamento político moderno, apoiando-se em uma particular combinatória das obras de Hobbes e Rousseau, Schmitt sustenta que representar ou encarnar a *vontade coletiva* é algo qualitativamente distinto de assumir esta tarefa para a soma (majoritária ou minoritária, no caso é o mesmo) das partes ou interesses particulares. Representar a vontade coletiva do povo significa tornar-se o porta-voz do espírito de um povo, o que resulta ser possível unicamente da delimitação política estrutural da relação amigo-inimigo. Atravessando, então, ambos os princípios constitutivos temos este elemento, ao mesmo tempo existencial e metafísico, o espírito do povo. Dizíamos antes que esta conceitualização de Schmitt nos ajudará a compreender a perspectiva de Laclau, não obstante é importante ressaltar uma diferença fundamental. Se bem que em Laclau, como veremos depois, este contraponto entre identidade e representação também esteja operando na ideia de representação para uma totalização de tipo hegemônica, para Carl Schmitt a relação amigo-inimigo faz com que o povo *efetivamente* exista, enquanto que para Laclau a positivação do povo é sempre falha e só no horizonte do ideal impossível se pode pensar sua plenitude. Neste sentido, e porque não há nada na obra de Laclau que dê lugar a poder corroborar factualmente este conceito schmittiano de “espírito do povo”, assim como uma representação absoluta é impossível, a positivação de uma identidade política plena também o é.

Diferentemente da noção de indivíduo do liberalismo político e da classe social do marxismo ocidental, a subjetividade ¹⁷ que Laclau tenta articular na ideia de identidade política popular não é um suposto ou dado previamente estabelecido. O que está em jogo na constituição da identidade política do populismo, o que se traduz em uma representação do tipo hegemônica não é nem o somatório do interesse individual nem a organicidade de uma ou várias classe(s) social(is) particular(es). O tipo de “objetividade” que há que representar-se politicamente no populismo é de uma natureza completamente distinta. A subjetividade política pensada por Laclau se opõe às noções de indivíduo e classe social porque o objeto ao qual dar “vida” na representação populista é um objeto estruturalmente ausente e inacabado, um movimento coletivo reivindicatório que se forma na prática, a partir da experiência política mesma.

Passemos agora a considerar os delineamentos teóricos fundamentais da teoria da hegemonia de Laclau que nos permitirão ponderar a importância e eficácia de suas teses acerca das dimensões da representação e do afeto na conceitualização do populismo.

2.2 A DIMENSÃO DA REPRESENTAÇÃO NO POPULISMO

El campo de la representación es un espejo turbio y roto, interrumpido constantemente por un “real” heterogéneo al cual no puede dominar simbólicamente.

Ernesto Laclau

Como afirmamos no trecho anterior, a subjetividade política própria do populismo –o povo– é uma configuração identitária que adquire seu estatuto na própria experiência política. Para esclarecer esta tese laclausiana fundamental, no que se segue

17 Esclareçamos algo acerca da palavra “subjetividade”. É importante advertir que quando passemos a articular o pensamento político de Laclau com o aparato teórico da psicanálise, a diferença substantiva que para a psicanálise existe entre identidade e subjetividade não adquire relevância para o pensamento de Ernesto Laclau. De modo tal que quando estamos falando de noções como “identidade” e “subjetividade” em Laclau temos que entendê-los ambos como sinônimos, como duas palavras que nomeiam o mesmo conceito. Não poderíamos fazer o mesmo para o caso da teoria psicanalítica, por vários e diversos motivos, e talvez este ponto constitua já um argumento sólido para apontar uma crítica do desenvolvimento teórico de Laclau. Não obstante, no momento esclarecemos que vamos tratar de ambos como equivalentes.

deveremos poder elucidar o que entendemos por “configuração” do povo e por “experiência” política.

Mas antes gostaríamos de realizar um comentário geral acerca da fundamentação filosófica da obra de Laclau, em especial no que toca a sua adscrição à tradição do pensamento filosófico que alguns autores denominam “pós-marxista”, e outros, de maneira simples, “pós-moderna”.

Num artigo intitulado “Poder e representação”, publicado em *Emancipação e diferença*, Laclau enumera o que considera as cinco características que definem a forma moderna de pensar a política. Em primeiro lugar, sustenta que, para os cânones da modernidade, a intervenção social que adquire um sentido político propriamente dito é aquela que se coloca (ou aspira a colocar-se) no nível de *fundamento* do social, no sentido de poder transformar radicalmente as bases da conformação da sociedade. Em segundo lugar, para apreender conceitualmente tal intervenção política, a modernidade teria apelado à categoria de “totalidade social” a partir da intervenção da concepção *referencial* da realidade. Neste sentido, e em terceiro lugar, dada a fundamentação social do político como condição de sua inteligibilidade, e tendo em conta a visão teleológica da história, a representatividade da intervenção política se torna perfeitamente possível e auto-transparente para a cosmovisão moderna. Em quarto lugar, a potência desta noção de representação ilimitada deveria poder transferir-se aos *agentes* da transformação histórica. Desta maneira, desde o pensamento político moderno os agentes sociais e as tarefas históricas a cumprirem deveriam poder encaixar-se em uma justaposição harmônica. Se assim não for, chegado o caso em que um ator histórico não possa alcançar a materialização plena de sua tarefa universal, então a problematização que a racionalidade moderna lograva articular ao redor de tal defasagem era o acesso deficitário do agente social ao *sentido* mesmo de sua ação histórica concreta.

No entanto, como Hegel e Marx bem sabiam, uma totalidade social que não possui a imagem de sua própria representação é incompleta e, consequentemente, de modo algum é uma totalidade social. Somente a plena reconciliação entre substância e sujeito, entre ser e saber, pode cancelar a distância entre o racional e o real. Mas, nesse caso, a representação é um momento necessário da autoconstituição da totalidade, e esta só será alcançada na medida em que a distinção entre ação e representação for abolida. *Apenas um ator histórico ilimitado – uma “classe universal” – pode efetuar tal abolição* (Laclau, 2011, pp.130-131. Grifo nosso.)

Em quinto lugar, uma vez que o fundamento último da política –a transformação radical do social, orientada pelo princípio de totalidade de caráter teleológico– se torna inteiramente visível, o *poder* se tornaria um fenômeno aparente e superficial destinado a desvanecer-se. É contra este horizonte de inteligibilidade moderno que, segundo Laclau, se levantou a denominada pós-modernidade. Neste sentido, a característica principal do pensamento pós-moderno é uma persistente tendência –igualmente equivocada, segundo Laclau– a substituir este paradigma moderno que descrevemos antes por uma total ausência ou negação de conteúdo algum, chegando inclusive a plasmar-se em concepções da sociedade e história dignas de um niilismo extremo.

Assim, a negação de que exista um fundamento a partir do qual todos os conteúdos do social obtêm um sentido preciso pode ser facilmente transformada numa afirmação de que a sociedade é inteiramente desprovida de sentido; o questionamento da universalidade dos agentes da transformação histórica leva frequentemente à proposição de que toda intervenção histórica é igual e inevitavelmente limitada; e a demonstração da opacidade do processo de representação é geralmente considerada equivalente à negação de que seja possível qualquer representação (Laclau, 2011, p.132).

Combatendo igualmente a atitude niilista característica do pensamento pós-moderno, Laclau propõe “superar” tanto o horizonte filosófico de inteligibilidade da modernidade como o da pós-modernidade num mais além analítico que logre *desconstruir* tal dualidade, porém, conservando as perguntas e preocupações fundamentais da modernidade. Para compreender tal movimento, citemos o autor:

Contra esses movimentos de pensamento, que permanecem no terreno da modernidade pelas simples inversão de seus postulados fundamentais, gostaria de sugerir uma estratégia alternativa: em vez de inverter os conteúdos da modernidade, *desconstruir* o terreno que torna possível a alternativa modernidade/pós-modernidade [...] Isto implica, por um lado, uma nova atitude frente à modernidade: não uma ruptura radical, mas uma nova modulação de seus temas; não um abandono de seus princípios básicos, mas sua hegemonização a partir de uma perspectiva diferente. Isso também implica, por outro lado, uma extensão do campo da política ao invés de sua retração – um alargamento do campo da indecidibilidade estrutural que abre caminho para um aumento do campo da decisão política (Laclau, 2011, pp.133-134.)

Tendo em conta a origem marxista da indagação teórica do autor, e tendo em conta também a necessidade de superação do horizonte filosófico da modernidade/pós-modernidade que ele traz como proposta analítica, na citação anterior encontramos os elementos com que podemos explicar melhor o lugar teórico-epistemológico desde o qual Laclau se coloca que nos permitem circunscrevê-lo dentro da tradição da filosofia política contemporânea pós-marxista. Ficará para analisar com maior detenção, nos capítulos seguintes, a tradição filosófica derrideana e heideggeriana que está por trás desta noção de “indecibilidade”¹⁸ estrutural que comporta uma “decisão” política fundamental. Mas o que nos interessa ressaltar aqui é o distanciamento crítico que Laclau assume abertamente e muito cedo¹⁹ com relação ao pensamento moderno mas *também* frente ao pós-moderno. Isso requer, segundo nosso juízo, separar o que seria uma abordagem teórica da política “pós-marxista” de uma simplesmente pós-moderna.

No que toca à noção de representação –e, ao mesmo tempo, contrariamente à visão moderna de uma representação plena e da visão pós-moderna da impossibilidade de toda representação– Laclau propõe pensar a relação entre representantes e representados como uma relação de “mútua contaminação”, na qual, tanto a identidade do representante como a do representado se configuram no movimento interno de representação.

18 Traduzimos a palavra “indecibilidad” do espanhol por “indecibilidade” (e não por *indecidibilidade*, como o faz a tradução brasileira da obra de Ernesto Laclau, *Emancipação e diferença*, 2011, p. 31) porque consideramos que esta palavra traduz melhor o significado que está em jogo naquele substantivo para a explicação do autor do valor político que a “decisão” tem em relação ao significante “emancipação”. Isto ficará bem claro particularmente nos capítulos IV e V. Mas agora digamos que para nós a radicalidade existencial pressuposta na ideia de emancipação de Laclau está vinculada à assunção de uma “decisão” que comportar igualmente uma “indecisão”, custo a pagar ou “renúncia decidida” pela escolha adotada; mais que por ser uma decisão que se toma sob o pano de fundo de uma “indecidibilidade” ou cenário estruturalmente *indecidível*, porque esta última expressão acarreta para nós uma conotação de impotência ou paralisia que não é adequada à colocação teórica do autor. Embora as tradutoras se esforcem por aclarar que o conceito de “indecidibilidade” se vincula à ancoragem filosófica posfundacionalista de Laclau –isto é, um conceito que pretende afastar a formulação filosófica do sujeito de uma fundamentação racionalista ou teleológica– acreditamos que uma decisão tomada sobre um ambiente de “indecidibilidade” só pode significar, de certa forma, uma compensação “mal resolvida”, ou acarretar certa nostalgia pela pretensão de universalidade perdida; enquanto a decisão que se assume no terreno da “indecibilidade” marca melhor a aproximação que para nós Laclau estabelece na sua obra de conjunto entre o tipo de vazio perante o qual se articula a subjetividade quando realiza um “desejo decidido” (Lacan) e o abismo existencial que separa ao ente do ser-aí (Heidegger).

19 O artigo que citamos teve sua primeira aparição no ano de 1989, em uma apresentação do autor no Critical Theory Institute da Universidade da Califórnia.

Se concluo – como farei adiante – que nenhuma relação de representação pura pode existir, porque é da essência do processo de representação que o representante contribua para a identidade do que é representado, isso não pode ser transformado sem inconsistência na proposição de que “representação” é um conceito que deveria ser abandonado (Laclau, 2011, p.134).

Com o propósito de contribuir para o estabelecimento na contemporaneidade de uma nova matriz filosófica que permita compreender a natureza estruturalmente aberta da identidade política, e a representação como um *suplemento* da mesma, Laclau faz um chamado a superar o horizonte intelectual prescrito pelo dualismo modernidade/pós-modernidade. Assim sendo, para compreender melhor a particularidade de seu diagnóstico, esta necessidade de superar a racionalidade moderna/pós-moderna mas conservando suas perguntas filosóficas fundamentais, passemos a explicar o que Laclau entende por *horizonte* de inteligibilidade.

Chamamos *horizonte* àquilo que estabelece simultaneamente os limites e o terreno de constituição de todo objeto possível –e, como resultado, impossibilita qualquer coisa além de si. “Razão”, para o Iluminismo; “progresso”, para o positivismo; “sociedade comunista”, para o marxismo: esses são os nomes não de objetos no contexto de certo horizonte, mas o próprio horizonte (Laclau, 2011, p. 152).

Neste contexto, quais são as principais implicações na hora de articular uma concepção contemporânea da política? Tendo em conta as cinco características que determinam a racionalidade moderna (e que definem, por oposição, o pensamento pós-moderno), superar tal horizonte suporia: (I) entender que a política é o fundamento não da transformação do social mas sim do social propriamente dito. Quer dizer que para Laclau não haveria mais sociedade que aquela que pode estabelecer-se a partir de uma polarização política radical e estrutural, ancorada na existência de *o* político propriamente dito. A política não seria então esse ordenamento estável, superestrutural, mais ou menos orgânico, *exterior* à convivência social que o pensamento moderno, em suas diversas vertentes, nos apresenta, mas sim aquele que permite que o social mesmo se organize como tal. (II) Por outro lado, superar o paradigma da modernidade/pós-modernidade supõe abandonar a ideia de “totalidade” como sendo um fundamento positivo para passar a pensar tal categoria como um horizonte “negativo”, no sentido utilizado na citação anterior. (III) Em terceiro lugar, se desprende deste passo da

concepção de totalidade fechada racionalista para totalidade falha e aberta, de fundamento ontológico a horizonte inalcançável, que a representação das vontades políticas dos agentes sociais que intervêm na esfera do poder é, a priori, sempre difusa e inacabada. Porque não existem nunca condições perfeitas de representação, nem do lado do representado nem do lado do representante, deveríamos passar a conceber o processo de representação como um *suplemento* da configuração mesma da vontade ou o interesse do representado, por fim, de sua própria identidade política. Para Laclau existiria sempre um lugar indeterminado, um vazio estrutural à vontade política do agente que requeriria ser preenchido pelo processo de representação, no movimento mesmo de substituir ou encarnar o interesse ou pedido do representado por parte do representante eleito. “O papel constitutivo da representação na constituição da vontade, parcialmente oculto em sociedades mais estáveis, faz-se agora perfeitamente perceptível” (Laclau, 2011, p.149). (IV) Desta forma, a congruência harmônica entre agentes sociais particulares e tarefas históricas universais, produto de uma visão teleológica e auto-transparente da história na concepção moderna, se vê deslocada para um terreno de indecibilidade radical onde as únicas condições para a emergência da identidade política são as que propicia, em um terreno suplementar, o fermento de uma representação que é sempre parcial e contingente. (V) Por último, superar o paradigma moderno/pós-moderno necessariamente supõe abandonar a percepção de que existiria a possibilidade de erradicar definitivamente o problema do poder. Para Laclau tal mudança de horizonte teórico-filosófico deveria descartar a ideia de que uma sociedade verdadeiramente liberada de qualquer dominação é uma sociedade inteiramente racional emancipada do poder enquanto tal. Na visão de Laclau o poder não só não é exterior mas *constitutivo* de todo processo de emancipação possível.

Depois de elucidar o sentido pelo qual, com justiça, podemos considerar o pensamento político de Laclau como pós-marxista, passaremos, agora sim, a desenvolver os delineamentos teóricos fundamentais da teoria da hegemonia a partir da qual o autor pensa o conceito de populismo.

Em primeiro lugar, apoiando-nos na diferenciação conceitual de Chantal Mouffe entre *o* político e *a* política, que citamos já reiteradamente, podemos dizer que para Ernesto Laclau a operação política fundamental que está em jogo no populismo é a constituição *simbólica* de um povo. Esta operação radical de cristalização de *o* político, em contraposição com a mera administração que *a* política supõe dentro de uma ordem

institucional estável, é o desafio principal para qualquer projeto de hegemonia popular. Neste sentido, analisar o modo pelo qual esta unidade social é *atingida* –dado que se parte do pressuposto que a sociedade não existe por fora das práticas sociais sedimentadas na letra morta de sua institucionalidade– supõe a impossibilidade de contemplar como unidade de análise “um grupo já constituído” (Laclau, 2005, p.97). Por outro lado, o autor propõe considerar como unidade de análise mínima do populismo a “demanda social”. Quer dizer que para Laclau não existe populismo, nem momento populista da política sem que possam visibilizarem-se e diferenciarem-se demandas sociais concretas que tendam a desequilibrar a ordem social vigente. O suposto invariável de que parte, o condicionamento para a emergência do populismo, é que existam na sociedade diversos tipos de demandas sociais que perturbem, de algum modo, a continuidade “harmoniosa” da sociedade, cujo destinatário do reclamo é sempre um poder central que, ou bem as atenderá, ou bem seguirá ignorando-as.

A una demanda que, satisfecha o no, permanece aislada, la denominaremos *demanda democrática*. A la pluralidad de demandas que, a través de su articulación equivalencial, constituyen una subjetividad social más amplia, las denominaremos *demandas populares*. (Laclau, 2005, p.99).

O que significa articulação *equivalencial*? Pois bem, sendo que as distintas demandas sociais –como poderiam ser a reclamação por saneamento básico, aumentos salariais, casamento homossexual, concessão de terras para povos originários etc.– não encontram satisfação por parte do poder capaz de satisfazê-las, elas começam a tornar-se equivalentes entre si. Esta articulação entre as distintas demandas sociais que não encontram canalização no atual sistema institucional é o que define uma fronteira social interna da qual resulta uma sociedade politicamente dividida em dois campos antagônicos: um dentro e um fora da representação institucional atual. A distância irreduzível que separa a experiência social de desconformidade e o regime da representação legítima institucionalizado –demandas populares insatisfeitas “vs.” o poder hostil a elas– começa a definir um *antagonismo político* no qual “los responsables de que la plenitud de la comunidad sea precisamente el reverso imaginario de una situación vivida como *ser deficiente*, no pueden ser una parte legítima de la comunidad; la brecha con ellos es insalvable” (Laclau, 2005, p.113). A definição do antagonismo político que polariza o campo social pressupõe o privilégio de alguns *significantes* que condensam em torno de si a identidade popular, como cadeia equivalencial significativa

totalizante, ao mesmo tempo que determinam, por expulsão, a identidade antagônica do adversário. Mas, por que são necessários estes significantes privilegiados que condensam a unidade da identidade política popular? Ou, em outras palavras, por que para conseguir a articulação recíproca das demandas sociais, no que toca a sua insatisfação, precisam plasmar-se em determinados significantes que as representem como totalidade encadeada? Se bem as demandas sociais insatisfeitas corporizarem o que *excede* a representação possível dentro do sistema institucional, não conseguem unificar-se espontaneamente posto que suas especificidades podem provir de naturezas muito diversas. A operação de *deslocamento* pela qual um significante representante de uma demanda particular, isto é, um elemento diferencial da série de demandas sociais heterogêneas passa a assumir a representação da totalidade da cadeia, homogeneizando-a, é o que Laclau define como *hegemonia*. Em outras palavras, para que o social se unifique é necessário um desnível, que se expressa quando uma particularidade assume a representação dessa totalidade de demandas sociais insatisfeitas impossível de representar diretamente. Quer dizer, quando uma *plebe* (particularidade) reclama ser o único *povo* (universalidade abstrata) legítimo (hegemônico) (Laclau, 2005, p.108; os parênteses agregados são nossos). Deste modo, se as demandas sociais alcançam um certo grau de articulação e mobilização política, essas demandas populares —que no começo não passariam de um sentimento vago de solidariedade— podem chegar a unificarem-se em um *sistema estável de significação*.²⁰ Neste momento estaríamos assistindo à constituição de uma identidade política popular que é algo qualitativamente diferente da soma dos laço equivalenciais forjados na conjuntura do primeiro momento. Desde um ponto de vista político “clássico”, a presença de certas tensões na instalação deste novo sistema significante dá conta de uma oportunidade histórica para o nascimento de um projeto político alternativo à formação hegemônica vigente até este momento. Os significantes que privilegiadamente conseguem nomear ao conjunto, representar o movimento social reivindicatório como totalidade hegemônica, Laclau os denomina *significantes hegemônicos ou vazios*. Antes de entrar na descrição da

20 Sobre este eixo, entendemos, colocam-se as reflexões mais gramscianas de Laclau, onde mais nitidamente capturamos a importância discursiva de sua ideia de hegemonia em sintonia com a importância que Gramsci confere à batalha cultural e intelectual na sociedade civil, tanto tática como de estratégia revolucionária. Por outra parte, mais adiante deveremos retomar esta tese e ver até que ponto este “sistema estável de significação” necessário para o advento de uma identidade política popular se pode conjugar, sem trair o espírito subversivo inicial, com a normativização discursiva que supõe todo processo de institucionalização.

operação do conceito de significante vazio, repassemos o desenvolvido até aqui e nos detenhamos, para avançar, na seguinte questão: Por que a homogeneização das demandas sociais particulares, o fechamento da identidade política popular, a unificação estável do social originalmente disruptivo (que são três formas de dizer o mesmo), adquire no populismo uma forma de totalização que é, sempre e necessariamente, falha? O que significa afirmar, como faz Laclau, que “a sociedade não existe”, que o único modo de universalização possível para a comunidade é a hegemonia? A chave de todas as respostas que possamos encontrar para estas perguntas, que interpelam a fundamentação filosófica da teoria política de Laclau está, sem dúvidas, em seu enfoque epistemológico *discursivo*.

Aos efeitos de poder superar o horizonte filosófico da modernidade/pós-modernidade de que falamos antes, Laclau propõe que a chave de tal passagem está em incorporar de maneira radical à filosofia política a premissa que afirma a natureza discursiva de toda (id)entidade política.²¹ Com relação a isto, Laclau assinala que as três grandes matrizes do pensamento inauguradas no século XX –a filosofia analítica, a fenomenologia e o estruturalismo– teriam se baseado em três *ilusões* de imediatez, no sentido de acreditar na possibilidade efetiva de acesso e trabalho direto com o objeto de pensamento em questão –respectivamente, o referente, o fenômeno e o signo–. Acerca da significação filosófica que adquire a passagem do estruturalismo inaugurado com o pensamento de Saussure ao pós-estruturalismo lingüístico, Laclau afirma que o mais relevante é o enfraquecimento da tese que apela a estabelecer um limite claro e nítido entre o lingüístico (textual) e o extralingüístico (contextual) para definir o objeto da lingüística propriamente dito, assim como a desconstrução da univocidade entre significante e significado. Com referência à primeira desconstrução proposta, a oposição entre elementos lingüísticos e extralingüísticos, Laclau e Mouffe afirmam:

Nuestro análisis rechaza la distinción entre prácticas discursivas y no discursivas y afirma: a) que todo objeto se constituye como objeto de

21 A identidade é, de certa maneira, um dos eixos principais deste trabalho. Por isto, nos parece oportuno, ao lado do desenvolvimento teórico, ir propondo algumas desconstruções possíveis que nos permitam sair do sentido usual do termo. Assim, o parêntese que utilizamos aqui para referir-nos à (id)entidade nos permite jogar com um duplo sentido mobilizado pelo mesmo significante assim intervindo. Por um lado, (id) é a tradução ao português do espanhol “ello” freudiano, fonte e causa de toda a teoria energética das pulsões. Pelo outro, o corte que o nosso parêntese estabelece nos permite ver que, para Laclau, os limites que permitem o fechamento de toda identidade política não são mais que os limites fenomenológicos próprios da constituição de toda y qualquer objetividade possível (entidade).

discurso, en la medida en que ningún objeto se da al margen de toda superficie discursiva de emergencia; b) que toda distinción entre los que usualmente se denominan aspectos lingüísticos y prácticos (de acción) de una práctica social, o bien son distinciones incorrectas, o bien deben tener lugar como diferenciaciones internas a la producción social de sentido, que se estructura bajo la forma de totalidades discursivas (Laclau; Mouffe, 2004, p.144-145).

Sobre a segunda desconstrução, acerca da correspondência *inequívoca* entre significante e significado, Laclau sustenta que:

La crisis de inmediatez del signo aparece dominada por un doble movimiento: si por un lado todo significado aparece cada vez menos cerrado en sí mismo y puede sólo definirse en función de un contexto, por el otro los límites de ese contexto se presentan cada vez más desdibujados –en realidad, la lógica misma del límite resulta cada vez menos precisable. [Con relación a] las varias dimensiones que este carácter no fijo de la relación significante/ significado –es decir, de toda identidad– presenta, [debemos destacar] su efecto polisémico: si una pluralidad de significados se unen de una manera inestable a ciertos significantes, el resultado necesario es la introducción de la equivocidad (en el sentido aristotélico) en estos últimos. Pero puede también afirmarse que si esta inestabilidad no depende tanto de la equivocidad del significante sino de los contextos mismos en los que este significante es empleado, en ese caso ya no se trata de equivocidad sino de ambigüedad y no fijación en el estricto sentido del término. (Laclau [1988] in Buenfil (org.), 1998, pp. 61-62.)

Se antes situamos a teoria da hegemonia dentro do denominado pós-marxismo (por combater a categoria positiva de *absoluto* do pensamento moderno, neste caso, dentro do marxismo), é hora de destacar a herança pós-estruturalista da abordagem discursiva da política do autor. Em primeiro lugar, como vimos, a análise do discurso não pode apoiar-se na cisão entre material lingüístico e extralingüístico para, deste modo, delimitar o autêntico objeto de estudo da política. Para Laclau todos os eventos e ações sociais têm um significado, e esse significado está sempre constituído de seqüências discursivas que articulam elementos lingüísticos e extralingüísticos ao mesmo tempo. Em segundo lugar, é o caráter eminentemente relacional do discurso que permite generalizar o modelo lingüístico às relações sociais em seu conjunto. Em terceiro, poderíamos dizer que este *relacionismo* radical das identidades sociais aumenta a vulnerabilidade quanto a, por um lado, a articulação de relações novas, e, por outro, os efeitos de ambigüidade que por sua natureza a articulação significativa mesma produz. Porém, o efeito primário que este caráter relacional radical do discurso exerce sobre

toda constituição das identidades sociais e políticas não deve ser confundido com a perspectiva das “formações discursivas” de raiz foucaultiana ou com a análise das ideologias da tradição marxista, em especial depois do trabalho de Althusser e da teoria crítica. Pelo dito antes, a salvaguarda que os autores tomam frente ao pensamento de Foucault tem a ver fundamentalmente com a separação que este estabelece entre práticas discursivas e não discursivas. Apesar disto, acreditamos que este distanciamento não é tão marcante, sobretudo quando analisamos em detalhe algumas elaborações teóricas iniciais de Laclau, em especial o trabalho escrito em coautoria com Mouffe.²² Por outra parte, em comparação com o pós-estruturalismo de Foucault, a relação que Laclau estabelece com o althusserianismo (incluindo os próprios trabalhos de Louis Althusser e os dos seus discípulos diretos e indiretos como Alain Badiou e Slavoj Žižek) é algo mais complexa. Para além do interesse comum pela psicanálise, alinhavado principalmente pela noção de *sobredeterminação*, há nos escritos de Laclau um empenho por estabelecer uma distância com o marxismo althusseriano e com a análise das ideologias de modo geral. Ainda assim, fica claro que para estabelecer este distanciamento crítico Laclau acaba necessitando elaborar uma argumentação mais extensa e complexa, se a comparamos com a atenção dedicada ao pensamento foucaultiano. Se bem que Laclau se aproxime inicialmente ao pensamento de Althusser e à forma pela qual este pensa a ideia de sociedade como uma totalidade sobredeterminada, o debate acerca da definição do exterior à ideologia o distanciará definitivamente de qualquer ancoragem dentro da tradição “culturalista” do marxismo. Uma oposição entre ciência e ideologia, como a que sustenta Althusser, entendida no sentido de ponto de vista ideológico versus extra-ideológico, para Laclau é igualmente equivocada que a oposição foucaultiana entre práticas discursivas e extra-discursivas. Não obstante, em um artigo chamado “Muerte y resurrección de la teoría de la ideología”, Laclau concorda parcialmente com a crítica da ideologia elaborada por Žižek, na medida em que esta postula a impossibilidade de conceber um lugar de enunciação extra-ideológico a partir do qual a realidade falaria por si mesma ou se apresentaria *tal qual é*, sem mediações discursivas. Deste modo, a operação ideológica, por excelência, consistiria em assumir o subterfúgio de que tal metalinguagem é realmente possível.

22 Aqui, por exemplo, a conceitualização de subjetividade mais acabada é a denominação foucaultiana de posições de sujeito.

[La crítica de la ideología] comienza con la negación de un tal nivel metalingüístico, con el mostrar que los movimientos retórico-discursivos de un texto son irreductibles y que, como consecuencia, no hay fundamento extra-discursivo a partir del cual una crítica de la ideología podría iniciarse. (Esto no significa, desde luego, que la crítica ideológica sea imposible, lo que es imposible es una crítica de la ideología *en cuanto tal*; todas las críticas serán, necesariamente, intra-ideológicas.) (Laclau, 2014, p.24.)

Se bem que tal ponto extra-ideológico seja inconcebível, isto não deveria nos conduzir a sustentar a mera existência de discursos incomensuráveis; a abandonar, sem mais, como parece ser o caso da crítica da ideologia, a noção de *distorção*. Para Ernesto Laclau as ideologias políticas e sociais repousam sobre concepções da realidade que apresentam, sempre e necessariamente, uma *distorção*. A *distorção* na representação da realidade social tem a ver com que um sentido particular tende a fechar a significação sobre si mesma e deste modo apresentar-se como uma identidade fechada e sem fissura: “Esta ilusión de cierre puede ser negociada en varias direcciones, pero nunca eliminada. La ideología es una dimensión que pertenece a toda experiencia posible” (Laclau, 2002, p. 36). Como dissemos, a operação ideológica por excelência consistiria em ocultar, obscurecer o fato de que o fechamento da significação efetuado sobre um conteúdo particular é uma operação que, como tal, excede à capacidade de representação possível para tal particular. A negociação no fechamento da significação é sempre uma *negociación*, não se refere ao sentido originário, a uma correspondência unívoca entre significante e significado, mas depende do que viemos descrevendo para o caso das demandas sociais no populismo como o jogo das “equivalências” e as “diferenças”: o sentido só pode expressar-se numa ordem simbólica estável a partir de encarnar-se em um conteúdo particular que resulta incomensurável com a operação de fechamento, entendido como fechamento *definitivo*; mas por sua vez é o fechamento o que permite a estabilização do sentido por estabelecer relações de equivalência com outros sentidos particulares e diferentes. O que permite esta negociação do sentido “em vários direcionamentos” é o que dota aos significantes de uma condição que Laclau denomina “flutuante”. No populismo, como vimos anteriormente, a relação que existe entre os distintos significantes que tentam articular o conjunto de demandas populares insatisfeitas é já uma relação discursivamente tensionada e de conflito. Isto é assim porque “la relación entre significante y significado tiene ya que ser indefinida –si el significante estuviera adherido a un solo significado, ningún flotamiento [y, por ende,

ninguna fijación del sentido] tendría lugar.” (Laclau, 2002, p. 26). Dado que a identidade política popular nunca tem nada de autêntico, já-dado e apreensível de modo direto, só pode constituir-se a partir de certa dialética entre flutuação e apropriação (cercado) do sentido por parte daqueles significantes que aspiram a representar as demandas sociais e à unificação das mesmas em uma articulação hegemônica. Os significantes flutuantes são então aqueles a serem hegemonzados pelo discurso, os que estão em disputa para distintos atores sociais e que adquirem seu valor específico em função de sua articulação com outros significantes. Um exemplo poderia dar-se com o signifiante “segurança”. Podemos imaginar uma situação na qual certo protesto social demande ao Estado uma política de maior segurança. Numa articulação considerada tipicamente “de direita”, esta demanda estará enlaçada equivalencialmente com outros significantes que poderiam ser “baixar a idade de imputabilidade dos menores”, “mano dura”, (quando não) “volta do governo militar”, etc. Desta forma, o sentido inicialmente flutuante do signifiante “segurança” (porque poderia acontecer de outro setor da sociedade demandar o mesmo, mas associando aquela demanda a outros significantes, como ser “elevar o nível de emprego”, “maior controle público para o mercado financeiro”, “luta contra corrupção nas forças de segurança”, etc.), se efetivamente logra fixar-se a partir desta associação inicial podemos dizer que foi colonizado, hegemonzado por um discurso político de direita.

Desta maneira, podemos chegar à conclusão que o movimento que vai da completa flutuação signifiante à emergência de um nome que condense a unidade da identidade política é o que completaria o circuito da *hegemonia* populista. A identidade política popular resulta de uma construção discursiva que supõe, necessariamente, de um marco de signifição estável onde fazer variar os predicados que significam a essa subjetividade histórica que é o povo. Sendo a função predicativa “insuperável”, entanto mantêm latente a tensão proveniente da indeterminação apriori entre signifiante e significado, em base à qual as demandas populares inicialmente se formularam e articularam ente si. A criação de *a* política assim definida –como ensaios de respostas institucionais à emergência de uma problemática social determinada pela demanda, cujo modo de formular-se é já o início do problema– supõe a perspicácia de toda renovação hegemônica de saber mover-se no terreno do consenso da conjuntura sem desentender-se da dimensão radical de *o* político, de sua capacidade de antagonizar com um *outro*.

Até aqui temos nos dedicado a explicar com uma atenção maior o funcionamento da lógica da equivalência e a necessidade de lograr a articulação

(significante, sempre) entre as demandas populares para atingir a configuração identitária do povo (cuja ante-sala Laclau caracteriza como “uma subjetividade política mais ampla”, que vá além dos conteúdos diferenciais de suas demandas originais). Passaremos agora a explicar com maior rigor o eixo do antagonismo, a necessidade de estabelecer uma distância radical com um *outro* inimigo político que anteriormente assinaláramos com a expressão “alteridade interna”.

Assim como dissemos que para atingir a configuração de uma identidade popular é necessário que exista um *dentro*, uma série de articulações de demandas equivalentes, é igualmente importante que exista um *fora*: isto é, um limite objetivo sobre o qual dissipar uma alteridade que se expulsa da própria identidade.²³ Pelo que vimos acima, esse limite objetivo para Laclau não é outra coisa mais que uma *nominação discursiva*. Mas o que ele entende por antagonismo? Como é possível que o efeito de nomear o inimigo forme parte da estruturação política da *própria* identidade? Em *Hegemonía y Estrategia Socialista* os autores retomam a diferenciação entre contradição lógica e oposição real trabalhada por Lucio Colletti em “Marxism and the dialectic”, para contrastá-las ao tipo de negatividade presente na categoria de antagonismo social que eles propõem. O substancial da noção de antagonismo social, diferentemente do que aconteceria com a oposição real e a contradição lógica, é que toma o conflito como o *limite* de toda objetivação e universalização possível. Desta maneira, introduzindo a alteridade *na* própria identidade, a categoria de identidade deixa de ser concebida de forma positiva, como tendo alguma plenitude possível de fundamento. Porém, e aqui um paradoxo, a ideia de plenitude não será apagada no pensamento de Laclau mas sim recolocada em outro lugar analítico, no plano do horizonte de certo anelo imaginário, mas que nunca alcançará a possibilidade efetiva de uma realização futura. Já iremos comentar este aspecto com maior demora. Por enquanto concentremos a atenção na diferenciação com os outros tipos de negatividades, e para isso citemos os autores:

Hay algo que [la oposición real y la contradicción lógica] comparten, y es que ambos son relaciones objetivas –entre objetos conceptuales en el segundo caso y entre objetos reales en el primero–. Pero en

23 Quando avançemos no desenvolvimento dos conceitos da psicanálise teremos os elementos necessários para compreender melhor a base “especular”, o registro imaginário (em termos de Lacan) no qual apóia-se a estruturação da identidade popular no populismo, especialmente por este aspecto do antagonismo.

ambos casos, es algo que los objetos ya son lo que hace inteligible la relación. Es decir, que en los dos casos se trata de identidades plenas. En el caso de la contradicción, es por el hecho de que A es plenamente A por lo que ser a la vez no-A es una contradicción –y, por consiguiente, una imposibilidad–. En el caso de la oposición real, es porque A es también plenamente A por lo que su relación con B produce un efecto objetivamente determinable. Pero en el caso del antagonismo nos encontramos con una situación diferente, la presencia del Otro me impide ser totalmente yo mismo. La relación no surge de identidades plenas, sino de la imposibilidad de constitución de las mismas [...] La oposición real es una relación objetiva –es decir, precisable, definible, entre cosas–; la contradicción es una relación igualmente definible entre conceptos; el antagonismo constituye los límites de toda objetividad –que se revela como objetivación, parcial y precaria–. (Laclau; Mouffe, 2004, p. 168).

O substancial do antagonismo político é que é o outro o que me impede (e, por isso, ao mesmo tempo, paradoxalmente, me permite) ser “eu mesmo”.²⁴ Quer dizer, é a “outredade”, uma instância exterior constitutiva a que estabelece o limite que fecha e circunscreve a própria identidade. Por exemplo, em uns dos populismos amplamente estudados por Laclau, o peronismo, podemos ver que “a oligarquia” é o significante que naquela conjuntura histórica específica assume o valor de representar “o outro que me impede ser eu mesmo” capaz de delimitar um inimigo político para o movimento peronista. Ao mesmo tempo, esta designação do outro funciona como fechamento do imaginário social onde opera toda a potência da identificação política com o “ser” peronista.

En 1945, el general Perón adoptó una postura nacionalista y aseveró que la opción argentina era la elección entre Braden (el embajador estadounidense) y Perón. Y, como es bien sabido, esta alternativa tiene lugar en otros discursos mediante dicotomías como ser el pueblo vs. la oligarquía, las masas trabajadoras vs. los explotadores, etc. [...] Los males experimentados por diferentes sectores del pueblo van a ser percibidos como equivalentes entre sí en su oposición a la “oligarquía”; son todos *análogos* entre sí en su confrontación con el poder oligárquico. (Laclau, 2005, pp. 33-34).

24 Novamente, a seguir poderemos ver quais são as diferentes implicações que surgem de considerar à alteridade interna do antagonismo social como o Outro (simbólico, com maiúscula) ou como o outro (imaginário, minúscula) para uma conceitualização do populismo. Aqui nós modificamos a expressão dos autores na citação anterior, o Outro pelo outro, porque nos interessa analisá-la em perspectiva com a formulação lacaniana. Neste sentido, consideramos que essa dimensão de rivalidade do antagonismo à que apontam os autores, essa que se expressa em termos de “o outro que me impede ser eu mesmo” está mais próxima da agressividade que Lacan identifica para o eu imaginário especular que daquele Outro do campo simbólico da dependência estrutural.

Para compreender melhor não somente a noção de antagonismo social como o funcionamento completo dos conceitos nucleados ao redor da teoria da hegemonia que já trabalhamos, gostaríamos de colocar aqui um parêntese para abordá-los a partir de um processo histórico contemporâneo, a emergência em 2003 do kirchnerismo na Argentina. Esclareçamos primeiramente que a seguinte análise não pretende esgotar as interpretações possíveis do surgimento do kirchnerismo, mesmo quando efetivamente o concebamos sem nenhuma dúvida como um movimento populista. Tampouco pretendemos realizar uma análise de caso.²⁵ A intenção é simplesmente dar outra consistência à descrição teórica a partir de uma exemplificação, para nós, paradigmática.

Se pudéssemos afirmar que algo assim como a identidade política kirchnerista *existe* na atualidade, no sentido dado pela teoria da hegemonia de Laclau (e não no de Carl Schmitt, a pesar de que teríamos que ser capazes de demonstrar na prática tal diferenciação teórica); que “kirchnerismo” é o nome que assume a representação, parcial e contingentemente, de um povo nascido de uma experiência política concreta, que subverteu as coordenadas do espaço e do tempo político neoliberal anterior, dando início desta forma a uma nova formação hegemônica na Argentina a partir de 2003; isto nos levaria a ter que reconstruir a sua história começando pela identificação das demandas sociais particulares das quais surgiu. A conjuntura histórica específica do surgimento do kirchnerismo é, sem dúvidas, a crise do modelo neoliberal que implodira nas jornadas de levantamento popular de dezembro de 2001. De forma sucinta, podemos dizer que tal eclosão significou o auge de uma instabilidade social mais antiga, ocasionada pela radicalização do protesto de uma série de atores sociais demandantes excluídos do modelo de representação neoliberal que já vinha forjando-se e fortalecendo-se cada vez com mais força desde os últimos trinta anos. Em outras palavras, todas as reivindicações que explodem com sua máxima potência no final do ano 2001, que acabarão desestabilizando a institucionalidade vigente, eram demandas sociais acumuladas nos anos anteriores sob o modelo neoliberal iniciado com a última ditadura cívico-militar argentina de ‘76. O que tinham em comum essas demandas sociais era justamente a sua condição de *exclusão* radical do sistema de representação por parte do Estado argentino. Mas, quais eram as conseqüências materiais de tal

25 Coisa que sim se propõem, por exemplo, Paula Biglieri y Gloria Perelló (comp.), no trabalho *En el nombre del pueblo: la emergencia del populismo kirchnerista (2003-2005)*, Buenos Aires, UNSAM, 2007.

exclusão radical? Em uma sociedade comandada por um governo (ou vários, como foi o caso) que adota um modelo societário neoliberal, cúmplice e parte da impunidade mais descarada perante os crimes de lesa humanidade cometidos na última ditadura –isto é, um Estado que implementa e reafirma as leis de Obediência devida e Ponto final–; a redução do poder político a um Estado mínimo; uma estabilização financeira e parcial crescimento econômico com base na venda irresponsável de recursos e empresas públicas; um meteórico endividamento na moeda da economia mais poderosa do planeta, a liberalização total da entrada de bens e serviços ao mercado interno (com as consequências suicidas do caso para as economias regionais); dentre outras medidas estruturais; dizemos, então, em tal sociedade não há representatividade possível nem para os trabalhadores (porque não há trabalho), nem para os jovens (porque não há futuro), nem para os mortos (porque não há verdade, justiça e memória). Neste sentido, e como vamos expor adiante, entendemos que a emergência e posterior alinhavado da liderança de Néstor Kirchner foi possível graças ao impasse ou espaço aberto que ele engendrou no discurso de posse da primeira magistratura, quando ainda recentemente escolhido presidente. Mas com isso não pretendemos afirmar que o kirchnerismo nasceu kirchnerista, nem que o que ele “engendrou” foi a semente do kirchnerismo mas sim um vazio que a ele foi capital. De outra forma, o que sustentamos quando dizemos que a possibilidade do kirchnerismo dependeu radicalmente nessa conjuntura do lugar ocupado perante o discurso neoliberal imperante é que desde aquele momento inaugural, ao assumir o poder o que Kirchner como presidente soube pôr à prova foi esse lugar mesmo da enunciação, e eventualmente conseguir cavar um furo, um vazio no centro mesmo do poder que posteriormente lhe permitisse canalizar as demandas sociais de forma tal de poder constituí-las na base de sua representatividade. Mas, no entanto, essa possibilidade de articulação entre as diferentes demandas dos atores sociais excluídos da representação institucional passada devir o encontro conjuntural em um espaço político *Comum*²⁶ somente podemos lê-la desde o hoje, em retrospectiva, logo depois de mais de 10 anos de começada aquela experiência política.

26 Antecipemos algo que iremos desenvolver mais adiante. Este Comum de que falamos para o caso do espaço político que permite a irrupção de uma identidade política é o que compõe o sintagma proposto pelo psicanalista Jorge Alemán, em “Solidão: Comum” (2012). Para a psicanálise lacaniana, segundo Alemán, o que poderia significar o Comum é o fato de estar a sós frente ao sinthome incurável, tendo como única aliada para a invenção de um saber-fazer com isso (id) Alíngua singular de cada um. Então, para Alemán, seguindo a Lacan, o Comum, o que mais aproxima os seres falantes é uma Solidão estrutural perante o real do gozo.

Dentre as demandas sociais que mais significativamente foram delineando o cenário da crise que eclode em 2001, da qual surgirá a liderança política de Néstor Kirchner em 2003, podemos recordar: o protesto histórico das Mães da Praça de Maio (e outros organismos de direitos humanos, como as Avós da Praça de Maio) por verdade, memória e justiça; a mobilização contrária à corrupção do sindicalismo menemista cúmplice e parte das escandalosas privatizações dos anos '90 (conferir Azpiadu e Basualdo, 2004) e, em geral, contra a pauperização crescente do mercado de trabalho, com os movimentos desocupados “piqueteros” à vanguarda; o protesto dos aposentados e pensionistas, frente ao esvaziamento a má administração dos fundos de previsão social nas mãos da AFJP (Administradora de Fondos de Jubilaciones y Pensiones); o protesto contra o alinhamento do governo federal aos ditames econômicos do FMI (Fundo Monetário Internacional) e outros organismos financeiros internacionais para cortar o orçamento público e incrementar o valor das tarifas das empresas prestadoras dos serviços públicos privatizadas nos anos '90; o levante dos pequenos e médios poupadores que viram confiscados seus depósitos (em dólares, graças ao Plano de Convertibilidade iniciado em '91) com o “corralito” fixado pelo Ministro Cavallo; e, por último, o que vai fazer explodir pelos ares todo este caldo de cultivo germinado nas décadas passadas, o que vai despertar a indignação generalizada que terminará nos “cacerolazos” de 19 e 20 de dezembro é o decreto do então presidente, Fernando de La Rúa, que estabelece o estado de sítio (quer dizer, a suspensão temporária de todas as garantias e direitos constitucionais, entre eles o mesmíssimo direito dos cidadãos de protestarem publicamente). Um ano e pouco mais tarde, Kirchner conseguirá articular equivalencialmente todas estas demandas sociais provenientes da quebra do modelo neoliberal que convulsiona em 2001. Já em seu discurso de posse presidencial de 25 de maio de 2003, frente ao Honorable Congresso da Nação Argentina, estabelece uma contundente crítica ao passado, o que nós traduzimos como um socavado no discurso neoliberal, uma sorte de vazio inaugural no centro do poder que permitirá a posterior articulação discursiva das demandas sociais; ou, jogando com o jargão psicanalítico, “alojar” o sujeito de uma causa ausente. O que neste momento deu a matriz significativa para tal articulação, o que fez possível tal hegemonização do conflito social passado e ainda latente foi o significante “mudança” relacionado com a promessa –consequente com sua própria biografia de jovem militantes– de não ceder em sua gestão governamental frente aos poderes econômicos corporativos no que respeita à “recuperação da política” com maiúscula, a política como ferramenta para a

transformação da realidade; “los paradigmas desde los que se analiza el éxito y el fracaso” em matéria política.²⁷ Desta forma, seu nome próprio fica assentado, direta e muito precocemente, com esse retomar a iniciativa política perdida desde a última ditadura militar, de refundar a soberania política estabelecendo as condições ético-políticas para a elaboração de um novo pacto ou contrato social. O nome de Kirchner pôde converter-se assim no significante hegemônico ou vazio capaz de articular a todas as reclamações que, para propor-se alguma solução frente a eles, requerem-se retomar o poder político e a administração *pública*²⁸ do Estado. Neste sentido, o que há de sintomático na emergência da liderança de Néstor, o que na realidade ele melhor que ninguém soube *ler* politicamente –no sentido de haver conseguido interpretar perfeitamente qual era o núcleo traumático da atual conjuntura histórica, incluindo aqui uma correspondente e produtiva parcela de “não saber”– é que por trás deste enunciado popular de “que se vayan todos, que no quede ni uno solo” (“que se vão todos, que não

27 Em seu discurso de posse, de 25 de maio de 2003, podemos encontrar esta passagem, amplamente significativa do que estamos dizendo:

“Por mandato popular, por comprensión histórica y por decisión política, ésta es la oportunidad de la transformación, del cambio cultural y moral que demanda la hora. *Cambio es el nombre del futuro*. No debemos ni podemos conformarnos los argentinos con haber elegido un nuevo gobierno. No debe la dirigencia política agotar su programa en la obtención de un triunfo electoral. Sino que, por el contrario, de lo que se trata es de cambiar los paradigmas desde los que se analiza el éxito o el fracaso de una dirigencia y de un país. A comienzos de los ochenta se puso el acento en el mantenimiento de las reglas de la democracia y los objetivos planteados no iban más allá del aseguramiento de la subordinación real de las fuerzas armadas al poder político. La medida del éxito de aquella etapa histórica no exigía ir más allá de la preservación del estado de derecho, la continuidad de las autoridades elegidas por el pueblo. Así se destacaba como avance significativo y prueba de mayor eficacia la simple alternancia de distintos partidos en el poder. En la década de los noventa, la exigencia sumó la necesidad de la obtención de avances en materia económica, en particular en materia de control de la inflación. La medida del éxito de esa política la daban las ganancias de los grupos más concentrados de la economía, la ausencia de corridas bursátiles y la magnitud de las inversiones especulativas, sin que importaran la consolidación de la pobreza y la condena a millones de argentinos a la exclusión social, la fragmentación nacional y el enorme e interminable endeudamiento externo. Así, en una práctica que no debe repetirse, era muy difícil distinguir la solución pragmática de la cirugía sin anestesia. Se intentó reducir la política a la sola obtención de resultados electorales; el gobierno, a la mera administración de las decisiones de los núcleos de poder económico con amplio eco mediático, al punto que algunas fuerzas políticas en 1999 se plantearon el cambio en términos de una gestión más prolija pero siempre en sintonía con aquellos mismos intereses. El resultado no podía ser otro que el incremento del desprestigio de la política y el derrumbe del país. En este nuevo milenio, superando el pasado, el éxito de las políticas deberá medirse bajo otros parámetros, en orden a nuevos paradigmas.”

28 Com este destacado o que queremos diferenciar, com a ajuda de Carl Schmitt, é a “institucionalidade morta” ou a mera delegação da administração do existente frente à “institucionalização viva” ou a administração da coisa pública, quando está permeada pelo conflito político.

fique um só”) das vésperas da sublevação de dezembro de 2001, o que havia era uma forte demanda da população por estabelecer um corte radical com o velho paradigma neoliberal que vagava em direção ao abandono da autodeterminação e o extermínio do político, e uma necessidade impetuosa de organizar a recomposição do tecido social a partir de assumir a liderança de um projeto político que permita a participação política de todos estes setores da sociedade que haviam ficado à margem dos espaços de enunciação legítimos e por fora da representação institucional. Em outras palavras, é uma significação completamente renovada da política mesma o que o povo reunido demandava nas jornadas de dezembro de 2001, e o que Néstor Kirchner conseguiu ler e muito rapidamente encarnar (mais além da pobreza do desempenho eleitoral). Tendo em conta sua trajetória política posterior à gestão de seu governo como presidente, e tendo em conta também certos eventos históricos nacionais e internacionais, podemos ver a fortaleza desta associação “estrutural” no imaginário popular, entre a figura de Néstor e o retorno revitalizado do político propriamente dito. Neste sentido, entendemos que não foi casual o lugar central que teve, por exemplo, como articulador político entre os presidentes latino-americanos da região (o fato de que tenha sido eleito o primeiro presidente da Unasul); entre a juventude que novamente volta à política, dando conta, de alguma maneira, com a criação da organização “La Cámpora”²⁹, do famoso problema peronista do “transbordamento das gerações”; mas tampouco foi casual o fracasso da tentativa de recuperar o velho espaço do Partido Justicialista (PJ) em 2007 a fim de poder nuclear desde ali a organização da vida política partidária. Esta última questão nos dá a pauta para pensar até que ponto o próprio Néstor Kirchner desconhecia as consequências do ato de seu discurso, da *verdade*³⁰ cristalizada naquele sintagma crucial de seu discurso de posse presidencial, que o subjetivara por completo, “mudança é o nome do futuro”. Por outro lado, de forma sincrônica à articulação equivalencial entre essas demandas e outras que foram somando-se com o correr dos anos³¹, foi

29 “La Cámpora” é um agrupamento político fundado em 2006 pelo núcleo mais próximo aos Kirchner, em particular seu filho Máximo, que atualmente lidera a juventude kirchnerista, e que cresceu exponencialmente desde a morte de Néstor Kirchner em outubro de 2010.

30 O que tentamos retomar neste ideia de uma verdade que transcende o previsto pelo discurso, o assimilável com as categorias passadas, é o sentido de verdade que Badiou outorga à subjetividade surgida da fidelidade com o acontecimento.

31 Como foi o caso das demandas por ampliação de certos direitos civis liberais, como a que terminará no estabelecimento da lei do matrimônio igualitário, a lei de gênero ou na democratização dos meios de comunicação audiovisuais com a nova lei de mídia.

estabelecendo-se um antagonismo social, uma ruptura radical com um outro inimigo político encarnado pelas *corporações* econômicas, midiáticas, militares e políticas de forma geral, significadas como um espectro cúmplice e parte da situação de exclusão social anterior. Deste modo, estabelece-se uma equivalência também na associação de certos significantes que conseguem nomear o “outro que me impede de ser eu mesmo”, o inimigo do movimento reivindicatório insurgente: os militares da última ditadura, a classe política que pactuou uma transição democrática com base na indulgência e impunidade, os setores da sociedade civil que se beneficiaram disto e da liberalização da economia, a oligarquia latifundiária etc.. Finalmente, ficará para desenvolver no próximos capítulos o que estava em jogo politicamente neste momento se tomamos em conta a dimensão afetiva. Quer dizer, ficará pendente ver como funciona o que Laclau denomina o “investimento radical” que permite a deslocação hegemônica para o caso do populismo kirchnerista. Pelo momento, recapitulemos o que estamos desenvolvendo ao redor do processo hegemônico de configuração das identidades políticas populares e voltemos à definição dos significantes vazios que deixamos pendente algumas páginas atrás.

Em primeiro lugar, dissemos que para Laclau a operação política fundamental que está em jogo no populismo é a constituição simbólica de um povo. Em segundo lugar, afirmamos que esta constituição depende da operação de duas lógicas de configuração opostas e complementares, denominadas lógica da equivalência e lógica da diferença. A “matéria-prima” do populismo, sobre a qual operam estas lógicas, são sempre e necessariamente demandas sociais específicas quanto ao conteúdo, que pouco a pouco vão articulando-se e tornando-se demandas populares equivalentes enfrentadas a um poder central que não as atende. Ao mesmo tempo, a solidariedade política inicial entre estas começa a avançar de forma tal que consegue polarizar o tecido social em uma dicotomia política irreduzível e irreconciliável, “encarnada” no nome próprio que assume a identidade popular e na exclusão do inimigo antagônico. Com relação a isso, dissemos que o que permite esta síntese das demandas populares insatisfeitas no significante que condensa a identidade popular (que geralmente coincide com o nome do líder ou do movimento) e a do inimigo antagônico é um deslocamento hegemônico. Isto é, o fato de que uma demanda particular, um sentido específico, passe a desempenhar o papel de encarnar a representação de uma pluralidade mais ampla. Em terceiro lugar, dissemos que os significantes privilegiados para desempenhar este papel de representação da hegemonia são os significantes vazios. Mas por que segundo Laclau

os significantes que conseguem nomear a identidade política (e a do adversário) são vazios? A razão pela qual os significantes que nomeiam a identidade política são vazios tem a ver, em parte, com a abordagem discursiva do autor e com o que dizíamos anteriormente acerca da indeterminação *a priori* entre significante e significado (o que permite a flutuação e a disputa pelo sentido dos significantes a serem hegemonizados). No caso do populismo especificamente, quanto mais ampla seja a representação que efetivamente o nome do movimento reivindicatório consiga encarnar, quanto mais extensa seja a cadeia equivalencial de demandas; maior a perda da especificidade original, do sentido particular das demandas sociais. A este respeito, o autor assinala:

En este proceso de condensación [la encarnación de las demandas populares en significantes privilegiados que las representan en conjunto, como cadena] debemos diferenciar, sin embargo, dos aspectos: el rol *ontológico* de la construcción discursiva de la división social, y el contenido *óntico* que, en ciertas circunstancias, juega ese rol. El punto importante es que, a cierta altura, el contenido óntico puede agotar su capacidad para jugar ese rol, en tanto permanece, sin embargo, la necesidad del rol como tal, y que —dada la indeterminación de la relación entre contenido óntico y función ontológica— la función puede ser desempeñada por significantes de signo político completamente opuesto. Ésta es la razón por la cual entre el populismo de izquierda y el de derecha existe una nebulosa tierra de nadie que puede ser cruzada —y ha sido cruzada— en muchas direcciones. (Laclau, 2005, p. 115. A explicação em colchetes é nossa.)

Si los nombres del pueblo constituyen su propio objeto —es decir, dan unidad a un conjunto heterogéneo—, el movimiento inverso también opera: nunca pueden controlar completamente cuáles son las demandas que encarnan y representan [...] Una reagregación o un desplazamiento retórico tiene precisamente la función de emancipar un nombre de las referencias conceptuales unívocas. (Laclau, 2005, p.140.)

Esta dupla atribuição do discurso —*articular* as demandas sociais através de significantes que as representam em conjunto e *definir* uma fronteira antagônica interna contra o outro inimigo— leva Laclau a considerar como tendencialmente vazios os significantes que condensam a identidade popular. Dado que para representar a cadeia de equivalências como uma totalidade hegemônica que se enfrenta a um inimigo político comum se vão diluindo os sentidos heterogêneos originais das demandas sociais particulares. A identidade política popular se constitui, então, através de significantes que tendem ao vazio: correm o perigo de coisificarem-se em um *nada* ao quererem nomear o *todo*. Existiria outra maneira de representar um povo que demanda?

Por último, e antes de passar a analisar a dimensão do afeto como o outro grande pilar da conceitualização do populismo, deixemos colocada a seguinte questão. Quando Ernesto Laclau descreve a operação dos significantes vazios na hegemonia populista com a linguagem da fenomenologia (por exemplo, quando estabelece a diferença entre o papel ontológico e o conteúdo ôntico), o que anteriormente chamamos articulação/antagonismo é assimilado às categorias de homogeneidade/ heterogeneidade correspondentemente. Basta revisar as citações anteriores substituindo estes conceitos por aqueles, para ver que o sentido do que descreve o autor se mantém perfeitamente o mesmo. Porém, gostaríamos de enfatizar uma diferença que consideramos crucial, e que talvez seja o que afinal de contas nos permita estabelecer um matiz teórico significativo entre a hegemonia e o populismo. Acreditamos que para Laclau o par homogeneidade/heterogeneidade vem no lugar da articulação/antagonismo mas com a exceção de que o processo de nominação que está em jogo para o caso do primeiro par conceitual difere do segundo na medida em que a homogeneidade/heterogeneidade está atravessada pelos efeitos que produz a báscula e o termômetro do afeto. Ou, de outro modo, se em ambos casos há o afeto em jogo, esse jogo é diferente para cada par conceitual: o afeto traduzir-se-ia no segundo caso como a agressividade tipicamente imaginária contra o outro que me impede ser eu mesmo; enquanto no segundo caso a teoria de Laclau nos permitiria pensar uma forma de afeto vinculada com o que Lacan denomina um desejo decidido. O que queremos dizer é que, se bem que apresentamos a equivalência e a diferença como as duas lógicas constitutivas de toda representação hegemônica (incluindo a populista), a diferença entre o que Laclau denomina articulação/antagonismo e homogeneidade/heterogeneidade radical nos permite dar conta no segundo caso de certa a-representação imanente a toda representação, do *real* (do gozo) irreduzível impossível de significar. Quer dizer, nos permite dar conta daquilo que nem sob a forma do outro do antagonismo poderíamos alcançar representar. Nos atrevemos a estabelecer esta conjectura com base em certa desconformidade do próprio Laclau com a própria categoria de antagonismo social desenvolvida em *Hegemonía y Estrategia Socialista*, que pode ser notada com clareza no seguinte fragmento de uma entrevista de 1995:

[À pergunta sobre quais seriam as noções mais produtivas de seu pensamento, Laclau responde:] Es la noción de antagonismo, que ya había sido una categoría central en *HES*; pero a mi modo de ver esta noción tenía una dificultad en la forma en la que estaba pensada en aquel texto. La idea

básica es que el antagonismo no es parte de la objetividad social sino que es el límite de toda objetividad [...] Lo que no me convence totalmente de esta formulación, aunque no la desecho enteramente, es que hoy diría que el antagonismo es una forma de organización de la dislocación más básica [...] Es decir que ya hablar de antagonismo es hablar de un principio de estructuración discursiva, es decir, algo más profundo es la falta. Ahora, ese algo más profundo en otro texto –*Nuevas reflexiones de la revolución de nuestro tiempo*– lo he llamado dislocación. La dislocación es el momento de lo real que no aparece subsumible dentro del antagonismo. (Laclau [1995] in Buenfil [org.], 1998, p.201.)

Se bem que neste trecho da entrevista o autor propõe a ideia de deslocamento (e não a de heterogeneidade) para nomear aquilo que não o convence da definição de antagonismos de *Hegemonía y estrategia socialista*, na medida em que aqui parece haver-se diluído um pouco esta dimensão de a-representação imanente a toda representação, suspeitamos que tanto o deslocamento como a heterogeneidade são formulações parciais no devir de seu trabalho intelectual para dar conta do que, em termos lacanianos, chamamos um *real*³² que, por estrutura, é impossível de significar (nomear, representar, verbalizar, articular discursivamente, identificar com o uso da linguagem). Desta maneira, o antagonismo social, ademais de ser o limite de toda objetividade *possível* pela indeterminação a priori entre significante e significado, tem uma dimensão *impossível* e além de si. Por este lado, o antagonismo se torna o limite da objetividade não só por determiná-la conjunturalmente através do inimigo, mas também porque viria estruturar-se *no* lugar de e *como* um suplemento à falta constitutiva de toda subjetividade. Assim como anteriormente dissemos que o antagonismo social determina uma *fronteira* exterior constitutiva da identidade, uma “alteridade interna”; podemos dizer que a heterogeneidade supõe propriamente o *abismo*, um “exterior radical *excluído da representação como tal* (já não, como era o caso do antagonismo, uma expulsão com relação à representação possível dentro do campo discursivo que permite a hegemonia). Outro trabalho em que nos apoiamos para sustentar o que estamos argumentando é o livro de Paula Biglieri e Gloria Perelló, *Los usos del psicoanálisis en la teoría de la hegemonia de Ernesto Laclau* (2012). Ali a análise das autoras vai na direção que aqui sustentamos, no sentido de propor pensar a noção de heterogeneidade social desenvolvida para o caso da configuração das identidades políticas em *La razón populista* como equivalente ao real laciano na estruturação psíquica do sujeito.

32 Vamos deixar para os próximos capítulos que seguem a explicação deste conceito fundamental para a psicanálise, mas aqui adiantamos que para Lacan o “real” não deve confundir-se com a “realidade”.

El antagonismo que habita el discurso supone ya alguna forma de inscripción, contingente pero a la vez necesaria para la constitución del sistema. Lo heterogéneo en cambio no se inscribe; sería, desde nuestro punto de vista, lo real en tanto residuo que cae como desecho del proceso de significación. (Biglieri; Perelló, 2012, p.78.)

Desta maneira, podemos concluir dizendo que a problemática teórica que Laclau abarca entre o estabelecimento de significantes vazios que encarnam a dicotomia política radical e a concepção da dinâmica social em termos da heterogeneidade/homogeneidade, nos permite vislumbrar o populismo *num mais além* da hegemonia, daquilo que pode ser representado e tramitado por meio das regras estabelecidas pelo universo simbólico. No que se segue, consideraremos que o *afeto* é a chave para entender e articular teoricamente este mais além da representação política que os movimentos populistas nos permitem identificar de maneira mais crua, assim como conceber o populismo como o *sintoma* da democracia.

CAPÍTULO III. A SOBREDETERMINAÇÃO DA HEGEMONIA POPULISTA: A DIMENSÃO DO AFETO NO PROCESSO DE NOMINAÇÃO

Eu não sou eu nem sou o outro,
Sou qualquer coisa de intermédio:
Pilar da ponte de tédio
Que vai de mim para o Outro.

Mário Sá-Carneiro

Para começar a nos concentrarmos na análise teórica da dimensão do afeto e o lugar que ocupa na constituição da identidade política popular, a fim de poder ponderar o valor que a mesma guarda para uma teoria da hegemonia que tenha como pano de fundo as conceitualizações da psicanálise, o primeiro ponto que deveremos esclarecer é o “móvel” da noção de afeto na obra de Laclau. É visivelmente claro que para o autor existe uma necessidade imperiosa de apelar ao “afeto” para pensar o populismo, e, de certa maneira, a toda configuração política hegemônica porque o que intenta enfatizar é a dimensão não-racional (no sentido oposto a um cogito auto-suficiente, auto-pensante, auto-transparente) inerente a toda experiência política que possa circunscrever-se, em linhas gerais, à irrupção de *o* político. A esta dimensão não-racional, que indicaria na base popular de toda renovação política a presença de uma fonte de desejos e anseios inesgotável, que excederia o âmbito da planificação ou administração pública estritamente vinculada à representação dos interesses cidadãos, a autora Chantal Mouffe (informação verbal), ³³ por exemplo, atualmente lhe dedica um interesse intelectual preponderante a partir de outra expressão: as “paixões” (abordagem que se diferenciaria dos estudos das “emoções”, tão em voga na atualidade na ciência política, por considerar que ali se apela a um indivíduo arquétipo do liberalismo político, onde a dimensão da outredade se perderia de vista). Mas esta temática dos “afetos” ou “paixões” não é para nada nova ou alheia à teoria política. Pensemos o lugar que

33 Esta referência está baseada na conferência “Política y pasiones: cómo movilizar afectos en una dirección democrática”, brindada pela autora em Setembro de 2014, no marco de uma atividade acadêmica levada adiante pela “Cátedra libre Ernesto Laclau” da Faculdade de Filosofia y Letras da Universidade de Buenos Aires (UBA). Pode-se reproduzir via internet através do seguinte link da faculdade: <http://mediateca.filo.uba.ar/content/chantal-mouffe-pol%C3%ADtica-y-pasiones-como-movilizar-afectos-en-una-direcci%C3%B3n-democr%C3%A1tica>

ocupam na história do pensamento filosófico-político a ideia *virtude* como teleologia da ação e do desejo racionalmente deliberado (Aristóteles); o *pecado* como divisor de águas para o estabelecimento de um ideal societário terreno fundado no amor divino (Santo Agostinho); o *temor* em oposição ao binômio amor-ódio, para pensar-se o que estrutura a ancoragem social da liderança política (Maquiavel); o *medo à morte violenta e a esperança na prosperidade do futuro*, na fundação da soberania política (Hobbes); a *bondade e solidariedade* natural em direção ao próximo, para identificar aquilo que da condição humana a sociedade civil corrompe, e que o Estado ético-integral deveria poder recompor (Rousseau); a superioridade ética do *desejo de reconhecimento* da autoconsciência frente aos vis apetites mundanos do homem comum (Hegel); a *felicidade* reduzida a um cálculo de utilidade, para definir uma razão de Estado ancorada em uma ética binária que diferencia meramente o bom/mau das ações (o utilitarismo moderno), e assim poderíamos enumerar uma longa lista. Então, em que reside a diferença do “afeto” que o trabalho de Laclau vem aportar à teoria política contemporânea? É neste ponto onde há que deter-se para tomar uma decisão crucial. Se o afeto é uma dimensão central para a teoria da hegemonia de Ernesto Laclau, e se o que a mesma pretende articular tem verdadeiramente um embasamento na teoria psicanalítica, então, há que dizer que de alguma maneira temos que poder traduzir à linguagem política algo disto que Jorge Alemán chama de “más notícias” que nos traz a psicanálise. Para nós, sem lugar a dúvidas, a dimensão do afeto de Laclau está inspirada no crisol intelectual de Freud e Lacan.³⁴ Não obstante, o que vamos propor na continuação é uma *leitura* possível desta influência e do modo em que pode repercutir para os possíveis “avanços” (sempre, ao redor do impossível de se dizer) em torno à hegemonia política e, em particular, sobre o conceito de populismo. Em outras palavras, apesar de as referências a algumas obras de Freud e a determinados conceitos de Lacan serem explícitas nos textos que compõem a obra de Ernesto Laclau, nos vemos na necessidade de interpretar o sentido dessa influência à luz de uma leitura possível (que tampouco é, decerto, nem

34 Se bem que muito provavelmente Ernesto Laclau não seja nem o primeiro nem o único pensador que incorporou à teoria política contemporânea uma concepção filosófica e epistemológica baseada nos achados da psicanálise, sim consideramos que é um autor central e original. Não obstante, e de certa forma esse é um dos impulsos iniciais desta dissertação, consideramos que este diálogo se poderia melhorar ainda mais. Há um debate sumamente interessante na atualidade, que ficará pendente para nós para abordar-se num futuro projeto de doutorado, entre vários autores que tentam assimilar alguns efeitos da teoria psicanalítica a suas principais constelações teóricas dentro da filosofia política. Entre eles, devemos mencionar Alain Badiou, Slavov Žižek, Antonio Negri, Gianni Vattimo e Jacques Rancière.

única nem necessária). Como ficará esclarecido logo, esta leitura nossa está inspirada muito fortemente nos desenvolvimentos teóricos da psicanalista Diana Rabinovich, e do poeta e psicanalista Jorge Alemán. Para isso, voltemos agora ao desenvolvimento de Laclau e tentemos localizar o lugar que ocupam as referências mais fortes que encontramos da psicanálise.

Retomando os eixos analíticos principais da teoria da hegemonia desenvolvidos até o momento, vamos começar por colocar a seguinte questão: como poderíamos pensar a variabilidade na significação política do *ser* tendo em conta a particularidade do *objeto* a representar no populismo? Em outras palavras, o que podemos identificar como o ponto que têm em comum as distintas variações populistas, levando em consideração o suposto hermenêutico que indica que a representação política se define por uma relação contingente de “mútua contaminação”? Se dissemos algumas páginas atrás que as demandas sociais que estão na base de toda configuração hegemônica do tipo populista não conseguem unificar-se automaticamente, dado que podem promover reclamações de naturezas muito diversas, é importante neste momento retomar o elemento que assinalamos como determinante para a homogeneização da identidade popular: a produtividade social do *nome*. Segundo Laclau, deste elemento depende a unidade da identidade popular. Se a solidariedade inicialmente débil entre as distintas demandas democráticas pode dar-se pelo fato de dividir a condição de insatisfação, pelo fato de encarnar o fracasso da representação do sistema institucional vigente, em um segundo momento esta ligação original deverá dar passo a uma articulação “singularizante” que depende inteiramente da produção social de um nome que a (re)funde. Num trecho sumamente complexo de *La Razón Populista*, chamado “Nominación y afecto”, Laclau nos fornece certas pistas que nos permitirão compreender melhor esta sua perspectiva fundacional e performativa da operação de nominação. Inspirando-se na polêmica aberta dentro da filosofia analítica contemporânea entre teóricos descritivistas e anti-descritivistas, acerca do modo em que os nomes se relacionam com as coisas, Laclau aprofunda o sentido da abordagem discursiva da política, abandonando, de certo modo, a postura contextualista adotada em seus primeiros trabalhos para dar lugar a uma perspectiva anti-descritivista mais radical. Se antes indicamos que para Laclau não haveria significação possível que não dependa ou que esteja fora do contexto –cujo fechamento delimita as coordenadas de um discurso a partir de uma operação hegemônica, por certo, nada neutra ou necessária– quando nos trasladamos ao modo de funcionamento das identidades coletivas notamos

que para o autor o elemento que brinda a materialidade real à subjetividade política é o *nome* como significante cada vez mais autonomizado. Esta radicalização do estruturalismo lingüístico ³⁵ permite a Laclau postular a tese que afirma que o nome acaba tornando-se, retroativamente, o fundamento da coisa. Em termos políticos diríamos que o nome que consegue articular a cadeia de demandas iniciais termina por configurar uma identidade política popular no momento em que pode identificar, em retrospectiva, aquelas demandas como *próprias*, como as demandas sociais que alça como “bandeira” ou “estandartes” *deste* determinado coletivo político. A esta operação de nomeação, momento qualitativamente diferente e fundacional, Laclau a chama também de “investidura radical” em um objeto parcial de uma totalidade mítica incomensurável consigo mesma, “el hacer de um objeto la encarnación de una plenitud mítica” (Laclau, 2005, p.148). Mais adiante no texto vamos reconstruir os possíveis retalhos da psicanálise ali presentes, para ver até que ponto esta associação é pertinente. E também poder precisar as diferenças teóricas e políticas substantivas que existem entre colocar nesse lugar de objeto a um Ideal de amor incondicional ou uma Causa de desejo absoluta. Pelo momento é importante reter esta associação entre “nomeação” e “investimento”, e citar o autor para terminar de esclarecer o sentido que guarda a nomeação no processo de configuração das identidades políticas segundo a teoria da hegemonia:

*La unidad del conjunto equivalencial, de la voluntad colectiva irreductiblemente nueva en la cual cristalizan las equivalencias particulares, depende enteramente de la productividad social del nombre. Esa productividad deriva, exclusivamente, de la operación del nombre como *significante puro*, es decir, no expresando ninguna unidad conceptual que la preceda (como sería el caso si hubiéramos adoptado una perspectiva descriptivista). (Laclau, 2005, p.139.)*

Ao mesmo tempo, o autor afirma que neste processo de nomeação a força do componente *afetivo* com a que um significante nomeia o povo é a dimensão fundamental de sua investidura radical: o que possibilita a um objeto parcial, a um elemento diferencial assumir a representação de uma plenitude que, como tal, sempre será mítica. Em outras palavras, o componente afetivo veiculizado pelo nome que

35 Radicalização que seria interessante poder vincular a uma complexa vertente da teoria lacaniana que vai do ingresso do sujeito no mundo significante (no campo do Outro) ao processo de nomeação (singularização do sujeito para além do Nome-do-pai).

encarna, parcial e conjunturalmente, ao povo, é o elemento que *sobredetermina* a identidade política enquanto tal. Mas aqui é onde devemos destacar que a ideia de sobredeterminação de Laclau, tal como em Althusser, não pode dissimular o fato de que, de certo modo, é herdeira do sentido que Freud lhe outorga dentro da prática analítica. Há muitas intuições teóricas de Laclau, em particular, sobre aqueles problemas que ele identifica na teoria marxista e na concepção hegeliana da história, que começam a elucidar-se a partir desta ideia de sobredeterminação. Porém, consideramos que a exploração desta categoria não foi suficientemente exaustiva, no sentido de não haver conseguido abrir caminho às respostas requeridas. De fato, muitos dos obstáculos que sua teoria política tem para estabelecer um diálogo com a psicanálise –por exemplo, quando relaciona a nominação e o afeto com os conceitos lacanianos de “gozo”, “ponto de estofamento” ou “objeto *a*”–, acreditamos, se originam no arrasto desta dívida. Para nós, a noção de sobredeterminação é inseparável da nominação e do afeto, justamente porque se referem a isso que ele chama de “produtividade social”. Ou, dito de outro modo, a sobredeterminação que se imputa às identidades políticas não é um dado anterior mas sim o resultado ou produto de uma ligação particular entre o que Laclau denomina a nominação e o afeto, que se localiza no nível da base social do populismo. A noção de sobredeterminação, ao estar assim estreitamente vinculada à nominação e o afeto, guarda alguma relação com a perspectiva econômica freudiana das pulsões, que supõe a possibilidade de transferir ou estimar/desestimar o valor de representação (*catexia*) de alguns elementos significantes, ao mesmo tempo que produz um “estado de eclipse” que permite ao significante independizar-se ou subtrair-se do significado. O afeto, então, “eclipsa” a linguagem e o nome do líder “eclipsa” a identidade política popular; ao mesmo tempo, a produtividade social que está na base sela no nome próprio uma significação adicional, que aloca o movimento em um mais além da dimensão “pessoal” do líder.

No hay ninguna posibilidad de un lenguaje en el cual las relaciones de *valor* se establecieran solamente entre unidades *formalmente* especificables. Así, se requiere el afecto si la significación va a ser posible. Pero llegamos a la misma conclusión si consideramos el asunto desde el lado del afecto. El afecto no es algo que exista por sí solo, independientemente del lenguaje, sino que sólo se constituye a través de la catexia diferencial de una cadena de significación. Esto es exactamente lo que significa “investidura”. La conclusión es clara: los complejos que denominamos “formaciones discursivas o hegemónicas”, que articulan las lógicas de la diferencia y la equivalencia, serían ininteligibles sin el componente afectivo [...]

Cualquier totalidad social es resultado de una articulación indisociable entre la dimensión de significación y la dimensión afectiva. (Laclau, 2005, p. 143).

O importante a reter desta passagem, lembrando também a definição de discurso que demos no capítulo anterior, é que para Laclau todo ato de linguagem ou processo de nomeação comporta sempre uma sobredeterminação, uma investidura, um afeto, um mais-de-gozar que por outro lado, segundo a leitura que nós fazemos, nem sempre fica muito bem articulada na teoria, e todavia é capital para compreender a especificidade da perspectiva do político que permeia seu conceito de populismo. Tomar o “afeto” como a dimensão que explica a performatividade presente em todo processo de nomeação, ou como o elemento que sobredimensiona o populismo –isto é, esta lógica específica de devirem os agentes sociais, sujeitos políticos– é um aspecto na teoria de Laclau muito importante, ainda que nem sempre fique claro o sentido no qual ele trabalha. Por outro lado, devemos reconhecer este ponto da teorização de *La Razón Populista* como a antecâmara desde a qual nosso autor dará um passo arriscado, ao afirmar que o momento de deslocamento da hegemonia –onde uma demanda particular-diferencial assume a representação da cadeia, totalizando-a, dando passo à configuração da identidade popular como tal– é homólogo a certo tratamento do conceito de objeto de desejo na psicanálise, no qual, para Freud, “un objeto es elevado a la dignidad de la Cosa” (Laclau, 2005, p.149), enquanto que Lacan propõe sua abordagem mediante o objeto *a*. É precisamente neste ponto onde acreditamos que o diálogo entre a teoria de hegemonia de Laclau e as conceitualizações de Lacan poderia melhorar e aprofundar-se, reconstruindo algo da elaboração conceitual do objeto *a* de Lacan, e também vendo até que ponto é possível equiparar uma totalidade politicamente inviável com o conceito de Coisa em Freud. O mesmo pensamos para o caso de tomar como sinônimos o afeto e o gozo, como sucede quando afirma: “el afecto (es decir, el goce) constituye la esencia misma de la investidura, mientras que su carácter contingente da cuenta del componente ‘radical’ de la fórmula” (p.148). Para descrever o panorama do que assinalamos como a questão econômica a considerar para pensar a noção de sobredeterminação de Laclau, essa que encaixa as “palavras e as coisas” como diríamos com Foucault, que recordava algo do problema energético que levanta Freud; dizemos, então, que para compor este tema vamos nos guiar pelo desenvolvimento da psicanalista Diana Rabinovich, posto que reconstrói muito claramente os antecedentes teóricos freudianos e lacanianos com os que podemos começar a pensar em um novo tipo de dignidade da condição humana

ancorada no desejo e nas particularidades de seu objeto. Consideramos a posição teórica psicanalítica fundamental neste ponto, posto que nos permite comparar-la com certa concepção do positivismo lógico, do ser biologicamente determinado, no qual a psicologia comportamentalista, *behaviorista*, se apoiaria para reclamar uma via normalizadora para as afeições psíquicas do tipo “para-todos-o-mesmo”, ou que “paratodeia” o sujeito. Ao mesmo tempo, e para além da clínica, a importância que para nós tem apresentar a teoria psicanalítica em contraposição com esta psicologia que “paratodeia” radica no fato de que muitos dos estudos atuais da ciência política se apóiam em certos postulados biologicistas do condutismo, e suas amplas variantes, com a pretendida intenção de poder predizer ou deduzir, deste modo, as inclinações nos comportamentos políticos dos cidadãos e seus governantes (seja em acontecimentos eleitorais, em mobilizações políticas, alianças partidárias etc.). Em síntese, para desenvolver nossa leitura sobre o núcleo decisivo do argumento de Laclau, que se refere à “articulación indisociable entre la dimensión de significación y la dimensión afectiva”,³⁶ na continuação vamos voltar a este movimento de importação de Laclau (não sem antes pagar alguns pedágios), em especial, sobre as categorias de sobredeterminação, ponto de estofamento, Cosa e objeto *a*.

3.1 A ANCORAGEM NA PSICANÁLISE DA NOÇÃO DE SOBREDETERMINAÇÃO

Em *La interpretación de los sueños*, a sobredeterminação se vincula a um dos principais efeitos do “trabalho do sonho” e a operatória de seus dois mecanismos: a condensação e o deslocamento. Sucintamente, para Freud os sonhos possuem dois tipos de materiais diferentes: um *conteúdo manifesto*, de que lembramos ao acordar; e um *conteúdo latente*, que requer, para sua interpretação, de uma posterior articulação “catártica” por parte do sujeito, que a técnica psicanalítica denomina “associação livre”. O conteúdo latente é a chave da interpretação para dar-se com o desejo reprimido do sujeito que o sonho está querendo realizar. O trabalho do sonho consiste em confundir, mascarar, apresentar de um modo desorganizado e/ou desproporcionado o verdadeiro valor significante que têm os elementos que compõem ambos os materiais. Os

³⁶ O que, por outro lado, explicaria estas teimosias de alguns povos a não renunciarem a certas palavras, o que permite que a história possa *repetir-se* —como gostava de se queixar Marx no *18 Brumário*, em alusão ao espectro companheiro inseparável do significante “Bonaparte”—.

mecanismos psíquicos envolvidos neste processo encobridor do trabalho do sonho, como dissemos, são a condensação e o deslocamento. Freud dá alguns exemplos ilustrativos disto na obra mencionada e em muitas outras. O ponto importante a reter sobre o trabalho do sonho é que “des-desenha” a verdade sobre o desejo reprimido do sujeito significatizado no inconsciente, a ponderação justa daqueles elementos do sonho que possam funcionar como seus indícios. Dissemos que os mecanismos através dos quais se configura tal enredo, condensação e deslocamento – que Lacan vai assimilar às figuras da linguística, metáfora e metonímia– operam de tal forma que o sonho, tal como as outras formações do inconsciente, é sempre já um fenômeno *sobredeterminado*. Isto é assim porque, para o caso da condensação, certos elementos significantes do relato manifesto podem estar funcionando como pontos nodais ou de conexão de uma série de outros significantes, cujo laço associativo daria com o material latente que permite a interpretação do desejo inconsciente. Em outros termos, dizemos que a elaboração onírica se apoia na condensação quando identificamos que um elemento descoberto ³⁷ do material manifesto produz uma série de associações significantes muito mais rica segundo o conteúdo latente. Assim, na condensação alguns elementos do conteúdo manifesto estão sobre-representados ou vêm multiplicar seu valor no conteúdo latente. Por outro lado, no deslocamento o mecanismo funcionaria ao contrário; quer dizer, o valor de representação que alguns dos elementos do conteúdo manifesto adquirem está sobre-representado ou sobredeterminado em relação com o baixo valor significativo que verdadeiramente tem para as ideias latentes. Há no mecanismo de deslocamento o que Freud chama de uma “transferência ou deslocamento das intensidades psíquicas” entre alguns elementos valiosos para outros de baixo valor segundo as ideias latentes. Desta maneira, por efeito do deslocamento, em um relato manifesto do sonho acabam tendo valor elementos que para as ideias latentes são de baixa significação; e, ao revés, baixo valor manifesto elementos de muita relevância para o conteúdo latente. O resultado é que o centro do sentido do sonho segundo as ideias latentes se desliza para outros significantes.

Deste desenvolvimento da sobredeterminação do sonho em Freud nos parece importante ressaltar duas questões a ter em conta para quando analisemos esta noção em Laclau, em especial na incidência da mesma para a formulação do problema da

37 Um elemento que poderia ser, inclusive, completamente insignificante do ponto de vista do sentido global que o sonho pode ter à primeira vista.

objetividade. A primeira tem a ver com o modo em que Freud pensa o efeito de verdade que surge da interpretação dos sonhos, ou, em termos gerais, a forma de pensar o *sentido* das formações do inconsciente; a segunda, tem a ver com a questão econômica que está em jogo, a fonte energética que junta “as palavras e as coisas” (Foucault). Esta segunda questão vamos deixá-la em suspenso pelo momento, e iremos retomá-la quando tenhamos trabalho o trecho que corresponde ao desenvolvimento do conceito de objeto *a* e sua relação com a Coisa freudiana. Com relação à primeira questão, no capítulo II da *Interpretación de los sueños*, Freud afirma que, em oposição à interpretação *simbólica* do sonho —onde o conteúdo total do sonho é substituído por outro significado igualmente completo— sua técnica em psicanálise se assemelha à “leitura dos hieróglifos” dos Antigos, com o “método cifrado” dos sonhos baseado na interpretação de cada um dos elementos que o compõem. Desta maneira, o método de análise de Freud se transforma em uma técnica *en détail*, pelo fato de concentrar-se no sentido guardado em cada um dos elementos significantes que compõem o sonho, mas também pelo fato de haver uma impossibilidade estrutural para a generalização da significação decifrada.

El método de interpretación de sueños que yo practico se aparta del método popular, famoso en la historia y la leyenda, de la interpretación por el simbolismo, y se aproxima al segundo, el “método del descifrado”. Como este, es una interpretación *en détail*, no *en masse*; como este, aprehende de antemano al sueño como algo compuesto, como un conglomerado de formaciones psíquicas [...] Mi procedimiento no es tan cómodo como el del método popular del descifrado, que traduce el contenido dado del sueño de acuerdo con una clave establecida; más bien tiendo a pensar que en diversas personas y en contextos diferentes el mismo contenido onírico puede encubrir también un sentido disímil. (Freud [1900], 1979, pp. 125-126.)

A interpretação dos sonhos de quem pratica psicanálise está nos antípodas da estabilização do sentido em uma relação unívoca e monolítica entre significante e significado do tipo “o cachorro representa a amizade” ou “o dinheiro, o amor”. A significação dos elementos oníricos varia porque depende do trabalho posterior de associação significante, do que chamamos anteriormente de método catártico, que é singular para cada analisando e para cada análise. Aqui poderíamos colocar a seguinte pergunta: se o deciframento do sonho depende de um trabalho associativo *posterior*, então estas ideias latentes que norteiam o sentido do sonho, verdadeiros índices do

desejo inconsciente, já existiam com anterioridade? Ou, de outro modo, tudo o que ocorre com o sonhador pode ser adjudicado ao conteúdo latente?; “¿o más bien en el proceso de análisis se engendraron nuevas conexiones de pensamiento que no habían participado en la formación del sueño?” (Freud, 2005, p. 288.) Essa é uma pergunta que Freud não elude, e tampouco isso o impede de afirmar o seguinte:

Una cosa es cierta y queda en pie de estas objeciones: no todas las ocurrencias del trabajo de interpretación precisan ser atribuidas al trabajo nocturno del sueño. Es que en la interpretación de la vigilia recorreremos un camino que retrocede desde los elementos del sueño [contenido manifiesto] hasta los pensamientos oníricos [contenido latente] [...] Ahora bien, el número o la índole de los hilos colaterales que así se devanean de día carece de toda importancia psicológica con tal que nos abra el camino hasta los pensamientos oníricos que buscamos. (Freud, [1900], 1979, p.526. As explicações em colchetes nos pertencem.)

Quer dizer, no suposto de haver um agregado significativo à cadeia associativa que compõe o conteúdo latente do sonho nada haveria de modificar-se se, inclusive com estas invenções, chegamos a elucidar a significação que está por trás do conteúdo manifesto. Parece-nos interessante, então, reter esta ideia de que o efeito de verdade, de dar com a significação real de um sonho ou um sintoma precisa, necessariamente, de três tempos: um relato (manifesto), um trabalho associativo em torno a alguns de seus elementos salientes (ideias latentes), uma ligação retroativa do sentido descoberto dos mesmos. Deste modo, vemos que é um suposto hermenêutico, técnico mas também ético, altamente importante o fato de que na experiência psicanalítica a verdade ou o sentido esteja intimamente em relação com a singularidade, com certa originalidade ou espontaneidade que não é traduzível nem transferível. Como resultado do mesmo, esta perspectiva “hieroglífica” da verdade se opõe drasticamente à ideia da verdade em sentido literal, sustentada por uma existência suposta de uma metalinguagem que possa “dizer a verdade sobre a verdade”. Por sua vez, interpela os princípios fundamentais de uma filosofia da história que procure erigir-se sobre a base da existência de um tempo histórico objetivo global, unidimensional, independente, imune, desvinculado de consequências subjetivas. Sobre este ponto, consideramos sumamente interessante deixar-se interpelar pelo modo em que poderiam operar, no nível social e político, noções vinculadas à perspectiva histórica que se desprende da psicanálise, como são a “repetição”, o “retorno do reprimido”, o “tempo de compreender” ou o “tempo de concluir”. Não poderíamos abordar esta inquietude neste momento, ainda assim,

podemos mencionar o seguinte. Quando Freud se avoca a inventar uma prática – o “método de decifrar” – que possa dar conta do sentido que guardam as formações do inconsciente, por exemplo, sintomas e sonhos; e quando afirma que a chave para dar com a dita verdade *sobredeterminada* está em pôr em marcha um trabalho de associação livre por parte do analisante que é necessariamente posterior à formação inconsciente (o sonho ou o sintoma), o que Freud está indiretamente sustentando é que a verdade sobre o inconsciente se encontra em um passado que é *produto* ³⁸ da análise. Assim mesmo, a memória associativa que se volta sobre este passado não é mais que o pôr em jogo um trabalho de rememoração que persegue a *verdade* e não a realidade “tal qual aconteceu”. Para a psicanálise o passado, o tempo histórico está vinculado à verdade e *não* à realidade, justamente – e esta é outra das teses mais poderosas para pensar a política – porque não há realidade passada ou passado que não esteja sempre já contaminado de “futuro anterior”: o que sou para o que terei chegado a ser. ³⁹ Citemos uma passagem

38 Apoiando-nos neste ponto poderíamos fazer uma crítica ao modo de pensar o famoso problema do “anacronismo histórico” ou a exigência hermenêutica de tomar certa distância temporal com os fenômenos a serem estudados pelas ciências sociais, no sentido de passar o tempo necessário para poder estabelecer análises e juízos bem fundamentados garantidos pela distância temporal entre os acontecimentos ou o objeto e os estudiosos ou o sujeito do conhecimento. Podemos dizer que, da mesma forma que para a psicanálise não há rememoração do sujeito que não seja já uma reconstrução, não há tampouco tempo histórico, sociológico ou político, que “passe” mais que aquele tempo que se “produz” através de interpretações, discussões, pronunciamentos, escritos, em suma, atos de linguagem. Assim, o tempo histórico não “passaria” nem tampouco “não-passaria”, e as distâncias temporais ou as mudanças de época estariam mais vinculadas a este tempo de elaboração subjetiva que identificamos para o caso da interpretação dos sonhos, que às paisagens petrificadas que algumas escolas historiográficas pretendem associar fortemente a uma objetividade autárquica, sem sujeito, e, por isto mesmo, também sem objeto. Neste sentido, nos aproximamos da perspectiva “conceitual” da história de Reinhart Koselleck, que põe ênfase na ideia de que a tarefa de historiar conceitos vai mais além de estabelecer uma bipartição cronológica entre o “antes” e o “depois” da aparição ou uso de certas palavras.

39 Esta forma de entender o movimento do tempo histórico do futuro anterior no sentido de ter um valor de verdade e não de realidade, lembra novamente a Reinhart Koselleck e as categorias “meta-históricas” da História ou filosofia da história que considera fundamental para estabelecer o fechamento do espaço de temporalidade necessário ao estudo sincrônico e diacrônico dos conceitos sociais e políticos: “espaço de experiência” e “horizonte de expectativas”. Em particular, há uma analogia interessante que traçar com este tempo lacaniano do futuro anterior porque para Koselleck estas categorias, se bem são fundamentais para a captura do sentido em uma temporalidade histórica determinada, isso não as torna categorias complementárias. Quer dizer, entre ambas categorias formais existe um hiato estrutural que impede tanto deduzir as expectativas futuras da experiência passada quanto ignorar que é sobre a experiência passada que as expectativas futuras se projetam e organizam. Citemos o autor de *El futuro pasado*:

“Quien crea que puede deducir su expectativa totalmente a partir de su experiencia se equivoca. Pero quien no basa su expectativa en su experiencia, también se equivoca [...] La diferencia indicada por las dos categorías nos remite a una característica estructural de la historia. En la historia sucede siempre algo

paradigmática do escrito de Lacan de 1953, “Función y campo de la palabra y del lenguaje”:

Es que no se trata para Freud ni de memoria biológica, ni de su mistificación intuicionista, ni de la paramnesia del síntoma, sino de rememoración, es decir, de historia, que hace descansar sobre el fiel de las certidumbres de fecha la balanza en la que *las conjeturas sobre el pasado hacen oscilar las promesas del futuro*. Seamos categóricos, no se trata de anamnesis psicoanalítica de la *realidad*, sino de *verdad*, porque *es el efecto de una palabra plena reordenar las contingencias pasadas dándoles el sentido de las necesidades por venir*, tales como las constituye la poca libertad por medio de la cual el sujeto las hace presentes (Lacan [1953], 2008, pp.248-249).

Comentando este mesmo ponto, a psicanalista Diana Rabinovich afirma:

La palabra plena es lo que da valor a la anamnesis como índice y resorte de la cura. Pero en esa anamnesis cuenta sólo la verdad, no la exactitud del recuerdo [...] El método freudiano es en el fondo *la asunción del sujeto de su historia en tanto constituida por la palabra dirigida al Otro*. Por efecto de la palabra las contingencias pasadas surgen como necesidades por venir, ella funciona como **après-coup** organizador. (Rabinovich, 1986a, p. 20. O destacado em itálico é nosso.)

A razão pela qual o passado só tem valor de verdade e não “de realidade”; ou, em outros termos, dizer que o que está sobredeterminado no inconsciente é a verdade e não a realidade tem a ver com o fato de que não há modo de recuperar história alguma que não seja através da palavra dirigida a um Outro. O que supõe, assim mesmo, aquilo que Lacan chamou de “a função criadora da palavra”:

Toda palabra tiene siempre un más allá, sostiene varias funciones, envuelve varios sentidos. Tras lo que dice un discurso está lo que él quiere decir, y tras lo que quiere decir está otro decir, y esto nunca terminará a menos que lleguemos a sostener que la palabra tiene una función creadora, y que es ella la que hace surgir la cosa misma, que no es más que el concepto. Recuerden lo que dice Hegel sobre el concepto: *el concepto es el tiempo de la cosa*. (Lacan, 1981, p. 351.)

más o algo menos de lo que está contenido en las premisas [...] y sobre este más o menos se encuentran los hombres, lo quieran o no.” (1993, pp. 266, 341).

Por outro lado, e corrigindo de certa maneira os termos com os quais nos referimos à verdade anteriormente, dizer que para a psicanálise a verdade, o sentido está intimamente relacionado com uma dimensão subjetiva particular supõe que *a* verdade toda não existe, e o que o sujeito vai articulando conjunturalmente na experiência são partes parciais de *o* verdadeiro, sempre plausível de caducar. Neste sentido, é necessário destacar um elemento de importância radical que é a *contingência* ou o caráter contingente da verdade. Como assinala Diana Rabinovich, ademais de ser um efeito, consequência do engancha-se do sujeito no campo do Outro, o verdadeiro é um discurso *contingente*, que se envolve necessário para a sustentação do sujeito por uma contingência da história mas que também pode caducar, *cair*. Que é o mesmo que dizer que, a nível significativa, o sujeito sempre pode significar outra coisa. Mas, de que verdade trata a psicanálise? Certamente não da verdade da ciência ou do conhecimento científico em seu sentido clássico, que implica uma certa neutralidade descomprometida; mas sim pelo contrário, aquela que pulsa das relações de poder que subjetivam, e que compromete o sujeito posto que comporta dele uma decisão. O ponto de referência da verdade que está em jogo em uma análise é sempre o que o sujeito é como *causa* do desejo do Outro. Mais à frente vamos poder voltar a este tema com maior detalhe, quando abordemos o objeto *a* real no contraponto entre a causa do desejo e o mais de gozar e as posições subjetivas diferentes que lhes correspondem, segundo propõe Diana Rabinovitch. Pelo momento, façamos uma pausa e repassemos o que estamos esboçando até o momento. Temos dado algumas chaves conceituais para compreender a noção de sobre-determinação em psicanálise estabelecendo, por um lado, que existem certos *mecanismos* a partir dos quais se produz (condensação e deslocamento); e, por outro, que o *objeto* ou aquilo que está sobre-determinado é a verdade acerca do desejo reprimido do sujeito. A este respeito agregamos que tal verdade (I) é um efeito não anterior mas sim posterior à articulação significativa ou trabalho de elaboração discursiva; (II) não faz referência a nenhuma “realidade” objetiva extradiscursiva; (III) e, finalmente, tal verdade se encontra inicialmente no campo do Outro sem barrar, *alienada* no lugar do Outro primordial.

O outro apoio teórico da sobre-determinação, que Laclau e Mouffe retomarão com algumas críticas, é o ensaio de Louis Althusser “Contradicción y Sobre-determinación” da obra *La revolución teórica de Marx*. Neste trabalho o autor se propõe a “desmistificar” a teoria marxista de uma suposta simplicidade ou redução em sua concepção dialética da histórica, herdeira, de certa forma, do idealismo hegeliano

(ainda que seja somente por havê-la “virado de ponta-cabeça”). Para isso propõe pensar não só a dialética mas sim todo conceito hegeliano que tenha propiciado a crítica marxista como adquirindo um sentido absolutamente renovado e inédito na teoria social de Marx. Especificamente com relação à dialética e seus momentos constitutivos, Althusser sustenta que, diferentemente da simplicidade do princípio espiritual imanente que para Hegel comandaria o desdobramento da auto-consciência da totalidade social e política de uma determinada época histórica, o que para Marx explica o modo de ser historicamente é uma contradição não simples, não unívoca mas sim *sobredeterminada*:

La simplicidad de la contradicción hegeliana no es posible, en efecto, sino a partir de la simplicidad del *principio interno* que constituye la esencia de todo período histórico. Es debido a que es posible *de derecho reducir la totalidad* y la infinita diversidad de una sociedad histórica dada (Grecia, Roma, el Sacro Imperio, Inglaterra, etc.) *a un principio interno simple*, que esta misma simplicidad, adquirida así de derecho a la contradicción, puede reflejarse en ella. (Althusser, 1973, p. 83).

Desta maneira, Althusser utiliza o termo “sobredeterminação” para explicar o estado ou modo em que se expressa historicamente uma questão capilar no pensamento de Marx que é o assinalamento de que a sociedade que se erige da economia capitalista se baseia em uma contradição imanente, fundamental entre suas relações de produção e as forças produtivas. Em outras palavras, a sobredeterminação adjetiva de maneira múltipla a determinação em última instância da contradição fundamental, contrapondo-se, desta forma, à simplicidade do princípio histórico interno hegeliano. E aqui o autor nos alerta sobre um ponto já sublinhado por Lênin, que indica que “última” instância não deve ser confundida com “única” instância. Nas sociedades capitalistas a contradição imanente da economia determina as contradições sociais de forma geral, mas isso não quer dizer que outras instâncias da superestrutura não joguem um papel importante, e inclusive, parcialmente à margem ou com certo grau de autonomia frente à contradição fundamental. Dito isto, nos toca assinalar que a crítica que Laclau e Mouffe dirigem em *Hegemonía y Estrategia Socialista* a esta noção de sobredeterminação se articula com o fato de que para ambos Althusser haveria colocado no lugar da simplicidade do fundamento da ideia hegeliana outra simplicidade, a contradição em última instância da economia, apesar de que ela se conceba como multiplamente determinada.

Si la **economía** es un objeto que puede determinar en última instancia a todo tipo de sociedad, esto significa que, **al menos en lo que se refiere a esa instancia, nos enfrentamos con una determinación simple y no con una sobredeterminación**. Y si la sociedad tiene una última instancia que determina sus leyes del movimiento, *se sigue que la relaciones entre las instancias sobredeterminadas y la última instancia que opera según una determinación simple y unidireccional deben ser concebidas en términos de esta última*. De lo cual puede deducirse que el campo de la sobredeterminación es sumamente limitado: es el campo de la variación contingente frente a la determinación esencial. Y si la sociedad tiene una determinación esencial y última, la diferencia no es constitutiva, y lo social se unifica en el espacio suturado de un paradigma racionalista. (Laclau; Mouffe, 2004, p. 136. O negrito é nosso.)

No fundo —e esta é nossa humilde opinião— o que os autores lhe criticam ao marxismo não é tanto a “última” instância nem tampouco o fato de que seja o âmbito da “economia” o que aloja o fundamento da explicação histórica. Consideramos que aquilo a que os autores verdadeiramente resistem é afirmar que o movimento da história se origina e move a partir de uma *contradição*, porque ela mesma implica necessariamente uma *dualidade* (relações de produção vs. forças produtivas) *simples*. Isso é o que quisemos destacar em negrito na citação anterior: que a queixa principal da crítica dos autores reside não na determinação em si mesma, mas sim na simplicidade da *forma* da determinação quando se baseia em uma contradição.⁴⁰ Quer dizer, mais além de que pensemos a contradição ou o momento negativo da dialética de modo simples (o Hegel de Marx) ou complexo (o Marx de Althusser), para Laclau y Mouffe o *lócus* do social está sempre sobredeterminado justamente porque *não* se baseia na dualidade implícita da contradição mas sim na *polissemia* que caracteriza a linguagem ou o discurso. É por este motivo que, por exemplo na obra que citamos, é fácil confundir a noção de sobredeterminação dos autores com a de *indeterminação*, vinculada à arbitrariedade do signo do estruturalismo lingüístico que desenvolveremos a seguir. Desta maneira, os autores entendem que, para salvar a sobredeterminação da simplicidade hegeliana ou marxista, há que arrancá-la da negatividade entendida como contradição e voltá-la sobre um complexo histórico-social diferente que eles denominam *hegemonia*. Por que

40 Como vimos, os autores vão propor substituir a noção marxista de contradição pela de antagonismo, o que supõe recobrar a multiplicidade — verdadeira potência da sobredeterminação — superando assim o esquematismo da dualidade. Mas isso só seria possível porque a nomeação conjuntural da rivalidade “amigo-inimigo” do antagonismo não esgota a significação política possível para os atores sociais do caso.

podemos afirmar, em rigor, que a hegemonia é um tipo de formação histórica sobredeterminada? É uma pergunta que Althusser parece não poder responder satisfatoriamente para os autores; ao mesmo tempo, consideramos que as chaves analíticas que eles poderiam ter recolhido da psicanálise tampouco foram suficientemente exploradas. A nomeação e o afeto são, sem dúvida, suas duas dimensões essenciais. Ainda assim, para esclarecer estas operações fundamentais, ou, por que não, fundacionais da hegemonia, se torna necessária uma releitura das mesmas à luz dos desenvolvimentos teóricos da psicanálise. Neste sentido, orientando-nos pelas dimensões às quais Laclau adjudica uma centralidade decisiva, a nomeação e o afeto; concebendo-as todavia como certos índices hieroglíficos a interpretar –para valer-se da metáfora do sonho freudiano–, e para terminar de articular a ideia que a hegemonia é um complexo social sobredeterminado, deveremos prosseguir na localização da psicanálise como suporte da teoria política de Laclau indagando o conceito de ponto de estofamento ou “point de capiton” de Lacan.

3.2 A CADEIA SIGNIFICANTE E O PONTO DE ESTOFAMENTO

No es necesario estar con una mujer mundana para percatarse que *sí* quiere decir *no*, y *no* a veces *quizás*.

La frase sólo existe terminada, y su sentido le llega *après-coup*. Es necesario que hayamos llegado totalmente al final, vale decir del lado de ese famoso Eterno.

Jacques Lacan

Do árduo e extenso trabalho realizado por Lacan de revisitar a obra de Freud, podemos começar por afirmar que, se há algo que segundo ele se desprende de todas as comunicações freudianas é o que assegura em uma de suas teses mais clássicas: que o inconsciente está estruturado como uma linguagem. A este respeito, poderíamos dizer que o aporte de Lacan à tese “o inconsciente estruturado como uma linguagem” se limita a haver posto em ato uma nomeação, a um certo batismo de uma criança “já nascida”, ao fato de haver reduzido toda a verdade que transcorre das investigações freudianas sobre o inconsciente e sua interpretação a um sintagma específico, que ao mesmo tempo nos permite localizarmo-nos nos alvares do desenvolvimento teórico do próprio Lacan. Padeecer do inconsciente, segundo Lacan, seguindo Freud, é assim uma

consequência de um padecimento mais geral no ser humano, que é o padecer de linguagem. Deste modo, as afeições psíquicas das formações inconscientes nas neuroses, psicoses e perversões guardam uma relação estreita com vicissitudes vinculadas ao ingresso do “filhote humano” no campo do Outro, universo simbólico; mas ao mesmo tempo este fato configura um acontecimento complexo (igualmente traumático, por certo) muito mais geral que estrutura a condição humana enquanto tal. No texto “La instancia de la letra en el inconsciente, o la razón desde Freud”, Lacan afirma:

La dualidad etnográfica de la naturaleza y de la cultura está en vías de ser destruida por una concepción ternaria: naturaleza, sociedad y cultura, de la condición humana, cuyo último término es muy posible que se redujese al lenguaje, o sea, a lo que distingue esencialmente a la sociedad humana de las sociedades naturales (Lacan [1957], 2008, p.463).

A este respeito, a psicanalista Diana Rabinovich observa:

La estructura del lenguaje es la estructura que la experiencia analítica descubre en el inconsciente [...] Esta concepción de la estructura implica un vaciamiento del inconsciente, éste ya no es “sede de los instintos”, ni conjunto de significados, continente de heteróclitos contenidos. La estructura del lenguaje lo preexiste y es su condición, ella estructura al sujeto, que no es más que efecto en lugar de ser su amo. Toda la problemática de la génesis del lenguaje queda así recusada, en la medida en que su adquisición durante el desarrollo evolutivo encubre la presencia ya allí del Otro; *el problema se transforma en cómo el lenguaje y su estructura apresan al ser vivo*. (Rabinovich, 1986a, p. 24).

Lacan se apropria da lingüística moderna iniciada com Saussure para estabelecer uma fórmula S/s na qual os trilhos de “significante” e “significado” ficam separados definitivamente por uma barra resistente ou que resiste à significação. Por que? Simplificadamente, a função do significante *não* é para Lacan representar o significado. Se fosse assim poderíamos falar uma metalinguagem que revele “o sentido do sentido”, que já vimos que para a psicanálise não existe. O que o significante representa frente a outro significante é o *sujeito* (e não o significado ou o sentido). A tese de Lacan, seguindo a Freud, é que a significação no inconsciente é o resultado, efeito, *produto* (como observamos para o caso da análise dos sonhos), que se localiza não antes mas depois da articulação significante. Esta concepção da significação, que o significante

produz em retroatividade como efeito de sua articulação com outros significantes, nos remete ao esclarecimento dos princípios básicos da definição de *linguagem* do estruturalismo lingüístico nos que Lacan se apoia para o desenvolvimento de seu ensinamento da psicanálise que enfatiza a importância da ordem simbólica: (I) se compõe de elementos diferenciais últimos, que só adquirem seu valor em função deste posicionamento diferencial; (II) e tais elementos conseguem compor unidades maiores segundo as leis de uma ordem fechada. Em síntese, tomando conta da tese do “inconsciente estruturado como uma linguagem”; a arbitrariedade da relação significante-significado estabelecida pela lingüística moderna; a definição de linguagem como um sistema que se reduz a elementos diferenciais últimos (uma coisa, por exemplo, a cor “vermelha” é na medida em que *não é* “violeta”, “verde”, “amarelo”) que articulam, agregam e compõem unidades maiores segundo leis que definem uma ordem fechada; e tendo em conta as leis que regulam a articulação significante a nível inconsciente, a condensação e o deslocamento, que Lacan vai assimilar às figuras da retórica, metáfora e metonímia; com estes pontos teóricos fundamentais (dentre outros), que lhe outorgam uma preeminência absoluta à ordem simbólica, Lacan irá desembrolhar uma releitura da psicanálise freudiana até esse momento inédita. Dito isto, podemos voltar à fórmula S/s (significante, barra, significado) e perguntarmos o seguinte: se o significante não tem mais valor que o que pode adquirir em sua articulação com outros significantes; se o sentido se produz por um movimento retroativo e o sujeito não é um suposto mas sim um efeito dessa operação; se a realidade factual ou o referente não existe por fora da captura na linguagem; se as coisas só adquirem seu valor por contraposição e o sentido só se produz por uma articulação de um mínimo de dois, de que maneira determinar um *ponto de chegada* para a articulação significante a partir do qual poder ler, em retrospectiva, um discurso? Lacan elaborou um conceito para determinar este ponto de chegada, a partir do qual a significação se produz em retroação, que denominou no Seminário III *le point de capiton*, que aqui traduzimos como ponto de estofamento.

Na segunda epígrafe que colocamos nesta seção Lacan assinala que, para chegar totalmente ao final de uma frase; ou, o que permite sabermos nesse lugar desde onde poder decodificar, em retrospectiva, o sentido de um discurso é situarmo-nos “do lado do famoso *Eterno*”. Esse *Eterno* é já um nome para o Outro, com maiúscula. É um nome para o Outro, que se desprende do final da frase “Sim, venho a seu templo adorar o Eterno”, que Lacan propõe para começar a falar sobre a determinação do significante

e sua articulação na produção da significação, essa que Saussure já havia proposto como indeterminada.⁴¹ Diz o seguinte:

¿De qué partir? Y me pongo a buscar una frase, un poquito al estilo de ese pseudo-Shakespeare en un bache de la inspiración, quien se paseaba de un lado al otro repitiendo: To be or not...to be or not..., suspendido hasta que encuentra la continuación retomando el comienzo: To be or not...to be. Comienzo por un sí. Y como no soy anglófono, sino de lengua francesa, lo que me surge después es: Sí, vengo a su templo a adorar al Eterno. (Lacan, 1984, p.374. A negrita é nossa)

O ponto de estofamento ao redor do qual para Lacan toda análise de um discurso deve girar, está *posto* no começo, *significado* no final e *pressuposto* em toda a significação ou efeito de sentido retroativo que totaliza a articulação. É o que permite que a articulação significante funcione e avance, e permeia toda a significação que surge em retroatividade. É, como diz Lacan, o ponto “donde llega a anudarse [dar-se nó] el significado y el significante” (Lacan, 1984, p.382. A aclaração em português entre colchetes é nossa). E, como todo nó que atravessa a barra resistente que separa os trilhos do significante e do significado, o ponto de estofamento permite reunir o sentido com um efeito de eclipse. É o ponto onde tudo “se irradia y organiza cual si fuesen pequeñas líneas de fuerza formadas en la superficie de una trama” (p.383). Em alusão à obra freudiana, tomando suas investigações e publicações como o que são ao fim e ao cabo, *uma* obra, Lacan deixa ver que o ponto de estofamento para Freud é o significante *pai*. De igual modo, segundo assinala J. A. Miller em seu artigo “Psicoanálisis y sociedad” (2005b), pode-se dizer que o ponto de estofamento da obra de Lacan é a palavra *verdade*, e seus *Escritos* podem ser lidos começando com “La carta robada” e terminando em “Ciencia e Verdad”, tomando o significante *verdade*⁴² como o pivô da

41 Para ser mais preciso, é necessário dizer que a relação entre significante e significado é para o pai do estruturalismo lingüístico arbitrária, que não é exatamente o mesmo que indeterminada. Por outro lado, os desenvolvimentos teóricos de Lacan nos vão permitir interpretar de um modo diferente a arbitrariedade que em Saussure está vinculada a convenções sociais. O que queremos captar quando dizemos que para Saussure há um relação de indeterminação entre significante e significado é que para ele não há nenhuma direção de determinação entre significante e significado (nem do primeiro sobre ele nem do segundo ao primeiro); enquanto que para Lacan, se bem que inicialmente significante e significado pertençam a ordens de realidade diferentes (simbólica e imaginária), há uma determinação da ordem significante sobre o significado.

42 Igualmente, ou melhor, talvez, no interior deste ponto determinante “em última instância”, acreditamos que toda a obra escrita por Lacan pode ser considerada uma pretendida forma de multiplicá-lo em outros estofamentos em potência, que possam ler de outro modo o que ele mesmo escreveu. Talvez seja o

significação de todo seu discurso escrito. Segundo Miller, o conceito de ponto de estofamento é equivalente ao que posteriormente Lacan chamará de S1, significante-amo.

Lacan llama significante-amo a lo que constituye la juntura, por un lado con el sujeto y, por el otro, con el conjunto de los significantes. Es, por una parte, el amo del sujeto, aquello por lo que el sujeto se representa como teniendo un valor en el discurso universal y, por otra, lo que ordena, lo que enmarca el orden de los significantes. Es el mediador entre el sujeto y el conjunto de los significantes. En sí mismo, el significante-amo es indiscutible. (Miller, 2005b, p. 374.)

Situemos este conceito no que viria ao lugar de uma sociologia, se existisse, no pensamento lacaniano. E repetimos, “se existisse”, porque Lacan não se refere ao social com os termos de uma sociologia, que supõe a existência da sociedade. Segundo Miller, Lacan prefere falar de “laço social”, e este é definido sempre como uma relação de dominância constituída por dois lugares: o dominante e o dominado. O social é a dominância e graças a ela se consegue estabelecer um ordenamento da vida em comum, entre os semelhantes, que de outro modo –tal como em Hobbes– seria comandada pelo caos e a morte, pela agressividade arquetípica da relação imaginária com o outro do estadio do espelho.

El lazo social quiere decir que el sujeto no está solo con su ello, su yo y su superyo, que la verdad de la vida psíquica no es el solipsismo, que el sujeto no es autista, que está siempre el campo del Otro, e incluso, que el campo del Otro precede al sujeto, el sujeto nace en el campo del Otro. Pero el lazo social no equivale a la sociedad [...] En

motivo pelo qual Lacan desperta certo amor-fascinação ao mesmo tempo em que ódio-braveza entre seus leitores obrigados e os de “mais-além”: os psicanalistas e os investigadores das ciências sociais. Por sua forma “metonímica” de escrever, de dizer complexo –o que o torna tão “incompreensivelmente fascinante”– que é exclusivamente culpa do significante, Lacan pode oferecer-nos uma maneira de “liberar-nos” das ataduras –infantis, ainda que estruturais– da razão que não se discute, ao interpelar seu leitor a arriscar colocar-se em um estofado singular, possível entre outros possíveis, a eleger o ponto desde onde localizar a voz da enunciação de sua obra. Mas voltando a este enlace da obra de Lacan a partir do significante “verdade”, podemos dizer que “A Carta Roubada”, o texto inaugural dos Escritos, nos traz os ecos do sentido do que vulgarmente chamamos “carta de apresentação”, do modo no qual o sujeito diz eu com esse “pouco de liberdade” que lhe queda. E, junto com a adjetivação roubada, parece querer indicar que, para além de que funcione para a sustentação do sujeito, a identidade é sempre, por estrutura, já roubada, alienada; enquanto que, por outro lado, a articulação da verdade do sujeito à qual aponta a experiência da psicanálise nos propõe ir mais além do imaginário: mais além da objetividade definida pelo ideal de “autoimunidade” que organiza o discurso da ciência; mais além desse ponto no qual ao sujeito se lhe revela “a cifra de seu destino mortal” no “limite extático do “Tu és isso”, como afirma Lacan no principal escrito sobre o estadio do espelho.

cuanto tenemos esta relación del semejante con el semejante, que sólo se distinguen por una diferencia numérica, de manera que tú no eres distinto de mí, Lacan formula que no hay posibilidad de acuerdo. Es preciso que desaparezca uno porque tú, el otro, eres y tienes más de lo que yo soy y tengo. La epistemología de Lacan es también una filosofía política y comporta que, en el plano imaginario, sólo es posible la guerra. Es necesario lo simbólico para poner orden, jerarquía, para introducir lo dominial. Y si no ocurre que uno pueda más que otro, ¡es la guerra! (Miller, 2005b.)

Tomemos esta citação como uma premissa lacaniana, que indica que o laço social característico da ordem simbólica se baseia em uma relação dominial entre dois lugares, o do sujeito (S/) e o do Outro (A/) barrados ⁴³, e sublinhemos a palavra *lugar*. Pelo contrário, no registro imaginário prima a relação solitária de um *eu (moi)* em companhia de sua imagem especular “ortopédica”. Mas que carência estrutural do *eu*, segundo Lacan, vem complementar esta imagem especular para ser classificada de *ortopédica*? Em seu famoso escrito “El estadio del espejo como formador de la función del yo [*je*] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, Lacan afirma:

El *estadio del espejo* es un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación; y que para el sujeto, presa de la ilusión de la identificación espacial, maquina las fantasías que se suceden desde una imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma que llamaremos ortopédica de su totalidad –y hasta la armadura por fin asumida de una identidad alienante, que va a marcar con su estructura rígida todo su desarrollo mental. (Lacan, [1949], 2008, p.103.)

Como assinala Diana Rabinovich, Lacan sustenta que toda realidade humana está organizada por uma estrutura composta por três ordenamentos: o imaginário, o

43 Não vamos entrar em detalhes que pelo momento seriam mais confusos que elucidativos, mas sim deixemos aqui a constância de que a barra da que fala Lacan, que cai sobre o sujeito no momento da castração simbólica, produzida pela renúncia do sujeito a identificar-se com o falo imaginário materno, tem a ver com o que Freud chamou de a “repressão primária” necessária para a socialização e a formação do laço social. Para Lacan, tal repressão primária é sempre uma repressão significativa e não uma repressão de instintos naturais já adquiridos. Afirma Diana Rabinovich:

“La represión primaria es consustancial con la inexistencia de un sentido propio, y la barra que la encarna pasa a tachar al Sujeto S/, que ahora se presenta como dividido. La represión primaria es represión de significantes, no de significados. La barra niega al significativo la función de representar al significado, la significación no justifica al significativo” (Rabinovich, 1986a, p. 25).

simbólico e o real (diferente de “realidade”) ⁴⁴. Deste modo, podemos percorrer a teoria lacaniana definindo e localizando os conceitos fundamentais em função do lugar que ocupam segundo se lhe dê ênfase à primazia de tal ou qual registro por sobre os outros. Ainda assim, a noção de estrutura de Lacan sempre supõe estas três dimensões, com suas lógicas operatórias específicas. Ao mesmo tempo, o que define, por estrutura, as patologias psíquicas é o modo de amarração destas três ordens, a partir de um quarto elemento que variará de nome. No último desenvolvimento teórico da noção de estrutura de Lacan esta conexão particular dos três registros por um quarto elemento tem o nome de nó borromeano. Mas voltando à descrição do imaginário, segundo afirma a psicanalista Rabinovich, para circunscrever a natureza que caracteriza o *eu* neste registro especular, Lacan teria se baseado em três referências teóricas importantes para a psicologia da época, em duas referências vinculadas à biologia (uma da etologia e outra da embriologia humana), e, por fim, a referência ao surrealismo. Elas são, por um lado, (I) a teoria freudiana sobre o narcisismo, em especial, a imagem narcisista; (II) as duas posições – esquizo-paranoide e depressiva – do desenvolvimento infantil no garoto pequeno, de Melanie Klein; (III) os estudos sobre o reconhecimento da criança no espelho, do psicólogo Henri Wallon; e, por outro lado, (I) os estudos de Bolk sobre a relação causal entre uma longevidade média dos membros de uma espécie relativamente alta e a prematuridade crescente de suas crias, o que traz como consequência um prolongamento do período de cuidado ou infância das mesmas. Igualmente, os estudos de Bolk destacam uma desproporção entre o amadurecimento precoce da visão com relação aos outros sentidos e a incapacidade motora do infante humano; (II) as investigações de Konrad Lorenz acerca da importância da imagem do semelhante, do *partenaire* para desencadear processos fisiológicos chaves em certos momentos do desenvolvimento de alguns animais, como, por exemplo, os referentes à diferença sexual; e, por último, (III) a forma na qual o surrealismo trabalha a representação da vida real a partir de imagens cujas composições as tornam não-realistas.

Retomando então a frase recentemente citada de Lacan, que indica que o estádio do espelho é um drama que tem como fundamento um movimento interno que vai “da

44 Material de leitura da disciplina Psicanálise - Escola Francesa I, cátedra Rabinovich, aula teórica de 22.06.1995. Na internet:

http://23118.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/informacion_adicional/electivas/francesa1/material/Lo%20simbolico%20lo%20imaginario%20lo%20real.pdf

insuficiência à antecipação”, podemos dizer que a *insuficiencia* se refere a esta prematuração, desvalimento ou desamparo inicial (como assinala Freud) da criança humana enquanto que a *antecipación* está relacionada com a precocidade do desenvolvimento do visual em comparação com outras funções vitais: “Esta discordância, como la llama Lacan, entre motricidad-visión, marca a la cría de la especie de allí en más, como condenada a las formaciones de lo imaginário.” (Rabinovich, 1995a). Desta maneira, a sensação de fragmentação absoluta inicial da criança pequena, a falta de algum ordenamento natural totalizante na criança humana desvalida é compensada com a imagem do semelhante, do outro pequeno imaginário do espelho. Assim, a imagem do semelhante é para o “filhote humano” o primer organizador de si, uma instância que possibilita um primeiro modo de unificação, necessária para sua sobrevivência, a primeira forma de totalização que o *eu* prematuro experimenta, não sem certa dose de êxtase. Neste sentido, indica Rabinovich:

La prematuración es el telón de fondo [de *insuficiencia*] en el que se inserta lo visual en su *antecipación*, generando una unidad y una coordinación motriz de la que el infans carece. Por ello puede ver su imagen unificada en el otro (con minúscula), con la que rivaliza, no pudiendo empero emularla, y de allí su desesperación, lo que Lacan llama el lugar de la fragmentación [...] la experiencia primera de la *imagen unificada*, una vez que se produce, queda como *esa mítica primera vez* (que como toda primera vez es mítica). Tiene la función de una *muleta*, por ello Lacan habla al respecto de *ortopedia*, pero no sólo es una muleta narcisista, es una muleta porque le permite al bebé humano protegerse en cuanto tal del desamparo y la invalidez. (Rabinovich, 1995a. A explicação entre colchetes e o destacado em itálico nos pertencem.)

A imagem do semelhante é, então, uma muleta que permite ao ser humano uma primeira unificação ou experiência da totalização das sensações provenientes das funções orgânicas, indispensável para sua sobrevivência; o ponto a partir do qual o *eu* pode começar a situar seu ser. Mas deve ficar claro que para Lacan não se trata de uma imagem harmônica, coerente, cristalina, como poderia supor-se no caso de ter em mente o espelho de qualquer toalete. É aqui onde podemos localizar a influência que o surrealismo exerceu na articulação do imaginário em Lacan, no sentido de ter inspirado suas intuições acerca do que permite a uma imagem não realista cumprir esta função ortopédica, funcionar como uma instância integradora do *eu*. O outro pequeno imaginário companheiro, o “semelhante”, especialmente dedicado a fazer padecer o *eu* da agressividade que impera nesta relação dual do registro imaginário, não é em

absoluto um outro coerente mas sim uma sorte de *pastiche* ou bricolagem na qual o *eu* se estabelece ou se “fixa”. Esta imagem, que estabelece o *eu ideal*, é um armado particular que o *eu* vai compondo com uma característica de um e outra de outro de seus Outros primordiais.

La imagen del yo se parece mucho más a un cuadro surrealista que al niño realmente reflejado en el espejo, reúne un rasgo de uno, un rasgo de otro, que van unificando, pedazos de ideales de distintos Otros simbólicos importantes para el sujeto, y que da como resultado esa rara mezcla, que puede ser un cuadro de Dalí, o un cuadro de Duchamps como la Gioconda con bigotes. (Rabinovich, 1995a.)

Dizer que o *eu* imaginário se compõe, no sentido pictórico, com pedaços de ideais de distintos Outros primordiais para o infante, nos introduz na articulação inicial entre o imaginário e o simbólico, na medida em que a diferenciação entre o outro e o Outro nos indica estar pensando à alteridade em registros diferentes. Voltando ao texto de J.A. Miller, podemos dizer que, para existir o laço social propriamente dito, o ser falante deverá poder superar esta relação dual característica do estadio do espelho. Quer dizer, submergir-se no simbólico, no campo ou lugar do Outro como o *terceiro* mediador entre o *eu ideal* e o *ideal do eu*. Para Lacan, então, o que arma laço social não é a relação especular com o outro imaginário, a relação do semelhante só e só com o semelhante, mas sim dar o passo em direção à intromissão ou captura do sujeito no plano simbólico e suas leis. Mas, o que se entende pelo lugar do “Outro”? Em princípio, o Outro (que escrevemos com maiúsculas para diferenciar do “outro” com minúscula imaginário, como dizíamos, alteridades concebidas em diferentes registros de realidade) é o Outro simbólico, o lugar da linguagem no sentido da estrutura, o magma significante que antecede o advento que nele faz cada sujeito. Do lado do sujeito dissemos, de forma breve, quase no início desta seção, que o significante não representa o significado mas sim o *sujeito* na medida em que se o contraponha com outro significante. O significante não representa o significado, mas sim o sujeito. É hora de esclarecer o que se entende por subjetividade na psicanálise, o que nos obriga a seguir falando do Outro.

Por um lado, então, como assinala Lacan, a linguagem antecede, condiciona e determina a condição subjetiva, o advento do *sujeito*. Desta maneira, o Outro é condição de uma sujeição estrutural *a priori*, porque mais além de que logo cada qual falará livremente uma língua específica, a estrutura da linguagem “nos fala” muito antes. A subjetividade não teria lugar sem o campo do Outro. Para a psicanálise, antes do sujeito,

antes do paciente, está primeiramente o Outro da linguagem. E é isso o que nos permite conceber, desde as ciências sociais, a psicanálise como uma teoria fundamental com a qual poder dialogar, do modo como tenta fazer, por exemplo, a teoria da hegemonia de Ernesto Laclau. Mas, em resumo, se juntamos estes dois postulados que se desprendem do que dissemos: I) que o ponto de estofamento, que propulsiona o *movimento* e outorga *sentido* à articulação significante é equivalente ao significante-amo (S1); e (II) que o sujeito é o que um significante representa *para* outro significante; então, o que introduz o processo de subjetivação, na relação dual imaginária entre o *eu* e seu famoso amigo-inimigo é o estabelecimento do Outro e uma consequente condenação aos seres falantes a ter que, para existir, fazer-se um lugar nele. É por isso que, como se disse, a experiência dos “ciúmes” é o primeiro indício de sociabilidade, de que a rivalidade imaginária está já de alguma maneira organizada e exposta para um Outro, com maiúscula. Rivaliza-se, mais que por algo em particular, *para* alguém em especial. E essa é a primeira forma de todo laço social posterior. Ao mesmo tempo, quando Lacan diz que a subjetividade só e só, sem barrar, se encontra em uma espécie de beco sem saída face ao Outro e seus caprichos; quando afirma que desta maneira o sujeito pulula de aqui para lá, de forma evanescente, sem poder localizar-se de forma tal a poder captar a verdade de seu ser, o diz porque o sujeito nasce alienado no Outro, na medida em que é em seu campo (e não daquele do próprio sujeito) desde onde se comanda a enunciação, desde onde o significante-amo ou ponto de estofamento desencadeia a articulação significante que *marca* a significação do que o sujeito acredita ser. O sujeito *é*, dissemos, um significante que só e na mesma medida em que se o contrapõe, compara, diferencia de outro significante ou semelhante pode representar-se seu próprio ser. O problema, para o qual não há soluções estatísticas, é que esse representante da representação, essa medida de comparação simbólica, o S1, significante-amo, pertence ao Outro e não ao próprio sujeito. Do que se tratará de saber, assim, em primeiro lugar, para conseguir uma mudança de lugar do sujeito, é de saber quem é esse famoso Outro para cada um.

Lacan formalizará este valor representativo de cada cual con el nombre de significante-amo, que es de entrada el valor representativo del sujeto frente al prójimo, su valor representativo social. El problema es saber quién le da su valor representativo. Cuando Lacan escribe el discurso del amo, entiende que es el Otro con mayúscula quien le da su valor representativo. *La dominación quiere decir, ante todo, que es el Otro quien hace la evaluación significativa del sujeto,*

la evaluación que hace de él una persona. (Miller, 2005b. O destacado em itálico nosso.)

Agora podemos voltar à fórmula de Saussure que Lacan “põe de cabeça para baixo”, e interpretar de outro modo esse fato que para a lingüística explicaria a razão de ser do princípio de “*arbitrariedad* do signo lingüístico”, que para o psicanalista seria equivalente à “*barra* resistente à significação”. As convenções sociais que para Saussure explicariam a arbitrariedad do signo, podemos dizer, não são para Lacan mais que uma segunda “instância” de um acontecimento que envolve uma arbitrariedad mais essencial e *necesária* ⁴⁵, que tem a ver, inicialmente, com o movimento, a capricho, da ausência-presença do Outro. Quer dizer, a arbitrariedad que Saussure havia identificado para o signo lingüístico a encontramos reescrita em Lacan pela arbitrariedad mais elementar da existência do Outro ⁴⁶, de que seja sua existência a que determina o sujeito, no melhor dos casos, por haver sido a causa de seu desejo. Em uma passagem dos *Escritos* Lacan afirma:

Y también el sujeto, si puede parecer siervo del lenguaje, lo es más aún de un discurso en el movimiento universal del cual su lugar está ya inscrito en el momento de su nacimiento, aunque sólo fuese bajo la forma de su nombre propio (Lacan [1957], 2008, p.463).

Esse primeiro Outro para o infante é geralmente a mãe, os pais ou primeiros cuidadores. Os Outros da linguagem —é uma questão de lógica, como se nota— são os que primeiro *nomeiam*, dão materialidade significante a distintos sentimentos, acontecimentos, acidentes, medos, impressões que tramam ferozmente contra o bebê recém-nascido: suas pulsões vitais. Por outro lado, no lugar do corpo que o sujeito do inconsciente habita se delimitam certas zonas erógenas pelas quais circula a pulsão, o lugar de resolução do conflito econômico que o significante faz possível, onde se salda a dívida com o organismo em apuros. A mãe como o Outro primordial é quem organiza o encaixe primeiro entre “as palavras e as coisas” e por isso os seres falantes falamos

45 Necesário no sentido matemático de necessidade lógica. Portanto, ponto de impossível, impossível de mudar, o ponto desde o qual o sujeito terá que começar a transitar (ou não, ninguém está obrigado a isto) o caminho de re-Escritura de sua própria história.

46 Seja por sua ausência, seja por sua presença, seja por sua presença, seja por sua presença, seja por sua ausência, ... como mostram os + e – de Lacan em “A carta roubada”, para dizer a que se reduz uma cadeia significante no inconsciente, em última instância: a um certo ritmo.

uma língua *materna*, para além de que ela possa encarnar-se numa mulher, homem ou transexual. Vemos por qual motivo Lacan escolhe um significante como “Nome do pai” para assinalar o representante da castração, o que faz o *buraco* inicial, o que cava a falta simbólica estrutural para o advento do sujeito dentro do magma do gozo pleno experimentado no “calor de cabana” materno. A primeira significação de tudo o que ingressa e sai do organismo em apuros, apressado pelas funções vitais, de entrada as põe o Outro. Por isso, aprender a falar uma língua é já uma primeira forma de ter um lugar no Outro. Mas o fato de ter que falar *sua* língua deixa o sujeito em uma relação de absoluta submissão e dependência. Submissão, primeira e necessária para que o sujeito possa situar-se, frente a esse caprichoso movimento de presença-ausência freudiano. Por esse motivo inicial, que os estudos do funcionamento da linguagem de Lacan vão complexizar muitíssimo mais, para a psicanálise o sujeito é estruturalmente algo *alienado* no campo do Outro. O que equivale a dizer que o sujeito é sempre, como primeiro, uma falta, um *menos* com relação ao S1 que está no campo do Outro, lugar do código.

El punto de partida de la alienación como operación de causación del sujeto es el Otro (A), quien habla de él. Ese llamado del A equivale a un S1, que tiene una consecuencia doble: por un lado hace surgir al sujeto, por otro, lo borra en tanto anula su presencia. Se vuelve luego tributario de un segundo significante que podrá dar sentido al primero. La esencia de la alienación es pues la inscripción del sujeto en el lugar de A. (Rabinovich, 1986a, p.70.)

Desta maneira, ter que padecer de linguagem para a sobrevivência obriga os seres falantes a terem que alcançar certo êxito na aprendizagem e manejo do código do Outro; o que nos deixa ver até que ponto, para Lacan, o laço social –isso que ordena e organiza as relações entre semelhantes, o que permite inclusive chegar a um âmbito no qual a experiência do igualitário pode ser possível– se apoie nesta captura anterior do sujeito no campo do Outro da linguagem. Como afirma Jorge Alemán, “el vínculo social no se constituye a partir de un ‘fundamento común’ [...] El surgimiento primero del sujeto siempre es en primer lugar en el llamado ‘Discurso del amo’ ” (Alemán, 2012, p.25). Temos, então, um segundo nível ou tipo de universalismo para os seres falantes, para além da que propicia a imagem especular. Ou, podemos dizer, um novo padrão de medida que ao sujeito lhe permite identificar seu ser, alienado, por estrutura, no campo do Outro. Esta ideia de padrão de medida é muito importante para pensar a ideia de totalidade ou universalização em que a teoria da hegemonia de Laclau há muito

se baseia. O universal, necessário mais impossível, como a única configuração possível para a sociedade, de algum modo se traduz para Laclau em uma totalidade falha por esta condenação à sujeição simbólica e à negociação, sem barganha, com o Outro da linguagem. Em suma, há coincidências na forma de pensar a determinação que para o sujeito exerce o campo do Outro, mas a ideia de subjetividade de Laclau é muito menos aterradora que a de servo da linguagem de Lacan! (O que talvez explique em parte algo desse intencional silêncio que guardam os psicanalistas lacanianos nesse período inicial das sessões de análise que estabelecem a transferência necessária para *ficcionar* o lugar do Outro: porque, de saber-se de início, ninguém sequer assomaria o nariz em seus consultórios!) Inclusive, podemos dizer, esse talvez seja um dos escândalos históricos que a psicanálise freudiana conseguiu formular pela primeira vez no século XX com uma linguagem própria: há o terrorismo do falo. Com relação a tal, talvez possamos estabelecer uma conexão com a hegemonia –e identificar um dos motivos pelos quais é um teoria simpática do pensamento de Lacan– que tem a ver com o fato de que também Laclau dá um lugar teórico importante a uma falta muito sensível do simbólico. E aqui talvez façamos uma acusação injusta porque, desde esta perspectiva, entendemos que é uma teoria política que pensa esse lugar da falta desde um posicionamento eminentemente masculino: a partir da lógica do *ter*, que estabelece o todo e a exceção da psicologia das massas e da horda primitiva. Mas tampouco desconhecemos que existe outra possível leitura de sua obra, a partir de certos elementos que enfatizam uma lógica política distinta: “a mascarada feminina” (Rabinovich, 1986a, p.41), do *sê-lo* (o falo) sem *tê-lo*. Isto é algo que todavia temos que seguir pensando. Igualmente, e para voltar sobre o que estávamos discutindo, acreditamos que resultará útil poder traduzir o problema do falo e da castração simbólica à universalização esburacada da que fala Laclau na teoria da hegemonia –necessária e impossível, que condena os seres falantes a terem que preservar aberto o lugar do *político*, como imanente de qualquer socialização que não seja da ordem do totalitarismo–. Por outro lado, entender a hegemonia como o laço social lacaniano nos permite compreender isso que para Laclau universaliza a totalidade falha à luz do falo, e indicar que o que está em jogo no esquema de Laclau no lugar do líder populista tem a ver com a detenção do direito legítimo, a potestade falo-cêntrica adquirida que tem o líder para estabelecer os padrões de medida “cambiários” que o sujeito necessita aplicar em sua relação com os semelhantes, a fim de poder localizar seu ser. E é isso que no fundo incomoda e organiza todos os fantasmas do sentido comum, acadêmicos e ideológicos, que giram ao redor do conceito de

populismo: o líder no lugar da exceção.⁴⁷ Mas, sendo sinceros, acreditamos que a suspeita de Laclau é que não se pode de nenhum modo pensar que o sujeito seja plenamente inocente ou passivo frente a essa situação de dominação. Podemos dizer que, para Laclau, os líderes populistas não são nunca *inocentes* tiranos que simplesmente dominam a seus dominados. Esse é um clássico mito que a teoria psicanalítica também nos permite desconstruir. O sujeito pode não sabê-lo mas lhe dá tranquilidade que a chave de sua resposta esteja sempre no Outro: assim não se dá conta de que ele tampouco a tem, e, deste modo, seu psiquismo se poupa da produção de uma boa dose de angústia, e a correspondente perda de gozo! Como afirma Miller:

La experiencia analítica muestra que la posición del Otro, por más amo que sea, surge porque el sujeto hace nacer en otro al Otro. Es el sujeto quien distribuye la calidad de Otro. De este modo, la omnipotencia de la respuesta debe ser corregida, completada diciendo que a ese Otro que tiene la omnipotencia de la respuesta el sujeto lo manipula y, radicalmente, lo hace nacer. *Hace nacer ese espacio del Otro que lo incluye a él mismo.* (Miller, 2012, p.115. Grifo nosso)

Há um primeiro autoengano frente ao Outro, ao parecer, também estrutural no ser falante que para Lacan satisfaz a condição de ser sujeito. Esse autoengano tem a ver justamente com a completude suposta do Outro, com o fato de que ao sujeito lhe dá tranquilidade tomar o Outro como fiador dos seus compromissos. E esse é o motivo pelo qual para a psicanálise nada verdadeiramente diferente ou subversivo acontece para o sujeito pela via do reconhecimento, a nível meramente significante, com o simples fato de que o Outro o reconheça. Porque o que este o reconheça, inclusive quando o reconheça muito bem, isto não modifica nada no que se refere aos “termos de intercâmbio”, a que seja *sua* palavra e não a própria do sujeito a que verdadeiramente vale. Por isso o simples reconhecimento do Outro não pode modificar nada do que tange à manipulação de sua onipotência por parte do sujeito, isto é, não modifica nada do lugar desde o qual o sujeito se localiza para lhe formular ao Outro sua demanda, essa

47 Já que a lógica masculina é a lógica do ter o falo, em termos que fundam o todo e a exceção, é interessante pensar uma definição paradoxal para o terrorismo atual, como um tipo de terrorismo órfão de pai apesar de estar baseado na religião. Quer dizer, como uma lógica diametralmente oposta àquela pensada por Freud na horda primitiva, regida pela lei do patriarcado –a exceção fundando o todo. O terrorismo órfão é aquele que gostaria de colocar a exceção no lugar do todo, ou, em termos políticos, o líder no lugar do todo: um tê-lo para sempre, sem fronteira, e a toda hora disponível, imprevisível, dinamitador, terrorista. Assim, passaríamos do predomínio da clássica liderança populista (localizada no lugar da exceção), a um terrorista órfão, invisível e acéfalo, como mostram, “simbolicamente”, as torturas de cortes de cabeça de seus supostos inimigos.

que diz sempre o mesmo: “*me dê, no me dê, não me atenda, me machuca, me desautoriza, me desafia*” etc. O que há por trás dessas demandas auto-referenciais ao Outro são modos diferentes de pedir, em todo o caso, o mesmo: que o Outro seja completo, que não lhe falte nada. Não alcança, então, o conformismo de haver descoberto a beatitude ou indecência do Outro, porque o que em realidade o sujeito demanda ao Outro é que lhe devolva a perda do gozo resignada no buraco que o significante cavou no real. E é por isso que não existiria, para os lacanianos, algo assim como um acordo universal entre os seres falantes, ou uma forma de estabelecer as condições para uma comunicabilidade perfeita *à la* Habermas, onde tudo pareceria poder-se negociar e resolver-se mediante o significante. Não pode haver justa medida universal porque por trás do desejo de reconhecimento o que o sujeito demanda ao Outro é, no fundo, um impossível de sanar: esse esburacamento, essa intromissão do significante no magma do gozo pré-linguístico de que teve que abrir mão para sobreviver em comunidade. Por isso é importante assinalar que a psicanálise não é simplesmente uma teoria do sujeito ou da sujeição e de suas vicissitudes ao nível da linguagem. É uma teoria que pensa a subjetividade e um mais além dela, no qual não há acordo pleno possível pela via do significante.

Lo que Lacan llama dominación, y que yo traduzco como lazo dominial, proscribire y vuelve extremadamente sospechoso todo lo que se enuncia, inclusive en el discurso político, en nombre de lo igualitario. Y justifica que se interroge a lo igualitario acerca de lo que esconde. También vuelve sospechoso todo aquello que se enuncia como una variante del reconocimiento: "Yo te reconozco de pleno derecho como aquel que puede reconocermi. Se ve bien el interés que tengo en ello". (Miller, 2005b.)

Esse interesse na demanda do sujeito nunca se vê tão bem, se somente tomamos em conta o que o sujeito *diz*. Por isso para a psicanálise o que pode tornar-se subversivo para nada pode ter a ver com alguma “teoria do reconhecimento” e sim com uma singularidade que não pode ser generalizada. Isto é, o subversivo se alcança não pela via da *satisfação* da demanda e sim pela via da *realização* do desejo. E, para começar a habitar essa dialética particular inventada por Lacan, a dialética do desejo, é necessário introduzir uma falta no simbólico: que caia, num mesmo ato, a barra sobre o Outro (A/) mas também sobre o sujeito (S/). Dito em termos que usamos do significante: que comece a tomar valor no discurso do sujeito um significante que lhe permita certa desconstrução ou *deconsistência* do Outro, um significante que designe a falta de

significado no campo do Outro [S(A/)]. Isto é, um vazio, um nada, uma espécie de “para isso eu não tenho resposta” com valor significante, que marque um fora do campo do Outro da cadeia articulada, que lhe permita ao sujeito situar-se no seu discurso em um lugar diferente daquele que o sustentava até esse momento.

Assim as coisas, se é verdade que para Lacan, por um lado, o sujeito nasce servo, alienado no campo do Outro; o certo é que, por outro, esses dois lugares que comporta todo laço social, o de dominante e o de dominado, podem articular-se de quatro formas distintas, o que equivale a afirmar que para a psicanálise existem quatro formas de dominâncias ⁴⁸ possíveis. Que é o mesmo que afirmar que, para Lacan, existem quatro discursos que o sujeito pode habitar que irão determina-lo de quatro formas diferentes, segundo o caso. O discurso do amo, que viemos trabalhando, dissemos que é esse que articula a significação desde o significante amo; isto é, o que comanda o lugar da enunciação é um amo, o S1. No discurso universitário, esse lugar de validação o toma a própria cadeia, o significado como produto já articulado (o lugar disso que não tem valor próprio mas sim que surge, existe, é em função de uma articulação significante prévia), S2, a cadeia de citações que, remetendo-se a outras citações produzem a significação. No discurso da histérica a enunciação se coloca no lugar de sua falha em ser, desde a divisão estrutural que estabelece com seu sintoma, que curiosamente coincide com o mesmo sujeito barrado, S/ (e por isso Lacan assinala que, para começar a interrogar o desejo do sujeito, a clínica deve poder lograr *histerizar* seu discurso). No discurso do analista, verdadeiro *reverso* do discurso do amo segundo Lacan, a enunciação se exerce desde um lugar comandado pelo objeto *a*. Se bem que os quatro discursos tenham uma lógica de articulação específica, no que toca a seus efeitos, podemos dizer que é o discurso do analista o que verdadeiramente tergiversa e faz obstáculo à pretendida totalidade monádica, sem portas nem janelas, à qual aponta o discurso do amo (cuja variante atual, por outro lado, é o discurso capitalista). E aqui podemos começar a esboçar algo deste terceiro registro, “o real”, que compõe a noção de estrutura para Lacan, que assinalamos por alto mas do qual ainda falamos pouco e

48 Usamos o termo “formas de dominância” e não “formas de dominação” porque, além de ser essa a expressão que usa Miller, para que não se confunda com o sentido que poderia ter a dominação, por exemplo, na sociologia compreensiva de Max Weber. A dominância está vinculada à predominância, no sentido da enunciação que predomina no discurso, e não a formas de dominação pré-estabelecidas por ideais fixos que remetem, sempre e necessariamente, à voz de um amo. Assim, o termo dominância é um termo muito mais amplo que o de domínio (consentido, sempre), e Lacan no seminário dos quatro discursos identifica nesse lugar o agente do discurso, quer dizer, a quem fala, que nem sempre é um amo.

nada. Vamos tomar a definição do “real” em Lacan pela via dos discursos, isto é, pela via “impossível”. Impossível constitutivo da ordem simbólica, no sentido de um impossível de demonstrar, justificar ou articular mediante o significante. Todo discurso comporta um ponto de real impossível. Se, por um lado, afirmamos que para Lacan toda a realidade se reduz, ao nível da linguagem, à circulação de quatro discursos (do amo, do universitário, do analista e da histeria); por outro, como afirma Freud em seu texto *Análisis terminable e interminable*, todo discurso comporta um ponto *real* que torna impossível que o tipo de saber que está em jogo nos discursos que se costuram ao redor das profissões de governar, educar, analisar (e agregará Lacan uma quarta, a de fazer desejar) esgote ou coincida com a verdade mesma. O ponto interessante é ver o lugar que esse real impossível pode ter no discurso e na produção do saber. Haverá que ver, e essa é a proposta, o modo em que cada discurso articula essa impossibilidade, que provém do real do gozo, para produzir o efeito de verdade correspondente. Insistimos, para Lacan a única “prova de realidade do real”, o que torna as profissões mencionadas impossíveis é que trabalham para a emergência de uma verdade necessariamente não-toda, pronunciável unicamente por um meio-dizer.

Resumindo, então, temos que a imagem especular e o S1, significante-amo, são os dois complementos “ortopédicos” para o ser falante, que se obtém na relação com o outro e no campo do Outro. Há um terceiro complemento que lhe permite a identificação de seu ser que é o objeto *a*, mas que, diferentemente dos outros mencionados, adquire um valor diferente ao valor representante. Quer dizer, apesar de ser um produto da articulação significante não forma parte da cadeia, não pode ser assimilado por ou reduzir à representação na imagem do espelho nem ao universo significante. O conceito de objeto *a* permite pensar a operação da universalização de uma maneira qualitativamente diferente com relação às outras; e, certamente, é essa a verdadeira aposta da prática da psicanálise entendida como uma experiência do real. Quer dizer, como uma experiência de *destituição* significante do sujeito identificado com o S1 e seu advento a partir da identificação com o objeto *a*. Vamos tratar com mais detalhes este tema no capítulo seguinte.

Agora, voltando sobre os termos do que desenvolvemos em Laclau, a operação do ponto de estofamento que permite ler o discurso em retroatividade, segundo vimos, é equivalente à passagem da flutuação à hegemonização significante efetuada por aqueles significantes vazios fundamentais. Neste sentido, como vimos, dizer que para a

psicanálise o significante sozinho não significa *nada* mas tampouco representa *ninguém* já nos demonstra a envergadura que tem a alteridade para esta teoria, para a delimitação da subjetividade e de um mais além dela. Esta envergadura é igualmente equivalente para o que Laclau sustenta com sua teoria dos significantes vazios. Por isso, soa um pouco contraditório com seu próprio conceito de nominação de *La razón populista* que afirme não estar de acordo com a ideia de que um significante sozinho possa *não* significar nada. Respondendo com um questionamento ao que Žižek afirma sobre os pontos nodais lacanianos, que são puros significantes sem significado, Laclau afirma:

Mi respuesta a esta cuestión es diferente. La noción de un “significante sin significado” es, para comenzar, inadecuada: sólo podría significar “ruido”, y como tal, estaría fuera del sistema de significación. Sin embargo, cuando hablamos de “significantes vacíos” queremos decir algo enteramente diferente: que existe un punto, dentro del sistema de significación, que es constitutivamente irrepresentable; que, en ese sentido, permanece vacío, pero es un vacío que puede ser significado porque es un vacío *dentro de* la significación. (Laclau, 2005, p. 136.)

Cremos que esta passagem, que por outro lado tampouco parece ser tão central para o argumento do autor, contém uma confusão dos termos lacanianos que Žižek intenta expor no seu livro, motivo pelo qual Laclau afirma o que ali afirma. Porque o certo é que é totalmente compatível com sua teoria da hegemonia sustentar que o significante sozinho não tem sentido nenhum. É isso justamente o que Laclau defende quando diz que o sentido somente consegue encarnar-se em determinados significantes quando é hegemonizado (colocando-se em uma articulação *e* em uma oposição antagônica); isto é, quando é arrancado da flutuação na qual circulam, sem fixação alguma, os sentidos possíveis que possa adquirir. Isto é o que defende quando sustenta, na frase que já citamos no capítulo anterior, que a “ideologia é uma dimensão que pertence a toda experiência possível”. Assim, o significante isolado não significa nada nem representa a ninguém, tal como um significante completamente vazio. Como poderia ser o caso da palavra “democracia”, que tampouco significa nada para a política se não se articula com outro elemento nem se opõe a nada em particular (como poderia ser ao totalitarismo). O problema começa quando Laclau nos fala dos *nomes* como significantes vazios que, de tão saturados, efetivamente *sim* conseguem a autonomia necessária para significar algo por si sós, mais além de sua articulação na cadeia, e isto aproxima seu conceito de significante vazio com a ideia de significante-amo ou ponto

de estofamento de Lacan. Quer dizer, a nominação valeria como o ponto máximo de saturação do sentido que um significante vazio pode alcançar, ali onde o nome se torna o substituto da coisa. Disto podemos concluir que é entre uma flutuação solitária e uma nominação que se repita *ad eternum* onde se joga a sorte dos significantes vazios. Agora bem, conhecendo esta temperança aristotélica que caracteriza as opiniões de “meios termos” típicas de Laclau, consideramos que ele opinaria que uma situação extrema desse tipo dificilmente pode verificar-se na realidade. Quer dizer, o caso de que um significante vazio, como por exemplo o que demos com “democracia”, esteja plenamente isolado ou plenamente saturado em uma flutuação inerte ou representado por um único nome *Eterno* (como o do exemplo de Lacan). Flutuação e nominação seriam as duas caras de uma mesma moeda sem paridade cambiária.⁴⁹ Porém, consideramos que para Laclau seria mais provável o caso do desaparecimento de certos significantes, quer dizer, uma situação de esvaziamento gradual de sentido até chegar ao total desuso; que no caso contrário, onde o nome se transforma em um significante cada vez mais saturado e autonomizado, até chegar ao ponto no qual quase se possa dizer dele que alcança *tocar* a coisa. Como se disséssemos que, quando um significante vazio se satura ou hegemoniza de tal forma e com tanta força, pode chegar a instalar-se no lugar *performativo* do nominativo, deixando ali uma marca no sentido comum difícil de esquecer ou que dificulta empreender o caminho inverso da vacuidade. Desse modo, vemos que há certas coincidências entre o que Lacan define como significante amo (ponto de estofamento), representante da representação, o que empapa toda a significação “propriamente dita”, essa que pode reduzir-se até a mesmíssima gozação (ir do sentido ao sem-sentido); e isso que Laclau chama de significante vazio ou hegemônico. O que se terá que analisar de agora em diante é se há lugar na teoria da

49 Há uma sutileza da linguagem que queremos ressaltar com o destacado da conjunção nesta oração. Porque nem sempre o mesmo significante traz o mesmo; igualmente, o único do conteúdo muitas vezes pode apresentar-se sob diversos disfarces. Pensar, por exemplo, nesse significante “democracia”, que não nos traz o mesmo desde a Antiguidade até os dias presentes, apesar de conservar-se um núcleo de sentido que podemos extrapolar. Ao mesmo tempo, diversos significantes políticos apontam igualmente para revolver ou escavar no mesmo traço unário. Poder-se-ia pensar em todos aqueles significantes que os políticos usam para defender coisas como “ajuste”, “baixar os impostos”, “baixar restrições comerciais”, em suma, todas essas medidas que assumem a incumbência política de alcançar o “gratuito” porque sim, como um valor em si mesmo que não precisa de justificativa alguma, a gratuidade articulada a “não pagar o custo” no lugar do Ideal político que, deste modo, logra prometer devolver aos cidadãos certo êxtase de completude imaginário-infantil. Mas voltando ao texto, nessa oração necessitamos da conjunção porque, nos antípodas da significação, no seu oposto extremo, flotação e nominação são dois conceitos que trazem sempre o mesmo eco, assemelhando-se muito mais a um automatismo sem dialética e sem história.

hegemonia para que o nome do líder populista –em tanto nominativo, ponto máximo de saturação do significante vazio– possa diversificar esse seu poder de ser o significante representante da representação legítima mas além de *sua* palavra, quer dizer, ver se pode assumir um papel protagonista mais além disso. Neste ponto também há algo interessante para pensar em perspectiva com a psicanálise, no sentido de dar-nos algumas pistas com as que podemos pensar esse fenômeno político de sedimentação simbólica em paralelo com as marcas que deixam as experiências míticas da primeira vez (às que Diana Rabinovich se referia quando falava da imagem do infante no espelho e –o que desenvolveremos na continuação– a alucinação na experiência de satisfação). Mas voltando ao conceito de ponto de estofamento, em sintonia com o conceito de significante vazio, devemos dizer que há algo interessante para pensar acerca do modo de universalização da identidade ou subjetividade que produzem. Quando propomos a tese laclausiana de que a sociedade é impossível, e que o único modo de universalização possível é uma totalidade falha, dissemos igualmente que há a necessidade de manter no horizonte um ideal de plenitude. Quer dizer que, segundo Laclau, entender a hegemonia como a única forma possível de articulação do social –por si, incompleta e falida– não é contraditório com a afirmação de que há igualmente a necessidade da referência a um ideal futuro de plenitude (ainda que seja somente para negá-lo no plano meramente ontológico). Então, está a referência ao ideal de plenitude, a ser frustrado na experiência. Mas, de que tipo de plenitude nos fala Laclau? O que é o que no horizonte de inteligibilidade de uma determinada formação histórica hegemônica necessariamente há de se vislumbrar como plausível de ser plenamente satisfatório? Esta questão não deixa de ser um pouco ambígua para nós, o que não deixa de tornar-se uma vantagem para a interpretação que tentamos dar aos conceitos laclausianos. E dizemos “ambígua” porque aí a explicação de Laclau sempre se detém, é um ponto que deixa aberto, nunca esclarece ou enfatiza se esse horizonte de plenitude se refere a uma sorte de conciliação social absoluta (fazer nascer o Uno social, ao desaparecer a relação amigo-inimigo que caracteriza o antagonismo)⁵⁰, ou se a plenitude, prometida mas impossível de ser cumprida se refere à satisfação absoluta das demandas que estão na base social. Insistimos, não é o mesmo dizer que o impossível mas necessário do horizonte de

50 Essa é a interpretação que faz Aboy Carlés (2007) da teoria política de Laclau, que segundo nosso modo de ver erra o alvo.

inteligibilidade política estabelecido pela hegemonização do significante vazio é alcançar uma plenitude no nível do ser-completo ou do tê-lo tudo.

Seja como for, é interessante lembrar as formas de universalização que descrevemos a partir da identificação com a imagem especular e com o significante-amo, e reter esta ideia “ortopédica”, que enfatiza a natureza falha de toda identidade política possível no único enganche entre o nível imaginário e o simbólico. Há, dissemos, uma terceira forma de totalização que a psicanálise defende, que tem a ver com a experiência do real, com a identificação com esse objeto *a* que se localiza na borda entre o simbólico e o real. Desta maneira, são consequências totalmente distintas as que podemos extrair se pensamos que o lugar do discurso político do líder populista pode ter algo a ver com a enunciação desde o objeto *a*, causa de desejo. Mais adiante vamos voltar a esta ideia, sobretudo porque muda radicalmente o sentido da plenitude suposta no conceito de horizonte de inteligibilidade, necessário mais impossível de Laclau, se temos em conta que a via do desejo supõe como *necessária a formulação* da demanda para articular algo da pulsão na ordem da palavra, mas que sem embargo Lacan indica aos analistas a *não responder* nesse mesmo nível. Quer dizer, sustentar teoricamente que o líder político possa encarnar o lugar do objeto *a* tem consequências diferentes em comparação com o caso de localizar-se no lugar do S1. Em especial, essa diferença nos permite re-significar esse postulado de Laclau referente à plenitude no horizonte de inteligibilidade, necessária mas impossível, repetimos, porque nos permite circunscrever a necessidade à *formulação* da demanda (para que algo da pulsão se articule pela via do significante) e a impossibilidade à *resposta* a esse mesmo nível para que a via do desejo permaneça aberta. Em síntese, ainda que, como assinala Miller (2012, p. 102), o S1 e o objeto *a* possam considerar-se homólogos, enquanto à importância, ao valor de absoluto que adquirem nas ordens simbólica e real, respectivamente, não são o mesmo. Então, voltando ao argumento de Laclau, se o nome da identidade política popular –que coincide, geralmente, com o nome do líder– pode ocupar o lugar de S1 ou do objeto *a*, ambas as coisas não são o mesmo.

Desta maneira, para continuar pensando estas questões, passaremos ao próximo capítulo, onde trabalharemos uma interpretação possível dos conceitos freudianos e lacanianos de maior peso para o argumento de Laclau.

CAPÍTULO IV. DA SOBREDETERMINAÇÃO À “COISA” FREUDIANA: UMA VARIAÇÃO POSSÍVEL DA ASSIMILAÇÃO DO CONCEITO DE OBJETO A LACANIANO À TEORIA POLÍTICA DE ERNESTO LACLAU

A água é potável
Daqui você pode beber
Só não se perca ao entrar
No meu *infinito particular*.

Marisa Monte

Agora devemos assinalar algumas coordenadas da teoria lacaniana que nos permitam situar melhor o conceito de objeto *a* na teoria da hegemonia de Ernesto Laclau. Dissemos, em algum lugar, que Laclau utiliza o conceito de objeto *a* como um conceito que lhe permite expor o funcionamento da operação de deslocamento da hegemonia, pela qual um elemento diferencial da cadeia de equivalências (um elemento *parcial*) passa a assumir o papel de encarnar a representação da totalidade da cadeia (tornar a cadeia um *todo*). Segundo o que afirma em *La razón populista*, podemos interpretar a assimilação do conceito de objeto *a* de Lacan como uma espécie de objeto da pulsão parcial freudiano (peito, fezes, falo, etc.), o representante possível para uma totalidade anterior impossível, a chamada *Coisa* freudiana. Desta maneira, na continuação vamos abordar esta relação conceitual entre o objeto perdido freudiano e a *Coisa*; e logo em Lacan o contraponto entre o objeto da demanda e o objeto *a* causa do desejo, à luz do tratamento que Lacan dá à função criadora da palavra a partir do enunciado de Hegel que já citamos, “o conceito é o tempo da coisa”. Deste modo, neste capítulo estaríamos saldando a dívida pendente do capítulo anterior, a questão energética que encaixa “as palavras e as coisas”. E assim poderemos ir chegando a estabelecer um panorama mais claro que nos permita ver porque a teoria da representação de Laclau necessita abrir-se caminho na teoria psicanalítica. Justamente por ser uma teoria política que pretende ser, tal como a psicanálise, algo mais que uma mera teoria da representação o da subjetividade tão-somente; uma teoria política que envolva uma dimensão mais além do significante; o que, por outra parte, nos permite elucubrar que para Laclau a política é uma prática social que convoca a certa experimentação do real. Neste ponto, mais adiante vamos retomar as principais ideias do psicanalista Jorge Alemán sobre o que ele considera a criação de um espaço de reflexão política particular, a “esquerda lacaniana”, porque suas considerações ilustram

muito bem os limites inerentes a toda (*a*)posta em comum para essa dimensão do gozo mais além do significante, ou a solidão estrutural que toda experiência do real envolve necessariamente. Por último, uma vez articulado o objeto *a* causa do desejo com os aportes de Diana Rabinovich, faremos um comentário sobre a afirmação de Lacan quando indica que o único afeto verdadeiro no ser falante é a *angústia*.

Então, retomando o que viemos descrevendo até aqui, dissemos que a imagem especular e o significante-amo são dois remendos “ortopédicos” altamente valiosos para a experiência da totalização no ser falante, que lhe permitem localizar-se em seu ser. Em particular, assinalamos o S1 ou ponto de estofamento como o “representante da representação” no discurso do amo, o referente universal frente ao qual o sujeito toma um valor de verdade que depende de sua relação com outro significante (S2). Há, para a psicanálise lacaniana, outra forma distinta de exercer o “domínio” para aquele que toma a palavra por sua própria conta; quer dizer, outra forma de encarnar o papel de ser o representante da representação que promete uma gratificação algo mais além da adaptabilidade ao mundo propiciada pela muleta. Mas essa forma não é complementária do ser, mas sim *suplementária* de sua falha em ser, dessa hiância ou hiato estrutural entre o ser determinado pelo significante e pelo campo pulsional ou de gozo no próprio corpo impossível de resignar que a psicanálise verifica nos seres falantes. A experiência de suplementaridade possível da falha em ser é o que está em jogo na articulação, sumamente sofisticada, do conceito de objeto *a*. Na continuação iremos, então, desenvolver algumas pistas que nos permitam compreender este conceito lacaniano tão complexo, sempre tendo como objetivo principal tentar compreender algo que nos permita dialogar com a teoria da hegemonia de Laclau.

Voltando então a essa ideia de que há uma localização na enunciação possível para o objeto *a* que permite pensar de outra forma o “poder” –nesse sentido, não em oposição à debilidade e sem à impotência– para quem toma a palavra por conta própria, diferente do que estabelecemos para o S1, vejamos um pouco mais de perto o recorrido que Diana Rabinovich estabelece do conceito de objeto em psicanálise.

Tomando o conceito de objeto perdido freudiano, comecemos dizendo que antes de que possamos dizer do sujeito que pode apropriar-se de certo lugar na enunciação, há uma condição de perda estrutural que lhe permitirá o acesso à realidade mesma: a perda do Outro primordial, a chamada *Coisa*, segundo Freud. Esta perda é a que abre o caminho do sujeito a uma busca infinita caracterizada por estar comandada pelo desejo

de re-presentar, no sentido de re-encontrar algo que por estrutura e desde sempre está perdido. Essa condição de possibilidade estrutural da perda *real* do Outro primordial – de cuja presença o infante humano inicialmente depende, para poder ver satisfeitas suas necessidades e pulsões vitais– para o estabelecimento da representação da realidade deixa uma *marca* ou traço inapagável que orientará a busca incansável do sujeito em direção ao reencontro com esse Outro inesquecível, paradoxalmente, perdido ainda que nunca possuído.

Sobre el telón de fondo de una nostalgia, de un anhelo de la búsqueda del encuentro primero con ese Otro, encuentro para siempre perdido, se instala una huella mnésica, esa re-presentación, que nunca alcanza la presencia anhelada. La huella es pues solidaria de una pérdida y constituye una memoria orientada en sus recorridos, en su búsqueda, por el principio del placer y su meta a nivel primario, la identidad de percepción. Memoria que busca la repetición de una percepción imposible, que la alucinación simula pero no alcanza. (Rabinovich, 2007, p.14.)

Essa perda estrutural nos seres falantes instala o que na psicanálise se denomina uma *hiância*, distância infranqueável entre a experiência de satisfação que o objeto mundano produz e a alucinação da percepção criada no momento da satisfação primeira. Satisfação causada, fundamentalmente, não pelo cancelamento da necessidade mas sim pela resposta que a presença do Outro torna possível. Essa falta, esse buraco estrutural entre a experiência da satisfação que os objetos mundanos canalizam e a percepção que disto tem o infante pela primeira vez, e que guardará na memória, marca e distingue para sempre os seres falantes de outras sociedades animais, propiciando um novo estatuto para tudo o que seja da ordem das necessidades “biológicas” humanas, justamente porque a própria percepção da experiência de satisfação precisa de palavras ou de uma tradução a nível significante, quer dizer, supõe já o campo do Outro.

El desamparo humano, al determinar la impotencia del *infans*, da a ese otro su lugar y su función primordial, creando así una nueva “necesidad” –término que debe entenderse en su doble sentido en castellano, biológico y lógico–, necesidad lógica entonces que es tan exigente y tan imperiosa como la necesidad biológica, necesidad lógica de la dimensión de ficción propia del deseo en tanto que humano. Ficción y realidad psíquica no se oponen, hambre de signos podría llamárselas, de signos de la presencia de ese otro inolvidable, rastro engañoso de una presencia imposible de conjurar. (Rabinovich, 2007, p.14.)

Em outra aula teórica da psicanalista Rabinovich encontramos um exemplo ilustrativo dessa nova necessidade para o ser falante, a “fome de signos”, quando nos fala daqueles objetos que permitem estabelecer soluções “culturais” ou artificiais para necessidades “biológicas”.

El pecho materno, para tomar la experiencia de satisfacción freudiana, se vuelve objeto mucho más allá de que calme o no el hambre. Lo que Freud definió como su primera teoría de la pulsión, la teoría anaclítica de la pulsión, del apoyo de la pulsión sobre la necesidad, hace que de allí en más el objeto humano siempre pueda ser sustituido por otro objeto. Plantear esto es lo mismo que decir que nada tiene significado fijo para el ser que habla, porque el chupete reemplaza a la madre, al seno materno, *si la voz de la madre, ya no el chupete reemplaza o puede sustituir y calmar al bebé que llora*. Entramos en una dimensión en la cual el objeto es evidentemente simbólico y en tanto simbólico se caracterizará por ser siempre otro, por la posibilidad misma de ser sustituido por otro objeto. (Rabinovich, 1986b.)

Dessa maneira, o que para Freud eram os chamados objetos parciais (peito, fezes, falo etc.), que regulam a economia pulsional do objeto, para Lacan não são mais que objetos *simbólicos*, e por isso ele poderá agregar posteriormente à lista freudiana de objetos parciais a voz e o olhar. Aqui podemos lembrar a função criadora da palavra de Lacan em sintonia com o postulado hegeliano, “o conceito é o tempo da coisa”; quer dizer, o conceito (um nada) pode vir ao lugar da materialidade (uma coisa) e sustentar-se com o mesmo peso de realidade (satisfação) que a coisa mesma subministra porque a presença-ausência da mãe instala na criança pequena, no lugar da pura necessidade biológica, o lugar do *código* na medida em que ela lhe *fala*. Por outro lado, se a falta de naturalidade ou complementaridade entre o ser humano e o objeto de sua satisfação deixa este traço mnêmico que orientará o caminho até a realização metonímica do desejo, regido pelo princípio do prazer; por outro lado, a dor também deixa atrás de si uma marca indelével que Freud chamou de traço do objeto mnêmico hostil.

Vemos pues configurarse un par de huellas cuyo ordenador son el placer y el dolor. Cabe detenerse en el nombre que Freud le da a cada una de ellas. La primera, vinculada con el placer, es el *deseo*; la segunda, vinculada con el dolor, es el *afecto*. (Rabinovich, 2007, p.15.)⁵¹

51 O destacado em itálico desta e das seguintes citações é nosso. Para evitar confusões e reiterações, no que se segue desse capítulo só iremos mencionar no pé de página os destacados quando pertençam ao autor do texto original.

Para compreender melhor o conceito de objeto de desejo, cuja busca é orientada pelo traço mnésico freudiano e o princípio de prazer que a comanda, é importante assinalar um matiz conceitual importante que há entre as três funções que cumpre o conceito de objeto na teoria psicanalítica, se tomamos em conta que a mãe é para a criança pequena o primeiro objeto em três sentidos diferentes. Em primeiro lugar, como assinalamos, é o Outro primordial perdido por estrutura que permite o surgimento do *objeto de desejo freudiano* e o acesso à realidade simbólica mesma. Em segundo lugar, a mãe também coincide em determinado momento com o que Freud distingue como *objeto da pulsão parcial*. Em terceiro lugar, a relação com a mãe definirá, na triangulação edípica, a eleição do objeto de amor do sujeito, que o identificará, posteriormente, em uma ou outra direção da identidade sexual (homo-hetero). Tudo isto não deixa de nos lembrar desse famoso dito popular que diz “mãe é uma só”, ao que respondemos: ainda bem!

Por un lado, es ese Otro inolvidable que en función del desamparo y la indefensión permite el surgimiento del objeto de deseo como diferente al objeto de la necesidad. Por otro, se articula simultáneamente con la pulsión parcial –hecho particularmente claro en relación al pecho como objeto pulsional–, y con el complejo de Edipo, en el que juega el papel central en tanto “persona” amada, es decir, como objeto total. (Rabinovich, 2007, p.22.)

Dizíamos que as diferenças conceituais que existem em relação ao conceito de objeto na teoria psicanalítica eram apontadas por Rabinovich pelo fato de que a mãe, como Outro primordial, é para o filho pequeno objeto em três sentidos diferentes. Então, repassemos essa diferença, para ver de que modos diferentes podemos entender o conceito de objeto para pensar a política no uso que lhe dá Laclau. Nesse sentido, adiantemos o seguinte. De certa maneira nós iremos criticar a forma em que Laclau pensou o conceito de objeto *a* lacaniano em sua própria teoria política, em termos de ser o que inspirou a chave de um aspecto decisivo em sua teoria, para entender a natureza do deslocamento pelo qual o político pode apropriar-se conjunturalmente do lugar do líder populista, quer dizer, tornar-se o articulador de uma totalidade falha. E dissemos “apropriar-se” ou fazer-se do lugar do líder porque não acreditamos que Laclau considere a liderança como baseada meramente no carisma, atributos pessoais ou uma inteligência inata superior. Quer dizer, consideramos que para Laclau a liderança política do líder populista é algo que se constrói e que tem uns acessos possíveis porque

implica uma *identificação*, a identificação politicamente possível em determinada conjuntura histórica. Identificação que transcende o problema da identidade plena impossível, e que propõe no seu lugar pensar uma articulação entre o particular e o universal que sempre falhará enquanto a permitir ao sujeito histórico alcançar um estatuto ontológico absoluto. Então, como vamos em seu lugar propor pensar o conceito de objeto de desejo na teoria política de Laclau *não* em função da capacidade que uma parcialidade pode ter para encarnar a representação de uma totalidade social não-totalmente homogênea –quer dizer, o líder *não* no lugar da exceção do objeto de amor idealizado que logra a identificação como os *eus* necessária para a formação da massa, mas sim como objeto *a* causa de desejo como desejo do Outro– vejamos agora um pouco mais de perto este matiz conceitual de que nos alerta Rabinovich.

Dissemos que para o caso do conceito de objeto que se desprende da formulação de Freud do objeto perdido, o significante faz sua irrupção de maneira radical, deixando em todos os seres falantes essa espécie de “fome de signos”; quer dizer, instala a necessidade (lógica e biológica) de ter que *enfileirar* junto com outros significantes para empreender essa busca do prazer que possa alucinar o almejado reencontro primeiro com o Outro (perdido, por estrutura). Nesse sentido, dissemos que a perda do gozo que o significante cava na dimensão do real está, por estrutura, para sempre perdido. Ou melhor dito, “deveria estar”, sob risco de acentuar-se a perversão social em caso contrário. Assim, por culpa do significante, a satisfação da necessidade se torna para sempre uma busca constante por encontrar objetos simbólicos que veiculem uma satisfação *não* porque se os encontra do ponto de vista do valor que os objetos podem ter em si mesmos, mas sim pela experiência alucinatória de estar frente a esse Outro inesquecível, que nunca ninguém igualará. Quando essa ficcionalização de re-encontro através do objeto é conseguida, quando se alcança identificar em um determinado objeto certo reconhecimento do Outro primordial, desde esse momento a satisfação da necessidade deve traduzir-se pelo prazer que outorga a realização do desejo, e o objeto passa de ser o *meio* de uma necessidade supostamente biológica ou natural à *via* ou o acesso à realização do desejo para o ser falante. Meio e via não são o mesmo. E aqui demos com algo que nos permitiria introduzir a definição de objeto parcial da pulsão freudiano. Segundo o que afirma a psicanalista Rabinovich, ao conceito freudiano de objeto parcial sim lhe corresponde a satisfação como meta. Quer dizer, o objeto parcial da pulsão tem a função de satisfazer, neutralizar ou canalizar o saldo de libido contra o sujeito, esse que impede a homeostase ou o equilíbrio no sentido econômico. Para ser

precisos, Rabinovich afirma que em Freud o objeto da pulsão parcial permite dar curso à satisfação de várias pulsões, mas consideramos que, tendo em conta o posterior tratamento de Lacan sobre o gozo, podemos dizer que o que satisfaz o objeto parcial é algo vinculado com o que Freud havia definido como pulsão de morte. Nesse sentido, o fim da pulsão de morte é o retorno incessante ao mesmo lugar: o da *satisfação*. Esse “sempre ao mesmo lugar” desses objetos da pulsão, como vemos, está vinculado com a circularidade própria da satisfação que tem como meta (em oposição à realização do desejo, com a forma deslocada ou metonímica que desenha o objeto do desejo):

El objeto es aquí instrumento de la satisfacción, aquello *con* lo cual se obtiene la satisfacción y en tanto instrumento es precisamente el aspecto más variable de la pulsión: “(...) *no está enlazado originariamente con ella, sino que se coordina con ella sólo a consecuencia de su aptitud para posibilitar la satisfacción. No necesariamente es un objeto ajeno; también puede ser una parte del cuerpo propio*”. Este papel instrumental lo hace apto por ende para satisfacer varias pulsiones. (Rabinovich, 2007, p.24.)

Vemos aqui que, para Freud, se há algo variável nos objetos da pulsão é o fato de que um mesmo objeto possa satisfazer, tornar-se meio de resolução de diversos problemas econômicos pulsionais. Por outro lado, essa versatilidade característica do objeto da pulsão parcial tem seu contraponto no conceito de *fixação*. Quer dizer, seu lado patológico, de certa maneira, se estabelece quando o círculo entre pulsão e objeto se torna extremamente íntimo. E aqui encontramos um contraponto muito preciso que a autora realiza, do qual posteriormente haverá que separar uma forma na qual o ser falante pode conjugar o desejo e o gozo em um mesmo objeto –quer dizer, fazer conviver duas funções de objetivação diferentes em um mesmo objeto– quando o objeto se torna versátil à pulsão; e uma outra forma de manifestação da pulsão que significa a trava e impotência típica dos neuróticos –quando a pulsão se fixa em um objeto imprescindível ao que o sujeito não pode de nenhuma maneira renunciar–.

Puede apreciarse que *el objeto de la pulsión*, a través de su carácter instrumental, *aparece como reconstituyendo en un nuevo nivel la acción específica perdida* a nivel de la necesidad, designando de este modo una *satisfacción propia del sujeto psicoanalítico* y no del organismo biológico. Pero, también cabe recordar que Freud en modo alguno confunde esta satisfacción con la del cumplimiento del deseo, vale decir, con la identidad de percepción del proceso primario [alucinación desiderativa]. (Rabinovich, 2007, p.24.) (O esclarecimento entre colchetes nos pertence.)

Por último, temos o que Freud denominou objeto de amor, sempre definido como um amor *total* e que variará entre a eleição narcisista (amar o *eu* especular imaginário) e a eleição anaclítica (que dependerá da identificação com a mãe ou o pai, como Outro mulher ou homem primordial). Como podemos notar, a definição do objeto freudiano como objeto de amor dependerá da relação do sujeito com o *falo* como terceiro que permite a triangulação edípica. Assim mesmo, é igualmente importante ter em conta que o conceito de objeto de amor não necessariamente coincide com o objeto sexual. De acordo com a separação que estamos fazendo para estabelecer os matizes conceituais que há entre estas três funções que desempenha o conceito de objeto em Freud, o contraponto entre o que do sujeito *varia* e o que se *estabiliza*, podemos dizer que o objeto de amor da eleição narcisista comporta uma passividade que o trabalho da eleição anaclítica desafia. Desta maneira, escolher o próprio *eu* como objeto de amor nos obriga pensar uma instância de conceitualização intermediária entre o objeto da pulsão parcial e a eleição do objeto de amor heterossexual (entendida como a sexualidade “normal” para Freud, no sentido da necessidade de dar certo *rodeio* que termine na *confluência* entre a corrente sexual em direção ao objeto, a meta sexual e a corrente terna) (Rabinovich, 1986a, p. 48). O objeto de amor se diferencia do objeto sexual, e por isso podemos afirmar que a eleição homo-heterossexual depende de uma questão de identificação *anterior e mais além* da eleição do objeto sexual. Freud assinala em *Introducción al narcisismo* que o ser humano tem inicialmente dois objetos sexuais originários: “ele mesmo e a mulher que o criou”:

El primero de ellos funda la elección narcisista, el segundo la elección anaclítica. El carácter central que Freud le adjudica a la elección narcisista es su *meta pasiva* –ser amado– y el hecho de que todo gira en torno a los rasgos del sujeto mismo. En el caso de la elección anaclítica, vale decir de la mujer que lo crió, a la que Freud le agrega el padre protector, existe una *identificación activa* con alguna de estas dos figuras. Aquí el amor en su surgimiento se apoya sobre la necesidad, es decir, que Freud retoma respecto al amor la noción de apuntalamiento sobre la necesidad, al menos en lo tocante a la elección más madura, y señala también su meta activa. (Rabinovich, 2007, p.25)

Esta diferenciação entre o objeto sexual e o objeto de amor é patente na referência freudiana à *Psicología de las masas y análisis del yo*. Neste texto clássico Freud continua sua formulação do conceito de objeto de amor em sua relação com o falo e com o Ideal, ampliando assim o conceito de objeto mais além do terreno analítico ou levando parte de suas consequências ao nível da política. Como assinala Rabinovich,

nesse texto Freud nos alerta para a solidariedade que existe entre o narcisismo, o Ideal e a identificação primária na eleição do objeto de amor, como diferente da eleição do objeto sexual. Como vimos, o narcisismo é uma forma de eleição do objeto de amor que consiste em uma atitude de adoração passiva do sujeito quanto ao outro especular imaginário. A forma anaclítica de eleição do objeto, pelo contrário, requer um trabalho de identificação com algum dos progenitores. No caso da necessária confluência da eleição amorosa na figura do líder para a criação da massa, dá-se uma particular superposição ou solidariedade entre essa identificação primária e o modelo a seguir que o *eu ideal* persegue demarcado pelo Ideal do eu. Ao mesmo tempo, como assinala Freud para o caso de qualquer estado de enamoramento, a coincidência na eleição do objeto amoroso dos indivíduos que conformam a massa na figura do líder supõe uma transferência da libido narcisista quanto ao objeto amado, que é o que resulta nesse estado de idealização que “falseia o juízo”, típico de todo enamorado. Esta ação de pôr em comum é o que permite a identificação posterior entre os pares ou adeptos ao líder da massa. Quer dizer, o que demonstra o texto de Freud é que a identificação entre os membros que possam formar uma massa só é possível porque houve outro processo anímico anterior, chamado eleição do objeto de amor, com relação ao qual coincidiram. Isto é, os sujeitos que podem formar uma massa *não* o conseguem por identificarem-se com o líder e *sim* com seus pares, por haver posto no lugar do Ideal do eu o mesmo objeto de amor. O que não deixa de validar o outro fato, de que a identificação primária da qual resulta a eleição do objeto amoroso dos sujeitos seja um elemento igualmente determinante. Para com o líder há um estado de idealização típico do enamoramento, versão terna do amor onde a pulsão se encontra inibida em sua meta. A autora assinala também que a diferenciação entre “identificação” e “eleição do objeto” a encontramos em Lacan articulada predominantemente com o falo e o complexo de castração (mais que em sua articulação com o Ideal, como pode ver-se no caso do desenvolvimento conceitual de Freud). Dessa maneira, em sua articulação com o falo os conceitos de identificação e eleição do objeto darão passo ao estabelecimento de duas lógicas diferentes, entre a lógica do *ser* e a do *ter*. Mas voltando ao conceito de objeto de amor, como o entende Lacan? Segundo Rabinovich, Lacan irá desenvolver uma nova formulação do amor a partir da relocalização do conceito freudiano de *frustração* na dimensão simbólica (não já no plano imaginário, no que supostamente havia ficado estancado no pensamento pós-freudiano). Aqui novamente se manifesta o alcance que o desamparo e a prematuridade que Freud havia identificado no infante humano adquire

para a definição do objeto de amor (a mãe, como Outro simbólico primordial) e a consequente ação de “frustração de amor”, conceito que desembocará no conceito de “demanda”. Recordemos este ponto que introduzimos acerca da importância do Outro simbólico para a subsistência do infante, e a função simbólica que exerce já o grito ou choro da criança pequena na medida em que a resposta ou não do Outro o transforma em “chamado”, forma de vínculo anterior à que estabelece a demanda mas já determinado pelo simbólico (quer dizer, não “natural”).

La función del llamado es inseparable del carácter simbólico del agente de la frustración, la madre, como aquel que en lo real puede responder o no al llamado. Para responder a él no hay más remedio que aceptar que la necesidad sea transformada a través de su paso por el Otro, que por esta razón misma deviene código [...] La posibilidad misma que tiene ese Otro de responder o no al llamado lo vincula con el par ausencia-presencia. Precisamente, es la presencia-ausencia del Otro simbólico lo que constituye al agente de la frustración en cuanto tal. *El problema no es pues la presencia-ausencia del objeto real sino la presencia-ausencia de este Otro simbólico. Una vez que la necesidad atravesó el lugar del código surge transformada en demanda.* (Rabinovich, 2007, p.123.)

Dessa forma, a perda de naturalidade com o objeto de satisfação que a psicanálise verifica nos seres falantes nos introduz no dilema de, por um lado, a necessidade da formulação da demanda –que é sempre demanda de amor; e os objetos adquiridos, objetos do *dom*, da boa ou má vontade do Outro– e, por outro, na igualmente necessária frustração da mesma para poder abrir a via do desejo. Citemos por extenso a autora:

La demanda es pues demanda, no de la satisfacción de la necesidad, sino de la presencia o ausencia del Otro como agente. Este Otro detenta el privilegio de poder responder o no, privilegio que lo dota de un poder que es el fundamento de su omnipotencia, la cual es en primer término omnipotencia del Otro, no omnipotencia del niño y su supuesto pensamiento inmaduro. Cuando la madre accede a ese poder, cuando deviene su sede misma, pasa a ser, según Lacan, real y, en cambio, el objeto que era real deviene objeto simbólico: el don [...] El poder real que le otorga a la madre el carácter de omnipotencia brinda a su respuesta un *valor*: los objetos de satisfacción se vuelven signos de la buena o mala voluntad de ese Otro, poder en lo real, signos en última instancia de su amor. Pero, cuidado, se trata de *signos de amor del Otro*, no de objetos de amor, *el verdadero objeto de amor es ese Otro primordial*. Esos signos del amor del Otro, que transforman al objeto u objetos reales de la necesidad en objetos indiferentes desde el ángulo de la necesidad misma, son aquello que Lacan denomina con toda precisión **dones**. (Rabinovich, 2007, p. 124.)

Desde essa perspectiva do objeto de amor, o peito materno, para continuar com o exemplo que demos, passa de ser o lugar de certo gozo (objeto da pulsão parcial) para tomar o valor de ser uma prova de amor para a criança pequena. Com essa formulação dos *dons* –como objetos simbólicos que têm *valor abstrato* no sentido econômico, por serem signos do amor do Outro– podemos completar a explicação que demos acerca da *alienação* estrutural na ordem simbólica do capítulo anterior, que é constitutiva da condição subjetiva nos seres falantes, e ver até que ponto não somente a valorização do mundo mas sim o mesmo acesso à “realidade” depende deste alheamento no significante e da frustração de amor que gera o movimento aleatório e a resposta a capricho do Outro. A fonte de amor da criação de valor que têm os objetos simbólicos desde esta perspectiva da frustração de amor –frustração da mãe como objeto de amor primordial– abre passo não só à realidade no sentido de um conhecê-la ou contemplá-la mais ou menos passivamente. Posto que engendra uma espécie de “mercado de valores” no qual os dons podem ver subir, baixar ou flutuar sua cotação em função de uma potência que ao sujeito não lhe pertence; enquanto objetos simbólicos, os dons representam ao ser mesmo do sujeito. Nesse ponto podemos compreender com outras palavras aquilo que afirmamos para o caso do S1 alienado no campo do Outro no discurso do amo, motivo pelo qual dissemos que o reconhecimento do desejo do sujeito não varia em nada a posição de sujeição e dependência desde a qual este lhe formula ao Outro sua demanda.

Al devenir el objeto don simbólico se ha transformado también en signo de la voluntad del Otro, signos que son ya *moneda del Otro*, no sólo en el sentido de moneda de cambio, sino en tanto y en cuanto son signos constituyentes en la medida en que *aseguran como tales la creación del valor*. Aquí el valor y su creación son inseparables del deseo como deseo de reconocimiento, pues *esos signos representarían al ser mismo del sujeto que busca el reconocimiento*. (Rabinovich, 2007, p.131.)

Dizíamos mais acima que para deixar aberta a via do desejo é necessária a frustração da demanda de amor –e, portanto, abandonar a definição do desejo como desejo de reconhecimento–. O que significa isso? Em primeiro lugar, a impossibilidade do Outro de responder a esse nível do incondicional que a demanda do sujeito propõe deixa ao Outro dividido por seu desejo; quer dizer, introduz algo que também mencionamos no capítulo anterior, acerca da valorização no discurso do sujeito de um

significante que indique uma falta de significado no Outro ([S(/A)]), que ao mesmo tempo signifique uma “ferida em sua potência”:

En la vertiente de la frustración de amor el Otro surge en determinado momento como herido en su potencia, en su poder. Esta herida responde a una dimensión doble. Por un lado, a la imposibilidad del Otro de responder, por razones de estructura, a la demanda y, por otro, a la pregunta que el vaivén de su presencia-ausencia suscita. El Otro aparece pues doblemente habitado por una falta, falta que se sitúa más allá de la demanda, falta idéntica a su deseo, vale decir, al secreto de su ir y venir [...] La falta que se esboza en el Otro materno se convierte aquí en la nueva mira del deseo. El reconocimiento experimenta aquí un cambio de matiz: *el problema es ahora cómo ser reconocido como objeto del deseo del Otro*. (Rabinovich, 2007, p.131-132.)

É interessante notar que este significante da falta de significado no Outro [S(/A)] tem outro sentido na conceitualização de Lacan, que é o de desejo do Outro. Quer dizer, como se afirma na citação anterior, a frustração da demanda de amor incondicional, de responder a título de fiador da totalização e completude do ser do sujeito, deixa ao Outro fragilizado, descoberto em sua misteriosa dimensão de ser desejante. Assim, uma vez que estabelecemos que a frustração da demanda de amor é concomitante com um abandono igualmente necessário do desejo como desejo de reconhecimento, passemos a diferenciar o objeto de amor do objeto metonímico do desejo, o desejo em sua dimensão de deslocamento, desejo sempre de Outra Coisa.

Dissemos que uma vez frustrada a demanda de amor se vislumbra esse Outro em seu barrado estrutural, em seu ser desejante. Dessa maneira, caindo como um *resto* não articulável na demanda, advém a dimensão do desejo. O nome que Lacan dá a esse resto não articulável na demanda é o de objeto fálico; quer dizer, o falo enquanto objeto regulador do desejo, do desejar, do movimento da busca possível a nível significante da recuperação de algo desse gozo absoluto por estrutura perdido. O objeto fálico se apresenta então como equivalente ao traço mnêmico freudiano, como o que demarca as coordenadas de prazer com as que o sujeito se orienta em direção à realização do desejo. Mas, para sermos precisos, o objeto fálico regula o desejo mas *não é* o objeto *do* desejo, no sentido de destino, meta, ou alguma materialidade concreta a possuir. Este desprendimento do objeto fálico da frustração da demanda de amor vem aparelhado desse dilema edípico com o que o sujeito se topa em um determinado momento em seu crescimento, a nível inconsciente, entre identificar-se com o objeto imaginário faltante na mãe, esse que em tese poderia lhe satisfazer sua falha em ser e assim poder torna-la

um ser completo (falo imaginário); ou bem identificar-se com aquele que supostamente o tem ou aquele que supostamente não o tem. A castração simbólica é, a este respeito, a renúncia à identificação com esse objeto; quer dizer, a instalação de uma pendência ontológica aberta pelo sistema significante. Como indica Rabinovich, seguindo Lacan, a castração é a instauração de uma “dívida simbólica” (2007, p. 133) que o sujeito paga com o falo imaginário, com a renúncia ao gozo ilimitado que lhe propiciaria a identificação de seu próprio ser com esse objeto fálico materno ausente. Desde esta perspectiva, a relação do sujeito com um objeto atravessado pelo significante, como já dissemos, instala a falha em ser do objeto mas também do sujeito; ao mesmo tempo, essa falha em ser é o que lhes permite a ambos o deslocamento, transformando-se nessa *nada* simbólica que faz referência ao conceito hegeliano; uma nada que pode representar ou presentificar à coisa por obra e graça de sua ausência.

Cada vez que el sujeto cree atraparlo [al objeto de deseo] vuelve a huirle, surgiendo entonces como deseo de Otra Cosa. El deseo como deseo de Otra Cosa es uno de los nombres de la *identidad* entre metonimia y deseo. Esa Otra Cosa indica que el objeto al entrar en el círculo significante pierde, al perder su naturalidad, su valor natural, ese valor que le brindaría su especificidad en tanto que objeto de la necesidad [...] Esta dimensión del deseo de Otra Cosa es otro rostro de ese padecer –que habría que escribir padecer- propio de los seres hablantes, que es el aburrimiento, quizá por excelencia uno de los afectos más humanos. El aburrimiento nos recuerda que junto con la especificidad del objeto también se volatilizó toda posibilidad de lograr una satisfacción esencial. A ello se debe que el deseo presente esa apariencia engañosa de infinitud, y que lo mismo, lo igual, lo suman en el estasis del tedio. Su satisfacción pasará de la esencia necesaria a la contingencia del encuentro... (Rabinovich, 2007, p.147.)

Mas para além do deslocamento “infinito” do objeto de desejo, existe outra versão do significado que implica a palavra “metonímia” na obra de Lacan, mais perto de seu uso habitual na retórica, da figura que consiste em designar algo com o nome de outra coisa; no caso da psicanálise, “a parte pelo todo”. Voltando sobre o que dizíamos a respeito do descobrimento do Outro em sua dimensão desejante ([S(/A)] para o caso da castração simbólica, o desafio que se lhe coloca ao sujeito é apontar a preencher essa falha em ser, a tentar localizar-se nesse lugar de ser o objeto *do* desejo do Outro.⁵² Se o

52 Essa tendência perversa é normal na criança pequena, forma parte de sua sexualidade. As coisas mudam depois de certo momento no crescimento, quando deve operar o significante paterno para a determinação dialética (não fixa) do desejo.

desejo do Outro se apresenta sempre como eminentemente enigmático, no plano da significação há duas respostas possíveis que o sujeito pode articular para localizar seu ser, que são a significação fálica metonímica (deslocamento) e a significação fálica metafórica (condensação). Como afirma Lacan, no *Seminário IV, La relación de objeto*, sustenta que para a mãe o filho pode ser a *metáfora* de seu amor pelo pai ou a *metonímia* de seu desejo do falo. O fato de que em alguma medida, que pode variar, a criança venha surgir no lugar do desejo da mãe faz com que este identifique-se com o falo imaginário, com aquilo que poderia satisfazer a falta da mãe (*Penisneid*). Com a introdução da função do pai simbólico, da lei, a criança renuncia a identificar-se com o falo imaginário e abandona desta forma a lógica do *ser* para passar a identificar-se com aquele que supostamente o tem ou não o tem, ingressando desta forma nos circuitos do intercâmbio da dialética do *ter*. A diferença entre ambas funções que caracterizam à relação pré-edípica e edípica da criança com a mãe Lacan também a figura em termos linguísticos, como a diferença que existe entre a metonímia e a metáfora. “No es en absoluto lo mismo si el niño es, por ejemplo, la metáfora de su amor por el padre, o si es la metonimia de su deseo del falo, que no tiene y que no tendrá nunca.” (Lacan, 1998, p. 89) Comentando esta passagem, Rabinovich afirma:

Cuando el niño es metonimia del deseo de falo de la madre la sustitución metafórica no opera, sustitución que en el caso de la significación fálica requiere la operación del Nombre-del-Padre en la metáfora paterna, quedando entonces preso de la metonimia deseante de la madre. (Rabinovich, 2007, p.134.)

A imagem arquetípica do objeto *do* desejo nesse sentido de identidade com o objeto metonímico é “la posición del niño como *hijo*, pues éste ofrece su ser como objeto para *colmar* la falta en ser de la madre” (Rabinovich, 2007, p.150). E aqui se vislumbra um ponto teórico crucial para nós, se temos em conta que todas estas referências teóricas à psicanálise não tem outro fim (é bom lembrar) que o demarcar as articulações que Laclau estabelece em sua teoria da hegemonia. Por que? Porque, como assinala Rabinovich, o uso que Lacan dá à metonímia na definição do objeto metonímico, da substituição da parte pelo todo, é o ponto donde mais se aproxima do conceito de objeto da pulsão parcial freudiana. E para nós isso é importante porque, como vimos, Laclau apela ao conceito de objeto *a* para entender a natureza da operação que está em jogo nesse movimento simultâneo de deslocamento e investimento que o nome do líder populista consegue articular, enquanto representante de uma demanda

particular que encarna a representação do todo ou da identidade política popular mesma. Por isso aqui a referência de Laclau para localizar o objeto pequeno *a* é o conceito de Coisa freudiana: porque se supõe que à falta de poder ter acesso a esse Outro primordial inesquecível (Coisa) o sujeito se “consola” com a satisfação parcial (quer dizer, com a simbolização “parcialmente total”) que fornece o objeto *a*. Em suma, aproximarmo-nos neste ponto da função que cumpre o objeto metonímico de Lacan nos permitirá ver que é esse o uso que Laclau lhe dá quando afirma que a lógica de representação hegemônica é equivalente à lógica do objeto *a* lacaniano. Confundindo-se dessa maneira a função *parcial* do objeto da pulsão com a *condição absoluta* que tem o objeto *a* para Lacan quando regula o desejo mais além da demanda.

Retomemos isso que afirmamos no final da seção sobre o ponto de estofamento do capítulo anterior, de que o conceito de objeto *a* no discurso do analista (verdadeiro reverso do discurso do amo, segundo Lacan) determina de uma forma muito particular o poder-fazer uso da palavra. Para começar a introduzir algo a esse respeito, gostaríamos de lembrar o sentido que tem para o pensamento lacaniano a palavra “subversão” em contraposição à “revolução”. E aqui é pertinente retomar isso que dissemos anteriormente, acerca de que a psicanálise não é meramente uma teoria do sujeito, do que o ser falante pode articular por meio do significante em uma ordem de discurso, mas que aponta a um mais além, a um *resto* produto da articulação significativa mas não articulável numa cadeia, que não faz laço social, que não pode saber-se, conhecer-se por meio da representação, mas que *cai*, como afirma Rabinovich, como o “resto de la cosa sabida”. Lacan coloca a revolução do lado da pulsão e do gozo, como o que volta sempre ao mesmo lugar (a satisfação). A subversão do sujeito, por outro lado, está proposta na relação com a destituição subjetiva e com a invenção singular de um saber-fazer com esse “resto da coisa sabida” que é o *a* mais além da demanda, resto inassimilável da divisão constitutiva do sujeito. Mas para alcançar essa invenção singular é necessário pôr a trabalhar o não-saber do desejo que divide o sujeito. Como afirma Alemán (2012, p. 57), “el ‘no-saber’ no es la pasión por la ignorancia, es la distancia irreductible entre la verdad y el saber, distancia que debe ser habitada para que surja una invención”. Em psicanálise o objeto *a*, como resto da coisa sabida ou articulada pelo significante, uma vez operada a destituição subjetiva –a desidentificação do sujeito com o S1 no campo do Outro– permite pensar de outro modo esse lugar de “representante da representação” que vimos no capítulo anterior. Em sua formulação fantasmática, permite ao sujeito *suprir* sua falha em ser, essa carência de um significado

no Outro [S(/A)] que tanto angustia o neurótico por não poder nunca satisfazer. Do ponto de vista da função que pode cumprir na ordem do discurso também pode devir o agente sem rosto, porém, nada anônimo que produz outro tipo de significantes amo. Qual a diferença, então, entre a produção de significantes que articulam um saber de amo ou um saber psicanalítico? A diferença central entre o discurso do amo e do analista, onde reside realmente a aposta subversiva da psicanálise segundo Lacan, estriba no fato de que o analista produz um tipo de significante amo muito particular, porque permite articular um saber-fazer no nível significante com a dimensão do impossível da verdade do desejo. Isso é assim porque seu discurso se formula, se enuncia desde o lugar da causa (*a*), desde um lugar em que o sujeito *pode*, sem garantias, causar o desejo do Outro. Em outras palavras, o lugar do desejo desde o qual o discurso do analista se formula tem como meta causar o desejo do Outro. Para isso, para montar-lhe esta armadilha ao Outro, essa que possa capturá-lo em seu desejo trabalha *com* a divisão do sujeito, *com* a marca estrutural que o significante cava no real, mas sem que isso signifique de modo algum querer apagá-la ou obturá-la. O resultado, a verdade à qual advém desde esta forma de articulação discursiva não pode ser outra que *aquilo* que o sujeito “é, foi?” como *objeto* que causa o desejo do Outro. Aí ficará colocada a possibilidade de tomar uma verdadeira *decisão* ⁵³ existencial, poder responder por contra própria à pergunta, quer o que deseja? No discurso do amo, quem fala é um amo que não quer nem pode saber nada acerca de seu desejo, e para permanecer em seu ser ignorante faz trabalhar o escravo que sabe muito bem o que o amo quer: a mais-valia, seu mais de gozar. E o saber da histérica, a que verdade aponta? A histérica fala desde sua divisão sintomática, e seu trabalho consiste em perfurar o significante-amo. Mas o resultado, o saber que produz não pode localizar-se no lugar da

53 Este é o elemento “existencial” que para nós está em jogo nisso que Laclau denominou, seguindo Derrida, a vontade que configura os “atos de decisão” que se tomam sobre o terreno de indecibilidade radical, equivalentes aos atos de identificação que constituem o sujeito. Citemos o autor:

“O sujeito hegemônico não pode se constituir num terreno diferente do da estrutura à qual ele pertence. Mas se o sujeito fosse uma mera posição de sujeito no interior da estrutura [aqui, uma autocrítica al Laclau todavia foucaultiano de HES], esta seria inteiramente fechada e não haveria contingência alguma –nem qualquer necessidade de hegemonizar o que quer que seja [...] Então, como pensar uma externalidade que emerge no interior da estrutura sem ser resultado de uma diferenciação positiva de seus níveis constitutivos? Isso só é possível se a estrutura não estiver inteiramente reconciliada consigo mesma, se for habitada por uma falta original, por uma indecibilidade radical que demande uma constante superação por meio de atos de decisão. São esses atos, precisamente, que constituem o sujeito, o qual só pode existir como uma vontade transcendente à estrutura [...] vontade que só pode ser formada por meio de atos de identificação” (Laclau, 2011, p.139-140).

verdade, onde se localiza seu gozo, porque os desdobramentos que seu trabalho consegue operar sobre o significante-amo nunca lhe alcançam, ficando presa, dessa maneira, da metonímia “infinita” de um desejo insatisfeito. Todo o saber que ela produz é sempre pouco em relação com a verdade de seu gozo, e por isso fica encurralada em um beco sem saída na insistência por saber Outra Coisa.

Agora voltemos sobre o que identificamos como uma confusão conceitual entre o objeto parcial da pulsão freudiano e o objeto *a*, sempre tendo em conta o uso que Laclau dá para o desenvolvimento de seu argumento. Frente a essa defasagem na compreensão, os caminhos que podemos traçar são limitados mas claros. Ou entendemos que sustentar-se nesse lugar deslocado da liderança populista depende de poder deixar aberta a via do *desejo metonímico* no sentido do desejo de Outra Coisa, com seus impasses de tédio e desilusão inclusos; quer dizer, sustentar a liderança política desde um lugar subjetivo mais próximo ao do objeto *a* causa do desejo do discurso do analista. (O que, por outro lado, nos levaria a revisar a formulação lacaniana do conceito de *fantasma* para ver qual tradução política pode-se fazer desse lugar da causa do objeto *a* imaginário que vem em auxílio do sujeito barrado para sustentar seu desejo). Ou entendemos que o lugar do líder populista se sustenta por um amor incondicional, *tão* incondicional que perfeitamente poderia conjurar-se com a demanda infantil de um gozo absoluto; quer dizer, o líder no lugar de um *objeto metonímico* perverso, o fetiche, que por todos os meios e sob qualquer circunstância tentará obturar a falha em ser. O que traria como consequência, no nível do sujeito, pensar a identidade política desde a posição de submissão típica da criança que oferece seu ser para completar à mãe. No primeiro caso, se podemos afirmar que o líder se localiza numa posição mais próxima do objeto *a*, a razão disso *não* pode ser, como afirma Laclau, porque encarna a representação de uma totalidade falha, quer dizer, porque devém um significante parcial que legitimamente se encontra autorizado a nomear o todo, por mais falho e precário que seja esse nomear. No segundo cenário, ou a analogia com o objeto *a* é completamente impertinente, e melhor pensar em seu lugar o conceito de significante-amo, S1, como o significante que se autonomiza do resto dos significantes, e que condiciona, determina, define o sentido da cadeia articulada; ou bem o conceito de populismo que disso se desprende roça as bordas do totalitarismo, desvinculando-se para sempre da raiz democrática que de outra forma sim poderia ter. Em nossa opinião, e é o que vamos tentar sustentar, a confusão conceitual “correta” é a demarcada pela

primeira das situações, com o que bastará poder argumentar que o líder populista encarna algo da função do objeto *a*, mas não por ser uma *parte* que se adjudica à representação do todo impossível (a Coisa freudiana), e sim porque sua liderança também se constrói como um *suplemento* sexuado da falha em ser de uma totalidade mítica *perdida*. Quer dizer, para nós o nome do líder tem em Laclau uma preponderância alta não somente porque consegue canalizar a insatisfação que faz possível a identificação em massa, e dessa maneira poder dar um fechamento à identidade política enquanto tal. Mas sim porque, em nosso julgamento, o autor o coloca teoricamente no lugar do “guardião da *causa*”, metaforicamente falando, aquele que vela ou deveria velar pela abertura frente aos perigos de obturação, cuidado necessário ao deslocamento metonímico do desejo. Se isso é assim, como acreditamos, então podemos afirmar que o conceito de populismo de Laclau que surge da teoria da hegemonia tem um componente profundamente democrático. Nesse sentido, para poder defender a nossa intuição acerca de que Laclau reserva ao líder a função de “guardião da *causa*”, deveríamos agregar outro elemento a ser analisado na teoria da hegemonia, em relação com uma encruzilhada que para nós irremediavelmente se lhe deveria colocar ao líder populista diante da totalidade mítica impossível de representar: de ter que, ou adotar uma *distância* crítica, ou encarnar uma *promessa* eterna. Com isso queremos dizer o seguinte, quando Laclau afirma que o líder vem ao lugar de articulador de uma totalidade falha, que sempre será a totalidade possível frente à totalidade plena impossível, não nos diz nada acerca de qual é o efeito que essa perda tem na construção da liderança política do líder populista. Então, nós pensamos que talvez poderia haver uma forma de incluir essa encruzilhada na teoria, e propomos que poderia ser dessa forma que demarca um verdadeiro abismo, que poderia ser a chave para pensar o populismo como tendo uma raiz democrática definitivamente estabelecida –ao menos desde este ponto de vista teórico– se temos em conta que a posição do que definimos como “guardião da *causa*” supõe afastar-se da pretensão religiosa de encarnar uma promessa de plenitude e, pelo contrário, assumir uma postura crítica frente a essa totalidade mítica demandada que permanece, insiste. Esse ponto, acreditamos, não está preciso em nosso autor. Porém, consideramos que formular esta nossa demanda é pertinente porque a totalidade mítica tem um lugar em sua teoria que é sumamente importante porque demarca o *impossível*. Como responde o líder do populismo de Laclau frente a essa dimensão do impossível? É uma pergunta que gostaríamos de lhe ter feito. Aqui somente poderemos humildemente deixar assentado certo paradoxo com

o qual nos encontramos ao não poder resolver essa encruzilhada a partir de seus próprios textos; ou achar uma resposta que, por outro lado, teria consequências importantes no momento de estabelecer uma ancoragem democrática *definitiva* para seu conceito de populismo. Esboçemos então algumas conclusões que podemos tirar de tudo isto que estamos dizendo. Por um lado, se o líder populista é para Laclau o articulador de um desejo insatisfeito, desejo metonímico “infinito” de Outra Coisa, então podemos dizer que se consagraria como uma histórica por excelência. Mas, por outro lado –e esse é o ponto de articulação que nos parece interessante tomar emprestado da psicanálise– se podemos afirmar que o deslocamento ao infinito” não é tão infinito como parece, mas que está regulado por uma *causa*, pelo desejo de causar o desejo do Outro, apontando a falta no Outro com o arpão do ser-objeto, então podemos dizer que o discurso político que *predomina* e faz possível a construção da liderança do líder populista está mais perto do discurso do analista. O lugar que ocupa o objeto *a* causa do desejo nesses dois discursos, o da histórica e do analista, pensamos que é a chave para compreender isso que Laclau chamou “a força do componente afetivo”, o investimento libidinal do qual depende o sucesso da operação de nominação (ou o estado de colonização absoluta da significação do significante vazio). Assim, podemos concluir que, para nós, o discurso ou a razão populista de Laclau se articula entre-dois, entre estes dois discursos.

Para finalizar esse capítulo, como poderíamos pensar esse contraponto que tentamos armar ao redor do “representante da representação”, entre S1 e o objeto *a*, na política real no exemplo que demos anteriormente com o kirchnerismo? Tarefa para nada simples, decerto. O que não impede que nos arrisquemos e reconstruamos algumas imagens políticas contemporâneas que poderiam dar conta disso. Imagens que para nós ilustram isso que temos comentado para o caso do discurso do analista, como a articulação de uma resposta para o impossível desde o lugar da *causa*. As imagens políticas contemporâneas do kirchnerismo que propomos aqui para exemplificar nossa argumentação são três.

A primeira podemos construí-la com o ato em apoio ao governo de Cristina Fernández de Kirchner na Praça de Maio, em 18 de Junho de 2008, frente ao que foi a primeira tentativa desestabilizadora com que seu governo lidou logo depois de anunciar novas medidas a serem tomadas no referente à forma de aplicar tributos à exportação de grãos (em particular, a soja) com o primeiro *lockout* agropecuário, com bloqueio de pistas incluídos, encabeçado pelas patronais agrárias reunidas na denominada “*mesa de*

enlace”. Evento de apoio ao governo da presidenta que fora denominado por seus organizadores como “Ato pela democracia”. Esta imagem a consideramos representativa porque é a primeira ocasião na qual Cristina Kirchner, logo depois de assumir o cargo de Presidenta da Nação, fala em um ato político que define um inimigo sócio-político claro. Quer dizer que seu discurso assume ali a divisão, e frente a essa divisão é que sua liderança começa a tomar um lugar marcando assim toda a significação do seu próprio discurso (leia-se, a proposta política que ela começa a encarnar). Por outro lado, para além do que foi dito, o final desse ato será fechado por um abraço muito emblemático entre Cristina e Néstor para a história do kirchnerismo, que selará a figura do ex-presidente nesse lugar do Outro *locatário*, no sentido de ser o dono do lugar onde algo se aloja (e pelo qual há um preço a pagar-se), que o tornará o principal *ouvinte* de seu discurso –inclusive mais além de sua desapareição física–. Nesse sentido, esse ato se revela como um acontecimento político singular, a partir do qual Cristina posicionará sua enunciação num lugar que logo não mudará substancialmente – ainda que possamos, claro está, identificar certos matizes em função do momento político que seu governo atravessasse–. Um momento particularmente sintomático dessa apropriação discursiva podemos capturá-lo no seguinte trecho:

En nombre de la democracia, en nombre de la Constitución, en nombre de las leyes, *liberen las rutas y dejen que los argentinos volvamos a producir y trabajar*. Y que no tengan miedo al ejercer su representación sectorial, porque si realmente son representativos no va a ser necesario que corten ninguna ruta para que no se comercialicen granos o carne. Debemos, entonces, tenderles la mano y llamarlos a la reflexión, *no en nombre del gobierno, tampoco en nombre de esta plaza sino en nombre de los millones y millones de argentinos a los que todavía les falta seguridad, paz, pan y trabajo. En nombre de ellos, de los que todavía sufren, los convocamos a este acuerdo del bicentenario*.⁵⁴

Dizíamos que esse trecho é sintomático porque segundo a leitura que fazemos, quando Cristina *manda* às patronais sublevadas liberarem as estradas, e diz “*não* em nome do governo, *não* em nome dessa praça”, na realidade o sentido que essa frase adquire em retroatividade faz que consideremos que *sim*, que é justamente em nome do governo e do apoio que tem pela participação popular ativa em sua defesa, tanto na

54 Os discursos da Presidenta podem ser consultados na página oficial da Presidência da Nação Argentina. Na internet: <http://www.casarosada.gob.ar/informacion/discursos/18489-blank-79684653>

Praça de Maio nesse dia como pelo respaldo de “milhões e milhões” de eleitores que sua eleição conseguiu.⁵⁵ Quer dizer, a ordem se respalda *não* em nome das leis e da Constituição, isto é, em uma legalidade fria ou imparcial, e sim em nome da legitimidade que tem seu governo por ser propulsor de uma causa política altamente representativa.

As outras duas estão relacionadas com seu luto frente à morte de Néstor Kirchner, sucedida em 27 de Outubro de 2010. Duas imagens que ilustram as formas de Cristina de transitar a experiência desse luto, no sentido que essa palavra tem para a psicanálise, quer dizer, o trabalho do *luto* como a perda do estatuto do objeto que causa ao Outro, o desejo do Outro. Se, como assinalava Lacan, o único afeto que existe é a *angústia* do sujeito frente à divisão desejante do Outro, o luto é a verdadeira prova ou o que deixa em evidência aquilo que afeta à angústia: a condição de objeto, como a única condição desde a qual o sujeito pode apontar a capturar o Outro em sua dimensão desejante. Dizíamos, então, a primeira imagem faz referência ao discurso que professara no dia 1 de Novembro de 2010 em cadeia nacional, pelo motivo da morte de Néstor Kirchner. Esclareçamos que o falecimento do ex-presidente foi utilizado, em seu momento, pelo grupo multimidiático Clarín e outros meios informativos e dirigentes políticos opositores ao governo de Cristina também para desestabilizar seu governo, confabulando muito ativamente com um cenário catastrofista, com uma suposta fragilidade que seu governo iria atravessar de agora em diante por não estar mais presente o homem que verdadeiramente manjava os fios do poder. Se pudéssemos pensar nessa famosa frase de Hegel com a qual Marx inaugura o *18 Brumário de Luis Bonaparte*, que faz referência à repetição da história, primeiro como tragédia e depois como farsa –por acaso, também citada por Cristina Kirchner no ato de apoio a seu governo que mencionamos há pouco– poderíamos dizer que o “fantasma” da história que o oligopólio midiático tentou agitar por esse então foi a debilidade política de María Estela Martínez de Perón, “Isabelita”, logo depois da morte do General Juan Domingo Perón em 1974, que terminou em um golpe militar a seu governo em 1976. Frente a essa manobra canalha do inimigo político, Cristina respondeu rapidamente com a dignidade e responsabilidade de quem assume, em primeira pessoa, as consequências de sua divisão:

55 Cristina Fernández de Kirchner ganhou pela primeira vez a eleição presidencial em 28 de outubro de 2007, em primeiro turno, obtendo mais de 45% dos votos, deixando a segunda candidata, Elisa Carrió, a mais de vinte pontos de distância.

He leído o escuchado que este es mi momento más *difícil: en realidad es otra cosa*. Es mi momento más *doloroso*. El dolor es algo diferente a las dificultades o a las adversidades. Yo he tenido en mi vida política y en mi gobierno muchísimas dificultades y muchísimas adversidades, pero el dolor es otra cosa. Es el dolor más grande que he tenido en mi vida, es la pérdida de quien fue mi compañero durante 35 años, mi compañero de vida, de lucha, de ideales. *Una parte mía se fue con él*, está en Río Gallegos. Pero bueno, no es este un momento para utilizar la cadena nacional para hacer terapia emocional. Yo quería agradecer a todos los hombres y mujeres que se movilizaron, que quisieron verlo, que quisieron despedirlo.⁵⁶

A segunda imagem é uma espécie de anedota. Uma resposta engenhosa de Cristina para com a “torcida” kirchnerista que estava presenciando o discurso que deu em 5 de Agosto de 2011, em um ato pelo 146º aniversário da cidade bonaerense de Chacabuco, que adquire todo seu valor discursivo pela espontaneidade com a que se expressa. A cena é curta, mas altamente significativa. Em meio a seu discurso, a torcida kirchnerista começa a vociferar esse canto consagrado pelo peronismo, “*che gorila, che gorila, no te lo decimos más, si la tocan a Cristina, qué quilombo se va a armar*” [ei gorila, ei gorila, não te dizemos mais, se ‘mexem’ com Cristina, que confusão se vai armar]. Ao que ela responde, rápida e contundentemente com a seguinte chamada de atenção: “No, no se va armar nada porque nadie me va a tocar. Quédense tranquilos que *el único que me tocaba ya no está más*” [Não, não se vai armar nada porque ninguém vai me tocar. Fiquem tranquilos que o único que me tocava já não está mais.]⁵⁷. A partir dessa “curiosidade” podemos ter uma ideia disso que dizíamos para o caso do lugar do psicanalista, de não responder no nível da demanda para preservar o lugar do desejo, no sentido de que já nessa resposta podemos ver como Cristina renega que a coloquem nesse lugar de ter que receber e avaliar os espelhismos narcisistas que a ela se lhe pudessem adoçar. Nessa resposta podemos ver até onde ela não se identifica com esse lugar daquele Outro fiador; pelo contrário, reconhece-se no lugar de seu ser desejante. Frente à demanda de intocabilidade imaculada, de inteireza e solidez absoluta que o canto da torcida viabiliza, ela responde desde o lugar da causa. Quer dizer, identifica-se como *intocável*, aceita esse significante mas subvertendo radicalmente seu sentido que

56 Na internet: <http://www.casarosada.gob.ar/informacion/discursos/22781-blank-6897061>

57 En internet: <http://www.casarosada.gob.ar/informacion/discursos/25311-acto-por-el-146o-aniversario-de-chacabuco-y-38o-fiesta-nacional-del-maiz-palabras-de-la-presidenta-de-la-nacion>

já não depende mais da defesa da massa congregada mas sim da perda de seu companheiro. É como se ela dissesse “não é por vocês, não são vocês que me fazem intocável; o que me faz intocável é a falta de meu companheiro”. Entre essas duas formas de intocabilidade há para nós um verdadeiro abismo; de um lado, uma demanda *incondicional* por sustentar uma plenitude imaginária, e, de outro, a resposta de Cristina onde está presente a dimensão da falta, seu reconhecimento em sua própria divisão de ser desejante e da perda *absoluta* que a morte de Néstor significa para ela nesse ponto. Aqui podemos ilustrar essa diferença que Diana Rabinovich assinalava, seguindo a Lacan, entre o incondicional da demanda de amor e a condição absoluta do objeto *a*.

Em suma, elegemos estas três imagens da vida política argentina contemporânea porque entendemos que revelam algo do que queremos dizer com a ideia de uma construção da liderança política do líder populista desde o lugar do objeto *a* causa do desejo. Quer dizer, ademais de considerar que essas imagens revelam algo do que conceitualizamos ao redor do objeto de desejo, cremos que a *resposta* de Cristina Kirchner *nesse nível* é o que determina, em grande medida, toda a potência de sua liderança política.

Qual conclusão podemos extrair de todo esse recorrido analítico para pensar o populismo, entendendo-o como um elemento chave para a elaboração da história política de uma determinada formação hegemônica? A conclusão a que podemos chegar é que coisas diferentes teremos que articular teoricamente do que significa a identidade política se substituirmos as categorias particularidade/totalidade que usa Laclau –como pressupostos teóricos da totalidade falha característica da hegemonia– por instâncias de estabilização/variabilidade do sujeito quando se relaciona com o objeto de desejo que aqui propomos. Quer dizer, consideramos que enriquecemos a forma de pensar a identidade política se, mais do que o problema da sutura possível entre a parte e o todo, o que temos em conta é aquilo que do sujeito se estabiliza ou varia quando se relaciona com as diferentes formas de objeto que vimos em Freud e Lacan (quando o pensamos em relação com o conceito de objeto perdido freudiano, o objeto parcial da pulsão, da eleição do objeto de amor e o objeto da demanda e o objeto *a* causa do desejo). Nesse sentido, por exemplo, poderíamos fazer a prova de tomar o conceito de *fixação* da pulsão parcial e pensar que ela determina uma forma política muito particular de permanência no tempo, como estabelecendo um “tempo sem tempo” mas onde, paradoxalmente, se retorna sempre ao mesmo lugar, como o permanecer no ser por excelência em sua aceitação vulgarizada. Como seu contraponto, outro modo de pensar

o permanecer na história por ter encarnado politicamente esse lugar da *causa*, o que decerto requer uma invenção singular que conjugue um passado a redimir, diríamos com Benjamin, e o tempo próprio do futuro anterior do que nos fala Lacan.

CAPÍTULO V. RERESENTAÇÃO POPULISTA E DEMOCRACIA RADICAL: INTERSTÍCIOS DE UMA DIVISÃO SINTOMÁTICA.

Sólo la *causa* ausente es realmente operativa.

Jorge Alemán

Lo que menos importa es mi razón,
Lo de menos incluso es tu jamás,
Mientras cante mi amor
Intentando atrapar
Las palabras que digan lo *de más*.

Silvio Rodríguez

Se os capítulos anteriores nos permitiram elucidar o que entendemos por “constituição simbólica” do povo, como a operação de *o* político central da hegemonia populista; assim como pudemos apontar alguns indícios teóricos para pensar na sua natureza sobredeterminada; agora deveremos elaborar um argumento explicativo do que entendemos por “experiência política” quando sustentamos que o populismo pode ter uma ancoragem na democracia radical porque convoca, tal como a psicanálise lacaniana, a uma experimentação do *real*. Entendendo aqui o real como a dimensão de gozo impossível de articular por meio do significante, essa que *cai* além da demanda como seu resto, resíduo inassimilável. Impossibilidade real perante a qual, não obstante, segundo Lacan, pode-se inventar um saber-fazer que permita assumir por conta própria a vontade de realizar um desejo decidido. A indecibilidade radical que este ato de *decisão* tem como pano de fundo nos sugere pensar que neste ponto a experiência política da qual irrompe o populismo aproxima-se do conceito de acontecimento de Alain Badiou. Ao mesmo tempo, indagar essa experiência na sua perspectiva histórica, isto é, a temporalidade que comanda a inscrição ou vacuidade das identidades políticas que abrem e fecham formações hegemônicas específicas requer, como vimos, repensar a conjugação possível entre o “futuro anterior” lacaniano, o “passado a redimir” benjaminiano e (adicionamos agora) as categorias metahistóricas da hermenêutica de Reinhart Koselleck, “espaço da experiência” e “horizonte de expectativas”. Em suma, podemos dizer que a ideia de “experiência política” suposta no conceito de populismo tem três aspectos decisivos: i) um discursivo, determinado pela conjuntura histórica; ii) um hiato, heterogeneidade ou furo no real irrepresentável e irredutível; e, iii) um ato de

decisão existencial perante esse vazio estrutural que possa articular uma nova vontade coletiva ou orientar-se na direção de assumir, a risco e custo pessoal, um desejo decidido.

Sobre esse cenário teórico, montado a partir destas duas caras analíticas –a configuração simbólica do povo e a experiência política– do mesmo fenômeno do populismo, finalmente iremos a retomar o diálogo que iniciamos no capítulo I com a tese de Benjamín Arditi, quem sustenta que o populismo seria um sintoma da política *democrática*. E nessa direção iremos defender nosso argumento de considerar igualmente o populismo como um sintoma da democracia por convocar a uma experiência do real que politiza a divisão estrutural formal da democracia. Mas aqui deveremos esclarecer o que entendemos por “democracia”, a fim de evitar qualquer mal-entendido sobre nosso argumento que poderia dar-se pelo fato de pensar na democracia desde uma deontologia ou concepção normativa da política. Neste ponto, será oportuno trazer de volta aquela pergunta com a que finalizamos o capítulo I, para o caso do que consideramos uma pendência teórica na formulação do populismo de Worsley, quando assinala que a dimensão populista, que faz alusão a uma vontade historicamente conformada, não é democrática nem antidemocrática. Mas antes de começar a desenvolver esses argumentos, que nos permitirão sustentar o populismo como o sintoma da democracia porque convoca à experimentação política de um *real*, gostaríamos de retomar a discussão entre representação e democracia que trabalhamos no capítulo II para pensar mais de perto esta relação no interior da hegemonia populista.

5.1 A ANCORAGEM DEMOCRÁTICA DAS DEMANDAS SOCIAIS NA HEGEMONIA POPULISTA E O VAZIO ESTRUTURAL DE TODA REPRESENTAÇÃO

Na nossa análise anterior vimos que para Laclau a subjetividade política produz-se a partir do funcionamento de duas lógicas operatórias constitutivas, a lógica da articulação ou equivalência e a lógica do antagonismo ou diferença. O autor também afirma que a unidade de análise do populismo é a demanda ou demandas sociais que *democraticamente* irrompem e tendem a desestabilizar a ordem social vigente. Quer dizer, para além de que efetivamente logrem ou não com posterioridade articularem-se em um movimento popular, o “gérmen” daquilo que pode tornar-se populismo é uma demanda social *democrática*. Por que o autor qualifica deste modo a demanda social?

Laclau defende (2005, p. 158) que esta apreciação para nada obedece ao fato de que as mesmas acontecem no interior de um *regime* de tipo democrático, nem tampouco isto se relaciona com certa legitimidade que a ação do protesto poderia ter quanto a um julgamento normativo. O que tornaria as demandas sociais democráticas, para além de transformarem-se em demandas *populares*, é o fato de possuírem dois traços característicos da democracia *representativa*.⁵⁸ Quer dizer, duas condições das que depende a *legitimação* da ação política quando ela inscreve-se dentro da democracia representativa no sentido moderno, do ponto de vista da abertura e participação social em um espaço público comum. As duas características expressas nas demandas sociais que Laclau menciona, que para nós ele qualifica como democráticas porque legitimam a mobilização política desde o ponto de vista da democracia representativa são: i) a possibilidade de experimentar coletivamente e no espaço público diferentes carências ou insuficiências, e, ii) a possibilidade de exigir de um poder legítimo e habilitado uma solução que seja percebida como satisfatória. Mas esta justificação somente tem sentido se levamos em conta o que para Laclau significa “representar” em política. Ou seja, para entender o porquê de as demandas serem democráticas nos obriga a levar em consideração a sua concepção da representação como “mútua contaminação”. Isto é, concebê-la como algo mais que um mero jogo competitivo institucional –como sustentam as teorias econômicas elitistas– mas também como algo diferente da perfeita justaposição entre vontade cidadã e ação política –como poderia passar, pelo menos idealmente, na democracia direta–. Novamente, por que dizer que o que torna democráticas as demandas sociais é o fato de que elas possuam uma legitimidade própria da democracia representativa, para além do regime no qual se expressam e da justiça ou do humanismo que poderia discorrer do seu conteúdo específico? É interessante notar aqui até que ponto a noção de representação permeia o elemento democrático em jogo na noção e dinâmica das demandas sociais que estão na base da articulação no populismo; isto é, a noção de “representação” de Laclau é inseparável da de “democracia”, e vice-versa. Nesse sentido coloca-se nos antípodas daquelas teorias democráticas que consideram a representação de forma instrumentalista, para as quais na verdade não haveria “representação” como tal e sim eleitores habilitados e governantes que tomam suas decisões políticas independentemente da vontade cidadã.

58 Esta ideia de pensar que é pertinente adjetivar como “democráticas” as demandas sociais pelo fato de possuírem uma legitimidade proclive à democracia representativa não pertence ao autor, mas forma parte da leitura que nós fazemos de seu discurso.

Mas Laclau também se afasta da concepção da representação estritamente especular, para a qual haveria sim representantes e representados, e entre eles uma relação possível de transparência cristalina entre os interesses e desejos que os primeiros já possuem e que os segundos deveriam plasmar com certa fidelidade na sua atuação política institucional. O que é interessante da perspectiva de Laclau é que o que tem de ser representado, quando falamos de uma representação que produz identidade política, não é uma positividade senão uma *carência*. E, como tal, a canalização popular da dimensão da representatividade não pode estar condicionada de antemão. É esse o ponto de conexão imanente entre a sua ideia de democracia –participação ativa na expressão coletiva das deficiências do sistema– e representação –como uma teoria baseada na indeterminação do signo linguístico, que pressupõe um processo de “mútua contaminação” entre o interesse ou desejo do representado e a atuação política e institucional do representante–.

[A inscrição popular de demandas democráticas] no procede de acuerdo con un *diktat* dado a priori o teleológicamente determinado, sino que es una operación contingente que puede moverse en una pluralidad de direcciones. Esto significa que no existe una demanda con un “destino manifiesto” en lo que a su inscripción popular se refiere –y, de hecho, no es sólo una cuestión de la contingencia de su inscripción, porque ninguna demanda se constituye plenamente sin *alguna* clase de inscripción–. (Laclau, 2005, p. 160).

Esclareçamos, de passagem, que a demanda social é a expressão de uma carência *social*, que não é a mesma coisa que a somatória de demandas de indivíduos particulares. Por mais que, por exemplo, a falta de algum recurso básico para a vida cotidiana das famílias, como pode ser a água ou o gás, possa ser uma carência de muitas casas particulares, quando se a experimenta e expressa publicamente isso requer sempre de certa tradução no nível social, de que seja em nome de uma coletividade (o bairro, a localidade, a comunidade, o clube, os jovens, os povos originários, etc.) que a demanda se eleva. E isso é algo qualitativamente diferente da somatória dos nomes próprios que ela possa conter. Mas voltando à relação entre democracia e representação, nós diríamos que as demandas sociais que estão na base do populismo orientam-se a procurar a canalização de uma representação que é de natureza democrática *pelo menos em potência*, sempre e quando o sentido do protesto cobre vida na experiência e não esteja prefigurado de antemão ou seus agentes sociais predestinados historicamente a efetivar tal reivindicação. O ponto original da perspectiva de Laclau do seu modo singular de

compreender a relação entre democracia e representação, entre a experiência e a exigência do tratamento das carências sociais e a decorrente deslocação constante das fronteiras do representável é que na origem, na formulação no nível da demanda social particular não há nenhum elemento com o qual possamos atizar ou predefinir uma articulação equivalencial que derive em uma formação hegemônica populista. Menos ainda, nada que nos garantisse que tal formação estabelecerá um regime democrático ou o reconhecimento universal da igualdade (ou seja, uma distribuição “fálca” equitativa na sociedade). Existe um elemento persistente na formulação teórica de Laclau, que tem a ver com a consideração de um traço igualitário que poderia realizar um ato emancipatório, mas sempre em potência e sem últimas garantias. Por isso o nível deslocatório que a hegemonia popular supõe –onde opera todo o poder do significante vazio, do abandono da condição de flutuação à encarnação nominativa– não poderia explicar-se mais que por um ato de decisão perpetrado sob o abismo de uma contingência que se volve radical, isto é, sob um terreno de indecibilidade absoluta. Sobre a base desta contingência radical é que as identidades políticas populares se constituem. Neste sentido, no populismo não se trata de fazer encaixar os interesses dos representados com a melhor viabilização institucional que os representantes lhes puderem dar, mas de uma relação de mútua contaminação entre os desejos ou carências dos representados e as expressões institucionais que contingentemente possam encarnar os representantes. A ideia de representação que Laclau nos propõe parece aproximar-se da ideia que os antigos tinham da representação artística, como aquilo que torna presente algo que *está* ausente.

La construcción de un pueblo sería imposible sin el funcionamiento de los mecanismos de la representación. La identificación con un significante vacío es la condición *sine qua non* de la emergencia de un pueblo [...] El significante vacío es algo más que la imagen de una totalidad preexistente: es lo que *constituye* esa totalidad, añadiendo así una nueva dimensión cualitativa. Esto corresponde al segundo movimiento en el proceso de representación: desde el representante al representado. Por otro lado, si el significante vacío va a operar como un punto de identificación para todos los eslabones de la cadena, debe efectivamente representarlos, no puede volverse totalmente autónomo de ellos. Esto corresponde al primer movimiento que encontramos en la representación: desde los representados hacia el representante. (Laclau, 2005, p. 204.)

Desta maneira, se pudéssemos localizar na conceitualização de Laclau o ponto que incomoda aos autores das clássicas críticas ao populismo, a respeito do caráter altamente indeterminado do mesmo, é justamente esse vazio constitutivo da representação que dá forma às identidades populares. O que nós sustentamos é que é justamente esse vazio constitutivo o que torna o populismo uma forma de construção da subjetividade política essencialmente democrática, pois desde a perspectiva da hegemonia ela está sempre aberta a novas articulações e flutuações contingentes. Desta forma, vemos que a questão da representação é uma temática que excede a divisão representantes-representados própria da democracia quando a concebemos em termos “reais” de regime ou forma de governo, ou em termos “ideais” no julgamento normativo. A proposta de Laclau é outra. Antes disso, o populismo nos enfrenta com a necessidade de pensar teoricamente aquilo que em uma sociedade histórica determinada é *representável*, por um lado, e por outro, quais as operações que estabelecem tanto seus limites como o deslocamento dos mesmos.

Se bem que já podemos ter um panorama mais claro do por quê de denominar “democráticas” às demandas sociais que estão na base da articulação populista (porém, também àquelas que não alcançam esta unificação e permanecem isoladas), a reflexão que fomos compondo ao redor da relação entre representação e democracia nos coloca novos desafios para pensar a política atual. Se a questão da representação democrática das demandas, a positivação das carências sociais é uma questão que não depende tanto da forma institucional vigente e sim da produção e apropriação de um vazio discursivo, então a participação popular nos espaços públicos existentes e eventuais se torna não já importante mas indefectivelmente *necessária*. Voltando um momento ao texto de Manin, o autor afirma que um dos princípios do governo representativo —e talvez o principal responsável da associação tecida desde a modernidade até nossos dias entre democracia e liberalismo— é a liberdade de expressão pública, pois afeta diretamente a relação entre representantes e representados. Assim, poderíamos considerar esse indicador como muito mais substantivo para a emergência do populismo que outros demarcados pelas atribuições imaginárias do líder ou pela legalidade instituída. Ao mesmo tempo, isto revela o caráter decisivo da transversalidade com a que está pensada aqui a questão democrática, no sentido da necessidade de poder contar com um espaço público múltiplo e heterogêneo que permita a expressão das diferenças e a participação ativa dos agentes sociais. Porque, por exemplo, poderia acontecer que em um regime fascista ou sob a ilegalidade oficial do protesto —como na crise política argentina de

dezembro de 2001– irrompam diferentes demandas sociais que são, desta perspectiva, democráticas. Mas também poderia dar-se o caso, talvez menos nítido e portanto mais sinistro, de que sob um regime ou governo democrático os espaços públicos estejam mortos e silenciados, e que o acesso dos agentes sociais a eles se encontre tão fechado que diretamente possa parecer que não existem na realidade. Neste sentido, o controle monopólico dos meios de comunicação social ou dos espaços públicos físicos; a violência monolítica com a que o marketing publicitário, regido pela lógica do gozo consumista ilimitado, domina o espaço da discursividade pública para fixar os padrões de “conformidade, plenitude e bom viver” com os que a sociedade deveria organizar e direcionar a sua vida e seus desejos são alguns exemplos de como sob um regime democrático a liberdade para recriar a própria desconformidade do sujeito pode ver-se tão solapada que a potência democrática, entendida como o deslocamento da fronteira do representável, se veja tanto ou mais derogada que dentro de um regime totalitário. É por esta razão, pelo fato de que os lugares onde se significa a opressão e a liberdade da vontade política não estão meramente determinados pelas instituições estatais que “monopolizam o poder da força legítima” que nos parece pertinente tentar articular esta dimensão democrática da conceitualização do populismo de Laclau, referida à falha social constitutiva a toda identidade política possível, com a noção de “desejo decidido” da psicanálise. Isto é, relacionar o fundamento ausente da identidade do sujeito com a *causa* do desejo. Porque se para nós o populismo comportaria uma ancoragem democrática é justamente pelo cuidado desse vazio que permite o deslocamento das fronteiras do representável. Mas esse vazio é um vazio que opera para além da institucionalização da representação política em si, pois é um vazio estrutural mas que se revela de modo “acontecimental” no que se refere à *palavra*, quando as palavras não alcançam para dar conta do desejo que a experiência política pode causar. Vazio ou hiato estrutural da palavra equivalente ao da experiência do inconsciente na prática analítica. Daquela palavra *de menos* que, como lembra a epígrafe de Silvio Rodriguez, tenta sempre e repetidamente alcançar dizer o *de mais*.

5.2 A EXPERIÊNCIA POLÍTICA DE UM REAL IRREPRESENTÁVEL: O DESEJO DECIDIDO E O “FUTURO ANTERIOR” DA EMANCIPAÇÃO

Em *Soledad: Común. Políticas en Lacan*, Jorge Alemán nos propicia um argumento com o qual poderíamos enfrentar o problema que viemos destramando sobre a natureza daquela dimensão formal democrática do populismo dada pelo vazio discursivo constitutivo, que diz respeito à articulação ou não das demandas populares na *direção emancipatória* ou de fortalecimento da democracia como via da emancipação (cuidando, justamente, desse vazio e da abertura que permite a deslocação do horizonte da representação). Jorge Alemán (2012, p. 31), como psicanalista, afirma que o coletivo pode acontecer ou se estruturar a partir da Causa ou do Ideal. No primeiro caso, sustentar-se coletivamente desde o lugar da causa do desejo, desde a identificação com o objeto *a* real supõe agir assumindo o risco e custo de quem não tem garantias pré-estabelecidas. Significa haver renunciado à pretensão dessa completude perdida freudiana e levantado no seu lugar uma vontade de saber até onde se pode causar o desejo do Outro sem poder esgotar ou chegar à sua verdade; isto é, reservando sempre um lugar para o ainda não-sabido. No segundo, articular o coletivo a partir do Ideal, desde o amor incondicional ao líder supõe o tipo de identificação que faz massa, a identificação com o significante-amo no campo do Outro. Se no primeiro caso a renúncia à completude se traduz pela identificação com o vazio, com o objeto *a* como suplemento da falta-em-ser quando causa o desejo do Outro; no segundo, a identificação com o significante-amo e a idealização daquele que se supõe é seu portador (porta-voz) se traduz pela rejeição do próprio vazio que permitiria o deslocamento significante metonímico, e na subsequente queda na nulidade existencial própria daquele que não faz valer sua diferença absoluta.⁵⁹ Citemos o autor para acompanhar melhor esse nosso

59 “Diferença absoluta” é um termo extremadamente apaixonante para nós, porém bastante complexo de articular na teoria. Isto é assim porque há nele retalhos teóricos políticos e filosóficos de certos pensadores que são muito complexos, entre eles Deleuze (différence); Heidegger (diferença ontológica); Lacan (a condição absoluta do objeto de desejo, que vimos no capítulo anterior; assim como a diferença fecundada pela não-relação/complementaridade/proporção sexual); e também poderíamos pensar em Laclau e Mouffe, e na dimensão do vazio constitutivo às identidades políticas que se configuram hegemonicamente como a dimensão que torna radical o projeto político da democracia que eles propõem. Mas, de qualquer forma, tomaremos aqui a proposta de Alemán de pensar a diferença absoluta a partir do conceito de “letra” de Lacan, como aquilo que permite capturar o sentido da diferença na perspectiva da invenção. Quer dizer, a partir dos dois neologismos que inventara Lacan para identificar a natureza linguística de gozo real presente no incurável do sintoma, na pregnância sintomática que persiste, insiste para além daquilo que pode ficar articulado na linguagem: Alíngua com a que se costura o Sinhomia. Citemos o autor:

“Lalengua no es el Lenguaje, el lenguaje, tal como lo indica Lacan en el Seminario Aun, es una elucubración ‘científica’ sobre Lalengua. Lalengua es imposible de estratificar, dividir, jerarquizar o

raciocínio em torno às diferentes consequências que resultam de ter um projeto político como Causa ou perseguir um Ideal político acabado e pré-definido.

Mantenerse en el lugar de la Causa sin idealización implica soportar en la *apuesta sin garantías* que toda causa conlleva el retorno de lo reprimido o la repetición de lo mismo. En este aspecto, soportar el proyecto de la Causa implica asumir la aparición de reiteradas formas de obstáculo, de lo heterogéneo que resiste al proyecto, hasta incluso aceptar el fracaso, una vez más, de la ‘buena manera’ [...] *Mientras la Causa es el lugar vacío desde el cual lo Común puede eventualmente engendrarse de modo contingente y retroactivo, el Ideal, en cambio, es siempre la aglutinación en masa que obtura la invención del acto político de enunciación* [...] *Si se trata de operar sobre lo real en la cura, se debe plantear el problema acerca de cómo el ‘fundamento ausente’ se vuelve causa* [...] Las figuras retóricas del ‘Santo’, el ‘guerrero aplicado’, el ‘trabajador decidido’ constituyen distintos intentos por parte de Lacan para elaborar en qué consiste la acción del Sujeto cuando la misma se sitúa en un más allá del plano de las identificaciones. Son nombres sintomáticos del ‘ser ahí’ en una acción política. (Alemán, 2012, pp. 31-32, 68. Grifo nosso).

Pela via da *causa* do desejo a política pode ser interpretada também como uma forma de experiência do real impossível. Experiência que precisa, como afirma o psicanalista (p. 57) do não-saber como um saber em reserva, pendente, ainda por vir e sempre em retroação, do qual tomar o valor e a coragem necessária para agir decididamente, sem últimas garantias, para além das previsões que possam resultar dos diagnósticos presentes e das experiências passadas. Por isso começamos dizendo que a temporalidade dessa experiência assemelha o futuro anterior lacaniano à hermenêutica da história conceitual de Koselleck. Vejamos os pontos que há em comum, que nos permitem fazer esta analogia.

Para analisar o que é a história conceitual para o autor convém começar por distinguir entre as definições de conceito e palavra que ele nos oferece. Tanto as

limitar, pues la misma es un lugar donde el habla ‘habla’, y no sabe que goza de ello, donde el ‘sin ton ni son’ la nutre permanentemente; por ello Lalengua carece de puntos de anclaje que garanticen su significación. Así se puede entender que esta Lalengua que se habla sea más ‘originaria’ que el lenguaje, pues la misma surge del encuentro traumático entre la masa corporal del ser vivo y los signos que lo capturan. *Si bien Lalengua alcanza a todos, como el germen, el parásito, el equívoco que afecta a la vida del ser hablante, se reinventa en cada uno de modo singular, bajo la modalidad del Sínthoma. No hay forma de habitar Lalengua si no es a través del Sínthoma que singulariza a cada uno. El Sínthoma es el modo singular en que cada uno se cifra Lalengua constituyendo una dimensión ‘incurable’ de la vida, a diferencia del síntoma freudiano que puede remitir en la interpretación-construcción de la cura. Sin embargo, ese incurable, esa escritura sinthomática, es lo que posibilita que cada uno anude su realidad Simbólica, Imaginaria y Real.*” (2012, pp. 16-17. Grifo nosso).

palavras quanto os conceitos possuem uma característica polissêmica comum, que impede que a relação que ambos estabelecem entre o referente empírico e o significado seja única e imutável. Esta *polivocidade* é resultado não somente de convenções linguísticas formais, mas também consequência das variações de que padece o uso da língua segundo ela se expresse na fala ou na escrita, ou em contextos sociais e culturais diferentes. Porém, esta qualidade histórica comum pode ler-se de diferente forma segundo uma palavra seja ou não um conceito. Uma palavra pode assumir ser o porta-voz de um significado singularizado e fixá-lo através do uso dela, mas um conceito *nunca* pode se tornar unívoco. Sem a polissemia os conceitos não poderiam almejar a sua arquetípica pretensão de universalização. Esta pretensão de universalização, que faz das palavras significantes *aglutinadores* de conteúdos semânticos, procede da sua função de expressar a multiplicidade da realidade e da experiência histórica. Neste sentido, os conceitos que interessam à história conceitual são preponderantemente os que se articulam na história social: aqueles da terminologia sócio-política, no sentido amplo, relevantes para o acoplamento das experiências da história social (Koselleck, 1993, p. 106.). Neste sentido, poderíamos entender a historiografia proposta por Koselleck como o método de historicidade dos conceitos *hegemônicos*, que comandam a realidade e o senso comum no sentido gramsciano, sem os quais não poderíamos compreender a existência historicamente determinada.

Entendemos por concepto fundamental un concepto que, en combinaci3n con varias docenas de otros conceptos de similar importancia, dirige e informa por entero el contenido pol3tico y social de una lengua [...] S3lo si una palabra ya no es capaz de reunir las experiencias acumuladas en un concepto com3n pierde su vigor como concepto fundamental y poco a poco va cayendo en desuso. (Koselleck, 2004.)

Por que a história *destes* e não de outros conceitos seria especialmente relevante para a história conceitual? Porque são os que canalizam a existência histórica do ser, com os quais podemos reconstruir, a partir de uma língua determinada, o *a priori* fragmentado sujeito da história que comanda toda história social. Desta forma, os conceitos seriam concebidos como palavras que tentam significar um campo amplo de sentido, abrangendo o campo da experiência do passado e da expectativa no futuro. E é através deles que se colocam as encruzilhadas e os dilemas políticos e sociais condicionantes da totalização da existência e representação do presente. Desta forma, o

autor enquadra a metodologia da história dos conceitos dentro de uma teoria geral das formas da experiência histórica. Inscrevendo-se no pensamento epistemológico neokantiano (diltheano), sustenta que existem determinantes *antropológicos transcendentais* ou, em outras palavras, condições de possibilidade *metahistóricas* para o conhecimento e a representação de qualquer história. A importância de desenvolver uma doutrina transcendental do tempo, como afirmam José Luis Villacañas e Faustino Oncina, revela-se pelo fato de explicitar as condições de sentido da existência humana em tanto existência finita (Koselleck; Gadamer, 1997, p. 44.). Ela nos revela de que maneira são possíveis os relatos históricos plurais, mas também como é possível a existência histórica *aberta*. Os conceitos nos ajudam a entender a permanência, variações e mudanças radicais no significado do *ser* historicamente existente, a partir da experiência que ele tem do passado *do seu* presente, o qual, pela sua intervenção no mundo, está sempre aberto ao câmbio no futuro. Neste sentido, para estudar tal variabilidade precisamos de uma teoria da história, das categorias que Koselleck denomina metahistóricas por serem as que estabelecem as condições das histórias possíveis. Isto é, categorias puramente *formais* independentes de qualquer conteúdo específico, e que determinam o limite que configura o espaço da temporalidade *dentro* do qual se pode estudar o sentido sincrônico dos conceitos políticos e sociais e a sua transformação diacrônica ao longo do tempo. Referimo-nos já a “espaço de experiência” e “horizonte de expectativa”. Neste ponto, não devemos confundir o eixo da colocação do autor a respeito da dialética entre experiência e expectativa na determinação histórica da existência humana, com as análises dialéticas materialistas e idealistas teleológicas (Marx e Hegel, por exemplo), nas quais se tende a dar certa primazia à ação ou ao pensamento, e vice-versa, no desenrolar de um caminho já traçado. Embora as categorias que definem o tempo histórico constituam duas dimensões do *mesmo* presente, e por isto sejam inseparáveis, com vistas ao fim analítico de estabelecer uma analogia com a temporalidade lacaniana do “futuro anterior” nos permitiremos diferenciá-las. Se bem é verdade que “espaço de experiência” e “horizonte de expectativa” são, de certa forma, categorias equivalentes às da sensibilidade kantianas de “espaço” e “tempo”, por serem categorias meramente formais (“intuitivas”, no caso de Kant), também é certo que elas não são fixas, dadas, mas *magnitudes* cambiantes segundo a proximidade ou o distanciamento que se registre entre elas. Apesar de toda expectativa no futuro estar baseada na experiência passada, e, por sua vez, de toda experiência projetar expectativas, experiência e expectativa não são categorias

simétricas ou complementárias que coordenam o passado e o futuro como se fossem “espelhismos” (1993, p. 338.). Há entre elas um *hiato estrutural* inapagável. Antes, então, de qualquer análise conceitual específico, que, como dizemos, supõe pesquisar os conceitos sociais e políticos que expressam a totalidade da experiência histórica concreta, e as justaposições delas numa história conceitual, devemos partir de um pressuposto teórico com o qual estabelecer o caráter *total* da totalidade da experiência histórica mencionada. Devemos partir de uma concepção filosófico-epistemológica que consiga responder à pergunta de quando começa e quando termina *uma* determinada forma de ser historicamente; o que em termos de Laclau e Gramsci seria o começo e declínio de uma determinada formação hegemônica e bloco histórico. É isto o que providenciam as categorias metahistóricas da *Histórica* do autor. Sobre o vazio que há entre ambas se inscreve uma outra questão importante para a prática historiográfica a respeito dos determinantes linguísticos e extralinguísticos que toda experiência histórica supõe. A assimetria entre experiência e expectativa retoma a questão da diferença entre acontecimentos e conceitos, ação e discurso entanto fenômenos com os que o historiador trabalha. É também, por outro lado, esta assimetria o que relativiza de certa forma a expressão acima sobre a hegemonia que estabelecem no senso comum os conceitos fundamentais, em virtude da possibilidade sempre aberta de *reescrever* a história pela não-correspondência entre a realidade e os conceitos que a ordenam. Desta concepção filosófica do tempo histórico derivam-se duas teses fundamentais para uma metodologia na historicidade dos conceitos e das estruturas sociais. A primeira é que a história social efetiva e a sua representação (incluindo a narrativa do trabalho científico do historiador) só são inteligíveis a partir de conceitos. Neste sentido, os conceitos são *performativos* da realidade social e política de uma época, e sem eles a sociedade não poderia ser pensada nem nomeada. Se desde todos os tempos as lutas por definir posições políticas ou sociais através de conceitos visaram manter ou subverter a ordem estabelecida, esta luta aprofunda-se no século XVIII. Como o autor assinala em *El futuro pasado* (1993), com a irrupção da Revolução Francesa e desde que a sociedade entrou no movimento industrial, os conceitos já não servem para conceber somente os fatos do passado, mas se projetam na ação no futuro. Neste sentido, os conceitos devêm *índices*, através dos quais podemos conhecer as transformações sócio-políticas e as *prospectivas* históricas. Disto Koselleck extrai uma exigência metodológica fundamental: há de se estudarem os conflitos políticos e sociais do passado em meio da limitação conceitual da *sua* época e através da autocompreensão do uso da linguagem

que fizeram *as* partes interessadas no passado (p. 111). Isto leva a conceber a história conceitual não simplesmente como o ato de compreender sincronicamente o significado de conceitos isolados através das fontes disponíveis, mas a reconfiguração do cenário dos *conflitos* significantes da sociedade ou momento histórico no qual eles se inserem. Ao mesmo tempo, e como segunda exigência metodológica, a análise sincrônica do passado complementa-se diacronicamente. Ao liberar os conceitos da situação e seguir sua significação ao longo do tempo para coordená-los, as análises históricas particulares de um conceito se acumulam numa história do conceito (p. 113). O resultado da pesquisa neste registro diacrônico, do qual saem à luz as continuidades e rupturas de sentido, só acrescenta a importância que a história conceitual guarda para a história social. A construção da história dos conceitos é solidária à construção da história social pelo fato de a variação dos conceitos ser um bom mecanismo de avaliação da permanência ou não das estruturas sociais (Koselleck; Gadamer, 1997, p. 32). Embora os *tempos* das estruturas sociais e o dos conceitos não coincidam, e por isso a relativa autonomia que para o autor existe entre história social e conceitual, o trabalho da história dos conceitos é a tentativa de convergência entre conceito e história. Apesar de que a história conceitual tenha uma metodologia própria, divide com a história social a premissa teórica de ter que harmonizar e comparar a permanência e a mudança. “En la medida en que hace esto en el medio del lenguaje (en el de las fuentes y en el del científico), refleja premisas teóricas que también tienen que cumplirse en una historia social que se refiere a “hechos históricos” (Koselleck, 1993, p. 123.). Se é verdade que uma teoria da experiência histórica é necessária tanto para a história dos conceitos quanto para a história social, não pode ser ignorado o problema do lugar que nela teriam as *fontes* históricas. A dimensão da teoria precisa conquistar um patamar além das fontes, mas só *através* delas: interpretando-as *desde* uma teoria (Koselleck; Gadamer, 1997, p. 46). Neste sentido, a história conceitual já contém elementos teóricos para uma crítica do material empírico com o qual trabalha. Mas, mesmo que a história conceitual se pense como um método especializado para a crítica das fontes, que atende o uso dos termos e expressões relevantes social e politicamente, não consegue se desvincular totalmente da história social já que qualquer semântica também envolve elementos extralinguísticos (Koselleck, 1993, p. 112.). E esta é a segunda tese que se deriva das premissas teóricas que a história conceitual e a história social dividem: a articulação entre história social e história conceitual, que pretende construir um genuíno campo de semântica histórica capaz de estudar as dimensões de sentido linguísticas e

extralingüísticas, só é possível sob a premissa fundamental da existência de um vazio inapagável que as separa, sendo que *a força de uma época nunca se esgota na consciência de sua própria realidade*. Vemos que por mais de que o autor divida “história conceitual” e “história social”, ou seja, elementos linguísticos e elementos extralingüísticos, o fato de que reconheça entre elas um hiato estrutural, que impede reduzir a “força” da experiência de uma época a um cogito exterior que a conheça, nos revela certa cercania com o que desenvolvemos para o caso de Freud e Lacan, a respeito da retroação do sentido e do valor de verdade e não de realidade do futuro passado. Além do mais, a hermenêutica dos conceitos que Koselleck formula se torna especialmente interessante para esta perspectiva da hegemonia que viemos trabalhando quando diz que historiar os conceitos políticos e sociais que dão conta da forma de ser historicamente de uma determinada época deve guardar muito cuidado para interpretar o sentido daqueles significantes à luz do valor dado pelos atores em conflito e não remeter a nenhuma significação estandardizada ou que pertença a alguma outra experiência política “similar”. Entendemos que Koselleck, igualmente que o caso da psicanálise, postula uma aproximação ao estudo dos conceitos que permita capturar a singularidade do sentido dos processos históricos aos que remetem, por serem consideradas experiências políticas e sociais, de certa forma, únicas e irreduzíveis. Isto nos lembra também as famosas teses da história de Walter Benjamin. Ao comparar a tarefa crítica do historiador materialista com a da reprodução do meramente existente do historicismo, nas famosas teses XVI e XVII, Benjamin afirma:

El historicismo levanta la imagen ‘eterna’ del pasado, el materialista histórico una experiencia única del mismo, que se mantiene por su *singularidad*. Deja que los otros se agoten con la puta del ‘hubo una vez’, en el burdel del historicismo. Él permanece dueño de sus fuerzas: lo suficientemente hombre como para hacer saltar el **continuum** de la historia [...] La historia universal carece de una armazón teórica. Su procedimiento es aditivo: suministra la masa de hechos que se necesita *para llenar el tiempo homogéneo y vacío*. En el fundamento de la historiografía materialista hay en cambio un *principio constructivo*. Propio del pensar no sólo el movimiento de las ideas, sino igualmente su *detención*. Cuando el pensar se para de golpe en medio de una constelación saturada de tensiones, provoca en ella un **shock** que la hace cristalizar como mónada. *El materialista histórico aborda un objeto histórico única y solamente allí donde éste se le presenta como mónada. En esta estructura reconoce el signo de una detención mesiánica del acaecer o, dicho de otra manera, de una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido.* (Benjamin, 2007, pp. 37-38. Grifo itálico nosso).

Como continuar a escrita depois desta arrepiante manifestação libertária! Pois bem, coloquemos aqui *nosso* hiato.

Logo, analisemos esta citação tão cativante, retomando o que estudamos nos capítulos anteriores.⁶⁰ Em primeiro lugar, digamos, o “eterno” voltou a fazer a sua aparição! E não por acaso, àquilo ao qual ele se contrapõe, mais uma vez, é à singularidade. O historicismo, nesta caracterização benjaminiana, poderia ser um outro nome para o Outro sem barrar de Lacan. O Outro (A), dono e porta-voz do significante-amo que comanda a discursividade tal que naquela *mônada*, sem porta nem janela, sem forma alguma de perfurar sua completude e saturação fática já dada. Mas, como vimos com Lacan, e como tampouco deixa de assinalar Benjamin, esse sujeito sem ranhura, onde capturá-lo?: na suspensão, na detenção, no *signo* de um limite *messiânico* que se estabelece perante o movimento “livre” das ideias ou da articulação significante. E que dizer do lado singularizante da atividade crítica, deconstrutiva do historiador materialista? Se do lado do Outro autotransparente a temporalidade que comanda a sua enunciação é um tempo “homogêneo e vazio”, do lado do Outro que leva as marcas do desejo inscreve-se o “princípio construtivo” e a “oportunidade revolucionária” (subversiva, melhor diríamos com Lacan) de redimir o passado oprimido, de *desconstruir* a significação irradiada pelo significante-amo no campo do Outro e assim poder passar a significar subjetivamente Outra-Coisa. Esta descrição contundente do abismo existencial que separa o proceder técnico e ético do materialista histórico e do historicista se nos revela como uma comparação teórica interessante e altamente sugestiva da diferenciação que estabelecemos acima, com ajuda de Jorge Alemán, entre uma experiência política ancorada na Causa e no Ideal. Na tese XVIII Benjamin utiliza o exemplo do significante marxista “sociedade sem classes” que resulta perfeito para ilustrar esta comparação. Ele diz:

En la sociedad sin clases, Marx secularizó la idea de tempo mesiánico. Y es bueno que haya sido así. La desgracia empieza cuando la social-democracia eleva esta idea a 'ideal'. El ideal fue definido en la doctrina neokantiana como una 'tarea infinita' [...] Una vez definida la sociedad sin clases como tarea infinita, el tiempo vacío y homogéneo, se transformó, por decirlo así, en una antesala, en la

60 Não deixamos de dissuadir-nos da quantidade de vezes que temos utilizado a expressão, “retomar”. Mas, como por outro lado estamos já algo familiarizados com a teoria psicanalítica, não podemos deixar de dizer que esta persistência se deve, justamente, ao movimento em retroação próprio do sentido que surge da nossa articulação significante.

cual se podía *esperar con más o menos serenidad* el advenimiento de la situación revolucionaria. En realidad, no hay un instante que no traiga consigo **su** oportunidad revolucionaria –sólo que ésta tiene que ser definida en su singularidad específica, esto es, como la oportunidad de una solución completamente nueva ante una tarea completamente nueva. (Benjamin, 2007, pp. 38-39. Grifo itálico nosso).

Como se disséssemos, com a noção de “sociedade sem classes” Marx tentou negativizar a sociedade de classes do capitalismo, no sentido de deconstruir a legitimidade messiânica do seu Amo autonomizado, aquela que não se discute nem precisa de justificação alguma. Quer dizer, para Benjamin “sociedade sem classes” representa no discurso de Marx um equivalente daquele significante que designa a falta no Outro [S(/A)], que permite operar na deconsistência do Outro, e do próprio sujeito, necessária para o deslocamento metonímico do desejo. Em contraste, a social-democracia haveria identificado esse significante com o Ideal e dessa forma tudo se haveria perdido: as chances de esse significante se tornar o articulador de uma causa aberta comandada pelo desejo viram-se desta forma eliminadas por uma “ilimitada tarefa” a realizar, e o potencial revolucionário reduzido à espera impotente do tempo histórico vazio e homogêneo. De haver podido funcionar como o articulador de um projeto político ancorado em uma Causa e não no Ideal a “sociedade sem classes” deveria ter-se tornado o significante que designe uma falta de saber capaz de mobilizar um desejo decidido e não o referente de um campo de saber já saturado. No capítulo anterior estabelecemos a metáfora “guardião da causa” para assinalar o que significaria politicamente habitar o lugar da liderança quando o político coloca a enunciação do seu discurso no lugar do objeto *a*. O que permitiu esta substituição metafórica foi a expressão freudiana do desejo inconsciente como o “guardião do dormir”; o desejo inconsciente do sonho como a condição de possibilidade da satisfação do sono no ato de dormir. Lacan utiliza outra metáfora para estabelecer a explicação do que significaria colocar-se logicamente nesse lugar real impossível equiparando o lugar do analista identificado com o objeto *a* com o papel do “morto” no jogo do *bridge*. Em “La dirección de la cura y los principios de su poder”, escrito em 1958, Lacan afirma:

Pero lo que es seguro es que los sentimientos del analista sólo tienen un lugar posible en este juego, el del *muerto*; y que si se lo reanima, el juego prosigue sin que se sepa quién lo conduce. Por eso el analista es menos libre en su estrategia que en su táctica. Vayamos más lejos. El analista es aún menos libre en aquello que domina estrategia y táctica:

a saber, *su política, en la cual haría mejor en situarse por su carencia de ser que por su ser [...]* Si el analista sólo tuviese que vérselas con *resistencias* lo pensaría dos veces antes de hacer una interpretación, como en efecto es su caso, pero estaría a mano después de esa prudencia. Sólo que *esa interpretación, si él la da, va a ser recibida como proveniente de la persona que la transferencia supone que es. ¿Aceptaré aprovecharse de ese error sobre la persona?* La moral del análisis no lo contradice, a condición de que interprete ese efecto, a falta de lo cual el análisis se quedaría en una *sugestión grosera*. (Lacan [1958], 2008, pp. 563, 565. Grifo nosso)

Analisemos com muito cuidado e atenção esta citação. Em primeiro lugar digamos que no texto inteiro, mas particularmente neste trecho Lacan está comparando e distanciando-se ao mesmo tempo do que seria “a análise das resistências do eu” como estratégia dos psicanalistas pós-freudianos formados pela análise pedagógica (na qual teriam se empantanado segundo ele); da “interpretação do desejo” própria da prática psicanalítica que ele promove, fundada no amor de transferência e não na sugestão. Esta orientação e distanciamento técnico e ético com a psicanálise posfreudiana, no que tange à significação da palavra “cura”, tem suas ressonâncias à hora de estabelecer o final de análise. Para Lacan, a psicanálise, se ainda concebida com todo rigor como uma experiência “existencial” da falta-em-ser, que é possível por esse conceito fundamental criado por Freud chamado transferência, não pode ter como finalidade a identificação do paciente com o “eu” saudável do analista, nem como problema crucial as “resistências” que esse eu doente poria ou não para estabelecer tal identificação “curativa”. Para Lacan o caminho traçado pela rotulação academicista dos psicanalistas analisados na análise pedagógica não leva à formação de psicanalistas. E, conseqüentemente, o trabalho do psicanalista não pode simplesmente ser reduzido à mera sugestão ou convencimento da *pessoa* do analista em direção ao paciente, de forma equivalente a como um professor poderia exercer o poder dissuasivo com o aluno em situação de inferioridade. O que Lacan demonstra é que esse tipo de problema das “resistências” do eu está ancorado em uma forma particular de entender a prática analítica, como uma forma de dissuasão ou sugestão por parte do analista que atua em nome de uma titulação anônima e universal ao mesmo tempo, e, por tanto, está nos antípodas da ideia do amor de transferência que permite o trabalho de regressão singular a cada paciente (regressão que, lembremos, consiste no trabalho de rememoração que persegue a verdade e não a realidade). Não é por acaso que, para explicar esta diferença entre sugestão e transferência, neste texto apareçam várias alusões à *Psicología de las*

masas de Sigmund Freud. Porque ali a diferença entre sugestão e transferência é a chave para entender o *tipo* de amor que está em jogo e que permite a identificação da massa. Fizemos já alguma referência a isto no capítulo anterior, quando apresentamos o conceito de objeto com relação às diversas funções que cumpre. Mas esta diferença é muito pertinente também para nosso trabalho neste ponto que queremos ressaltar agora, sobre o abismo que separa a Causa do Ideal. Porque se a algo se vincula a posição do analista no lugar de objeto *a*, que Lacan orienta os analistas assumirem, é ao fato de que para preservar o lugar da falta metonímica do desejo não há de se responder no nível da pessoa que a transferência permitiu ficcionalizar no analista, ou seja, desde o lugar do Outro. Nem como Outro nem como outro. Quando tomado como o outro imaginário ou o Outro da demanda por parte do analisado, o que uma verdadeira intervenção analítica realiza é responder com o estrepitoso silêncio do “morto”: “*rostro cerrado y lábios cozidos [...] para hacer surgir al cuarto que va a ser aquí la pareja del analizado*” (Lacan, 2008, p. 563. Frisado nosso). Este quarto, como se vê, é o próprio *nada* discursivo do *a*, a dimensão metonímica da falta-a-ser do desejo. Isso significa que o analista não tem que falar absolutamente nada? Claramente não. Significa que ele não deve *responder desde* o lugar do Outro quando o paciente lhe formula a sua demanda. Como afirma Lacan:

Ya se pretenda frustrante o gratificante, *toda respuesta a la demanda en el análisis reduce en él la transferencia a la sugestión*. Hay entre transferencia y sugestión, éste es el descubrimiento de Freud, una relación, y es que *la transferencia es también una sugestión, pero una sugestión que no se ejerce sino a partir de la demanda de amor, que no es demanda de ninguna necesidad [...]* No hay que confundir la identificación con el significante todopoderoso de la demanda con el objeto de la demanda de amor. Ésta es sin duda también una regresión [...] Aquí se encuentra el **exit** que permite salir de la sugestión. *La identificación con el objeto como regresión, porque parte de la demanda de amor, abre la secuencia de la transferencia (la abre, y no la cierra), o sea, el camino donde podrán denunciarse las identificaciones que, deteniéndose esta regresión, la escanden.* (Lacan [1958], 2008, p. 604. Grifo itálico nosso)

A diferença entre necessidade e demanda foi já trabalhada no capítulo anterior, onde também dissemos que o Outro tomado como *objeto* de amor na eleição de objeto administra objetos simbólicos que devêm signos de seu amor, da boa ou má vontade para satisfazer não necessidades “naturais” e sim a demanda de amor incondicional do sujeito. Por outro lado, na nossa citação anterior Lacan afirma que a transferência se *abre* ou estabelece a partir desta demanda de amor ao Outro primordial. Mas para

manter a operatividade do trabalho de regressão e de criação do sentido retroativo que a transferência permite; para não reduzir este trabalho de rememoração singular a uma standardização significativa e desta maneira cair numa grosseira sugestão, esse circuito não tem de se *fechar*, o que equivale a dizer que o analista não tem que responder à demanda que se lhe formula. Desta forma, tornar-se o “guardião da causa”, o Outro castrado; rejeitar o lugar imaculado do Ideal completo, que nada deseja porque nada lhe falta supõe receber ou alocar a demanda de amor *mas* para demarcar ou indicar com o silêncio da não-resposta o lugar do real impossível que nela há de estrutural para os seres falantes, mortais e sexuais.

Outra analogia com a posição do analista no lugar do objeto *a*, que guarda certa equivalência também com a figura do “morto” do bridge nos ocorre com o “criado-mudo”.⁶¹ De certa forma também poderíamos dizer que a posição do analista no lugar do objeto *a* se parece com o lugar que tem⁶² e a função que cumpre para a vida do sujeito corrente um criado-mudo. Por um lado, por ser um objeto que se relaciona com o dormir e seus rituais mais íntimos, se vincula diretamente com a singularidade do desejo inconsciente de cada um. Aquelas mesinhas costumam sustentar todo tipo de objetos, como livros, relógios, anotações, termômetros, cremes, preservativos, copos de água ou outros líquidos, etc. que são os companheiros simbólicos necessários e intransponíveis para o “bom dormir” de cada sujeito. Neste aspecto, o psicanalista é o dirigido e não o dirigente; é o criado e não o senhor porque neste nível ele não tem nada a dizer, nada para acrescentar, nenhuma sugestão para fazer nem profecia a comunicar ao analisante do tipo “melhor não beber tanta água de noite porque senão você fará xixi na cama”. Por outro lado, e porque nem todo silêncio é *mudo*, a posição do analista no lugar de criado-mudo se relaciona com o fato de que seu silêncio não representa mero desinteresse ou desatenção impassível, mas a marcação positiva de algo muito importante, de uma impossibilidade lógica no discurso do analisante que tem a ver com a satisfação de sua demanda. Porque a ética e a prática psicanalítica estão orientadas pelo desejo singular que poderia suprir a falha-a-ser do sujeito e não pelo ideal de completude do ser que cada pessoa fantasia poder atingir mediante a manipulação do

61 Digamos que esta curiosa analogia só foi possível para nós porque o português não é a nossa língua materna. A palavra “criado-mudo” significa “mesa de cabeceira”; em espanhol, “mesita de luz”.

62 Isto é, “ao lado”. Além de que o psicanalista se coloque atrás do divã, sabemos que isso só é assim por conta de tirar do meio o olhar do super eu interpelante e desta forma poder alocar-se como um real parceiro companheiro “ao lado” do sujeito-paciente.

Outro, é o motivo pelo qual dizemos que a base da análise é a relação de transferência (e não a sugestão) assim como também esta relação no final da análise tem de se desfazer. Mas para se desfazer esta relação, no sentido do desmanche da ficcionalização do Outro que a mesma envolve, é necessário não haver respondido à demanda. Caso contrário, responder à demanda significaria *não* desfazer em si a relação com o Outro que a ficcionalização da transferência permitiria e *sim* haver abandonado toda possível intervenção no plano analítico pela encarnação efetiva do Outro. Por isso, mais uma vez, Lacan diz na citação anterior que a transferência *abre* o trabalho analítico mas não o *fecha*. Porque fechar o circuito da transferência significa, neste ponto, responder à demanda de amor que o sujeito lhe formulou (graças à qual a transferência foi lograda). O que acontece no final de análise quando o amor de transferência não produz mais efeitos é que o psicanalista *cai* desse lugar, que é algo diferente de dizer que a transferência *chegou* a seu fim. Dizer isso, que a transferência chegou a seu fim, pelo que viemos dizemos, significaria que a demanda chegou a bom porto e é isso o que Lacan orienta aos analistas a não fazerem, sopeso cair não *do* lugar de objeto *a* e *sim numa* grosseira sugestão.

Depois de todo este “complexo” teórico que acabamos de desenvolver cabe voltar para o trabalho de Ernesto Laclau que desenvolvemos no item anterior, afim de iluminar com seus efeitos a particularidade da dimensão democrática presente na configuração hegemônica das identidades políticas populares. Porque agora temos os elementos necessários para interpretar que tal ancoragem democrática na representação tem a ver com uma abertura na significação que deveremos ao mesmo tempo ser capazes de traduzir politicamente como um *custo* a pagar por toda subjetividade política que assuma uma manifestação positiva, parcial e conjuntural, desde o lugar do desejo decidido. Esse custo, neste sentido, se vincula diretamente com o que trabalhamos para o caso da psicanálise, com o fato de não responder à demanda, de não promover a identificação com o significante todopoderoso da demanda. Se bem é verdade que para Laclau no populismo as demandas sociais que se articulam em um movimento reivindicatório mais amplo pagam, de certa forma, uma sorte de preço por isso –dado que renunciam de alguma maneira à especificidade do sentido particular–, não fica tão claro para nós como conceitualizar na sua teoria o custo que a própria identidade popular paga em relação à determinação de seu outro antagônico. Isto é, com relação ao que necessariamente deve deixar fora *ainda* depois da definição do inimigo que permite

tecer os canais de cristalização de seu próprio projeto político contrahegemônico. Se, por um lado, podemos interpretar o populismo como essencialmente democrático do ponto de vista formal da legitimação democrático representativa, por estruturar-se sobre uma abertura inapagável que permita o deslocamento das fronteiras do representável; por outro lado, é interessante notar que o processo “metonímico” de incorporação das demandas sociais à representação tem um limite mais radical além do outro antagonico. Segundo a nossa leitura, o outro inimigo com o qual se antagoniza no populismo representa o limite de toda objetividade em um outro sentido diferente ao que Laclau se refere, que nos parece importante remarcar e assumir. Esse sentido que nós queremos dar-lhe à palavra “limite” tem a ver em parte com a função do silêncio que destacamos recentemente para o caso do psicanalista. Quer dizer, um limite estrutural não à representação do ser e sim à dialética do desejo. Neste sentido, por isso o custo se torna silêncio não representável, porém, designável, no sentido de indicativo do preço que a identidade política deve pagar quando assume o lugar da causa e leva à frente um desejo decidido independentemente ou para além da existência do inimigo antagonico. De outra forma, o que queremos advertir é que a lógica do *mais* que eventualmente possa comandar o processo de expressão e busca da satisfação das carências sociais no populismo – lógica que funciona como a tradução política do desejo como desejo de *Outra Coisa*– ao mesmo tempo que, por um lado, garante um espaço de participação democrática importante também, por outro, pode levar à perigosa confusão de acreditar que “tudo é possível” e cair na tentação de querer apagar o mesmo lugar da falta que deveríamos, porém, aprender a preservar (sempre que pensemos o populismo na chave democrática). Voltemos ao exemplo do kirchnerismo para figurar nosso argumento. Se pensamos no kirchnerismo como uma identidade política popular que desde o ano 2003 vem articulando demandas históricas (como as que assinalamos com o caso dos direitos humanos e a condenação aos repressores da última ditadura), demandas que explodiram na conjuntura de 2001 ou no acontecimento das revoltas plebeias das jornadas de dezembro (como todas as demandas econômicas, sociais e políticas contra o modelo neoliberal que apontamos), *mas* também demandas novas que foram surgindo, em parte, pelo próprio impulso transformador *causador* do movimento (como as que terminaram na lei de medios, a lei de matrimonio igualitário, a lei de gênero, o novo código civil e comercial; e outras que não prosperaram institucionalmente ainda, como a reforma da justiça, etc.); em suma, se pensamos o kirchnerismo como um movimento político que conseguiu estruturar-se hegemonicamente a partir de haver dirigido politicamente um

processo de mudança radical, traduzindo a dimensão metonímica do desejo de *Otra Cosa* como *mais* direitos, acreditamos que é igualmente importante destacar que essa vitalidade política só foi possível *por* (e não *apesar de*) haver pagado um custo político por aquilo. Custo que, segundo entendemos, por outra parte nem sempre fica o suficientemente identificado e assumido na teoria. Nesta perspectiva, forma parte do modelo político e econômico proposto pelo kirchnerismo, por exemplo, um nível relativamente elevado de inflação, a restrição da venda de dólares, o aproveitamento de uma matriz energética não diversificada baseada na exploração petrolífera, a restrição às importações em função da capacidade exportadora do país, etc. Por isso, pensamos que não é correto conformar-se com poder habilitar ali a crítica no sentido de localizar problemas a resolver, seja pelos dirigentes kirchneristas ou pela oposição. Para nós estas problemáticas formam parte de uma limitação “objetiva” do modelo para além da definição do inimigo político. Por quê? Porque por mais que eventualmente o arco opositor possa pronunciar-se sobre isso, e inclusive articular no futuro uma outra formação hegemônica com base nestas “pendências”; por mais que se possam transformar esses custos em carências sociais articuladas e desta maneira disputar a hegemonia política atual haverá sempre igualmente outros “silêncios decididos”: um irremediável custo político a pagar que formará parte da iniciativa que tenha tanto o atual grupo dirigente como seu inimigo. E dizemos *um* custo político a pagar porque quando a política não está ancorada na causa ausente de um desejo decidido e sim no absolutismo do ideal (de reconhecimento, de reconciliação, de desenvolvimento, etc.) o custo é *total*: acaba pagando-se o preço da renúncia à condição absoluta do desejo. Propomos, assim, pensar estes dados da realidade política argentina não tanto como problemas a serem corrigidos, como se tudo fosse possível. Mais bem, como o custo que *coletivamente* se deve pagar por haver assumido uma posição e uma eleição radical diante da indecibilidade das possibilidades políticas existentes.

Para finalizar esta seção, gostaríamos de deixar aberta uma ideia que achamos muito potente para pensar este assunto que acabamos de tratar. Uma inquietude inspirada por uma afirmação do intelectual argentino, membro de “Carta Abierta” ⁶³ e

63 Espaço de debate político que se define a si mesmo da seguinte forma:

“Carta Abierta es un espacio no partidario ni confesional conformado por personas de la cultura, la educación, el periodismo, las ciencias, el cine, las artes, la poesía y la literatura, entre otras disciplinas. Surgió en marzo de 2008, en defensa del gobierno democrático amenazado por el conflicto suscitado por las patronales agropecuarias, y distinguiéndose siempre por la preservación de la libertad de crítica. Se

por então candidato a vereador do Frente para la Victoria da Cidade de Buenos Aires, Ricardo Forster, anunciada em uma entrevista concedida para o programa “Palabras más, palabras menos”, no dia 18 de setembro de 2013. Em resposta a uma interpelação por parte dos entrevistadores, à respeito da manobra política das jornalistas opositoras ao kirchnerismo, Diana Kordon e Lucila Edelman, de tentarem voltar contra o espaço “Carta Abierta” o significante “desestabilização destituente” –significante criado por Carta Abierta em 2008 para dar conta da significação da paralisação do setor agropecuário contra o governo de Cristina Kirchner– ⁶⁴, Forster respondeu: “la política no es un vómito en donde uno dice todo”. Afastando-nos do contexto da frase, e do debate pontual em torno da veracidade ou não do que as jornalistas afirmam no jornal “La Nación”, o que nos interessa frisar desta resposta de Forster é uma questão que consideramos muito potente para analisar a dimensão democrática na constituição das identidades políticas. Essa questão vincula-se à importância de apreender a identificar, fazer uso e uma leitura aguda dos *silêncios* políticos que formam parte da discursividade política mesma. Diferentemente do lugar teórico a que nos leva a análise dos significantes vazios de Laclau, a produtividade que encontramos na análise dos silêncios políticos, entendidos como a dimensão impossível de toda discursividade, se relaciona com o fato de que nos servem como indicadores para dar conta da diferença radical que separa uma identidade política popular que se renova e revitaliza sob a promessa de uma *plenitude* no horizonte impossível, de outra que pretende alcançá-lo verdadeiramente. E aqui, mais uma vez, a interpretação que possamos fazer da representação populista na teoria de Laclau depende de como interpretemos esse horizonte de plenitude e o tipo de impossibilidade a que faz referência. Porque, se é certo que para Laclau a promessa de plenitude é uma condição de todo discurso populista, consideramos que ela não deve ser lida como sinônimo de uma “reconciliação” de todos com todos ou do presente com o

trata, pues, de una iniciativa ciudadana, plural, democrática, horizontal y participativa, que se expresa por medio de su Asamblea y por sus escritos públicos conocidos como Cartas Abiertas. Sus reflexiones, debates y elaboraciones sugieren un novedoso modo de intervención política que también se materializa en Comisiones de Trabajo sobre diversos temas que hacen al interés público.” (Em internet:

<http://www.cartaabierta.org.ar/nueva/quienes-somos.html>).

64 A manobra política foi através da acusação das jornalistas ao espaço Carta Abierta de guardar um silêncio “destituente” por não haver-se manifestado sobre dois eventos da conjuntura política (a repressão policial em duas províncias, Neuquén e Jujuy; e a designação de Alejandro Marambio à frente do Serviço Penitenciário federal, suspeito de haver cometido crimes de tortura em presídios).

passado. Contrariamente, acreditamos que a dimensão impossível deste horizonte está em relação com a *satisfação* plena das demandas que a hegemonia representa, no sentido de um estado pós-social ou pós-linguístico onde, por dizê-lo de alguma maneira, encaixariam perfeitamente as pulsões e os desejos. Se entendemos a promessa de plenitude deste modo, *como uma promessa impossível à qual responder*, podemos concluir dizendo que os limites de constituição da identidade popular não estão dados meramente pela existência do outro do antagonismo –“o outro que me impede ser eu mesmo”–. Igualmente, a plenitude deixa de ser possível para a identidade política para além da determinação que o outro representa com relação ao seu próprio fechamento, porque são as próprias demandas sociais articuladas as que trazem como seu reverso um preço a pagar que, uma vez produzido, não pode ser digerido novamente. É esse preço político o que ressoa com força na voz do silêncio. Isto significa que, voltando sobre o caso do kirchnerismo, quem diz publicamente que a inflação, a falta de dólares, etc. é uma “merda” é antikirchnerista? Acreditamos que não. Porém, o sentido que esta declaração pode assumir, como toda declaração, depende do lugar desde o qual se enuncia. Para um funcionário do governo ou um candidato do kirchnerismo, por exemplo, é claro que esse tipo de declaração lhe está estruturalmente vedada; e que somente poderia ser indicada mediante um rotundo silêncio. Quer dizer, neste caso o silêncio forma parte da impossibilidade de dizê-lo tudo da que nos fala Forster. Agora, se pensamos nos militantes “de base” ou nos simples simpatizantes ou votantes identificados de alguma maneira com o kirchnerismo a coisa é diferente. Neste caso, o absoluto silêncio, o não querer-saber nada a respeito destes custos talvez esteja se tornando algo bem sintomático: um indício oculto, porém, para nada ingênuo, a partir do qual possamos ler a operatória de um anseio de plenitude homólogo da identificação do pequeno infante com o falo materno imaginário. Identificação que, como vimos, está estruturalmente fadada à obturação da via do desejo. E já que apontamos nesta segunda formulação do silêncio como “sintomático”, passemos a dialogar com a tese de Benjamin Arditi quando considera o populismo como o sintoma da democracia liberal.

5.3 O POPULISMO COMO SINTOMA, DA POLÍTICA DEMOCRÁTICA OU DA DEMOCRACIA RADICAL?

Como antecipamos, no final deste capítulo iremos retomar a tese de Benjamín Arditi trabalhada no capítulo I, a respeito de considerar o populismo como sintoma,

periferia interna, “terra estrangeira interior” da política democrática. Como poderemos explicar melhor agora, por termos incorporado outros elementos analíticos que até então não tínhamos trabalhado, coincidimos com o argumento e com a proposta teórica do autor de considerar o populismo como um sintoma, porém, não da *política* democrática e sim da democracia, no que ela tem de mais radical. Provavelmente esta seja uma sutileza analítica que não tenha tanta importância do ponto de vista de nosso acordo em geral com a sua proposta teórica, mas talvez o que desenvolvamos na continuação contribua de alguma forma para o interessantíssimo debate que para nós a tese de Arditi suscita.

Resumamos, então, o argumento do autor. Na obra mencionada ele defende a ideia de que o populismo não seria um sinônimo da política (como sim o é para Laclau), mas sim segundo ele podemos considerá-lo como um sintoma da política democrática. Valendo-se da metáfora freudiana de “terra estrangeira interior” para designar a qualidade de alteridade interna (*extimidad*, diríamos com Lacan) que esta formação inconsciente representa com relação ao eu, Arditi afirma que o populismo vem ao mesmo lugar de incomodidade ou estranhamento sintomático para uma institucionalidade homeostática. Porém, que, ao igual que o sintoma neurótico, funciona para satisfazer algo “natural” ou que se condiz com a própria natureza da política quando ela é democrática.

La conclusión es que el populismo puede funcionar como un síntoma de la política democrática en dos sentidos. Primero, como promesa de redención e indicador de lo que Canovan llama la *reacción contra la política de siempre, el populismo perturba el orden normalizado* y extiende o, al menos, dice extender, el alcance de la participación ciudadana en asuntos públicos. *El populismo sería una respuesta a la democracia “formal” [...]* Y segundo, el populismo es un síntoma de la democracia en la medida que *no cabe bien dentro del marco “normalizado” de la política democrática*. Se posiciona en los bordes más turbulentos de ésta, en una zona gris donde no siempre resulta fácil distinguir la movilización populista del gobierno de la turba. (Arditi, 2009, pp. 151-152. Grifo nosso.)

Desta forma, lembrando que o autor mobiliza uma metáfora do sintoma freudiano baseada na diferenciação entre o inconsciente reprimido do *id* e o *eu* como a instância psíquica organizadora do sistema consciência-percepção, a analogia que Arditi estabelece nos permite inferir que o populismo seria, segundo ele, uma manifestação sintomática porque vem a desestabilizar uma instância institucional reguladora tomada

como supostamente harmônica e autossuficiente. Até aqui nós coincidimos plenamente com ele, pois ele não faz mais que acompanhar a formulação laclausiana. Agora bem, nossa leitura da sua tese muda um pouco de certa forma quando seu argumento avança na direção de estabelecer os motivos pelos quais poder-se-ia dizer que sempre existe uma possibilidade inerente ao populismo de virar o contrário ou o reverso da democracia. Com a ajuda do pensamento de Claude Lefort, Arditi esboça a explicação de que o populismo poderia passar de ser um sintoma da democracia, em um sentido “positivo” –isto é, quando põe em xeque a “política de sempre”– a seu reverso totalitário, quando fica apagada a própria dimensão da divisão sintomática. Citemos, em extenso, o autor:

Este peligro surge cuando la exacerbación de los conflictos no puede resolverse simbólicamente en la esfera pública y cuando una sensación de fragmentación social invade a la sociedad. Cuando esto ocurre, hay una posibilidad real de que aparezca “*el fantasma del Pueblo-Uno, la búsqueda de una identidad substancial*, de un cuerpo unido a su propia cabeza, de un poder encarnador, de un *Estado liberado de la división*” (Lefort, 1991a, p. 29) [...] La tentación de forjar una identidad sustantiva también hará su aparición cuando la paradoja del modo de representación se resuelva a favor del líder, es decir, cuando el líder ya no actúa por otros porque él o ella *presumen ser la encarnación* de esos otros, y, por consiguiente, creen estar autorizados a priori. El resultado de este mesianismo, de esta suerte de giro característico de la política de la fe es que *la brecha que separa y permite distinguir a los representantes de los representados*, y que pone un límite a la representación como un **actuar por otros**, comienza a operar de manera azarosa [...] la representación se mueve gradualmente hacia el terreno de la representación simbólica del “en lugar de” y, eventualmente, *desemboca en una autorización de tipo hobbesiana, que en la práctica disuelve la brecha entre representados y representantes a favor de estos últimos*. Es entonces que la sombra comienza a mostrar su lado más ominoso y el peligro de una veta autoritaria entra en escena. (Arditi, 2009, p. 154. Grifo em itálico nosso.)

Por um lado, podemos ver que para o autor o potencial subversivo do populismo sempre poder-se-ia desenvolver nessas duas direções opostas, democrática ou antidemocrática, vindo representar então as duas caras da mesma moeda. E nós estamos de acordo com esta formulação, como podemos perceber se levamos em consideração os pontos anteriores deste capítulo. Mas, o fato de não haver como estabelecer a priori as garantias que assegurem um ou outro rumo não tem nada a ver com o apontamento do autor quando diz que a consequência disso é que o populismo pode vir a se tornar totalitário no sentido do apagamento da diferença entre representados/ representantes. O

que queremos dizer é que para nós o reverso antidemocrático do populismo, embora seja uma possibilidade sua sempre em potência, não tem nada a ver com o cancelamento da diferença representantes/ representados porque não consideramos que essa seja a diferença que caracterizaria a divisão estrutural da democracia. Para nós a divisão formal da democracia não tem a ver com a divisão entre representantes e representados. Essa é uma divisão do governo representativo. Como tentamos mostrar, um “regime” democrático moderno clássico baseado na divisão representantes/ representados tranquilamente pode muito bem não estar comandado por um espírito democrático, nem no plano institucional nem no plano da sociedade civil. O que nós consideramos a diferença própria da democracia é a divisão estrutural que a linguagem introduz nos seres falantes que fomos construindo nos capítulos anteriores, de várias formas, entre significante e significado. O que faz dos representantes/ representados *sujeitos*, além de homens. Neste sentido, o que o autor aponta como o perigo do populismo, o espectro do povo-Um ou a perversão da representação não teria para nós tanto a ver com o cancelamento da divisão entre representantes/ representados, e sim com o fato de não viabilizar os canais e espaços comunitários, plurais e heterogêneos o suficientemente, que permitam a *politização do sentido*, a luta simbólica pela significação de Outra Coisa. Por isso para nós o populismo deveria ser concebido como um sintoma da democracia (e não da *política* democrática): porque convoca a uma experiência do real, a politizar a divisão estrutural formal da democracia que diz respeito à cisão significante/significado. Nesta formulação que propomos, o populismo seria o sintoma da democracia na sua dimensão mais radical porque o que sintomatiza à democracia, o que nela faz ressoar uma vertente verdadeiramente igualitária e emancipadora é a politização do sentido, daquela sua divisão formal. Acrescentemos que por “politização” do sentido entendemos algo equivalente à destituição subjetiva (desidentificação com o significante-amo) da psicanálise de orientação lacaniana. Por este contorno, podemos interpretar que o maior perigo que o populismo representa para a democracia se dá pela burocratização da política, na homogeneização e standardização do sentido na “letra morta” da institucionalidade no sentido da “gaiola de ferro” da sociedade burocratizada da que já nos falava Max Weber. Perigo mortífero que na linguagem lacaniana podemos traduzir como o despojo à palavra do seu poder de invenção. A função de criação da palavra neste sentido é para nós o aspecto *radical* da democracia: o que permite estabelecer os filamentos de uma ideia de emancipação possível para os seres falantes;

ou a diferença radical benjaminiana entre a paralisia do tempo histórico homogêneo e o pular livre, como o pulo *do tigre que arrisca*, do *continuum* da história.

Resumindo, se anteriormente afirmamos que o democrático está diretamente vinculado com a representação em tanto “mútua contaminação”, é claro que a divisão que para nós a democracia naturalmente gera no nível da representação não é a de representantes/ representados e sim a que existe entre significante/ significado. Dado que o que as demandas sociais representam é a certo *sujeito* político e não meros seres falantes. Por outro lado, se o populismo é uma experiência do real, de um mais além do significante, então a legitimidade da democracia representativa é necessária para seu surgimento mas nada pode assegurar que um determinado regime político vá garantia-la ou perpetuá-la na história. Por que? Porque o significante nunca pode apanhar o gozo definitiva e totalmente, sempre existe uma dimensão real que foge dele. Então, acreditamos que conseguir fazer com esse *resto* não o luto “eterno” dos melancólicos idealistas de sempre senão a Causa-Comum de um desejo decidido, de um projeto político original que aponte à singularidade própria do sonho ou da poesia que vibra na canção resulta em um efeito político emancipador que podemos entender como equivalente a aposta ética da clínica de Lacan. Por isso consideramos que a questão teórica da Causa é central para pensar a atual teoria e política contemporânea.

Para finalizar este capítulo, e para acabar com nossa obstinação kirchnerista, iremos exemplificar as nossas reflexões sobre o populismo como sintoma da democracia com alguns dos efeitos significantes produzidos pela aprovação no Parlamento da lei nº 26.994 em outubro de 2014 que permitiu uma modificação substancial do Código Civil e Comercial da Argentina.⁶⁵ De todas as amplas modificações resultantes, nós aqui queremos frisar algumas vinculadas ao Livro II, que versa sobre as Relações de Família.

- ✓ No capítulo I do Código, referente aos princípios de liberdade e igualdade perante o matrimônio, o artículo nº 402 afirma que nenhuma norma pode ser interpretada nem aplicada no sentido de limitar,

65 A legislação que iremos analisar parcialmente aqui pode ser consultada em internet, no seguinte site do Ministério de Economia e Finanzas Públicas:

<http://www.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/235000-239999/235975/norma.htm#11>

restringir, excluir ou suprir a igualdade de direitos e obrigações dos integrantes do matrimônio, e dos efeitos que ele produz, seja constituído por duas pessoas de *distinto ou igual sexo*.

- ✓ No capítulo VIII, seção 2, dedicada ao processo de divórcio, o artículo nº 437 sustenta que a legitimação do divórcio se baseia em, ou se decreta judicialmente quando formulado o *pedido de ambos ou de um só dos cônjuges*.
- ✓ No capítulo II do Título V que versa sobre a “filiação”, o artículo 562 cria uma figura legal inédita chamada “*vontade procreacional*” que estabelece que *os nascidos por técnicas de reprodução humana assistida são filhos de quem deu a luz e do homem ou da mulher que também prestou seu consentimento prévio, informado e livre com independência de quem haja aportado os gametas*.

Que conclusão podemos tirar destas modificações ao Código Civil e Comercial da Argentina? Principalmente, que existe ali uma disputa política pelo sentido da palavra “família”. Mas a sociedade argentina seria *democrática* por haver promulgado o direito que estabelece a possibilidade do casamento entre pessoas do mesmo sexo; o fato de que estas pessoas agora têm a opção de adotar filhos, concebidos naturalmente ou a través de fertilização assistida, com iguais prerrogativas e obrigações que qualquer matrimônio heterossexual; o direito a desfazer o contrato de casamento ou união de convivência quando seja o desejo de pelo menos um dos esposos, etc.? Claramente não. Não é o conteúdo do que aqui está escrito o que torna a sociedade argentina mais ou menos democrática neste aspecto dos direitos e liberdades civis. A verdadeira diferença democrática do caso expressa-se na possibilidade efetiva de uma absoluta reformulação em retroação do significante “família”. Mais ainda, no fato de que “família” além de uma palavra ou conceito seja um significante, e que por tanto *esteja sendo ou possa ser* disputado. Para além de que tal sintomatização do sentido ou de que as condições de tal debate tenham que ser mediadas pelos rituais institucionais do “devido processo”. Esta possibilidade subversiva de reformulação significativa em retroação, efeito de uma discussão e debate público no nível institucional e comunitário, que confronta entre si diversas ancoragens significantes está nos antípodas da arbitrariedade com a que o julgamento dos juízes vitalícios, a portas fechadas, fixa ou padroniza o sentido. De acordo com esta ideia que propomos, a judicialização da política se enquadraria no

perigo que apontamos para o caso do populismo de cair na “gaiola de ferro” própria da linguagem burocrática, queda na dependência da interpretação do juiz como a “boa ou má vontade” do Outro sem barrar. Em oposição a isso, o fato de que a vida comunitária, seus significantes mais estruturantes como o são a “família” em tanto célula básica da sociedade, possam ter uma formulação em uma legislação política *viva* supõe que estes deslocamentos significantes sejam realmente possíveis. Por este lado, podemos dizer que o problema do pluralismo da democracia radical não está vinculado à “tolerância” e sim à possibilidade de uma legislação política viva, no sentido de uma legislação votada ao interior de uma *assembleia*, articulada por um poder popular que outorgue direitos e obrigações que possam ser discutidas e produzidas *em nome do poder criador da palavra*. Quer dizer, a criação de um movimento para a significação política do ser a partir da falta-em-ser, do confronto significativo, das lutas pelo sentido, das tensões entre ideias e posições políticas diversas; oposta à arbitrariedade imposta em nome de uma suposta neutralidade valorativa para interpretar academicamente a linguagem já burocratizada pelos formalismos enunciativos de um poder judiciário que acredita ser capaz de posicionar-se acima das “paixões momentâneas do povo”. Por este ângulo, podemos dizer que o problema da democracia não é o problema da tolerância com o outro diferente e sim a postura diante do desejo.

COMENTÁRIOS FINAIS

Chegamos ao final desta dissertação. Apesar da sensação de que o trabalho não *progrediu* no esclarecimento do conceito “populismo”, sim podemos dar-nos mais que por satisfeitos pelo fato de haver conseguido articular uma oposição de termos suficientemente complexa como para dizer que, inspirando-nos na obra de Laclau, temos conseguido fazer avançar sua indagação enquanto à ampliação de seu horizonte teórico. O que equivale a dizer que a oposição inicial que estabelecemos entre as clássicas e novas epistemologias que interrogam este conceito nos permitiu *avançar* na teoria política para substituir os termos de “manipulação”, “massa inorgânica”, “contradições de classe”, “líder carismático”, “demagogia”, “falta de consciência”, “massa disponível” etc., por outra série de expressões absolutamente distintas, como são “demanda social”, “articulação”, “equivalência”, “diferença”, “antagonismo”, “hegemonia”, “discurso”, “heterogeneidade social”, “objeto de desejo”, “Ideal”, “Causa”, “Outro”, “outro”, etc. Pudemos então contribuir para a construção de outro nível e cenário teórico sobre o qual interrogar o conceito de populismo a partir de havê-lo enquadrado dentro de uma problemática mais ampla que tem a ver com o modo de configuração das identidades políticas.

Em segundo lugar, podemos dizer que o desenvolvimento teórico do conceito de populismo de Laclau que se desprende da teoria da hegemonia que ele e Chantal Mouffe construíram juntos conseguiu problematizar o tema da identidade política, entendida como construção da *subjetividade*. Quer dizer, o tratamento da identidade política em termos *discursivos*, que supõem mecanismos e processos que são próprios do sistema significante. Neste aspecto, desenvolvemos algumas aproximações que sua teoria política guarda para com o desenvolvimento teórico da psicanálise lacaniana e freudiana como, por exemplo, todo aquilo que tange à questão do sujeito e sua constituição na ordem simbólica.

Ao mesmo tempo a teoria da hegemonia também nos permitiu pensar em boa parte um mais além do nível significante, uma dimensão afetiva que tem consequências para além da representação, quando Laclau afirma que a identidade política *popular* – não qualquer identidade política hegemônica, mas a do tipo popular – estrutura-se desde o lugar do Ideal, quer dizer, colocando a plenitude impossível no horizonte no sentido literal: à frente. Com relação a isso, em grande parte com a ajuda de Jorge Alemán e Diana Rabinovich –nossos principais interlocutores do pensamento psicanalítico de

Freud e Lacan—, tentamos aprofundar outra via pela qual podemos entender este mais além de um modo diferente: desde o lugar da Causa como condição absoluta, localizando o horizonte de plenitude não à frente mas *atrás*, como aquilo que impulsiona e propela o movimento político. Desta maneira, podemos dizer também que identificamos uma interessantíssima “inadimplência” teórica no pensamento político de Laclau, posto que, por mais de que esse mais além do significante tenha sido trabalhado, com ajuda dos textos de Freud, pela via do Ideal, acreditamos que falta no seu trabalho um tratamento mais demorado ou atento com relação ao contraponto da Causa, da que falamos no capítulo V. Porque, como dissemos, se para nós o populismo é para Laclau eminentemente definido pela construção discursiva de um “povo” que convoca a uma experiência do real; quer dizer, uma articulação significativa que supõe uma dimensão “afetiva” que produz efeitos mais além da representação, esse mais-além pode resolver-se desde o Ideal mas também desde a Causa. Então, à ambiguidade estrutural de toda hegemonia —dada pela divisão entre significante/significado e pela abertura necessária para significar Outra Coisa— para pensar a identidade política *popular* deveremos adicionar outra decisão existencial a tomar diante do impossível da política. Que não é mais do que a diferença absoluta que separa uma resolução ou fazer-com esse impossível da política desde o lugar do Ideal ou desde a Causa. Por este último contorno da Causa, acreditamos ter deixado à vista que ademais do subversivo que pode ser a hegemonia no deslocamento significativo, na experiência do real de uma Causa política há a necessidade de “pôr o corpo”. Dado que não existe modo algum de garantir de antemão, ou por meio da mera representação, que o poder do povo sublevado cristalice-se em instituições estáveis que consigam, por si sós, perpetuá-lo no tempo. O que entendemos com a expressão “pôr o corpo” suposto na Causa? Ou, de outro modo, qual a fantasia envolvida no Ideal da representação plena? O que no fundo traz toda fantasia articulada pelo Ideal é, justamente, a eliminação do corpo. Por isso acreditamos que, para encarnar algo do objeto *a* politicamente, há a necessidade de “pôr o corpo”. E é claro que no nível em que a psicanálise opera, na vida íntima amorosa ou na sexualidade, isso é muito mais fácil de identificar que para o caso da política. Quer dizer, fácil é notar que para além dos programas de internet ou das redes sociais através das quais as pessoas podem eventualmente se conhecer hoje em dia, para fazer disso a escolha do parceiro teriam que se encontrar alguma vez, reunir esses corpos que há por trás dos computadores. E para o caso da política, o que significaria este “pôr o corpo”?

Em princípio, por exemplo, opõe-se a todo Ideal que procure poder administrar, militar, governar, fazer política com um só click, a partir da autogestão de um não-corpo que domina as relações econômicas no mercado financeiro através da internet, das redes sociais e dos meios de comunicação em massa. Isso significaria sustentar que se pode resolver tudo através do significante (pela internet, pela televisão, com votos eletrônicos etc.). Esta ideia do Ideal de poder de autogestão com o não-corpo está nos antípodas da necessidade de pôr o corpo quando a política se estrutura desde a Causa. Pôr o corpo, como diríamos com Alemán, no encontro no espaço público, nas congregações políticas, em atos de celebração e de protesto que possam vir ao lugar do *resto*, de uma escolha em tempo suplementar, em soma, da experiência Comum de estar compartilhando algo da Solidão mais estrutural sob o mesmo sol e a céu aberto. Por isso dissemos que esta dimensão do mais além do significante talvez seja um ponto analítico que nos permita diferenciar a hegemonia do populismo em Laclau. E aqui é onde adquire toda a importância a abordagem de *a* política como tendo que resolver um problema que *o* político produz porém não pode dominar por completo e para sempre. Porque apesar de *o* antagonismo representar uma alteridade interna à identidade política que permite a construção simbólica do “povo”, a experiência política do real introduz outro tipo de “fora” mais além do significante. Então, poderíamos pensar que para Laclau o populismo é um fenômeno discursivo que tem um mais além da ordem simbólica que ainda está dentro da experiência política Comum. Esta dimensão fora da representação mas dentro da experiência nos lembra também Alain Badiou e o modo em que pensa a verdade do sujeito político que nasce da “fidelidade” com o acontecimento. Pelo fato de que a significação do acontecimento tem que surgir da experiência, *na* experiência poder-se-ia situá-la além do significante já articulado.

Por outra parte, pensar a política desde a Causa desta maneira interpela também os intelectuais, e não somente a atividade intelectual no sentido da representação acadêmica do pensamento. Também nos lembra dessa diferença estabelecida por Antonio Gramsci entre intelectuais tradicionais e intelectuais orgânicos, sendo que podemos dizer que se os primeiros são produto do sistema (econômico e acadêmico) existente, os segundos são causados “acontecimentalmente” pela experiência política concreta. Neste sentido nosso trabalho esteve centrado em um conceito mas também em um autor muito particular neste ponto da causação acadêmica e política, um autor não tão interessado como *causado* pelo populismo, envolvido com esse significante de um modo singular (que se revela altamente importante para o estabelecimento de uma

reflexão teórica que pretenda encontrar a verdade do sujeito político que está em jogo no acontecimento histórico populista em questão). A Causa de Laclau foi, sem lugar a dúvidas, não qualquer populismo mas o peronismo. Por isso é que nós nesta dissertação tentamos ler a sua obra desde esse lugar. Além do mais, porque acreditamos que é justamente quando essa causação, esse envolvimento, esse estar de alguma maneira dentro da experiência política produz *efeitos*, que a objetividade do conhecimento pode ficar melhor estabelecida e definida. Assim, podemos concluir finalmente dizendo que, tal como a um intelectual orgânico como Ernesto Laclau, ao povo não se lhe “chama” mais do que pelo nome que o causa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS ⁶⁶

ABOY CARLÉS, G. “Repensando el populismo”, ponência preparada para o XXIII Congreso Internacional Latin American Studies Association. Washington: Setembro de 2001. Em internet:

<http://lasa.international.pitt.edu/Lasa2001/AboyCarlesGerardo.pdf>

_____. “La democratización beligerante del populismo”, trabalho desenvolvido no marco do projeto “Identidades políticas e integración regional. La construcción y fragmentación del espacio político en la Argentina del siglo XX”. Buenos Aires: 2007. Em internet:

<http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/aboycarles.pdf>

_____. “El radicalismo yrigoyenista y el proceso de nacionalización del espacio político. Una interpretación a través de los usos del concepto de hegemonía”. Bariloche: 2009. Em internet:

<https://iidentidadess.files.wordpress.com/2013/06/3-identidades-4-3-2013-aboy-carles.pdf>

ALEMÁN, J. *Para una izquierda lacaniana... Intervenciones y textos*. Buenos Aires: Grama Ediciones, 2009.

_____. *Soledad: Común. Políticas en Lacan*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2012.

_____. *En la frontera. Sujeto y capitalismo. El malestar en el presente neoliberal*. Buenos Aires: Gedisa Editorial, 2014.

ARDITI, B. *La política en los bordes del liberalismo*. Barcelona: Gedisa, 2009.

ALTHUSSER, L. *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1973.

⁶⁶ De acordo com a Associação Brasileira de Normas Técnicas, 2ª edição, 2009.

BELLEMIN-NOËL, J. Psicanálise e literatura. São Paulo: Cultrix, 1978.

BENJAMIN, W. *Sobre el concepto de Historia*. Buenos Aires: Piedras de Papel, 2007.

BIGLIERI, P; PERELLÓ, G. *Los usos del psicoanálisis en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau*. Buenos Aires: Grama Ediciones, 2012.

_____; _____ (comps.). *En el nombre del pueblo: la emergencia del populismo kirchnerista (2003-2005)*, Buenos Aires: UNSAM, 2007.

BUENFIL, R. (org.) *Debates Políticos Contemporáneos*, México: Plaza y Valdés, 1998.

BUTLER, J.; LACLAU, E.; ŽIŽEK, S.; *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.

CARDOSO, H.; FALETTO, E. *Dependência e desenvolvimento na América Latina*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

CASTORIADIS, C. *Ventana al caos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.

CRITCHLEY, S. ; MARCHART, O. (orgs.) *Laclau: aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2008.

DEBERT, G. *Ideologia e populismo*. São Paulo: Queiroz, 1979.

DE IPOLA, E., PORTANTIERO, C. “Lo nacional-popular y los populismos realmente existentes” en *Investigaciones políticas*. Buenos Aires: Ediciones nueva Visión, 1989.

_____. “La última utopía. Reflexiones sobre la teoría del populismo de Ernesto Laclau”, en *El político y el científico. Ensayos en homenaje a Juan Carlos Portantiero*. **HILB, C.** comp. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009.

DERRIDA, J. *Gramatología*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

DI TELLA, T. S. *Bases sociales y estructuras políticas*. Buenos Aires: Paidós, 1974.

_____. “La transición a la organización de masas: el caso argentino”, en *Sociedad y Estado en América Latina*. Buenos Aires : Eudeba, 1987.

_____. *Perón y los sindicatos. El inicio de una relación conflictiva*. Buenos Aires: Ariel, 2003.

_____ ; **GERMANI, G.;GRACIARENA, J. y colaboradores.** *Argentina, sociedad de masas*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1965.

DOR, J. *El padre y su función en psicoanálisis*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1989.

_____. *Introdução à leitura de Lacan. O inconsciente estruturado como uma linguagem*. Porto Alegre: Editora Artes Médicas, 1991.

_____. *Estruturas e clínica psicanalítica*. Rio de Janeiro: Taurus. 1997.

FERREIRA, J. (org.) *O populismo e sua história*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

FREUD, S. *Obras completas: El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura y otras obras*. Buenos Aires: Amorrortu [1927-1931], 1986. - Vol. XXI.

_____. *Obras completas: La interpretación de los sueños: Primera parte*. Buenos Aires: Amorrortu [1900], 1979. - Vol. IV.

_____. *Obras completas: La interpretación de los sueños: Segunda parte.* Buenos Aires: Amorrortu [1900-1901], 1979. - Vol. V.

_____. *Obras completas: Más allá del principio del placer, Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras.* Buenos Aires: Amorrortu [1920-1922], 1984. - Vol. XVIII.

_____. *Obras completas: Presentación autobiográfica: Inhibición, síntoma y angustia: ¿Pueden los legos ejercer análisis? y otras obras.* Buenos Aires : Amorrortu [1925-1926], 1986. - Vol. XX.

_____. *Obras completas: Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente, Schreber: Trabajos sobre la técnica psicoanalítica y otras obras.* Buenos Aires: Amorrortu [1911-1913], 1986. - Vol. XII.

GERMANI, G. *Política y sociedad en una época de transición. De la sociedad tradicional a la sociedad de masas.* Buenos Aires: Paidós, 1965.

_____. ; **DI TELLA, T. S.; IANNI, O.** *Populismo y contradicciones de clase en Latinoamérica.* México: Serie popular Era, 1977.

_____. “El surgimiento del peronismo: el rol de los obreros y de los migrantes internos”, en *Sociedad y Estado en América Latina.* Buenos Aires: Eudeba, 1987.

GRAMSCI, A. *Cadernos do cárcere.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. - Vol. 4.

_____. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce.* Buenos Aires: Nueva Visión, 2003.

_____. *Literatura y vida nacional.* Buenos Aires: Las Cuarenta, 2009.

HALPERIN DONGHI, T. *História da América Latina.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.

IANNI, O. *A formação do estado populista na América Latina.* São Paulo: Ática, 1989.

_____. *O colapso do populismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

KOSELLECK, R. *El Futuro pasado*. Barcelona: Paidós, 1993.

_____. “Historia de los conceptos y conceptos de Historia”, Revista de Historia Contemporánea *Ayer*, n° 53, 2004. Em Internet:

http://www.ahistcon.org/PDF/numeros/ayer53_HistoriaConceptos_Fernandez_Fuentes.pdf

_____; **GADAMER, H.** *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1997.

LACAN, J. *El seminario de Jacques Lacan: libro 1: los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires : Paidós, 1981.

_____. *El seminario de Jacques Lacan: libro 2: el yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós, 1983.

_____. *El seminario de Jacques Lacan: libro 4: la relación de objeto*. Buenos Aires: Paidós, 1998.

_____. *El seminario de Jacques Lacan: libro 7: la ética del psicoanálisis*. Buenos Aires : Paidós, 2009.

_____. *El seminario de Jacques Lacan: libro 1 7: el reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires : Paidós, 1992.

_____. *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.

_____. *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.

LACLAU, E. *Política e ideologia na teoria marxista*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002.

_____ ; **MOUFFE, C.** *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2004.

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

_____. *Debates y combates: por un nuevo horizonte de la política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.

_____. *Emancipação e diferença*. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2011.

_____. *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.

MANIN, B. *Los principios del gobierno representativo*. Fernández Ciudad (Espanha): Alianza Editorial, 2010.

MARCHART, O. *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2009.

MILLER, J. A. *Recorrido de Lacan*. Buenos Aires: Manantial, 1984.

_____. *Introducción al método psicoanalítico*. Buenos Aires: Paidós, 1997.

_____. *Política lacaniana. Seminario dictado por Jacques-Alain Miller*. Buenos Aires: Colección Diva, 2002.

_____. *Silet. Os paradoxos da pulsão de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2005a.

_____. “Psicoanálisis y sociedad”, Traducción: Margarita Álvarez | Fuente Freudiana 43/44, marzo - octubre 2005b, pp 7-30

http://www.eol.org.ar/template.asp?Sec=publicaciones&SubSec=on_line&File=on_line/psicoanalisis_sociedad/miller-ja_lautilidad.html

_____. *Los signos del goce*. Buenos Aires: Paidós, 2012.

MURMIS, M; PORTANTIERO, J. C. *Los orígenes del peronismo I*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1972.

_____; **RABINOVICH, D. S.** *Dos dimensiones clinicas: sintomas y fantasma/La teoría del yo en la obra de Lacan*. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 2007.

_____. *La angustia lacaniana*. Buenos Aires Paidós, 2007.

_____. *Los signos del goce. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*. Buenos Aires: Paidós, 2012.

_____. *El ultimísimo Lacan. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*. Buenos Aires: Paidós. 2013.

_____. *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*. Buenos Aires: Paidós, 2014.

MOUFFE, C. *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

_____. (org.). *Dimensiones de democracia radical. Pluralismo, ciudadanía, comunidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros. 2012.

_____. *Agonística. Pensar el mundo políticamente*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.

PEREA MOSCOSO, C. *El populismo en América Latina*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1990.

RABINOVICH, D. S. *El concepto de objeto en la teoría psicoanalítica. Sus incidencias en la dirección de la cura*. Buenos Aires: Manantial, 2007.

_____. *Sexualidad y Significante*. Buenos Aires: Manantial, 1986a.

_____. Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires. Cátedra Rabinovich, Psicoanálisis: escuela francesa. Teóricos de psicoanálisis Escuela Francesa. Teórico N° 2. 1986b.

http://23118.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/informacion_adicional/electivas/francesa1/material/Teorico%20-%201986.pdf

_____. “La experiencia de satisfacción en su articulación con el más allá del principio del placer en los Seminarios II y VII”. In: *Puntuaciones freudianas de Lacan: Acerca de Más allá del principio del placer*. COSENTINO J.C. e RABINOVICH, D. (orgs). Buenos Aires : Manantial, 1992.

_____. *La angustia y el deseo del Otro*. Buenos Aires: Manantial, 1993.

_____. Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires. Cátedra Rabinovich, Psicoanálisis: escuela francesa. Aula “Lo Imaginario, lo simbólico y lo real.” 1995a. Em internet:

http://23118.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/informacion_adicional/electivas/francesa1/material/Lo%20simbolico%20lo%20imaginario%20lo%20real.pdf

_____. *Lectura de "La significación del falo"*. Buenos Aires: Manantial, 1995b.

REY, P. *Uma temporada com Lacan - relato*. Rio de Janeiro: Rocco. 1989.

RINESI, E. *¿Como te puedo decir? Notas sobre el pensamiento de Oscar Landi*. Buenos Aires: Colihue, 2013.

SCHMITT, C. *Concepto de lo político*. Buenos Aires: Ed. Struhart y Cía, 2006.

_____. *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza Editorial, 2003.

SEBRELI, J. *Los deseos imaginarios del peronismo*. Buenos Aires: Editorial Legasa, 1985.

STAVRAKAKIS, Y. *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

TARCUS, H. (org.) *Debates sobre el Estado capitalista*. Buenos Aires: Imago Mundi, 1991.

WEFFORT, F. *O populismo na política brasileira*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

WORSLEY, P. "El concepto de populismo", en *Populismo. Sus significados y características nacionales*. IONESCU G. e GELLNER E. Londres: Amorrortu, 1969.

ŽIŽEK, S. (org.) *Ideología: un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.

_____. *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.