

## *Rancière e Laclau:*

*democracia além do consenso e da ordem*

*Rancière and Laclau:*

*democracy beyond consensus and order*

O objetivo central deste texto é apresentar uma leitura crítica da democracia liberal representativa, hegemônica no Ocidente, a partir das teorias pós-estruturalistas propostas por Jacques Rancière e Ernesto Laclau. Para tanto, na primeira parte do artigo, estabelecemos uma discussão sobre o atual estado de coisas no que diz respeito ao conformismo do referido regime liberal, visando enfocar, sobretudo, a sua resistência a privilegiar a “vontade popular” em detrimento do estrito respeito à lei (assumimos, portanto, que, para o liberalismo político, o cumprimento da lei vem sempre antes, pois que é prioritário, em relação à vontade do *demos*).

Na sequência, passaremos à discussão sobre a proposta democrática desenvolvida por Rancière. Contrariamente à ideia liberal – que prevê que a boa democracia deve aparar as arestas dos conflitos e privilegiar, preferencialmente, o consenso e a decisão técnica ou racional – o autor apresenta a democracia como a própria ideia do dissenso, e a política (em contraposição à polícia) como a possibilidade da ampliação da democracia.

A seguir, será a vez de tratar do enfoque democrático produzido por Ernesto Laclau. A exemplo de Rancière, para Laclau, a política existe no exato momento do antagonismo, este propício ao deslocamento estrutural,

---

\* É professor do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal de Pelotas (Pelotas, RS, Brasil). E-mail: ddmendonca@gmail.com.

\*\* É mestre em Ciência Política pela Universidade Federal de Pelotas (Pelotas, RS, Brasil). E-mail: jimyr2003@gmail.com.

situação necessária para o avanço da vontade popular. Nesse sentido, a discussão laclauiana passa pela retomada do conceito de populismo como uma forma de construção de vontades coletivas, de baixo para cima, a qual tem por característica central justamente o aprofundamento da própria democracia.

Na última seção, passaremos à comparação entre ambas as perspectivas teóricas pós-estruturalistas. Veremos que, a despeito das diferenças que guardam entre si, para ambos os autores, democracia não é um regime político com instituições definidas, mas, pelo contrário, é um princípio de valorização da vontade do *demos*. Dessa forma, é tarefa do ideal democrático questionar e por em xeque as próprias instituições políticas estabelecidas e naturalizadas, a partir da construção de vontades coletivas capazes de promover o dissenso (conforme Rancière) ou o deslocamento estrutural (segundo Laclau).

### **O conformismo dos democratas contra o *demos***

Era noite e o príncipe Míchkin<sup>1</sup> chegava à casa de Nastácia Filíppovna no exato momento em que ela oferecia uma recepção a um seleto grupo de convivas. Sem ter sido convidado, sem saber como deveria se portar naquele ambiente estranho e sem tampouco saber como dizer o que desejava à anfitriã, o príncipe adentrou seu apartamento. Antes de prosseguir com o desenrolar da cena, Dostoiévski faz uma providencial interrupção para relatar um detalhe fundamental sobre os primeiros anos de Filíppovna em São Petersburgo, em uma passagem reveladora acerca do conformismo humano:

Nastácia Filíppovna ocupava um apartamento individual não muito grande mas mobiliado de modo realmente magnífico. Nesses cinco anos de sua vida em Petersburgo houve uma época, no início, em que Afanassi Ivánovitch não regateava muito para ela; naquele período ele ainda contava com o amor dela e pensava em seduzi-la, principalmente com conforto e luxo, *sabendo com que facilidade se inoculam os hábitos do luxo e com que dificuldade se renuncia posteriormente a eles quando o luxo vai se transformando pouco a pouco em necessidade* (Dostoiévski, 2002, p. 167, grifo nosso).

O que Dostoiévski sugere nessa passagem? Que Afanassi Ivánovitch “sabe” – e não simplesmente tem como uma mera hipótese – que o hábito, neste caso o hábito do luxo, ou seja, do supérfluo, do descartável, “vai se

<sup>1</sup> Estamos fazendo referência ao romance *O idiota* (Dostoiévski, 2002).

transformando pouco a pouco em necessidade”. Nesse sentido, Ivánovitch conta e se utiliza dessa “verdade” para manter Nastácia Filíppovna como sua amante. Naqueles anos, queria tornar-se alguém a ela imprescindível, mesmo que saibamos, conscientemente, nós leitores e, é claro, a própria Filíppovna, que Ivánovitch apareceu e marcou um instante específico na sua vida e não mais do que isso. Para ele, o luxo teria o poder de mantê-la prisioneira da própria situação de dependência em que ela se encontrava. No entanto, tal aprisionamento era certamente também um autoaprisionamento da amante, marcado pelo luxo e, por consequência, pelo comodismo e pelo conformismo que o luxo é capaz de gerar. Além disso, Afanassi Ivánovitch contava com a sensação, nutrida por Filíppovna, de que é tão difícil sair de um estado de letargia para alcançar outro que, mesmo que se saiba que romper com tal estado seja o melhor a ser feito, não raras vezes é justamente o que não ocorre.

Tendo em vista a inércia causada pelo conformismo, não é nada surpreendente que, para manter o conforto de uma situação torna-se comum minimizar os seus pontos negativos e perguntar-se – com o claro intuito de amenizar as críticas –, como seriam as coisas se elas mesmas não estivessem conformadas da forma como estão. Argumentos ainda mais alarmistas poderiam ser aludidos em nome do conformismo, ou seja, ainda que uma dada ordem não seja perfeita, ainda assim, ela tem os seus pontos positivos e mais: fora dela tudo é projetado como sendo o caos.

O conformismo não é simplesmente uma característica particular dos indivíduos: ele é próprio de uma estrutura político-social. Poderíamos dizer, inclusive, que toda ordem política é, em si e por ofício, conformista e conservadora<sup>2</sup>, tendo como um dos seus objetivos centrais sedimentar uma verdade parcial e fazer da contingência de sua aparição o mais profundo e inescapável sinal de necessidade – tornar-se, ela própria uma ordem particular, a ideia mesma de ordem, sempre numa tentativa, no seu limite desesperada, de negar a sua finitude, o seu caráter não transcendente. Assim ocorreu com todos os regimes políticos que prometiam uma eternidade que não durou mais do que algumas dezenas de anos: o fascismo, o nazismo,

<sup>2</sup> Estamos considerando que toda ordem funciona como um sistema autorreferente que tem por princípio manter-se (conservar-se) como tal. É por essa razão que os termos “conformismo”, “conservador” e até mesmo “ordem” são aqui tratados como sinônimos e como marcas da inércia de todo sistema social. Não há qualquer tom pejorativo na afirmação de que um sistema é conservador: é simplesmente afirmar uma obviedade, uma tautologia.

o comunismo soviético. Assim ocorre neste momento com a democracia representativa liberal<sup>3</sup>.

Com a queda do Muro de Berlim e o posterior colapso da União Soviética, a democracia liberal viveu o seu momento de grande triunfo. O fim da história foi anunciado e a articulação entre esse sistema político e o capitalismo tornou-se hegemônica no Ocidente e nos Estados pós-comunistas do leste da Europa. Ainda considerando o impacto da crise financeira de 2008 e os crescentes movimentos de protesto surgidos em todas as partes do mundo desde então, essa articulação hegemônica persiste nos cenários político e econômico. A razão pela qual a democracia liberal e o capitalismo seguem triunfantes reside na simples admissão de que hoje não há um projeto político e econômico capaz de colocar-se claramente como um discurso contra-hegemônico. Numa situação como essa, o conformismo é o grande aliado do *status quo*.

Mesmo com a ausência de um projeto alternativo capaz de claramente antagonizar com a experiência democrático-liberal capitalista, isso não quer dizer que esta última não tem sido posta em xeque. Os movimentos de protesto iniciados em 2011 – tais como o Occupy Wall Street, os Indignados e seus congêneres na Grécia, em Portugal e, mais recentemente, em países como Brasil e Turquia – têm demonstrado um evidente desconforto com os sistemas democrático-liberais capitalistas. É bem verdade que não é propriamente uma novidade a crítica ao capitalismo no próprio âmbito das economias capitalistas: o sistema sempre foi essencialmente excludente e, como tal, tem sido, historicamente contestado. Em nossa opinião, o que se tem tornado mais recorrente é a crítica ao braço político dessa articulação, ou seja, a democracia liberal, a versão representativa parlamentar do chamado governo popular.

Há, nesse sentido, uma contestação crescente em torno da fraca representatividade dos parlamentos em relação à vontade popular. As casas legislativas têm sido vistas como espaços de representação dos interesses privados das grandes corporações e de políticos apartados de suas bases eleitorais.<sup>4</sup> Cada vez mais se tem criticado que a pluralidade representada

<sup>3</sup> Neste texto, consideraremos os termos “democracia liberal” e “democracia representativa” como sinônimos. Têm o mesmo sentido de poliarquia, termo bastante conhecido, cunhado por Robert Dahl (1997).

<sup>4</sup> Crítica semelhante já foi realizada por Carl Schmitt em algumas oportunidades, como no prefácio da segunda edição de *A crise da democracia parlamentar*, escrito em 1926: “Mas o que é pior, e desfaz qualquer esperança, é que em algumas nações o sistema parlamentar conseguiu transformar todas as questões públicas em objeto de cobiça e de compromisso dos partidos e dos agregados, e a política, longe de ser uma ocupação de uma elite, passou a ser a desprezível negociata de uma desprezível classe de gente” (Schmitt, 1996, p. 6).

nos parlamentos é extremamente limitada, visto que a política tem, por um lado, sido conduzida como negócio privado e, por outro, a umbilical relação entre os Estados e o sistema econômico internacional tem ditado ações que mais e mais pressionam governos no sentido de saldarem compromissos com grandes conglomerados industriais, bancos internacionais etc.. Em suma: a relação entre os Estados democráticos representativos liberais e as corporações que dominam o ambiente do capitalismo globalizado tem servido aos interesses de poucos em detrimento do contexto mais geral das populações que vivem nesses Estados.

Apesar do crescimento da crítica contra a articulação entre capitalismo e democracia liberal, insistimos, não há projetada no horizonte político uma alternativa efetivamente viável à hegemonia democrático-liberal: esse é o principal trunfo dos defensores desse modelo. Tal fato é justamente aquele que permite que liberais de direita, mas também aqueles de esquerda, já domesticados com a ideia de uma única via, façam previsões catastróficas contra todo o pensamento antissistêmico. Ademais, qualquer crítica mais contundente ao *status quo* sofre, como contra-ataque, a ameaça de que um mundo pós-liberal seria aquele governado pela égide da barbárie totalitária. Slavoj Žižek percebe claramente essa estratégia que visa calar todo projeto político alternativo:

[...] a noção de totalitarismo, longe de ser um conceito teórico efetivo, é uma espécie de *subterfúgio* que, em lugar de nos permitir pensar e de nos obrigar a adquirir uma nova visão da realidade histórica que descreve, nos desonera do dever de pensar e, inclusive, *impede-nos* ativamente de pensar. (...) Desde o momento em que nos aparece a mais ligeira inclinação de fazer parte de projetos políticos que pretendem se opor seriamente à ordem existente, a resposta é imediata: “Por bem intencionada que seja, acabará necessariamente em um novo Gulag!” (Žižek, 2002, p. 13-14, grifos do original).

Os liberais insistentemente advertem que não há outro mundo civilizado possível fora do seu mundo (o que representa uma postura típica de todo o fenômeno ideológico, aqui entendido como a negação da admissão da finitude de uma crença ou fundamento). Eles podem até admitir que existam desníveis no capitalismo global; porém, propõem somente “correções” a eles, tais como as chamadas medidas econômicas de “austeridade” em relação aos Estados endividados, as quais claramente não têm sido capazes de produzir

nada além do que mais desigualdade social no próprio centro do capitalismo global. Ademais, insistem na afirmação de que, no atual estágio do desenvolvimento da articulação entre a democracia e o liberalismo (político e econômico), só há mesmo uma alternativa: a da democracia representativa conjugada com a ideia da especialização tecnocrática ditada pela “lei dos mercados”. Longe disso, tudo pode redundar em barbárie. A democracia liberal prefere o império da lei ao império da vontade popular: a ela não somente falta o *demos*, tal falta é, inclusive, por ela requerida e festejada.

As democracias realmente existentes não fazem a menor questão de que sejam construídas vontades coletivas. Para elas, é suficiente admitir formalmente que os parlamentos são locais onde o pluralismo político tem o seu lugar. Os cidadãos estão acostumados a acreditar no bordão democrático de que as assembleias representativas são o reflexo da sociedade. Em completa oposição a essa ideia minimalista de democracia, para Jacques Rancière, o que existe, de fato, é um ódio à democracia e, sobretudo, ao seu *demos*:

Estamos acostumados a ouvir que a democracia é o pior dos governos à exceção de todos os outros. Porém, o novo sentimento antidemocrático nos apresenta uma fórmula geral mais perturbadora. O governo democrático, diz-se, é mau quando permite ser corrompido pela sociedade democrática, que quer que todos sejam iguais e que todas as diferenças sejam respeitadas. É bom, por outro lado, quando reúne indivíduos (...) para a guerra para defender os valores da civilização, os valores que pertencem ao choque de civilizações. A tese do novo ódio à democracia pode ser sucintamente colocada: existe apenas uma democracia boa, aquela que reprime a catástrofe da civilização democrática (Rancière, 2006, p. 4).

Ao espírito liberal, o regime democrático deve estar “seguro” em relação à vontade popular para ser considerado uma “boa democracia”. Numa palavra, a democracia foi “higienizada”; a “catástrofe da civilização democrática”, mencionada por Rancière, foi contida pelo mantra de que o certo, o justo, o civilizado é o fiel cumprimento do império da lei. Houve, portanto, a liberalização da democracia, que produziu justamente o contrário daquilo que previa Tocqueville, ou seja, não a tirania da maioria, mas a sobrevalorização do indivíduo em detrimento do coletivo. O indivíduo, ou, melhor dizendo, a ideia e a defesa do individualismo extremo como princípio fundamental, é a prioridade da articulação entre democracia e liberalismo. Curiosamente, parece que estamos testemunhando a defesa de indivíduos que não passam

de pequenos tiranos platônicos, solitários, tristes e com medo da multidão que os cerca.

O fundamental à democracia liberal é retirar da cena política todo e qualquer tipo de ponto de antagonismo. Para os liberais, tudo pode ser resolvido por meios não violentos como a razão, o consenso e, sobretudo, a lei. Fazem uma intransigente defesa da abstração e da necessária justiça da lei como se essa pudesse ser considerada fora das condições políticas que a forjaram, como se ela fosse acima de interesses. Não existe lei cega, justiça cega, mas sempre uma e outra são produtos de uma decisão política, marcada pela força e pela exclusão. A democracia liberal naturaliza o direito do mais forte, no sentido rousseauiano do termo: “O mais forte nunca é suficientemente forte para ser sempre o senhor, senão transformando sua força em direito e a obediência em dever” (Rousseau, 1978, p. 25). Não admitir isso, o óbvio ululante, é incorrer no conformismo, no comodismo contrário à mudança e alicerçado numa forma contemporânea de manutenção da desigualdade: o cinismo político.

É contra esse cinismo e comodismo democrático liberal, fundado na ideia de que é possível uma vida social sem qualquer tipo de antagonismo ou de exclusão, que a corrente pós-estruturalista do pensamento político se insurge. A despeito das diferenças que guardam entre si os autores pós-estruturalistas, um elemento os unifica: a afirmação de que não há possibilidade de pensar a política sem nenhum tipo de exclusão, como tem insistido o liberalismo político. Nesse sentido, é justamente papel da democracia (entendida aqui como princípio e não como regime consolidado) a luta pela inclusão de diferenças excluídas em regimes. A inclusão depende inevitavelmente da luta política, como veremos na sequência deste texto.

Nas seções seguintes, trataremos dos sentidos que Jacques Rancière e Ernesto Laclau atribuem à democracia, esta não como um regime político ou um conjunto de instituições consolidadas, mas justamente o seu contrário: democracia com um sentido perturbador à ordem excludente. Começemos por Rancière e a democracia como dissenso.

### **Rancière: a democracia como dissenso**

Jacques Rancière (2005a) parte da ideia de que a democracia deve ser entendida como a *experiência da distância das coisas*. Tal distância representa o momento em que o homem age para que sua voz possa ser ouvida, mas

sempre permanecendo a uma distância adequada. Essa construção teórica do autor tem por ponto de partida para sua compreensão a noção de outro conceito, o de igualdade.

Para Rancière, é na ideia da *igual inteligência* que reside a base da teoria do estado de igualdade política. Segundo o autor, as pessoas comuns devem ter a presunção de inteligência, no que concerne à vida social e política, da mesma forma que devem receber a presunção de inocência nas questões jurídicas. Rancière simplesmente acredita que todos os indivíduos podem pensar partindo de uma mesma capacidade básica comum (e aí reside a igualdade).

Partamos de uma premissa básica presente no pensamento político do autor para abordarmos a igualdade no contexto de sua obra. Tal premissa encontra-se na introdução de *O mestre ignorante*: “Quem estabelece a igualdade como objetivo a ser atingido, a partir da situação de desigualdade, de fato a posterga até o infinito. A igualdade jamais vem após, como resultado a ser atingido. Ela deve sempre ser colocada antes” (Rancière, 1996b, p. 11).

O que mais interessa nessa passagem é o fato de referir e apontar o momento da igualdade. Não depois, mas antes: a igualdade como pressuposto. Com isso, Rancière rompe com o paradigma corriqueiro de que, na política, a “igualdade” é um ideal, algo por vir; para ele, ao contrário, trata-se antes de um *a priori*. No entanto, questões pertinentes se colocam frente a esse tratamento incomum em torno do tema da igualdade: como considerá-la antes de tudo, ou seja, não como um objetivo a ser buscado, mas como um pressuposto? Como ver a igualdade como um *a priori* em uma sociedade marcada pela hierarquia e pela ordem imposta?

Frente a tais questões, essa proposição sobre a igualdade poderia soar como totalmente descabida, senão impossível. No entanto, para evitar supostos mal entendidos, tomemos agora o tratamento que Rancière dá a esse mesmo tema em *O desentendimento*. Segundo ele, o fato de que em nossa sociedade a ordem esteja baseada em relações em que poucos mandam e muitos obedecem é a evidência primeira da igualdade. Nesse sentido, para que uma ordem seja obedecida, dois aspectos fundamentais devem ocorrer; o primeiro: a ordem necessita ser compreendida para poder ser cumprida; o segundo: é imperativo que quem recebe a ordem compreenda que é preciso obedecer. Assim, para que uma ordem tenha efeito, é necessário que tanto aquele que ordena como o seu subalterno tenham igual capacidade de compreensão (Rancière, 1996b). Conseqüentemente, o autor conclui que “a

desigualdade só é, em última instância, possível pela igualdade” (Rancière, 1996b, p. 31). Paradoxalmente, sendo, por um lado, a igualdade produtora da desigualdade, por outro lado, é somente a partir do próprio pressuposto da igualdade como um *a priori* que se torna possível romper com uma situação de desigualdade. É exatamente esse o lugar da política como contingência que tem a igualdade como princípio de ordem e de desordem: “Existe política quando pela lógica *supostamente natural* da dominação perpassa o efeito dessa igualdade” (Rancière, 1996b, p. 31, grifo nosso).

O pressuposto da igualdade como potencial de rompimento com qualquer ordem estabelecida será mais bem compreendido a partir da introdução de dois elementos teóricos indispensáveis à compreensão do pensamento político do autor: as noções de ordem policial e de política. Política e polícia têm, para o autor, sentidos diferentes daqueles habitualmente aceitos e dominantes na ciência política. Ademais, tais noções devem ser compreendidas a partir da necessária relação estabelecida entre elas. Vejamos desde as suas próprias palavras:

Minha hipótese supõe portanto uma reformulação do conceito de política em relação às noções habitualmente aceitas. Estas designam com a palavra política o conjunto dos processos pelos quais se operam a agregação e o consentimento das coletividades, a organização dos poderes e a gestão das populações, a distribuição dos lugares e das funções e os sistemas de legitimação dessa distribuição. Proponho dar a esse conjunto de processos um outro nome. Proponho chamá-lo polícia, ampliando portanto o sentido habitual dessa noção, dando-lhe também um sentido neutro, não pejorativo, ao considerar as funções de vigilância e de repressão habitualmente associadas a essa palavra como formas particulares de uma ordem muito mais geral que é a da distribuição sensível dos corpos em comunidade (Rancière, 1996a, p. 372).

Nas palavras do autor, a “política”, na sua relação com a ordem policial, assume características específicas que permitem a ligação dessa noção com pretensões teóricas mais radicais. Afirma Rancière:

A política, com efeito, não é em princípio o exercício do poder ou a luta pelo poder. O seu quadro não está desde logo definido pelas leis e instituições. A primeira questão política é saber que objetos e que *sujeitos* concernem a essas instituições e a essas leis, que forma de relações definem apropriadamente uma comunidade política, que objetos concernem essas relações, que *sujeitos* estão aptos a designar esses objetos e a

discuti-los. A política é a atividade que reconfigura os quadros sensíveis no seio dos quais se definem os objetos comuns. Ela rompe com a evidência sensível da ordem “natural” que destina os indivíduos e os grupos ao comando e à obediência, à vida pública ou à vida privada, ao assiná-los desde logo a um certo tipo de espaço ou de tempo, a certa maneira de ser, de ver e de dizer. Esta lógica dos corpos no seu lugar dentro da distribuição do comum e do privado, que é também uma distribuição do visível e do invisível, da palavra e do ruído, é aquilo a que propus nomear com o termo de polícia. A política é a prática que rompe com essa ordem da polícia que antecipa as relações de poder na própria evidência dos dados sensíveis. Ela o faz através da invenção de uma instância de enunciação colectiva que redesenha o espaço das coisas comuns (Rancière, 2010, p. 86).

Para Rancière, o conflito político é a tensão entre o corpo social estruturado (no qual cada parte tem seu lugar) e uma outra parte (que não está contida nesse corpo estruturado), que acaba por perturbar aquela ordem social estabelecida. A política, assim, sempre envolve uma espécie de choque entre a estrutura do corpo social e uma singularidade que desestabiliza seu sentido de universalidade. Em outras palavras, a política envolve um tipo de curto-circuito entre o universal e o particular, um tipo específico de paradoxo expresso na ocorrência de uma singularidade que se mostra como substituta de uma universalidade. Essa ocorrência provoca uma desestabilização da ordem funcional “natural” presente no corpo social e nas relações a ele inerentes (Žižek, 2007).<sup>5</sup> Da relação conflituosa entre a polícia e a política, resulta a necessidade da discussão de um terceiro elemento indispensável com vistas à compreensão da noção de democracia na elaboração teórica de Rancière: o dissenso.

Segundo o autor, o momento do dissenso é aquele caracterizado pelo conflito que se estrutura com relação ao que ele denomina como a “partilha do sensível”. A “partilha do sensível” é:

<sup>5</sup> Essa construção teórica acerca do tema política – com as lógicas de conflito que originaram nessa teoria as categorias de *arquepolítica* (intentos comunitários no sentido de um fechamento de um espaço estruturado tradicional homogêneo e orgânico, sem espaço para o dissenso), *parapolítica* (a lógica policial onde o conflito é aceito e acaba por ser reformulado por uma disputa por representação entre os que tem seu lugar reconhecido) e *metapolítica* (a afirmação do conflito político sem limites, a transformação da “administração do povo” em uma ordem coletiva de vontades, transparente e racional para si mesma) como renegociações do momento político - é um dos motivos que permitem identificar no pensamento de Rancière elementos de aproximação com convicções libertárias e antiautoritárias.

O sistema de evidências sensíveis que revela, ao mesmo tempo, a existência de um *comum* e dos recortes que nele definem lugares e partes respectivas. Uma partilha do sensível fixa portanto, ao mesmo tempo, um *comum* partilhado e partes exclusivas. Essa repartição das partes e dos lugares se funda numa partilha de espaços, tempos e tipos de atividades que se determina propriamente a maneira como um *comum* se presta à participação e como uns e outros tomam parte nessa partilha (Rancière, 2005a p. 15, grifos no original).

O conflito sobre a partilha do sensível é o resultado de um tensionamento que se dá no corpo social estruturado, entre cada parte que tem o seu lugar nessa divisão e aqueles que não têm lugar, aqueles que o autor denomina de “a parte de parte alguma”, esta última responsável por perturbar a referida ordem em nome do princípio da igualdade de todos os sujeitos políticos enquanto seres falantes e dotados de idêntica capacidade de compreender, conforme vimos acima. Para Rancière, é por intermédio das relações ocorridas entre pensar, ouvir, ver e fazer que se dá essa demonstração das fissuras e das fraturas que acontecem na estrutura de um corpo social. Esse corpo social é identificado com concepções de igualdade que resultam dos acordos prévios e que raramente são colocados em teste. Assim, Rancière (2010) apresenta a noção de um conflito que ocorre entre uma forma determinada de distribuição do sensível e aquela parte que está excluída nessa distribuição (“a parte de parte alguma”), o que não pode ser delimitado somente por um simples atrito entre discursos ou argumentos: o dissenso é um momento político por excelência, conforme veremos.

Segundo essa concepção teórica do dissenso, são os momentos de desentendimento, os quais Rancière denomina de “cenas de dissenso”, os responsáveis por promover e possibilitar a emancipação possível por meio de comunidades de partilha que visam alterar o corpo social, dado como imutável pelo consenso. A relação do momento de dissenso com a ideia de política, apresenta sua imbricação necessária na teorização de Rancière, quando o autor descreve a política como a irrupção de algo que abala as estruturas do consenso, como um elemento que regula a distribuição dos lugares e as funções no corpo social. Nesse sentido, a relação entre dissenso e política é caracterizada da seguinte maneira:

Proponho reservar a palavra política ao conjunto das atividades que vêm perturbar a ordem da polícia pela inscrição de uma pressuposição que lhe é inteiramente he-

terogênea. Essa pressuposição é a igualdade de qualquer ser falante com qualquer outro ser falante. Essa igualdade, como vimos, não se inscreve diretamente na ordem social. Manifesta-se apenas pelo dissenso, no sentido mais originário do termo: uma perturbação no sensível, uma modificação singular do que é visível, dizível, contável (Rancière, 1996a, p. 372).

Dessa maneira, o autor propõe o dissenso como a cena própria da política, não a política no sentido comumente utilizado para designar os processos eleitorais, o exercício dos poderes legislativo e executivo, as práticas respaldadas pelo consenso etc., mas política como possibilidade de ruptura da ordem (*metapolítica*). O dissenso promove formas de resistência ao que é consensual, através de uma subjetivação política, cujo processo se inicia com a compreensão de que é possível ressignificar as definições do que normalmente é aceito como “comum” em uma comunidade. De outra forma, Rancière propõe a possibilidade/necessidade de ir além do que denomina de “acordo global dos partidos de governo e de oposição sobre os grandes interesses comuns” (Rancière, 2005b, p. 12). Ultrapassando a aceitação pura e simples de um “estilo de governo que privilegia a discussão e a negociação” (Rancière, 2005a p. 13), o autor propõe uma nova forma de simbolizar a comunidade em busca da inclusão do que é ignorado por este estilo de governo, ou seja, daquilo que é, em sua concepção, o próprio cerne da política: o dissenso. É de se destacar, em tempo, que esse desacordo não se apresenta simplesmente como conflito de interesses entre grupos e seus valores; trata-se de algo mais profundamente radical, pois é a possibilidade de opor um mundo comum a um outro. Apresentados os conceitos fundamentais que permitem analisar o sentido de democracia em Rancière, passamos, então, a esta análise.

Para Rancière, política e democracia se aproximam no sentido de que a política democrática tem por meta a politização, ou seja, a exigência incondicional da quebra da normalidade que atribui a cada indivíduo o seu lugar e a sua tarefa. É na ruptura, na quebra da ordem policial, numa palavra, é no *dissenso* que ocorre o raro momento da política. Para o autor, nesse sentido, a democracia não se reduz nem a uma forma de governo nem a um modo de vida organizado socialmente. Aqui, esse conceito é desenvolvido como poder do povo, definindo

povo como o grupo dos que não têm nenhum título específico para exercer o próprio poder, o que acaba por constituir a própria base que torna a política, no sentido desenvolvido pelo autor, algo pensável. Não há nessa ideia de democracia espaço para representação ou para partidos políticos. Para Rancière, os partidos políticos nada mais são do que aparatos cujo objetivo único é a tomada do poder. Na democracia, faz-se necessária a existência de organizações coletivas – apartadas das organizações da lógica partidária – cujos objetivos e meios de ação sejam independentes das agendas dos Estados e agremiações que visam ao poder. Essa independência, ainda segundo o autor, não pode ser sinônimo de desinteresse ou de uma postura que “finge que essas agendas não existem”, mas sim a busca por construir uma dinâmica própria, baseada em espaços abertos para a discussão, circulação de informação e novas formas de ação que objetivem o desenvolvimento de um poder autônomo de pensar e de agir (Rancière, 2010).

A democracia tem a função de criticar os regimes políticos estabelecidos e, simultaneamente, de impedir que a política se transforme em polícia ou, em outras palavras, que a primeira seja absorvida pela segunda. Ainda assim, segundo Rancière, não se poderia afirmar que, contemporaneamente, existe um consenso sobre a democracia. Pelo contrário, na prática, o que testemunhamos é justamente um distanciamento cada vez mais acentuado dos Estados (“democráticos”) em relação ao sentido forte de democracia, ou seja, como o poder do povo, tal como defendido por Rancière. Isso quer dizer que os governos das democracias realmente existentes, suas estruturas policiais, têm-se colocado, de forma contumaz, contrariamente à democracia. Nesse sentido, Rancière sustenta que:

Na Europa, nos acostumamos a identificar a democracia com o sistema duplo de instituições representativas e do livre mercado. Hoje, esse idílio é uma coisa do passado: o livre mercado se mostra cada vez mais como uma força de constrição que transforma as instituições representativas em simples agentes da sua vontade e reduz a liberdade de escolha dos cidadãos às variantes de uma mesma lógica fundamental. Nessa situação, ou denunciemos a própria ideia de democracia como uma ilusão, ou repensem completamente o que a democracia, no sentido forte do termo, significa. Para começar, a democracia não é uma forma de Estado. Ela é, em primeiro lugar,

a realidade de um poder do povo que não pode jamais coincidir com uma forma de Estado. Sempre haverá tensão entre a democracia como exercício de um poder compartilhado de pensar e agir, e o Estado, cujo princípio mesmo é apropriar-se desse poder. Evidentemente, os estados justificam essa apropriação argumentando a complexidade dos problemas, a necessidade de se pensar a longo prazo etc. Mas a verdade é que os políticos estão muito mais submetidos ao presente. Recuperar os valores da democracia é, em primeiro lugar, reafirmar a existência de uma capacidade de julgar e decidir, que é a de todos, frente a essa monopolização. É também reafirmar a necessidade de que essa capacidade seja exercida através de instituições próprias, distintas do Estado. A primeira virtude democrática é essa virtude da confiança na capacidade de qualquer um (Rancière, 2012).

Como demonstrado, na noção de democracia de Rancière, ocorre a relação de, pelo menos, três elementos teóricos indispensáveis: dissenso, polícia e política. A democracia se origina na manifestação dos sujeitos na ruptura produzida pelo dissenso. Na cena do dissenso, a política toma seu lugar enquanto subjetivação do rompimento da significação comum do espaço social pela ordem policial. No conflito que caracteriza a política, na tensão entre o corpo social estruturado, onde tudo tem seu lugar previamente determinado pela ordem policial, e o que foge a esse ordenamento (que não está estruturado), ocorre a perturbação da ordem social até então estabelecida. No choque entre a estrutura do corpo social e uma singularidade que desestabiliza seu sentido de universalidade, tem lugar a política enquanto consequência da democracia oportunizada pelo dissenso.

### **Laclau: democracia, populismo e deslocamento**

Um ponto de partida privilegiado para a compreensão da noção de democracia elaborada por Ernesto Laclau é o já clássico *Hegemony and socialist strategy* (doravante HSS), escrito em colaboração com Chantal Mouffe, publicado em 1985. Nessa obra, são apresentadas as linhas gerais do desenvolvimento teórico e da posição política assumida pelo autor desde então. Entre outros objetivos, HSS visa apresentar uma estratégia teórico-prática de luta política no campo do socialismo articulada com aspectos oriundos da tradição política democrático-liberal.

Evidentemente, a articulação teórica entre a tradição socialista e a democrático-liberal não ocorre sem críticas. Primeiramente as vejamos com

referência ao campo socialista, sobretudo marxista. HSS é uma obra crítica a uma série de postulados pertencentes às diversas fases do desenvolvimento do marxismo. Tais críticas podem ser resumidas na desconstrução operada por Laclau e Mouffe com relação à “determinação econômica em última instância”, o que, segundo os autores, impediu com que promissoras abordagens presentes nessa tradição, notadamente o althusserianismo, pudessem alcançar voos teóricos mais altos no sentido de compreender a complexidade e os desafios que o capitalismo contemporâneo, já nas décadas de 1960 e 1970, apresentava ao campo de luta socialista como um todo. Laclau e Mouffe são, nesse sentido, pós-marxistas, entendendo o pós-marxismo como “o processo de reapropriação de uma tradição intelectual, e como o processo de ir além dela” (Laclau e Mouffe, 2001, p. ix). Na prática, os autores de HSS recuperam uma série de categorias marxistas, principalmente de Gramsci e de Althusser – tais como sobredeterminação, hegemonia, guerra de posição, bloco histórico, só para citar algumas – e as releem à luz do projeto teórico pós-estruturalista.<sup>6</sup>

Já a apropriação de elementos da tradição democrático-liberal não significa igualmente uma aceitação acrítica, principalmente no que diz respeito aos postulados do liberalismo. Laclau não vê a democracia liberal parlamentar como a ideia mesma de democracia, mas, à exemplo de Chantal Mouffe (2000), um tipo muito específico de articulação entre duas tradições distintas: democracia no sentido de poder do povo, soberania popular e liberalismo como a defesa das liberdades individuais, dos direitos naturais, dos direitos humanos, do respeito ao princípio do império da lei. Seu ponto crítico é concernente à tentativa de sedimentação e de naturalização das instituições liberais e de sua conjunção contingente com a ideia de soberania popular, propriamente democrática. Para Laclau, tal como vimos em Rancière, democracia não é um tipo próprio de regime político definido a partir de instituições claramente estabelecidas que cumprem funções impessoais independentemente de posições político-ideológicas. Nesse sentido, uma das principais críticas que Laclau opõe ao liberalismo democrático é a sua constante tentativa de autoengessamento, como, por exemplo, na sedimenta-

<sup>6</sup> De fato, o pós-estruturalismo presente na teoria do discurso de Laclau e Mouffe é inspirado na tradição filosófica heideggeriana pós-fundacional. Por pós-fundacionalismo não se deve entender a ausência de fundamento, tal como correntes anti-fundacionalistas supõem. O pós-fundacionalismo admite a existência de fundamentos, mas nunca como fundamentos últimos, geradores de verdades definitivas. Para uma discussão mais aprofundada acerca da tradição pós-fundacional, veja-se o trabalho de Marchart (2007).

ção do modelo parlamentar como se ele representasse, de fato, a verdadeira e inequívoca expressão da vontade popular.

Feitas essas observações críticas iniciais, em HSS, Laclau e Mouffe recuperam a ideia tocquevilleana da “revolução democrática” como uma das mais importantes contribuições da democracia liberal. É a partir, portanto, da Revolução Francesa, segundo os autores, que discursos igualitários e, portanto, aqueles francamente antagônicos ao *Ancien Regime*, passam a jogar um papel fundamental na construção de vontades coletivas (Laclau e Mouffe, 1985). A revolução democrática gerou o que os autores chamam de o seu “efeito subversivo”, ou seja, a possibilidade de emergência das mais diversas lutas que, ao mesmo tempo em que demonstram suas particularidades, almejam direitos políticos e sociais igualitários. Nesse sentido, a presunção da igualdade entre os diferentes é o próprio efeito subversivo da democracia. Deixa de fazer sentido o estabelecimento de relações sociais fundadas em hierarquias naturais. Isso quer dizer que não existe uma ideia transcendental de universalidade, algo que é verdadeiro e aceito para além de todo e qualquer contexto sócio-político. Pelo contrário, o universal advém justamente do particular e, portanto, é parcialmente ocupado por alguma particularidade que alcançou uma posição estrutural hegemônica. A consequência disso reside no fato de que, se toda posição ou verdade hegemônica é necessariamente fruto de uma particularidade que se constituiu na precária condição de um discurso universal, o campo da ação política transformadora está sempre aberto para que toda e qualquer identidade possa apresentar suas demandas igualitárias. A igualdade para Laclau, assim como vimos em Rancière, é um pressuposto da ação política justamente possibilitada pelas condições discursivas e subversivas da revolução democrática.

Tendo em vista a presunção de igualdade (jurídica) entre os indivíduos, ainda que consideremos suas diferenças, outra inevitável consequência advém da revolução em questão. Assim, para Laclau (2001), a tradição democrática tem sido marcada por uma ambiguidade essencial: por um lado, a democracia é entendida como a tentativa de organizar o espaço político em torno da ideia da universalidade da comunidade, sem qualquer tipo de hierarquizações ou distinções. Por outro lado, democracia envolve igualmente o respeito às diferenças. Para o autor, os dois polos dessa ambiguidade são, ao mesmo tempo, incompatíveis e necessários. A democracia, portanto, requer “unidade, mas esta somente pode ser pensada através da

diversidade. Se uma dessas duas dimensões incompatíveis prevalecer além de certo ponto, a democracia torna-se impossível” (Laclau, 2001, p. 4). A questão, portanto, não é a supressão de um polo em detrimento do outro, mas a sempre instável tentativa de articulá-los. Se a democracia não existe sem universalidade da comunidade e, ao mesmo tempo, sem respeito às diferenças e tais princípios são entre si incompatíveis, a democracia deve necessariamente conviver com tal instabilidade, como consequência dessa articulação constitutiva que, contemporaneamente, a torna possível.

O que temos em termos de democracia para o autor, desde a busca da adequação instável de uma unidade a partir da diversidade, são condições políticas para a emergência de sujeitos democráticos e não a busca de uma descrição ou do estabelecimento de preceitos normativos que mediriam se um Estado vive ou não em um regime democrático. Desse modo, democracia não tem *necessariamente* uma ligação intrínseca com as instituições liberais; o que ocorre, de fato, é uma relação *contingente* entre tais instituições e a ideia de soberania popular. Assim, para Laclau, é absolutamente possível classificar como antidemocrática uma decisão tomada por um parlamento de representantes eleitos pela regra das eleições limpas, justas e frequentes presente no modelo elitista do século XX. Essa posição do autor está clara no trecho de uma recente entrevista por ele concedida a um jornal argentino:

O pluralismo pode ocorrer no nível das bases democráticas de um sistema, mas esse pluralismo não necessariamente coincide com o pluralismo do parlamentarismo, porque um poder parlamentar pode ser baseado em formas clientelísticas da eleição de deputados e senadores. Essas formas clientelísticas podem ser muito pouco democráticas. (...) não há que pensar que a parlamentarização do poder significa uma tendência mais democrática, pode significar o oposto: o sufocamento das demandas democráticas através dos estratos intermediários que, de uma forma corporativa, administram as instituições (Laclau, 2010).

Portanto, para Laclau, a democracia não é algo a ser encontrado em um local, como se ela possuísse um *locus* específico. O parlamento, nesses termos, não é em si democrático;<sup>7</sup> somente o será se efetivamente estiver

<sup>7</sup> Nesse ponto, podemos fazer uma comparação entre a relação tensa da democracia com a instituição parlamentar, tal como sugere Laclau, com semelhante proposição já estabelecida por Carl Schmitt quando este último afirma: “Pode existir uma democracia sem aquilo que chamamos de sistema parlamentar moderno, e pode existir um sistema parlamentar sem democracia” (Schmitt, 1996, p. 32).

comprometido com discursos efetivamente populares (a noção de povo, central para o desenvolvimento da ideia de democracia em Laclau, será em breve explorada).

O autor igualmente se distancia da ideia de que na democracia o lugar do poder converte-se em um lugar vazio, tal como a clássica elaboração de Claude Lefort. Segundo o teórico argentino, é equívoco dizer que o lugar do poder está vazio, pois ele nunca está totalmente vazio. A questão da vacuidade é “um tipo de identidade, não uma localização estrutural” (Laclau, 2005a, p. 210). Em outro ponto, Laclau é ainda mais claro: “[A] dificuldade com a análise que Lefort faz da democracia é que esta se concentra exclusivamente nos regimes democráticos liberais e não presta atenção adequada à construção de sujeitos democráticos populares” (Laclau, 2005a, p. 209). Para Laclau, seguindo a ideia desenvolvida por Mouffe (2000), *contra* Lefort, a articulação entre democracia (o princípio da soberania popular) e liberalismo (a ênfase no respeito à lei, nas liberdades individuais e nos direitos humanos) é, como já acima afirmamos, meramente contingente, ou seja, não há qualquer empecilho a pensar a democracia fora dos marcos do liberalismo político, e a subjetividade popular torna-se central para a questão democrática (Laclau, 2005a), o que não raras vezes é negligenciado pelo marco liberal, sobretudo quando se prefere o respeito cego e irrestrito às leis e às instituições ao compromisso com a subjetividade (vontade) popular.

Conforme o teórico argentino, fundamental para a democracia – mais do que qualquer instituição cristalizada – é a construção de identidade e vontade populares. Nesse sentido, a sua noção de populismo joga um papel central. Antes de propriamente adentrarmos na noção de populismo do autor – a qual, diga-se de passagem, não possui qualquer sentido pejorativo – torna-se importante apresentar uma ressalva. Comumente o termo “populismo” apresenta forte conotação negativa, seja no discurso político, seja no acadêmico. Experiências assim classificadas são percebidas como formas de manipulação popular levadas a efeito por líderes demagógicos, personalistas, carismáticos e/ou corruptos. O populismo, mesmo sendo um termo derivado de *populus*, é, paradoxalmente, atribuído a uma forma de política entendida como falsamente popular e verdadeiramente antipopular, como falsamente democrática, pois verdadeiramente antidemocrática. A principal acusação, assim, assenta-se no fato de que o líder populista tem como ofício principal “enganar o povo”. Por trás da retórica carismática – que promete o “céu na

terra” aos mais humildes membros de uma comunidade, dicotomizando o espaço político entre os escolhidos *versus* aqueles que devem pagar pelos crimes que cometeram historicamente contra os mais pobres – está-se, na verdade, encobrindo um truque, ou seja, o líder populista engana justamente aqueles indefesos aos quais prometeu defender. Nessa lógica pejorativa do populismo, o povo é dotado de uma passividade acrítica, de uma total incapacidade de discernir entre o seu interesse e o interesse daquele que supostamente o engana.

Essa hegemonia negativa do sentido de populismo produz claramente dois efeitos. O primeiro deles reside numa resistência – politicamente compreensível – de políticos profissionais que, se assim classificados, negam tal rótulo. Em vez de “populistas”, se autoproclamam “populares”. O segundo efeito incide diretamente sobre o meio acadêmico. *Grosso modo*, o populismo tem hegemonicamente, nesse ambiente, o mesmo sentido do discurso do senso comum da política. Tal sentido, desde já sedimentado, negativo, pejorativo sobre o termo, impede a própria compreensão de lógicas políticas que são mais cotidianas, mais presentes em nossa experiência do que podemos supor.

O problema desse tipo de abordagem para o fenômeno populista assenta-se claramente na simplificação do mesmo em termos da relação entre “líder” e “povo”, como se o primeiro fosse dotado de poderes mágicos capazes de enfeitiçar uma multidão, tal como o flautista de Hamelin. Essa simplificação, que à primeira vista poderia sugerir uma explicação para a relação de identificação carismática de uma relação populista, só demonstra o corolário desse tipo de lógica política, o que é absolutamente insatisfatório, como veremos a seguir. Para Laclau, o argumento da manipulação da liderança é incapaz de explicar a complexidade do populismo: “Este tipo de explicação é, do nosso ponto de vista, inútil, já que ainda que aceitemos o argumento referente à ‘manipulação’, isso explicaria unicamente a intenção subjetiva do líder, mas seguiríamos sem saber por que a manipulação foi exitosa” (Laclau, 2005a, p. 129).

Portanto, para compreendermos a lógica populista, primeiramente devemos evitar a tentação das explicações rápidas e autoevidentes e partirmos do pressuposto de que estamos diante de um fenômeno complexo cujas origens são bem anteriores à relação entre liderança e liderados. Vejamos, a partir da teoria de Laclau sobre o populismo, os elementos que explicam essa forma de constituição política.

Para o autor, populismo não é um tipo de regime político, tampouco possui uma ideologia definida. Populismo é, antes, uma lógica política marcada pela construção de um discurso popular antagônico aos seus inimigos. Pode-se dizer, portanto, que a divisão antagônica entre o povo e o bloco de poder seja a característica central e definidora de um fenômeno populista. Para além desse centro definidor, a análise de Ernesto Laclau (2005a, 2005b) introduz novidades importantes. Nesse particular, entendemos que a tentativa do autor de formalizar a lógica de constituição política de tipo populista é uma das empreitadas mais interessantes recentemente levadas a efeito e que pode ser realmente muito útil para compreendermos as demandas democráticas contemporaneamente.

Preocupado em explicar o populismo como uma lógica política, Laclau constrói uma argumentação num nível formal, entendendo-o como uma dimensão ontológica. Intencionando, assim, compreendê-lo a partir da sua *raison d'être*, o autor desvincula a sua formulação de argumentações ideológicas, temporais, históricas, numa palavra, ônticas, presentes em tentativas teóricas frustradas de compreender o fenômeno em sua especificidade. Segundo Laclau:

[...] o conceito de populismo que estou propondo é estritamente *formal*, já que todas as suas características definidoras estão relacionadas exclusivamente a um modo de articulação específico – a prevalência da lógica equivalencial sobre a lógica diferencial – independentemente dos conteúdos reais que se articulam. Este é o motivo pelo qual (...) afirmei que o “populismo” é uma categoria ontológica e não ôntica (Laclau, 2005b, p. 44).

A unidade mínima que Laclau considera para a possibilidade de uma experiência populista é a *demanda*. Existem, para o autor, duas formas de compreender essa categoria. Demanda pode ser um *pedido* (uma simples solicitação), ou uma *reivindicação*. Na primeira forma, a demanda é tão somente uma solicitação feita diretamente aos canais institucionais formais. Assim, a falta de uma escola primária num determinado bairro pode ensejar tal pedido à municipalidade. Se a escola é construída, o problema termina, a demanda se dissolve. O atendimento dela dá-se no plano administrativo, instância em que opera a lógica da diferença, no sentido expresso por Laclau.

No entanto, se a demanda não for atendida, apesar da frustração gerada, esta pode até mesmo desaparecer, a menos que outras demandas também não atendidas passem a estabelecer uma articulação entre si. Nesse caso, as demandas mudam o status de simples pedidos para o de reivindicações. Assim, segundo Laclau (2005a), um corte antagonico passa a dividir negativamente o espaço social entre essas demandas populares articuladas contra a institucionalidade. Essa é a pré-condição para uma ruptura populista. Gera-se uma identificação entre os “de baixo” *versus* o “poder”. Para Laclau:

O corolário da análise prévia é que o surgimento de uma subjetividade popular não se produz sem a criação de uma fronteira interna. As equivalências ocorrem somente em relação à falta comum a todas e isto requer a identificação da fonte da negatividade social. Desta maneira, os discursos populares equivalenciais dividem o social em dois campos: o poder e os de baixo (Laclau, 2005b, p. 57).

A negatividade antagonica construída pela divisão do espaço social em dois campos, a saber, “os de baixo” *versus* “o poder” é, para Laclau, a pré-condição para a articulação de uma lógica populista. Contudo, é preciso adicionar um elemento a mais, qual seja, o campo popular necessariamente deve constituir o seu próprio processo de representação. Tal processo tem lugar quando uma das demandas articuladas, num dado momento, precário e contingente, passa a representar a cadeia de equivalências popular – que evidentemente a excede em sentidos – exercendo, assim, uma tarefa hegemônica.<sup>8</sup> Quanto mais extensa for a cadeia equivalencial, mais frágeis serão os sentidos da(s) demanda(s) particular(es) que assume(m) o papel de representação dessa cadeia. Nesse momento, chega-se a um ponto crucial para a compreensão da lógica populista: “A construção de uma subjetividade popular é possível somente sobre a base da produção discursiva de significantes *tendencialmente vazios*” (Laclau, 2005b, p. 40). A importância dos significantes vazios está em justamente homogeneizar um espaço social extremamente heterogêneo, considerando a articulação de demandas insatisfeitas que, antes do processo

<sup>8</sup> Laclau exemplifica este processo de representação a partir da experiência polonesa do movimento Solidariedade na década de 1980: “[A]s demandas do Solidariedade, por exemplo, começaram sendo as demandas de um grupo particular de trabalhadores em Gdansk, mas como foram formuladas em uma sociedade oprimida, onde muitas demandas sociais permaneciam insatisfeitas, se converteram nos significantes do conjunto do campo popular em um novo discurso dicotômico” (Laclau, 2005b, p. 39).

<sup>9</sup> Para mais detalhes acerca da noção de significantes vazios, veja Laclau (2011).

articulatório, não tinham nenhuma relação entre si, pois estavam isoladas em suas particularidades. Para Laclau, “em sua expressão mais extrema, este processo chega a um ponto em que a função homogeneizante é levada a efeito por um nome próprio: o nome do líder” (Laclau, 2005b, p. 40).

Portanto, a comumente rápida e não raras vezes entendida como “suficiente” explicação para a ocorrência do populismo, ou seja, a que aduz que essa dinâmica política se reduz à sedução carismática do líder sobre os seus liderados, é, apesar de sua audiência, insatisfatória. O populismo, segundo Laclau, emerge de baixo para cima, a partir das demandas populares frustradas pela institucionalidade e não de cima para baixo, tal como sugerem explicações que tomam o fenômeno simplesmente como uma relação carismática e que, a partir dessa presunção reducionista, aduzem todas as bem conhecidas consequências negativas e insuficientes concernente ao fenômeno.

O ponto fundamental da lógica populista é o da construção de uma vontade e de uma representação populares. Isso ocorre no momento em que demandas, antes isoladas, passam a se articular entre si e conseguem alcançar a condição hegemônica de *populus*, ou seja, quando uma parte politicamente organizada (a *plebs*) assume o papel da representação da ideia mesma de povo. Neste sentido, povo é claramente uma *construção política*, um processo de hegemonização discursiva. É fundamental que haja essa articulação entre demandas isoladas (democráticas) a ponto de elas tornarem-se demandas populares para que possamos falar em uma lógica populista. O líder, aqui, só tem possibilidade de emergir se essas pré-condições forem satisfeitas. Ele é o nome, o representante de uma relação política que dicotomiza a comunidade em dois campos antagônicos: o povo contra a institucionalidade, contra o bloco de poder, nesse momento visto como antipopular. É nesse sentido que, para Laclau, democracia não tem necessariamente relação com instituições, com espaços políticos cristalizados como um parlamento, por exemplo. Democracia é, antes, a construção de subjetividades populares as quais podem ou não estar afinadas com os marcos institucionais da democracia liberal, mas não serão tais marcos que definirão a ideia mesma de democracia. “Sem a produção de vacuidade<sup>10</sup> não há povo, não há populismo, mas tampouco há democracia” (Laclau, 2005a, p. 213). Um pouco mais adiante:

---

<sup>10</sup> Vacuidade no sentido de que todo discurso populista é o resultado da ocorrência de muitos significantes vazios, ou seja, sentidos que exercem uma função hegemônica que, por definição, devem ser vazios, amplos, capazes de articular múltiplas demandas populares que antes estavam dispersas. O discurso populista promete a plenitude da comunidade, a sua reconciliação.

[...] a democracia só pode fundar-se na existência de um sujeito democrático, cuja emergência depende da articulação vertical entre demandas equivalenciais. Um conjunto de demandas equivalenciais articuladas por um significante vazio é o que se constitui um “povo”. Portanto, a possibilidade mesma da democracia depende da constituição um “povo” democrático (Laclau, 2005a, p. 215).

O momento populista é o momento democrático por excelência, visto que é quando se dá propriamente a constituição da vontade popular. Só existe democracia quando as instituições não inclusivas são postas em xeque, quando o político ameaça o social sedimentado, a regra até então hegemônica. O populismo é, para Laclau, a própria possibilidade da democracia, no sentido da revolução democrática antes aludida. O discurso populista tem o efeito de um deslocamento estrutural, de uma condição ameaçadora contra a ordem instituída. A experiência de deslocamento ocorre quando uma estrutura política torna-se incapaz de processar ou de absorver os diversos pontos de antagonismos que florescem no tecido sociopolítico. Uma estrutura deslocada é aquela que atravessa uma séria crise, o momento em que esta é posta radicalmente em xeque. É o momento do real laciano, no sentido de ser uma experiência traumática de desajuste, a qual, para ser recomposta, necessita forjar novos processos de significação. Na seção final deste artigo, buscaremos articular a ideia de democracia em Rancière e Laclau a partir da análise conjugada dos momentos de dissenso e de deslocamento.

### **Democracia como desafio à ordem: dissenso e deslocamento**

Ernesto Laclau, no desenvolvimento de sua teoria da hegemonia, caracteriza como sendo uma experiência de deslocamento o momento no qual dada estrutura discursiva encontra-se confrontada com seu limite último de significação. Esse preciso momento é o ensejo da ruptura, quando se torna visível a construção de um discurso que ameaça a ordem até então estabelecida, quando ocorre a manifestação da impossibilidade de plenitude em uma estrutura frente aos seus antagonismos, os quais desafiam a sua capacidade de significação plena (Laclau, 1993). Nesse sentido, segundo o autor, uma estrutura sempre falha em sua tentativa de simbolizar o todo, ou seja, existe um limite na capacidade de sua simbolização. O deslocamento caracteriza a impossibilidade de completude de uma totalidade discursiva, ou seja, o próprio limite discursivo. A esse respeito, por exemplo, Laclau, em termos

do sistema econômico hegemônico, desenvolve a tese de que é justamente nas “tendências deslocantes operantes no capitalismo contemporâneo” que surgem “as novas possibilidades de intervenção política” (Laclau, 1993, p. 61). Sendo ainda mais exato, o autor completa a ideia da seguinte forma: “Nossa tese básica é que a possibilidade de uma democracia radicalizada está diretamente ligada ao nível e extensão dos deslocamentos estruturais operantes no capitalismo contemporâneo” (Laclau, 1993, p. 61).

O que se apresenta central nesse ponto da análise em que o deslocamento produz a indecidibilidade estrutural e a sua conseqüente possibilidade de mudança, é momento da presença do sujeito, ou seja, das “novas formas de subjetividade política<sup>11</sup> que se constroem a partir das possibilidades” (Laclau, 1993, p. 61) abertas pelo deslocamento. Tal momento do sujeito permite identificar um elo, guardadas as diferenças teóricas, entre as concepções de Ernesto Laclau e de Jacques Rancière. Vejamos, portanto, as possibilidades de aproximação entre os dois projetos e suas conseqüências para pensarmos na ideia de democracia segundo os autores.

Primeiramente é possível identificar uma homologia em relação à noção de *deslocamento* de Laclau presente na teoria do *dissenso* de Rancière, a partir do que o autor argelino denomina de *a política*. Segundo ele, trata-se de um momento caracterizado pelo conflito, ou disputa, que se estrutura em torno da *partilha do sensível*. Uma *partilha do sensível*, como vimos, é o modo como se determina no sensível a relação entre um conjunto comum partilhado e a divisão de partes exclusivas (Rancière, 1996a, p. 8). Para Rancière, é por intermédio das relações ocorridas entre pensar, ouvir, ver e fazer que se dá essa demonstração das fissuras e fraturas que acontecem na estrutura de um corpo social. Esse corpo social é identificado com concepções de *igualdade* que resultam dos acordos prévios que raramente são colocados em teste. Assim, Rancière (2010) afirma que o conflito se dá entre uma forma determinada de distribuição do sensível e o que acaba sendo excluído por essa distribuição, o que não delimita somente um simples atrito ocorrente entre discursos ou argumentos. Como já aludido em outro momento neste texto, segundo tal concepção teórica, são esses momentos de desentendimento, os quais Rancière denomina de *cenar de dissenso*, e que são responsáveis por promover e possibilitar a emancipação possível por meio de comunidades

---

<sup>11</sup> Surgidas no deslocamento estrutural mas não determinadas pelas estruturas deslocadas (Laclau, 1993).

de partilha, que visam alterar as concepções daquele corpo social, dado como imutável pelo consenso até então estabelecido. A relação entre esse momento de *dissenso* e a ideia ranciereana de *política* apresenta sua imbricação necessária quando o autor descreve esta última como a irrupção de algo que abala as estruturas do consenso (o que para Laclau, segundo nossa perspectiva, é próximo do deslocamento estrutural), como um elemento que regula a distribuição dos lugares e funções no corpo social.

Outro elo possível que se apresenta entre as teorizações é o da subjetivação que surge, indicando momentos de autonomia do sujeito, seja no deslocamento em Laclau, seja no *dissenso* tal como é expresso por Rancière. Enquanto, para Laclau, é no *deslocamento* que ocorre o momento do *sujeito*, já que é justamente a impossibilidade de significação (a produção da totalização de sentidos) de uma estrutura que permite o seu surgimento, em Rancière, esse mesmo *sujeito* se inventa no ato de criar regras à discussão, dando origem às *cenar de dissenso*. Temos assim que, tanto no *deslocamento* como no *dissenso*, há uma formação subjetiva necessária à hegemonia e marcada pela incompletude. Na construção laclauniana esse *sujeito-em-processo* caracteriza-se, então, por estar sempre incompleto por motivo de sua constituição formada por significativas exclusões que não são estruturalmente estáticas (Laclau, 1993). Já com Rancière, esse *sujeito* traz consigo o resultado de um processo de subjetivação, igualmente incompleto, que resulta de atos de uma instância de enunciação que não eram passíveis de identificação (de uma nova representação) em um campo de experiência dado e propiciado pela política.

Também nas noções de *polícia* e *política*, presentes na teorização de Rancière, é possível identificar elementos teóricos que permitem uma aproximação com as de *política* e de *o político*, respectivamente, na obra de Laclau. Na teoria da hegemonia, entre as consequências oriundas da exterioridade que constitui o processo de deslocamento está o surgimento de uma nova articulação necessariamente política (em outras palavras, o ôntico somente pode ser substituído por outro). Da conexão entre essa assertiva com a constatação de que os sujeitos, surgidos nesse processo, constroem novas articulações hegemônicas, resulta que tal momento de estruturação necessariamente modifica suas identidades. Para Laclau, tanto mais indeterminado será o resultado de uma nova construção política quanto mais profundo for o deslocamento estrutural. Tal momento de deslocamento, por se tratar da

dimensão que diz respeito à própria sociedade e a sua formação ou, em outras palavras, ao fundamento (contingente e precário) dessas relações, Laclau denomina de “o político”. Essa abordagem ontológica do processo estruturante não tem a ver com a lógica de administrar uma estrutura com suas regras. A essa lógica comum Laclau denomina de “a política”, esta ligada às tentativas efetivas de implementação de ordens políticas e sociais. A política, segundo o autor, diz respeito necessariamente à dimensão ôntica, mais intimamente ligada às práticas convencionais como as relações partidárias, por exemplo.

Da mesma forma, Rancière difere duas esferas, ou dimensões, na relação social: a polícia e a política. À polícia o autor argelino reserva o sentido de ordem administrativa da estrutura, regras institucionalizadas que visam manter uma ordem pré-estabelecida que engessa a sociedade, impedindo a ocorrência de momentos de democracia. Já nas raras oportunidades em que ocorre uma partilha do sensível, nos escassos momentos de dissenso, há a oportunidade para a política. Essa outra dimensão é aquela na qual existe a oportunidade aos que são parte de parte alguma, quando a subversão da lógica policial promove a perturbação por intermédio da inscrição da igualdade “de qualquer ser falante com qualquer outro ser falante” (Rancière, 2010, p. 45-46). Essa igualdade que se manifesta apenas pelo *dissenso* apresenta-se como uma perturbação no sensível, “uma modificação singular do que é visível, dizível, contável” (Rancière, 1996a, p. 48). De outra maneira, a política em Rancière refere-se à perturbação da ordem, ao enfrentamento dos processos através dos quais se dá a gestão das populações, a legitimação dos poderes e sua organização. A *política* é vista como a irrupção de algo que abala as estruturas do consenso, que regula a distribuição dos lugares e funções no corpo social.<sup>12</sup>

Isso posto, como vemos a questão da democracia segundo a formulação de ambos os autores aqui tratados? Qual é a homologia possível de ser percebida tendo em vista posições teóricas que, ainda que possam dialogar entre si, guardam suas diferenças?

Primeiramente, para ambos, democracia não é um regime político com instituições definidas. Pelo contrário. Conforme os autores em questão, a

<sup>12</sup> Temos assim, tanto em Laclau como em Rancière, concepções que consistem basicamente em diferenciar a lógica de administrar uma estrutura com suas regras (*polícia/a política*) e a de subverter esta lógica em momentos de ruptura e mudança estrutural (*política/o político*) (Rancière, 1996a; Laclau, 1993). Porém, para os objetivos aqui pretendidos, esta análise não se estenderá além da constatação dessa aproximação teórica, visto que o nosso objetivo é produzir a crítica desses autores em relação à democracia.

democracia se dá exatamente no momento em que as próprias instituições são postas em xeque. Nesse sentido, a decisão de um parlamento não é necessariamente democrática, na medida em que ela pode justamente estar promovendo uma política não igualitária, mas outra condizente com os interesses de oligarquias estabelecidas. Democracia é, antes de tudo, um princípio de igualdade que é invocado quando uma estrutura política demonstra-se incapaz de representar as vontades coletivas ou populares. Para Rancière, está claro que o princípio igualitário presente na tradição democrática tem a força de pôr em suspenso qualquer ordem supostamente democrática. Nesse particular, não há um modelo democrático definido, mas uma contingência política que, se chamada democrática, estará sempre tendente a ser contestada. Para o autor, nenhum modelo político transcende sua contingência, conforme estabelecido nesta passagem:

Pois o fundamento da política, se não é a natureza, não é tampouco convenção: é ausência de fundamento, é a pura contingência de toda ordem social. Há política simplesmente porque nenhuma ordem social está fundada na natureza, porque nenhuma lei divina ordena as sociedades humanas. [...] Nosso mundo gira “em sentido contrário” e quem quiser curar a política de seus males terá apenas uma solução: a mentira que inventa uma natureza social para dar à comunidade uma *arkhé* (Rancière, 1996a, p. 30-31).

As conclusões de Laclau sobre a possibilidade da democracia, ainda que fundadas num modelo populista de constituição, não estão distantes daquelas expressas por Rancière. Para o teórico argentino, nunca devemos remeter o termo democracia como equivalente de um regime político onticamente estabelecido. Democracia é, a exemplo de Rancière, um princípio antes de um modelo/regime. Apesar da distinção presente aqui entre as concepções de democracia para ambos – já que, para Rancière, democracia presume igualdade e para Laclau a instável articulação entre universalismo e particularismo –, necessariamente elas representam a insurgência de uma parte da sociedade contra ordens políticas estabelecidas. Em Rancière, insurgem-se, em nome da igualdade democrática, os sem parte, ou seja, aqueles que ficaram de fora da partilha do sensível. Para Laclau, a democracia é uma construção política de forma populista em que uma parte da comunidade (a *plebs*) torna-se contingentemente capaz, antagonizando-se com o discurso do

poder, de alcançar a condição de *populus*, ou seja, aquele que legitimamente fala em nome da democracia, da soberania popular.

O momento da democracia, com o aparecimento de sujeitos políticos que se insurgem contra o sistema estabelecido, pode também ser percebido como um espaço de liberdade. Ela tem lugar, primeiramente, quando a estrutura é deslocada (como aduz Laclau) ou enfrenta uma situação de dissenso própria da política (como sugere Rancière). É nessa fratura que experimenta a estrutura (a ordem) que novas possibilidades são abertas para redesenhar o que estava estabelecido. É nesta brecha que os sujeitos têm possibilidades de apresentar o novo, que o processo criativo tem lugar. Na estrutura, só há liberdade em sua desestabilização. É nessa hora, e somente nessa hora, que faz sentido falarmos verdadeiramente em democracia como a subversão da ordem estabelecida por um sujeito político que visa a sua inserção na comunidade, que visa fazer com que a sua voz, até então inaudível, passe enfim a ser ouvida.

Democracia, como sustentam os autores, não é um regime político estabelecido, mas o seu contrário. Os regimes conformam-se, envelhecem e excluem. Transformam os seus vícios, ressignificando-os como virtudes. A democracia, por outro lado, tem o potencial de denunciá-los, de deslegitimar o consenso e, literalmente, negar aquilo que parecia tão óbvio e natural há tão pouco tempo.

O liberalismo democrático e o capitalismo a ele associado seduzem parte de seus cidadãos, “com conforto e luxo, sabendo com que facilidade se inoculam os hábitos do luxo e com que dificuldade se renuncia posteriormente a eles quando o luxo vai se transformando pouco a pouco em necessidade”, citando livremente Dostoiévski. Mas não a todos. Há aqueles que preferem o não confortável e tortuoso caminho da liberdade, da promessa da democracia.

## Referências

- DAHL, Robert (1997). *Poliarquia: participação e oposição*. São Paulo: EdUSP.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor (2002). *O idiota*. São Paulo: Editora 34.
- LACLAU, Ernesto (1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Vision.
- \_\_\_\_\_ (2001). “Democracy and the question of power”. *Constellations*, v. 8, n. 1, p. 3-14.
- \_\_\_\_\_ (2005a). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- \_\_\_\_\_ (2005b). “Populism: what’s in a name?”, em PANIZZA, Francisco (ed.). *Populism and the mirror of democracy*. London: Verso.
- \_\_\_\_\_ (2010). “Vamos a una polarización institucional”. *Página 12*, 17 de maio. Disponível em: <http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-145804-2010-05-17.html>. Acesso em: 13 set. 2013.
- \_\_\_\_\_ (2011). *Emancipação e diferença*. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- LACLAU, Ernesto & MOUFFE, Chantal (1985). *Hegemony & socialist strategy: towards a radical democratic politics*. London: Verso.
- \_\_\_\_\_ (2001). “Preface to the second edition”, em *Hegemony & socialist strategy: towards a radical democratic politics*. London: Verso.
- MARCHART, Oliver (2007). *Post-foundational political thought: political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- MOUFFE, Chantal (2000). *The democratic paradox*. London: Verso.
- RANCIÈRE, Jacques (1995). “Os riscos da razão”. Entrevista. *Folha de São Paulo*, 10 de setembro. Disponível em: [http://almanaque.folha.uol.com.br/entrevista\\_filosofia\\_jacques\\_ranciere.htm](http://almanaque.folha.uol.com.br/entrevista_filosofia_jacques_ranciere.htm). Acesso em: 13 set. 2013.
- \_\_\_\_\_ (1996). *O desentendimento*. São Paulo: Editora 34.
- \_\_\_\_\_ (1996b). *O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Belo Horizonte: Autêntica.
- \_\_\_\_\_ (2004). *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorroutu.
- \_\_\_\_\_ (2005). *A partilha do sensível. Estética e política*. São Paulo: Editora 34.
- \_\_\_\_\_ (2005b). *Política da arte*. São Paulo: SESC.
- \_\_\_\_\_ (2010). *El desacuerdo: política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- \_\_\_\_\_ (2012). “Entrevista com Jacques Rancière sobre os movimentos de ocupação e a democracia”. *Revista Forum*, 17 de janeiro. Disponível em: <http://revistaforum.com.br/blog/2012/01/entrevista-com-jacques-ranciere-sobre-os-movimentos-de-ocupacao-e-a-democracia/>. Acesso em: 13 set. 2013.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1978). *Do contrato social*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.
- SCHMITT, Carl (1996). *A crise da democracia parlamentar*. São Paulo: Scritta.
- ŽIŽEK, Slavoj (2002). *Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal)uso de una noción*. Valencia: Pre-textos.
- \_\_\_\_\_ (2007). *El espinoso Sujeto: el centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós.

## Resumo

O presente texto apresenta uma leitura crítica sobre a democracia liberal a partir das teorias pós-estruturalistas propostas por Jacques Rancière e Ernesto Laclau. Parte-se da discussão sobre o conformismo com relação à democracia representativa liberal e da sua resistência em considerar a vontade popular em detrimento do estrito respeito à lei. Para ambos os autores, democracia não é um regime político com instituições definidas, mas, pelo contrário, é justamente um princípio de valorização da vontade do *demos*. Nesse sentido, a democracia reside no momento em que as próprias instituições são postas em xeque a partir da construção de vontades coletivas, de discursos antagônicos que promovem o dissenso ou o deslocamento estrutural, segundo as visões, respectivamente, de Rancière e de Laclau.

**Palavras-chave:** democracia; dissenso; deslocamento; Rancière; Laclau.

## Abstract

This article presents a critical reading on liberal democracy from the post-structuralist theories proposed by Jacques Rancière and Ernesto Laclau. It begins with the discussion about conformism relating to liberal representative democracy and its resistance to consider popular will over strict respect for the law. For both authors, democracy is not a political regime with established institutions, but, on the contrary, it is precisely a principle of taking into consideration the will of *demos*. In this sense, democracy is the moment when very institutions are challenged by the construction of collective wills, of antagonistic discourses which promote dissent or structural dislocation, according to perspectives by Rancière and Laclau, respectively.

**Keywords:** democracy; dissent; dislocation; Rancière; Laclau.

Recebido em 14 de setembro de 2013.

Aprovado em 19 de novembro de 2013.