

O MARXISMO E A CONTINGÊNCIA DO SOCIAL: DA CRÍTICA LIBERAL AO PÓS-MARXISMO DE ERNESTO LACLAU E CHANTAL MOUFFE

Marxism and the contingency of the social: From liberal criticism to Ernesto Laclau's post-marxism

Hugo Araújo

Doutorando em Ciências Sociais no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UERJ (PPCIS/UERJ).

Resumo

O objetivo deste trabalho é analisar criticamente, pela perspectiva da teoria filosófica de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, como as abordagens liberais de Friedrich Hayek e Richard Rorty confrontaram a teoria marxiana quanto à contingência e indeterminação dos processos sociais. Em um primeiro momento apresentaremos como duas linhagens distintas do pensamento político liberal - aquelas representadas por Friedrich Hayek e Richard Rorty - articularam temas da filosofia da ciência e da teoria política para se contrapor ao tipo de racionalismo histórico implicado na filosofia marxista. Em um segundo momento, traremos para a discussão os argumentos de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, que, articulando o conceito gramsciano de “hegemonia” com as teorias pós-estruturalistas da linguagem, postulou uma visão renovada do marxismo ao reconhecer o caráter contingente e performativo do social.

Palavras-chave: teoria política; marxismo; liberalismo; pós-estruturalismo; hegemonia

Abstract

This paper aims to carry out a comparative exercise between different approaches to political theory that challenge the Marxist conception according to which social life is based on certain laws of historical development. Firstly, we will put into perspective how two distinct lineages of liberal political thought - those represented by Friedrich Hayek and Richard Rorty - articulated themes from the philosophy of science and political theory to oppose the historical rationalism implied in Marxist philosophy. In a second moment, we will bring to the discussion the argument of Ernesto Laclau, who, articulating the Gramscian concept of “hegemony” with post-structuralist theories of language, postulated a renewed vision of Marxism by recognizing the contingent and performative character of the social.

Keywords: political theory; marxism; liberalism; post-structuralism; hegemony

Introdução

As teses e prognósticos de Karl Marx e Friedrich Engels sobre a dinâmica das sociedades capitalistas que emergiam e se consolidavam na Europa Ocidental do século XIX irromperam como uma das grandes novidades intelectuais e políticas daquela época. A proposta de uma concepção científica do socialismo nutria-se do clima de entusiasmo com o avanço de descobertas científicas em inúmeras áreas, sobretudo no campo das ciências da natureza, com a publicação de *A Origem das Espécies* de Charles Darwin. A doutrina do “socialismo científico”, tal como nomeada por Engels (1880), ganhou adeptos nos diversos partidos e organizações de cunho operário na Europa e no mundo, influenciando toda uma geração de intelectuais, dirigentes e formuladores políticos que moldaram o movimento comunista internacionalmente ao longo de todo o século XX, tais como Lenin, Rosa Luxemburgo, Karl Kautsky, Trotsky, Stalin, entre outros.

Apoiada sobretudo no cientificismo da crítica da economia política nas obras de maturidade de Marx, a concepção materialista da história defendida pelo filósofo alemão e seus herdeiros, é marcada por um fundacionismo originário, segundo a qual a infraestrutura econômica da sociedade, o terreno daquilo que ele denomina de relações de produção, operaria como um ponto de origem do social no qual tudo deveria se referenciar. A infraestrutura econômica seria, portanto, o terreno de uma realidade objetiva alheia a qualquer tipo de mistificação da realidade objetiva de suas leis de movimento:

na produção social da sua vida, os homens contraem determinadas relações necessárias e independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a uma determinada fase de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. O conjunto dessas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta a superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social [...]. Ao mudar a base econômica, revoluciona-se, mais ou menos rapidamente, toda a imensa superestrutura erigida sobre ela. Quando se estudam essas revoluções, é preciso distinguir sempre entre as mudanças materiais ocorridas nas condições econômicas de produção e que podem ser apreciadas com a exatidão própria das ciências naturais, e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, numa palavra, as formas ideológicas em que os homens adquirem consciência desse conflito e lutam para resolvê-lo (Marx, 1977, p. 301-302)

Desse fundacionismo marxiano decorre uma série de antinomias que marcam o arcabouço teórico-conceitual do autor, tais como infraestrutura e superestrutura,

emancipação humana e emancipação política, e realidade e ideologia (Marx, 2007, 2010, 2023).

Se desdobrarmos a ideia de que uma dada realidade histórica aparece na consciência dos homens como algo diferente do que ela realmente é, somos conduzidos a uma concepção mecanicista e mesmo positivista do desenvolvimento histórico. Isso porque, na medida em que há uma estrutura econômica operando à revelia das formas ideológicas que se manifestam na sociedade, todo movimento assume a forma de uma necessidade histórica destinada a fazer os homens adquirirem consciência dessa realidade infraestrutural oculta. Uma vez conhecida, essa infraestrutura revelaria interesses que operariam como o princípio unificante da única identidade possível de ser levada em conta: a identidade de classe.

Ao longo do século XX, essas concepções germinais contidas na teoria marxiana passaram a receber críticas de inúmeras correntes de pensamento que questionavam esse estatuto de cientificidade postulado por toda uma geração de pensadores marxistas. Do liberalismo austríaco ao pós-estruturalismo francês, diversos pensadores questionavam a racionalidade com a qual o dito socialismo científico pretendia instituir uma nova ordem social.

Diante disso, a proposta deste trabalho é analisar, pela perspectiva da teoria filosófica da política de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, a instituição política do social em comparação às distintas abordagens liberais defendidas por Friedrich Hayek e Richard Rorty. O conceito de “social” aqui utilizado corresponde àquilo que Laclau (2013) e Laclau e Mouffe (2015) definiram como um espaço discursivo politicamente instituído através de uma dada relação hegemônica. Já a ideia de “hegemonia” implicada no conceito é extraída de Gramsci (2007, p. 41), que a define como uma unidade intelectual e moral que, pondo todas as questões em torno das quais fervem as lutas não em um plano “universal”, estabelece assim o predomínio de um grupo social fundamental sobre uma série de grupos subordinados. Ao fim, pretendemos responder se há conciliação possível entre essa corrente de pensamento e uma perspectiva não-fundacionista do social.

O trabalho está dividido em três partes. Nas duas primeiras trataremos das críticas de duas vertentes distintas do pensamento político liberal aos fundamentos políticos e epistemológicos do pensamento marxista, a saber, o evolucionismo cético de Friedrich Hayek e o pragmatismo de Richard Rorty. Já a terceira e última sessão será dedicada ao pensamento de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe que, articulando o conceito de “hegemonia” de Antonio Gramsci à premissa pós-estruturalista do caráter performativo da linguagem, estabeleceu as bases de uma teoria “pós-marxista”.

O liberalismo de Friedrich Hayek: individualismo, contingência e a espontaneidade da ordem de mercado.

Fortemente influenciado pelos debates epistemológicos do Círculo de Viena, o liberal austríaco Friedrich Hayek se notabilizou por uma trajetória intelectual voltada para o desenvolvimento de uma teoria que embasasse a sociedade de mercado enquanto modelo político-normativo. Articulando temas da filosofia da ciência e da teoria política, as bases intelectuais do pensamento de Hayek remontam ao século XVIII, mais especificamente à tradição do iluminismo escocês. Consagrada por pensadores como David Hume, Adam Smith e Adam Ferguson, esta linhagem filosófica propunha uma compreensão da realidade baseada em um empirismo radical, onde o ordenamento do mundo é compreendido a partir da observação sensível da experiência e não de modelos abstratos que enfatizam a razão como base absoluta da normatividade.

Ao contrário dos jusnaturalistas e dos contratualistas, esses autores foram buscar os princípios morais que regulam a convivência humana não em consensos racionalmente estabelecidos, mas nos sentimentos, nas paixões, nos costumes. Para eles, as paixões não são apenas disruptivas e conflitivas, não possuem apenas efeitos desagregadores, elas também engendram processos de identidade e pertencimento, se enquadrando dentro de uma economia dos deveres morais capaz de fundar uma comunidade política. Nesse contexto, a consolidação da autoridade e do poder político dependem não do consentimento da comunidade, mas sim da reafirmação de sua legitimidade através do hábito e da tradição.

O ceticismo desta abordagem resulta do estranhamento da ideia de uma comunidade política transparente para si mesma, racionalmente fundada sobre um consenso onisciente acerca dos interesses sobre os quais deve agir. Essa rejeição da razão como princípio ordenador indica um contraste com a perspectiva contratualista do liberalismo político e lança as bases do liberalismo econômico *laissez-fariano*. Ora, se o poder político não se estabelece a partir do consentimento, mas sim através do hábito e da obediência, o que funda o laço político não é a ideia de interesse, mas a de *norma*. Logo, a atribuição do Estado não deveria ser a busca de um interesse comum - de uma vontade geral nos termos de Rousseau-, mas sim garantir as condições ideais para manutenção da paz e da estabilidade social.

Não é por acaso que Hayek tenha Rousseau como um de seus principais adversários intelectuais, atribuindo a ele um papel precursor na conformação do que denominou de construtivismo. Em sua obra *Direito, Legislação e Liberdade*, Hayek distingue duas maneiras de conceber a estrutura das atividades humanas. A primeira seria a perspectiva construtivista, que concebe o princípio da intencionalidade como força motriz de todo ordenamento e progresso humano. A segunda, a qual Hayek se filia, é denominada por ele

de evolucionismo, e considera que a ordem dos homens é um efeito não intencional de costumes e tradições que se consolidaram adaptando-se a diferentes circunstâncias contingentes. A esse tipo de ordem humana decorrente da evolução não planejada de normas e costumes, Hayek dá o nome de *ordem espontânea* (Hayek, 1985, p. 38 et seq.).

Para Hayek (1985, p. 7), “nossa civilização se funda, e deve fundar-se, na nossa confiança em muito do que não podemos saber ser verdadeiro no sentido cartesiano”. O erro das diferentes linhagens de pensamento construtivistas, tais como as de Rousseau e Marx, seria, portanto, confiar demasiadamente na capacidade do entendimento humano de ter o domínio de todas as variáveis que incidem sobre o ordenamento social e, a partir daí, estabelecer uma escala única de objetivos segundo a qual o Estado e a sociedade deveriam se nortear:

O erro característico dos racionalistas construtivistas a esse respeito é tenderem a fundamentar sua argumentação no que foi chamado de ilusão sinótica, ou seja, na ficção de que todos os fatos relevantes são conhecidos por alguma mente e que é possível construir, a partir desse conhecimento dos fatos particulares, uma ordem social desejável. (Hayek, 1985, p. 9)

A leitura hayekiana, ao contrário, postula a ideia de uma sociedade não planejada, movida não pela intencionalidade de uma finalidade única, mas por uma multiplicidade de finalidades distintas e incomensuráveis que só têm um sentido parcial e localizado para os indivíduos que a perseguem. A expressão mais bem acabada desse tipo de sociedade advogada por Hayek é o próprio livre mercado, onde os agentes se auxiliam mutuamente na consecução de seus objetivos, mesmo que eles sejam diferentes entre si. Sendo a integração da sociedade um efeito espontâneo e não intencional de finalidades individuais atomizadas, a própria instituição do social, enquanto um conjunto de práticas e agenciamentos coletivamente mediados, se torna precário e limitado. Portanto, a contingência da ordem social, em Hayek, se torna a expressão máxima de um individualismo alheio à definição de qualquer vontade geral em sentido rousseauiano:

[...] a ordenação da sociedade, que muito aumentou a eficácia da ação individual, não se deveu apenas a instituições e práticas criadas e inventadas para tal fim; ao contrário, resultou basicamente de um processo denominado, primeiro “crescimento” e, mais tarde, evolução, processo no qual práticas a princípio adotadas por outras razões, ou por mero acaso, foram preservadas por terem permitido ao grupo em que surgiram preponderar sobre os demais (Hayek, 1985, p. 2-3)

Destaca-se como a ideia de “preponderância” utilizada pelo autor aponta para uma

aplicação literal da noção darwinista de seleção natural às dinâmicas sociais. No entanto, Hayek não foi o primeiro a aproximar os postulados morais do liberalismo ao evolucionismo de Charles Darwin. Já no século XIX, o pensador liberal Herbert Spencer já havia buscado traçar paralelos entre o progresso da humanidade e a evolução das espécies, sobretudo ao destacar a primazia da concorrência nas relações sociais entre os indivíduos. Como bem apontado por Dardot e Laval (2016, p. 53):

Spencer vai deslocar o centro de gravidade do pensamento liberal, passando do modelo da divisão do trabalho para o da concorrência como necessidade vital. Esse naturalismo extremo, além de satisfazer interesses ideológicos e explicar lutar comerciais ferozes entre empresas e entre economias nacionais, faz a concepção do motor do progresso passar da especialização para a seleção.

O pensamento spenceriano vai influenciar profundamente autores do século XX que, assim como Hayek, postulavam uma renovação do projeto político liberal na sua luta não só contra o socialismo, mas também contra o keynesianismo e o liberalismo utilitário de Jeremy Bentham e Stuart Mill. É dessa renovação do pensamento liberal que surgirá o que ficou conhecido posteriormente como neoliberalismo.

De maneira geral, podemos apontar um conjunto de princípios que orientam a forma como Hayek e a tradição liberal da qual pertence antagoniza com a filosofia marxista. Ele parte de uma teoria do agir humano que enfatiza a não-intencionalidade da ação como princípio de ordenamento de um mundo que deve estar aberto ao acaso, ao imprevisível, à contingência de singularidades individuais que agem apenas sobre as questões particulares que as cercam. A partir desse escopo, o marxismo aparece como uma doutrina cujo racionalismo histórico subverte a espontaneidade da ação humana.

No entanto, essa ideia latente de que há uma espontaneidade que é subvertida parece indicar que o autor substitui um tipo de essencialismo por outro, ao postular um tipo de essência humana ahistórica. Daí decorre um paradoxo entre duas lógicas simultâneas no seu pensamento: uma que enaltece a imprevisibilidade e contingência da história e outra que enfatiza as constantes psicológicas individualistas do agir humano encarnada no arquétipo do *homo economicus*. Tudo que foge a essas constantes aparece como a contaminação de um individualismo inato. Ora, se, em qualquer circunstância, sempre predomina a mesma forma de agir, a ordem espontânea defendida por Hayek se converte em um tipo de automatização da vida social onde sempre prevalece o autocentramento do indivíduo. Dessa lógica se desprende uma concepção excessivamente engessada da vida política, onde está fica condenada a ser um mero registro de restrições morais ao debate público, e não um espaço para a articulação de demandas sociais e propósitos coletivos.

A cientista política estadunidense Wendy Brown (2019, p. 63) assinalou muito

bem como essa rejeição ao estabelecimento de propósitos coletivos fez com que Hayek execrasse a devoção do Estado e da vida política ao bem-estar humano. Desse modo, se assim como Laclau e Mouffe, olharmos o conceito do “social” como o espaço onde os cidadãos são pensados como uma coletividade politicamente instituída por meio de uma relação hegemônica, a contingência da vida social tal como postulada por Hayek constitui a própria impossibilidade desse espaço, pois qualquer unidade intelectual e moral que transcenda o ambiente imediato do indivíduo é encarada como uma subversão racionalista da ordem espontânea. É esse entendimento que Hayek tem do que ele considera uma boa sociedade que faz da própria política democrática uma ameaça à liberdade individual e mesmo ao progresso da civilização.

Superar essa incompreensão do pensamento hayekiano exigiria a formulação de uma perspectiva liberal erigida sob novos postulados epistemológicos que não mais partissem das velhas antinomias entre racionalismo e empirismo, entre razão e experiência, visto que estas, quando levadas até às últimas consequências, atribuem um papel constitutivo a indivíduos atomizados e desistoricizados. Foi apoiado nesse desafio que o filósofo pragmático norte-americano Richard Rorty desenvolveu sua própria concepção liberal da ordem social.

O pragmatismo de Richard Rorty: um novo vocabulário para o liberalismo?

Se a obra de Hayek é marcada pela confluência da teoria política liberal com a epistemologia empirista, a trajetória intelectual de Richard Rorty pode ser definida pela tentativa de articular os princípios normativos do liberalismo político com as reflexões pós-estruturalistas sobre a linguagem e a natureza discursiva da modernidade. Partindo da filosofia da linguagem de Ludwig Wittgenstein e do pragmatismo de John Dewey, Rorty defendeu a importância da virada linguística para a filosofia, advogando que os problemas filosóficos são, em última instância, problemas de linguagem, não havendo nenhuma instância metafísica exterior à linguagem de onde e sobre a qual a filosofia pudesse falar:

a virada linguística foi útil apesar de tudo, pois ela desviou a atenção dos filósofos do tópico da experiência para a questão do comportamento linguístico. Esse deslocamento ajudou a romper o domínio do empiricismo - e, mais amplamente, do representacionismo. (Rorty, 2009, p. 263)

O representacionismo do qual Rorty fala se caracteriza por uma visão segundo a qual a relação entre linguagem e não linguagem se dá como relação de representação,

onde a primeira é reduzida a um meio de representar e descrever a segunda. Dessa visão instrumental da linguagem decorre a ideia de que a realidade possui uma natureza exterior à consciência humana a espera de ser descoberta ou, trazendo uma problematização recorrente na tradição marxista, uma “determinação em última instância” (Engels, 1890) sobre a qual a linguagem poderia falar, mas nunca agir sobre em decorrência de seu estatuto objetivo.

Rorty almeja superar essa perspectiva afirmando, acima de tudo, a contingência da linguagem, isto é, a ideia de que a linguagem não está fixada em uma verdade exterior a ela mesma, mas que, ao contrário, não pode haver verdade fora de um contexto linguístico, fora de um vocabulário arraigado pelos padrões de socialização de um determinado período histórico. Em suma, a linguagem não é um produto da verdade, mas antes o contrário:

se um dia pudermos conciliar-nos com a ideia de que a maior parte da realidade é indiferente a nossas descrições dela, e não por se expressar adequada ou inadequadamente num vocabulário, teremos ao menos assimilado o que havia de verdadeiro na ideia romântica de que a verdade é construída e não encontrada. O que há de verdadeiro nessa afirmação é apenas que as *linguagens* são feitas, e não descobertas, e que a verdade é uma propriedade de entidades linguísticas, de frases (Rorty, 2007, p. 31)

Sendo a verdade um produto das práticas linguísticas, uma questão de redescrição metafórica da realidade, temos que a faculdade humana fundamental não é a razão, mas sim a imaginação. Seguindo essa linha, as grandes transformações culturais na história humana não se originam da capacidade de bem argumentar ou de compreender como as coisas realmente são, mas de inflexões pragmáticas na maneira de falar, na capacidade de criar e difundir novos vocabulários que alterem nossa percepção do mundo. Mais do que uma vontade de verdade, o progresso humano é uma questão de vontade de auto-superação.

Nesse sentido, a crítica de Rorty à Marx possui pontos de contato significativos com Hayek. Os dois rejeitam a visão teleológica marxista segundo a qual uma dada realidade histórica possui leis e tendências subjacentes que devem orientar a práxis humana; e os dois parecem defender o caráter não intencional e planejado de todo progresso histórico. No entanto, ao extrair o fundamento epistemológico de suas proposições da filosofia da linguagem wittgensteiniana, Rorty consegue, até certo ponto, evitar os paradoxos essencialistas no qual Hayek incorre. Isso porque, ao afirmar a contingência da linguagem, Rorty se coloca como um teórico historicista reticente a constantes psicológicas ahistóricas. Sendo assim, o *homo economicus* hayekiano se torna incompatível com o

princípio pragmático segundo o qual todo vocabulário só pode ser compreendido a partir do contexto histórico em que está inserido.

A própria ideia de “espontaneidade” defendida por Hayek perde serventia quando olhada sob o prisma rortiano, visto que a comunidade liberal, para Rorty, não deve ser justificada como produto de um processo evolutivo “espontâneo” incontaminado pela artificialidade da razão, mas como uma contingência cuja validade depende da força de convencimento de seu vocabulário na comparação histórica com outras tentativas de organização social. Falar de contingência como o lugar da “espontaneidade” soa paradoxal, visto que esta última traz consigo um forte viés naturalista que busca determinar uma “natureza humana” incontaminada por fatores “artificiais”. E esta é precisamente a crítica que Rorty faz a cétricos como Hayek:

Também eles [os cétricos] afirmam haver algo comum a todos os seres humanos - por exemplo, a vontade de poder ou os impulsos libidinais. Pretendem mostrar que, no nível “mais profundo” do eu, não há nenhum senso de solidariedade humana, que esse sentimento é um “mero” produto da socialização humana (*Ibidem*, p. 15)

Longe de optar por um dos termos da aporia hayekiana entre o “espontâneo/natural” e o “artificial”, a afirmação do caráter contingente de qualquer ordenamento social significa justamente descartar esse tipo de dualismo. A única aporia possível para um pragmático como Rorty seria aquela entre um vocabulário “velho” e um vocabulário “novo” que busque substituí-lo, mesmo que preservando alguns traços. O próprio vocabulário racionalista foi uma forma de superar parcialmente o antigo vocabulário cristão que via o mundo como criação divina. O problema, segundo Rorty, foi colocar a “Razão” no lugar de “Deus”, não superando nossa “necessidade metafísica profunda” (*Ibidem*, p. 92).

Não havendo consciência e senso de identidade anterior à linguagem, não há motivo para acreditar em atributos humanos intrínsecos. Tanto o egoísmo quanto a solidariedade não podem ser compreendidos fora do tempo e do acaso, isto é, fora de determinadas circunstâncias contingentes de socialização. Não há um “eu nuclear” que predisponha os seres humanos à ética privada individualista ou à ética pública da solidariedade. Tanto o desejo de autonomia quanto a construção de um “nós” são produtos da trama de contingências na qual os sujeitos estão inseridos:

A visão que ofereço diz que existe um progresso moral e que esse progresso se dá, de fato, em direção à maior solidariedade humana, mas essa solidariedade não é vista como o reconhecimento de um eu nuclear - a essência humana - em todos os seres humanos. É vista, antes, como a capacidade de considerar sem importância um número cada vez maior de diferenças

tradicionais (de tribo, religião, raça, costumes etc.), quando comparadas às semelhanças concernentes à dor e à humilhação - a capacidade de pensar em pessoas extremamente diferentes de nós como incluídas na gama do “nós” (*Ibidem*, p. 316)

O problema da obra de Rorty é quando, ao tentar associar sua epistemologia não-fundacionista com uma teoria política normativa, ele vincula os postulados do pragmatismo à utopia liberal que reivindica. Ao propor a figura do “ironista liberal” como o cidadão arquetípico dessa utopia, Rorty parece crer - ou ao menos simular crer ironicamente - que o reconhecimento da contingência das crenças morais automaticamente conduzirá as pessoas a um estado de compreensão recíproca que eliminará todo tipo de conflito entre vocabulários políticos antagônicos:

Em resumo, os cidadãos de minha utopia liberal seriam pessoas com uma ideia da contingência de sua linguagem de deliberação moral e, portanto, de sua consciência moral e, portanto, de sua comunidade. Seriam ironistas liberais - pessoas que atenderiam ao critério schumpeteriano de civilização, que combinariam o compromisso com o sentimento de contingência de seu próprio compromisso (*Ibidem*, p.117)

Do momento em que se reconhece a contingência dos compromissos morais em diante, tudo que resta é o desejo de uma solidariedade ampla e harmônica, de um “nós” plenamente inclusivo em que o desejo de evitar a dor e a crueldade seja o único vocabulário passível de existir na esfera pública. Fora desse vocabulário universal, todos os vocabulários são reduzidos a particularidades incomensuráveis, a desejos de autonomia privada que devem recuar para a esfera íntima. Desse modo, a instituição do social enquanto espaço de interação entre diferentes vocabulários políticos fica extremamente restrita.

Aqui nos deparamos com um problema semelhante ao que observamos em Hayek. Uma cisão entre o público e o privado que imobiliza, essencializa e engessa a esfera pública em uma linguagem única e incomensurável. Se a distinção que Hayek faz entre o “espontâneo” e o “artificial” imputa um caráter negativo à esfera pública, o corte feito por Rorty entre o vocabulário liberal e outros vocabulários acaba por ter o mesmo efeito na teoria rortyana.

Superar essa visão essencializada de esfera pública, isto é, de algo que só comporta um tipo de linguagem política universal, exige uma perspectiva que embaralhe as distinções tradicionais entre público e privado e entre universalidade e particularidade, postulando que a contaminação recíproca entre os dois é o próprio princípio da ação política na modernidade. Mais do que isso, é preciso ter em mente que essa contaminação recíproca é, muitas vezes, o que desencadeia as transformações culturais no modo de falar das quais

Rorty trata. Como nos diz Seyla Benhabib (2021, p. 45): “qualquer atividade social pode se tornar lócus do ‘espaço público’ se forem colocadas em questão reflexivamente as relações de poder assimétricas que as governam”. Esse tipo de entendimento só é possível se desatrelarmos as reflexões da linguística pós-estruturalista do projeto político liberal defendido por Rorty.

O “pós-marxismo” de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe: contingência, hegemonia e a política como estratégia

Se as diferentes concepções liberais apresentadas até aqui incorrem em uma visão onde a contingência da instituição do social aparece como algo “incontaminado”, alheio à diversidade de vocabulários e modos de estruturar as atividades humanas existentes na sociedade, o pensamento de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe parece oferecer uma base possível para superar esse paradoxo. Ambos se notabilizaram pela tentativa de conjugar a noção de “hegemonia”, tal qual formulada pelo marxista italiano Antonio Gramsci, com as considerações pós-estruturalistas sobre o caráter performativo da linguagem, destacando-se, aqui, o desconstrucionismo de Jacques Derrida.

Buscando aprimorar as reflexões contidas no conjunto da obra de Marx sobre a dominação de classe nas sociedades burguesas, Gramsci elaborou o conceito de hegemonia, que ele define como aquilo

[...] que assinala a passagem nítida da estrutura para a esfera das superestruturas complexas; é a fase em que as ideologias geradas anteriormente se transformam em “partido”, entram em confrontação e lutam até que uma delas, ou pelo menos uma única combinação delas, tenda a prevalecer, a se impor, a se irradiar por toda a área social, determinando, além da unicidade dos fins econômicos e políticos, também a unidade intelectual e moral, pondo todas as questões em torno das quais ferve a luta não no plano corporativo, mas num plano “universal”, criando assim a hegemonia de um grupo social fundamental sobre uma série de grupos subordinados (Gramsci, 2007, p. 41).

Já o desconstrucionismo de Derrida, ao destacar a dimensão performativa da linguagem e do discurso, se apoia no postulado segundo o qual “nenhum discurso justificador pode, nem deve, assegurar o papel de metalinguagem com relação à performatividade da linguagem instituinte ou à sua interpretação dominante” (Derrida, 2010, p. 24). Isso significa dizer que, assim como em Rorty, a filosofia desconstrucionista sustenta não haver nenhum tipo de “estrutura” ou identidade exterior à linguagem, nenhum fundamento subjacente que contorne a contingência dos processos sociais. Os discursos não são des-

crições lógico-conceituais de uma realidade anterior à linguagem, mas, ao contrário, constituem conexões atributivo-performativas com os atos de instituição da realidade social.

É precisamente a esse caráter indeterminado de toda linguagem instituinte que Derrida se refere ao falar que os ordenamentos sociais possuem um fundamento “místico”. O fundamento de qualquer autoridade é místico na medida em que ela não está ancorada em nenhum critério objetivo de justiça, mas apenas pela força de sua linguagem instituinte:

A justiça do direito, a justiça como direito não é a justiça. As leis não são justas como leis. Não obedecemos a elas porque são justas, mas porque têm autoridade. A palavra “crédito” porta toda a carga da proposição e justifica a alusão ao caráter “místico” da autoridade. A autoridade das leis repousa apenas no crédito que lhes concedemos (Derrida, 2010, p. 21).

Essa abordagem “mística” do desconstrucionismo é relevante para duas dimensões do político. A primeira,

[...] é a noção do político como o momento *instituinte* da sociedade. A visão dominante da sociedade do século XIX, prolongada no século XX por várias tendências sociológicas, fez dele um “subsistema” ou uma “superestrutura” submetida às leis necessárias da sociedade (Laclau, 2016, p. 78)

Dessa visão decorre uma perspectiva destotalizada do social, onde este não é mais entendido como um sistema sedimentado, mas sim como um terreno poroso que nunca é plenamente uniformizado. É essa visão destotalizada do social que sintetiza a segunda dimensão do político apontada por Laclau: a incompletude de todos os atos de instituição política. Isso porque, na medida que não decorre da determinação de nenhuma “lei objetiva”, nenhum ato de instituição possui o estatuto de uma clausura lógica sobre a totalidade social. Desse modo, “o que faz o político possível - a contingência dos atos de instituição - é também o que o faz impossível, já que, em última instância, nenhum ato de instituição é inteiramente realizável” (*Ibidem*, p. 78).

Portanto, temos que os laços sociais são produzidos de maneira contingente, e não como o “desenrolar majestoso de uma identidade” (Laclau; Mouffe, 2015, p. 57), como a identidade de classe tal qual advogada pelo marxismo vulgar da Segunda Internacional. Eles não se constituem como a realização de uma essência que emerge como um destino histórico, mas sim como singularidades resultantes da articulação política. A crítica de Laclau e Mouffe à obra marxiana e alguns de seus intérpretes - sobretudo aqueles militantes do ‘socialismo científico’ do fim do século XIX e início do século XX - se dá na medida em

que esta abre margem para uma justaposição *necessária* entre classe e subjetividade política. O que se quer dizer com isso é que a sociedade não possui um centro irradiador - uma infraestrutura, nos termos utilizados por Marx (1977, p. 301) - de onde “superestruturas” poderiam ser derivadas para registrar interesses pré-concebidos neste ponto central. Para a perspectiva descentrada de sociedade defendida pelos dois autores, a política não é uma “superestrutura” do social ou da infraestrutura econômica, mas sim aquilo que a institui, visto que “o próprio espaço da economia se estrutura como um espaço político, e que nele, como em qualquer outro ‘nível’ da sociedade, aquelas práticas que caracterizamos como hegemônicas estão em pleno funcionamento” (*Ibidem*, p. 143).

O que é notável nessa perspectiva científica do marxismo sobre a economia é que a ideia do desenvolvimento das forças produtivas como um mecanismo que escapa ao político, como algo que pode ser apreciado “com a exatidão própria das ciências naturais” (Marx, 1977, p.302), se assemelha muito à visão espontaneísta que Hayek tem do mercado¹. O que os difere é a postura epistemológica diante desse fato. Se Marx o entende como um fato objetivo que pode ser plenamente conhecido e manipulado a partir das leis do desenvolvimento histórico do capitalismo, Hayek se mostra cético quanto a essa possibilidade. No entanto, é inegável que vários aspectos da obra de Marx, sobretudo do Marx “maduro”, apresentam pontos de contato com a perspectiva naturalista de Hayek.

Ora, se não há um espaço “natural” e “objetivo” de onde se possa extrair um *telos* histórico que oriente as decisões humanas, toda decisão - isto é, todo ato de instituição política - é contingente e só pode ser fundamentada em sua própria singularidade. Nenhuma decisão pode estar referenciada em elementos exteriores a ela mesma, tal como as “relações de produção” ou a “infraestrutura” de uma dada sociedade. Como dissemos, a própria infraestrutura econômica da sociedade não está alheia a esses atos de instituição política, de modo que, antes de falarmos em relações *de* produção, é fundamental falarmos das relações *na* produção.

Para dar conta dessa dimensão contingente dos atos de decisão, dessa ausência de fundamentos externos a partir dos quais se possa determinar os atos de instituição política, Laclau (2016), inspirado em Derrida, utilizou o conceito de “indecidibilidade estrutural”. No entanto, ao buscar responder à pergunta de como se dá a decisão em um terreno indecível, o autor procurou suplementar a perspectiva desconstrucionista com sua própria teoria do sujeito. Esta difere da concepção teórica advogada por Derrida, na medida em que, se distancia de fundamentações éticas para a subjetividade:

1 É verdade que a obra de Marx possui muito mais nuances e ambiguidades a respeito desse fato do que a de Hayek. O uso da noção de “expropriação”, por exemplo, parece indicar, a princípio, uma ênfase maior na dimensão política e estratégica da formação do moderno capitalismo industrial. No entanto, isso não exclui alguns dos desdobramentos naturalistas da abordagem materialista aplicada à economia política.

Sou definitivamente contra as correntes contemporâneas que tendem a uma “eticização” de níveis ontológicos. Não existem, em minha opinião, princípios éticos, ou normas, cuja validade seja independente de todo espaço comunitário (Laclau, 2016, p. 94)

Desse modo, o autor se mantém leal à Gramsci, dando maior relevância para a questão da constituição de sujeitos coletivos. É nesse ponto que a noção gramsciana de hegemonia adquire importância.

Antes de entrar propriamente na questão da relação entre hegemonia e indecidibilidade, convém aqui detalhar mais alguns aspectos da teoria do sujeito de Laclau, sobretudo as considerações acerca da lógica da falta enquanto constitutiva do sujeito. Influenciado fortemente por Lacan (1985), o autor parte da premissa da fragmentação do sujeito em diversas posições que não se unificam. Daí decorre que a subjetividade nunca está plenamente realizada, sempre havendo algo que lhe falta, mas que, nem por isso, deixa de estar presente. É a presença dessa falta que faz com que o sujeito tenha que ser suplementado por algo que sobredetermine as diferentes posições de sujeito na qual a identidade deste está implicada. Este “algo” se dá, segundo Laclau (2016, p. 89), como uma “operação de aquisição adventícia de ser”, isto é, como um ato de *identificação* hegemonicamente mediado. Hegemonia, aqui, seria um momento instituinte que fixa parcialmente algo que é singular como uma universalidade.

Voltando agora para a questão da indecidibilidade. Para Laclau, o sujeito é aquilo que, desafiando a indecidibilidade da estrutura, coincide com o momento da decisão (Laclau, 2016, p. 88). Este último se dá como um ato de identificação hegemonicamente mediado que suplementa essa falta de ser do sujeito. A hegemonia é simultaneamente ato e circunstância. Circunstância porque ela é a estabilização sempre parcial de um campo heterogêneo que filtra as possibilidades de identificação, e ato porque, justamente por ser provisória, as identidades no interior desse campo aparecem constitutivamente deslocadas.

Portanto, temos que esses atos de identificação através dos quais a decisão e o sujeito se constituem são fixações parciais de significados socialmente compartilhados através de um significante - isto é, um nome. Isso se dá através de estratégias de articulação política que têm a retórica como recurso discursivo fundamental. Nesse sentido, a escolha estratégica de fazer certas palavras circularem na esfera pública teria o objetivo de constituir os atos de identificação que forjam o sujeito da decisão.

Essa dimensão estratégica da política é valiosa para Laclau e Mouffe pois, já que não há um *telos* histórico racionalmente determinado, os atos de identificação que forjam o sujeito da decisão não são a realização de interesses previamente fixados, mas dependem de estratégias de articulação política. Na medida em que a política deixa de ser entendida

como a aplicação de um raciocínio lógico, temos um alargamento de seu “horizonte transcendental” (Laclau, 2016, p. 81), isto é, um alargamento das possibilidades de movimentos políticos-estratégicos que forjam os sujeitos políticos. Não há absolutamente nenhum fundamento lógico que impeça que um operário, por exemplo, identifique-se mais com seu patrão do que com a liderança sindical de sua categoria. Isso dependerá de como os movimentos estratégicos em curso na sociedade enredam e forjam a sua subjetividade política.

Esse estatuto especial que Laclau e Mouffe atribuem ao momento da estratégia política marca uma distinção clara com as perspectivas liberais aqui trabalhadas. Ao explorar a indeterminação dos conteúdos que animam esse momento estratégico, os autores postulam uma maior fluidez entre o público e o privado, entre o universal e o particular, visto que questões tidas como “privadas” ou “particulares” podem, muitas vezes, assumir um significado universal contingente a depender da forma como são articuladas estrategicamente. Isso pode ser atestado por inúmeros exemplos concretos, desde a luta do movimento feminista para tornar a questão do trabalho doméstico um assunto de interesse público, até a mobilização de movimentos religiosos conservadores no sentido de defender suas crenças morais e modos de vida privados como indispensáveis para o bom funcionamento da sociedade.

Essa visão estratégica da política também é incompatível com a figura rortyana do ironista liberal, visto que este, a pretexto de denunciar a ausência de fundamentos racionais de todo e qualquer vocabulário político, é compelido a manter um distanciamento improvisado dos jogos de linguagem e atos de identificação que forjam os sujeitos desses vocabulários. Laclau e Mouffe, ao contrário, propõem um tipo de relação mais implicada com a construção destes últimos, afirmando que

uma das tarefas, tanto da teoria política quanto da prática política - mais do que permanecer fixa na figura do “ironista” -, é explorar toda a gama de estratégias e jogos de linguagem por meio das quais a presença/ausência dessa lacuna [entre um vocabulário e seu fundamento racional] é, a todo momento, socialmente negociada (*Ibidem*, p. 102, observação nossa)

O fato é que, à luz do pensamento de Laclau e Mouffe, Rorty parece manter uma esperança ingênua de que o reconhecimento da contingência das crenças morais conduziria a um padrão de conversação social mais tolerante voltado ao tipo de solidariedade liberal ampla e inclusiva por ele defendida. Para a perspectiva dos dois, a existência ou não desse tipo de reconhecimento é indiferente, visto que o social continuará sendo um terreno de antagonismo entre diferentes vocabulários políticos, quaisquer que sejam os seus fundamentos.

O contraste que essa ênfase no momento da estratégia evidencia em relação às perspectivas liberais fica ainda mais nítido quando trazemos à baila as leituras de Hayek. A ideia de mecanismos sociais que escapam a qualquer tipo de controle político-estratégico supraindividual não só é incompatível com o reconhecimento da contingência do social - visto que é justamente o fato de não haver uma lógica homogênea atuando, tal qual uma “evolução espontânea”, que permite que qualquer forma de instituição social seja possível - como também não tem base de sustentação em exemplos concretos. Nem o mercado e nem a esfera pública dos quais Hayek fala estão alheios a esse momento político-estratégico. Ambos precisam gerar atos de identificação e forjar determinados tipos de subjetividades coletivas para que sejam viáveis enquanto singularidades históricas. Antes de pensar no mercado enquanto produto de uma “evolução espontânea”, porque não pensar nele como um conjunto de operações político-estratégicas que estabelecem a figura do empreendedor capitalista como uma identidade referencial?

Por fim, podemos dizer que, ao postular uma relação dinâmica e complexa entre demandas sociais concretas e subjetividade política, a perspectiva teórica mobilizada por Laclau e Mouffe supera tanto a concepção hayekiana quanto a visão rortyana segundo as quais o reconhecimento da contingência aparece como uma restrição das possibilidades de instituição do social. Na obra da dupla, ao contrário, a contingência representa não só a própria condição de possibilidade de instituição do social, como também o alargamento radical de seus pontos de construção política.

Considerações finais

Retomando os objetivos do presente trabalho, nossa proposta consistiu na realização de dois movimentos. Um primeiro movimento que, partindo do pensamento de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, analisasse as incompreensões das abordagens liberais aqui trabalhadas quanto à contingência da instituição política do social. Considerando que o “social”, aqui, é um conceito abstrato utilizada para dar conta daquilo que é instituído por um horizonte comum de práticas e agenciamentos coletivos, vimos que aquelas correntes mais associadas a projetos políticos liberais tiveram dificuldade de contrapor ao fundacionismo da teoria marxista uma perspectiva que realizasse plenamente a natureza não-fundacional do social.

Por um lado, a proposta de Friedrich Hayek da contingência vista como uma questão de “liberdade” para a realização de individualidades ensimesmadas oblitera a própria possibilidade do social enquanto dimensão supraindividual. Por outro, a ideia, em Rorty, de que só há um tipo de vocabulário universalista apropriado ao exercício da cidadania na esfera pública acaba por empobrecer esse momento de instituição do social, relegando

a diversidade de vocabulários políticos disponíveis a um lugar de particularidades incensuráveis incapazes de assumir significados universais *instituintes*. De todo modo, o que há em comum entre os dois é uma visão que esbarra em uma perspectiva substancialista do público e do universal, uma incapacidade de compreender como a contingência do social abre um vasto campo de possibilidades para sua instituição.

Essa incompreensão só é superada quando trazemos para a discussão as reflexões de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe sobre a dimensão estratégica da política. A estratégia seria precisamente essa prática não teorizada - ou até mesmo rechaçada - pelos autores liberais, que permite desatar os nós dessa rígida fronteira estabelecida entre o público e o privado, entre o universal e o particular. Ela se refere a todo aquele conjunto de práticas articulatórias cuja vocação é precisamente negociar a localização dessa fronteira por meio do estabelecimento de relações de significação entre os vocabulários disponíveis. A fixação parcial de um vocabulário particular como universal é contingente e se dá através de atos de identificação hegemonicamente mediados. É essa fixação parcial que institui o social enquanto uma formação hegemônica.

Por fim, também falamos da realização de um segundo movimento, que seria responder a seguinte pergunta: é possível conciliar o marxismo com uma perspectiva não-fundacionista do social? A resposta a essa pergunta pode ser positiva desde que entendamos o marxismo menos como uma ciência de e mais como uma tradição intelectual que se propôs a compreender o capitalismo a partir de temáticas como o conflito social, a mudança social e a constituição de sujeitos políticos coletivos. O fato de toda a obra de Ernesto Laclau ser profundamente marcada pelo pensamento de um marxista - Antonio Gramsci - atesta como é possível extrair rendimentos do marxismo sem, no entanto, abraçar integralmente o seu método científico. No entanto, ao comportar outros influxos metodológicos, não estaríamos mais exatamente no campo do marxismo, mas sim do “pós-marxismo”.

Referências

BROWN, Wendy. **Nas ruínas do neoliberalismo**: a ascensão da política antidemocrática no ocidente. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019.

BENHABIB, Seyla. **Situando o Self**: Gênero, comunidade e pós-modernismo na ética contemporânea. Brasília: EDU-UNB, 2021.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo**: ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.

DERRIDA, Jacques. **Força de Lei: O “Fundamento místico da autoridade”**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

ENGELS, Friedrich. **Carta a Bloch** (1890). Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1890/09/22.htm>. Acesso em julho de 2024.

ENGELS, Friedrich. **Do socialismo utópico ao socialismo científico (1880)**. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/tematica/livros/por/pdf/50.pdf>. Acesso em Agosto de 2024.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere, Volume 3**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

HAYEK, Friedrich. **Direito, legislação e liberdade: uma nova formulação dos princípios liberais de justiça e economia política**. São Paulo: Visão, 1985,

HOBBS, Thomas. **Leviatã**, ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. São Paulo: Martin Claret, 2014.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

LACLAU, Ernesto. **A Razão Populista**. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

LACLAU, Ernesto. Desconstrução, pragmatismo, hegemonia. In: MOUFFE, Chantal (org.). **Desconstrução e pragmatismo**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016. p. 77-107.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemonia e Estratégia Socialista: por uma política democrática radical**. São Paulo: Intermeios; Brasília: CNPq, 2015.

LENIN, Vladimir. **Que fazer? A organização como sujeito político**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LUXEMBURGO, Rosa. **Greve de massas, partido e sindicato**. São Paulo: Kairós, 1979.

MARX, Karl. “Prefácio à Contribuição à Crítica da Economia Política”, in **Karl Marx e**

Friedrich Engels - Textos 3, São Paulo: Edições Sociais: 300-303, 1977.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

MARX, Karl. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política. Volume 1**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2023.

PLATÃO. **A República**. São Paulo: Editora Lafonte, 2021.

RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

RORTY, Richard. **Filosofia como política cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.