

APROXIMAÇÕES DA TEORIA DO DISCURSO DE LACLAU E MOUFFE EM RELAÇÃO À ONTOLOGIA FUNDAMENTAL DE MARTIN HEIDEGGER

*APPROACHES TO LACLAU AND MOUFFE'S THEORY OF DISCOURSE IN
RELATION TO MARTIN HEIDEGGER'S FUNDAMENTAL ONTOLOGY*

*Camila Batista¹
Thiago Ehrenfried Nogueira²*

Resumo: O objetivo deste ensaio é investigar a influência da teoria da diferença ontológica de Martin Heidegger para o desenvolvimento da filosofia política de Ernesto Laclau (1935-2014) e Chantal Mouffe. A partir do comparativo Schmitt-Heidegger será possível estabelecer uma linha de pensamento que caracteriza a formação política baseada na diferença ontológica heideggeriana e, com isso, estabelecer semelhanças e dessemelhanças no que tange ao desenvolvimento da teoria do discurso, de acordo com o terreno das práticas articulatórias, em acordo com o projeto de Laclau e Mouffe. A utilização de Carl Schmitt no artigo corresponde a uma troca de cartas entre Heidegger e Schmitt, apontada por Sá (2015), na qual é possível notar uma influência mútua especialmente na teoria política de Heidegger. Do mesmo modo, apontaremos como as obras separadas de Chantal Mouffe e Ernesto Laclau se aproximam ou se distanciam do jurista alemão, dada a importância do desenvolvimento de seu conceito de “político”.

Palavras-chave: Político. Diferença ontológica. Laclau. Heidegger.

Abstract: The aim of this essay is to investigate the influence of Martin Heidegger's theory of ontological difference on the development of the political philosophy of Ernesto Laclau (1935 – 2014) and Chantal Mouffe. Comparing Schmitt and Heidegger it will be possible to establish one line of thinking that characterizes the political formation based on the Heideggerian ontological difference, and establish similarities and dissimilarities with regard to the development of discourse theory, according to the terrain of articulatory practices, in accordance with Laclau and Mouffe's project. The use of Carl Schmitt in the article corresponds to an exchange of letters between Heidegger and Schmitt, appointed by Sá (2015), which is possible to notice a mutual influence especially in Heidegger's political theory. Likewise, we will point out how the separate works of Ernesto Laclau and Chantal Mouffe approach and distance themselves from the German jurist, given the importance of the development of his concept of “political”.

Keywords: Political. Ontological difference. Laclau. Heidegger.

* * *

¹ Doutoranda pelo programa de pós graduação do PPGF-PUCPR (Curitiba) e pelo *Dottorato in Scienze Umane dell'Università degli Studi di Ferrara* (Itália). Bolsista CAPES/PROSUC. E-mail: camila.batista@pucpr.edu.br ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0023-4109>.

² Doutorando pelo programa de pós graduação do PPGF-PUCPR (Curitiba) e pelo *Dottorato in Scienze Umane dell'Università degli Studi di Ferrara* (Itália). Bolsista CAPES/PROSUC. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2857276476589583>.

Introdução

Quando nos referimos a uma “teoria do discurso” tal como a desenvolvida por Laclau e Mouffe em *Hegemonia e Estratégia Socialista* (1985), devemos partir de alguns pressupostos para não nos repetirmos. O primeiro deles é a assunção de uma espécie de totalidade significativa que só pode ser compreendida pela própria articulação das diferenças no interior do discurso. Isto significa que a totalidade significativa não é uma compreensão universal e transcendente de um sentido último, mas é o sinônimo de uma formação que somente é compreendida desta forma para que a organização social seja possível. Sendo assim, o horizonte de sentido não é definido *a priori*, mas construído a cada vez, negando a possibilidade de estruturar racionalmente a sociedade em um “corpo” ou mesmo em um sujeito universal como a “classe”; o que temos é um significado que assume para si um lugar que, retirada a característica universalista, se encontra “vazio” e pode ser preenchido de acordo com as diferenças articuladas; em segundo lugar, que o terreno das diferenças é intitulado “campo da discursividade”, *locus* dos momentos (diferenças posicionadas no interior de um discurso) e dos elementos (diferenças não articuladas no interior do discurso). Essas diferenças, quando afirmamos também que, se tudo é discurso, tudo é político, são pensadas a partir de demandas (*demands*), as menores unidades a serem levadas em conta em uma teoria do discurso. As demandas internas ao discurso se encontram equivalenciadas, unidas por um laço libidinal e o que tem em comum é que, para fazer sentido à totalidade discursiva na qual se encontram, abdicam de sua diferença (parcialmente) para ter em comum um mesmo inimigo; a diferença que é elemento exterior não está articulada a esta equivalência, mas é justamente por estar excluída que está em relação – pois sem um exterior constitutivo, qualquer totalidade se torna apenas autorreferente e transcende qualquer compreensão construtiva da sociedade. Somente nesses moldes é possível refletir sobre o projeto da democracia radical.

Todas essas informações podem ser resumidas da seguinte forma: em uma compreensão não essencialista da sociedade, onde não existem sujeitos definidos *a priori*, Laclau e Mouffe afirmam a diferença como a própria condição de possibilidade de uma formação discursiva que seja, a cada vez, significada de acordo com a emergência de demandas relacionadas – seja interna ou externamente à totalidade discursiva articulada. O cuidado teórico com a influência acerca de uma teoria ontológica sobre o político pode ser pensada a partir da hipótese de que esta teoria

apresenta “ecos heideggerianos”³, os quais podem ser encontrados como referência à “metafísica da presença”, por exemplo, mas, mais especificamente, nossa hipótese é guiada por uma nota de rodapé contida na introdução à segunda edição de *Hegemonia e Estratégia Socialista* (1985), de 2000, na qual Laclau e Mouffe afirmam que “qualquer mudança substantiva no conteúdo *ôntico* de um campo de pesquisa leva também a um novo paradigma *ontológico* (...) a questão estritamente ontológica indaga como devem ser os entes, para que a objetividade de um campo particular seja possível”.⁴ Na nota de rodapé, o tradutor informa: “a distinção entre *ôntico* e *ontológico* é claramente inspirada na “diferença ontológica” entre o Ser e o ente heideggeriana”⁵, o que, abre margem a um levantamento sobre a relação da teoria de Martin Heidegger (1889 – 1986) com a teoria do discurso.

Martin Heidegger dedicou a maior parte de suas obras a distinguir entre a metafísica nos moldes como foi pensada até seus dias e a ontologia descrita pelo autor em sua obra *Sein und Zeit* (1927), na qual o autor retoma a pergunta pelo *ser*, alegando que a filosofia ocupou-se por tempo suficiente ao estudo do *ente*. Em outras palavras, ao “voltar-se para as coisas mesmas”, Heidegger tornou possível se perguntar sobre o sentido do ser, sobre como as características apreendidas na sensibilidade através do objeto dizem sobre o ser e, em suma, pelo ser que é dado na percepção sensível⁶. Sendo assim, voltar-se para as coisas mesmas significa perguntar pelas condições de possibilidade do ente tal como ele é dado para a sensibilidade pela compreensão de seu ser. É assim que podemos definir, por hora, a “ontologia fundamental” mencionada pelo tradutor de *Hegemonia...*: como a retomada da pergunta pelo sentido do ser. Tendo em mente estes conceitos, a primeira pergunta a ser respondida é de que forma uma teoria que se pergunta sobre as condições de possibilidade da existência de algo pode ser relacionada diretamente a teoria do discurso que, como mencionamos nega uma significação transcendente e afirma a diferença. Para compreender esta relação, devemos colocar em questão a possibilidade da aproximação da teoria heideggeriana

³ Para uma abordagem da relação entre Heidegger e a teoria do discurso, ver também MENDONÇA, Daniel de; LINHARES, Bianca de Freitas; BARROS, Sebastián. **O fundamento como "fundamento ausente" nas ciências sociais: Heidegger, Derrida e Laclau.** *Sociologias* [online]. 2016, vol.18, n.41, pp.164-194. ISSN 1807-0337. <https://doi.org/10.1590/15174522-018004106>.

⁴ LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 36-7, grifo dos autores.

⁵ BURITY in LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 48, nota 1.

⁶ Importante frisar que as primeiras investigações sobre o ser dado na sensibilidade pelo ente, a chamada intuição categorial, são apontadas por Husserl em suas *Investigações Lógicas*, às quais influenciaram Heidegger a elaborar sua ontologia fundamental. Heidegger, no entanto, leva os problemas da fenomenologia para a ontologia, perguntando pelo sentido do ser em geral e descrevendo o ente que pode fazer essa pergunta, o ente existente.

com a política, investigando em que medida a ontologia fundamental pode ser pensada nos limites de uma relação política e quais as consequências que derivam desta hipótese. Carl Schmitt (1888-1985), em uma troca de cartas com Martin Heidegger, oferece uma ponte tanto para o tema proposto acima quanto para a posterior relação que oferecemos entre a teoria de Laclau, Mouffe e Heidegger. O problema da representação e da soberania e, conseqüentemente, de um espaço preenchido por um significante vazio e da distinção amigo/inimigo, apontam para a particularidade que diferencia as teorias destes autores.

Sendo assim, há algumas questões que consideramos indispensáveis para tomar como relevante esta afirmação, por exemplo: é possível afirmar que esta “diferença ontológica” mencionada é compatível com a teoria heideggeriana? O campo de possibilidade aberto pela teoria do discurso e da hegemonia podem ser compatíveis com a relação ser/ente que caracteriza a filosofia de Heidegger? E por fim: se é tão óbvio que esta teoria é presente e influenciou o discurso de Laclau e Mouffe, quais as conseqüências para a ontologia política proposta pelos autores, considerando a ontologia fundamental de Heidegger?

1. Metafísica da presença *versus* ontologia fundamental

Na mesma lógica dos pressupostos acima descritos, é preciso esclarecer que o projeto da “ontologia fundamental” de Heidegger se caracteriza pela análise da metafísica tradicional, compreendida como o desenvolvimento filosófico que vai desde Platão até Hegel, como um projeto “insuficiente”. A partir de 1930 Heidegger⁷ investiga a história do ser como metafísica da presença e afirma a metafísica desde Platão – mas com uma extrapolação em Aristóteles na sua interpretação do ser como *ousia* – até Hegel, sempre interpretou o ser como presença, ou seja, como substância (*Vorhandenheit*), como um ente (algo que é) e não como um sendo (algo temporal). Por exemplo, em Platão o ser foi interpretado como a Ideia do bem, em Aristóteles como *ousia*, em Descartes como *res cogitans*, e em Hegel como Espírito absoluto⁸. É dessa

⁷ Um exemplo de obra importante deste período é *Contribuições a filosofia – Do acontecimento apropriador*.

⁸ Importante explicitar que, embora essas interpretações sejam feitas por Heidegger em sua obra a partir de 1930, em *Ser e Tempo* já se encontra esse projeto, que mais tarde ganharia um escopo maior e se chamaria “história do ser”, caracterizado pela destruição da história da ontologia, tarefa que é paralela a analítica existencial. Já em *Ser e Tempo*, Heidegger se preocupa com o esquecimento do ser pela tradição, interpretando-o como um ente, configurando uma metafísica da presença: “Fica então manifesto que a

diferenciação que o conceito de *Dasein* (ser-aí) é apresentado por Heidegger como um modo de ser diferente do “ser como presença”, afirmando que o *Dasein* não se esgota em uma determinação⁹.

O conceito de *Dasein* está diretamente em relação com o conceito de “presença”, na medida em que, diferente de afirmar um ser que é posicionado, que “está presente” e nessa presença contém *a priori* toda a sua determinação, o *Dasein* é de cada vez ele, negando uma metafísica limitante¹⁰, sendo nele mesmo sua existência de cada vez¹¹. O *Dasein* é o único que pode se perguntar pelo ser, pois não é indiferente a ele, não sendo seu objeto, mas é, ele mesmo, relação¹². Isso significa que a relação não é entre substância e ente (ou seja, entre algo que determina e algo que é determinado), não é, portanto, uma dicotomia, mas constitui a *relação em si mesma*. Esta relação não “está”, ela é. O papel relacional na teoria heideggeriana é então afirmado na relação do ser e, ao mesmo tempo, sob o aspecto da relação do “indivíduo” com a comunidade em que este está inserido; a “cotidianidade” (*Alltäglichkeit*) do *Dasein* o coloca virado para fora de

antiga interpretação do ser do ente está orientada pelo ‘mundo’, isto é, pela ‘natureza’ no sentido mais amplo, e que ela conquista de fato o entendimento do ser a partir do ‘tempo’. O documento externo desse entendimento – por certo que somente isso – é a determinação do sentido do ser como Παρουσία ou como ουσία, o que ontológico temporalmente significa ‘presença’. O ente é apreendido em seu ser como presença, a saber, é entendido em referência a um determinado *modus* do tempo – o ‘presente’” (HEIDEGGER, 2014, p. 95).

⁹ Em *Ser e Tempo* esse tema é muito explorado: “[...] essência do *Dasein* reside em sua existência” (HEIDEGGER, 2014, p. 139) / “O termo *Dasein* com que designamos esse ente não exprime o seu que, como é o caso de mesa, casa, árvore, mas o ser.” (HEIDEGGER, 2014, p. 141) / “A essência desse ente reside em seu ter-de-ser.” (HEIDEGGER, 2014, p. 139) / “[...] a temporalidade será mostrada como o sentido de ser desse ente que denominamos *Dasein*.” (HEIDEGGER, 2014, p. 75) / “Só na medida em que é determinado como temporalidade, o *Dasein* possibilita a si mesmo o caracterizado poder-ser”. (HEIDEGGER, 2014, p.889) / “A pessoa não é coisa, nem substância, nem objeto. [...] Á essência da pessoa pertence o existir somente na execução dos atos intencionais; e, assim, ela, por essência, não é objeto. Toda objetificação psíquica, portanto, toda apreensão dos atos como algo psíquico é identicamente uma despersonalização. [...] O que está e questão é o ser do homem todo, que se costuma apreender como unidade de corpo-alma-espírito. Por sua parte, corpo, alma, espírito podem designar âmbitos de fenômenos que, no propósito de determinadas investigações, podem ser tematicamente separados; dentro de certos limites, sua indeterminação ontológica pode não ter muito peso. Mas a pergunta pelo ser do homem, o ser não pode ser calculado pela soma de modos-de-ser do corpo, da alma e do espírito que de resto ainda teriam que ser determinados. E mesmo uma tentativa ontológica que desse modo procedesse teria de pressupor uma ideia do ser do todo.” (HEIDEGGER, 2014, p. 155 - 157).

¹⁰ “A transcendência do ser do *Dasein* é uma assinalada transcendência na medida em que nela residem a possibilidade e a necessidade da mais radical individualização. Toda abertura de ser como abertura do *transcendens* é conhecimento transcendental. A verdade fenomenológica (abertura de ser) é *veritas transcendentalis*” (HEIDEGGER, 2014, p. 129).

¹¹ “O ente que temos a tarefa de examinar, nós o somos cada vez nós mesmo. O ser desse é cada vez *meu*. No ser deste ente, ele tem de se haver ele mesmo com seu ser. Como ente desse ser, cabe-lhe responder pelo ser próprio ser. O *ser* ele mesmo é o que cada vez está em jogo para esse ente [...] a “*essência do Dasein reside em sua existência*” (HEIDEGGER, 2014, p. 139).

¹² “Olhar para, entender, conceituar, escolher, acender a são comportamentos constitutivos do perguntar e assim são eles mesmos modi-de-ser de um determinado ente, do ente que nós, os perguntantes, somos cada vez nós mesmos.” (HEIDEGGER, 2014, p 47) / “Por conseguinte, elaborar a questão-do-ser significa tornar transparente um ente – o perguntante – em seu ser” (HEIDEGGER, 2014, p. 47).

si disperso de si mesmo, tornando-o indiferenciado dos demais. A compreensão do mundo só é possível a partir desta dispersão de si e de uma familiaridade¹³ de um ser-com (*Mitsein*). É esta relação do *Dasein* com o coletivo que particularmente nos interessa.

Encontramos uma discussão interessante sobre essa relação em Sá (2015), o qual apresenta o desenvolvimento da teoria heideggeriana da diferença ontológica como possibilidade de pensar o *Dasein* como coletividade. Pondo a questão acerca do ser desde uma ótica política, Sá aponta dois momentos distintos que podem oferecer uma aproximação de Heidegger com a política. O primeiro é a partir do conceito de *Einspringen*, entendido como um “saltar” para o lugar do outro como um modo inautêntico ou impróprio de ser-com (*Mitdasein*) com o outro, pois ao fazê-lo, o *Dasein* substitui o outro e coloca-se no seu lugar. O *Einspringen* é oposto ao *Vorauspringen*, o “saltar à frente” do outro e dar ao outro um exemplo, sendo o primeiro um modo inautêntico e o segundo, um modo autêntico de relação¹⁴. Reconhecemos que, ao colocar-se como substituto do outro, nos aproximamos do conceito moderno de representação, no qual o corpo do soberano¹⁵ assumia a representação total da

¹³ “Isso em que o *Dasein* á sempre se compreende desse modo lhe é originariamente familiar. Essa familiaridade com o mundo não exige necessariamente uma transparência teórica das relações de mundo que constituem o mundo como mundo” (HEIDEGGER, 2014, p. 259).

¹⁴ SÁ, 2015, p. 90.

¹⁵ “O conceito de soberania está diretamente ligado ao conceito de Estado, devido à sua relação com a noção moderna de público e privado e de representação. Carl Schmitt, ao delimitar a relação de representação entre o príncipe e o povo, busca demonstrar que a relação de soberania representa, torna presente alguém que está ausente – ou seja, que o soberano em sua pessoa torna presente. Sá explica a teoria da soberania de Schmitt e caracteriza o Estado moderno em duas notas: “em primeiro lugar, este constitui-se apenas através da emergência da relação de representação entre, por um lado, um representante público e, por outro, um representado invisível, cuja realidade só ganha forma, presença e visibilidade mediante o próprio processo representativo. Como escreve Schmitt: “não há nenhum Estado sem representação, porque não há Estado sem uma forma do Estado e da forma faz essencialmente parte a apresentação da unidade política. Em cada Estado, tem de haver homens que podem dizer: *L'Etat c'est nous*”. Em segundo lugar, na medida em que o Estado moderno assenta no princípio da representação e, por conseguinte, na emergência de uma pessoa (singular ou coletiva) representante, este Estado caracteriza-se pela emergência do poder soberano” (SÁ, 2001, p. 432. Itálico do autor). Para Schmitt, afirma Sá, o princípio de soberania é contraposto diretamente ao princípio do povo, em outras palavras, ao princípio da representação, contrapõe-se o princípio da identidade. O princípio de identidade, na soberania monárquica, está ausente enquanto presença do soberano – ou seja, o soberano representa este povo, mas o povo não está diretamente identificado com esta representação. A democracia e os representantes populares – parlamentos, partidos etc. – não são soberanos, pois não caracteriza uma forma unificada de poder, mas coloca o poder soberano em crise na medida em que não é um representante como o príncipe que decide sobre a lei, mas é o direito que se torna soberano. A divisão latente, antes apagada pelo conceito de soberania, propicia pensar a construção democrática da sociedade através da legislação e da aprovação ou questionamento de leis – ou, como coloca Lefort, a contrapartida da unificação do corpo social e da soberania do príncipe, recaindo sob um estado totalitário, o poder passa a ser um “espaço vazio” no qual não há um “fiador transcendente” que represente a unidade. Segundo Laclau e Mouffe: “abolidas todas as referências a poderes extra-sociais da Revolução democrática, um poder puramente social pode emergir, apresentando-se como total e extraindo exclusivamente de si o

comunidade, colocando-se em seu lugar. Esse “corpo” contém em si toda a determinação, tanto daquilo que representa quanto do limite do representado. Sendo assim, para pormos em termos heideggerianos, a inautenticidade (*Uneigentlichkeit*) do colocar-se no lugar do outro é equivalente ao ato de representação soberana do indivíduo. O que caracteriza a autenticidade (*Eigentlichkeit*) do ser-com (*Mitsein*) é a própria relação entre os entes, ou seja, é possível não alienar-se e responsabilizar-se por si mesmo somente fora de uma relação de representação; a forma política autêntica requer a não assunção de qualquer determinação que totalize estas relações e as constitua de antemão, isolando o *Dasein* de suas possibilidades¹⁶.

A primeira aproximação que podemos estabelecer com a teoria do discurso de Laclau e Mouffe consiste na negação do papel inautêntico da representação enquanto definição em última instância das possibilidades do indivíduo e de suas relações. O “anti-essencialismo” dos autores é justificado a partir de três principais conceitos que compõe a teoria do discurso: articulação, totalidade e campo da discursividade. A teoria do discurso consiste na negação de um princípio transcendente que determine as relações e limite o campo político a uma esfera fechada e racionalmente apreensível de sociedade. Em seu lugar, os autores afirmam que a articulação é “qualquer prática que estabeleça uma relação entre elementos de tal modo que sua identidade seja modificada como um resultado da prática articulatória”¹⁷, ou seja, que toda vez que mudam as

princípio da lei e o princípio do saber” (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 276-7). Enquanto Schmitt questiona os limites de um poder total e Lefort indaga sobre a invenção da democracia como espaço vazio, Laclau e Mouffe recuam o problema da representação e da soberania à lógica da Revolução democrática, buscando evitar formas autoritárias e expandir os princípios pluralistas sem limitar o espaço social e político. Cf. SÁ, Alexandre F. Soberania e Poder Total: Carl Schmitt e uma reflexão sobre o futuro. IN *Revista Filosófica de Coimbra* – nº 20 (2001), p. 427-460.” Cf. BATISTA, Camila. FALABRETTI, Eriscon. *Hegemonia e estratégia socialista: da revolução democrática à democracia 'radical' em Ernesto Laclau e Chantal Mouffe*. 2019. 106 f. Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2019 Disponível em: <http://www.biblioteca.pucpr.br/pergamum/biblioteca/img.php?arquivo=/00007f/00007fec.pdf> Acesso em: 10 out. 2019, nota 85.

¹⁶ “Quanto a seus *modi* positivos, a preocupação-com-o-outro tem duas possibilidades externas. Pode como que retirar a “preocupação” do outro, ocupando seu lugar na ocupação, *substituindo-o*. esta preocupação-com-o-outro se incumbe pelo outro daquilo de que este deve se ocupar. Este é expulso de seu lugar, dali se afasta para regressar posteriormente e receber, como algo terminado e disponível, aquilo de que se ocupava ou então para ficar de todo desobrigado desse encargo. Em tal preocupação-com, o outro pode se tornar dependente e dominado, mesmo que o domínio seja tácito e permaneça oculto para o dominado. Essa preocupação-com substitutiva que subtrai a “preocupação” determina em ampla extensão o ser-um-com-o-outro e, no mais das vezes, atinge a ocupação do utilizável. Em oposição a esta há a possibilidade de uma de uma preocupação-com que não substitui o outro, tanto que o *pressupõe* em seu poder-ser existencial, não para retirar-lhe a preocupação, mas para, ao contrário, restituí-la propriamente como tal. Essa preocupação-com que concerne em essência `preocupação que propriamente o é – a saber, a existência do outro e não um *quê* de que ele se ocupe – ajuda o outro a obter *transparência* em sua preocupação e a tornar *livre* para ela” (HEIDEGGER, 2014, p. 353)

¹⁷ LACLAU, MOUFFE, 2015, p. 178.

relações, mudam com elas as identidades dos sujeitos e, conseqüentemente, o *locus* no qual estas estão inseridas. Esse *locus* é chamado de “campo da discursividade”, onde as diferenças estão dispersas e, quando relacionadas, modificam-se mutuamente: não assumem o lugar do outro ou limitam suas possibilidades. Se não há determinação e de cada vez as relações se articulam e se modificam, compreender uma “totalidade” das relações é considerá-la não como um *dever ser* que define quais são as relações e seus limites, mas afirmar que a totalidade nada mais é do que um horizonte de possibilidade. A diferença entre afirmar uma aproximação da teoria do discurso a uma concepção teleológica da política é encontrada justamente no caráter articulatório, impossível de ser fechado pelas relações sempre cambiáveis no interior do campo da discursividade e, por fim, na afirmação que uma “totalidade”¹⁸ é impossível senão como metáfora¹⁹.

Nestes termos, uma “totalidade fechada” não é coerente com a ontologia fundamental de Heidegger, na medida em que além de inautêntico, o “saltar para o lugar do outro” concentra em si as possibilidades dos sujeitos que substitui, tanto das “decisões como a responsabilidade e a culpa por estas gerada”²⁰. O caráter representativo do soberano é substituído pelo compartilhamento da decisão coletiva pelo destino comunitário, que o *Dasein* em sua finitude co-divide. Esta primeira aproximação acerca da política heideggeriana pautada na ontologia fundamental nos dá margem a relacionar, desde Laclau e Mouffe, a irredutibilidade das relações a uma totalização do processo de decisão política da crítica à soberania, com a característica autêntica do *Dasein* de ser relação e não posição. Podemos pensar essa distinção em dois momentos: em *Hegemonia e Estratégia Socialista* Laclau e Mouffe definem “posição de sujeito” como uma posição construída no interior do discurso, mas que não possui configuração relacional *a priori* determinada. O segundo momento é a crítica já mencionada à “metafísica da presença”, ou seja, a recusa direta de qualquer elemento,

¹⁸ Partir do conceito de articulação para compreender as possibilidades discursivas provenientes do pensamento de Chantal Mouffe e Ernesto Laclau diz respeito à renúncia de uma espécie de totalidade fundante de processos parciais, ou seja, de qualquer determinação em última instância que caracterize de antemão, como em Kant, qual a experiência (ou o campo ôntico) de onde deve ser decalcado o campo transcendental: o resultado a se chegar não é constituído ou fundado, mas uma apresentação do campo ôntico no qual se deva buscar no campo transcendental a condição de possibilidade desta experiência nela mesma; ou ainda, nega a possibilidade de pensar a entidade política nela mesma, como no caso do conceito de sociedade característico da política moderna: por exemplo, a soberania do povo, de acordo com Hobbes, é uma totalidade que pode ser somente um corpo – o corpo do soberano, do representante – que constitui em si o político.

¹⁹ Sobre o tema da retórica na teoria de Laclau, Cf. LACLAU, Ernesto. *A Razão Populista*. Tradução: Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Três Estrelas, 2013, p. 171.

²⁰ SÁ, 2015, p. 91.

interior ou exterior ao discurso, que pré-determine tanto o discurso quanto sua relação constitutiva²¹.

Assumimos, portanto, que o discurso enquanto construção *posiciona*; essa forma de posicionar discursivamente os sujeitos pode ser compreendida, em termos heideggerianos, como a “cotidianeidade” (*Alltäglichkeit*) referente à familiaridade dos entes entre si. Posto como presença, a posição de sujeito limita o ente a uma de suas possibilidades; no entanto, como a “cotidianeidade” (*Alltäglichkeit*) possui um caráter inautêntico, é somente a partir da abertura para o *Dasein* é que podemos rechaçar a “presencialidade” desta vivência discursiva inautêntica e nos preocuparmos nós mesmos em sermos livres. Sendo assim, a ligação entre Heidegger, Laclau e Mouffe aponta por um lado, para uma presencialidade posta e limitativa na cotidianeidade (*Alltäglichkeit*), inautêntica e compatível com um “saltar para o lugar do outro” soberano e, por outro, para o *Dasein* autêntico, que não é limitado e é a própria relação, de a cada vez, uma possibilidade de mudança, assumindo para si as decisões. Operar no campo do discurso é questionar como o discurso é, não o que ele é; as relações de cada vez mostram como é tal discurso para tal construção.

²¹ “A teoria do discurso se concentra na problemática ontológica do ser social a partir de uma estratégia de leitura das possibilidades de formação social a partir da diferença. Laclau e Mouffe encontram duas definições para as diferenças que são definidas como posições e diferenças que não podem ser ditas, ambas em relação ao discurso: quando articuladas, estas posições diferenciais serão chamadas *momentos*, enquanto que as diferenças não articuladas, não posicionadas, serão chamados *elementos*. O discurso não possui um sentido dado, mas pode ser *significado* como totalidade, pois “[...] em uma totalidade discursiva articulada, em que todo elemento ocupa uma posição diferencial – em nossa terminologia, em que todo *elemento* é reduzido a um *momento* desta totalidade – toda identidade é relacional e todas as relações tem um caráter necessário” (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 179). A necessidade não designa de antemão quais serão as relações, mas cada relação é necessária para que a totalidade dessas relações possa configurar o significado da totalidade. A prática articulatória, neste caso, é um trabalho sobre *elementos* e não sobre *momentos*; caso o fosse, estaríamos lidando com diferenças definidas, com identidades a serem ordenadas a se relacionar, ou seja; com presenças. Como não é o caso, o que fica claro é que as relações entre elementos não cessam de se dar, visto que, caso contrário, haveria identidades definidas e todo elemento seria um momento interno a um discurso fechado: “o mundo objetivo é estruturado em seqüências relacionais que não necessariamente tem um sentido final e que, na maioria dos casos, realmente não requerem qualquer sentido: é suficiente que certas regularidades estabeleçam posições diferenciais para que possamos falar de uma formação discursiva” (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 182).” Cf. BATISTA, Camila; FALABRETTI, Ericson Sávio. *Hegemonia e estratégia socialista: da revolução democrática à democracia 'radical'* em Ernesto Laclau e Chantal Mouffe. 2019. 106 f. Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2019 Disponível em: <http://www.biblioteca.pucpr.br/pergamum/biblioteca/img.php?arquivo=/00007f/00007fec.pdf> Acesso em: 10 out. 2019.

2. A diferença ontológica em questão

Dando início ao segundo momento indicado por Sá como possibilidade de aproximação da teoria heideggeriana à política, uma

[...] segunda nota em que se poderá encontrar uma referência importante para o que seria uma política pensada metaontologicamente a partir da ontologia fundamental, já especificamente política, é formulada a partir do ano de 1933, no momento em que Heidegger, no contexto da chegada ao poder do nazismo na Alemanha, procura pensar em articulação com o seu pensamento conceitos como Estado e povo. Uma tal nota é repetida por Heidegger várias vezes, nas suas lições, seminários e mesmo alocações reitorais, e consiste na tentativa de pensar a relação entre Estado e povo a partir daquilo que surge no seu pensamento como a diferença ontológica. Segundo Heidegger, a relação entre o Estado e o povo pode ser compreendida a partir da relação que se estabelece entre o ser e o ente, e uma política pensada metaontologicamente a partir da ontologia fundamental não poderia deixar de consistir na tentativa de colher todas as consequências políticas desta mesma relação.²²

A diferença ontológica, diferença entre o ser e o ente definindo o acesso ao ser pelo ente, é contrário à representação como um “tornar presente” limitante e que define o ser como um ente subsistente (*Vorhandenheit*). O texto mencionado por Sá coincide com a ascensão do Estado Nazi, consideração importante quando tomamos em conta a preocupação de Heidegger à questão da relação Estado/povo enquanto “diferença ontológica”. Nesse sentido, Heidegger esquiva de uma compreensão do povo como determinação ou presença, para propor uma leitura do povo compreendendo-se como *Dasein*, onde o povo é o ente e o Estado seu ser; em outras palavras, o povo é autenticamente no Estado. Estas afirmações permitem compreender que o povo, como *Dasein*, não anula suas possibilidades de ação porque não é representado pelo estado, mas é, ele mesmo, a relação que não salta de um lugar ao outro, não impondo uma dicotomia entre ambos.

Nestes termos, podemos aproximar uma vez mais o diálogo entre Heidegger e Laclau e Mouffe ao afirmar que “sociedade” não é um objeto válido de discurso”²³. Essa afirmação remete à toda a construção da teoria do discurso: a sociedade não é uma presença plena, podendo ser apreendida como totalidade significativa que determina os sujeitos na estrutura “sociedade”; ao contrário, é ela mesma uma das possibilidades

²² SÁ, 2015, p. 92.

²³ LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 185.

relacionais que podem ou não constituir “sociedade” como objeto discursivo: “o limite do social deve se dar no interior do próprio social, como algo que o subverte, destruindo sua ambição de constituir uma presença plena²⁴. Ainda que possamos afirmar o caráter relacional na teoria de Laclau e Mouffe, nos faltam argumentos para identificar a teoria do discurso com a diferença ontológica tal qual aparece em Heidegger na relação Estado/povo. Tendo em conta esta brecha, consideramos importante analisar separadamente os trabalhos de Laclau e Mouffe, buscando enfatizar o desenvolvimento teórico que, após a publicação de *Hegemonia e Estratégia Socialista*, tomou diferentes rumos.

Chantal Mouffe, em *On the Political* (2005) leva em conta a diferença ontológica pautada na distinção entre político/política derivada de Heidegger²⁵. Esta referência é, no entanto, apenas um “empréstimo” de vocabulário. A principal referência considerada pela autora é Carl Schmitt (1888-1985), segundo o qual a autora afirma que a distinção entre amigo e inimigo é indispensável para a construção da política democrática²⁶. A teoria do político proposta por Mouffe afirma que “política” é o conjunto das instituições que organiza o campo “indecidível” que compõe a sociedade, ou seja, o Estado, seus aparelhos e todas as instituições sociais fazem parte do processo de “domesticação” do político, o qual é, por si mesmo, antagônico e dividido em uma lógica *nós versus eles*²⁷. De acordo com a lógica adotada em *Hegemonia e Estratégia Socialista*, a mudança no campo ôntico é a chave para um câmbio na compreensão ontológica do político e Mouffe insiste nessa distinção ao afirmar que “every order is the temporary and precarius articulation of the contingent practices. The frontier between the social and the political is essentially unstable [...]”²⁸. No entanto, a ênfase na influência schmittiana ameaça a aproximação da teoria de Mouffe à Heidegger²⁹, na

²⁴ LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 204.

²⁵ “[...] borrowing the vocabulary of Heidegger, [we could] say that politics refers to the ‘ontic’ level while ‘the political’ has to do with the ‘ontological’ one. This means that the ontic has to do with the manifold practices of conventional politics, while the ontological concerns the very way in which society is instituted.” (MOUFFE, 2005, p. 8-9)

²⁶ MOUFFE, 2005, p. 13-14.

²⁷ “O inimigo político não precisa ser moralmente mau, não precisa ser esteticamente feio; ele não tem que se apresentar como concorrente econômico e, talvez, pode até mesmo parecer vantajoso fazer negócios com ele. Ele é precisamente o outro, o desconhecido, de modo que, em caso extremo, sejam possíveis conflitos com ele, os quais não podem ser decididos através de uma normalização geral empreendida antecipadamente, nem através da sentença de um terceiro “não envolvido” e, destarte, “imparcial”” (SCHMITT, 2008, p. 28).

²⁸ MOUFFE, 2005, p. 17-8.

²⁹ Levamos em conta que o tema do “existencial” em Heidegger levanta a hipótese de que tanto o social quanto o político se mostram desde já situados, dimensionados nomundo. Anteriormente Mouffe havia alegado a dimensão do político enquanto Ser e a política enquanto ente deste ser, de modo que, se o social

medida em que Sá (2015) aponta para uma diferenciação da obra de Schmitt frente à de Heidegger. Segundo Sá, para Schmitt,

Qualquer âmbito da vida poderia ter uma dimensão política desde que pudesse desencadear o conflito extremo entre amigo e inimigo, e o político encontrar-se-ia precisamente na capacidade de abertura de um tal conflito. Tal quereria dizer, portanto, que, segundo Schmitt, qualquer agrupamento humano, qualquer âmbito da realidade humana e não apenas o âmbito estatal, encontrar-se-ia potencialmente num plano político, desde que pudesse diferenciar os homens, a partir de uma decisão própria, entre amigos e inimigos. É esta concepção do político proposta por Schmitt que Heidegger, na sua tentativa de pensar o Estado a partir da diferença ontológica, irá sobretudo visar. (SÁ, 2015, p. 103)

Esta afirmação afasta a leitura mouffeana de Schmitt de uma possível interpretação heideggeriana de sua obra, na medida em que, para Mouffe, o Estado e seus aparelhos, ou ainda, a política enquanto ente pode ser pensado em suas instituições e em sua não neutralidade³⁰. Em oposição ao que afirma Heidegger, para Mouffe, o Estado não só o é no ente do povo, visto que o político se dá na sua relação amigo/inimigo de acordo com a contingência do campo indecível da política ela mesma. Podemos, portanto, aplicar a crítica de Sá a Schmitt também a Mouffe, na medida em que ao definir o privilégio da manifestação do político a partir da democracia ambos autores submetem sua teoria à instância da dominação³¹ – contrária à proposição heideggeriana do povo como *Dasein*³².

consiste em um existencial do *Dasein* do povo, então o ente do político mouffeano seriam as instituições, podendo daí precipitar uma relação Estado (instituições/ente) e o Ser, o político, consistiria na lógica inextinguível da composição *amigo/inimigo*. O curioso é que, o campo no qual as instituições se compõe é o campo do social, o qual é *fronteiriço* ao político. Sobre os existenciais, Heidegger afirma que: “eles devem ser rigorosamente separados das determinações-de-ser do ente que não é conforme ao *Dasein* e que chamamos de categorias [...] abrangem as determinações a priori do ente, nos diversos modos em que o ente pode ser referido e dito, no *λόγος*. Existenciários e categorias são duas possibilidades fundamentais de caracteres-do-ser. O ente que cada vez a eles corresponde exige que o interroguem primariamente cada vez de modo diverso: ente como um *quem* (Existência) ou como um *que* (subsistência, no sentido amplo)” (HEIDEGGER, 2014, p. 145-7).

³⁰ Se as instituições neutras da sociedade são políticas, isso significa que a democracia está em “pleno” exercício. Cf. SCHMITT, Carl. *O conceito do Político/ Teoria do Partisan*. Coordenação e Supervisão Luiz Moreira; tradução de Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2008, p. 46.

³¹ A diferença se encontraria enraizada em Mouffe ao pensar o Estado como instituições, “entificando-o” em uma substância. Assim, o Estado de Mouffe pode ser pensado como separado do povo – como ente – e não em relação, distanciando-o da diferença ontológica heideggeriana. Embora, é importante salientar que Heidegger visa em Schmitt (autor familiar ao pensamento de Mouffe) um autor à que se possa pensar conjuntamente na elaboração de uma teoria política da diferença ontológica – como apontado foi por Sá – mas, ainda assim, Heidegger vê na teoria de Schmitt uma substancialização do estado, que o enquadra na metafísica da presença. Como aponta Sá: “Se Heidegger procurava pensar o Estado não como uma substância presente num plano dominante, mas como o ser que só é no ente povo, isto é, como o ser que – para usar uma expressão presente nas Contribuições à Filosofia – precisa do ente para vir a ser (*das*

Por sua vez, Ernesto Laclau se aproxima de uma teoria da diferença ontológica em dois momentos: o primeiro momento, em seu escrito de 1988 *Nuevas Reflexiones Sobre La Revolución de NuestroTiempo*, ao afirmar que “lo social, irreductible en última instancia al estatus de una presencia plena, se revela también como político. Lo político adquiere así el estatus de una ontología de lo social”³³, negando a possibilidade de uma determinação que coloque o ser como presença, retirando o caráter dicotômico da separação político/social e afirmando a possibilidade de pensar o social como uma relação em que este é o político. Se por um lado a teoria da democracia radical de Mouffe e Laclau pode ser criticada, por outro, esta margem aberta por Laclau dá muito mais espaço à uma reflexão de base heideggeriana, a começar pelo fato de não situar sua distinção antagônica de social na teoria de Carl Schmitt. O segundo momento, encontrado na obra *On Populist Reason* (2005), assume o populismo como uma das possibilidades de construção do político³⁴. Laclau afirmará, sobre o povo, que a

(...) sua função ontológica jamais pode ser reduzida a seu conteúdo ôntico. Devido, entretanto, ao fato de que essa função ontológica pode estar presente *somente* quando está ligada a seu conteúdo ôntico, este torna-se o horizonte de tudo o que existe: o ponto no qual o ôntico e o ontológico se fundem numa unidade contingente, mas indivisível.³⁵

O ente, na teoria do populismo, representará a universalidade do Ser político, mas não pode nele se esgotar como presença – ao mesmo tempo em que só o pode fazer *enquanto* presença. Sendo assim, ao aproximar a teoria de Laclau à Heidegger, que levando em conta a questão da autenticidade (*Eigentlichkeit*) do ser enquanto *Dasein*, em Laclau somente por meio de uma relação de não representação direta, mas da chamada “fusão” (leia-se: relação) é que o povo pode torna-se o *locus* de uma

Seynbraucht das Seiende, um zuwesen), o ensaio schmittiano de pensar o Estado a partir de uma relação, e não como uma “coisa” ou um “âmbito de coisas” simplesmente presente, aproximar-se-ia, em princípio, da posição heideggeriana. No entanto, Schmitt canaliza a sua análise do político para uma defesa do Estado como instância que, em função da sua especificidade, deveria monopolizar a decisão política acerca da diferenciação amigo-inimigo. Assim, a relação amigo-inimigo, em que Schmitt procura encontrar a essência do político, aparece apenas como uma base para que possa ser pensada uma coisa ou um ente presente, uma substância estatal, que surja como instância de dominação. E é justamente à concepção de uma substância constituída como instância de dominação, seja sob a forma do Estado ou de outra forma qualquer, que o pensamento político de Heidegger se pretende furta.” (SÁ, 2015, p. 103). O Estado é, para Schmitt, na visão de Heidegger, uma instância de dominação – ou ainda, uma substância de dominação – que monopoliza a decisão amigo/inimigo; dessa forma, o que Schmitt faz é pensar o fundamento político para além do Estado, o entificando.

³² SÁ, 2015, p. 103.

³³ LACLAU, 1990, p. 110.

³⁴ LACLAU, 2015, p. 50.

³⁵ LACLAU, 2015, p. 320-1.

subjetividade política. Nesse sentido, o povo só pode ser o ente do *político* na medida em que não é determinável por uma presença política (uma instituição, uma classe, um Estado), mas é desligada de qualquer movimento teleológico que transcenda a própria história. O “povo”, portanto, é a própria contingência capaz de, em algum ponto, tornar-se *Dasein* e ser autenticamente político. O povo, tanto em Laclau quanto em Heidegger, pode ser pensado como um “*Dasein* coletivo”, capaz de ser ele mesmo relação com o ser. Laclau se afasta de Schmitt na medida que a sua concepção do político é capaz de “encarnar” em diversas áreas do social e não como uma instância de dominação tal qual o Estado e ainda, do fato de que, diferente da relação amigo/inimigo que caracteriza o político em Schmitt, em Laclau o antagonismo não é *o político*, mas qualquer antagonismo *pode ser* político³⁶.

3. Considerações finais

O objetivo deste trabalho foi perseguir, a partir de uma indicação do tradutor de *Hegemonia e Estratégia Socialista* (2015), uma aproximação da teoria política exposta na obra de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe com a diferença ontológica heideggeriana. A afirmação de que: “qualquer mudança substantiva no conteúdo *ôntico* de um campo de pesquisa leva também a um novo paradigma *ontológico* [...] a questão estritamente ontológica indaga como devem ser os entes, para que a objetividade de um campo particular seja possível.”³⁷ permitiu à nossa análise mostrar que uma teoria do político pensada a partir da diferença ontológica pode se aproximar em certos aspectos e se distanciar em outros .

Em um primeiro momento, ao demonstrar a investigação de Heidegger no campo do político, a diferença ontológica pensada na especificidade do modo de ser do *Dasein* como povo se configura em uma diferença entre Estado e povo, onde se pode reconhecer o Estado como ser e o povo como ente desse ser. A dinâmica da diferença ontológica explicitada acima mostrou que Heidegger pensa essa relação não como uma relação entre uma substância fundante e um fundado, mas como uma relação em si mesma. Isso significa que, tanto o Estado como o povo só existem em relação mútua,

³⁶ LACLAU, 2015, p. 328.

³⁷ LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 36-7, grifo dos autores.

sem hierarquia³⁸, como, por exemplo, no caso do Estado pensado como Soberania. Assim, o Estado não existe sem povo – como não existe ser sem ente – e o povo não existe sem Estado – como não existe ente sem ser. Nesse sentido, observamos uma aproximação da citação com a teoria de Heidegger, na medida em que o ôntico e o ontológico estão em relação sem nenhuma primazia, semelhança expressada por Laclau e Mouffe, onde qualquer mudança no conteúdo ôntico leva a um novo paradigma ontológico.

Em um segundo momento, vemos que a semelhança não se sustenta inteiramente. Ao analisarmos obras separadas dos dois autores, observamos que, em Mouffe, a aproximação da teoria de Heidegger não se sustenta por, no fundo, esta referenciar diretamente sua teoria na distinção amigo/inimigo como proposta por Carl Schmitt. Essa distinção impede que seja pensada uma teoria política a partir do *Dasein*, pois coloca o fundamento do político para além do Estado e o substancializa. Já em Laclau observamos uma influência de Heidegger que pode ser considerada mais rigorosa, na medida em que este funda sua teoria do populismo em uma relação – chamada de fusão – da função ôntica e ontológica do povo. Assim, o povo – que aqui assume o ôntico e o ontológico - não pode ser substancializado e nem representado por nenhuma presença política, devendo ele mesmo assumir seu próprio poder-ser e decidir seu destino histórico sem nenhum *telos*.

Ao optar por uma leitura a partir do próprio Heidegger para tentar compreender como Mouffe, mas mais precisamente Laclau, leram a questão da diferença ontológica, esboçamos uma crítica ao uso da teoria heideggeriana, na medida em que nossa aproximação expôs a leitura de outras obras de Laclau e também um conhecimento mais específico da diferença ontológica heideggeriana que vão além da obra de 1985 de Laclau e Mouffe. A influência de Heidegger na construção da teoria do populismo se torna mais latente quando constatamos o afastamento da teoria de Schmitt e a preocupação com um conceito de populismo que não seja definido enquanto presença e não permita uma leitura definitiva.

³⁸ Nos referimos à uma hierarquia tradicional entre fundamento e fundado, pensada pela metafísica tradicional.

Referências

- BATISTA, C. Breves considerações acerca da obra de 1985 de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe. IN *X encontro nacional de pesquisa em filosofia da UFPR*, 2017, Curitiba. Cadernos PET Filosofia, 2017. v. 3. p. 58-59;
- _____.; FALABRETTI, E. S. *Hegemonia e estratégia socialista: da revolução democrática à democracia 'radical' em Ernesto Laclau e Chantal Mouffe*. 2019. 106 f. Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2019 Disponível em:
<http://www.biblioteca.pucpr.br/pergamum/biblioteca/img.php?arquivo=/00007f/00007fec.pdf> Acesso em: 10 out. 2019;
- _____.; MARTINEZ, H. A Influência de Slavoj Žižek no texto *Nuevas Reflexiones Sobre La Revolución de Nuestro Tiempo*, de Ernesto Laclau. IN *Revista Sul-americana de Ciência Política*, v. 4, n. 1, 2018, p. 27-42;
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho. Campinas, SP: editora Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2014;
- LACLAU, E; MOUFFE, C. *Hegemonia e Estratégia Socialista: por uma política democrática radical*. Tradução de Joanildo A. Burity e Aécio Amaral. Brasília: Editora Intermeios, 2015. p. 163-178;
- _____. *A Razão Populista*. Tradução: Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Três Estrelas, 2012;
- _____. *Nuevas Reflexiones Sobre la Revolución de Nuestro Tiempo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1990;
- MOUFFE, C. *On the Political*. New York: Routledge, 2005;
- SÁ, A. F. Heidegger e a política da diferença ontológica. IN *O que nos faz pensar*, nº 336, março de 2015, p. 89-105;
- _____. Soberania e Poder Total: Carl Schmitt e uma reflexão sobre o futuro. IN *Revista Filosófica de Coimbra – nº 20 (2001)*, p. 427-460;
- SCHMITT, C. *O conceito do Político/ Teoria do Partisan*. Coordenação e Supervisão Luiz Moreira; tradução de Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2008.

Recebido em: 13/08/2020
Aprovado em: 01/12/2020