

Trabalho apresentado no VI Seminário Discente da Pós-Graduação em  
Ciência Política da USP, de 2 a 6 de maio de 2016

**Pensando em um horizonte epistemológico pós-  
fundacional: a contribuição da teoria política de  
Ernesto Laclau**

María Cecilia Ipar

São Paulo, Abril 2016

*Aquellas investigaciones en las que el investigador cree poder acceder a la realidad libre de cualquier representación de la misma o de todo interés por hallar en ella respuestas concretas, deseando saber sencillamente todo lo que ocurre en su ámbito de competencia, son tan serviles como las que se conforman con simples datos.*

*[...]*

*No podemos profetizar acontecimientos políticos como si fueran eclipses solares. Quien espera esto de nosotros confunde nuestra intención y nos convierte en agentes de la no libertad, mientras que nuestro interés por lo que los hombres piensan y quieren ha de ponerse únicamente al servicio de su libertad. Nosotros no somos los aliados del denominado rumbo de la sociedad; no podemos ni debemos hablar como si fuéramos la voz del destino.*

**Theodor Adorno**

## ✓ **Introdução**

O que é o “pós-fundacionalismo”? Esta seria uma pergunta mais que pertinente para colocar neste trabalho, e diante da qual poderíamos estar tentados a querer dar uma resposta logo no início. Porém, também poderíamos escolher uma outra estratégia argumentativa e, parafraseando o jargão laclausiano, sustentar que “pós-fundacionalismo” é um significante vazio que ainda se confronta à metafísica da presença. Isto supõe, a princípio, e como iremos ver com maior atenção no decorrer do trabalho, entender que o “vazio” do conceito faz referência a uma ausência que tem entidade e que, por isso, para nada se relaciona com o fato de não ter significado algum ou, ao contrário, com pensar que qualquer significado poderia ser assimilado à capacidade de significação de seu significante. Dizer que o “pós-fundacionalismo” pode ser concebido como um significante vazio, que nos permitiria pensar uma forma de superar ou transvasar a relação sujeito-objeto do conhecimento da epistemologia moderna –isto é, um significante que nos habilita a *significar* a epistemologia das ciências sociais de maneira diferente e alternativa à positivista ou estruturalista, atualmente predominantes–, pressupõe, a princípio, que grande parte do seu sentido está por vir ou retorna a nós daquilo que sobre ele podemos articular teoricamente. Então, se pensando desta forma, a pergunta sobre o que seria o “pós-fundacionalismo” e qual relação e inovação este significante poderia ter e aportar à ciência política contemporânea e à epistemologia que a ela norteia, se revela como um interrogante-desafio teórico que não podemos responder ainda no começo, na maneira de uma definição didático-escolar. Posto que só depois de tê-lo colocado em ação, de haver-nos questionado não o sentido geral do “pós-fundacionalismo” em si e sim o sentido que ele

poderia ter *para* uma teoria política específica (no caso, a teoria da hegemonia de Ernesto Laclau), só depois dessa apropriação, dizemos, é que conseguiremos saber ao certo em que medida e até que ponto este significante conservaria ou não a potência de criar um novo valor epistémico para as ciências sociais. Um novo valor que deverá poder falsear, subverter os valores epistémicos hegemónicos nas ciências sociais na atualidade, que são, basicamente, e em resumidas contas, o *valor de verdade decorrente do método* e a *verificabilidade dos dados e resultados atingidos*. Repassemos ainda rapidamente a maneira como estes valores foram criados e almejados historicamente nas ciências sociais.

✓ **A metafísica da presença: uma genealogia da constituição do seu valor epistémico**

Como assinala Silvia Rivera (2003), no artigo intitulado “La epistemología y sus formas cambiantes”, a epistemologia, como todo discurso filosófico, tem um começo histórico que data das primeiras décadas do século XX. Muito especialmente, na cidade de Viena, ao redor de um conjunto de cientistas de diversas áreas do conhecimento que convergem na perspectiva sobre o que a ciência é e/ou deveria ser entanto prática social particular. Tal identificação cristaliza-se, em 1929, na forma de manifesto (equivalente ao que poderíamos considerar um verdadeiro programa ou plano político de ação), conhecido como “Manifesto científico universal, o Círculo de Viena”.

Liderados por Moritz Schlick y con un franco estilo militante, el manifiesto deja en claro el objetivo central del grupo, la búsqueda de instrumentos conceptuales que hagan posible el *ideal de unificación de la ciencia*. Una vez ubicados en el marco del “giro lingüístico”, estos instrumentos parecieron concentrarse en técnicas de análisis lógico de proposiciones [...] Queda claro entonces que la epistemología se presenta, en el momento de su emergencia histórica, como análisis del lenguaje de un peculiar tipo de conocimiento, el conocimiento científico. De este modo, la epistemología muestra su vínculo con otra forma de discurso filosófico, precisamente con aquella que desplaza: la gnoseología o teoría del conocimiento. (Rivera, 2003. O destacado nos pertenece)

Como se sabe, a teoria do conhecimento, cuja tarefa principal é a de determinar quais as condições que garantem o acesso ao conhecimento verdadeiro sobre o mundo, surgiu com força no século XVI com a metafísica cartesiana. Logo foi influenciada pelo pensamento de David Hume e pela corrente empirista inglesa que se opunha ao

racionalismo. No século XVIII, Kant propõe colocar no lugar do fundamento da ordem do mundo o sujeito transcendental, cuja capacidade de sintetizar *a priori* o material dado à sensibilidade lhe permitiria construir a experiência do mundo de forma racional, a partir das categorias da sensibilidade a priori (tempo e espaço), porém, descolando o mundo fenomênico cognoscível do mundo noumênico incognoscível. Como assinala Rivera, o característico da forma moderna de interpretar o que é o conhecimento passa pela sustentação de um *sujeto cognoscitivo universal e a-histórico*, cujo sucesso para aceder a tal conhecimento verdadeiro sobre o mundo depende integralmente de um bom *método* para: guiar corretamente a razão, ou limitar o saber da mente às impressões derivadas da experiência, ou fazer funcionar as formas puras do entendimento em sua atividade sintetizadora dentro dos limites demarcados pelo dado à sensibilidade. No século XIX, por sua vez, quem cobra o protagonismo na teoria do conhecimento é a filosofia positivista elaborada por, mas não tão somente, Augusto Comte. O positivismo, segundo Enrique Mari (1993) –baseando-se no “Prefácio de um discípulo” de Émile Littré de 1864– é antes de mais nada, mais que um sistema de ideias fechado e coerente, um estilo, uma *atitude* filosófica que tem evoluído ao longo do tempo, mas que começa no período de estabilização da Revolução Francesa. E, conseqüentemente, relaciona-se com a ideia adotada na época de que a reorganização da sociedade estaria supeditada ao grau de desenvolvimento que tivessem atingido as ciências, valorizando-se positivamente a estabilidade do presente e do futuro e rejeitando-se a volta ao passado.

La filosofía positivista es el producto y el remedio a la vez de esta época agitada. [Teniendo en cuenta] el miedo a que regrese una época histórica que se repela, y la incertidumbre por un porvenir que no se puede definir, en medio de esa inestabilidad, la filosofía enlaza toda la estabilidad mental y social con la estabilidad de la ciencia, que es el punto fijo dado por la civilización antecedente [...] El siglo XVIII, revolucionario y negativo. El XIX, organizador y positivo [...] Al impulso anterior necesario pero salvaje de la guerra debería suceder el cálculo civilizado, la fuerza vital del comercio, la banca, las instituciones administrativas, la aplicación de la inteligencia a la prosperidad económica, a la formación de las riquezas materiales y a la educación popular. (Mari, 2003, p. 174)

Desta forma, a filosofia positivista confronta-se com a Ilustração do século anterior, especialmente, na disputa pelo sentido do significante “progresso”. Com relação a isso, o positivismo tentava limitar os postulados mais especulativos do racionalismo metafísico, fazendo uso de protocolos de controle científico e de organização positiva como preceitos da sua força crítico-revolucionária. Com relação a

este último, Comte assegura haver descoberto uma necessidade invariável, a qual pode ser demonstrada com evidência racional e verificação histórica no passado, que diz respeito àquilo que ele chama de três estágios de evolução histórica da humanidade. De onde se derivam três formas diferentes de filosofar ou de entender a relação do homem ou sujeito cognoscitivo com a realidade ou objeto conhecido, que são o teológico-fictício, o metafísico-abstrato, e, por último, o científico-positivo. No primeiro, o esforço do espírito humano se dirige na busca da compreensão da natureza íntima dos seres e das coisas, aponta a entender qual a causa primeira ou final; quer dizer, direciona-se ao conhecimento absoluto. No segundo, os agentes sobrenaturais do primeiro período são substituídos por forças abstratas, entidades ou abstrações personificadas, consideradas como inerentes aos diversos seres do mundo com capacidade para almejamem, em si mesmas, todos os fenômenos observáveis. No estágio positivo, finalmente, o espírito renuncia a noções absolutas, a procurar a origem e o destino do universo e as causas essenciais dos fenômenos: agora o conhecimento destina-se a descobrir, a partir do uso combinado do raciocínio e a observação, as leis efetivas do desenvolvimento, as relações invariáveis de sucessão e imitação. O ponto central é constatar que esta alternativa filosófica ao Iluminismo se caracteriza pela *substituição das causas a leis naturais invariáveis*. E, neste sentido, como afirma Comte no *Curso de filosofia positiva*, a regra de formação dos fenômenos sociais é a mesma regra que a da formação dos fenômenos físicos. Por isso, como afirma Mari, a ciência política deve entender-se como uma física particular, fundamentada na observação direta dos fenômenos relativos ao desenvolvimento coletivo da espécie humana da mesma forma que qualquer outra espécie da natureza viva do mundo biológico. Desta forma, levando em consideração estas teses, a sociedade revela-se como um tipo de organização humana estável onde o equilíbrio somente se perde para ser recuperado em um movimento idêntico ao da lei natural. Por fim, a ciência social, para ser considerada ciência propriamente dita, deve poder aplicar o método das ciências físico-naturais.

[Para Comte] las sociedades, los cambios y las rotaciones sociales son como ciclos astronómicos; reproducen invariantes y constancias seriadas. La idea de revolución, de conflicto y de antagonismo social se absorbe en la de armonía, en la de una sociedad coherente, armoniosa y cerrada que señala al mejoramiento de las condiciones sociales, los márgenes adecuados a la disciplina industrial. Cualquier inventario de las ideas básicas del proyecto positivista de Comte no podrían prescindir de los siguientes elementos: sujeción de los fenómenos sociales a leyes; renuncia a explicaciones teológicas o metafísicas; limitación del objeto de conocimiento a lo dado a la experiencia, teniendo lo real o ideal existente como lo única cognoscible; principio de la universalidad y unidad de la

ciencia; principio de economía, que consiste en disminuir lo más posible el número de las leyes generales para explicar los fenómenos; especialización y división intelectual del trabajo; valor no sólo teórico sino práctico de la ciencia para prever. (Mari, 1993, p. 180)

Muito pertinente nesta hora é trazer à tona as palavras de Theodor Adorno da nossa epígrafe, quando fala daquilo que a sociologia não deveria fazer ou acreditar que faz: prognosticar eclipses sociais, totalmente exteriores à vontade ou interesse de um tal profeta laico letrado chamado “científico”. Dizemos, então, que frisar as palavras de Adorno neste momento é mais que oportuno porque nos ajudam a começar a entender o desafio que primeiramente se lhe coloca a qualquer tentativa de construir uma epistemologia pós-fundacional. Porque nos permite entender o que está em jogo na crítica à epistemologia desde qualquer teoria social que pretenda transformar a relação conservadora estabelecida no século XIX pela filosofia positiva, entre o conhecimento entendido como prática social específica e as relações sociais dentro das quais esta prática se inscreve. Inscrição da ciência dentro da sociedade que lhe outorga àquela um sentido específico dentro do sistema social ao qual responde, e que por isso mesmo faz com que ela cobre um valor mais amplo e para além da legitimidade que possa ter ao interior da comunidade científica. Esta relação entre a ciência como prática social e a sociedade como ordenamento das relações sociais, assim estabelecida pela filosofia positivista, tem de ser questionada e redefinida sempre que quisermos constituir uma epistemologia pós-fundacional para as ciências sociais. Mas voltando à teoria do conhecimento predominante no século XIX, como antecipamos acima, o positivismo é uma atitude que, embora havendo começado de maneira clara com as pesquisas de Augusto Comte, tem evoluído muito ao longo do tempo. Neste sentido, Enrique Mari indica três fases desta evolução dos postulados positivistas: uma primeira ancorada no positivismo francês, influenciada pela física newtoniana, o mecanicismo geométrico cartesiano e o empirismo britânico. A segunda corrente, aglutinada ao redor dos discípulos do físico D’Alembert, que dividia com a anterior a pretensão de realizar uma reconstrução crítica e unificada do conhecimento empírico, porém, combatendo a metafísica que estes ainda observavam na mecânica newtoniana. Por fim, o positivismo vienês mais radical, que propôs abandonar o termo “filosofia”, e que desenvolvera a famosa concepção científica do mundo<sup>1</sup>. De que maneira agora é pensada a estratégia

---

<sup>1</sup>

Cf. “La concepción científica del mundo: el Círculo de Viena-”, 2002.

gnosiológica para atingir-se o ideal de unificação das ciências? A partir da homogeneização da linguagem, da procura de um sistema formal neutral, de um simbolismo liberado de contradições e historicidade. Para a concepção científica do mundo tudo que diz respeito ao homem pode ser acessado, e o homem mesmo é a medida de todas as coisas. Por outro lado, os problemas filosóficos tradicionais são agora considerados pseudoproblemas. Além do mais, estes são agora reduzidos ao transformarem-se em problemas meramente empíricos, capazes de serem subordinados ao juízo da ciência experimental. Isto significa liquidificar todo e qualquer objeto de estudo científico possível ao *dado imediatamente* (literalmente: sem mediação de qualquer pensamento ou juízo sintético a priori). Por outro lado, a elucidação do saber científico de qualquer outra forma de saber é dada pela utilização do *método de análise lógica*. O que, por outro lado, supõe uma outra redução: a redução do *valor de verdade ao simbolismo proposicional*. Pois a verdade científica seria nada mais do que o resultado do cumprimento rigoroso dos passos de um método previamente estabelecido. Desta forma, a concretização do ideal de unificação da ciência seria possível pelo fato de que todo o esforço do trabalho científico haveria de estar virado na direção de verificar a verdade ou falsidade do material empírico coletado a partir da aplicação do método de análise lógica. Esta importância da análise lógico-proposicional da linguagem da ciência é a principal diferenciação com o positivismo anterior, baseado mais nos postulados e no método de verificação da biologia e a psicologia.

Se unirmos estes traços assinalados: I) a noção de um sujeito do conhecimento transcendental, a-histórico e universal, II) a redução da ciência ao método (destituindo-a, desta forma, de seu estatuto de prática social em tensão com o sistema de relações sociais mais amplo no qual ela se inscreve), e III) a redução do valor de verdade do conhecimento científico àquela linguagem logicamente verificável; então, poderíamos sustentar que no combate à “metafísica” –a tarefa de purgação de toda e qualquer premissa que envolvesse algum resquício de abstração teórica ou generalização conceitual não mediadas pela experiência direta–, para o que a epistemologia moderna tem prestado colaboração é para criar uma outra: *a metafísica da presença*. Uma metafísica baseada no empirismo imediatista e na relação de mútua exclusão e exterioridade absoluta entre sujeito-objeto do conhecimento, própria da concepção científica do mundo. O que supõe entender que a verdade encontra-se por inteiro *no* existente, na presença em si mesma, nos fatos de uma realidade “neutra” que independe da vontade e do olhar do pesquisador. Consequentemente, o problema gnosiológico

passa por saber quais mecanismos (método) terão que ser postos em funcionamento para que esta verdade dos fatos *passe* à consciência do sujeito que conhece. Além do mais, a atitude imediatista ou “concretivista” de conceber a manifestação do mundo traz consigo uma outra série de problemas quando tentamos pensar em quais as formas de sua *representação*. Pois, se partirmos de acreditar na uniformidade e no imediatismo do mundo empírico dado à experiência do sujeito que conhece, quando o objeto de conhecimento é “o que os homes pensam e sentem”, como diria Adorno, dever-se-ia supor que esta re-*representação* é igualmente, e na mesma medida, homogênea e direta. Falamos de forma “direta” no sentido de pensar que pode ser possível o acesso a um conhecimento da consciência como o ato de reflexão de si (e da relação desta com o mundo exterior) não mediado pela autarquia do simbólico. A fundamentação do conhecimento científico ancorada nestas premissas, podemos dizer, é o que caracteriza em grande parte a metafísica da presença da epistemologia moderna que ainda persiste e domina nas ciências sociais da contemporaneidade.

Mas a metafísica da presença não é exclusiva ao “dogmatismo” empirista com que se conduz frequentemente a epistemologia moderna. Como assinala Jacques Derrida (1989) em *La escritura y la diferencia*, o estruturalismo também se insere na história da metafísica, embora ele tivesse permitido forjar as “armas” para combater o imediatismo monolítico vinculado ao empirismo. No texto que Derrida reserva para elaborar uma valorização crítica do estruturalismo de Levi-Strauss, intitulado “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, o autor começa assinalando que é de fácil comprovação demonstrar que o conceito de estrutura nasce junto com o de *episteme*. O que ambos compartilham –até se consolidar o “acontecimento” do desenvolvimento filosófico que possibilitou a posterior crítica ao estruturalismo no século XX– é lhe dever a organização das principais premissas que os sustentam como paradigmas a um determinado centro estruturante *original, neutro y presencialmente fijo* (que pode ter vários nomes como elemento, núcleo, base, fundamento) que foge, escapa, independe da estrutura na mesma medida em que, como já assinalamos, a verdade do objeto real à consciência cognoscitiva do sujeito.

El centro es el punto donde ya no es posible la sustitución de los contenidos, de los elementos, de los términos. En el centro, la permutación o la transformación de los elementos (que pueden ser, por otra parte, estructuras comprendidas en una estructura) está *prohibida*. Así, pues, siempre se ha pensado que el centro, que por definición es único, constituía dentro de una estructura justo aquello que, rigiendo la estructura, escapa a la estructuralidad. Justo por eso, para un pensamiento

clásico de la estructura, del centro puede decirse, paradójicamente, que está *dentro de* la estructura y *fuera de* la estructura. Está en el centro de la totalidad y sin embargo, como el centro no forma parte de ella, la totalidad tiene *su centro en otro lugar*. El centro no es el centro. (Derrida, 1989, p. 384).

Em perspectiva com o “estruturalismo dialético” do materialismo histórico marxista –e levando em consideração este comentário de Derrida na crítica pós-marxista presente na teoria da hegemonia de Laclau– podemos pensar na definição da sociedade através da metáfora arquitetônica. Segundo ela, a sociedade capitalista seria uma totalidade dialética composta por: I) uma base ou infraestrutura econômica, caracterizada, em última instância, pela contradição existente entre o desenvolvimento de suas forças produtivas e as relações sociais de produção nas quais se insere; e II) uma superestrutura ideológica, na qual confluem e se potenciam os poderes da consciência (do direito, da cultura, da política, etc.) que consolidam e perpetuam a dominação econômica de uma classe sobre as outras da infraestrutura. Lembremos aqui também a famosa frase do motor da história de Marx, “a história é a história da luta de classes”. O centro *da* (e *fora* da) estrutura da sociedade capitalista seria a dominação de classe. Mas, se seguimos o argumento de Derrida, poderíamos dizer que grande parte do que está em jogo na *desconstrução* da perspectiva estruturalista do marxismo passa por interrogar este centro, debruçar-se a respeito deste núcleo invariante da dominação de classe, por se questionar por que o trabalhador trabalha, consome, deseja consumir ou consome seu desejo de tal forma que seu agir contribui incessantemente a *reproduzir* as condições materiais que permitem que esta dominação de classe seja uma realidade *perene*. E dado que, tal como apontado por Derrida, o centro invariante da dominação de classe *está e não está* na estruturação social econômica. Ela não pode ser localizada historicamente como tendo uma origem única (o século XVI e o passo do feudalismo ao capitalismo), e por tanto, plausível de ter um final igualmente único (no caso, a sociedade comunista que acabe com a divisão de classe). Uma crítica pós-estruturalista deveria poder indagar a questão da “acumulação originária” de outra forma, e dar uma resposta alternativa à formulada por Marx, para além do determinismo e do presencialismo.<sup>2</sup> Voltando ao

---

<sup>2</sup> A psicanálise lacaniana de raiz freudiana revela-se altamente estimulante e promissora para efetivar esta desconstrução a partir do que Lacan chamou “economia política do gozo”. Desta forma, abre-se uma outra perspectiva e leitura dos conceitos sociológicos centrais do marxismo, a exploração do homem pelo homem e a mais-valia, ao acrescentar uma nova dimensão ao valor de uso e de troca da mercadoria: o valor de gozo.

argumento de Derrida, ele assinala que após o movimento de ruptura com o estruturalismo<sup>3</sup>, o que era considerado o fundamento da estrutura, agora pode ser considerado algo que responde a uma lei mais arcaica, a uma lei que manda e regula o “desejo de centro”.

El concepto de estructura centrada –aunque representa la coherencia misma, la condición de la *episteme* como filosofía o como ciencia– es contradictoriamente coherente. Y como siempre, la coherencia en la contradicción expresa la fuerza de un deseo. El concepto de estructura centrada es, efectivamente, el concepto de un juego *fundado*, constituido a partir de una inmovilidad fundadora y de una certeza tranquilizadora, que por su parte se sustrae al juego. A partir de esa certidumbre se puede dominar la angustia, que surge siempre de una determinada manera de estar implicado en el juego, de estar cogido en el juego, de existir como estando desde el principio dentro del juego [...] El acontecimiento de ruptura se habría producido, quizás, en que la estructuralidad de la estructura ha tenido que empezar a ser pensada, es decir, **repetida** [...] Desde ese momento ha tenido que pensarse la ley que regía de alguna manera el **deseo de centro** en la constitución de la estructura, y el proceso de significación que disponía sus desplazamientos y sus sustituciones bajo esta ley de la presencia central; **pero de una presencia central que no ha sido nunca ella misma, que ya desde siempre ha estado deportada fuera de sí en su sustituto**. (Derrida, 1989, pp. 384-385. O frizado em negrita nos pertence).

Esta citação de Derrida, ainda que longa demais, envolve várias coisas. Em primeiro lugar, a ideia de que todo centro ou fundamento estruturante nada mais é do que um desejo ou jogo *fundado*. Quer dizer, todo centro “a-histórico”, invariante responderia a um desejo histórico de centro, um desejo de fundação<sup>4</sup>. O qual, por outro lado, nos adverte Derrida, surge do fato de o sujeito não saber lidar com a angústia que lhe gera estar *implicado* no jogo discursivo de outra forma que não seja se tornando uma estatua imóvel que renúncia à tentativa de singularizar-se, autodeterminar-se no ato de jogar desse jogo. A via da petrificação do desejo sob o gesso do fundamento da origem, do fim teleológico, etc. é uma. Mas existe outra via que pode surgir ao se repensar, necessariamente com a forma de uma repetição, a estruturalidade da estrutura não como centro e sim, justamente, como um jogo que se cristalizou. Isto é, repensar criticamente o centro como a exceção que permite a estrutura não como presença, não como ser, mas

---

3 Muito fortemente dependente das elaborações filosóficas de Nietzsche, como a sua crítica da metafísica e dos conceitos de ser e verdade aos quais ele opõe-lhe os de jogo, interpretação e signo; a crítica freudiana da consciência e do sujeito idêntico a si mesmo; e a destruição heideggeriana da metafísica e da determinação do ser como presença.

<sup>4</sup> “Desejo de não-desejo” poder-se-ia dizer também, a partir da definição lacaniana de desejo metonímico: o desejo é o desejo do Outro, da falta no Outro.

como acontecimento, ação, decisão de petrificação diante desse vazio, ausência, falta estrutural infinitamente anterior. Não existe a identidade plena, e é isso o que Derrida assinala, porque toda identidade se constitui, é o produto de um determinado jogo de linguagem, possível entre outros infinitos também possíveis dentro de um mesmo sistema de diferenças (linguagem). De outro lado, a partir do momento em que é possível criticar o centro da estrutura percebendo que não é mais do que um determinado conteúdo sem um lugar específico (que está dentro e fora da estrutura), um não-lugar que, porém, cumpre e sempre cumpriu historicamente a mesma *função*: responder, autorizar sucessivamente (lei) o “desejo de centro”. Uma vez então que pode ser criticada e substituída a presencialidade do centro pela funcionalidade de responder ao desejo de centro, como assinala Derrida, a partir desse momento o problema da linguagem se revela como invadindo o campo problemático universal. O que não significa mais do que dizer que a existência da linguagem interpela e falseia todo e qualquer tipo de ideia de universalidade possível. O universal torna-se impossível.

A partir de ahí se ha tenido que empezar a pensar que no había centro, que el centro no podía pensarse en la forma de un ente-presencia, que el centro no tenía lugar natural, que no era un lugar fijo sino una función, una especie de no-lugar en el que se representaban sustituciones de signos hasta el infinito. Este es entonces el momento en que el lenguaje invade el campo problemático universal; este es entonces el momento en que, en ausencia de centro o de origen, todo se convierte en discurso –a condición de entenderse acerca de esta palabra–, es decir, un sistema de diferencias. La ausencia de significado trascendental extiende hasta el infinito el campo y el juego de la significación. (Derrida, 1989, p. 385)

A linguagem já não pode ser mais concebida como o *médium* entre a factibilidade do mundo e a consciência do ser cognoscitivo; nem tampouco a subordinação da linguagem comum à “linguagem do método”<sup>5</sup>, a forma de validar o conhecimento científico. Desta forma, a crítica da metafísica da presença de Derrida contribui fortemente para quebrar a definição e separação entre objeto-sujeito do estruturalismo e da epistemologia moderna, ao deslocar a verdade da presença e o saber do mero ato de consciência.

Como afeta esta modificação –da *localização* da estrutura centrada para a *funcionalidade* do sistema aberto de diferenças– do foco epistemológico com o qual devemos entender a forma pela qual as ciências sociais definem a especificidade e a

---

5 Resolvendo o problema de expurgar, neutralizar e desafetar a linguagem que reconstrói os fatos, para depois poder canalizar a verdade ao saber da consciência do sujeito.

natureza do seu próprio objeto de estudo? Em primeiro lugar, como adverte Derrida, a substituição do centro pelo signo –ou a “factibilidade” monolítica pela significação múltipla da realidade– supõe entender que qualquer discurso caracteriza-se, antes de mais nada, pela ausência do que há de ser representado. Em segundo lugar, o vazio ou ausência de centro, que permite a infinita deslocação e substituição significante dentro de um determinado sistema finito de diferenças (linguagem), faz com que todo discurso seja sempre um *suplemento* daquilo que representa. Desta forma, para Derrida a linguagem, muito longe de ser um *médium*, canal, derivativo de, inclusive complemento da realidade, é um *suplemento* de sua falta, de sua ausência. A função que tem a linguagem de representar a realidade ou a entidade ausente faz com que, segundo Derrida, todo elemento discursivo ou jogo de linguagem adicione sempre um suplemento. Por isso mesmo, pela própria natureza suplementária da representação de todo e qualquer objeto de conhecimento, é necessário promover uma atitude crítica constante da linguagem científica a partir da qual o conhecimento se converte em saber disciplinado (valendo-nos aqui do duplo sentido que a palavra “disciplina” envolve: como especialização e como regulamentação dogmática). “El lenguaje lleva en sí mismo la necesidad de su propia crítica” (Derrida, 1989, p. 390). Mas esta atitude crítica pode ser desenvolvida de duas maneiras diferentes. Uma primeira postura crítica da linguagem científica poderia ser resumida em manter-se dentro da ordem da causalidade e explicação do descobrimento empírico, com todos seus conceitos e instrumentos, porém, denunciando aqui e ali seus limites. Desconhecendo, de certa forma, o valor de verdade decorrente do método, porém, conservando-o como procedimento que ainda guarda certa eficácia relativa para criticar outros conceitos e procedimentos da mesma natureza. Este seria, segundo Derrida, o caminho percorrido pelo estruturalismo da etnologia de Levi-Strauss: “conservar como instrumento aquello cuyo valor de verdade crítica.” (p. 391). Uma postura crítica diferente se revelaria, segundo ele, na tentativa de dar um pulo para fora da filosofia, inquietar-se pelos conceitos fundadores da história da filosofia e desconstruí-los. Desta forma, a crítica derrideana da metafísica da presença do estruturalismo nos leva à crítica da linguagem entanto certo *jogo enclausurado*, à crítica de um sistema finito de diferenças aberto a infinitas combinações e substituições plausíveis de serem fixadas. Em termos da política como atividade crítica, podemos pensar na desnaturalização do poder instituinte que alguma vez sedimentou-se nas instituições e suas ponderações atuais. Na desconstrução da maneira como alguma vez foram cristalizados e petrificados nas instâncias institucionais os significados dos seus

significantes mais importantes, como são a democracia, a liberdade, a igualdade, o poder popular, a cidadania, etc. E denunciar nessa cristalização, nessa naturalização, nessa instituição da legitimidade política nada mais do que *uma* entre outras possíveis; e o valor político dessa significação atual, nada mais do que *uma* ponderação possível dentre outras igualmente possíveis sob outros jogos da linguagem ou substituições significantes.

Agora bem, qual a principal implicância epistemológica desta crítica radical da linguagem, da qual devemos partir para transgredir o limite da metafísica da presença em direção a um horizonte pós-fundacional? Se, como asseguramos, podemos considerar toda representação do objeto não como seu reflexo, mas como um *suplemento*, como uma instância que adiciona algo à realidade empírica manifesta; então, a relação epistêmica fundamental, sujeito-objeto de conhecimento, deve igualmente poder ultrapassar a forma binária e o vínculo de mutua exterioridade. Por outro lado, como assinalava Theodor Adorno na nossa epígrafe, e como defendera também Derrida na sua crítica presencialista, uma atitude crítica diante do conhecimento supõe não se conformar com a mera definição descritiva do estado atual das coisas. A crítica do conhecimento supõe do pesquisador ou sujeito cognoscitivo não identificar-se com o rumo da sociedade, não assumir no lugar da enunciação a voz do destino, pois parte-se de assumir a responsabilidade (até os custos econômicos, talvez) de estar particularmente envolvido nesse ato de conhecer, que não é mais que um certo criar, por estar reciprocamente supeditado à vontade de realizar uma crítica social.

La teoría crítica debe transformar los conceptos que, por decirlo así, trae desde fuera, en conceptos propios de la cosa misma, en lo que ésta pretende ser, y confrontarlo con lo que realmente es. *Debe disolver la rigidez del objeto fijado aquí y ahora, convirtiéndolo en un campo de tensión de lo posible y lo real: éstos, simplemente para poder ser, se necesitan el uno del otro.* (Adorno, 2001, p. 20. O frisado nos pertence)

Esta ideia de trazer de fora do objeto conceitos que, embora alheios, possam lhe corresponder, ser apropriados pela coisa mesma, lembra a ideia de *suplementaridade* da linguagem de Derrida. Ao mesmo tempo, o que distingue a teoria crítica é o fato de entender esta correspondência entre conceitos e coisas não como um derivativo lógico ou complementariedade evidente entre realidade e representação, nem numa nem noutra direção. Mas como o que permite desenvolver a função crítica da atividade do pensar. Correspondência esta, entre a coisa e o conceito, mais parecida a um encontro que ao ajuste de uma engrenagem. Um encontro funcional que permite fazer uma avaliação

crítica da tensão existente entre o que a coisa (e o conceito “exterior” que a nomeia) pretende ser, deseja ser, poderia ser e o que a coisa realmente é *em relação ao funcionamento da sociedade atual*. E aqui é importante remarcar que se, por um lado, para Adorno toda teoria crítica deve assumir partir de um desejo manifesto por contribuir com a crítica da sociedade atual para a superação da mesma, por outro, o determinante do que “realmente” as coisas são é a sua relação com o funcionamento da dominação de classe.

Desta forma, assim como uma postura crítica supõe rejeitar a total exterioridade entre sujeito-objeto de conhecimento, assim também se precisa evitar a plena identificação entre ambos. Mas esta segunda questão que o pensamento crítico deve evitar, a identificação plena com o objeto, tem outra razão de ser para além do perigo da queda na veneração apologética do presente que simplesmente é. Esta segunda questão tem a ver com evitar a igualmente indesejável veneração à substancialização do sujeito. Pois, por exemplo, quando nas ciências sociais o próprio sujeito é tomado como objeto de conhecimento, isto somente pode significar que há uma parte do sujeito que é objeto, por decorrência, a crítica nunca pode supor um sujeito que conhece, quem autoriza a representação do conhecimento verdadeiro, que seja autárquico, plenamente ele, sem desdobramento nenhum. Quer dizer, assim como o pensamento crítico questiona a total e plena autonomia e independência da existência do real para além do sujeito que a conhece, também deve ser descartada a hipótese de que o parâmetro e a fonte do sentido do objeto é um sujeito que é plenamente sujeito. O que está em jogo, portanto, na atitude crítica é, neste aspecto, o questionamento da identidade tanto do sujeito quanto do objeto.

El pensamiento de la identidad, contraimagen de la dicotomía imperante, ya no se expresa en la época de la impotencia subjetiva como absolutización del sujeto. En su lugar se forma un tipo de pensamiento de la identidad aparentemente antijetivista, científicamente objetivo: el reduccionismo [...] El ideal de la despersonalización de la ciencia en aras de la objetividad no retiene de esta más que su *caput mortuum* [...] **Tan lejos está el objeto de ser un residuo desprovisto de sujeto como de ser algo puesto por el sujeto.** (Adorno, 1969, pp. 151-152. A negrita nos pertenece)

Desta forma, quando Adorno se pergunta pela significação da palavra “sociedade”, o objeto de estudo da sociologia, ele sustenta que esta se caracteriza por uma *tensão* entre o particular e o universal que o pensamento crítico, a diferença do cientificismo, não pode nem deve, nem conceitualmente e nem na prática, querer

apagar. Por isso, a tarefa da sociologia, estudar um objeto impossível de homogeneizar como o é a “sociedade”, deve visar estabelecer as diferentes expressões e os mecanismos pelos quais se manifesta a contradição entre o individual (particular) e o social (universal) que é funcional à reprodução da sociedade de classes atual (unidade dialética). É este elemento da contradição, que repela a homogeneidade derivada da identidade anteriormente citada, o que permite estabelecer a unidade da sociedade de classes. Mas este objetivo geral da sociologia crítica, digamos assim, não pode ter outro motor que o de uma crítica social que permita pôr em marcha uma transformação real do mundo verdadeiramente injusto e indigno que resulta da dominação do capital. Da mesma forma que a ausência a ser suprida pelo signo da perspectiva desconstrutiva derrideana, a contradição entre o universal e o particular da que nos fala Adorno introduz a *terciaridade* na relação sujeito-objeto do conhecimento. E em grande medida este é o principal desafio afrontado por toda teoria social que nos permita pensar a formulação de uma nova epistemologia ancorada em um horizonte filosófico pós-fundacional.

✓ **Da metafísica da presença ao fundamento ausente da sociedade: a contribuição da crítica pós-marxista de Ernesto Laclau**

A principal contribuição da teoria política de Ernesto Laclau para este movimento crítico desconstrutivo da metafísica da presença é sua crítica pós-marxista. Vejamos, de forma sucinta, em que consiste o miolo desta crítica.

Em primeiro lugar, poderíamos dizer que a tese central da teoria marxista a desconstruir é aquela que sustenta que a superação histórica da sociedade capitalista consistiria em agudizar a luta de classes de forma tal a dar início, *fundar* uma nova ordem societal, a chamada “sociedade comunista”, livre de contradições de classe (o que definiríamos anteriormente, com Adorno, como a tensão entre o particular e o universal). E que, como consequência disso, por haver resolvido de forma definitiva o problema do poder real, haverá ficado igualmente livre da necessidade da política. Em síntese, a tese que indica que haveria uma certa forma de luta política e social, a luta de classes, que permitiria fundar uma tal sociedade emancipada que já não mais precisaria pensar o problema do poder e da política. Em resumidíssimas contas agora, a tese que indica que a política pode ser o fundamento de uma sociedade plenamente reconciliada, não política. A crítica de Laclau a esta tese derivada da teoria marxista passa fortemente

por questionar este tipo de fundação da sociedade, porém, não desconhecendo que é a política a que positiva, possibilita, dá curso e vida à sociedade. E esta é a razão pela qual o pesquisador Oliver Marchart (2009) enquadra o pensamento político de Laclau no pós-fundacionalismo e não meramente no anti-fundacionalismo. Pois para Laclau a política é sim o fundamento da sociedade, só que pela sua própria natureza cindida entre *o* político e *a* política ela acaba sempre fundando uma sociedade não plena nem definitiva. Podemos dizer, então, que tomar à *política* como objeto de estudo, como o faz a ciência política, para Laclau significa aproximar-se de um objeto ontologicamente cindido entre uma dimensão de *a* política e uma de *o* político e um abismo, vazio, falta, heterogeneidade estrutural entre ambas. Como propõe pensar Oliver Marchart, o rasgo pós-fundacionista que têm em comum pensadores como Schmitt, Ricoeur, Wolin, Mouffe, Nancy, Badiou, Rancière, Laclau, dentre outros, seria a necessidade de dividir a noção de política *desde dentro*.

Al escindir la política desde dentro se libera algo especial. Por una parte, la política en el nivel óptico continúa siendo un régimen discursivo específico, un sistema social particular, una cierta forma de acción; mientras que, por otra parte, lo político asume en el nivel ontológico el rol de algo que es de una naturaleza totalmente diferente: el *principio* de autonomía, el *momento* de institución de la sociedad. (Marchal, 2009, p. 22)

A política que funda a sociedade, nesta perspectiva pós-fundacional, é ontologicamente cindível entre *o* político e *a* política, mas estas duas dimensões juntas não são conciliáveis ou assimiláveis em uma instância dialética positiva superior, entidade transcendental ou qualquer coisa do tipo: há entre elas uma tensão, um vazio existencial ou abismo que as separa. Por decorrência, para Laclau a superação da sociedade de classes não pode supor a clausura da política sem mais. Pelo contrário, ela envolveria a fundação de uma nova hegemonia que rearticule uma nova tensão entre estas duas dimensões e, conseqüentemente, produza um outro vazio que escapa a elas. Agora bem, vejamos uma definição possível desta separação conceitual interna da política no pensamento de Chantal Mouffe, quando estabelece a diferenciação entre uma aproximação empírica de *a* política por parte da ciência política, das perguntas filosóficas que surgem da teoria política acerca da essência de *o* político:

Concibo 'lo político' como la dimensión de antagonismo que considero constitutiva de las sociedades humanas, mientras que entiendo 'la política' como el conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden, organizando la coexistencia

humana en el contexto de la conflictividad derivada de lo político.  
(Mouffe, 2007, p.16.)

Como se pode perceber, *o* político se circunscreve ao momento de deslocamento da sociedade vigente mediante uma nova força irruptiva instituinte; enquanto que *a* política, à sedimentação dela na ordem do instituído. Em termos do que trabalhamos com Derrida, *o* político representa o momento de desvelamento do “desejo de centro”, desejo de fundamento e origem; enquanto *a* política, aquele centro que permite a manutenção do estado e o funcionamento das coisas. Porém, ambas as dimensões pertencem igualmente ao âmbito discursivo, ao simbólico. Sendo que a tensão ou o abismo produzido entre elas deve ser pensado como uma heterogeneidade que foge ao simbólico em si, como uma dimensão existencial para além da linguagem. É justamente esta falta, paradoxalmente, o que permite que no lugar dela, e como um suplemento sempre deficitário, possa ser pensada a hegemonia (a articulação, o antagonismo e a função hegemónica dos significantes vazios). Para exemplificar esta dimensão *impossível* da linguagem, este vazio estrutural da representação que permite a hegemonia, poderíamos pensar na atual situação de crise política brasileira que está sendo cada vez mais nitidamente identificável e nomeada pela oposição “impeachment-golpe”. O que está acontecendo com a democracia brasileira, com a eleição da presidenta Dilma Rousseff? Cada vez fica mais claro que não há como nomear a provável destituição do cargo de presidenta que talvez a Dilma vá sofrer no futuro próximo por fora deste antagonismo. Não há como reconciliar o nome dado pelas instituições dominantes de *a* política, que assumem os nomes da legalidade da letra morta da institucionalidade, os “a favor do impeachment”, por um lado; e o movimento insurgente que assoma contrário a este destituição, que tenta nomear o momento político de crise afastando-se das garantias enquadradas em uma figura constitucional neutral para, em lugar disso, reativar a leitura em perspectiva histórica e tomar uma posição política de conjunto “contra o golpe, e a favor da democracia”. Posição que, por outro lado, não é possível assumir se não forem demarcando, pelo menos, dois nomes incomensuráveis, antagônicos que tentam nomear o “mesmo processo real”: “impeachment ou golpe”. Em síntese, acreditamos que o momento atual de crise política no Brasil torna-se um bom exemplo para explicar o sentido do “fundamento ausente” que marca a divisão interna da política, como premissa epistêmica inclusive, que impede a homogeneização do sentido político e que demanda, no seu lugar, a produção

de significantes vazios. Fundamento ausente sobre o qual, porém, se constrói uma sociedade necessariamente dividida, pelo fato de que não há como construir significação política do social (seja a já sedimentada ou aquela que a desloca) de outro modo que não seja como consequência de uma luta pela hegemonia. Desta forma, através da síntese discursiva “impeachment-golpe”, a análise política do discurso decorrente da teoria da hegemonia de Laclau nos permite entender a sociedade partindo da compreensão da significação política em jogo para duas leituras, dois discursos, necessariamente, diferentes e irreconciliáveis.

Por fim, podemos concluir reforçando esta ideia de que o pós-fundacionalismo que se apoia teoricamente no fundamento ausente é antitético à concepção do político como fundação definitiva e completa. Para Laclau a decisão do ato político que funda a sociedade é sempre parcial e contingente. Pois o propriamente político do *ato* que funda, parcial e conjunturalmente, a sociedade não é nem o resultado da soma da vontade individual (perspectiva contratualista), nem um acontecer natural derivado de um mandato moral ou pressuposto normativo (perspectiva liberal-romântica de matriz kantiana), nem tem potencialidade emancipatória nula por ser um instrumento de velamento e de sustentação da dominação econômica de uma classe sobre as outras (perspectiva marxista clássica). Para Laclau a política funda, e, por que não, inventa a sociedade, porém esse fundamento, essa ontologia política nunca é total nem tem garantias eternas. Não pode ter maior reassseguro que aquele que propicia a possibilidade de vencer na conjuntura o inimigo-adversário político, e de hegemonizar o poder político que sustenta a sociedade resultante de esta luta. Essa sociedade política será sempre, por tanto, uma sociedade dividida. É por isso que Laclau gosta de dizer que “a sociedade não existe”. E é saudável que assim seja. Saudável tutelar a dimensão de vazio significativa ou brecha ontológica entre os elementos do antagonismo que a torna possível porque isso zela a *diferença* democrática. O que permite, desta forma, que a sociedade resulte *ser* uma constante *a-ser*. Valendo-nos aqui dos dois sentidos misturados no nosso “jogo de linguagem”: a-ser como um ser carente de ser, não tendo entidade ontológica positiva; e a-ser no sentido processual da possibilidade aberta no futuro ainda não acontecido, não produzido mas virtualmente produzível com a mudança do cenário político criado pela atual correlação das forças em disputa.

- ✓ **O “significante vazio” como *suplemento* ao suposto epistêmico do fundamento ausente**

Se assumirmos as consequências de enquadrarmos o objeto do conhecimento da ciência política em um horizonte epistemológico pós-fundacional, então deveremos ser capazes de identificar em cada um dos objetos de estudo específicos esta tensão que resulta da cisão interna da política entre *o* político e *a* política. Como opera esta diferenciação na teoria da hegemonia de Ernesto Laclau? Voltando à mencionada crítica pós-marxista, assim como na política não haveria nenhuma forma de contradição ou negatividade que seja capaz de instaurar o social de forma homogênea, e de uma vez e para sempre (ou seja, a sociedade comunista como decorrer teleológico da luta de classes na sociedade capitalista); tampouco podemos dizer que, mesmo nesta sociedade baseada na exploração e na acumulação de capital, a identidade as classes seja igualmente homogênea e absoluta. Posto que, de ser assim, de ser que existisse alguma forma de determinar *em última instância* o caráter classista de um determinado grupo – por exemplo, a partir do determinismo econômico– não haveria como explicar que ela não se expressasse também nas diversas instâncias da ação social. Em outras palavras, é porque a identidade proletária não pode homogeneizar absolutamente as diversas formas de existência da classe trabalhadora, que esta não necessariamente irá se entregar, como poderia alguém esperar, à luta política de classes. As críticas ao populismo que vem do marxismo clássico geralmente estão ancoradas nestes pressupostos “metafísicos”, como diríamos com Derrida. Por isso a cobrança ao populismo passa pelo fato de se perceber como um empecilho que obtura a expressão das contradições de classe que, em tese, iria por se mesma desencadear na radicalização a luta no sentido classicista de mudança de sistema. O argumento da crítica de Laclau<sup>6</sup> vai no sentido de dizer o seguinte: se pudesse haver uma forma de existência que resumisse, sintetiza-se, fundamenta-se as outras várias formas de existência possíveis para tal ou qual grupo humano, então não haveria como explicar que a exploração econômica não se traduzisse no âmbito da disputa política pelo poder, sempre e necessariamente, em luta de classes. Não alcança com dizer que as classes sociais existem, que elas são o mais “real” que há no capitalismo, pois o produto da forma de produção material baseada na exploração

---

6 Crítica “pós-marxista” que pode ser reconstruída com argumentos presentes em vários dos seus textos. Mas que se encontra muito bem estabelecida no artigo intitulado “Poder e representação” publicado em *Emancipação e diferença* (2013).

social. Para que esta forma de dominação possa ser superada através da “luta de classes” tem que começar por adquirir significação política com a *resistência* dos trabalhadores à própria exploração. Por isso é que Laclau propõe pensar o conceito de “antagonismo social” como diferente tanto da contradição lógica quanto da oposição real.<sup>7</sup> O substancial do antagonismo político é que é o outro o que me impede (e, por isso, ao mesmo tempo, paradoxalmente, me permite) ser “eu mesmo”. Quer dizer, é a “outredade”, uma instância exterior constitutiva, a que estabelece o limite que fecha e circunscreve a própria identidade. Por exemplo, em um dos populismos amplamente estudados por Laclau, o peronismo, podemos ver que “oligarquia” é o significante que naquela conjuntura histórica específica assume o valor de representar “o outro que me impede ser eu mesmo” capaz de delimitar um inimigo político para o movimento peronista. Ao mesmo tempo, esta designação do outro funciona como fechamento do imaginário social onde opera toda a potência da identificação política com o “ser” peronista.

Podemos concluir este trabalho dizendo que a forma em que para Laclau se revela esta partição interna da política se dá entre o pólo da constituição da hegemonia, a dimensão de *o* político vinculada à configuração de um povo simbólico; e a sua consolidação, reificação, sedimentação no institucionalismo regulado por *a* política. E entre elas, uma certa *a*-representação imanente a toda representação, o real do gozo (Lacan), irreduzível e impossível de significar. Uma dimensão impossível que nem sob a forma do outro do antagonismo nos poderíamos representar. E é essa impossibilidade a que, justamente, permite sua simbolização parcial no antagonismo da hegemonia. Desta forma, a sorte dos “significantes vazios”, que permitem o estabelecimento da hegemonia a partir das operações do antagonismo e da articulação discursiva, nunca poderá encaixar-se a nenhuma representação institucional que, porém, ao mesmo tempo possa convertê-la em uma forma de dominação estável. Entre a constituição da hegemonia e a consolidação da dominação institucional existiria um abismo impossível de apagar, onde o poder de deslocação e sedimentação dos significantes vazios faz sua aparição de forma insistente.

---

7 Laclau e Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: 2004, p. 168.

## Bibliografía

ADORNO, T. *Epistemología y ciencias sociales*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2001.

\_\_\_\_\_ *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1969.

ASSOCIAÇÃO ERNST MACH: HANS HAHN, OTTO NEURATH, RUDOLF CAMAP. “La concepción científica del mundo: el Círculo de Viena”, en REDES, V. 9, Nº 18, Buenos Aires, Junio de 2002.

DERRIDA, J. *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.

\_\_\_\_\_ *La voz y el fenómeno*. Valencia: Pre-textos, 1985.

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

\_\_\_\_\_ ; MOUFFE, CH. *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.

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

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

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

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

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

MARI, E., “El positivismo”. En: MARI, E. *Papeles de Filosofía I*, Bs. As. Biblos, 1993.

MOUFFE, CH. *En torno a lo político*. Buenos Aires, FCE, 2007.

RIVERA, S. “La epistemología y sus formas cambiantes”. En: BERGALLI, R. y MARTYNIUK, C. (Comps.) *Filosofía, Política y Derecho. Homenaje a Enrique Marí*, Bs. As., Prometeo, 2003, ISBN 950-9217-45-X, pp. 61.