

SEMINÁRIO TEMÁTICO 17
ESTRUTURA SOCIAL, AÇÃO COLETIVA E
PODER POLÍTICO

**PT e Representação Política: do porto seguro da
identidade ao mar aberto da democracia**

Rui Gomes de Mattos de Mesquita
Universidade Federal de Pernambuco

31º Encontro Anual da ANPOCS

Caxambu – MG

22 a 26 de outubro de 2007

PT e Representação Política: do porto seguro da identidade ao mar aberto da democracia

Rui Gomes de Mattos de Mesquita¹

Este artigo tem como objetivo expor as bases teóricas iniciais para a construção de um novo paradigma de análise dos discursos políticos num campo de esquerda. A partir da experiência de tensão do Partido dos Trabalhadores (PT) com a democracia, estabeleço um diálogo crítico com a razão comunicativa habermesiana. Mostro, então, como as críticas à noção de cultura em Habermas podem ser enriquecidas com o conceito de discurso de Ernesto Laclau. Tal discussão, por fim, conduz a uma reflexão sobre o caráter ontológico da representação política e ao questionamento da democracia como valor universal.

PT e Democracia

O PT, nos seus 27 anos de existência, tem uma trajetória no mínimo interessante. Nascido em um país onde o *espaço público* é tradicionalmente dominado pelas elites, ele surge no imaginário de seus militantes como uma agremiação que, diferentemente dos partidos comunistas e populistas, iria, pela primeira vez na história brasileira, *representar* os “verdadeiros” interesses dos trabalhadores e do *povo* oprimido. Para tal vislumbrava-se a necessidade de construir um partido não *para* os trabalhadores, e sim *dos* trabalhadores, constituído efetivamente por esses últimos – agentes sociais capazes de se organizar de forma autônoma e transparente. Nesse bojo, o que diferenciava o

¹ Rui G. M. Mesquita é mestre em sociologia pela UFPE, doutorando em sociologia pela mesma instituição, escritor e consultor para o uso de RPG Social como política pública.

PT das experiências socialistas internacionais era o compromisso inquebrantável com a democracia operária e seu vínculo inextricável com os *movimentos sociais*, especialmente o movimento sindical. Assim, a revolução não poderia ser um equivalente de golpe de Estado ou simples assalto ao poder. Ao contrário, seria fruto do amadurecimento de uma consciência revolucionária e do acúmulo de forças forjado, “pela base”, no processo de emancipação dos trabalhadores. Tal perspectiva, por sua vez, requeria do PT certa externalidade em relação ao conjunto das instituições democráticas.

Nesse contexto, o PT também era um partido que se apresentava para a disputa eleitoral na recém nascida Nova República. Tal fato estava em franca contradição com a exigência de autonomia e externalidade acima mencionada. Dessa forma, como é amplamente discutido por estudiosos do partido (Burity, 1994; César, 2002; Keck, 1991; Sader, 1988), há uma crescente *tensão entre reforma e revolução* em seu discurso. Tal tensão vem a ocupar o cerne das transmutações de identidade do partido e tem uma relação direta com a consecução de suas *práticas articulatórias*, tanto ao nível político-eleitoral, como com os movimentos sociais que pretendia representar. O discurso petista, assim, emergia no final da década de 1970 como uma “anomalia” (Keck, 1991) em relação aos discursos hegemônicos sobre democracia. Sua principal “novidade” nesse contexto era apostar na genuína representação dos “de baixo”, ou seja, uma emergente *sociedade civil*, cujos mais variados setores e movimentos reivindicavam pertencimento e *representação* num partido construído sob o signo identitário *dos trabalhadores*.

Nesse sentido, ao se propor representar de forma transparente esse conjunto plural, o PT passou a nomeá-lo de forma cada vez mais ampla: “população trabalhadora, conjunto dos trabalhadores, massas trabalhadoras, classes trabalhadoras, setores populares, massas oprimidas, massas

populares, e bases da sociedade” (Mesquita, 2005, p. 70-71)². Ou seja, o PT colocava-se diante da difícil tarefa de *representar um conjunto heterogêneo de movimentos sociais* (povo) e elevava, para tal, a categoria de classe (operária) a uma condição de centralidade. Nesse contexto, ao longo de sua história, o partido procurou construir um leque de alianças políticas que o possibilitasse atuar no *plano institucional* sem, contudo, se descaracterizar enquanto um partido-movimento em expansão. Aquele capaz de acumular forças e invadir o *espaço do poder* – que lhe seria externo – ocupado pelo inimigo.

Por outro lado, lembrar do processo de transição democrática no Brasil na década de 1980 significa, de forma inequívoca, referir-se à crescente visibilidade dos movimentos sociais. Nesse contexto, forças políticas latentes (Coutinho, 1992; Antunes, 1995; Brandão, 2001; Lahuerta, 2001; Sader, 1988) irromperam numa miríade de movimentos que pode ser interpretada como uma *novidade* na cena política nacional. Tal fato parece ter concorrido, de forma decisiva, tanto para deslanchar o processo democrático em nosso país como um todo, como para fortalecer o PT enquanto alternativa eleitoral e política viável. Neste contexto, Iran Jácome Rodrigues (1997, p. 37), apesar de não considerar que o sindicalismo cutista agregava o conjunto dos movimentos sociais que surgiram na década de 1970, afirma que a CUT “simbolizava” amplas parcelas desse movimento. Nos nossos termos, como ficará claro mais adiante, estaríamos tratando de um processo de *homogeneização do social* (hegemonia) por vias de uma representação política.

Chamamos atenção, outrossim, que tal processo de homogeneização se dá, de forma concomitante, com uma *representação espacial do social*. A divisão da “sociedade” em partes, sistemas, níveis, planos, campos, esferas etc (divisão topográfica); parece ser entendida como uma cópia objetiva do real, o

² O discurso petista na década de 1980 foi objeto de estudo na Dissertação de Mestrado do autor desse artigo.

que oculta o caráter contingente de práticas articulatórias envidadas em contextos sócio-históricos específicos e orientadas por interesses conjunturais. As metáforas espaciais, assim, em se naturalizando, ganham concretude e têm o efeito de nortear/constituir os *sentidos* de ações políticas concretas, pois delimitam as fronteiras político-sociais e *estabelecem o lugar/lógica do fazer político propriamente dito*.

Em outras palavras, o processo de representação política parece vincular-se a uma objetivação/representação do social, que, por sua vez, pode articular-se a espaços políticos por excelência. Tais espaços, com efeito, comportam sujeitos políticos orientados por razões/identidades coerentes à sua estrutura, regras e valores. Vislumbro, pois, a existência de *vínculos entre espaço político-social, razão, sujeito (identidade) e representação política*. Tal abordagem, como veremos, está ausente nos principais estudos do PT, que desconsideram a dimensão constitutiva de identidade no processo de representação política.

Limites Interpretativos: a identidade petista

Pode-se identificar, grosso modo, duas tendências interpretativas sobre a trajetória do PT. Quando me refiro a “tendências”, ressalto a idéia de que os discursos nelas localizados não existem de forma pura, mas, ao contrário, sublinham aqueles elementos aos quais se atribui maior importância. Isso não significa que teorias assim classificadas se alinhem, necessariamente, do ponto de vista político-ideológico.

A *primeira* tendência pode ser representada por autores como Wanderley Guilherme dos Santos, André Singer e Paulo Roberto Figueira Leal e tem como foco de análise a *questão institucional*. Nessa perspectiva, uma análise *realista* de instituições como o Congresso Nacional, o sistema eleitoral

e a estrutura organizativa do partido, ganha proeminência e poder explicativo relativamente às mudanças de estratégia adotadas pelo partido ao longo de sua história. A *segunda* tendência enfatiza a existência de interesses históricos dos movimentos sociais a serem *representados*. Como exemplo, podemos citar autores tão distintos como Marilena Chauí, João Pedro Stedile, Leonardo Boff e Juarez Guimarães. As análises aqui classificadas podem adotar uma noção mais ou menos maleável em relação à categoria de classe social, mas o que as une é a centralidade da *questão “ideológica”*. Nessa tendência interpretativa, ao contrário da perspectiva defendida nesse artigo, há uma correspondência entre ideologia e “base social”.

Estudos como o de Leal (2005) apontam corretamente para os limites das pesquisas centradas na “questão ideológica”, pois estas não dariam a devida atenção aos condicionamentos que as estruturas institucionais exercem sobre a práxis política dos representantes. Nesse sentido, aponta para a necessidade de uma abordagem que compreenda o processo de representação para além da dimensão de classe. Entende que não é a divisão do social (representação social) o fator determinante do fazer político. Acontece, entretanto, que Leal não deixa de operar com pressupostos identitários, quais sejam, a de que os eleitores são indivíduos motivados por questões como o cálculo racional de custos, e que os políticos são profissionais que se movem em nome da maximização de votos e do progresso em suas carreiras.

Wanderley Guilherme dos Santos também questiona os limites de uma abordagem estritamente classista e, por conseguinte, a centralidade do debate “ideológico” clássico. Isto fica claro quando, por exemplo, defende a desvinculação da recente crise do governo Lula de uma reação das elites econômicas do país. Ao contrário, Santos (2006), ao creditar tal crise a uma “elite política”, ele abre espaço para uma abordagem que privilegia a análise

das idiosincrasias do nosso sistema político e das características contingentes da história política recente do país. Tal autor, apesar de certamente não comungar com a perspectiva da escolha racional abraçada por Leal, termina por se render a certo *realismo institucional* por achar que é “a complexidade, a inter-relação de um número grande de interesses que torna muito difícil um golpe de mão” (idem, p. 100). Ou seja, “sociedades complexas” como a brasileira, exigiriam saídas legais para as crises e, por conseguinte, imporiam “limites” para os projetos políticos revolucionários.

Tal compreensão tem como pressuposto que as transformações sociais e institucionais têm um grau elevado de interdependência. Caso as forças sociais sejam hegemonicamente conservadoras de nada adiantaria exigir do PT uma política de alianças mais fechada ou criteriosa. O jogo de alianças com partidos mais à direita, nesse contexto, é uma exigência realista e inevitável tanto da atual correlação de forças em nossa sociedade como da estrutura elitista do Estado brasileiro, que não estaria preparado para políticas mais republicanas. Negociações pacíficas teriam que ser envidadas no plano institucional por aqueles representantes das forças populares interessados na transformação social. O processo de representação parece exigir “concessões” e para que o partido deixe de conviver com as ambigüidades que o caracterizam atualmente – tentando coadunar “a opinião de socialistas, religiosos e pragmáticos” (idem, p. 115) – teria que *estabelecer claramente sua posição em relação ao mundo privado*, o que o capacitaria a estabelecer seus limites no plano institucional. O efeito final parece claro: não se trata de reificar a dimensão institucional, mas de reconhecer de forma realista um escopo *razoável* que determina os limites da radicalidade política. Uma lógica da concessão e negociação no plano institucional, com efeito, ganharia coerência à medida que se defina sem ambigüidades os nossos interesses (identidade) na dimensão social. Ou seja, através dessa definição, embora os

representantes petistas não possam *fazer o que realmente se quer*, teríamos restaurado a transparência/coerência do processo de representação.

Também é interessante a retrospectiva que André Singer (2001) faz da trajetória do PT. O autor retoma os primeiros discursos do PT – centralmente classistas e tendo claramente a burguesia e seu Estado como os inimigos que deveriam ser combatidos. Passa pelas redefinições do PT do 1º Congresso Nacional (1991), quando o partido faz importantes redefinições na sua definição de socialismo e democracia e culmina no 2º Congresso Nacional (1999), quando a burguesia já não é mais tratada como inimiga. Para explicar tal processo de transformação do discurso petista, ele constrói uma narrativa que combina os embates entre as tendências internas ao partido, mais ou menos revolucionárias ou reformistas, com sua crescente inserção nas esferas de poder. Nessa narrativa procura ressaltar a vocação institucional do partido, pois “a história do PT nos primeiros 20 anos de existência é a história do enraizamento do partido no solo eleitoral” (idem, p. 50).

Vincular a história do partido ao processo eleitoral e às suas experiências administrativas me parece uma tentativa de demonstrar a impossibilidade de um caminho diferente. Nesse contexto, a evocação do “percurso típico dos grandes partidos operários europeus formados no século XIX” (idem, p. 84) ilustraria o fato histórico de que os compromissos com as regras do jogo democrático, uma vez se estando dentro dele, seriam inevitáveis. O PT dessa última fase, outrossim, não seria mais um partido predominantemente de operários. Tal constatação, numa perspectiva interdiscursiva com autores de tendência analítica mais ideológica, pode vir a facilitar a defesa dos atos de adaptação discursiva. O 2º Congresso apresentou assim uma composição de 49% dos delegados oriundos do funcionalismo público. Ou seja, paralelamente ao processo de participação do PT na institucionalidade e às suas (“necessárias”) mudanças discursivas, houve uma

profunda transformação na sua *base social*. O que fica implícito nessa narrativa é que o deslocamento da base social se caracterizou como uma pré-condição para a mudança de discurso. Ou seja, o discurso revolucionário não é o discurso das classes médias, mas da classe operária, que não é mais maioria no partido. Sendo assim, os representantes petistas seriam ainda fiéis, só que a sua base social atual. O efeito final é claro: dediquemo-nos à análise das questões institucionais, pois não há maiores problemas em relação ao compromisso petista com seus representados.

Tal tendência interpretativa apresenta, de forma geral, as seguintes desvantagens quando se trata de pensar uma política de esquerda: a) ao supervalorizar a dimensão institucional termina por transformar a estrutura político-jurídica em um conjunto de regras que engessa a capacidade de ação/imaginação dos sujeitos políticos; b) lhe escapa, portanto, algo da historicidade/contingencialidade da institucionalidade democrática e, portanto, não dá a *devida atenção* ao caráter *discursivo* das próprias instituições; c) vincula o discurso ideológico a uma base social/identidade de forma naturalizada e, assim, d) não capta a relação constitutiva entre representação e identidade.

A *segunda tendência* que identificamos também é bastante heterogênea. Autores como João Pedro Stedile pensam o processo de representação política claramente em termos de classe. Classe trabalhadora, movimentos sociais e povo são, para eles, termos intercambiáveis, pois remetem a um conjunto *unitário* de interesses. Tal segurança identitária faz com que Stedile (2006, p. 145), por exemplo, considere sectária a reação negativa que setores da esquerda tiveram em relação à aliança de Lula com José Alencar. Tratar-se-ia de uma aliança política tática entre setores da sociedade em prol de um objetivo comum, qual seja, o “desenvolvimento nacional”. Os interesses populares, entretanto, seriam inabaláveis e aquela aliança se justificava pela

conjuntura de refluxo dos movimentos sociais. É este último, então, que possui poder explicativo em relação à ambigüidade de representação do governo Lula. Tivéssemos um nível superior de mobilização das massas poder-se-ia agir politicamente de forma mais ousada.

Essa unidade dos oprimidos, na nossa abordagem, é que precisa ser questionada e isto torna mais complexo o entendimento do processo de representação política. O que podemos abstrair da concepção de Stedile é que uma vez que se faça o dever de casa e se mobilize as massas nas ruas, a ação de representação pode seguir uma lógica política coerente aos interesses do “povo”. Mas, podemos perguntar, em nome de quem e de que interesses/propostas (agenda) irá se mobilizar este *povo*? Um exame do próprio discurso de Stedile (2002) não resistiria à idéia da *heterogeneidade do social*. Stedile (2002, p. 25), queixando-se do abandono de conceitos clássicos do marxismo, que teria se operado no seio da esquerda a partir de 1990, questiona terminologias como “sociedade civil” e “opinião pública”. Reivindica que a sociedade ainda é fundamentalmente dividida em classes e que os interesses de classe poderiam fornecer uma “ideologia correta” para a ação política. Combate, então, a defesa de “idéias de pluralidade, como se fosse moderno que cada um pudesse dizer qualquer **besteira**, como se a pluralidade fosse sinônimo de idéias justas e necessárias” (ibidem) (grifo nosso). O afastamento da perspectiva classista, assim, é tratado pelo líder do MST como um “desvio”, que carece de uma “resposta científica e ideológica” (ibid, p. 27).

Marilena Chauí, com efeito, procura fornecer tal resposta. Combatendo a despolitização na sociedade brasileira – efeito da hegemonia política neoliberal –, Chauí (2006, p. 79) identifica como obstáculo à democracia social no Brasil tanto a estrutura autoritária da nossa sociedade, como o surgimento de novas ideologias que reforçam a fragmentação das classes populares. O pluralismo que incomoda Stedile precisaria ser combatido, contra uma abordagem pós-

moderna despolitizadora, através de uma razão emancipadora. Esta última seria o pilar do projeto moderno que deveria ser resgatado em detrimento do pilar da regulação. Sendo assim, poder-se-ia retomar a idéia “da história como movimento de contradições e de mediações em direção à emancipação”. Que implicações teriam tal entendimento para a questão da representação política? Fundamentalmente ele ensejaria a possibilidade da esquerda ser *democrática e republicana*, ou seja, manter-se dentro dos marcos democráticos, mas em oposição radical ao projeto liberal de democracia que se limita à questão da garantia de direitos individuais.

Fundamentada na divisão da sociedade em classes, a democracia não deveria se resumir a um sistema político e sim ser entendida como a caracterização de uma sociedade como um todo (democracia social). No que tange a sua forma política, as instituições democráticas funcionariam como mediações legitimadoras dos conflitos (de classe). *É importante que se perceba que o espaço do poder, nessa perspectiva, em condições ideais, caracteriza-se por ser uma espécie de palco neutro onde se travariam as disputas de interesses forjados na dimensão sócio-econômica.* Uma “boa” representação seria aquela que não se dá de forma direta entre o governante e o governado, mas que é mediada por instituições republicanas. O PT, para Chauí (ibid, p. 83), então, deveria apostar na estruturação democrática das instituições do Estado e nas suas próprias enquanto partido. Assim, como uma instituição exemplarmente democrática, seria capaz de propor-se a tornar republicano o parlamento brasileiro. Numa perspectiva histórica, entretanto, a confluência desses dois espaços político-sociais (PT e parlamento) parece não ter deixado incólume a estrutura do partido em análise.

Como poderíamos chegar a situação idealizada por Chauí? Faz-se mister o desenvolvimento de uma teoria política da transição. É a esta tarefa que se dedica Juarez Guimarães, que aposta na idéia da republicanização do

Brasil a partir da articulação de narrativas disponíveis na história do pensamento político brasileiro. Socialismo democrático, nacional-desenvolvimentismo, comunitarismo cristão, liberalismo ético e sensibilidade popular trabalhariam no sentido da “construção do público e de seu centro de gravidade, a economia do setor público” (Guimarães, 2004, p. 53). Convencido, por um lado, da necessidade de um planejamento público da economia, e, por outro lado, ciente da impossibilidade de implementação do mesmo por simples decreto de vontade, Guimarães lança as bases teóricas para uma transição de paradigmas. Tal transição seria pensada de forma a estabelecer vínculos entre as dimensões econômica e política.

Trata-se de estabelecer estratégias de ação para a transição a partir do que o autor chama de cinco “aproximações” (ibid, p. 37). Para nossos objetivos nos deteremos em duas dessas aproximações. O autor comunga com Chauí a idéia de que é a partir do quadro institucional vigente que as forças políticas socialistas devem atuar. A noção de governabilidade, assim, está presente como um estabelecedor de limites para a ação política. Sua teoria da transição, entretanto, concede menos peso à questão institucional à medida que tenta captar um quadro em movimento a partir da ação política planejada dos *representantes* das forças populares. Tendo isto em mente, podemos entender que sua primeira aproximação, *o tempo prudencial de governo*, capta a noção de que a publicização da economia não pode advir do “decisionismo de uma vontade soberana” (ibidem).

Entretanto, os limites institucionais existentes devem ser alargados por representantes que estabelecem uma “**direcionalidade** ao governo” (ibid, p. 38) (grifo nosso). Esta última corresponde à sua segunda aproximação, a captação do vetor resultante do “fluxo permanente entre o objetivo e o subjetivo” (ibidem). Nos nossos termos estamos diante de um paradigma interpretativo que não concebe a possibilidade das práticas articulatórias

operarem modificações identitárias capazes de gerar interesses diferentes da direcionalidade inicialmente imaginada³. Para que as direcionalidades sejam alteradas/adaptadas é preciso que se recorra, como, aliás, o faz Guimarães (ibidem), a uma combinação de “tática e estratégia” pensada a partir de uma identidade que tenha interesses históricos mais ou menos claros fora do jogo político. É, finalmente, a partir dessa essência, não obrigatoriamente de classe social, que Leonardo Boff edifica sua utopia libertária.

Boff entende que o PT tem passado por um processo de burocratização que tem o efeito de rendição ao que se toma por “realidade”. Politicamente corre-se o risco de identificação com o conservadorismo e até mesmo com o fundamentalismo (Boff, 2006, p. 202). Isto porque a energia transformadora que emana do “povo de Deus” (“bases”) passa a ser vista como um incômodo, algo que não corresponderia à dita “realidade”. A partir desse entendimento, Boff alerta que nenhum partido deve arvorar-se a ter o “monopólio da representação” (ibid, p. 203-204). Nenhuma ideologia, quadro político e religioso ou cultural teria a capacidade de enquadrar os sujeitos da história, que têm a propriedade de permanecerem com os seus sonhos e utopias. Trata-se do mais clássico basismo do discurso cristão. Numa versão invertida de uma essência de classe preconizada pela tradição marxista, o “povo de Deus” pode atuar dentro do PT e, independente das direções que seus representantes adotem, sua identidade está salvaguardada.

Os autores dessa segunda tendência têm a qualidade de não se renderem aos limites das instituições democráticas. No entanto, *eles não percebem a dimensão ontológica da práxis política*. Com o objetivo de situar essa discussão no seio da sociologia política, passarei a discorrer sobre a

³ Em excelente genealogia do conceito de hegemonia desde a tradição marxista até o pós-marxismo de matiz pós-estruturalista, Laclau e Mouffe (1985) demonstram que a idéia de hegemonia como “liderança” é típica do pensamento leninista.

relação entre a teoria da ação comunicativa de Habermas e o processo de representação política.

Atualizações habermesianas

Dada minha preocupação em discutir a práxis política de esquerda, exporei criticamente as linhas gerais da teoria da ação comunicativa para, num segundo momento, dialogar com alguns de seus críticos.

Ao estudar o pensamento moderno, Habermas detectava o domínio – e propunha um esgotamento – do que chamou de paradigma da filosofia da consciência. Tal esgotamento se explicitava num vaivém entre concepções transcendentais, que precedem toda a produção da espécie humana, e concepções empíricas, onde a espécie humana seria capaz de gerar-se a si própria. Em substituição, apresenta o *paradigma do entendimento recíproco*. Neste, não se acredita na existência de uma razão para além dos fenômenos. Ao contrário, tendo como pano de fundo o mundo da vida, espécie de “... acervo de evidências culturais” (Habermas, 2000, p. 416), os homens, num processo de mútuas expectativas, elaborariam, relacionalmente, os seus “padrões exegéticos consentidos” (ibid, p. 417).

Vejamos como Habermas (ibid, p. 420) abria caminho para diferenciar-se de Kant, Hegel e Marx. Ele reivindicava que a razão comunicativa guarda uma distância significativa do “purismo” da razão pura kantiana. Isso porque esta última significava uma tentativa de esclarecer o esclarecimento, ou seja, tratava-se de um *contradiscorso*, que se pretendia superior, mas que estava incluso num mesmo paradigma metodológico, a saber, o da filosofia da consciência. Era exatamente essa “anarquia” particularista e inorgânica que Hegel combatia no pensamento de Kant. A razão, assim, não poderia estar circunscrita, como nos contradiscursos de Kant e Marx, a um *espaço* delimitado

na sociedade, seja ele o indivíduo pensante ou uma classe. A filosofia teria que dar "... acesso a uma totalidade que compreende em si a razão subjetiva e seu outro" (ibid, p. 423).

Habermas, contudo, incluía o pensamento hegeliano dentro do paradigma da filosofia do sujeito, posto que ele negava a existência de uma razão compreensiva, que a tudo abarcasse. Isto valia não apenas para o modelo marxista da *exclusão*, cujo espaço classista abrigava uma razão pretensamente indomável, mas também para a concepção hegeliana de *razão inclusiva*, onde o Estado, encarnando o espírito do povo, tinha o predicado de anexar o outro. É aqui que reside a originalidade do paradigma do entendimento recíproco: não se aceita nenhuma razão com o "poder chave" de *incluir ou excluir*. Mas *onde*, então, instala-se a razão comunicativa?

No mundo da vida, entendido como aquele acervo de evidências culturais. Neste encontramos três funções que remetem à estruturação comunicativa do social: o "prosseguimento das tradições culturais, a integração de grupos por meio de normas e valores e a socialização das gerações que se sucedem" (ibid, p. 417-418). É, assim, nos valores culturais e na socialização que se encontra seu cimento social. Sem abandonar a possibilidade de oferecer um paradigma de racionalidade, Habermas pretende ter superado os modelos modernos de razão. Vale perguntar, então, quem é o *sujeito político* no modelo de democracia deliberativa abraçado por Habermas. Ou melhor, quem são os não-sujeitos, os excluídos desse modelo.

Na teoria da ação comunicativa, Habermas confronta um conceito *procedural* de racionalidade, expressão da "intersubjetividade das relações de entendimento e das relações de reconhecimento recíproco" (ibid, p. 438), com uma racionalidade voltada para fins específicos, inseridos numa dimensão cognitivo-instrumental. Considerando a *superioridade ética da razão comunicativa, qualquer outra razão particular, que não esteja dentro dos*

paradigmas morais e de socialização do mundo da vida, será considerada como “separação” e “usurpação”. Pode-se perceber a existência de uma forte ligação entre valores culturais (que são voltados para o entendimento), razão comunicativa e procedimentos democráticos. Nesse sentido, qualquer demanda particular mais antagônica deve ser entendida como indesejável. Tal perspectiva, no meu entender, tem a ver com a *centralidade da dimensão social* (em detrimento do político) em Habermas.

Para Habermas o paradigma da produção (marxismo) gera um sujeito político particularista cuja expansão do espaço (e da razão) significaria exatamente a usurpação de que falamos. Não nega, entretanto, que a razão comunicativa se processa no bojo da dimensão social, uma vez que “o tecido das ações comunicativas, nutre-se dos recursos do mundo da vida e, ao mesmo tempo, constitui o *medium* pelo qual as formas concretas de vida se reproduzem” (ibid, p. 439). *A razão, assim, para Habermas, igualmente a Marx, se concretiza na própria história da sociedade.* A diferença é que para o primeiro os sujeitos não estão dados desde sua inserção na produção. Ao contrário, forjam-se naquele tecido de ações comunicativas que, nutridos pelo mundo da vida, são capazes de informar as formas mais concretas de reprodução. Ou seja, trata-se de um espaço social bem mais amplo e menos determinado que o da produção. Nem por isso, a razão deixaria de ter um *locus social* de origem (ontologia social) que tem o poder de delimitar as fronteiras da razão e da linguagem. Estabelece, portanto, o que chamamos de um *perfil de sujeito*.

Habermas, com efeito, colocava-se frontalmente contra uma perspectiva teórica que identificasse qualquer diferença ontológica entre “a compreensão constituinte do mundo [linguagem] e o intramundano constituído [dimensão social]” (ibid, p. 443). Ou seja, para ele, os sujeitos não deveriam ser vistos como “senhores” dos sistemas lingüísticos. Usa, então, a metáfora bastante

rica e elucidativa da “abertura do mundo” para defender que a linguagem não teria esse poder. O espaço social teria, assim, uma centralidade inegável à medida que a linguagem deve estar imbricada a uma prática intramundana (moral). Fica, pois, a meio termo da chamada virada lingüística: reconhece a importância da linguagem, desde que a razão não se funda mais na consciência e sim na interação, mas nega qualquer capacidade da linguagem de “abrir o mundo” (imaginação).

Este é exatamente o limite que traça o perfil do seu sujeito político: um sujeito cuja legitimidade depende de sua conformação à cultura política. Haveria uma relação entre sentido e validade, em que o primeiro não pode preferir a segunda. Esta, outrossim, se estabelece através dos valores culturais, “esse amálgama de suposições de fundo, solidariedades e habilidades socializadas [que] constitui o contrapeso conservador contra o risco de dissensão dos processos de entendimento” (ibidem). Ou seja, trata-se de um sujeito conformado a um *espaço político-social universalizado*.

Cumprir fazer uma inflexão: em que medida um paradigma teórico alternativo, que dê importância e centralidade à questão da constituição de identidades, pode contribuir para uma desnaturalização das fronteiras dos espaços político-sociais? *Impõe-se, entretanto, como pano de fundo dessa discussão, a (im)possibilidade de universalização procedimental de quaisquer modelos de democracia*. Faz-se mister, pois, o exercício de uma crítica ideológica, que denuncie a naturalização de qualquer cultura política específica. Sendo assim, exponho uma distinção conceitual entre cultura política e política cultural.

Cultura, numa perspectiva adversa à habermasiana, estaria mais vinculada às atividades cotidianas e se caracterizaria como uma fonte, não só para a estabilidade social, mas também para as práticas políticas mais antagônicas. Nesse sentido, a emergência dos movimentos sociais pode

revelar um “aspecto vital da produção cultural” (Alvarez, 2000, p. 19) como fonte de antagonismo político. O que se coloca aqui é o questionamento da existência de identidades fixas. Como as identidades culturais estão intrinsecamente relacionadas com desejos e projetos que impulsionam a ação política, lidar com esse tema remete, quase que automaticamente, à questão da *representação*. Isso porque, tradicionalmente, a representação política significa defender os interesses de outrem.

Fossem fixos, os interesses dos representados seriam (racionalmente) conhecidos e estaria justificado um modelo deliberativo de democracia. Neste último, como parece crer setores importantes do PT, as divergências sociais poderiam ser resolvidas/disputadas por representantes eleitos pelo “povo” num espaço político *per se* (parlamento). A questão, contudo, é quem e como se constitui o *povo*, pois pode sempre haver aqueles excluídos que não se contentam em simplesmente reclamar uma participação no espaço político “oficial”. Ou seja, desafiam as práticas políticas estabelecidas ou a “cultura política”. Esta última é entendida por Alvarez (ibid, p. 25) como “... o domínio de práticas e instituições, **retiradas da totalidade da realidade social**, que historicamente vêm a ser consideradas como propriamente políticas” (grifo nosso). Põe em prática, dessa forma, uma “política cultural” cuja principal característica é questionar as fronteiras do espaço político. As políticas culturais, então, pousam problemas à questão da representação ao exigirem a ampliação/alteração dos espaços político-sociais existentes. Por conseguinte, desestabilizam a homogeneidade implícita no conceito de povo do modelo deliberativo de democracia e expõem a *heterogeneidade do social*.

O desafio teórico aqui posto, portanto, é saber como se operam os processos de abertura de novos espaços (novos mundos). Para tal, cumpre incorporar uma perspectiva teórico-epistemológica que disessencialize os indivíduos. Esses não podem ser vistos como mônadas (receptores de direitos

que existem universalmente), pois tal concepção (liberal) tende a naturalizar a governança pelo estabelecimento de espaços políticos unificados e universais. A *teoria do discurso* de Ernesto Laclau parece ser útil nesse sentido à medida que considera que a identidade (unidade) de um coletivo se forja a partir de uma articulação de demandas sociais.

Das demandas sociais às identidades coletivas

Na sua mais recente obra, *La Razón Populista* (2005), Ernesto Laclau tem como objetivo, através do estudo do populismo, questionar a possibilidade da existência de uma comunidade racional. Para tanto, defende a *centralidade da nomeação na constituição do social*, ou seja, defende a tese da existência de uma *retórica generalizada* que se materializa a partir do afeto – o laço libidinal de *identificação do sujeito*. O que importa reter aqui é que o populismo seria uma espécie de lógica política *excedente*, não raro desqualificada como incoerente, inconsistente ideologicamente e fruto da irracionalidade das “massas”. A teoria política, contudo, tem dificuldades em definir tanto suas bases sociais, como seus traços ideológicos centrais. O desafio do pensador argentino, então, é lançar luzes sobre o processo de constituição do “povo” do populismo e de como este pode se revelar um sujeito político mais radicalmente antagônico do que aqueles constituídos a partir de uma lógica racional totalizante. O que Laclau (2005, p. 26) faz é denunciar a nomeação originária nas ordenações sociais mais institucionalizadas.

A concepção laclauniana de discurso não se restringe a uma dimensão meramente lingüística. Ao contrário, “a partir de Wittgenstein sabemos que os jogos de linguagem compreendem tanto os intercâmbios lingüísticos como as ações nas quais estão envolvidas” (ibid, p. 27). Nessa perspectiva, os arranjos sociais hegemonicamente fixados em instituições são entendidos como

discurso ou, mais precisamente, englobam sua dimensão extra-lingüística. Como corolário, Laclau não separa um movimento, que pressupõe ação e materialidade, de sua ideologia. Ou seja, as idéias não são analisadas por seus conteúdos intelectuais em si, mas pelos seus usos correntes contextuais que têm o poder de modificar os próprios *conceitos*.

Um movimento coletivo, outrossim, para se formar, em toda sua materialidade, dependeria de um terreno ideológico fértil pronto para receber *novas associações e sentidos*. Em outras palavras, teríamos que contar com uma *vontade coletiva* que, para Laclau, se forma a partir da "... identificação com alguma imagem carregada emocionalmente da identidade do grupo como tal". Ou seja, um objeto particular que condense de "maneira equivalente a unidade dos membros do grupo" (Laclau, 2005, p. 74). Propõe, então, que as *demandas sociais* são forjadas a partir da comunhão entre paixões e idéias. Os indivíduos, assim, desde o início, estariam ligados às outras pessoas através da libido – categoria chave para o entendimento dos vínculos sociais. Ou seja, "os laços emocionais que unem o grupo são, obviamente, pulsões de amor que têm se desviado de seu objeto original [pai, mãe, objeto do desejo] e que seguem, de acordo com Freud, um modelo muito preciso: o das *identificações*" (ibid, p. 77). Tal entendimento, em termos políticos, se traduz na focalização dos sujeitos coletivos em detrimento dos sujeitos individuais, como se dá nas teorias liberais.

Laclau, que não reclama, como vimos, a existência de um centro estruturador do social *per se*, reconhece, entretanto, que falar em identidade diferencial (relacional, que precisa de um outro para definir seu "ser") implica, como condição de existência da *parte*, estabelecer o *todo* (espaço) em que se constituem as identidades. Mas para que uma totalidade seja definida, argumenta o autor, é necessário que haja um outro espaço que lhe sirva como referência. Este, com efeito, para que lhe seja realmente externo, tem que ser

fruto de uma *exclusão radical*, e não um espaço apenas neutro. Laclau então, trabalhando o conceito de uma tensão entre lógicas da diferença e da equivalência, demonstra o caráter relacional dos espaços sócio-políticos:

“... com respeito ao elemento excluído, todas as outras diferenças são equivalentes entre si – equivalentes em seu rechaço comum à identidade excluída... Porém a equivalência é precisamente o que subverte a diferença, de maneira que toda identidade é construída dentro desta tensão entre lógica da diferença e lógica da equivalência” (ibid, p. 94).

Nessa perspectiva, todo espaço político-social, enquanto totalidade, é ao mesmo tempo requerido, pois, como vimos, as partes só definem sua identidade à medida da pressuposição de um todo (totalidade diferencial); e impossível, pois a existência de outros espaços, por vezes antagônicos, subverte a lógica diferencial do espaço em questão, tornando suas partes equivalentes, pois conjuntamente antagônicas ao espaço que excluem. Como corolário, os espaços político-sociais nunca correspondem a estruturas fechadas e estáveis. As identidades (“povo”), nesse sentido, como correspondem às partes, modificam-se em função da instabilidade do todo. O movimento ecológico, por exemplo, pode minar a diferença (e o antagonismo relativo) entre capitalistas e movimento operário, à medida que os tornem equivalentes quando a questão é a defesa da expansão industrial.

É no bojo dessa trama relacional entre espaços, na qual a tensão entre equivalência e diferença é a mola mestra, que se pode falar de *representação política*. Como não há meios conceituais de se apreender os objetos particulares, é a representação que acede esse objeto a uma *cadeia de equivalências* e/ou a uma totalidade diferencial. Nesse sentido, uma diferença (parte) pode funcionar como um centro estruturador. Essa diferença, entretanto, ao se universalizar, encarna uma totalidade inalcançável e torna-se

da ordem do *significante vazio*. Para Laclau, essa operação simbólica de representação ganha, em termos políticos, o nome de *hegemonia*. Supondo que a questão ecológica seja eleita por um conjunto de outras demandas como objeto central de identificação, ela funcionará como um significante vazio cujo significado é disputado/compartilhado por esse conjunto de demandas. No caso específico do PT, a constante renomeação do objeto classe operária, como vimos acima, se devia à expansão de sua representação. Ou seja, devia-se ao crescimento de uma cadeia de equivalências cujo centro era a classe. A construção política do “povo” (uma operação hegemônica-simbólica), portanto, é da ordem do significante vazio⁴, ou seja, uma operação retórica.

É, pois, através da representação que o populismo cria a unidade de um grupo, forma seu “povo”, e conseqüentemente, reivindica a abertura de novos espaços, que comportem os sentidos discursivos em articulação. Ou seja, os sujeitos coletivos, na perspectiva da teoria do discurso, não estão inscritos numa divisão dada do social. Laclau, então, para dar conta do processo em si de *formação dos atores coletivos* (movimentos sociais) lança mão da categoria de *demanda social não satisfeita*. Estas demandas – e nisto reside o princípio liberal de inclusão social – podem ser absorvidas pelo sistema institucional caracterizado como uma totalidade diferencial. Acontece que, como muitas demandas não conseguem ser absorvidas, elas podem estabelecer (retoricamente) uma relação de equivalência entre elas. Nesse caso, o pesquisador argentino as chama de *demandas populares*. O que poderia, assim, ser uma totalidade estável, caracteriza-se como uma totalidade falida a partir da formação de uma nova fronteira interna (criação de novo espaço) que separa o “povo” do populismo do poder. Devemos aqui lembrar que esse

⁴ É nesse sentido que Laclau chama a atenção para função ontológica da retórica. O que está naturalizado ideologicamente, objetivado nas relações sociais, ou seja, a operação hegemônica, é, em essência uma catacrese. Outra operação retórica de grande importância para a hegemonia é a sinédoque: a parte que representa o todo.

espaço de demandas excluídas tem o poder de subverter a relação diferencial no espaço antagônico ao transformar diferença em uma relação de equivalência.

Laclau, outrossim, consegue tornar essa questão espacial ainda mais complexa quando demonstra a inseparabilidade das lógicas equivalencial e diferencial. Parte do argumento de que "... a totalização parcial que o vínculo hegemônico logra criar não elimina a dissidência" (ibid, p. 104). Ou seja, lança mão da persistência da particularidade para denunciar uma diferencialidade na própria lógica da equivalência. Isto, com efeito, torna qualquer espaço alternativo uma totalidade falida em potencial, pois suas fronteiras sempre podem ser subvertidas a partir de lógicas equivalenciais alternativas (a partir de demandas que uma cadeia específica não absorve, ou seja, não acedem à cadeia pela representação).

Com o PT, então, não é diferente. O espaço político-social "PT" inaugurou-se na tentativa-necessidade de estabelecer uma cadeia de equivalências (operação hegemônico-populista) entre demandas sociais historicamente articuladas a partir de uma exclusão impetrada pelo regime militar. Nesse contexto, o partido que surgira das lutas sindicais do ABCD paulista funcionou como um *objeto de investidura radical* – um centro estruturador de uma rede de movimentos articulados equivalencialmente. A classe trabalhadora, assim, acede a uma posição universal e passa a representar outras demandas. As particularidades dessas últimas, entretanto, devido, entre outras coisas, à retração do sindicalismo, não puderam ser completamente domadas e a lógica diferencial inaugurada na cadeia equivalencial do espaço PT desestabilizou-se. As mutações identitárias do partido, assim, devem guardar estreita relação com essa desestabilização. Isto porque o arrefecimento da organização da classe trabalhadora como agente central do processo histórico pode ter influenciado no estabelecimento de

estratégias partidárias mais adaptadas à institucionalidade democrática. Estas últimas, por sua vez, podem desenhar a lógica do partido para a representação dos movimentos sociais como um todo.

Ao contrário, portanto, dos paradigmas analíticos que assumem uma dicotomia entre sujeito e objeto, o que estamos propondo é abarcar forma (parlamento) e sentido (ideologia) dentro do campo do discursivo. Dessa maneira, nos diferenciamos claramente tanto das abordagens institucionalistas de análise do PT, como daquelas que privilegiam os discursos ideológicos sem, contudo, levar em consideração a imbricação inexorável entre forma e sentido (estrutura). Como corolário, os discursos políticos não devem ser analisados como se existissem no vazio. Ou seja, necessitam de espaços político-sociais concretos que lhes imprimam materialidade. Precisam, pois, ter uma dimensão *organizativa* para ganhar visibilidade política e não cair no isolamento. As organizações dos movimentos sociais, assim, ao tempo que *representam* seus “membros” desde um espaço político-social específico, também se fazem representar em espaços político-sociais de hegemonia mais ampla, como é o caso, por exemplo, dos partidos políticos que atuam no parlamento. As fronteiras entre os múltiplos espaços dependem, em última instância, do jogo político (práticas articulatórias), eis a razão pela qual os chamamos de *espaços político-sociais*.

Por fim, o paradigma epistemológico da ontologia do político traz importantes conseqüências para uma práxis política de esquerda. Se, por um lado, desestimula o imaginário revolucionário fundacionista de uma sociedade radicalmente nova, por outro, desautoriza as leituras que tomam a “democracia” como valor universal. Uma política de esquerda, nesse sentido, é aquela que consegue investir em sujeitos históricos radicalmente excluídos dos arranjos institucionais existentes e, assim, desafiar a necessária lógica de exclusão da institucionalidade democrática. Fazer isso, com efeito, significa

não aceitar o confinamento da práxis política a nenhum espaço político-social *per se*.

BIBLIOGRAFIA

ALVAREZ, Sônia E., DAGNINO, Evelina e ESCOBAR, Arturo. (2000), *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras*, in Alvarez *etti alli* (orgs), Belo Horizonte, Ed. UFMG.

ANTUNES, Ricardo. (1995), *O novo sindicalismo no Brasil*. 2ª edição, Campinas, Pontes.

BOFF, Leonardo. (2006), “Uma plataforma para a utopia”, in GUIMARÃES, Juarez (org), *Leituras da crise: diálogos com o PT, a democracia brasileira e o socialismo*, São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo.

BRANDÃO, Gildo Marçal. (2001), “O fracasso dos conservadores”, *Política Democrática*, ANO 1 N° 1: 10-14.

BURITY, Joanildo A. (1994), *Radical religion and the constitution of new political actors in Brazil: the experience of the 1980s*. Tese de doutorado. Colchester, Departamento de Governo/Essex University, datilo.

CÉSAR, Tadeu Benedito. (2002), *PT: a contemporaneidade possível – base social e projeto político (1980-1991)*, Porto Alegre, Ed. Universidade/UFRGS.

CHAUÍ, Marilena. (2006), “A ética da política”, in GUIMARÃES, Juarez (org), *Leituras da crise: diálogos com o PT, a democracia brasileira e o socialismo*, São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo.

COUTINHO, Carlos Néelson. (1992), *Democracia e socialismo: questões de princípio & contexto brasileiro*, São Paulo, Cortez.

GUIMARÃES, Juarez. (2004), *A esperança equilibrada: o governo Lula em tempos de transição*, São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo.

HABERMAS, Jürgen. (2000), *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*, Tradução de L. S. Repa e R. Nascimento, São Paulo, Martins Fontes.

KECK, Margaret E. (1991), *PT: a lógica da diferença. O Partido dos Trabalhadores na construção da democracia brasileira*. Tradução de Maria Lúcia Montes com a colaboração de Isa Mara Lando, São Paulo, Editora Ática.

LACLAU, Ernesto. (2005), *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, SA.

LAHUERTA, Milton. (2001), “Brasil, a democracia difícil: violência e irresponsabilidade cívica”, *Política Democrática*, ANO 1 Nº 1: 84-96.

LEAL, Paulo Roberto Figueira. (2005), *O PT e o dilema da representação política: os deputados federais são representantes de quem?*, Rio de Janeiro, Editora FGV.

MESQUITA, Rui G. M. (2005), *O mito democrático-revolucionário petista na década de 1980: estudo sobre uma experiência radical de democracia*. Tese de mestrado, UFPE, datilo.

RODRIGUES, Iran Jácome. (1997), *Sindicalismo e política: a trajetória da CUT*, São Paulo, Scritta.

SADER, Eder. (1988), *Quando novos atores entram em cena: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo, 1970-80*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. (2006), “O grande jogo impugnatório”, in GUIMARÃES, Juarez (org), *Leituras da crise: diálogos com o PT, a democracia brasileira e o socialismo*, São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo.

SINGER, André. (2001), *O PT*, São Paulo, Publifolha.

STEDILE, João Pedro. (2002), “Comentários” in OLIVEIRA, Francisco, *Classes sociais em mudança e a luta pelo socialismo*, São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo.

_____, João Pedro. (2006), "Sair da crise com a energia do povo", *in* GUIMARÃES, Juarez - *Leituras da crise: diálogos com o PT, a democracia brasileira e o socialismo*, São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo.