

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**SANDRA DAMASCENO DA ROCHA**

**“IMAGENS E CONTRA-IMAGENS DO ESTADO”:  
CONSIDERAÇÕES SOBRE A SOCIEDADE CIVIL EM GRAMSCI E HABERMAS**

**NATAL – RN  
2007**

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

SANDRA DAMASCENO DA ROCHA

**“IMAGENS E CONTRA-IMAGENS DO ESTADO”:**  
CONSIDERAÇÕES SOBRE A SOCIEDADE CIVIL EM GRAMSCI E HABERMAS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Ciências Sociais.

**Orientador: Prof. Dr. Gabriel Eduardo Vitullo**

**NATAL - RN**  
**2007**

SANDRA DAMASCENO DA ROCHA

**“IMAGENS E CONTRA-IMAGENS DO ESTADO”:**  
CONSIDERAÇÕES SOBRE A SOCIEDADE CIVIL EM GRAMSCI E HABERMAS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Ciências Sociais.

Aprovado em \_\_\_\_ / \_\_\_\_ / 2007.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof<sup>a</sup>. Dr. Gabriel Eduardo Vitullo – Orientador – UFRN

---

Prof<sup>a</sup>. Dr. Aragon Dasso Júnior – Membro externo – UERGS

---

Prof. Dr. João Emanuel Evangelista– Membro interno – UFRN

---

Prof. Dr. Homero de Oliveira Costa– Membro suplente – UFRN

## **AGRADECIMENTOS**

*À Maria Damasceno da Rocha e Marco Túlio Damasceno da Rocha, pelo apoio incondicional às minhas escolhas;*

*Ao prof. Gabriel, pela serenidade, incentivo e compreensão em meio as minhas inquietações e inseguranças.*

*À prof. Ana Tereza Lemos-Nelson, pelo importante apoio na primeira etapa da dissertação; e ao prof. Alípio, pelo estímulo constante..*

*Aos professores João Emanuel, que agradeço desde já, e Irene Paiva, pelas importantes contribuições na etapa de qualificação da pesquisa;*

*A todos os meus colegas mestrandos e funcionários da pós (Otânio e Geraldo) que tornaram os esforços diários bem mais tranquilos;*

*Aos Amigos Flaubert, Cadu, Daniel, João Batista, Andréa e Luciana, pelos nossos encontros e discussões acaloradas, sempre tão agradáveis, à Maria de Lourdes, pelos anos de crescimento compartilhado, à Joana, tão longe e tão perto, pela amizade suave e generosa;*

## RESUMO

O tema da sociedade civil tem tido bastante ressonância nas análises dos estudiosos das ciências sociais e tem estado no centro dos debates da opinião pública, aplicado a uma vasta gama de contextos, significados e conotações político-ideológicas. Partindo de um cenário teórico tão instável, nossa proposta de pesquisa se dirigiu no sentido de perscrutar duas tradições de análise do conceito de sociedade civil – corporificadas nas obras de Antonio Gramsci e Jürgen Habermas – cujas diferenças político-conceituais se desdobram, de maneira bastante evidente, em interpretações distintas acerca das relações entre Estado e sociedade. Se, por um lado, observamos na obra de Gramsci uma sociedade civil constituída historicamente a partir de um processo de “expansão molecular do Estado”, e se organizando enquanto seu ineliminável momento constitutivo; por outro, nos é apresentada por Habermas uma sociedade civil que, contrariamente, se instituiu a partir do processo de diferenciação estrutural da sociedade e se desenvolveu como resultado da contradição entre as formas administrativas de organização do Estado, da economia e da interação social cotidiana (na qual ela se localiza). Como consequência, transitou-se de uma imagem de sociedade civil como palco de lutas políticas e empenhos hegemônicos dentro do Estado em sentido amplo, para uma imagem que a converte em um arranjo societal destinado a viabilizar a reconstrução ética e dialógica da vida social. Neste sentido, o entendimento das distinções entre os dois modelos de sociedade civil torna-se crucial na medida em que eles se desdobram em projetos políticos díspares, seja no delineamento de seus atores, nas estratégias de lutas ou no alcance de suas ações. Pretendemos, portanto, a partir da sistematização das principais categorias dos dois autores selecionados, e através da introdução do conceito de “esfera pública contra-hegemônica”, perceber, além das dissonâncias analíticas, as possibilidades reais de articulação entre estas duas tradições de análise da sociedade civil, cujos modelos de ação política tão conflitantes nos ajudam a entender melhor nosso cenário político contemporâneo.

**Palavras-chave:** Sociedade civil, Estado, ação política, Antônio Gramsci, Habermas.

## ABSTRACT

The theme of civil society has resonated significantly in the analysis of social science studies and has long been the center of public opinion, applied to a vast range of contexts, significances and political ideological connotations. Starting with such an unstable theoretical scenario, our research proposal scrutinized two civil society analysis traditions. Embodied by Antonio Gramsci and Jurgen Habermas, these politically conceptual differences are significantly divided into distinct interpretations of the relationship between the state and civil society. On one side, in Gramsci's work, we observe civil society as historically constituted through "molecular expansion of the state", organizing itself during its obligatory constitutive moment. On the other, Habermas shows us a civil society instituted from the structural differentiation process of society developed due to the contradiction existing between the different ways the state administration is organized, the economy and daily social interaction (in which it is found). As a consequence, civil society is no longer seen as a political arena and the hegemonic catalyst of the state, but as a social arrangement destined to increase the viability of the ethical and dialogical reconstruction of social life. It follows that the understanding of the distinctions between both models of civil society become crucial in the measure that they are divided in relation to the delineation of acting agents, fighting strategies, and to the objective of their actions. Despite the existence of analytical dissonance, we intend to outline the common points between both these civil society analysis traditions whose conflicting political action models lead us to a greater understanding of our contemporary political scene. This will be done starting with the systematization of both selected authors' principal categories, and through the introduction of the "contra-hegemonic public sphere" concept.

**Key words:** Civil Society, State, political action, Gramsci, Habermas.

# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	8
<b>CAPÍTULO I – A SOCIEDADE CIVIL COMO MOMENTO DO ESTADO: a teoria política de Antônio Gramsci</b> .....	15
1. O desenvolvimento histórico da sociedade civil e a teoria gramsciana da hegemonia.....	18
2. A “guerra de posição” como estratégia política dos organismos da sociedade civil .....	26
3. O partido como sujeito da sociedade civil.....	31
4. Contra-hegemonia como categoria analítica.....	38
5. Gramsci e a “questão nacional”: crítica à cultura cosmopolita do “antiestado”.....	44
<b>CAPÍTULO II – A SOCIEDADE CIVIL COMO “CONTRA-IMAGEM DO ESTADO”: ação comunicativa e cosmopolitismo em Jürgen Habermas</b> .....	51
1. A teoria da ação: da filosofia da consciência ao paradigma da linguagem.....	53
2. Desacoplamento sistema e mundo da vida: introdução à teoria da evolução social .....	61
3. O papel da sociedade civil na esfera pública.....	70
4. O direito entre facticidade e validade: a democracia deliberativa habermasiana.....	76
5. Crise do Estado nacional e a sociedade civil cosmopolita.....	79
6. Considerações críticas preliminares.....	83
<b>CAPÍTULO III – POR UMA ESFERA PÚBLICA CONTRA-HEGEMÔNICA: reflexões para uma teoria da sociedade civil</b> .....	86
1. O conceito de esfera pública como recurso analítico.....	89
2. Limites do modelo habermasiano de esfera pública.....	95
2.1 A esfera pública como categoria a-histórica.....	95
2.2 Divisão tripartite; mercado, Estado e sociedade civil.....	99
2.3 A esfera pública e os incivis: a contribuição dos teóricos da diferença.....	103
2.4 Déficits heurísticos do conceito.....	109
3. Por uma esfera pública contra-hegemônica: elementos para a análise da sociedade civil.....	116
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	127
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	133

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Em uma época de refluxo das energias utópicas resultantes dos grandes projetos políticos da modernidade, pode-se visualizar, em qualquer que seja o lugar no leque político atual, o receio generalizado de um agravamento no processo de desintegração social e o apelo angustiado para a criação de novas formas de solidariedade. Através de ações políticas associativas, essas novas formas de interação deverão, segundo seus idealizadores, ser capazes de formar uma esfera da sociedade livre não só das “estruturas políticas alienantes”, mas de um “mercado insidiosamente hostil” (ACANDA, 2006). Não é à toa que o tema da sociedade civil tem sido o centro das atenções de políticos e estudiosos das ciências sociais, se convertendo em uma das problemáticas centrais da democracia contemporânea. Assistimos a uma verdadeira explosão da utilização do termo que havia sido relegado ao esquecimento e que retorna agora com extraordinária força, precisamente porque tem sido freqüentemente acompanhado de considerável dose de messianismo. E o que mais nos chama a atenção é que tanto os grupos democráticos de esquerda, descontentes com os resultados do processo de globalização, quanto os representantes do neoconservadorismo ideológico e do neoliberalismo econômico, que festejam este mesmo processo de globalização, se identificam com a expressão (NOGUEIRA, 2001; ACANDA, 2006).

Três são as experiências histórico-políticas recentes que permitiram o ressurgimento do conceito, ao identificar normativamente a sociedade civil como novo terreno para o impulso da democratização. A primeira são as lutas políticas civis contra o socialismo histórico vigente nos países da Europa Oriental que ocorreram a partir de meados dos anos 70. Neste cenário, o conceito foi utilizado por aqueles que rejeitavam um Estado ultracentralizador – especialmente no seio do próprio marxismo – buscando espaços livres de seu domínio para o pensamento e a ação. O termo

“sociedade civil” foi empregado como principal denominador comum dos processos de subversão e mudança ocorridos durante a crise do regime político soviético. A sociedade civil emerge como um conjunto de iniciativas associativas e movimentos sociais independentes do Estado e do partido único, buscando a constituição de uma esfera pública autônoma que sirva de base para a paulatina transformação do autoritarismo em democracia.

Na América Latina, de maneira semelhante, a retomada do conceito de sociedade civil está associada à resistência contra os regimes autoritários militares e às restrições das possibilidades de organização soberana da sociedade. Está associada também ao debate acadêmico acerca das possibilidades de reconstrução das instituições democráticas latino-americanas. Os críticos da “Teoria da Transição Democrática”<sup>1</sup> utilizavam-se do termo para resistir à tendência dessa tradição de confinar os estudos do processo de redemocratização à esfera institucional, se esquivando de tratar o surgimento da sociedade civil enquanto um processo de renovação social e de mudança na relação entre Estado e sociedade. Vislumbra-se, nestas críticas, a necessidade de se formular uma visão mais ampla do processo de democratização, apontando para a formação de novos atores civis autônomos cujas ações encerrariam conseqüências bastante promissoras. Ao ventilar questões de interesse geral, estas ações escapariam à órbita dos interesses particularistas inerentes às instituições políticas e ao mercado. A ação pulverizada dos atores da sociedade civil acabaria viabilizando a reformulação dos discursos emancipatórios, cujos diagnósticos apontaram para uma renovação positiva da democracia e do espaço público (LAVALLE, 2003).

A terceira experiência centra-se na ofensiva neoconservadora empenhada em dismantelar o Estado de bem-estar social nas suas funções redistributivas. A apologia ao “terceiro setor” evidencia uma transformação ideológica da sociedade civil em um setor diferenciado que assume

---

<sup>1</sup> Os autores da teoria da transição democrática (notadamente os de produção situada entre o final da década de 80 e durante a década de 90), em especial G. O’Donnell e P. Schmitter, se preocuparam em pressupor, nas suas análises dos processos de reconstrução das instituições democráticas de países da América latina e do Leste europeu, a existência de uma cultura política do autoritarismo que se mantém mesmo ao longo da abertura política nesses países. Para eles, a maioria dos regimes “recém-democratizados” não está mudando para um regime democrático institucionalizado, e nem irão mudar em um futuro próximo.

harmonicamente as auto-respostas à “questão social” negligenciada pelo Estado (MONTAÑO, 2005). Os serviços sociais e assistenciais corporificados nas políticas públicas do Estado transformam-se em propriedade não-estatal e sua gestão se autonomiza dos controles e mecanismos do âmbito do Estado. Tudo em nome de uma “reforma gerencial”, no caso de países como o Brasil, que supostamente enxugaria a burocracia, clientelismos e paternalismo estatais, dotando a “máquina estatal” de maior governança e funcionalidade administrativa (BRESSER-PEREIRA, 1998). Além do mais, segundo seus defensores, essa desreponsabilização do Estado promoveria um alargamento de “participação política” na gestão pública e um esperançoso “desenvolvimento da cidadania” a partir da construção de uma nova civilidade pautada na “solidariedade”, no voluntarismo e em novas formas de associativismo social.

De uma maneira geral, o conceito de sociedade civil aparece no debate atual de modo tão freqüente quanto semanticamente impreciso. Os diferentes significados atribuídos a ele dificultam qualquer discussão, antes de mais nada porque eles evocam imagens distintas e ecos específicos nos diferentes interlocutores, segundo a aceção e o uso que a idéia de sociedade civil tenha para cada um. A disputa entre projetos políticos, muitas vezes extremamente antagônicos, é escamoteada e assume então o caráter de uma disputa por significados para referências ilusoriamente comuns: **todos os projetos requerem uma sociedade civil ativa e propositiva**. A linguagem corrente, na homogeneidade do vocabulário, obscurece diferenças, dilui nuances e reduz antagonismos (DAGNINO, 2002).

Em grande parte dessas concepções de sociedade civil, presenciam-se interpretações que a compreendem como a esfera da vida social que é voluntária, autogeradora e autosustentável, sem a necessidade da ingerência burocrática do Estado, e o que é pior, sem a formação de conflitos sociais inerentes à própria composição da sociedade civil. Acabamos, de certa maneira, por ficar mais uma vez diante de dois mundos, o Estado e a sociedade civil, que só se comunicam com dificuldade e que quase sempre concorrem entre si. A sociedade civil parece entregue à própria sorte, subsumida às

inflexíveis tendências de fragmentação e corporativismo. Estamos diante de um maniqueísmo, que tem se insinuado ao longo do tempo, sob formas as mais diversas, no variado campo do pensamento político e das imagens que da política fazem os homens.

Neste sentido, em presença de tantas imagens distintas que o conceito evocou, de uma “elasticidade semântica” que menos enriquece do que esvazia, podemos pensar que estamos diante de uma expressão metafórica, de uma noção abstrata, e não diante de um conceito ou uma categoria de análise (ACANDA, 2006). A necessidade didática, menos legítima do que parece, de conceber um espaço intermediário entre o poder do Estado e da economia fez muitas vezes do conceito um refúgio ou uma alternativa, tanto para os militantes quanto para os cientistas sociais. A(s) pergunta(s) que se segue(m) não poderia(m) deixar de ser: qual seria o real poder heurístico do conceito para a teoria política contemporânea? De que forma um conceito pode passar da prescrição unilateral e/ou do uso estratégico de grupos sociais específicos para a análise real dos fenômenos políticos contemporâneos e para formulação de modelos de ação política realmente combativos?

Foi diante de tais questões conceituais que a nossa pesquisa se encaminhou, gradualmente, ao longo desses dois anos e meio de investigação, no sentido de perscrutar caminhos para a reconstrução do conceito de sociedade civil. E foi, em boa medida inevitável a constatação de que tal empreendimento só poderia ser desenvolvido a partir do resgate, já iniciado por vários autores contemporâneos, da **tradição gramsciana da sociedade civil**. A contribuição teórico-política de Gramsci reveste-se de particular importância neste momento em que, tanto no interior do marxismo, quanto no vasto universo do pensamento de esquerda, vive-se uma situação atravessada de uma incômoda “paz” (NOGUEIRA, 2000/2001). Como figura central do processo de renovação política e intelectual do marxismo, Gramsci recupera a noção de sociedade civil da filosofia política e da concepção marxiana da sociedade e a aplica nas análises dos fenômenos políticos da primeira metade do século XX. Preocupa-se, sobretudo, em ressaltar os elementos de identidade/distinção que fazem com que estrutura e superestrutura, e no interior desta última, sociedade civil e sociedade

política, possam ser vistas enquanto parte de um mesmo “bloco histórico”. A ele só interessa o momento unitário – a captura da “unidade dos contrários e dos distintos” tão cara ao método dialético – não para cancelar ou diluir a complexidade e as várias determinações do todo, mas para apreender as mediações e as articulações que dão sentido à realidade. Dessa forma, a sociedade civil sob sua perspectiva, vinculando-se à economia e à produção da cultura, é interpretada como espaço de hegemonia, na medida em que fornece a possibilidade de elevação política dos interesses econômico-corporativos, imprimindo para o conjunto dos homens uma nova forma de vida social (ver cap.1)

Paralelamente a esta discussão, elegemos, no amplo leque de correntes interpretativas do conceito de sociedade civil, a abordagem que tem como matriz conceitual a **teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas** como a perspectiva que, diante de nossas inquietações, poderá desenvolver um “diálogo” crítico mais frutífero com a tradição gramsciana de sociedade civil. E, embora Habermas não tenha se colocado a tarefa de formular uma “teoria da sociedade civil” ou uma discussão mais sistemática acerca do conceito, a escolha do empreendimento habermasiano se deu, sobretudo, pelo impacto teórico-político que ele trouxe para as interpretações contemporâneas da sociedade civil. Esse impacto se deu de tal maneira que encontramos no processo de diferenciação estrutural da sociedade, núcleo de sua teoria da ação comunicativa – e que se desdobra no pressuposto da existência de uma contradição estrutural entre as formas administrativas de organização do Estado, do mercado e da interação social no nível do cotidiano – o fundamento a partir do qual grande parte dos teóricos da sociedade civil baseou suas análises. Neste sentido, em clara contraposição à tradição gramsciana, a abordagem de Habermas fundamenta teoricamente a reconstrução, de maneira mais prescritiva do que propriamente analítica, de uma sociedade civil como uma “contra-imagem” do Estado, colada a uma “terceira esfera” (entre o Estado e o mercado) para a qual seriam transferidas todas as potências da ação democrática, da luta por direitos e da constituição de uma esfera pública assentada no livre associativismo de cidadãos que agem a partir

de uma lógica antiestatal e estritamente defensiva. Por outro lado, é importante para nós que se ponha em destaque a importância da discussão habermasiana acerca das potencialidades do processo democrático, especialmente a partir do **conceito de esfera pública**, que demarcou uma nova matriz no interior da teoria democrática, uma vez que traz inovações em relação aos pressupostos teóricos e prático-políticos do elitismo e do pluralismo. O conceito de sociedade civil, uma vez reconstruído, não pode prescindir de incorporar a noção de uma esfera pública, também repensada em seus pressupostos, enquanto uma arena aberta para a formação de vontades políticas a partir do “uso público da razão”, como instrumento de solução de problemas coletivos por meio do diálogo, e da busca do entendimento. Neste sentido, a reconstrução da idéia de esfera pública, a partir da contribuição de Gramsci, torna-se um dos pontos de maior possibilidade de articulação entre os dois autores na medida em que o conceito gramsciano de sociedade civil permite-nos pensar o elemento do conflito e do antagonismo concreto de classe no interior da esfera pública, despindo o conceito habermasiano de seu viés abstrato e essencialista.

De uma maneira geral, nossa pesquisa situa-se na **sistematização, acareação e articulação** de duas tradições de análise – a gramsciana e a habermasiana – que, através da idéia de sociedade civil, tornam-se representantes de diferentes concepções acerca das relações entre Estado e sociedade, desdobrando-se em modelos de ação política com objetivos claramente dissonantes. A exposição de nossa pesquisa será iniciada com uma revisão bibliográfica que abarcará as duas tradições de análise selecionadas. No nosso **primeiro capítulo**, apresentaremos a teoria gramsciana da hegemonia com o objetivo de entender o processo de adensamento da sociedade civil enquanto nova configuração da dinâmica social, na qual se precisava repensar a política e sua relação com as esferas da vida social, elaborando novas categorias para interpretar a ampliação do fenômeno estatal. No **segundo capítulo**, sistematizaremos os aspectos da teoria da ação comunicativa de Habermas considerados por nós mais relevantes para a interpretação do fenômeno da sociedade civil. Buscar-se-á compreender, sobretudo, como a ruptura epistemológica com o

modelo de racionalidade corporificado na filosofia da consciência, e a conseqüente sistematização de uma ciência que visa a reconstrução das bases de validade universal do discurso, se desdobram em reflexões acerca das possibilidades da ação política, da positivação do sistema de direitos e da contribuição dos atores políticos inseridos na esfera pública para o aprimoramento do processo democrático.

E, finalmente, no **capítulo terceiro**, como produto das sistematizações, reconstruções e das articulações analíticas entre as duas perspectivas, introduziremos o conceito de “**esfera pública contra-hegemônica**”, preâmbulo para a construção de uma teoria da sociedade civil, a ser desenvolvida em trabalhos futuros. Buscamos, nesta noção, um referencial teórico que nos permita ultrapassar os limites da idéia de sociedade civil e de esfera pública como domínios particulares da ética e da moralidade e que, ao mesmo tempo, nos possibilite sistematizar mais claramente espaços contemporâneos de ação política contra-hegemônica na esfera pública que não puderam ser visualizados por Gramsci.

# I

## A sociedade civil como momento do Estado: a teoria da ação política de Antonio Gramsci

### Introdução

*“...o início da Primeira Guerra Mundial, em 1914, marcou o princípio de uma profundíssima crise na ordem liberal da sociedade européia. Crise que chegou ao seu termo com o triunfo da revolução bolchevique, em 1917, e com a situação de ingovernabilidade e de revolução social que se iniciou nos países da Europa Oriental e Central após a derrota das potências centrais em 1918. Em 1919, o êxito da revolução comunista parecia iminente em países como Itália, Alemanha, Áustria e Hungria. Por volta de 1922, a revolução fora derrotada nesses países, seus partidos comunistas haviam sido dizimados e começava a expansão do fascismo (...) Se em 1919 o movimento comunista arrastava amplos setores da população, apenas três anos depois era o fascismo que recebia apoio entusiasmado das massas”. (ACANDA, Jorge, 2002)*

Em um intervalo de tempo relativamente curto, a história surpreendeu a todos com seu ritmo acelerado e com seus desdobramentos inesperados. Tanto no “oriente” quanto no “ocidente” o mundo era sacudido por convulsões profundas e o domínio político se afirmava pelos métodos tanto da força, quanto da manipulação ideológica das massas (SEMERARO, 1999). As garantias renunciadas pelas várias revoluções do século XX, transformaram-se vezes em restaurações, vezes em tiranias. Foi neste sentido que esses foram os conhecidos anos de um duplo fracasso: o do liberalismo como forma de atuação do Estado e o da revolução socialista soviética como ideal de libertação das classes subalternas. E um fenômeno inédito da história, a ascensão do fascismo, coloca em xeque o vínculo automático entre crise econômica, crise política e revolução, precisando ser urgentemente interpretado para poder ser enfrentado.

Entretanto, o que nos parece surpreendente é que foram estes mesmos anos que evidenciaram para a teoria social um novo entendimento da política, uma política que deixava de ser vista como mero epifenômeno de lógicas internas aos sistemas ou à estrutura (interpretação típica de algumas correntes economicistas do marxismo), e passa a assumir contornos de um fenômeno

relativamente “autônomo”, diretamente vinculado à capacidade da ação humana de construir critérios e referências com validade intersubjetiva. A partir do poder de intervenção atribuído à ação humana, esta nova concepção da política faz ruir por terra previsões mecânicas e precipitadas, típicas de momentos de grandes mudanças sociais. Se por um lado, os projetos de emancipação da primeira metade do século XX esbarraram na complexidade dos Estados e das sociedades deste período, por outro, ficou bastante evidente que a concepção da história como uma realidade conjeturável e previsível teria de ceder espaço a uma visão da história como a arena da atividade consciente, da vontade prática, da intervenção subjetiva e da iniciativa política. Disso decorre, logicamente, o entendimento da relativa autonomia da política no que diz respeito à economia.

Seguramente, nenhum outro pensador deste período contribuiu tão decisivamente para o enriquecimento do olhar sobre a política como Antônio Gramsci. O objetivo de formular uma “ontologia marxista da práxis política” norteou todo o seu legado teórico e fez da atividade política o núcleo investigativo central de toda a sua produção, “aquilo que dá sentido e articulação a todas as suas investigações históricas e reflexões filosóficas” (BUZZI, A R. *apud* COUTINHO, 1992). É no momento de articulação entre objetividade e subjetividade, entre causalidade e teleologia que a política se realiza, e é desta articulação que derivam todos os outros conceitos da obra de Gramsci<sup>2</sup>.

Suas investigações políticas foram desenvolvidas seguindo uma **dupla problemática: os mecanismos de conformação e consolidação da dominação burguesa, e a estratégia a ser seguida pelo movimento operário para subvertê-los**. A partir da compreensão dessa dicotomia dominação-revolução fica fácil entender o interesse enorme de Gramsci pelo conceito de sociedade civil, ao ponto de ser visto como o cerne de sua produção teórica. Pois o estudo da sociedade civil ao mesmo tempo que reabre a questão do poder, ao evidenciar as instituições, espaços e mecanismos

---

<sup>2</sup> Nunca é demais salientar que não se trata de uma sobreposição ontológica da política sobre a economia, como sugeriram vários intérpretes da obra de Gramsci, especialmente a partir de Noberto Bobbio. Trata-se, sobretudo, de desenvolver um campo claramente empobrecido do marxismo: o estudo dos impedimentos e potencialidades de elevação social, cultural e política das classes subalternas até a sua transformação em protagonistas autônomos da sociedade (ver item 2.0).

de construção da hegemonia política pela classe dominante; nos coloca também em contato com o espaço dos cruzamentos culturais, dos conflitos ideológicos, do movimento de forças, de partidos, de intelectuais e de organizações capazes de desestabilizar essas mesmas conexões hegemônicas da sociedade.

Gramsci passa a pensar a complexidade da dominação no Estado burguês moderno a partir de novas categorias: “consenso”, “hegemonia”, “guerra de posição”, “guerra de movimento”, novas relações entre “Estado” e “Sociedade Civil”. Essa nova visão de sociedade civil delineada por ele apresenta-se não só como uma proposta pioneira em relação à concepção política de seu tempo<sup>3</sup>, revelando a ousadia de um autor que adentra num território tradicionalmente característico da burguesia; mas conserva toda a sua atualidade diante das teorias sociopolíticas contemporâneas ao nos prover de instrumentos teóricos para romper com visões de sociedade civil insidiosamente apolíticas<sup>4</sup>. Neste sentido, até hoje, de fato, ninguém que queira tratar da sociedade civil, seja enquanto sistematização acadêmica ou conteúdo militante, pode ignorar o que Gramsci escreveu e a maneira como ele viveu politicamente suas perspectivas. Desse modo, procuramos nesta etapa da pesquisa delinear o conceito de sociedade civil a partir do contexto histórico, das lutas políticas com as quais Gramsci se envolveu e da interlocução crítica estabelecida com importantes autores de sua época, com o objetivo central de identificar quais são os elementos do conceito de sociedade civil gramsciana que permitem pensar a prática política transformadora.

---

<sup>3</sup> Gramsci foi o único pensador político de seu tempo (as três primeiras décadas do séc. XX) que não só utilizou o conceito de sociedade civil, mas o converteu em elemento central de sua teoria, interpretando-o de uma forma diferente da tradicionalmente usada e o reconstruindo a partir de uma reflexão crítica da sociedade.

<sup>4</sup> Dentre estas concepções de sociedade civil destacam-se os modelos baseados em uma separação irreversível entre esta esfera, o aparato estatal e as instituições do mercado, estes últimos constituídos por lógicas distintas e formas de interação social incompatíveis com a dinâmica da sociedade civil. Nessa linha de interpretação ver especialmente a noção de “terceiro setor” e as formulações baseadas no paradigma da ação comunicativa habermasiano (cap. II).

## 1. O desenvolvimento histórico da sociedade civil e a teoria gramsciana da hegemonia

A História com maiúscula, concebida como lei do desenvolvimento dos presentes sucessivos é, para Gramsci, um pseudo-objeto. Partindo do pressuposto segundo o qual não existe uma natureza humana abstrata, fixa e imutável, mas historicamente determinada, Gramsci reconstrói os conceitos da ciência política e da sociologia. Contrapõe-se, assim, a uma ciência social que se concebe como estudo das condições e das leis que regulam o desenvolvimento dos homens num complexo social ou no conjunto de relações sociais. A não existência de leis, em sentido absoluto ou mecânico, leva a conceber a ação humana como um ato criador e suscitador na medida em que a análise da realidade não pode prescindir da vontade e da iniciativa humanas. É neste sentido que a própria ciência social torna-se prática política contribuindo para transformação real dos indivíduos: *“..o conceito de ciência como ‘criação’ não tem o mesmo significado de ‘política’? Tudo consiste em ver se se trata de criação ‘arbitrária’ ou racional, isto é, ‘útil’ aos homens para ampliar o seu conceito da vida, para tornar superior a própria vida.”* (GRAMSCI, 1991:88). Sob inspiração de Benedito Croce e Giovanni Gentile – filósofos neo-hegelianos radicalmente contrários à tradição positivista dominante – Gramsci dedica-se de imediato, desde de seus estudos juvenis, a acentuar o papel do arbítrio e da ação na transformação do real, em detrimento do fetichismo dos fatos, do determinismo e cientificismo que claramente marcavam boa parte da ideologia do socialismo italiano<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> A concepção evolucionista da histórica que caracterizava o marxismo italiano era marcada por uma abordagem de tipo claramente kautskyano (carro chefe da II internacional). Tal abordagem servia como uma luva para justificar ideologicamente uma prática política fatalista e passiva do partido socialista que entendia a revolução proletária como o resultado de uma inexorável lei do desenvolvimento econômico (progresso das forças produtivas, intensificação dos antagonismos sociais e da polarização das classes). A dialética causalidade e teleologia (determinismo e ação) era completamente abandonada pelo marxismo italiano tanto em sua abordagem reformista (com a liderança de F.Turati) quanto pela corrente “maximalista” (sob o comando de Serrati). Por um lado, os reformistas endossavam as tímidas reformas propostas pela classe dominante na convicção de que, no “grande dia”, o “rio desembocará no mar”; por outro, os maximalistas esperavam o “grande dia” limitando suas forças em propagandas radicais, intransigentes e extremamente impotentes, corporificando um “verbalismo vazio” e fatalista. Neste contexto, Gramsci, embora se identifique com alguns elementos do radicalismo maximalista, rejeita tanto o corporativismo reformista como o positivismo imobilista do grupo de Serrati.

Era preciso para Gramsci se colocar a importantíssima tarefa de denunciar um objetivismo materialista que, conferindo primado absoluto às estruturas materiais, criava um fundamento pseudoteórico para as concepções dogmáticas da revolução, justificando posições mecanicistas e evolucionistas. A incapacidade de organização e de força política levou os socialistas de seu tempo a aceitarem passivamente a realidade histórica imposta pela iniciativa capitalista (inclusive em seus momentos de crise), corporificando uma mentalidade submissa e fatalista, uma ideologia de “resistência passiva” à hegemonia ético-política da classe dominante cujos desdobramentos históricos já são nossos conhecidos. Por outro lado, vale destacar as rupturas de Gramsci também em relação à filosofia idealista de Croce e Gentile que, em defesa da concepção do homem como sujeito construtor do percurso histórico, limita sua ação à especulação, abrindo mão de uma compreensão da ação enquanto ato prático que toma forma concreta e social.

Neste sentido, a “filosofia da práxis” é colocada por Gramsci acima do materialismo determinístico que dissolve o homem no seu ambiente, mas superando também o idealismo especulativo que concebe a história só abstratamente. Sua originalidade está sem dúvida no fato de sua filosofia levar adiante as dimensões da ação e da vontade subjetiva, sem fazer concessões às tendências especulativas e apaixonadas. Foge ele claramente dos lineamentos de uma filosofia da história, e sua busca pela autonomia filosófica do marxismo é o repropor contínuo do problema político da relação teoria-práxis, visto no sentido absolutamente antimecanicista e anti-historicista. Gramsci volta-se, assim, para a transformação da estrutura por meio da consciência, sem nunca interromper sua ligação com os condicionamentos sociais e com os conflitos de classe:

O político em ação é um criador, um suscitador; mas não cria do nada, nem se move no fazio túbido dos seus desejos e sonhos. Baseia-se na realidade factual. Mas, o que é esta realidade factual? É algo de estático e imóvel, ou não é antes uma relação de forças em contínuo movimento e mudança de equilíbrio? (GRAMSCI, 1991: 43)

A trágica experiência da I Guerra Mundial (1914-1918) havia, de fato, provocado uma ruptura irreparável entre massas populares e ideologias dominantes, minando toda a credibilidade nos métodos tradicionais da política baseada prevalentemente na força e na prepotência. Ora, não se podia mais pensar em administrar o poder unicamente apoiado sobre os sistemas coercitivos. O protagonismo e as aspirações à democracia, crescentemente demonstrados pelos movimentos que despontavam das iniciativas populares, favoreciam a expansão da sociedade civil e revolucionavam totalmente a concepção do Estado. As complexas e diversificadas manifestações de democracia popular se tornavam, portanto, os novos espaços dentro dos quais se precisava repensar a política e elaborar os novos termos da hegemonia. Por isso, se fazia necessário alargar a concepção de Estado e de sociedade. Por um lado, de fato, não se podia mais pensar a sociedade civil como sendo uma realidade privada, de caráter exclusivamente econômico, agindo à parte da estrutura pública do Estado. Por outro lado, galvanizar os sentimentos das massas para conduzi-las mecanicamente, como um exército disciplinado, em direção a políticas massificadoras, revelava-se um jogo anacrônico, além de perigoso.

Desse modo, o último quarto do século XIX foi marcado pela passagem para uma nova etapa de desenvolvimento das relações de produção capitalistas, a chamada fase monopolista, ou imperialista. Nesse período, os setores populares explorados deram corpo, através da criação de organizações representativas e defesa de seus interesses (sindicatos, associações, partidos, etc.), a amplas lutas populares que, de forma lenta mas incessante, tiveram como consequência uma extensão dos “direitos de cidadania”<sup>6</sup>, ainda que em sua fase embrionária. Estes movimentos sociais

---

<sup>6</sup> O mais importante era o direito ao voto, que esteve restrito por muito tempo apenas aos proprietários de determinada quantidade de riqueza. Outro direito pelo qual a população teve de lutar foi o de associação: o direito de organizar partidos políticos, sindicatos e outras organizações que exprimissem e defendessem os direitos dos grupos preteridos na escala social. É importante salientar que os processos de aquisição desses direitos civis, políticos e sociais não podem ser vistos sob uma ótica cumulativa e linear, uma vez que essas conquistas foram repletas de avanços e recuos, resultantes principalmente das resistências elitistas e liberais em estender os direitos de participação política e organização social à classe trabalhadora (ver LOSURDO, 2004).

levaram a compreensão de que o Estado não podia mais continuar sendo interpretado como o “centro administrativo exclusivo da burguesia”, fazendo-se necessária a reestruturação de seu padrão de dominação hegemônica. Tão logo, as classes dominantes passaram a recompor sua hegemonia na sociedade mediante um processo que levou a uma espécie de “politização” da sociedade civil, com o deslocamento da política para outros espaços antes considerados privados. Desenvolveu-se o que poderíamos chamar de “explosão” da sociedade civil, em outras palavras, um crescimento acelerado no tecido organizativo que implicava maior complexidade da estruturação social e política. A burguesia se vê obrigada a buscar ativamente o consenso, ainda que extremamente passivo, dos dominados. E consegue organizá-lo graças a sua capacidade de disseminar normas políticas, culturais e sociais através das “instituições privadas da sociedade civil”. A atividade política passava a valorizar mais as componentes persuasivas e procurava atender as aspirações generalizadas de participação na sociedade.

Assistiu-se a uma crescente “politização do social” que desencadeou uma “socialização da política” (COUTINHO, 1992). Esferas e instituições até então ignoradas pelo Estado foram utilizadas por ele e convertidas em espaços privilegiados de seu interesse. O elemento decisivo da nova política não consistia tanto na magnitude do Estado-força, mas na habilidade de criar um poder hegemônico enraizado nas organizações da sociedade civil, no desenvolvimento econômico e na mediação dos intelectuais. Tratou-se, sobretudo, de uma “expansão molecular” do Estado a partir do redimensionamento de sua morfologia. O Estado capitalista se reestruturou por meio de um processo de cooptação do desenvolvimento da sociedade civil à estrutura geral de dominação. Esse processo de recomposição da hegemonia burguesa fez com que os limites entre o público e o privado, entre papéis sociais e políticos, se tornassem zonas de interseção entre o Estado (em sentido restrito) e as outras organizações sociais.

Não demorou muito, e esse redimensionamento do Estado mostrou grande solidez histórica, ao permitir que a burguesia superasse a terrível crise econômica trazida pela grande guerra. Ainda dentro dos limites de uma “revolução passiva”, o modo de produção capitalista demonstrava saber tirar lições da história, mesmo das dificuldades de eventos catastróficos e crises econômicas, e se renovava na medida em que a “sociedade civil” transformou-se em uma estrutura muito complexa e resistente às ‘irrupções’ catastróficas do elemento econômico imediato (crises, depressões, etc)” (GRAMSCI, 1991: 73). Apesar do enfraquecimento econômico e da falência generalizada dos Estados europeus daquele período, o sistema capitalista toma novo fôlego e viu no fascismo uma nova ordem política e ideológica que não apenas foi capaz de manter-se no poder, mas também de despertar o entusiasmo de amplos setores populares. A crise econômica ainda não havia terminado, mas a crise política já era problema solucionado para as classes dominantes. Como todo “cesarismo”, o fascismo comprimia a sociedade civil no Estado e reduzia os movimentos conflitivos do Estado dentro dos recintos vigiados do corporativismo. Desse modo, o crescimento do autoritarismo fascista na Itália, adicionado às involuções políticas na União Soviética, levam Gramsci a rever o ingênuo modelo da “revolução permanente” predominante nas interpretações do marxismo, e a considerar o peso da cultura e a função da sociedade civil como elementos fundamentais na construção da nova hegemonia política.

Foi assim que estes inéditos instrumentos de dominação colocaram rapidamente um desafio ao pensamento de Gramsci: o de traduzir os novos processos sociais em uma nova linguagem teórica, em um conjunto de imagens e palavras de ordem que lhe permitissem interpretar adequadamente esses processos e implementar uma linha de conduta apropriada. A primeira tentativa neste sentido foi a elaboração de sua **teoria da hegemonia**. Gramsci nunca entendeu o domínio burguês enquanto um conjunto de imposições diretas, mas atentou para a capacidade desta classe de estabelecer e preservar sua liderança intelectual e moral mais para dirigir do que para obrigar. A essa capacidade Gramsci dedicou boa parte de seu esforço teórico, principalmente no

estudo de suas condições e possibilidades de existência. Trata-se da necessidade de elaboração de “uma teoria da hegemonia como complemento da teoria do Estado-força e como forma atual da doutrina da revolução permanente” (GRAMSCI, 1991:69). A teoria da hegemonia deveria aprofundar a teoria marxista do Estado, superando sua interpretação inicial como simples produto de instrumento de coerção, interpretando-o, também como sistema de instrumentos de produção de liderança intelectual e de consenso.

Nesse sentido, contra certas interpretações do conceito de hegemonia, que procuram destacar tão somente o aspecto consensual, ou outras que contam só com o aspecto da força, Gramsci lembra aqui a figura do centauro aludida por Maquiavel, enquanto alegoria para demarcar o campo político, interpretando-o como sinônimo de paixão e razão, homem e animal, força e consenso, autoridade e universalidade. Uma “dupla perspectiva” na ação política e na vida estatal, ou seja, não há relação de poder sem a imbricação da natureza dúplice do Centauro, mesmo que possa ocorrer, em determinada época ou tempo, a sobreposição de uma face (força) sobre a outra (consenso) :

Vários graus nos quais se pode apresentar a dupla perspectiva, dos mais elementares aos mais complexos, mas que podem ser reduzidos teoricamente a dois graus fundamentais, correspondentes à natureza dúplice do Centauro maquiavélico, ferina e humana, da força e do consenso, da autoridade e da hegemonia, da violência e da civilidade, do momento individual e daquele universal (da 'Igreja' e do 'Estado'), da agitação e da propaganda, da tática e da estratégia, etc. Alguns reduziram a teoria da 'dupla perspectiva' a algo mesquinho e banal, ou seja, a nada mais que duas formas de 'imediatez', que se sucedem mecanicamente no tempo, com maior ou menor 'proximidade'" (GRAMSCI 1991: 33-34).

Assim, Gramsci distingue dois momentos da superestrutura que estão em permanente relação dialética (unidade-distinção): de um lado a sociedade política e do outro a sociedade civil. A sociedade política está constituída pelos órgãos das superestruturas encarregados de implementar a função de coerção e domínio, sob o controle das burocracias executivas e policial-militar, ao passo que a sociedade civil é conformada pelo conjunto de organismos, usualmente considerados

“privados”, que possibilitam a direção intelectual e moral da sociedade, mediante a formação do consenso e a adesão das massas (sistema escolar, igrejas, os partidos, os sindicatos, as organizações profissionais, etc). A trama da sociedade civil é formada por múltiplas organizações sociais de caráter cultural, educativo e religioso, mas também político e, inclusive, econômico. Por seu intermédio, articulam-se o consenso e a direção moral e intelectual do conjunto social. É nela que se forma a vontade coletiva, se articula a estrutura material da cultura e se organiza o consentimento e a adesão da classe dominada. A ênfase no adjetivo “civil” não é acaso, mas o resultado da compreensão gramsciana da importância dos mecanismos de produção de hábitos de comportamento, valores e modos de pensar para a reestruturação do poder nas sociedades modernas:

O exercício normal da hegemonia (...) se caracteriza por uma relação de força e consenso, que se equilibram de diferentes maneiras, sem que a força predomine demais sobre o consenso e buscando que a força apoiada na aprovação da maioria, expressa por meio dos chamados órgãos de opinião pública. (GRAMSCI, 1991:37)

Por isso, o conceito de sociedade civil não é utilizado para designar apenas relações associativas contratuais, voluntárias entre pessoas, mas o conjunto de todas as relações sociais produtoras de sentido. A sociedade civil é entendida por Gramsci como o espaço no qual se produzem e se difundem as representações ideológicas, inclusive representações extremamente antagônicas. A concepção de hegemonia alarga o conceito de política e, com este, a noção de Estado. Cabe esclarecer que esta expansão da política, relacionada à concepção de Estado, não significa uma estatização da sociedade civil, mas a indicação de seu caráter político.

A partir da articulação entre sociedade civil e sociedade política, o fenômeno político tornou-se mais complexo para a teoria social e seu significado há que se buscar nas redes de instituições da sociedade civil, dentre elas, o sufrágio universal, os parlamentos, partidos de massa, sindicatos obreiros, os meios de comunicação, as escolas, igrejas, etc, além dos aparelhos repressivos do

Estado (sociedade política). Neste sentido, o Estado passa a ser "um projeto de cultura", e a base da hegemonia ou a base histórica do Estado se manifesta através da soldagem da sociedade civil com a sociedade política. Não existe sistema social em que o consentimento seja a base exclusiva da hegemonia, nem Estado em que um mesmo grupo possa, somente por meio da coerção, continuar a manter, de forma durável a sua dominação. O sistema em que somente o consenso bastaria é

Pura utopia, que repousa sobre o a priori de que todos os homens são realmente iguais e, assim, igualmente racionais e morais, isto é, capazes de aceitar a lei livre e espontaneamente e não por coerção, como uma coisa imposta às outras classes, externa à consciência. (GRAMSCI, 1991:39).

Quanto à dominação baseada unicamente na força, só pode ser provisória e traduzir uma crise hegemônica em que a classe dominante, já não detendo mais a direção ideológica, mantém-se paliativamente por meio da força. É neste sentido que noção de "Estado Geral" compreende esta articulação entre a sociedade política e a sociedade civil que se constitui no terreno da luta hegemônica. Poderíamos falar aqui de uma inversão da perspectiva hobbesiana, onde o Estado-governo organiza e garante uma ordem social. No sentido gramsciano, "o Estado é a própria sociedade organizada, não podendo existir limites jurídicos" (GRAMSCI, 1991:143), pois o direito pode ser modificado pelo Estado em nome das novas exigências sociais. Gramsci ainda nos faz uma advertência: "o conceito comum de Estado é unilateral e conduz a erros graves" (GRAMSCI, 1991:157). Nosso autor criticou a concepção do Estado "gendarme" ou "guarda noturno" presente na ideologia liberal, na medida em que "quer significar um Estado cujas funções se limitam à tutela da ordem pública e do respeito às leis" (GRAMSCI, 1991:157), é uma interpretação que se move

... no terreno da identificação entre Estado e governo, identificação que precisamente representa a forma corporativo-econômica, ou seja, a confusão entre sociedade civil e sociedade política, dado que é preciso deixar claro que na noção geral de Estado entram elementos que devem ser referidos à sociedade civil. (GRAMSCI, 1991:149).

## 2. A “guerra de posição” como estratégia política dos organismos da sociedade civil

Como a complexa rede de poder que se estabelece no Ocidente se traduz em termos de força e consenso, as estratégias possíveis no campo político para a mudança das sociedades ocidentais não se situam no tempo da fulminação e do ataque frontal, mas na estratégia de ação a longo prazo, exigida pelas mudanças culturais. Isso dá lugar a um **cenário de conflito social complexo e múltiplo**. É neste sentido que Gramsci, mais do que insistir na Revolução de outubro, passava a alertar sobre essa metamorfose do ocidente e a ascensão da nascente “civilização” americana. Diante desses desafios, precisava municiar urgentemente as classes trabalhadoras mediante um processo de formação política e revolucionária. A partir das indicações de Lênin acerca das dificuldades de conquistas do poder nas sociedades capitalistas avançadas, Gramsci empreende um esforço que irá guiar boa parte de seus escritos nos *Cadernos do Cárcere*: interpretar, a partir do conceito de sociedade civil, a diferença estrutural entre as formações econômico-sociais do ocidente e do oriente, bem como a conseqüente necessidade de elaboração de estratégias que levem em conta essa diferença. No ocidente, o elemento do “assalto frontal ao Estado” ou da revolução permanente que havia desempenhado função importante na Rússia, dificilmente teria sucesso diante das estruturas mais avançadas e consistentes da burguesia ocidental. O Estado czarista, absolutista e centralizador havia excluído da participação no poder as classes populares e as camadas médias da sociedade, no ocidente, como vimos, o poder do Estado se apoiava na autonomia dinâmica da sociedade civil:

No oriente, o Estado era tudo, a sociedade civil era primordial e gelatinosa; no ocidente, havia entre o Estado e a sociedade civil uma justa relação e em qualquer abalo do Estado imediatamente descobria-se uma poderosa estrutura da sociedade civil. O estado era apenas uma trincheira avançada, por trás da qual se situava uma robusta cadeia de fortalezas e casamatas. (GRAMSCI, 1991: 75)

A “guerra de posição” na perspectiva de Gramsci é uma batalha prolongada no tempo, travada num espaço social amplo e heterogêneo, que inclui mais de uma frente simultânea, com avanços e retrocessos parciais, numa situação de assédio recíproco, dado que ataques e contra-ataques podem surgir a qualquer momento. O conceito de Revolução é resgatado por Gramsci, mas sob uma laboriosa articulação política e não sob a forma um acontecimento único e irreversível. Nesse caso, essa “guerra de posição” entendida como campo de conflitos culturais, religiosos, de sistemas de valores e ideológicos, é expressão tanto da sociedade civil (um complexo de associações voluntárias), quanto das outras organizações do Estado. Ou seja, “o nível de articulação e complexidade na sociedade civil se espelha na sociedade política”, porque as organizações do Estado, “apesar de jurídica e analiticamente distintas daquelas da sociedade civil”, se enraízam e baseiam na sociedade civil, a qual fornece “os recursos educacionais e culturais que determinam o caráter das organizações do Estado” (FONTANA, 2003: 117).

Mesmo que houvesse aqui uma distinção legal e jurídica entre ambas as esferas, no nível político, social e econômico a distinção é puramente analítica e formal, isto porque a força material e moral do Estado decorre precisamente da sua capacidade de assimilar a atividade cultural e ideológica (eleitoral, educacional, política, econômica e até mesmo religiosa) que acontece na sociedade civil e transformá-la em apoio legitimador. Desse modo, a guerra de posição ocorre no interior da sociedade civil. Ela pressupõe o consenso no interior dessa “estrutura cultural/política e organizacional dos protagonistas, e o conflito e a luta entre eles”. Trata-se assim, de uma série de “batalhas morais e intelectuais, cujo objetivo é a construção da realidade social e política” (FONTANA, 2003: 118-119). O equilíbrio entre sociedade política e sociedade civil nas sociedades de capitalismo desenvolvido impediam a classe operária de continuar com a “guerra de movimento”:

O último fato desta natureza na história política foram os acontecimentos de 1917. Eles marcaram um momento decisivo da história da arte e da ciência política. Trata-se agora de estudar com ‘profundidade’ quais são os elementos da sociedade civil que correspondem ao sistema de defesa na guerra de posição (GRAMSCI, 1991: 73).

Como resultado desses apontamentos, emerge na obra de Gramsci um dos pontos em que a originalidade de seu pensamento ficou mais evidente no quadro do marxismo: a maneira como ele concebe as relações entre infraestrutura e superestrutura sociais, derivadas de sua teoria ampliada do Estado. Gramsci elaborou o conceito de “bloco histórico” para captar o vínculo indissolúvel entre a base econômica e a superestrutura, pois para ele, o estudo das “relações entre estrutura e superestrutura representa o problema crucial do materialismo histórico”. Na dinâmica da sociedade, de fato, interagem "forças materiais" e movimentos ético-políticos que formam um inseparável "bloco histórico". Entre "estrutura" e "superestrutura" deve existir, portanto, uma relação de reciprocidade onde é possível combinar um amplo projeto político com planos econômicos criativos e participativos. A própria estrutura, "conjunto de relações materiais de produção", é, para Gramsci, uma "realidade em movimento", é "história cristalizada", "condensação objetivada da práxis", que não deve ser confundida com a mera atividade física. Assim, se as condições objetivas "determinam" a ação política e as atividades das pessoas, o fazem apenas em negativo, pelo fato de que definem o campo de ação, os horizontes em que os sujeitos são delimitados, sem que com isso venha a se impedir a sua liberdade de iniciativa, as suas liberdades efetivas e a sua verdadeira autonomia (SEMERARO, 1997).

Desse modo, entendemos que Gramsci não apenas recusa toda uma interpretação mecanicista, como vimos, que varia da segunda um mero reflexo da primeira, mas recusa também toda interpretação utilitarista que fazia da superestrutura o mero instrumento de interesses localizados na infraestrutura. Vai além disso e enfatiza o equilíbrio entre os dois pólos, pois se a “substância” a que remete a superestrutura se encontra na economia, na atividade prática, nas relações de produção e troca, não é menos verdade para Gramsci, assim como para o próprio Marx, que a história continua sendo o domínio das idéias, da atividade consciente dos indivíduos isolados

ou associados. A economia determina a política especialmente no que concerne à colocação de alternativas históricas a serem desenvolvidas politicamente pelos indivíduos:

Pode-se excluir que, de per si, as crises econômicas imediatas produzam acontecimentos fundamentais; apenas podem criar um terreno favorável à difusão de determinadas maneiras de pensar, de formular e resolver as questões que envolvem todo o curso ulterior da vida estatal (GRAMSCI, 1991: 52)

Na discussão desta relação específica política-economia, surge ainda mais claramente nos escritos de Gramsci uma compreensão da realidade a partir do recurso metodológico à totalidade, isto é, a uma concepção da realidade como complexa e articulada, formada por mediações, contradições e processos. A categoria de **totalidade** será ferramenta central para a crítica teórica das interpretações extremas do economicismo, evolucionismo, politicismo – que isolam diferentes esferas do social (economia, política) e as concebem como determinantes autônomos de toda a realidade. Gramsci herda o ponto de vista hegel-marxiano que visualiza a integração dialética entre os campos da realidade social, na medida em que submete os fatos à análise de sua historicidade e do seu papel específico no processo de produção da realidade. Concepção semelhante ao que Karel Kosik entende por totalidade concreta, como se segue:

O princípio metodológico da investigação dialética da realidade social é o ponto de vista da totalidade concreta (...) Um fenômeno social é um fato histórico na medida em que é examinado como momento de um determinado todo; desempenha, portanto, uma função dupla, a única capaz de dele fazer efetivamente um fato histórico: de um lado, definir a si mesmo, e de outro, definir o todo; ser ao mesmo tempo produtor e produto; ser revelador e ao mesmo tempo determinado; ser revelador e ao mesmo tempo decifrar a si mesmo; conquistar o próprio significado autêntico e ao mesmo tempo conferir sentido a algo mais (...) Os fatos isolados são abstrações, são momentos artificialmente separados do todo, os quais só quando inseridos no todo correspondente adquirem verdade e concreticidade (KOSIK, Karel, 2002: 49)

A partir desse entendimento, Gramsci não se mostra um “politicista”, ou um teórico da superestrutura por dar prioridade, em sua reflexão, à dimensão política da práxis social. Ele identifica

a política (no sentido amplo) com o processo de transição do momento meramente econômico ou egoístico-passional para o momento ético-político ou teleológico (cartase), captando com essa identificação uma determinação básica da ontologia do ser social (COUTINHO, 1996). Assim como Marx, para Gramsci em todas as esferas da práxis humana é possível perceber momentos em que os indivíduos não sofrem o condicionamento das estruturas existentes, mas também as dissolvem e, no mesmo processo, geram novas estruturas. A esfera da política, para Gramsci, não pode mais ser entendida em seu próprio nível, não é mero epifenômeno, isolado e com lógica específica, mas tem um peso decisivo na construção de toda a vida social, assim como é determinada pelas diferentes esferas da realidade.

Para Gramsci, a tradição clássica da ciência política definiu a política a partir das relações de poder (a divisão entre governantes e governados). Essa característica específica é explicada por ela mesma, aparecendo como algo pré-determinado e natural. Gramsci, a partir do recurso à totalidade, mostra que essa relação da política com o poder ou com a divisão entre dirigentes e dirigidos, resulta de uma divisão, historicamente situada, da sociedade em classes antagônicas. Nesse sentido, continuando a submeter criticamente tais premissas, chega-se à conclusão lógica de que na medida em que essa divisão for suprimida, a política assumirá novos contornos. Para Coutinho, portanto, sob o ponto de vista da totalidade: a “crítica gramsciana da política tem o mesmo sentido metodológico da crítica marxiana da economia política” (COUTINHO, 1996:106). Essa relação estabelecida por Gramsci entre economia e política representa um dos mais profícuos desenvolvimentos dos princípios gerais do materialismo histórico, pois, embora já tenham sido demonstradas as mediações entre economia e política em autores anteriores, em Gramsci essas mediações são historicamente determinadas e sofrem modificações em função das características concretas de cada formação social estudada, ou, mais precisamente, em função do menor ou maior grau de autonomia e complexidade da sociedade civil.

### 3. O partido político como sujeito da sociedade civil

Mas se, como já expusemos, o movimento social é entendido como um campo de alternativas, como uma luta de tendências que não tem seu desenlace assegurado por nenhum determinismo estrutural de sentido unívoco e depende da tensão entre vontades coletivas, a pergunta que Gramsci se faz é: como se formam essas vontades coletivas? Ou melhor: como as vontades individuais pulverizadas e dissociadas podem se converter em uma vontade coletiva capaz de, dentro das alternativas estruturais, ser sujeito da história? Esta parece ser uma questão fundante para o nosso autor. A constituição de uma “*vontade coletiva*” é um processo mais ou menos longo no qual raramente ocorrem explosões ‘sintéticas’ imprevistas e, quando ocorrem, são mais destrutivas que construtivas. Neste sentido, Gramsci considera que as análises geralmente levam em conta as correntes já constituídas e não se analisa o real processo de formação da vontade coletiva, que se trata

*de um processo molecular, miudíssimo (...) do qual nasce uma vontade coletiva com um determinado grau de homogeneidade, grau que é necessário e suficiente para determinar uma ação coordenada e simultaneamente no tempo e no espaço geográfico em que o fato histórico se verifica” (Gramsci, 1991: 90).*

Segundo Gramsci, a política em Maquiavel é uma atividade intelectual e ao mesmo tempo prática. O alvo central a ser combatido, segundo as lições apresentadas por Maquiavel no *Príncipe*, é o pontificado romano, instituição que deitara suas raízes no corpo social fazia séculos, constituindo-se em entrave político para a formação de um Estado-nação. Ao contrário do *Príncipe* de Maquiavel que reivindica para si próprio o papel do exercício do poder político em nome de uma nação, o *Moderno Príncipe* ou o partido constitui a primeira célula na qual se sintetizam germes de vontade coletiva que tendem a se tornar universais e totais, o qual deve e não pode deixar de ser o organizador de uma reforma intelectual e moral.

Desse modo, o partido revolucionário moderno, na visão de Antonio Gramsci, é o centro de uma ampla rede de instituições sociais e políticas que compõem a sociedade civil. No interior dessa rede, entram em cena forças sociais -- uma classe e seus aliados. Sua tarefa fundamental consiste em superar os resíduos corporativos (que o pensador italiano define como "egoístico-passionais") da classe operária e contribuir para a formação de uma vontade coletiva nacional-popular. Enquanto organismo de mediação e de síntese, o partido deve assumir iniciativas políticas que englobem a totalidade dos estratos sociais e vigorem sobre a universalidade diferenciada do conjunto das relações sociais. Em Gramsci, portanto, a vontade coletiva é concebida como "consciência operosa da necessidade histórica", ou seja, a necessidade elevada à consciência e convertida em práxis transformadora. Como a vontade coletiva só pode ser desenvolvida quando existem condições objetivas, o partido tem que realizar uma análise histórica (econômica) da estrutura social, para elaborar uma linha política capaz de incidir efetivamente sobre a realidade. A construção homogênea da vontade coletiva -- indispensável à constituição de um novo bloco histórico -- depende da capacidade dos dirigentes de dar aos movimentos espontâneos uma orientação político-intelectual consciente, que se traduza numa ação eficaz e duradoura.

Os intelectuais, em especial, assumem o protagonismo na articulação do partido revolucionário que empreenderá a reforma intelectual e moral. Gramsci entende que todos os membros de uma agremiação devem ser considerados intelectuais de acordo com as funções que exercem. Para ele, existem dois tipos de intelectual: o "intelectual orgânico", que, em sintonia com a emergência de uma classe social determinante no modo de produção econômico, procura dar coesão e consciência a essa classe, também nos planos político e social; e o "intelectual tradicional", que se conserva relativamente autônomo e independente, mesmo tendo desaparecido a classe à que pertencia no passado. Ambos cumprem funções análogas às do partido: buscam dar forma homogênea à consciência da classe a que estão ligados ou, no caso dos intelectuais tradicionais, às

classes a que emprestam sua adesão, e desse modo preparam a hegemonia sobre o conjunto de seus aliados. São, em suma, instrumentos da consolidação de uma vontade coletiva. Para Hugues Portelli (1984), os intelectuais mesmo tendo o seu papel na sociedade civil bastante evidente, representam ainda um vínculo orgânico por excelência entre a estrutura e a superestrutura, uma vez que sua ação no partido é assegurada pela sua vinculação a uma classe específica, como observa o próprio Gramsci:

Cada grupo social, surgindo num terreno originário de uma função original no mundo da produção econômica, cria, ao mesmo tempo que a si próprio, uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência de sua própria função, não somente no plano econômico, mas também no plano social e político (GRAMSCI, 1979:3).

Podemos estabelecer, aqui, uma relação com as abordagens sobre o “como” se formam os movimentos sociais e outros organismos contemporâneos da sociedade civil – os processos de mobilização, organização, modelos de liderança, ideologias e formas de comunicação que constituem um ator coletivo; com os períodos de visibilidade e latência dos movimentos e sua intervenção no espaço público. No caso de Gramsci, a formação de um “momento histórico coletivo” diz respeito aos partidos que, naquele contexto histórico, “são até agora o modo mais adequado para aperfeiçoar os dirigentes e a capacidade de direção” (GRAMSCI, 1991: 20).

Vale salientar que, embora incorpore amplamente a noção do partido de vanguarda leninista, Gramsci não enxerga a eficácia de uma vontade coletiva suscitada "pelo alto", como ato arbitrário. Os "sentimentos espontâneos das massas" devem ser educados, purificados, orientados, mas nunca ignorados. Afirma ele: "Essa unidade da 'espontaneidade' com a 'direção consciente' (ou seja, com a 'disciplina') é precisamente a ação política real das classes subalternas, enquanto política de massa e não simples aventura de grupos que dizem representar as massas" (GRAMSCI, 1978b). O partido, portanto, deve realizar uma síntese disciplinadora e uma mediação político-universal. A seu juízo, esta instituição da sociedade civil só consegue traduzir, democraticamente, a vontade coletiva

quando assegura permanente circulação de idéias entre seus militantes, não sendo um "mero executante", e sim "um deliberador".

Gramsci condena a variante sectária segundo a qual o povo é simplesmente uma "*massa de manobra (...) ocupada com prédicas morais, com tiradas sentimentais, com mitos messiânicos de espera de idades fabulosas, em que todas as presentes contradições e misérias serão automaticamente resolvidas e sanadas*" (GRAMSCI, 1978b:133-134). Descartando o consenso fabricado, Gramsci indica que o autêntico organismo de massas tem que levar em conta os anseios dos grupos sociais de que a sua linha programática é expressão. A vontade coletiva relaciona-se organicamente à reforma intelectual e moral. O partido não luta apenas por uma renovação política, econômica e social, mas também por uma revolução cultural. Na batalha pela conquista da hegemonia e da direção político-ideológica, a frente cultural ocupa lugar decisivo. É o terreno no qual o "moderno Príncipe", lutando pela difusão de uma cultura nacional-popular, "estará criando as condições para a hegemonia das classes subalternas, para sua vitória na 'guerra de posições' pelo socialismo". Segundo COUTINHO (1996), a concepção de partido em Gramsci parece estabelecer um meio termo entre a ênfase no aspecto subjetivo e "espontâneo" de Rosa Luxemburg ou de Sorel, e entre o vanguardismo doutrinário de Bordiga. (PSI italiano): "*Essa unidade da espontaneidade com a direção consciente é precisamente a política real das classes subalternas*" (GRAMSCI apud Coutinho, 1996).

Ainda em relação à concepção de partido em Gramsci, poderemos falar em suas análises do partido comunista de sua época. Se a classe operária é quem toma para si a tarefa da elaboração da vontade nacional-popular, e talvez não pudesse deixar de assim fazer naquele período histórico, ela não poderia governar de modo semelhante ao que fizera a classe burguesa até então, e muito menos distanciada da idéia de alianças com as frentes populares. A essa forma superior e total de civilização moderna corresponderia uma nova reforma política e moral. Assim, para Gramsci está muito claro

que o proletariado moderno, ao menos na Itália, não se constituiria como bloco político dominante enquanto não superasse os corporativismos de classe, e isso significava para Gramsci a constituição de alianças políticas com os camponeses, tese já esboçada por ele quando trata da questão meridional.

Numa nota bastante instigante, Gramsci afirma que a vida de um partido político procura, de certa forma, também exercer a defesa de uma determinada ordem política e legal. Mais adiante Gramsci levanta a seguinte questão: essa função fiscalizadora que supostamente exercem os partidos é de caráter repressivo ou expansivo? Um determinado partido exerce sua função para conservar uma ordem externa, extrínseca, no sentido de colocar freios às forças vivas da história, ou a exerce no sentido de levar o povo a um novo nível de civilização, da qual a ordem política e legal é uma expressão programática? Ou seja, “a função de polícia” de um partido pode ser “progressista” ou “reacionária”: *“é progressista quando aspira a manter na órbita da legalidade as forças reacionárias aliadas do poder e a elevar ao nível da nova legalidade as massas atrasadas”*. E é reacionária *“quando aspira a reprimir as forças vivas da história e a manter uma legalidade ultrapassada, anti-histórica, tornada extrínseca”* (GRAMSCI, 1991: 308). Nesse caso, quando um partido é reacionário, funciona exercendo um centralismo burocrático, e quando é progressista, o centralismo exercido é democrático e deliberante, e no outro caso, ele é meramente executor.

Nunca é demais insistir no caráter premonitório da advertência de Gramsci sobre a possibilidade de se desfigurar a vontade política geral. Ele anteviu, no fenômeno do “partido único e totalitário de governo”, a catastrófica perspectiva de a organização assumir funções políticas “determinantemente negativas”, como as “de policiamento, de influxo moral e cultural”. A cúpula dirigente envereda por uma espécie de *“conluio estreito que tende a perpetuar os seus mesquinhos privilégios, regulando ou sufocando o nascimento de forças contrastantes”*. Nos congêneres do PCUS, o nome de partido político não passava, para o teórico italiano, de *“uma pura metáfora de*

*caráter mitológico*" (GRAMSCI, 1978b:137). O controle absoluto das instâncias partidárias pelo poder burocrático, o culto à personalidade dos líderes, a vigilância totalitária e a coerção ideológica sobre a produção estética e intelectual foram subprodutos perversos de uma concepção de partido fetichista e ultradogmática que levou à ruína o chamado "socialismo real" no Leste europeu. Pois, na articulação entre o universal (a massa, a classe) e o particular (a agremiação partidária), estabelece-se uma relação não-dialética entre partido e base social. O fetiche do partido universal, "força de impacto da classe operária", desconsidera a contradição entre a exigência de a organização estar aberta e atrelada às massas, e o fato de concentrar em si o poder.

É certo que o *Príncipe* nos moldes bolcheviques não parece ser mais desejável do ponto de vista político. Sua existência não deu mostras de que pudesse aglutinar uma vontade coletiva, já que se compôs apenas de um dos elementos do centauro maquiaveliano. Simplesmente perdeu sua característica de partido para tornar-se total e voraz, enterrando as forças vivas e democráticas dos soviets. Como em nenhum outro lugar, na Rússia aconteceu exatamente aquilo que Gramsci não desejaria enquanto defensor do comunismo: ou seja, a separação entre Estado e sociedade civil, economia e política, desenvolvendo naquele sistema todas as características do capitalismo de Estado, ao invés do socialismo. A identificação doutrinária entre partido e Estado (uma corporificação da estadolatria), quebra a lógica da dialética unidade-distinção entre a sociedade civil e sociedade política na medida em que o Estado (em sentido estrito) absorve o poder educativo e a capacidade de intervenção da sociedade civil, os convertendo em instrumento de dominação política.

Paralelo a esta preocupação, encontramos uma concepção ampliada de partido que pode apresentar-se inclusive como antipartido, não-partido, mas que está inserido no jogo político. Este alargamento, na nossa interpretação, aparece como decorrência da concepção de Estado em Gramsci, não restrito ao Estado-governo. Aqui se insere o nível no qual se impõe um "*programa*", ou seja, a luta hegemônica. Para as implicações de um "*programa*" na luta hegemônica é necessário esclarecer a concepção de "*programa*" em Gramsci. Um "*programa*" não corresponde a um modelo,

segundo ao qual se constrói um objeto. Em mais uma analogia aos planos militares, Gramsci considera que “eles (os planos políticos) não podem ser elaborados e fixados precedentemente em todos os detalhes, mas só no seu núcleo e rasgo central, porque as particularidades da ação dependem, em certa medida, dos movimentos do adversário” (GRAMSCI, 1991: 14). É no campo das relações de forças que se concretiza uma composição hegemônica e se redefinem os próprios “*programas*”, uma vez que a hegemonia pressupõe levar em consideração outros programas e interesses e, ainda segundo Gramsci, onde se fazem sacrifícios econômicos corporativos sem abrir mão do essencial, pois a hegemonia é ético-política e econômica. Verifica-se, aqui, que, apesar do uso dos termos “partido” e “programa”, os significados destes termos vão além da visão de um marxismo ortodoxo ou de uma concepção de partido enclausurado nos limites institucionais da sociedade política.

Cabe ainda frisar a contribuição da noção de partido em Gramsci para fundamentar a crítica de aspectos da teoria política contemporânea que desenvolvem hegemonicamente uma leitura dos partidos políticos a partir de lentes puramente procedimentalistas, enfatizando a eficiência burocrático-administrativa, eleitoral-personalista e corporativista<sup>7</sup> em detrimento da capacidade partidária de formulação de propostas político-pedagógicas, de programas gerais e diretrizes de ação política, além de encetar canais de participação popular. Portanto, é a partir do referencial teórico gramsciano que podemos nos permitir fazer o seguinte questionamento: como retomar a importância do partido político (e outros atores da ação política) enquanto articulador de interesses universais, cuja crise atual tem tornado cada vez mais tênues os seus vínculos com o conjunto da vida social? O partido, para Gramsci, não é um programa ideal em busca duma máquina meramente executiva, mas “*um organismo funcional que exprime, verifica e adapta o seu próprio programa ideal às bases*

---

<sup>7</sup> Ver MENEGUELO (1998) e SCHUMPETER, (1984)

sociais. *É uma máquina integralmente histórica e, por isso mesmo, elástica: uma não-máquina*" (CERRONI, 1982: 166).

#### **4. Contra-hegemonia como categoria analítica da sociedade civil**

No terreno das controvérsias ideológicas, de contrapostos valores e interesses, mas também de diálogo e consenso, a sociedade civil para Gramsci é uma categoria dinâmica que articula um constante "movimento" que tem a possibilidade de combinar, na ação de grupos sociais, forças convergentes dentro de objetivos éticos, políticos e estratégicos comuns. É no âmbito da sociedade civil que se define a política dos grupos sociais e se opera a compreensão crítica dos próprios atores por meio de uma grande luta hegemônica, com projetos políticos de direções extremamente contrastantes. A sociedade civil para Gramsci, repetimos, é o momento ativo e positivo do desenvolvimento histórico. É o espaço criativo, de onde grupos "subalternos", motivados por partidos e intelectuais, podem se unir, formar um "bloco histórico", e travar uma guerra de posição contra-hegemônica, numa conquista progressiva de espaços para alterar a sociedade.

Neste sentido, a formação de uma vontade coletiva no seio da sociedade civil tem no conceito de hegemonia recurso conceitual fundamental. Com Gramsci a hegemonia, ao passar do terreno "político" (no sentido leninista) para o da liderança "intelectual e moral", amplia-se para além de sua referência puramente classista (alianças de classes), na medida em que exige um certo "consenso" em torno de "idéias" e "valores" que atravessem posições de classe, produzindo uma nova vontade coletiva. A ideologia - não mais vista como "sistema de idéias" ou como "falsa consciência", mas como força material, *"um todo orgânico e relacional, encarnado em instituições e aparelhos, que solda um bloco histórico em torno de uma série de princípios articulatórios básicos"* (GRAMSCI, 1991:67-68), torna-se o terreno por excelência em que as relações entre os diversos componentes de uma nova vontade coletiva se formam. As noções de bloco histórico e de ideologia como "cimento orgânico", além do mais, previnem uma leitura "superestrutural", assim como a noção de vontade

coletiva, que não corresponde diretamente a nenhuma classe, nem seus elementos ideológicos têm qualquer vínculo de classe essencialista. Uma vontade coletiva não é uma aliança de classes leninista. Tais conclusões são levadas às suas implicações lógicas: que os segmentos sociais não possuem os atributos definidos pelo paradigma etapista; que o significado de tais segmentos depende de articulações hegemônicas cujo sucesso não está garantido por nenhuma lei da história; e que tanto os elementos ideológicos quanto as tarefas não têm qualquer identidade fora de sua relação com a força que os hegemoniza (GRAMSCI, 1991: 68-69).

Em Gramsci, a hegemonia tem múltiplas dimensões. Nos escritos do cárcere, Gramsci usou o conceito como um recurso analítico para explicar a derrota política, e o concebeu apoiado sobre um consenso manipulado e uma articulação forçada, conciliando interesses opostos e ocultando contradições estruturais. Já nos seus escritos anteriores, a hegemonia é também usada para descrever a posição de liderança da classe trabalhadora no contexto de uma aliança com outras classes, não como uma simples variante do método bolchevique de “ataque frontal”, mas, sobretudo, associando o conceito a uma nova categoria de interpretação da realidade, à idéia de uma “democracia radical” capaz de superar o “círculo corporativo” e formular projetos políticos ampliados a toda a sociedade. Ambas formulações pressupõem a supremacia de um grupo social como exercício de direção moral e intelectual sobre os grupos aliados e associados e como exercício de domínio para submeter os grupos antagônicos. O critério metodológico sobre o qual se deve basear o próprio exame se corporifica: os termos domínio e direção, os quais resumem a história do pensamento e da prática política ocidental. Isto porque o conceito de política em Gramsci traz à tona a díade conceitual “aliança” e “conflito” que, através de varias reencarnações, é um tema recorrente na tradição clássica da ciência política. A política gramsciana envolve uma dialética opositiva e contraditória, mas interconectada e complementar entre conflito e comunidade, luta antagônica e acordo, interesse privado e bem público. Portanto, ela tem a ver com um caleidoscópio de grupos e estruturas sociais

em contínua formação e reforma, construção e desconstrução, no qual forças centrípetas e centrífugas estão simultaneamente em ação.

É a perspectiva tanto dos atores envolvidos quanto dos próprios observadores que determina se a formação social passa por um processo de mobilização coletiva ou fragmentação, o que aparece como fragmentação e dissolução em uma dada estrutura social é, simultaneamente, a integração e o crescimento dinâmico em outra. Do mesmo modo, o que aparece como conflito de grupos e lutas de partes é apenas, visto de uma maneira diferenciada, ou até distorcida ideologicamente, a geração de comunidade e coesão social. Assim sendo, na sociedade civil, a realidade de qualquer hegemonia, no sentido político e cultural ampliado, é de que, embora por definição seja sempre dominante, jamais será total ou exclusiva.

E como a hegemonia não é um sistema formal fechado, as suas articulações internas são elásticas e deixam a possibilidade de operar sobre ele por outro lado, a partir da crítica ao sistema, característico do processo de **contra-hegemonia** (à qual a hegemonia permanentemente se vê obrigada a resistir). Obviamente se a hegemonia fosse absolutamente determinante — excluindo toda a contradição e toda a tensão — seria impensável qualquer mudança na sociedade. A qualquer momento, formas de política e cultura alternativas, ou diretamente opostas, existem como elementos significativos na sociedade. A ênfase política e cultural alternativa, e as muitas formas de oposição e luta, são importantes não só em si mesmas, mas como características indicativas daquilo que o processo hegemônico procurou controlar. Os setores da sociedade não se identificam com os apontamentos da hegemonia estabelecida, manifestam sua contrariedade e reivindicam novas atitudes e posicionamentos tanto do poder público, quanto da sociedade civil. Nessa mesma perspectiva, Raymond Williams afirma que a hegemonia

sofre uma resistência continuada, limitada, alterada, desafiada por pressões que não são as suas próprias pressões. Temos então de acrescentar ao conceito de

hegemonia o conceito de contra-hegemonia e hegemonia alternativa, que são elementos reais e persistentes na prática. (WILLIAMS, 1979: 115-116)

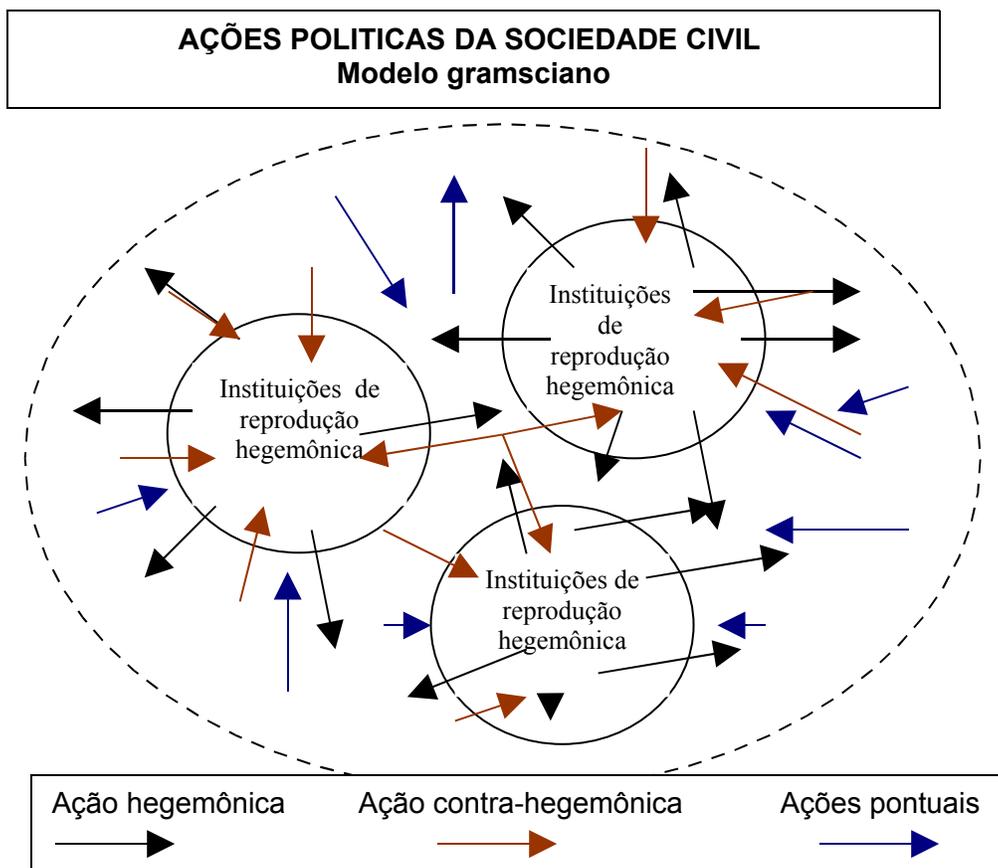
A partir da noção de contra-hegemonia, a 'política' aparece como uma categoria ontológica: há política porque há subversão, deslocamento e dinâmica do social. Isto significa que, pela própria formação estrutural de nossa sociedade, **todo** sujeito é potencialmente político. Mas o sujeito, tal como é compreendido a partir desta noção, não pode ser objetivo: ele só se constitui nas margens “irregulares da estrutura”.

Neste sentido, **hegemonia e contra-hegemonia devem ser vistas como “movimentos duplos simultâneos” formados em reciprocidade – a hegemonia dá forma à contra-hegemonia, e os esforços contra-hegemônicos levam as forças hegemônicas a realinharem-se e a reorganizarem-se.** A contra-hegemonia nasce igualmente colada à estrutura - é intrínseca, não-dependente de uma vontade coletiva externa a ela, nem de um carisma providencial que a imante. É neste sentido problemático sustentar que a questão da consciência, em Gramsci, se apresente com o mesmo estatuto de "externalidade" que em Kautsky-Lênin. Segundo Gramsci, a mesma estrutura que coage o homem, que o assimila a si, que o torna passivo, transforma-se em meio de liberdade, em matéria-prima que explicita ao homem o próprio caráter contraditório da realidade que o circunda, dando margem à criação de uma nova forma ético-política geradora de ações contra-hegemônicas.

Na concepção de contra-hegemonia enquanto processo emancipador, destacamos, mais uma vez sua íntima relação com o processo democrático, especialmente no que concerne ao consenso obtido através da construção de uma racionalidade coletiva de indivíduos que estão conscientes de sua diversidade. Daí a extraordinária importância que em Gramsci adquirem os intelectuais orgânicos ou tradicionais e os partidos, construtores do consenso entre as diversas forças políticas da sociedade.

Para que a ação contra-hegemônica se desenvolva, isto é, se torne efetivamente hegemônica, os novos sujeitos e valores, originários da estrutura social, devem se manifestar externamente em

termos éticos-políticos, reorganizando a trama privada da sociedade civil. A crítica ideológica e a batalha cultural a ela ligada é decisiva na orientação prática dos homens, sendo um momento decisivo da luta pela construção de uma nova hegemonia. A concepção de hegemonia pressupõe, portanto, diferenças, multiplicidades, conflitos e interdependência entre as partes sociais dentro do amplo e contraditório terreno da sociedade civil. Isso dá lugar a um cenário de conflito social contra-hegemônico, complexo e múltiplo, que Gramsci denomina, como vimos, “guerra de posição”: prolongada no tempo, travada em um espaço social amplo e heterogêneo, que inclui mais de uma frente simultânea, com avanços e retrocessos parciais, numa situação de assédio recíproco.



coerção das classes dominantes tenha desaparecido, e sim que ele é uma passagem em um processo mais complexo que pressupõe uma “luta nas trincheiras” e nos interstícios de poder. Resgatamos com a leitura de Gramsci o conceito de revolução, mas sob a forma de uma “laboriosa gestação” e não sob a idéia de um acontecimento único e irreversível, com um conteúdo de transformação radical, não limitado somente às relações de produção fundamentais e ao poder político, mas estendido à ruptura de todas e de cada uma das relações marcadas pela opressão e pela desigualdade. A disputa política entre grupos sociais fica assim explicada como um fenômeno multívoco, cujas diversidades e complexidades aumentam com a diversidade e complexidade das sociedades.

Finalmente, “sociedade civil” para Gramsci é um conceito que permite desvendar a estrutura e o funcionamento da totalidade da vida social, mas não é um mero elemento que se encontra empiricamente, a não ser com as devidas mediações teóricas e histórico-concretas. É um conceito pensado (síntese de muitas determinações). Tais asserções são necessárias para dirimir a dúvida, presente nos próprios textos gramscianos: a distinção entre sociedade civil e Estado é metodológica ou ontológica? É um recurso metodológico do pensamento ou expressa uma dada realidade empiricamente constatável? Parece que em Gramsci, diferentemente de Habermas, as duas possibilidades não se excluem. É um recurso de método porque permite classificar sociologicamente as organizações e funções que se estabelece no plano da sociedade civil e é um fato social na medida em que é um espaço socialmente construído em que se situam as atividades privadas construtoras de hegemonias e contra-hegemonias.

## **5. Gramsci e a “questão nacional”: crítica à “cultura cosmopolita do antiestado”**

Gramsci tem sido apropriado, muitas vezes, como um teórico da “questão nacional”, principalmente pelo seu compromisso de intelectual engajado nas lutas sociais de seu país, permanentemente preocupado em equacionar as especificidades italianas de conjugação da ordem burguesa a fim de contribuir para uma teoria da emancipação nacional socialista. Mas, se por um lado, as reflexões de Gramsci estavam voltadas para os problemas inerentes ao processo político da unificação italiana e da elaboração sistemática de sua teoria sobre a questão nacional – uma questão para ele estratégica e politicamente urgente, principalmente porque dela derivava a “questão meridional”; por outro, advertia que toda a relação de hegemonia ultrapassa as fronteiras de uma nação, envolvendo relações mais complexas de base mundializada:

Toda relação de hegemonia é necessariamente uma relação pedagógica e se verifica não apenas no interior de uma nação, entre as diversas forças que a compõem, mas em todo o campo internacional e mundial, entre o conjunto de civilizações nacionais e intercontinentais (GRAMSCI *apud* MELLO, 1996:28 )

Sem sombra de dúvidas, há em Gramsci uma aguda percepção da dimensão supranacional dos problemas. O nexos nacional/internacional é um dos temas centrais de seu pensamento. Toda história nacional deve ser lida na relação de unidade e diferença com o contexto supranacional em que se situa. Para Gramsci, o “nacional” não é ontologicamente “anterior” ou “posterior” ao “internacional”, é uma dimensão concreta em que as formas de interação se materializam e se realizam em uma combinação original. **Mesmo que o desenvolvimento seja no sentido do internacionalismo, o ponto de partida será sempre “nacional”**. Nessa lógica, a um Estado-nação entrelaçam-se relações internacionais, criando novas combinações originais e historicamente concretas em cada contexto específico. Cada Estado-nação é uma unidade contraditoriamente articulada com seu contexto internacional, e essas partes se condicionam reciprocamente e se interdeterminam continuamente. Ou seja, **cada Estado-nação pode ser pensado por uma espécie**

de “bloco histórico” onde os momentos nacional e internacional se combinam conforme cada conjuntura. A conjuntura nacional é uma particularidade que evidencia a presença do “mundial” no “local”, numa combinação que não pode ser definida por uma lei pretensamente natural, mas que deve ser analisada num esforço contínuo para selecionar o elemento internacional e unitário na realidade nacional e local.

Esta dialética unidade-distinção nacional/internacional nos oferece respaldo teórico para que se formule uma contraposição bastante consistente a duas concepções bastante extremas no tocante às relações internacionais. A primeira, já foi feita pelo próprio Gramsci, consiste numa crítica gramsciana a uma “estadolatria nacionalista”, corporificada numa crítica ao comitê central do PCUS, em 1926, acusando-o de perder de vista, pela “cegueira de uma paixão violenta pela questão nacional russa, os aspectos internacionais presentes na própria questão russa” e, conseqüentemente, os interesses do próprio proletariado internacional.

A segunda assume uma importância ainda maior nos nossos tempos, e é sobre ela que nos deteremos de forma mais incisiva: trata-se do diagnóstico apressado de uma crescente fragilização do poder dos Estados-nação sobre a organização do tempo e do espaço, que se desenvolveu em decorrência da crescente importância do **âmbito transnacional** por um lado, e do local e regional, através de sucessivos processos de **descentralização**, por outro. Neste universo interpretativo, os processos de globalização teriam levado a que as fronteiras institucionais e políticas administrativas nacionais, estabelecidas com o advento da modernidade, não mais correspondessem ao contexto efetivo em que emergem. A desestruturação dos protagonistas locais tradicionais, a dependência dos mercados de capital global, a espiral decrescente da concorrência em relação aos custos sociais, a crise da política fiscal desestruturam e dissolvem o Estado nacional em uma rede de “sociabilidade global”.

E ainda, ao ficarem revelados os problemas congênitos das instituições políticas e o caráter provisório e mutável da configuração estatal nacional concretamente dada, **emerge uma “sociedade**

**civil de caráter global**”, que assume para si os problemas centrais das democracias contemporâneas, seja enquanto provedora dos recursos materiais e gerenciais, seja enquanto articuladora das “energias cívicas e éticas” capazes de promover as transformações da sociedade contemporânea. Temos então, se nos permitem questionar em termos gramscianos, **a afirmação de uma sociedade civil de alcance universal sobre uma sociedade política que age nacionalmente?** Mas a reabsorção da sociedade política pela sociedade civil não é, para Gramsci, a estruturação de uma sociedade regulada<sup>8</sup>?

O que podemos afirmar diante disso é que, este problema se insere visivelmente na questão mais ampla de uma **refundação não-estatal do político**. Ou seja, uma concepção da atividade política que tem a sua atividade completamente à margem da instância estatal, a qual ora está destituída de suas capacidades administrativas, ora é portadora de uma lógica instrumental antagônica à dinâmica qualitativamente superior da sociedade civil (ou do que se entende por ela). Utilizando a terminologia gramsciana, essa refundação não-estatal na prática política implica um retorno anacrônico à “guerra de movimento” tão questionada por Gramsci, uma vez que propõe uma prática política que, acentuando a radical diferença em relação ao Estado, trava uma luta inteiramente fora dele. Perde-se, nesse sentido, o núcleo da estratégia gramsciana da “guerra de posição”: a idéia de que a conquista do poder do Estado deve ser precedida por uma longa batalha pela hegemonia e pelo consenso no interior do próprio Estado, ou seja, no interior da própria sociedade civil. Retomaremos esta discussão, de maneira mais aprofundada em nosso terceiro capítulo.

Torna-se, pois, indispensável, sob a fundamentação teórica da obra gramsciana, uma **reafirmação do papel do Estado** como espaço dentro do qual se desenrola a luta política, e a discussão sobre a realidade estatal nacional nos parece central, uma vez que, para Gramsci, a hegemonia (e por conseqüência, os processos contra-hegemônicos) só se desenvolve nesse âmbito:

---

<sup>8</sup> Para Gramsci, no processo de extinção do Estado, as funções sociais da dominação e da coerção – na medida em que se avança na construção econômica do socialismo, devem ceder progressivamente espaço à hegemonia e ao consenso.

O conceito de hegemonia é aquele em que se enlaçam as exigências de caráter nacional [...] Uma classe de caráter internacional, na medida em que dirige estratos sociais estritamente nacionais (intelectuais) e, aliás, muitas vezes ainda menos do que nacionais, particularistas e municipalistas (os camponeses), deve “nacionalizar-se” (GRAMSCI, 1991: 102)

No que concerne à temática da crescente fragilização do Estado, foi demonstrado há tempos, a obra de J. Maynard Keynes é um exemplo, que o mercado não tem a capacidade de auto-regulação nem a de garantir por si mesmo o bem-estar social e o pleno emprego dos recursos, e menos ainda a de manter estáveis e pacíficas as relações internacionais sem a presença do Estado. Guido Liguori nos aponta objetivamente alguns elementos importantes para se avaliar tal posição:

- O atual nível de interdependência das economias nacionais não é inédito, uma vez que a autonomia das economias nacionais, entre o fim do século XIX e a Primeira Guerra Mundial, foi muito inferior ao de hoje;
- As empresas em geral são firmemente ancoradas em seu território de origem em termos de atividade comercial global: ou seja, permanecem enraizadas em nível nacional;
- (...) As próprias empresas estadunidenses obtêm vantagens substanciais pelo fato de ser estadunidenses, por causa das prerrogativas do Estado nacional americano; (...)
- A política (e sobretudo a estatal) continua a desempenhar um papel central ao assegurar uma adequada institucionalização dos mercados e a presença de atividades não-mercantis para a atividade econômica, fornecendo, além disto, os serviços que os mercados por si mesmos não sabem/ podem prover;
- Os Estados nacionais desempenham um papel relevante inclusive nos processos internacionais;
- O Estado conserva o controle territorial sobre as pessoas e sobre os movimentos das pessoas, apesar dos processos de redistribuição da população em curso, que indiscutivelmente geram problemas de redefinição das identidades culturais regionais;
- A cultura nacional continua a ser elemento fundamental de coesão social e de mediação para o exercício da hegemonia. (LIGUORI, 2000/2001:37)

Conforme os argumentos acima, a reflexão atual sobre a globalização arrisca-se numa subestimação da política e do Estado em sua capacidade de dar o direcionamento da economia de mercado e da dinâmica social. A nação continua a ser o momento fundamental da vida coletiva, e o Estado não só não desapareceu como continua em sua dialética complexa com o econômico-social. Neste sentido, as instituições estatais continuam atuando, “com uma fúria jamais vista”, em

procedimentos voltados a um verdadeiro desmonte da esfera pública, efetuando a privatização dos mais elementares bens e serviços, sob o prolapado discurso da necessidade de produção do déficit público. Tudo isto comporta temas já tratados por Gramsci e seu resgate contribui para alargar cada vez mais o poder heurístico de sua obra.

Obviamente não podemos negar a expansão crescente de organismos da sociedade civil e o visível enxugamento do Estado, mas essa sociedade civil expandida a nível mundial fica congestionada de ações e movimentos (resultados dos próprios processos de diferenciação social), não conseguindo se colocar como espaço de unificação e agregação (NOGUEIRA, 2003a). Os “elementos cada vez mais numerosos” da sociedade civil não têm representado a criação de novas formas de crítica e emancipação, mas antes o estabelecimento de espaços de novos conformismos.

De acordo com esse quadro interpretativo, cabem aqui mais algumas indagações, dessa vez no que concerne às possibilidades da teoria política contemporânea reinterpretar a obra de Gramsci a partir de alguns pontos em aberto em nosso período histórico: em primeiro lugar, como unificar interesses, ações e movimentos na contra-mão dos processos de fragmentação e diferenciação intrínsecos às sociedades contemporâneas? Quais são os sujeitos sociais que poderiam sustentar essa unificação, funcionando como centros organizativos? E em nome de que? E ainda, identificados esses sujeitos de ação, quais são os pontos cruciais de nossas sociedades ou dos nossos governos a serem conflitados pela “guerra de posição” contemporânea? Será que todas as esferas da totalidade social têm o mesmo potencial de dinâmica, da mesma forma com que têm o mesmo potencial de reprodução do domínio? E se nos permite mais: como organizar novos padrões de democracia e canalizar as energias de resistência a partir de uma luta pela hegemonia que não vá de encontro à criatividade subversiva de grupos e sujeitos sociais?

O projeto original de Gramsci, tanto política como teoricamente, era descobrir, no quadro de uma fragmentada realidade européia e italiana, as forças materiais e culturais que levariam à formação de uma ordem sociopolítica nova e mais universal. Tudo isso implicava em revelar meios

políticos, teóricos e estratégicos para organizar e mobilizar os grupos subalternos de modo que pudessem dar início a uma nova forma de estado e a uma nova ordem social. Talvez a chave conceitual para se atender às questões formuladas há pouco, seja justamente a de nos utilizar do mesmo critério metodológico e das mesmas aspirações políticas desse autor, expostos neste capítulo, embora certos de que os resultados poderão ser dissonantes. Mesmo reconhecendo a impossibilidade de uma transmutação aistórica e completa de seus resultados, bem como a necessidade do preenchimento de lacunas empírico-conceituais deixadas por Gramsci (a ser discutidas no cap. III), certamente as pistas que ele nos apresenta são, sem dúvida, das mais férteis que a teoria política tem a nos oferecer.

## II

### **A sociedade civil como contra-imagem do Estado: Ação comunicativa e cosmopolitismo em Jürgen Habermas**

## Introdução

*O desmoronamento dos Estados autoritários do Leste Europeu e o profundo desgaste político dos Estados de Bem-Estar Social no mundo capitalista desenvolvido formaram alguns dos fatores objetivos que deram lugar a um conjunto de transformações no sistema atual de relações políticas. A derrocada do sistema soviético levou muitos otimistas a acreditar que as portas da democracia como forma dominante de governo tinham se aberto. Sob a pressão dos movimentos populares, muitos países do Leste e posteriormente na América Latina abraçaram constituições democráticas e, apesar da desconsideração das contradições dessas democracias nascentes, construíram uma percepção de que o fim último dos processos de transformação “já não é mais a reestruturação do Estado a partir de um novo princípio, mas a redefinição das relações entre Estado e sociedade sob o ponto de vista desta última” (AVRITZER, L. 1996).*

A recuperação da noção de sociedade civil nos últimos trinta anos é expressão do impacto desses fatores políticos não só na consciência cotidiana e militante, mas também na teoria social deste período. O que peculiariza esse processo é que seus articuladores tomaram como pressuposto a aceitação da velha diferenciação liberal entre Estado e sociedade como uma característica necessária das formações sociais modernas e, deste modo, seus modelos de ação seriam limitados à organização social e à determinação de novas formas de controle em relação ao Estado e ao mercado. Simultaneamente, novos caminhos teóricos se abrem: eles nos conduzem às teorias capazes de conciliar a aceitação do papel desempenhado pelo mercado e pelo Estado, com a perspectiva de fortalecimento de uma “terceira arena” capaz de proporcionar instrumentos de defesa contra os processos de mercantilização e burocratização das relações sociais.

A idéia da organização da “sociedade como autodefesa” se propagou no ocidente a partir da emergência dos chamados novos movimentos sociais dos anos 70 e 80, os quais foram conceitualizados na recuperação da idéia de sociedade civil nas suas origens no iluminismo escocês, no idealismo alemão e, de forma mais intensa, em Gramsci (mesmo que a partir de uma perspectiva deturpada). A democracia passa a se constituir tão somente na institucionalização desta eterna luta defensiva da sociedade na medida em que os movimentos da sociedade civil reagem à reificação e burocratização dos domínios de ação estruturados comunicativamente, preservando os espaços de

organização e reprodução da cultura e de formação das identidades e solidariedades. A proposta era alargar os conceitos acerca do processo democrático para além da dimensão político-estatal e o conceito de sociedade civil dava conta de uma interpretação pautada nas novas formas de sociabilidade, na cultura política e na formação de atores sociais diferenciados daqueles atores políticos anteriores, tradicionalmente subservientes às instâncias herméticas dos poderes estatal e mercadológico (LAVALLE, 2003).

Neste cenário, o problema do fortalecimento da sociedade no interior de um sistema social diferenciado foi por poucos autores tão enfatizado como em Jürgen Habermas. Apoiando-se no pressuposto da existência de uma contradição entre as formas administrativas de organização do Estado e a dimensão da interação social no nível do cotidiano, a idéia de sociedade civil que emerge nesta tradição de análise acaba oferecendo uma alternativa política entre o controle exagerado do Estado e o cenário liberal, constituindo um período de intenso “desencantamento” em relação aos modelos políticos decorrentes desses dois pólos.

A construção de um critério normativo para a prática democrática contemporânea na obra de Habermas não é pensada a partir da dinâmica intra-institucional da política moderna, mas a partir de uma análise abrangente de sociedade na sua gênese e desenvolvimento. A sociedade civil aparece como protagonista de novas expectativas de redemocratização em moldes extremamente normativos, em detrimento de uma visão mais descritivo-analítica dos atores. O conceito começa a ser associado a uma esfera em que indivíduos autônomos estabelecem entre si todo o tipo de relações associativas a fim de enfrentar suas necessidades sem se deparar com a intervenção do Estado. E um dos meios mais legítimos (e mais viáveis) para isso parece ser, segundo Habermas, as lutas pelos direitos ventiladas pelos movimentos da sociedade civil.

Embora Habermas seja acentuadamente um pensador da política – pois sua reflexão é posta na questão da justiça, na crítica de uma dominação instrumental e na análise dos pressupostos do espaço público – sua análise se dirige à dinâmica societária como um todo, sendo a política um

campo particular dentro de sua teoria da sociedade. Parece-nos que a ênfase da sociedade civil na análise Habermasiana transforma a obra do autor da *Teoria da Ação Comunicativa* em uma teoria societária da democracia, que entenderia esta última a partir de três variáveis fundamentais: a liberação da ação comunicativa dos processos administrativos econômicos, o reforço da arena societária através da conquista de direitos que limitariam a abrangência da burocratização e mercantilização e, finalmente, o estabelecimento de arenas reflexivas que conduzam à compatibilização entre a lógica estratégica do sistema e a dinâmica interativa da sociedade.

Tomaremos como referência alguns aspectos do conceito de sociedade civil na obra de Habermas para elucidar os reflexos interpretativos posteriores no campo de estudos do conceito. Para tal, dada a amplitude analítica de sua obra, não pudemos deixar de evitar um desvio em nossa exposição a fim de esclarecer, sucintamente, conceitos fundantes da teoria da ação comunicativa, já que eles se desdobram, inevitavelmente, em uma discussão acerca do processo democrático, bem como acerca da formação de novas concepções do direito, da esfera pública e da sociedade civil.

Neste capítulo, nossa exposição percorrerá três etapas fundamentais. Na primeira, será feita uma breve sistematização da **ruptura epistemológica** de Habermas com a chamada “filosofia da consciência”, mostrando como ele reconstrói a teoria crítica da sociedade a partir de um novo paradigma do conhecimento baseado na comunicação e na interatividade social. Nesta etapa, a racionalidade assume uma nova face, muito além de seu “logocentrismo” iluminista, voltando-se para a linguagem em toda sua potencialidade reconstrutora das relações sociais. Em um segundo nível, será delineado um esboço das categorias da teoria comunicativa da sociedade de Habermas a partir desse novo paradigma epistemológico, esclarecendo alguns de seus conceitos constitutivos fundamentais, especialmente sua descrição do processo de diferenciação social originária dos campos do mundo da vida e do sistema, bem como das formas de racionalidade típicas de cada um. Serão enfatizadas também nesta segunda fase as formas de interação entre esses dois campos do social, especialmente no que concerne à colonização do mundo da vida pelos meios regulativos do

campo sistêmico, não deixando de ressaltar, sobretudo, o papel da sociedade civil como protagonista da reversão deste processo. E, finalmente, na última etapa, serão articuladas essas categorias sociológicas com as reflexões acerca das possibilidades do processo democrático deliberativo e do papel da esfera pública, do direito e dos movimentos da sociedade civil na construção de um novo modelo de ação política.

### **1. A teoria da ação: da filosofia da consciência ao paradigma da linguagem**

O pensamento iluminista vê no sujeito o fundamento sobre o qual se pode estruturar cognitivamente a realidade e proceder a sua intervenção racional-prática. A razão passa a ser entendida como instrumento de ação e não mais de contemplação, sendo toda e qualquer crença e conhecimento estendidos aos poderes cognitivos humanos. A partir da ruptura do modelo cosmocêntrico para a interpretação da realidade, o indivíduo do iluminismo não vê mais nas explicações místicas e religiosas um modelo forte segundo o qual as subjetividades possam se estruturar, passando a recorrer a si mesmo para organizar suas experiências e intervir na realidade. A razão nos apresentava critérios para definição do mundo a partir do conhecimento exato e do domínio prático do sujeito em relação a um objeto. A “filosofia da consciência”, segundo Habermas, resulta dessa nova perspectiva e postula um novo mito, agora encarnado em uma noção de “verdade” que é assegurada pela certeza sensível ratificada pelo método. Nesta perspectiva, o sujeito é interpretado basicamente como dotado de capacidade de assumir um duplo enfoque com relação ao mundo dos objetos possíveis: o conhecimento de objetos e a dominação: *“O sujeito refere-se aos objetos a fim de representá-los como são, ou para intervir neles, a fim de torná-los como deveriam ser”* (HABERMAS, 1998:252). A verdade, a exatidão e a objetividade são correlatas do princípio da eficiência, isto é, da instrumentalização técnica e da prática utilitarista.

O ponto de partida da teoria habermasiana se localiza exatamente no movimento filosófico que se contrapõe a estes princípios da filosofia da consciência. Para ele, seria necessário, antes de

mais nada, abandonar o pressuposto epistemológico da auto-suficiência de um sujeito que conhece e age isoladamente e empreender um esforço de reabilitação de uma racionalidade que ficou perdida ora na filosofia idealista, ora na visão de um sujeito histórico transcendental da filosofia da práxis<sup>9</sup>. Razão e sujeito autônomos são questionados como o fundamento para o conhecimento da realidade, são acusados de situar-se num quadro teórico sujeito-objeto instrumentalizante, redutor do ser ao ente, e incapaz de dar espaço à diferença e de pensar a intersubjetividade. O trabalho da desconstrução dos paradigmas da consciência em si é substituído por outro, pelo paradigma da intercompreensão, isto é, da relação intersubjetiva de indivíduos que, socializados através de processos comunicativos, se reconhecem mutuamente:

O paradigma da filosofia da consciência encontra-se esgotado. Sendo assim, os sintomas de esgotamento devem dissolver-se na transição para o paradigma da compreensão (...) Já não é privilegiada a atitude objetivada na qual o sujeito conhecedor se dirige a si próprio como a entidades do mundo. No paradigma da intercompreensão é, antes, a atitude performativa dos participantes da interação que coordena os seus planos de ação através de um acordo entre si sobre qualquer coisa no mundo. Enquanto um ego executa um ato de fala e o alter define uma relação entre eles, ambos entram numa relação interpessoal. (HABERMAS, 1998:277)

No paradigma da ação proposto por ele, o sujeito cognoscente não é mais definido como aquele que se relaciona com os objetos para conhecê-los, para agir através deles ou para dominá-los, como na filosofia da consciência. Mas como aquele que é obrigado a entender-se com outros sujeitos sobre o que pode significar o fato de conhecer objetos ou agir através de objetos, ou ainda dominar objetos ou coisas. O essencial não é o enfoque objetivante, mas o enfoque performativo do entendimento intersubjetivo entre os sujeitos capazes de falar e de agir.

---

<sup>9</sup> O paradigma da consciência serviu de moldura a Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Schelling e Hegel. Para Habermas continuou ainda presente nas filosofias de Marx e Freud, embora tenham perseguido o objetivo de desmistificar todas as filosofias da consciência. Marx especialmente é reconhecido por Habermas pelo grande feito filosófico de ter desmistificado a idéia de um sujeito formado por uma consciência transcendental a partir da síntese pelo trabalho. Porém, segundo Habermas, Marx reduz o alcance de sua descoberta quando restringe o trabalho à ação instrumental, comprometendo o próprio conceito de práxis, de raízes gregas – práxis, para Habermas, está associada a lexis (fala) e não à techne (produção material) como quer Marx. Neste aspecto, segundo nosso autor, a filosofia marxiana teria, de forma paradoxal, pego carona na ideologia burguesa cujo fundamento é instrumental-tecnologista. (ver capítulo III)

Trata-se, para Habermas, de abandonar o conceito de verdade enquanto evidência dada objetivamente no mundo exterior para situá-la enquanto resultado de um consenso alcançado interativamente. Os fatos não são algo no mundo como os objetos da experiência sensível, mas estados de coisas circunscritos em enunciados que apenas levantam uma pretensão de verdade, a depender de uma solução discursiva adequada. A questão da verdade se coloca em um outro nível, intersubjetivo, na medida em que o significado de qualquer aspecto da realidade deriva de uma reciprocidade de expectativas entre indivíduos: *“El análisis de las condiciones de validez de las oraciones nos empuja de por sí a un análisis de las condiciones de reconocimiento intersubjetivo de las correspondientes pretensiones de validez”* (HABERMAS, 2003a :404). A validez de um enunciado e a veracidade de seu significado são dados depois que esse jogo das expectativas se realizou, fato que abre a possibilidade de crítica e de uma redefinição de validez das regras de significação da realidade. Este é um ponto de extrema importância para a compreensão do projeto habermasiano, que põe em evidência uma dimensão da racionalidade que não tinha sido visualizada pela clássica teoria da ação teleológica. A “verdade” deixa de ser buscada somente no sujeito individual na sua relação com um objeto específico e exterior, mas passa, sobretudo, a ser buscada nas relações intersubjetivas. Habermas une neste ponto duas tradições de análise que alicerçam a construção de um novo modelo de racionalidade, a saber, a filosofia analítica da linguagem e a psicologia social de G. H. Mead:

El modelo sujeto-objeto de la filosofía de la conciencia se ve atacado a principios de este siglo por dos frentes: por parte de la filosofía analítica del lenguaje y por parte de la teoría psicológica del comportamiento. Ambas renuncian a un acceso directo a los fenómenos de conciencia y substituyen el saber intuitivo, la reflexión o la introspección, por procedimientos que no apelan a la intuición. Proponen análisis que parten de las expresiones lingüísticas o del comportamiento observable y que quedan abiertos a una comprobación intersubjetiva. El análisis del lenguaje hace suyos los procedimientos usuales en lógica e en lingüística de reconstrucción racional de la capacidad que tienen los sujetos para hacer uso de ciertas reglas, y la psicología del comportamiento adopta los métodos de observación y las estrategias interpretativas de la investigación etológica. (HABERMAS, 2003b:9).

Esses dois referenciais analíticos revelam para Habermas um pressuposto fundamental de sua teoria da ação comunicativa: no momento em que um sujeito realiza um ato de fala e outro sujeito toma a posição em relação a este ato, ambos entram numa relação interpessoal, numa relação social viabilizada pela comunicação. Fez-se necessário para Habermas, um estudo aprofundado do potencial da linguagem a partir da observação e conceitualização dos processos constitutivos da fala, utilizando-se, para tal, da “pragmática universal”, ciência cujo objetivo principal é explicitar e reconstruir as condições universais do sistema de regras que geram a possibilidade do diálogo. A pragmática universal coloca, para Habermas, a pretensão de reconstruir a capacidade dos falantes de inserir de tal modo orações em referência à realidade, que essas orações possam assumir as funções pragmáticas de exposição, autoexposição e estabelecimento de relações interpessoais (HABERMAS, 2003a). A rigor, e como explica Habermas, a designação proposta de uma “pragmática universal” para o programa de pesquisa que visa a reconstruir as bases de validade universal do discurso remete diretamente para a sua intenção fundamental, a saber: a de identificar e reconstruir as condições universais da possibilidade de entendimento mútuo. Em termos genéricos, pode-se afirmar que essa pragmática formal se distingue da lingüística semântica pelo fato de estudar não frases ou orações, mas sim proposições ou elocuições, e da sociolingüística porque estas proposições são estudadas como sendo independentes dos contextos específicos onde são produzidas. A função constitutiva desta pragmática formal consiste, pois, em identificar e reconstruir as condições universais para um entendimento mútuo. Daqui decorre que o tipo de ação cujo propósito seja alcançar esta compreensão mútua se assuma como o fundamental. Deste modo, a teoria da ação comunicativa assenta, não só mas também, em uma teoria reconstrutivista que procura identificar os pressupostos universais da comunicação cotidiana das sociedades modernas. A pragmática formal cumpre precisamente esta função. Na medida em que pode ser descrita como uma análise quase-transcendental que pretende reconstruir o conhecimento pré-teórico e implícito que possibilita os processos práticos de entendimento comunicativo, essa pragmática formal se distingue

da empírica por esta última se preocupar não com a reconstrução das competências comunicativas humanas universais, mas com a descrição e análise de elementos específicos da prática comunicativa lingüística. Por outro lado, esta pragmática formal é *pragmática* na medida em que analisa o uso da linguagem, nomeadamente os atos de fala ou proposições, ao contrário da lingüística semântica que estuda as propriedades de frases isoladas.

Ela se divide em uma dupla tarefa: elucidar sobre o campo de realidade da fala, ou seja, expor os fundamentos primeiros que envolvem o processo da linguagem e esclarecer acerca da validade e racionalidade dessa mesma fala, para então ser aplicada à análise dos processos sociais. O pressuposto fundante da pragmática universal é derivado da filosofia da linguagem de Wittgenstein e das lingüísticas de Chomsky, Austin e da idéia de uma “comunidade comunicacional” de K. O. Apel, as quais revelam o pressuposto segundo o qual **a língua deve deixar de ser concebida enquanto estrutura fechada e previsível para passar a se pensada enquanto um processo dinâmico de ação**. Os processos de comunicação não se reduzem à transmissão de conteúdos informativos pré-estabelecidos, mas possuem uma função constitutiva na formação de relações interpessoais. Habitada pelo “*telos* do entendimento”, a língua passa a ser vista como o pressuposto de toda a ação social e o meio através do qual podemos chegar a um novo entendimento da racionalidade destituída de seu “logocentrismo” e enriquecida de seu potencial interativo.

Segundo Habermas, o sucesso das abordagens lingüístico-analíticas das ciências sociais é tributário de dois estágios de autocrítica do positivismo lógico, ambos situados na obra de Wittgenstein. Em primeiro lugar, teria desvelado o estatuto transcendental da linguagem com pretensão de validade científica universal e depois teria demonstrado que a linguagem enquanto tal é uma ficção e que as gramáticas da comunicação pela linguagem ordinária nos revelam regras através das quais formas de vida são constituídas. Neste sentido, Habermas observa que, para Wittgenstein, a linguagem monopolista das ciências naturais dá lugar a um pluralismo de linguagens que não mais captam a realidade teoricamente dentro de uma única visão de mundo, mas antes praticamente

dentro de diferentes mundos de vida. Segundo tal concepção, as regras destes jogos de linguagem são as gramáticas tanto de linguagens quanto de formas de vida. Proposições éticas permanecem inexpressivas, mas agora a gramática, que eu posso tornar transparente através de análises lingüísticas, é ela mesma ética, [no sentido de que ela] não é mais a lógica de uma linguagem unitária e do universo de fatos, mas é antes a ordem constitutiva de um mundo da vida social. O próprio conceito de "seguir uma regra" no segundo Wittgenstein implica, portanto, a intersubjetividade da validade de regras.

Para Habermas, portanto, as expressões são "frases em situação", ou seja, unidades pragmáticas da fala ou do diálogo. Esse aspecto pragmático das expressões motivou J. L. Austin a denominar essas unidades elementares do diálogo de "atos lingüísticos", conceito fundamental para a "teoria dos atos de fala" de Habermas. Com um ato lingüístico eu não apenas digo algo ou comunico, mas também "atuo", ou seja, efetuo uma ação e uma relação específica no contexto da fala entre o emissor e o receptor. No exemplo, "eu garanto que entregarei o trabalho amanhã", eu não apenas comunico uma promessa, mais "garanto" de fato alguma coisa, estabeleço uma relação no diálogo e atuo para que minha frase seja validada pelo receptor. A teoria dos atos lingüísticos em Austin nos fala de dois componentes fundamentais no diálogo: o performativo e o proposicional, o performativo é exatamente a interação estabelecida a partir da fala, "eu garanto a você", determina a forma como a proposição é utilizada para estabelecer uma relação entre emissor e receptor, seria a "força ilocutiva" para Austin, o elemento dominante. O nível proposicional é um elemento secundário que indica sobre o quê os atores se comunicam – "que entregarei o trabalho amanhã". Um entendimento efetivo entre emissor e receptor só se realiza quando os dois níveis são consumados (HABERMAS, 2003a).

Habermas se apropria do elemento performativo para dizer que este é a parte do processo de comunicação que possui uma base racional capaz de fornecer os pressupostos para construir um novo aspecto de racionalidade. Essa "base racional" do elemento performativo reside no seu caráter cognitivo, ou seja, na característica de ser passível de um exame discursivo e crítico baseado em

argumentos de reivindicações de validade. A reivindicação de validade de um enunciado é o elemento contido no diálogo que aparece para Habermas como o novo elemento de racionalidade (discursiva) capaz de resgatar uma nova possibilidade de emancipação, em todos os níveis da sociedade (HABERMAS, 2003a). Essas reivindicações valorativas são justamente três: a reivindicação à **verdade** (distinção entre ser e aparência), à **justiça** (distinção entre ser e dever ser) e à **sinceridade** (distinção da antinomia entre verdade e ilusão). Apesar de existirem sempre em toda forma de comunicação, pode-se inferir do componente performativo (ou ilocutivo) qual dos elementos foi privilegiado pelo emissor. Estas pretensões, especialmente as duas últimas, devem partir de um contexto normativo comum entre o emissor e o receptor (HABERMAS, 2003a). Habermas, deste modo, propõe-se a analisar as características formais dos processos cotidianos de comunicação lingüística com vista ao entendimento mútuo de forma a comprovar a asserção de que existe uma ligação entre a linguagem e as várias dimensões de validade:

Al reconocer la pretensión del hablante, el oyente acepta la oferta que se le hace con el acto de habla. Este éxito ilocucionario es relevante para la acción por cuanto que con él se establece una relación interpersonal entre hablante e oyente que tiene efectos coordinadores, que ordena los espacios de acción y las secuencias de la interacción y que, a través de las alternativas generales de acción con que el oyente cuenta, abre a éste distintas posibilidades de proseguir la interacción (HABERMAS, 2003a: 381).

Compreender alguma fala significa, para a teoria habermasiana, entender o que a faz aceitável, através da resolução discursiva da reivindicação da validade proposta. Significa também o convencimento do receptor de que, em dado contexto, o emissor tem direito a pretender validade para a sua expressão, esta é a sua racionalidade. A teoria da ação habermasiana, derivada da ruptura epistemológica com a filosofia da consciência já discutida, ao partir da racionalidade do componente intersubjetivo da ação lingüística, pleiteia uma relação interna entre significado e validade, ou seja, tanto aceitação ou rejeição quanto a compreensão ou incompreensão, dependem do resgate argumentativo baseado em “boas razões”, razões capazes de convencimento. Esclarecido este aspecto inicial, não fica difícil entender alguns desdobramentos analíticos do empreendimento

habermasiano, especialmente na discussão sobre o processo democrático que visou, sobretudo, a reintrodução do debate argumentativo na análise do político. O conceito de deliberação, por exemplo, foi resgatado em seus escritos para explicar o processo pelo qual um ou mais agentes avaliam as razões envolvidas em uma determinada questão, bem como para se contrapor a visões de deliberação como tomadas de decisão baseadas em processos não-comunicativos e meramente estratégicos. Assim, ao deslocar seu foco para a linguagem e para a ação, o objetivo de Habermas foi esclarecer como a interação lingüística formou para si um senso de racionalidade que não é redutível às dimensões estratégicas ou meramente contextuais:

Ainda que nossa situação, depois de 1945, fosse bem distinta, esse olhar desiludido que a velha teoria crítica lançava sobre as forças impulsionadoras de uma dinâmica social autodestrutiva, foi o que me conduziu a buscar as fontes de solidariedade de uns com os outros que ainda não estivessem de todo secas (...) Quanto menos nos dedicamos a buscar subterfúgios imaginários, tanto menos cairemos na tentação de interpretar como uma fatalidade, que nos tivesse sido imposta por uma mão invisível, os riscos que a própria modernidade comporta (HABERMAS, 1997:88 *apud* ARAGÃO, 2002)

A teoria da ação comunicativa representa, nesse sentido, a tentativa habermasiana de captar a possibilidade da solidariedade na sociedade moderna, na medida em que enfatiza a presença do interesse geral no interesse particular, vinculando a teleologia típica a toda forma de ação com a necessidade de consenso. Ele apresenta uma mudança de paradigma que se propõe a ampliar as possibilidades da razão para além da instrumentalidade, ao mesmo tempo em que passa a se opor aos arautos da pós-modernidade que declaram perdidas as esperanças de crença em qualquer forma de racionalidade. Esta mudança reabilita, de uma nova forma, a idéia de que existe um sentido universalista de racionalidade que, quando corretamente explicado, ajudará a revelar a unilateralidade de uma concepção de racionalidade unicamente instrumental, bem como permitirá uma melhor compreensão de um “potencial para a razão não-instrumental” contido nas próprias formas de reprodução social. Essa característica do resgate argumentativo que confere o caráter racional e cognitivo às pretensões de validez nos enunciados, bem como pleiteia o estabelecimento

do consenso, possibilita ligar a pragmática universal à teoria da ação sociológica, bem como permite uma análise mais enriquecida das esferas da realidade social (sistema e mundo da vida). É o que veremos na próxima seção.

## **2. Desacoplamento entre sistema e mundo da vida: introdução à teoria da evolução social**

Complementando o papel fundamental da pragmática universal no plano epistemológico, temos uma teoria da evolução social que confere o **caráter diacrônico da teoria da ação comunicativa**, em contraposição ao caráter sincrônico da pragmática. Esse aspecto diacrônico parte de três raízes teóricas principais: o processo de racionalização ocidental weberiano, com a autonomização de esferas sociais como o Estado e mercado; a definição de solidariedade em Durkheim, especialmente a passagem da solidariedade mecânica para a orgânica, com alterações nas formas de interação social e os riscos que esta evolução possui; e, finalmente, a apropriação da obra piagetiana para a sociologia, que possibilitou a Habermas a constituição de um vínculo convincente entre um desenvolvimento cognitivo filogenético e racionalização societária, pois a evolução das formas do direito e da moral, ou seja, a atualização das formas discursivas da formação da vontade coletiva, implica novos níveis de integração social e novas potencialidades cognitivas.

É interessante observar que a idéia de uma evolução social para Habermas deve ser considerada como algo qualitativamente distinto da história, na medida em que se refere às estruturas universais da consciência e a níveis de aprendizagem social ordenados de acordo com uma lógica de desenvolvimento no plano analítico. No entanto, Habermas não abre mão de uma perspectiva de progresso, pois, para ele, a evolução segue desenvolvendo-se de acordo com um modelo de hierarquia de estruturas antropológicas e cognitivas cada vez mais abrangentes, que podemos reconstruir racionalmente. A teoria da evolução apresenta-se, deste modo, como uma análise da lógica própria do desenvolvimento da aprendizagem humana, a qual procura justificar sistematicamente que o nível mais alto atingido é superior ao precedente.

A análise que Weber faz das relações entre racionalidade e modernidade é recuperada por Habermas principalmente porque este autor encaminhou a análise da modernidade através das formas como a racionalidade ocidental penetrou e modificou a estrutura institucional e sócio-normativa – especialmente via secularização da religião, concepção de direito e instituição jurídica – do sistema social. É por essa razão que a análise weberiana, para Habermas, cobre um suposto déficit sociológico do materialismo histórico, pois este, segundo Weber, analisa o desenvolvimento capitalista centrando-se em uma visão monocausal do real, ou seja, fundamenta-se na teoria do valor, deixando escapar uma dimensão importante da lógica da evolução social: a dimensão prático-moral.

Os estudos weberianos sobre o processo da secularização da religião, entendida como forma de racionalidade, contribuem, de modo significativo, para a teoria da evolução de Habermas. A secularização, que Weber interpreta como um processo de “racionalização das imagens do mundo”, atinge, fundamentalmente, o princípio de unidade indivisa dos grandes *arkais* (imagens totalizantes da realidade, seja Deus, a Natureza, o Ser ou uma Razão de caráter fundador) que sustentam as imagens mítico-religiosas do mundo, resultando em um processo gradual de diferenciação e de descentralização de uma esfera de valor monolítica, que se desdobra em esferas distintas de valores.

Entretanto, esse processo de diferenciação de esferas culturais de valor que adquirem respectiva autonomia e legalidade própria, para Weber, induz a um complexo paradoxo. Pois se, por um lado, lembra Habermas, a diferenciação de esferas culturais permite a racionalização dos sistemas simbólicos religiosos pela adoção de critérios antropocêntricos de valores, por outro, essa diferenciação rompe a unidade das imagens metafísico-religiosas do mundo e sua capacidade de fundar um sentido. Produz-se, conseqüentemente, uma tensão entre as esferas autônomas de valores, conflitos que não podem mais ser resolvidos recorrendo à legitimidade de uma ordem cuja coesão é garantida pelo princípio da unidade de uma imagem única de mundo. Para Habermas,

La razón se disocia en una pluralidad de esfera de valor destruyendo su propia universalidad. Esta pérdida de sentido la interpreta Weber como el desafío existencial ante que se ve el individuo de reconstruir en el ámbito privado de su propia biografía, con el arrojo que la desesperación produce y con la absurda esperanza del desesperado, la unidad que ya no cabe reconstruir en los órdenes de la sociedad. (HABERMAS, 2003a:321)

Assim, o diagnóstico weberiano de racionalização do mundo que desemboca na perda da liberdade e do sentido, é basicamente endossado pelos autores marxistas da Escola de Frankfurt, reproduzido por Adorno e Horkheimer em *Dialética do iluminismo*, escrita em 1944 e levada às últimas conseqüências na *Dialética negativa* de Adorno. Esse diagnóstico de alguma maneira apontava para um distanciamento da idéia, mais marxista do que marxiana, segundo a qual tanto o progresso tecnológico quanto a produtividade crescente propiciariam e estimulariam a emancipação política das classes subalternas. A esse “desencantamento do mundo” de raízes weberianas corresponde também a tese da “tecnificação” e da “instrumentalização” da natureza que acompanha o esforço iluminista da razão. Esta racionalidade, tornada instrumental, ao abandonar suas raízes religiosas, perde de vista sua intenção original de libertar o homem, acabando por subjugá-lo ao mito da modernidade, cerceando, sobretudo, os espaços de ação autônoma.

Nesse sentido, a problemática a ser equacionada por Habermas pode ser posta e resumida na seguinte questão: como elaborar uma teoria social que reestabeleça o fator de unidade social – não organicista ou funcionalista – a partir de conceitos de integração social e de ações prático-normativas que tenham como fundamento necessário o processo de diferenciação social? Seria necessário, para nosso autor, superar o paradoxo weberiano e reconstruir, ao seu modo, as relações e modernidade e racionalidade.

Para Habermas, diversamente de Weber, a diferenciação de esferas culturais permite uma compreensão centrada no mundo, o que significa para ele uma ampliação do potencial cognitivo e da possibilidade de aprendizagem. Sob esse prisma, o desenvolvimento da racionalidade na modernidade abre a perspectiva da emancipação: é a própria diferenciação da legalidade interna das

distintas esferas culturais de valores que carrega em si os germes da destruição da racionalidade do mundo que essa mesma diferenciação torna possível (HABERMAS, 2003:325). Habermas percebe que elaborar uma nova definição de solidariedade social adequada ao mundo contemporâneo exige uma nova visão do desenvolvimento ocidental. Imprescindível nesta empreitada passa a ser a percepção desse desenvolvimento em sua ambigüidade constitutiva, rejeitando a absolutização da razão instrumental, segundo ele, promulgada tanto pelo marxismo como pela concepção weberiana da racionalização ocidental acolhida pelos frankfurtianos. A questão para Habermas passa a ser perceber uma lógica de desenvolvimento social que não se reduza nem ao aspecto técnico-instrumental, por um lado, nem às formas tradicionais de moralidade particularista de fundo metafísico ou teológico, por outro.

Ao reiterar a tese weberiana de que as sociedades modernas são produtos de um processo de racionalização, observa-se então, na teoria da evolução social de Habermas, a disjunção entre dois campos do social os quais constituíam originalmente uma unidade que foi se desmembrando e desenvolvendo mecanismos autônomos de integração – a integração social, assegurada pela ação comunicativa no “mundo da vida”; e a integração sistêmica, assegurada por mecanismos auto-regulados dos meios sistêmicos da sociedade. Essa passagem, no mundo ocidental, das sociedades tradicionais às modernas, acrescido, evidentemente, de uma descrição do processo de racionalização, tomou grande parte de sua obra, especialmente no que concerne à formação de uma estrutura estatal separada dos elementos da sociedade. E, se Weber forneceu instrumental teórico fundamental para entender o processo de racionalização, é a discussão de Durkheim e da Psicologia social de Mead que lhe permite aprofundar as análises acerca das mudanças nas formas de interação e solidariedade resultantes dessa diferenciação social.

Habermas reconhece a Durkheim o mérito de centralizar suas análises e conceber a sociedade a partir dos processos de interação social em que as questões prático-morais são basilares. O fundamento entre integração social e integração sistêmica é encontrado por Durkheim,

principalmente na sua polêmica com Spencer. Sabemos que Durkheim fundamenta a ordem social em duas formas de solidariedade, mecânica e orgânica. A solidariedade mecânica é estabelecida por um princípio identitário entre os indivíduos, ou seja, por pertencerem a uma consciência coletiva comum, compartilhando e aderindo a um corpo comum de valores e crenças. A solidariedade mecânica garante, segundo Durkheim, o consenso, coesão e unidade cujo processo de diferenciação interna, individual ou institucional, é pouco expressivo. O princípio da solidariedade orgânica instaura-se, segundo Durkheim, nas sociedades em que se estabelece um processo significativo de diferenciação tanto entre os indivíduos como a nível institucional. Nesse processo, a coesão e integração social se vêem ameaçadas por uma situação anômica. A coesão social deve ser reestabelecida por uma nova forma de solidariedade capaz de integrar o indivíduo ao corpo social. A divisão do trabalho social é, para Durkheim, o instrumento que tem a função de restituir coesão e unidade à sociedade. É a partir da diferença estabelecida entre os princípios de solidariedade orgânica e solidariedade orgânica que Habermas constrói os conceitos de integração social e integração sistêmica. Vejamos como ele articula historicamente os dois conceitos.

Nas sociedades arcaicas, Habermas visualiza as integrações social e sistêmica a tal ponto interligadas que se torna impossível a distinção mesma entre ações comunicativas e estratégicas. A partir de uma concepção do social baseada na explicação mítica do mundo, inexistente a possibilidade de distinção entre as realidades objetiva, social e subjetiva. A característica estrutural constitutiva dessa sociedade é o sistema de parentesco. Este se apresenta sob a forma de uma “instituição total” na qual refletem-se todas as diferenças de papel e de pertencimento social, constituindo os próprios limites da unidade social. As normas do sistema de parentesco retiram seu caráter de obrigatoriedade de fundamentos religiosos, o que possibilita a manutenção da ordem social sem a necessidade do apelo à violência estatal. Tanto as relações de poder como as de troca encontram-se subordinadas aos limites da prática religiosa e do sistema de parentesco, o que impossibilita a separação dos mecanismos sistêmicos em relação às instituições encarregadas da integração social,

El cálculo de las relaciones de parentesco fija los límites de la unidad social. Divide el mundo de la vida en ámbitos de interacción con parientes y no parientes. Aquende esa línea de demarcación, el comportamiento está sometido a las obligaciones de sinceridad, lealdad, apoyo recíproco, en una palabra: a la acción orientada al entendimiento (...) Pero, en la medida en que la comprensión mítica del mundo gobierna las orientaciones actuales de acción, la acción orientada al entendimiento y la acción orientada al éxito no pueden todavía separarse. (HABERMAS, 2003b:224)

A separação dos mecanismos de integração sistêmica daquelas da integração social ocorre para Habermas apenas como efeito da organização paulatina da estrutura do Estado, o qual autonomiza a esfera do poder do sistema de parentesco e passa a monopolizar agora, como fator estruturante principal, o conjunto da sociedade. A teoria habermasiana da sociedade parte do pressuposto segundo o qual, na modernidade ocidental, ocorreu um processo primário de diferenciação das estruturas da racionalidade que dissociou a complexificação das estruturas sistêmicas do processo de racionalização comunicativa de estruturas do mundo da vida.

Cuanto se forma un poder político que ya si no obtiene su autoridad del prestigio de los grupos de descendencia dominantes, sino de la capacidad de hacer uso de medios de sanción jurídica, el mecanismo del poder se desliga de las estructuras del parentesco. **El poder de organización que se constituye ahora en el plano de la dominación política se convierte en núcleo de una nueva institución a saber: del Estado.** (...) En el marco de las sociedades estatalmente organizadas surgen mercados de bienes que se rigen a través de relaciones de intercambio generalizadas simbólicamente, esto es, a través del medio dinero. Pero sólo con la desmembración de la economía del orden estatal, genera ese medio efectos estructurales para el sistema social en su conjunto. (HABERMAS, 2003b: 233)

Em uma perspectiva essencialmente durkheiminiana, na passagem moderna da solidariedade mecânica para a forma de integração social orgânica, as normas e os valores outrora inquestionáveis passaram a ser objeto de reflexão permanente e cotidiana, tendo que se submeter à revalidação constante mediante o entendimento consensual. Esse potencial de crítica e reflexividade desenvolvido evolutivamente pôde ser transformado em racionalização de um “mundo vivido” na medida em que a linguagem surge como um meio de integração social, entendimento e socialização. Por outro lado, a complexificação da estrutura social moderna permite a criação de um sistema normativo e jurídico de reprodução material da vida que dispensa a qualidade consensual da

comunicação e o entendimento mútuo, e que rege a interação nos subsistemas econômico e político de forma quase automatizada. A economia e o sistema político burocratizado constituem os meios de orientação para a ação instrumental, assegurando a previsibilidade, a calculabilidade e a técnica<sup>10</sup>:

Quando el dinero queda jurídicamente intitucionalizado como medio de control de un tráfico económico despolitizado, la autoridad del Estado, y la dominación política en general, quedan, finalmente, relativizadas en función de la esfera del derecho privado. El derecho formal se convierte en garante de la previsibilidad y calculabilidad de un tráfico económico de carácter privado (HABERMAS, 2003b:236)

O conceito de sistema é construído pela recepção da teoria sistêmica parsoniana, que tem como noção fundamental a idéia de meio regulativo. Parsons importa a teoria dos meios da economia para a sociologia na medida em que a teoria neoclássica havia criado a idéia da economia como sistema independente que regula suas trocas e relações com os outros subsistemas através do meio dinheiro, regulador por excelência da ação social desse campo. A sociedade passa a ser concebida, como em toda teoria funcionalista, na perspectiva de um sistema integrado através de uma rede de ligações funcionais, formadas por processos sociais, que estão além da intencionalidade de seus membros, num conjunto de mecanismos auto-regulados. A economia e a administração coordenam a ação social por intermédio dos veículos da moeda e do poder, que orientam e governam o mercado e o Estado (esferas de sociabilidade sem conteúdo comunicativo). A evolução sistêmica permitiu o aumento da capacidade de domínio sobre as suas condições de existência através da reprodução material.

A noção de mundo da vida, por sua vez, representa um fator essencial de articulação da teoria da evolução e tem o objetivo de descrever a forma como se realiza a reprodução simbólica da sociedade nos níveis objetivos, social e subjetivo. O conceito de “Lebenswelt”, permite a Habermas reconstruir tanto a teoria da eu intersubjetivo de G. H. Mead, quanto a da solidariedade de Durkheim,

---

<sup>10</sup> O mundo reificado de Lukács, o mundo unidimensional de Marcuse, o mundo iluminista de Horkheimer e Adorno, são as várias formas de designar uma ordem social cuja forma de integração é sistêmica, mediada pelo dinheiro e o poder. Entretanto, Habermas vai buscar o conceito de sistema especialmente na obra de Parsons (sua teoria da ação), embora discorde amplamente da coincidência que Parsons faz entre sistema e sociedade. █

superar as contradições weberianas entre racionalismo e modernidade e resgatar um projeto de emancipação para as ciências. Habermas divide o mundo vital, segundo as componentes fornecidas pela teoria dos atos de fala, em três esferas a saber: a cultura (nível objetivo), a sociedade (nível social) e a personalidade (nível subjetivo), cada qual envolvendo processos de reprodução da estrutura do mundo da vida, como segue o quadro abaixo (HABERMAS, 2003b).

**Contribuições dos processos de reprodução para manutenção dos componentes estruturais do mundo da vida<sup>11</sup>**

Componentes estruturais	<b>Cultura</b>	<b>Sociedade</b>	<b>Personalidade</b>
Processos de reprodução			
Reprodução cultural	Esquemas de interpretação susceptíveis de consenso	Legitimações	Modelos de comportamento eficazes para formação cultural
Integração social	Obrigações	Relações interpessoais legitimamente reguladas	Pertencimento a grupos sociais
Socialização	Operações interpretativas	Motivações para ação conforme normas	Identidade pessoal

A **cultura** constitui o arsenal de conhecimentos a partir do qual os agentes sociais, ao entenderem-se sobre algo que está no mundo, se munem com interpretações potencialmente consensuais, a reprodução cultural assegura uma coerência de saber suficiente para a necessidade de compreensão mútua da práxis cotidiana (HABERMAS, 2003b). O conceito de **sociedade** refere-se às “ordens legítimas das quais os agentes comunicacionais retiram uma solidariedade fundada na

<sup>11</sup> Fonte: HABERMAS, 2003b: 204 (tradução da autora)

pertença a grupos” (HABERMAS, 2003b: 315) e a integração social assegura que as situações novas que apareçam sejam associadas a situações vigentes no mundo. O termo **personalidade** serve para explicitar as competências adquiridas por um sujeito que se torna capaz de agir e falar, colocando-se, em cada contexto, numa situação de tomar parte do processo de compreensão mútua na sociedade, a socialização dos membros assegura às gerações vindouras “a aquisição de capacidades de ação generalizadas e zela pela concatenação entre histórias individuais e formas coletivas de vida” (HABERMAS, 2003b:315). É somente a partir da racionalidade própria do mundo da vida que se poderiam resgatar os valores fundamentais para fazer frente aos interesses sistêmicos, pois o mundo vivido apresenta duas faces: a continuidade e a mudança. Continuidade porque é nele que se dá a reprodução cultural, a integração e a socialização dos indivíduos. E mudança porque é o lugar em que se questionam e se reformulam as aspirações de validade dos atores em relação aos aspectos da vida social. É, portanto, nele que podem ser contestadas as afirmações sobre a verdade dos fatos, a validade das normas e de sua interpretação.

No entanto, o essencial para circunscrever a modernidade seria, além desse processo de desacoplamento entre sistema e mundo da vida, descrever um processo simultâneo de “colonização do mundo da vida” pelos subsistemas sociais, na medida em que a ação comunicativa vai sendo substituída gradualmente pelos mecanismos do dinheiro e do poder. São processos que levam às situações de comunicação sistematicamente distorcidas geradoras de patologias sociais (processos de desintegração social). Habermas vê na teoria da ação comunicativa a tarefa de denunciar os mecanismos de colonização do mundo vivido, apontado para a necessidade de reunificação prática e conceitual entre as estruturas interativas e os subsistemas sociais. É neste “desafio de reconstituir suas partes degeneradas” que se daria o enfrentamento central da modernidade, decisivo para se determinar a capacidade de sobrevivência de formas de comunicação e de interação que deram origem aos principais movimentos sociais da modernidade. Seu novo paradigma de interpretação desloca o desafio político central das sociedades como determinado pelo antagonismo entre as

classes sociais para o assentar sobre as “linhas de batalha entre o mundo da vida e os sistemas” (que pode coincidir ou não com o enfretamento direto e intencional da modernização capitalista).

### 3. O papel da sociedade civil na esfera pública

O conceito de integração social do mundo da vida, pela compreensão de um consenso normativamente assegurado e comunicativamente reproduzido, aponta o espaço no qual o conceito de **sociedade civil** pode localizar-se na obra de Habermas. A sociedade civil emerge como um dos resultados do processo de diferenciação estrutural do mundo da vida que permitiu o desenvolvimento de instituições especializadas na reprodução das tradições, solidariedades e identidades. Dito isso, para entender bem o papel da sociedade civil na esfera de interação social, se faz necessário distinguir no conceito de mundo da vida duas dimensões internas distintas: uma primeira, já supracitada, ligada ao reservatório de tradições imersas na linguagem e na cultura, e uma segunda dimensão, mais institucional, envolta em aparatos que não podem ser ligados nem aos estoques de tradições disponíveis, nem aos mecanismos sistêmicos de coordenação da ação, pois incorporam justamente **o aspecto dinâmico da sociedade**, caracterizado pela fluidez e plasticidade de seus discursos e de suas demandas. Esta dimensão incluiria as instituições de formação de vontade coletiva que requerem a ação comunicativa para sua reprodução e contam com os processos de integração social para a coordenação da ação no interior de suas estruturas. É esta dimensão de formação de uma vontade política no mundo da vida que podemos identificar como sociedade civil:

A partir del siglo XVIII se inicia una *pedagogización de los procesos de educación*, la cual hace posible un sistema educativo exonerado de mandatos imperativos (...) Se forman sistemas de acción en los que se afrontan en términos profesionales tareas especializadas de la educación. Lo mismo que en caso de los sistemas culturales de acción y lo mismo que en caso del asentamiento de la formación de la voluntad política sobre formas discursivas en **el ámbito de la sociedad civil**. (HABERMAS, 2003b: 208)

Essa diferenciação estrutural do mundo da vida apresenta-se como o eixo central de delimitação da sociedade civil, uma vez que os potenciais de racionalidade comunicativa desencadeados pelo complexo processo de diferenciação multisistêmica e que dizem respeito também à modernização do mundo da vida, caracterizam-se pelas reais e concretas possibilidades - à luz das garantias dos complexos de direitos dos Estados liberal-democráticos - de questionamento das ordens tradicionais baseadas em fundamentalismos, coerções e controles, ou monopolização da racionalidade estratégica. A especificidade da sociedade civil, nesta perspectiva, diz respeito à diferente racionalidade que coordena ou mediatiza as ações e relações sociais. Trata-se, nesta vertente teórica, de um conjunto de atores e instituições que se diferenciam dos partidos e outras instituições políticas (uma vez que não estão organizados tendo em vista a conquista do poder), bem como dos agentes e instituições econômicas (não estão diretamente associados à competição no mercado). Pluralismo, autonomia, solidariedade e influências/impactos na esfera pública completam, portanto, o quadro de características desta concepção de sociedade civil, que, identificando-se como modelo utópico e auto-limitado, procura compatibilizar o núcleo normativo da teoria da democracia com as complexas e diferenciadas estruturas da modernidade.

A sociedade civil também é apontada como um setor relevante na construção da esfera pública democrática, na medida em que apresenta maior proximidade com os problemas e demandas do cidadão comum, ao mesmo tempo que menor contato com a lógica instrumental. Neste sentido, através do fortalecimento das instituições da sociedade civil, Habermas constrói toda uma articulação conceitual para sistematizar a necessidade de revigorar a esfera pública, bem como efetivar a reinterpretação (positivização) dos princípios do direito. A esfera pública política é definida por Habermas como:

Uma estrutura comunicacional do agir orientado para o entendimento, uma esfera de pessoas privadas reunidas num público; reivindicam esta esfera pública regulamentada pela autoridade, mas diretamente contra a própria autoridade, a fim de

discutir com ela as leis gerais do intercâmbio das mercadorias e do trabalho social (HABERMAS, 1997:99).

É precisamente nesta definição de um espaço público dentro do setor privado (em oposição ao setor público constitutivo do Estado) que se dá a originalidade do conceito de esfera pública do autor, e faz com que, logo de imediato, se coloque a diferença entre sua concepção de sociedade civil (como seu principal articulador) em relação a Hegel e à tradição liberal que a entendia enquanto “sistema de necessidades”, em relação a Marx, que a concebia enquanto fonte e expressão das contradições e antagonismos próprios à ordem capitalista, e também, em relação ao próprio Gramsci em sua defesa da intercorrência das relações entre sociedade civil e sociedade política. Para Habermas, o termo sociedade civil não inclui mais a economia constituída através do direito privado e dirigida através do capital, do mercado de bens, como concebe o marxismo:

Hoje em dia, o termo “sociedade civil” não inclui mais a economia constituída através do direito privado e dirigida através do trabalho, do capital e dos mercados de bens, como acontecia na época de Marx e do marxismo (...) A sociedade civil forma uma espécie de associação que institucionaliza os discursos capazes de solucionar problemas, transformando-os em questões de interesse geral no quadro de esferas públicas. (HABERMAS, 1997: 99)

Assim como em relação à economia, desde já é estabelecida uma autonomia da sociedade civil em relação ao Estado, com formas distintas de racionalidade, de meios e de interesses. A sociedade civil não contribui para a manutenção e legitimação do Estado, ou vice versa, como poderia supor a tradição gramsciana, ela tem o papel de minimizar os efeitos de sua lógica instrumental, contribuindo para a descolonização das estruturas de integração comunicativas. A dimensão política da sociedade civil restringe-se a multiplicar os espaços de socialização e de comunicação no interior do mundo da vida, dentro dos quais os agentes podem debater coletivamente temas de interesse comum, atuar em concerto, afirmar novos direitos e exercer influência sobre o Estado. Portanto, por sociedade civil Habermas entende o conjunto dos movimentos, organizações e associações formadas no mundo da vida que veiculam os conteúdos da opinião pública, a saber:

Compõe-se de movimentos, organizações e associações, os quais captam os ecos dos problemas sociais que ressoam nas esferas privadas, condensam-nos e os transmitem, a seguir, para a esfera pública política. O seu núcleo institucional é formado por associações livres, não-estatais e não-econômicas, as quais se ancoram nas estruturas de comunicação da esfera pública nos componentes sociais do mundo da vida (HABERMAS, 1997:99).

E é exatamente em virtude de sua estrutura organizacional que a sociedade civil se distingue da própria esfera pública. As duas não devem ser confundidas no ponto de vista da sua constituição: a esfera pública não pode ser vista como uma instituição, uma organização, mas unicamente como uma estrutura discursiva, uma rede para comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opiniões, é o espaço social gerado no agir comunicativo, onde se condensam opiniões públicas enfeixadas em temas específicos (HABERMAS, 1997). Portanto, se compreendemos bem essa relação, veremos que são as instituições da sociedade civil que viabilizam a transformação dos discursos capazes de solucionar problemas, formados nas redes de comunicação da esfera pública, em questões de interesse geral, com possibilidades de conseqüências no plano do campo sistêmico. Coloca-se, dessa maneira, a necessidade de tradução das questões privadas em questões públicas, e de controle do poder público pelos organismos da sociedade civil, o que já nos permite vislumbrar a relação que o autor estabelece entre o público e o privado, entre o poder institucional do Estado e o poder do mundo da vida: um é o detentor legítimo do poder, porque representa a vontade da maioria, embora suas instâncias funcionem sob outra lógica; e o outro, funciona como o veiculador dos problemas sociais que não possuem força representativa.

A teoria da ação comunicativa constituiu referencial central para a mais fecunda reatualização contemporânea do conceito de sociedade civil, promovida pelos autores de *Civil Society and Political Theory*, Jean Cohen e Andrew Arato. A reconstrução teórica do conceito a partir da obra de Habermas está fortemente ligada à emergência de uma multiplicidade de manifestações coletivas contemporâneas, em diferentes contextos sociais, e que vão ser consideradas sujeitos

centrais para os processos de democratização das sociedades. Enquanto forma de análise dos processos de democratização das sociedades contemporâneas, a recuperação do conceito está baseada, para esses habermasianos, na tentativa de formular parâmetros teóricos e estratégias prático-políticas comuns para as democracias liberais estabelecidas, que contemplem a organização autônoma da sociedade. Tal como Habermas, a sociedade civil é também aqui conceitualizada como uma esfera de interação social que se distingue tanto do Estado como da economia: *“usando o modelo de três partes – a economia, o Estado e a sociedade civil – eliminamos a conexão que existe quase por definição entre a economia capitalista e a sociedade civil moderna”* (COHEN e ARATO, 1994: 50). Prosseguem introduzindo uma distinção entre as organizações que operam no interior da sociedade civil e entre as presentes no mercado (organizações de produção e distribuição) e no Estado (organizações, partidos políticos e parlamentos). Para Cohen e Arato, em confluência com Habermas, os atores das sociedades política e econômica visam à participação direta no poder estatal e na produção econômica, os quais procuram controlar e manejar. Enquanto que o papel político da sociedade civil, por sua vez, não está relacionado com o controle ou a conquista do poder, mas com a geração de influência mediante a atividade das associações democráticas e a discussão não restrita na esfera pública cultural. Pois, segundo Habermas (1990:111): *“O poder comunicativo é exercido no modo do assédio. Ele atua sobre as premissas dos processos decisórios do sistema administrativo sem intenção de conquista”*. Ou ainda:

Isso faz com que os movimentos democráticos oriundos da sociedade civil renunciem às aspirações de uma sociedade auto-organizada em sua totalidade, aspirações que estavam na base das idéias marxistas da revolução social. Diretamente, a sociedade só pode transformar-se a si mesma; porém ela pode influir indiretamente na autotransformação do sistema político constituído como um Estado de direito. Porém, **ela não assume o lugar de um macro-sujeito superdimensionado, dotado de características filosófico-históricas, destinado a controlar a sociedade como um todo, agindo legitimamente em seu lugar.** (HABERMAS, 1997:105-106, grifos nossos).

Assim, para os mais influentes difusores da abordagem habermasiana da sociedade civil, a dimensão política desta esfera deve limitar-se à multiplicação de espaços de socialização e comunicação no interior do “mundo da vida”, dentro dos quais os agentes podem debater coletivamente temas de interesse comum, atuar em concerto, afirmar novos direitos e ter alguma ressonância na sociedade política. Nesta direção, concebem a sociedade civil ao redor de uma noção de *“movimentos democratizadores autolimitados (...) que procuram voltar a criar as formas igualitárias de solidariedades, sem obstaculizar a auto-regulação econômica”* (COHEN e ARATO, 1994:36-37). Mais uma vez: ambas as abordagens apontam para o papel central da auto-organização da sociedade civil, visando a constituição de uma terceira via entre mercado e Estado. O que ainda nos chama atenção é que, acreditem, esses autores atribuem a Gramsci esta setorialização tripartite, com cada uma dessas esferas exercendo sua autonomia, o que acaba caracterizando a sociedade civil gramsciana como uma esfera não estatal: “Gramsci concentrou-se no problema da sociedade civil como independente do desenvolvimento econômico e do poder do Estado. Dentro da estrutura do materialismo histórico foi o primeiro a buscar afirmar a independência e inclusive a primazia da superestrutura” (ARATO e COHEN, 1994:40). É notória a ruptura desta tradição de análise com a proposta de ação política marxista, particularmente gramsciana, uma vez que a dimensão política dos movimentos e organizações das classes subalternas não teriam seu pleno desenvolvimento com a superação do conflito decorrente da organização contraditória da produção material, mas sim nos processos de formação da identidade, produção da solidariedade e argumentação moral.

#### **4. O direito entre facticidade e validade: a democracia deliberativa habermasiana**

Pois bem, para assegurar que todos os afetados pelas normas sociais e pelas decisões políticas coletivas possam participar de sua formulação, os organismos da sociedade civil devem recorrer a procedimentos específicos que permitam a realização de um discurso prático, um *medium*

capaz de constituir sua auto-organização, além de permitir a formação de uma linguagem universal.

Habermas vai encontrar esta força integradora na **(re)formulação da concepção de direito**:

Sugiro que se considere o direito como o *medium* através do qual o poder comunicativo se transforma em poder administrativo. Pois a transmutação do poder comunicativo em administrativo tem o sentido de uma procuração no quadro das transmissões legais (...) O poder administrativo não pode reproduzir-se a si mesmo e sim regenerar-se a partir da transformação do poder comunicativo. Do ponto de vista sociológico, a idéia do Estado de direito ilumina o aspecto político da produção de um equilíbrio entre os três poderes da integração global da sociedade: dinheiro, poder administrativo e solidariedade (HABERMAS, 1997:246)

A gênese e o desenvolvimento do direito como forma reguladora e como função integradora, foram examinadas, extensa e profundamente, pela filosofia jurídica de Habermas. Em tese, o direito, longe de ser tido como “puro” e imparcial, é articulado com aspectos éticos, sociais, políticos, etc. A premissa geral dessa tese pressupõe que a moral privada e a justiça pública não se distinguem mais em princípio, mas somente quanto ao “grau de organização e de mediação institucional das interações” (HABERMAS, 1997:14). Neste sentido, o direito, em sua função de integração, regulamenta os excessos da economia e do poder e serve como meio para ordenar que os mecanismos de integração sistêmica não consigam mais controlar a motivação e a disposição interna dos atores em seus contextos sociais, políticos e cotidianos. As expectativas de ação e interação entre os atores passam a ser formas internalizadas de sistemas normativos e legais, introduzidos por vias argumentativas, aos quais os atores aderem por convicção e convencimento:

Por intermédio de uma prática de autodeterminação que exige dos cidadãos o uso de suas liberdades comunicativas, o direito retira sua força socialmente integrante das fontes da solidariedade social. Por outro lado, instituições de direito público e privado tornam possíveis o estabelecimento de corporações governamentais e mercantis, porque o sistema econômico e administrativo, que foi separado do mundo vital, opera sob as formas do direito. (HABERMAS, 1997: 40).

Ora, mas se se faz necessário que exercício democrático seja tornado objeto de regulamentação jurídica, de que forma o direito pode extrair sua capacidade de produzir normas de decisão que beneficiem a todos os indivíduos? Quais são os seus critérios de legitimidade? Habermas vai afirmar que as normas jurídicas só são legítimas porque se encontram ancoradas nos valores morais, abstratos e universais ventilados pelas organizações da sociedade civil. Pois, sem o respaldo religioso ou metafísico pré-modernos, o direito, talhado conforme o comportamento legal, só consegue garantir sua força integradora se a totalidade de seus destinatários singulares das normas jurídicas puder considerar-se autora racional dessas normas. Nesta medida, o direito moderno nutre-se de uma solidariedade concentrada no papel do cidadão que surge, em última instância, do agir comunicativo.

Ao adotar o modelo da comunicação, Habermas quer esclarecer a estrutura discursiva comum do direito e da moral, para mostrar que só uma validação intersubjetiva das normas jurídicas, que apela simultaneamente para a liberdade subjetiva dos indivíduos e para a autodeterminação democrática das comunidades, é capaz de conferir legitimidade ao direito. No modelo proposto pelo autor, os domínios moral e jurídico se entrecruzam, já que, como dissemos, as normas jurídicas parecem receber validade no fato de se apoiarem nas normas morais. No primeiro domínio (moral), permite-se a fundamentação racional de normas morais e a possibilidade da decisão racional de questões práticas, trabalhando-se internamente num jogo de argumentação a partir dos princípios do discurso. Já no segundo, opera-se no nível da institucionalização externa de participação simétrica (numa formação discursiva da opinião e da vontade) que se realiza em formas de comunicação garantidas pelo direito (HABERMAS, 1997). Por esta diferenciação dos dois domínios, podemos perceber que a legitimidade do direito só se materializa através de um processo de formação discursiva da opinião e da vontade advindo do mundo da vida. Para ele, é somente em virtude desse caráter normativo universalista que o direito poderia aspirar à regulamentação dos conflitos entre os grupos da sociedade, sem qualquer suspeita de parcialidade.

Em geral, Habermas altera, pelo lado da teoria da ação comunicativa, o papel desempenhado pelo sistema jurídico na medida em que o direito funciona como um transformador lingüístico, traduzindo, principalmente via sociedade civil, a linguagem comunicativa do mundo da vida para linguagem estratégica dos sistemas. Ele insere-se no quadro de uma colonização interna, vinculando-se ora ao mundo vital público – produção comunicacional de normas jurídicas – ora ao sistema administrativo – funcionamento deliberativo do poder estatal. Essa flexibilidade possibilita, por exemplo, que as reivindicações do mundo da vida, expressas comunicativamente possam ser promulgadas na forma de leis que os agentes envolvidos com os sistemas sociais têm que levar em consideração para realizar a escolha racional da melhor estratégia de ação a partir da lógica própria de cada sistema.

Portanto, Habermas explica que, para realizar a função de integração social na sociedade complexa, o direito moderno desenvolveu uma tensão entre facticidade e validade, porque permite que os sujeitos o considerem como um fato social dotado de vigência (facticidade), quando comparam os custos e benefícios da ação a partir da coação das sanções previstas na lei. Bem como possibilita, através do processo de validação, agir orientado para o entendimento recíproco, segundo a racionalidade comunicativa, buscando um consenso racionalmente motivado através do reconhecimento da validade da lei:

:

É preciso perceber que, em Habermas, o direito em sua positividade jamais repousa inteiramente sobre si mesmo e que deve ter uma validade para além de sua existência imediata. A facticidade do direito passa pela mediação do normativo, que não é, sem dúvida, sempre atualizado ou diretamente presente nas relações ou atos jurídicos, mas que vê pressupor, caso se queira compreender a permanência e a viabilidade das relações de direito. (VICENT, 1995 *apud* FARIAS, 2001:153-154).

Em linhas gerais, o direito, em sua especificidade moral, constitui, segundo Habermas, o veículo por excelência para a compreensão da atuação dos atores da sociedade civil e a noção chave para entender os processos de mediação entre as esferas sistêmicas e a “esfera comunicativa da

sociedade”, seja porque esses atores necessitam de um cenário institucional propício para sua atuação política, já que a expansão da esfera pública será resultado da conquista de direitos, seja pela capacidade que o direito adquiriu de se constituir enquanto *médium* decodificador, utilizado pelos atores da sociedade civil para verter, nos termos de uma racionalidade estratégica, as demandas provenientes do mundo da vida.

## **5. Crise do Estado nacional e a sociedade civil cosmopolita**

Mas ainda nos resta uma outra dimensão da obra de Habermas para nos ajudar a pensar a sua concepção de sociedade civil, a saber, a sua contribuição no tocante à política internacional e **constituição de uma sociedade civil globalizada**. Se por um lado, o autor considera que haveria uma perda da autonomia do Estado-nação em meio a uma economia fortemente globalizada, que está forçando uma reestruturação nas relações econômicas, políticas e sociais; por outro, ele aponta a necessidade (e a viabilidade) de dar respostas supranacionais para problemas que escapam ao controle dos governos nacionais e para os quais não se pode dar soluções localizadas. A multiplicação das fontes do direito acima do nível do Estado e a evidente desvinculação da legislação do Estado territorial sugerem que, na realidade, este perdeu tanto sua soberania jurídica quanto política (HABERMAS, 1997, 2004; COHEN, 2003). Este Estado nacional, democrático e soberano, não parece ser a fonte legítima exclusiva das mais importantes decisões coletivas vinculativas. O vínculo entre a soberania territorial e a político-jurídica dissolveu-se, e a própria soberania desagregou-se, fragmentou-se e tornou-se complexa. Neste sentido, o principal pleito de Habermas para os estudos da política internacional é encontrar modos adequados de se reproduzir os processos deliberativos de natureza comunicativa para além do Estado nacional, na medida em que

A globalização do comércio e da comunicação, da produção econômica e das finanças, da expansão da tecnologia e dos armamentos, e acima de tudo dos riscos ecológicos e militares, coloca problemas que não podem mais ser resolvidos no seio da estrutura de Estados-nações ou através do método tradicional de acordo entre Estados Soberanos. (HABERMAS, 2004:106)

Para ele, o problema central desta discussão é o de como estabelecer uma democracia cosmopolita cuja base de legitimidade não se apoiaria nos Estados nacionais. Sua resposta imediata é remeter esta base de legitimidade para a formação de uma sociedade civil globalizada (ONG'S, movimentos sociais internacionais) que não esteja interessada em defender formas de poder cristalizadas e, portanto, seria mais sensível à necessidade de inovações institucionais. Habermas atribui essa tarefa às organizações da sociedade civil porque não vê como os estados nacionais, já enfraquecidos, possam abrir mão da defesa dos interesses próprios perante as outras nações, uma vez que ao fazerem isso estariam abrindo mão de sua própria base de legitimidade (que é a defesa dos interesses nacionais, tão diferenciados em cada país). E mesmo que houvesse uma disposição para tal, as relações entre as nações se dariam de maneira estática, dentro dos quadros das instituições nacionais cujo raio de ação extremamente limitado não permitiria construir um debate público generalizado e sobre interesses universalizáveis.

Uma sociedade civil em escala global poderia compensar o déficit democrático da nova ordem mundial, combinando em suas análises descrições empíricas de organizações, movimentos e redes transnacionais com teorias normativas sobre uma “sociedade civil global” emergente, que seria o lócus potencial para a democracia mundial e um equivalente funcional do estado nacional. A sociedade civil “avança” onde os Estados não mais progridem, isto é, no suprimento de novas bases de identidade, solidariedade, coordenação e controle (COHEN, 2003). As organizações de uma sociedade civil, motivadas pelos seus interesses setorializados, mas visando confluir para soluções generalizáveis, fariam a intermediação dos processos de decisão a nível inferior nacional com os processos intermediários internacionais (regionais) e, num terceiro patamar, com os processos globais. A partir da colaboração de cada setor, é que será possível construir uma “consciência cosmopolita” relativa a uma comunidade e uma identidade globais, naquilo que ele denomina por um sistema de “governança global”. Habermas aparece como figura central de uma discussão que foi

incorporada por diversos autores que pleiteiam a formação de uma democracia cosmopolita (Jean Cohen, Andrew Arato, David Held, Liszt Vieira, apenas para citar alguns). Nesse sentido, para os habermasianos, tanto a articulação internacional como a descentralização fazem com que a relação entre o Estado nacional e a cidadania se enfraqueça cada vez mais na medida em que este Estado perde sua capacidade de defender direitos e atender demandas, deixando de ser “o lugar básico da cidadania” como aponta Liszt Vieira:

O processo de globalização econômica está enfraquecendo os laços territoriais que ligam os indivíduos e os povos ao Estado, deslocando o lócus da identidade política, diminuindo a importância das fronteiras internacionais e abalando seriamente as bases da cidadania tradicional (VIEIRA, 2001 p. 245).

Por outro lado, o declínio da territorialidade como fundamento de identidade política tem uma “contrapartida ideológica ou política” na medida em que reforça a busca de alternativas de caráter normativo, fazendo com que, como foi visto na exposição da teoria habermasiana, o Estado tenha mais uma perda: a do monopólio da esfera pública. Formas não-estatais de governança, novas organizações de pressão popular e movimentos sociais apontam para a emergência de uma sociedade civil que, preocupada com o interesse público, mobiliza energias cívicas da população a fim de defender, no plano internacional, os princípios de cidadania (VIEIRA, 2001). A democracia cosmopolita habermasiana atribui aos atores da sociedade civil articulados globalmente o poder de imprimir, na política mundial, um impulso democratizante semelhante àquele que as sociedades civis nacionais outrora injetaram em diversos países. Nessa visão, a sociedade civil mundial costuraria os laços de uma integração societária global num momento em que, sistematicamente, o mundo é de fato uno.

A importância política das novas formas de mobilização transnacionais é indiscutível. Contudo, compará-las às formas das sociedades civis nacionais parece-nos, por várias razões, um procedimento problemático. Falta, tomando-se de empréstimo o próprio léxico habermasiano, o

ancoramento da sociedade civil no mundo da vida, justamente aquela característica que, segundo Habermas, asseguraria precisamente o caráter democratizante da sociedade civil. Afinal não existe um mundo da vida de caráter mundial, a partir do qual demandas detectadas por uma situação civil mundial possam ser lançadas em uma esfera pública global. Sociedade civil e esfera pública, antes de serem categorias da teoria democrática são conceitos da história social e se referem, em cada contexto nacional particular, a uma trajetória própria e específica. Por mais que se reconheça a formação de redes internacionais de articulação dos movimentos sociais, de novos meios de comunicação transnacional, não podemos deixar de entender o **Estado nacional como o alvo por excelência das demandas provenientes da sociedade civil**, uma vez que os conflitos que desencadeiam os movimentos desta última têm materialidade, localização espaço-temporal e estão refletidos sobretudo no âmbito estatal. Se os movimentos da sociedade civil apenas tiverem como objetivo “margear” o institucional e não o atravessar de frente, cairão certamente em um processo de despolitização bastante improdutivo.

Se faz necessário o questionamento sobre quais são os indicadores que permitem a real compreensão de um “enfraquecimento” do Estado nacional em detrimento de uma sociedade civil cosmopolita. Não poderia ser a formação de um mercado transnacional autônomo e auto-regulado, pois as políticas econômicas dos países, por mais dependentes que sejam, ainda têm o seu eixo estruturador e implementador nas mãos do Estado nacional. A permanência ou o isolamento dos países em relação ao mercado não pode ser vista como uma absorção ou uma exclusão, mas como o resultado da confluência ou do choque de políticas nacionais em relação às internacionais. Como nos coloca Marco Aurélio Nogueira: *“por trás de cada operação econômica transnacional há bases nacionais que dependem de Estados locais para se viabilizarem”* (NOGUEIRA, 2003b:198). Também não poderia ser a formação de “Estados transnacionais” (como o único caso da União Européia), pois a consolidação dos espaços de “cidadania” para além das fronteiras nacionais não se encontra apoiada em uma cultura de pertencimento compartilhada entre os Estados em detrimento da cultura

nacional, nem reduz a noção de cidadania à permissão para a circulação de bens e serviços (e euros), ao turismo universitário ou ao aprendizado de idiomas na internet. Assistimos mais uma vez a uma nova roupagem de um eurocentrismo que concebe a configuração cultural, social e política do continente europeu (de suas partes mais desenvolvidas) como o prenúncio de uma nova forma de vida social a ser ainda alcançada pelos países atrasados (ou com poucos recursos comunicativos). Neste sentido, Habermas e, principalmente, os habermasianos não constroem o cosmopolitismo como um projeto de alguma forma alternativo às práticas dos Estados hoje dominantes tanto nacional como internacionalmente, mas o apresenta como um desenvolvimento natural da história dos Estados, com questionáveis indicadores empíricos.

Em Habermas constata-se tanto a falta de uma postura mais crítica em relação à ideologia da globalização, como de uma análise que articule dialeticamente essa ideologia com a anatomia da sociedade do capitalismo contemporâneo. Tal erro o leva à constatação de que a globalização dos mercados levou automaticamente a um processo de universalização do direito, com a premissa segundo a qual o processo de modernização econômica comporta uma tutela mais difusa dos direitos fundamentais do homem (ZOLO, 2006:5).

## **6. Considerações críticas preliminares**

Retrospectivamente: a esfera pública como espaço, o direito como meio e o entendimento como valor transformam a sociedade civil no ator por excelência do processo de integração social entre Estado, economia e mundo da vida, especialmente em um contexto de degeneração estatal. Este parece ser, para nosso autor, o caminho mais promissor para a emancipação social. Entretanto, não podemos deixar de antecipar a indagação sobre qual é o apoio empírico que Habermas se utiliza para afirmar que a base da interação social (e de seus processos de mudança) deixou de ser o conflito? Como a sociedade civil habermasiana pode passar seus processos contraditórios para os planos exteriores (se é que os são) do Estado e da Economia? Ou ainda: como a sociedade civil

pode ignorar seus processos de diferenciação interna? Habermas parte da suposição de um consenso presente intuitivamente na prática cotidiana que, mediante a coordenação da ação por meios lingüísticos de comunicação, ultrapassaria o contexto da interação. Através desse tipo de coordenação, dependente da formação do consenso, é que se constituiria a esfera pública. Só que a racionalidade comunicativa, enquanto elemento de emancipação social, é pensada como prévia ao conflito, de modo que a realidade social do enfrentamento entre os homens passa a ocupar um segundo plano, derivado, pois o fundamental está nas estruturas do entendimento. Os elementos que impulsionam o desenvolvimento social – o dissenso, o antagonismo, a contradição entre as classes – são abstraídos da teoria tornando-se desencarnado. Fica claro que o que era para ser uma separação didática entre os elementos constituintes do social assume viés ontológico na medida em que se baseia em uma teoria evolutiva da sociedade, e também na medida em que se corporifica nos discursos dos próprios agentes da sociedade civil.

Devemos fugir, portanto, de uma sociedade civil que se coloca, muitas vezes, como uma espécie de “universal abstrato”, acessível apenas aos bons valores, a atores eticamente superiores, representantes de uma vontade geral pré-estabelecida (NOGUEIRA, 2003b). Como sublinha ainda Marco Aurélio Nogueira, a política acaba se convertendo em ética e não se apresenta como poder, como luta pela hegemonia, como momento do Estado e, portanto, acaba tendo poucas chances de se efetivar:

Sua teoria [da sociedade civil em moldes habermasianos] trabalha com um construto formal – um modelo – carregado de preferências valorativas, a partir dos quais se julga a integridade moral e a estatura política dos atores (...) Nela, age-se para contestar o poder ou o sistema, mas não para articular capacidades de direção ético-política ou fundar novos Estados (...) O alvo aqui é o sistema, mais do que governos propriamente ditos, que não chegam a ser muito molestados. A dispersão dos movimentos faz com que essa aberta contestação do sistema não chegue a se completar ou a receber um tratamento politicamente mais produtivo. (NOGUEIRA, 2003b:195)

Parece-nos que a constituição de uma esfera pública como reconstrução do mundo cotidiano, principalmente por meio da ação dos elementos da sociedade civil, em um segundo plano, um plano socialmente generalizado, é bastante frutífera para uma teoria da sociedade civil. Mas, a nosso ver, para uma compreensão real da esfera pública e dos processos a ela subjacentes deve-se partir exatamente do que foi deixado à margem na teoria habermasiana: o dissenso estrutural, já presente, em primeiro grau, na prática política e cotidiana de uma sociedade extremamente desigual. A sociedade civil deve partir para a intermediação generalizada desse dissenso, e não ter a sua neutralização como um fim em si mesmo, independente dos resultados sociais e políticos. E ainda, se se quer continuar a falar de um direito com fundamentação moral na sociedade moderna, em vez de se recorrer a um modelo consensualista do discurso, nos parece mais adequado afirmar que ele se justifica enquanto constrói procedimentos abertos ao antagonismo de interesses das diferentes esferas sociais, ao assimilar e intermediar eqüitativamente o dissenso estrutural, sem a pretensão de absorvê-lo ou eliminá-lo. Voltaremos a essa discussão no próximo capítulo.

### **III**

## **Por uma esfera pública contra-hegemônica: Reflexões para uma teoria da sociedade civil**

### **Introdução**

Concebendo a teoria social para além dos marcos analíticos tradicionais, Gramsci e Habermas relacionam conhecimento e interesse, prognóstico de futuro e intervenção dos atores – seja ela prática ou idealizada, revolucionário ou reformista – com o intuito de interpretar, por caminhos diversos, as novas relações entre Estado e sociedade que se delinearam durante o século XX. Ambos, diagnosticando um cenário de crise do marxismo, procuraram construir teorias avessas ao determinismo histórico de cunho cientificizante que, para um, apresenta-se como positivismo marxista, para o outro, como filosofia da história. Ocorre que Gramsci constrói uma teoria antideterminista através de uma nova síntese filosófica do marxismo e Habermas, como vimos, percorre um caminho de crescente distanciamento e ruptura com o legado de Marx. Podemos observar certo paralelismo entre as noções de racionalidade comunicativa e razão instrumental em Habermas, de um lado, e o par direção/coerção, em Gramsci, de outro – embora neste último os conceitos se relacionem sob uma dialética unidade-distinção e, no primeiro, assumam uma relação de oposição sem qualquer tentativa de síntese conceitual. Mas ambos os autores utilizam-se da tensão destes pares para retraduzir, em termos de uma sociedade civil reorganizada e ampliada, a noção de democracia.

Entretanto, consideradas as confluências analíticas, em Gramsci, o conceito de hegemonia nos permite sair de uma visão hipostasiada da ação dos atores políticos, elaborada a partir de uma ética universalista, encontrada no projeto societário de Habermas. Conflitos de interesse e poder, correlação de forças e alianças de classes materializam a realidade da hegemonia: o individual não se sublima no coletivo, nem o interesse na ética. Para Gramsci, a passagem de um campo para o outro não está pressuposta na “civilidade comunicativa” dos atores, mas é pensada através de momentos catárticos em que os atores coletivos, de acordo com seus limites históricos, passam da esfera corporativa à de direção hegemônica. Os princípios para a construção de um projeto societário, pautados em valores realmente democráticos, não precisam ser buscados em uma

pragmática universal ou em uma teoria da história da evolução social: eles estão, segundo Gramsci, enraizados nas contradições mais vivas e contemporâneas de nossa sociedade capitalista.

A partir destes pressupostos, nosso último capítulo se dirige para contribuir, dentro dos limites deste trabalho, para a acalorada discussão que existe na teoria social acerca do fenômeno da sociedade civil. Gostaríamos de oferecer algumas pistas conceituais para uma abordagem desta categoria a partir de uma recapitulação das duas visões de sociedade civil apresentadas nos capítulos anteriores. De uma maneira geral, nosso interesse maior é apontar algumas das carências da reflexão habermasiana que puderam ser iluminadas pelo campo teórico de Gramsci, sem abrir mão de ressaltar as possibilidades reais de convergência corporificadas na noção de “esfera pública contra-hegemônica”.

Para cumprir tal objetivo, elegemos dois conceitos que melhor expressam, em cada autor, os fenômenos que envolvem a sociedade civil, bem como suas possibilidades reais de ação política. Em relação à contribuição da obra de Habermas, trabalharemos o conceito de **esfera pública**, na medida em que reconhecemos nele a sensibilidade sociológica fundamental para a percepção de elementos cruciais do processo de democratização da vida social, evidenciando um movimento que pretende conferir níveis crescentes de participação no âmbito da sociedade civil. O conceito também nos oferece suporte teórico para analisar as articulações entre Estado (*strito sensu*) e sociedade civil, tornado-se crucial para o reconhecimento das potencialidades de intervenção dos atores envolvidos nos movimentos políticos da sociedade. Os caminhos de formação dessa esfera pública comum são construídos pelo discurso e pela ação pontual dos sujeitos sociais que, estabelecendo uma interlocução pública, deliberaram em conjunto as questões que dizem respeito a um destino coletivo. É, sem dúvida, no nível da esfera pública que podem emergir os impulsos dos atores da sociedade civil cruciais para a construção da democracia.

No entanto, a concepção habermasiana de esfera pública só poderá, para nós, ser aplicada heurísticamente se for submetida a um processo de reconstrução de seus pressupostos

fundamentais, e é aí que emerge a contribuição central da teoria hegemonia de Gramsci. Antes do mais, é preciso que a esfera pública seja abordada com base nas diferenciações e nos conflitos entre grupos sociais, cujos interesses se modificam pelo impacto das novas dinâmicas econômicas, políticas e sócio-culturais. Os problemas fundamentais da construção de uma esfera pública democrática não podem ser solucionados somente em termos de uma “justificação racional” ou da substituição de uma “racionalidade meios-fins” por uma outra de fundamento comunicativo e consensualista. Eles necessitam, sobretudo, passar pela questão da disponibilidade de condições sociais para a emergência de um sujeito político realmente democrático. Condições essas que envolvem não somente os recursos político-econômicos, mas todo um complexo social, muitas vezes derivados desses primeiros, que permita a construção de novas formas de vida e subjetividades coletivas mais compatíveis com os valores democráticos. Nestes termos, a esfera pública deve ser vista, insistimos, enquanto um cenário de uma intensa luta para construção de um modelo amplo de sociedade. O consenso só pode ser resultado, e não pressuposto, da análise da esfera pública.

Neste sentido, é o próprio conceito gramsciano de **hegemonia** que surge para nós como o recurso analítico central utilizado para empreender esse esforço de reconstrução da idéia de esfera pública da tradição habermasiana. A importância da noção de hegemonia não é dada, como vimos, somente na capacidade que este conceito tem de descrever o processo de articulação política e ideológica de forças heterogêneas, mas, especialmente, porque nos permite enxergar que, por detrás de aparentes consensos políticos e culturais, está em expansão na sociedade civil um caleidoscópio de grupos sociais em conflito contra-hegemônico permanente.

Finalmente, como resultado dessa articulação conceitual, introduziremos em nossa discussão o conceito de *esfera pública contra-hegemônica*. A construção deste conceito foi resultado de uma busca de fundamentos teóricos e prospecções prático-políticas para a formulação de um modelo de ação da sociedade civil. Esta noção objetiva cumprir o duplo propósito de se visualizar, de um lado, espaços sócio-organizativos que sustentam a existência de palcos de debates em que ocorre a

formação da vontade e da opinião democráticas; e, de outro, um lugar de concentração dos esforços sociais que viabilizam a organização política dos interesses de classe, a fim de projetá-los em termos de ação hegemônica, num processo de articulação de estratégias de contra-poder na esfera pública.

### **1. O conceito de esfera pública como recurso analítico**

O modelo elitista, ao conceber a democracia como mecanismo de escolha de líderes políticos pautado na competição entre os partidos através do voto, equipara a dinâmica política ao jogo do mercado. Esta concepção mercadológica da política, pautada na relação de oferta e procura que se estabelece entre os “políticos-empresários” e os “cidadãos-consumidores”, reduz a democracia a um mecanismo de escolha de representantes políticos que definirão os rumos, as ações e os programas públicos. O caráter instrumental, individualista e competitivo deste modelo de democracia tem sido alvo de inúmeras críticas. Além da comparação da democracia ao jogo do mercado, cujo suposto equilíbrio já foi exaustivamente refutado, ressalta-se o desprezo aos cidadãos, relegados à apatia e à manipulação. É exatamente tendo em vista a construção de um modelo alternativo de democracia, caracterizada pelo questionamento da redução da política a uma lógica individualista e competitiva, que ressurgem na teoria democrática, a partir dos anos 60, concepções pautadas na idéia da ampla participação dos cidadãos nos assuntos de interesse da coletividade. A democracia deliberativa constitui-se como um modelo ou processo de deliberação política caracterizado por um conjunto de pressupostos teórico-normativos que incorporam a participação da sociedade civil na regulação da vida coletiva. Trata-se de um conceito que está fundamentalmente ancorado na idéia de que a legitimidade das decisões e ações políticas deriva da deliberação pública de coletividades de cidadãos livres e iguais. Essa concepção de democracia divorcia-se radicalmente dos pressupostos das teorias elitistas supracitados, tendo como pano de fundo uma nova concepção de política, com pretensões emancipatórias.

O desenvolvimento do conceito de “esfera pública”, no interior da teoria crítica, representou inegável contribuição para os debates acerca da democracia deliberativa, abrindo o espaço para a gestação de um novo viés analítico no interior da teoria democrática. Ele permitiu, ainda, que a própria teoria crítica fosse reconectada à teoria democrática numa perspectiva positiva de revitalização da democracia, por meio do envolvimento racional dos cidadãos no processo público de tomada de decisões, rompendo, assim, com a idéia de seus limites, quase intransponíveis, amplamente difundidos pela primeira geração frankfurtiana (AVRITZER, 1994; AVRITZER e COSTA, 2004). Desse modo, ao lado do republicanismo e do pluralismo, a teoria da democracia vinculada ao conceito de esfera pública forneceu um suporte analítico diferenciado para a discussão sobre o bem comum e os rumos da comunidade política. O espaço político deixa de ser entendido como a esfera da disputa facciosa e auto-interessada pelo poder, ou como o local de exercício de dominação, e passa a ser tratado como a arena, aberta e inclusiva, do uso público da razão, como instrumento de solução de problemas coletivos por meio do diálogo, e da busca do entendimento mútuo.

Pelo lado do público, isso significa o reconhecimento de uma força interna à comunicação eqüitativa, exigindo uma sistemática desconsideração de aspectos sociais hierarquizantes tal como privilégios, status econômicos, manipulação ideológica, etc. Pelo lado do Estado, esse fato leva à necessidade de justificação de suas ações políticas segundo os mesmos princípios comunicacionais. Esta esfera pública permite, portanto, a formação de uma opinião pública crítica que introduz, pela primeira vez, a questão da legitimação discursiva do Estado.

Abre-se, assim, para a possibilidade de uma “relação argumentativa crítica” com a organização política, no lugar da participação direta, abrindo espaço para uma nova forma de relação entre racionalidade e participação. Foi assim que o conceito de esfera pública de Habermas abriu caminho ao desenvolvimento das teorias sobre movimentos sociais e da sociedade civil. As pessoas privadas reunidas em um espaço público apresentam-se como uma esfera regulada pela autoridade, mas fundamentalmente *contra* ela, na medida em que o princípio de resistência que a esfera pública

impõe à dominação tradicional pretende questionar alguns de seus próprios elementos constitutivos (SOUZA, 1997).

Ancorado fundamentalmente na teoria da ação comunicativa, Habermas desenvolve uma concepção de esfera pública estabelecendo um debate direto com as concepções liberais e republicanas da política. Em crítica à democracia elitista, o autor vai assentar a sua teoria na recuperação (republicana) da idéia de espaços participativos pautados em procedimentos que, orientados pelo debate público de argumentos racionais, dão expressividade, com perspectivas de solução de continuidade, aos diferentes interesses sociais. A fonte da legitimidade política não pode ser, conforme Habermas, a vontade dos cidadãos individuais, mas o resultado do processo comunicativo de formação da opinião e da vontade coletiva. É esse o processo que, operado dentro da esfera pública, estabelece a mediação entre o mundo da vida e o sistema político, permitindo que os impulsos provindos do mundo da vida cheguem até as instâncias de decisão do sistema democrático (COSTA, 1997:12). A “canalização” dos conflitos tendo em vista a produção de consensos – ativos e públicos – passa a ser a tônica da democracia deliberativa. A aposta neste modelo discursivo está assentada no reconhecimento de que, como aponta AVRITZER (1996:96), nas sociedades modernas,

O caráter vinculante das normas já não remete a um consenso em torno de valores estabelecidos arbitrária ou tradicionalmente, se deve a um processo de generalização e abstração da idéia do outro, processo esse que estabeleceu uma base racional para a determinação dos valores éticos presentes na política moderna. Esse constitui o fundamento do reconhecimento do outro enquanto indivíduo potencialmente portador de direitos e portanto alguém com quem eu posso, através do debate e da argumentação, determinar as características da sociedade na qual ambos vivemos.

A ênfase no consenso parece aqui informada pelo reconhecimento da complexidade e do pluralismo ou, dito de outra forma, pelo entendimento de que os problemas sociais podem e devem ser tratados no âmbito de uma “*sociedade secularizada, que aprendeu a enfrentar conscientemente a sua complexidade*” (HABERMAS, 1997:33). Este processo de racionalização, que encontra substrato

mais acabado no **Estado democrático de Direito**, permite ao autor ampliar a concepção de política e de poder nas sociedades complexas. Aqui, as relações de poder estratégicas, embora dominantes, perdem o estatuto da legitimidade democrática que passa agora a ser conferido aos procedimentos comunicativos sem constrangimentos. A dimensão procedimentalista é, portanto, característica central desta concepção de democracia:

O princípio da teoria do discurso introduz um elemento realista, na medida em que desloca as condições para uma formação política racional da opinião e da vontade: ele as retira do nível das motivações e decisões de atores ou grupos singulares e as transporta para o nível social de processos institucionalizados de resolução e de decisão (HABERMAS, 1997:324).

Ou seja, a ênfase recai nos aspectos procedimentais enquanto limites ou barreiras à contaminação da formação da opinião pública pelos interesses individuais. Isso implica em uma proposta deliberativa aos conflitos sociais tendo como pressuposto a ideia de que, através dos filtros rigorosos do debate público, eles recebam um tratamento direcionado à construção de consensos.

Não obstante, mantendo fidelidade com a sua teoria da ação comunicativa, o resgate da noção de esfera pública mantém-se inscrito numa perspectiva dual, caracterizada pela existência de espaços deliberativos diferenciados quanto ao grau e ao poder de discussão, organização e decisão. Por um lado, temos o papel central da sociedade civil responsável pela tematização dos problemas e temas que afetam a sociedade. Por outro lado, permanece o papel deliberativo do sistema político enquanto esfera pública procedimentalmente regulada, responsável, portanto, pela tomada de decisões refletidas pelos interesses e as influências da esfera pública geral. A tabela abaixo oferece um diagrama bastante aproximado dos procedimentos de produção da opinião e da vontade pública em *Direito e Democracia*. A meta é única em todas as modalidades - a produção da decisão e da opinião -, embora esta última se materialize diferentemente nos meios informais (esferas públicas) e institucionalizados (corpos parlamentares e cortes judiciais).

MEIOS	MODOS	MATÉRIA	METAS
Corpos parlamentares	Deliberações institucionalizadas	Projetos, programas e políticas.	Decisão política parlamentar ou opinião e vontade institucionalizadas.
Esfera pública política	Circulação informal e livre de questões mediante canais informais de comunicação política; discussões políticas públicas.	Questões, iniciativas, contribuições, problemas e perspectivas.	Formação democrática da opinião política;

Fonte: HABERMAS, 1997.

De um lado, há a institucionalização legal do processo de formação da opinião e da vontade que “*termina em decisões a respeito de políticas e leis*” (Habermas 1997:188). Este processo deve se dar mediante formas de interação discursiva, ou comunicação, que chamam em causa as instâncias da argumentação, num sentido cognitivo e num sentido prático. Cognitivamente, a argumentação ou discussão filtra razões e informações, tópicos e contribuições de modo tal que o seu resultado goza da presunção de uma aceitabilidade racional (Habermas 1997:188). Este processo de formação da opinião e da vontade, segundo Habermas, é aquele em que se produz a lei e que tem como meio típico os corpos parlamentares. Esta via de formação da opinião e da vontade, materializadas como leis e políticas, dá-se mediante “*deliberações institucionalizadas*” (Habermas 1997:225).

Do outro lado, temos a forma não-institucionalizada, autônoma ou informal de se realizar a formação da opinião e da vontade públicas. Assim, “Esfera pública” designa o âmbito, domínio ou espaço, socialmente reconhecido, mas não-institucionalizado, onde há a livre flutuação de questões, informações, pontos de vista e argumentos provenientes das vivências quotidianas dos sujeitos.

De uma maneira geral, o conceito de esfera pública, trazido à discussão central da teoria social pela mão de Habermas, provou-se, ao longo dos anos, uma ferramenta importante para a compreensão da ação política contemporânea. Podemos indicar algumas vantagens para o seu

emprego em teoria política: a) em primeiro lugar, o conceito de esfera pública nos oferece a possibilidade analítico-metodológica para o **reconhecimento de espaços potenciais de participação** política e dinâmica social; b) ele também reflete uma das mais importantes tentativas contemporâneas de se pensar um **novo modelo de racionalidade**, em resistência aos anúncios pós-modernos de crise dos modelos de ação política baseados em critérios universais de razão e de coletividade; c) em terceiro lugar, a noção de esfera pública também nos oferece uma **crítica a visões de democracia centradas nas instituições governamentais**, inaugurando uma abertura para a análise de outras formas de expressão política não-institucionalizadas, d) além disso, a noção de esfera pública oferece uma oportunidade conceitual para o exame, empírico e normativo, das **vinculações estabelecidas entre os sujeitos sociais e sistema político**, conexão essa que se realiza por meio das importantes funções que os espaços públicos cumprem no que se refere à legitimação do poder e da decisão política; e) finalmente, o conceito de esfera pública consegue explicar o lugar, o alcance e o papel de fenômenos sociais importantes para a política contemporânea, a começar pelos próprios **meios de comunicação de massa** e seu papel em nossas sociedades.

Este justo reconhecimento não nos impedirá de levantar algumas objeções ao conceito e às caracterizações da esfera pública presentes na obra de Habermas, iluminadas pelo referencial gramsciano. Apesar de seu alcance analítico, a concepção de esfera pública habermasiana tem sido objeto de crescentes críticas que enfatizam o descompasso entre as prescrições normativas e essencialistas do modelo teórico e a realidade dos atores empíricos que configuram a “sociedade civil”, a ser apresentados no que se segue.

## **2. Limites do modelo habermasiano de esfera pública**

### **2.1 A esfera Pública como categoria a-histórica**

Os traços históricos específicos sistematizados na primeira definição habermasiana de esfera pública, em 1962, exprimem uma constelação de fatores sociais fortemente entrelaçados, porém irredutíveis entre si, que nos ajudam a compreender o discurso contemporâneo acerca de suas potencialidades. Aquilo que normalmente é designado como esfera pública corresponde historicamente às instituições de publicidade consolidadas ao longo da segunda metade do século XVII e de todo o XVIII (HABERMAS, 1994). Apesar de supor como ilusória a separação operada por Marx entre “*bourgeois*” e “*citoyen*”, o entendimento da constituição da esfera pública em Habermas é o de construção de um espaço público burguês.

Seu modelo deriva de contextos institucionais específicos originários deste período histórico. Com maior precisão, trata-se de dois tipos de cristalização institucional: primeiro, a afirmação confiante da autonomia burguesa em práticas e espaços de convívio dialógico – clubes de leitura, salões, casas de café e de chá, reuniões de conversação, lojas maçônicas e sociedades diversas de índole cultural; segundo, a culminância dessa autonomia perante o poder, dessa vez materializada em um conjunto de instituições dedicadas a veicular publicamente as opiniões representativas dos interesses desse segmento social de livres proprietários, jornais, ligas, clubes e associações políticas extraparlamentares. No que se refere a este último ponto, as relações de debate e publicização acerca da regulação da vida mercantil passam a exercer influência direta nos processos de decisão política com a consolidação do Estado de Direito liberal e com a criação de mecanismos políticos-institucionais, como o sistema parlamentar (HABERMAS, 1994).

Assim, a publicidade burguesa como fenômeno histórico abrangente fornece a explicação das instituições que serviram como suporte para cimentar uma identidade de classe, promover publicamente e institucionalizar seus interesses. No pano de fundo de uma temporalidade maior, a publicidade se enquadra no processo histórico da emergência do social como âmbito simultaneamente privado e público, delimitado por fronteiras porosas em dois flancos: a nova esfera

da privacidade e uma esfera política cada vez mais sensível à crítica e às solicitações providas da sociedade por intermédio da opinião pública, ambos diagnosticados a partir do desacoplamento irreversível das condições estruturais que lhe deram sustento. À “aparição do social” segue a trilha do paulatino fortalecimento da sociedade de mercado, do crescimento das grandes metrópoles, da afirmação material e simbólica da família burguesa, do surgimento do interesse privado como pretensão racional e legítima, sem esquecer do amadurecimento da subjetividade moderna em sua relação com o mundo (HABERMAS, 1994; LAVALLE, 2002).

Desse modo, Habermas utiliza-se da idéia de publicidade para se referir a um espaço consolidado e garantido por instituições privadas, isto é, constituídas pela sociedade civil burguesa, cuja existência abre o caminho da notoriedade pública à formação de consensos emergentes no seio da sociedade. Há, neste período de sua produção, uma dupla problemática: de um lado, resgate-se a idéia de publicidade a fim de remeter em termos gerais ao estatuto daquilo que é público, à qualidade ou estado das coisas públicas, servindo de referencial para as análises da formação deste espaço na contemporaneidade; do outro, trata-se de reconstruir a emergência e as feições de uma publicidade própria da sociedade civil burguesa, edificada sobre uma robusta esfera privada e distinta de outras formas de publicidade como a plebéia ou a feudal (LAVALLE, 2002).

Ocorre que, dentre as possibilidades de universalização do termo e restrição analítica de suas características à realidade de um grupo social específico, Habermas, ao longo de sua trajetória intelectual, acaba por recorrer ao primeiro extremo: **os desenvolvimentos do programa de pesquisa de Habermas levaram-no a redefinir a esfera pública, historicamente burguesa, em termos de fluxos comunicativos espontâneos e universais, abandonando, pela abstração do conceito, seus pressupostos empíricos.** Da interpretação dos princípios de universalidade contidos na publicidade burguesa, tal e como caracterizada em registro sociológico no trabalho de 1962, Habermas extrai os primórdios de seu modelo, cuja reformulação cada vez mais abstrata ir-se-á deslocando vagarosamente para o terreno da teoria social e da reflexão filosófica, até atingir

formulação mais ou menos definitiva em 1981, quando da edição de sua *Teoria da Ação Comunicativa*, cujos pressupostos foram progressivamente deslocados para o terreno das premissas lógicas de uma ontologia da linguagem. O caráter formal de tais estruturas lógicas tornou possível, para o pensador alemão, desprender-se do espinhoso problema dos conteúdos, chegando por fim a sua afamada concepção de democracia como procedimento.

Perguntemos então: quais foram os princípios contidos na idéia de esfera pública burguesa que permitiram que ela deixasse de ser concebida enquanto prática política historicamente situada e seguisse rumo à sua universalização? Quais elementos fizeram com que, mesmo levando em conta exigências e transformações amadurecidas no mundo privado, a reconstrução teórica da esfera pública, operacionalizada por Habermas, abrisse mão de sua raiz histórica e classista, tornado-se um novo modo geral de sociabilidade humana?

Primeiro, podemos enfatizar que a inclusão dessa publicidade nas práticas e instituições não foi regida por cláusulas de hierarquia ou de prestígio social, senão por uma solidariedade horizontal entre indivíduos contrapostos ao poder. Mais: embora fossem pessoas privadas no sentido de possuidoras de propriedade, tais indivíduos reputavam-se representativos dos interesses da sociedade e do homem em geral, tal como foi amplamente discutido por Marx. Nesse sentido, não há, na distinção operante entre homem e proprietário, qualquer quesito funcional; muito pelo contrário, tratou-se da diferença encoberta por uma identidade fictícia que alavancou efetivamente os projetos de emancipação política, tornando viável resgatar o princípio universal da igualdade no plano da participação (LAVALLE, 2002).

Segundo, a substituição das hierarquias pelo exercício do raciocínio e da concorrência de argumentos com pretensões de validez se sustentou no pressuposto segundo o qual os argumentos utilizados como fundamento eram passíveis de compreensão por todo homem, sem mais exigências que o uso da razão; isto é, os critérios de validez do discurso em público prescindem do apelo à

autoridade, do secreto ou do aprendizado de saberes exclusivos para entender e/ou questionar os motivos e regras do poder. Por essa via, estabelece-se vínculo forte entre a capacidade crítica do homem comum e a razão como único parâmetro universal de acesso irrestrito, cujos efeitos mediatos produziram resultados libertários ao erguer o imperativo da transparência e da responsabilidade (HABERMAS, 1994). Por fim, considerou-se também que a opinião pública cristalizou sua própria legitimidade como depositária da força democratizadora da razão; mas foi muito além disso, e imprimiu o princípio da publicidade no funcionamento das instituições políticas, conferindo-lhe o estatuto de condição *sine qua non* da democracia tal como demonstrado, por Habermas, pelo caso paradigmático do parlamentarismo britânico. Assim, gradualmente, a esfera pública se apresenta na obra de Habermas depurada de suas feições burguesas: consagrada como instância geral de intermediação entre o Estado e a única fonte insuprimível de legitimação nos regimes democráticos, ou seja, a sociedade.

## 2.2 Visão tripartite: mercado, Estado e sociedade civil

Na lógica que subjaz a perspectiva habermasiana de esfera pública, a sociedade e o conjunto de ações orientadas para a sua regulação, transformação ou conservação aparecem cindidos em dois mundos regidos por dinâmicas e procedimentos nitidamente diferenciados: o mundo institucional da política e da economia, com seus interesses e práticas e atores, e o mundo societário que, quando organizado e mobilizado pela consorciação civil, irrompe no primeiro e aventa problemas relevantes para o conjunto da sociedade. No institucional, reinam os interesses particularistas, as organizações econômicas e a política na sua conotação mais cobiçosa, enquanto, no segundo, imperam as bandeiras normativas, as associações autônomas e a política do consenso. Segundo Laval (2003), não é por acaso que os léxicos “interesses (de classe)” e “organização” foram evitados no campo semântico utilizado pela teoria da esfera pública para descrever o agir da sociedade civil em seu interior. Objetiva-se, de imediato, produzir um efeito de diferenciação entre uma política universalista

e uma de cunho particularista, previamente definidas como atributos e não avaliadas em suas causas e conflitos específicos.

Atores tradicionais do campo da política institucional, como os partidos, grupos corporativos, e grupos de interesse, agiriam em defesa de interesses oriundos da economia ou da própria política, mas não da sociedade em sua universalidade, contando para isso com posições privilegiadas quanto à disposição de recursos de poder que escapam ao escrutínio público. A caracterização normativa da sociedade civil como representante de interesses gerais na esfera pública e a construção teórica de sua oposição ao mundo institucional e organizativo da política estatal foram largamente utilizados na literatura sobre sociedade civil tomando como referência o processo de diferenciação social contido na obra de Habermas.

Esta diferenciação social tem duas conseqüências mais imediatas, que nos remetem tanto à relação economia/sociedade, quanto à tensão Estado/sociedade. Ambas dizem respeito ao rompimento de Habermas com a perspectiva marxiana de análise da realidade enquanto totalidade que articula infra-estrutura e superestrutura, obscurecendo a centralidade do **trabalho** como categoria ontológica fundante da sociabilidade e, portanto, das mediações e interconexões que ela permite fazer entre os complexos da vida social – sistemas econômico, político e social.

Exploremos primeiramente como essa diferenciação estrutural se fundamenta filosoficamente a partir da separação habermasiana entre trabalho e interação, que mais tarde irá se corporificar na distinção entre as concepções de racionalidade comunicativa e instrumental. Habermas (1987:30) critica a concepção ontológica de Marx por ter aberto mão de uma distinção fundamental do pensamento grego clássico, que deu ao homem o sentido de sua realização e emancipação: ele se refere à distinção entre *techne* e *praxis*, a primeira diz respeito à fabricação material (*poesis*) e a segunda está associada à linguagem, denominando a forma da interação humana que se realiza na comunicação intersubjetiva. Enquanto que no trabalho é a consciência instrumental que governa os seus atos, na linguagem é a consciência que dá nomes quem preside sua realização. Diante da

unificação dialética desses momentos distintos, Habermas conclui que, na teoria de Marx como um todo, a "*ação instrumental transforma-se em paradigma para a obtenção de todas as categorias; tudo se dissolve no automovimento da produção*" (Habermas, 1987: 42). A filosofia da práxis, ao conceber a realização do homem como um processo de reprodução referido a si mesmo, ou seja, como auto-realização, exigiu, por um lado, a fusão conceitual entre trabalho e interação e, por outro, a concepção da sociedade como um macro-sujeito cindido em classes antagônicas.

Para Habermas, é a linguagem, e não o trabalho, o *locus* em que o sujeito se reconhece como portador de uma racionalidade que confere sentidos aos objetos e permite o seu entendimento. Comunicar é atribuir sentidos e efetivar mais amplamente a liberdade alcançada pela astúcia (ver cap. II). O trabalho em-si é uma ação monológica. Ou seja, o trabalho não responde pelo processo de interação e não ocupa a centralidade formativa da subjetividade. Ao contrário, o trabalho em-si faz com que o homem perca sua substância posto que o entorno natural submete o homem. O trabalho, mesmo o realizado individualmente, exige um processo de simbolização que só é possível pela presença da linguagem. E apenas a linguagem pressupõe o diálogo e a interação:

E também a ação instrumental, logo que como trabalho social aparece sob a categoria do espírito real, está inserida numa rede de interações e depende por seu lado, das condições marginais comunicativas de toda cooperação possível. Abstraindo do trabalho social, já o ato solitário do uso de um instrumento está referido à utilização de símbolos, pois a imediaticidade da satisfação animal dos impulsos não é interrompida sem um distanciamento da consciência que dá nomes, relativamente aos objetos identificáveis. Por tudo isso, a ação instrumental é também sempre, enquanto solitária, uma ação monológica. (HABERMAS, 1987: 31)

É essa submissão do trabalho em relação à linguagem que distancia mais claramente Habermas da ontologia marxista, já que, para esta última, não é possível estabelecer uma disjunção binária e dualista entre os processos de constituição do ser social: ao contrário, para o marxismo, entre o trabalho (categoria fundante) e as formas superiores de interação existem nexos indissolúveis, por maior que seja a complexificação existente entre as esferas do ser social. Assim,

quando Habermas transcende e transfere a subjetividade e o momento da intersubjetividade para o mundo da vida, como universo diferenciado dos sistemas, este liame ontologicamente indissolúvel entre trabalho e interação se rompe na sua construção analítica. Segundo ele, há uma primazia do processo intersubjetivo de comunicação: o marco da materialidade da prática não se fundamenta nos “princípios prometeicos” do trabalho, da produção, da *techne*, mas na linguagem e no agir comunicativo. Nesta direção, é a partir da disjunção operada entre as esferas do trabalho e da interação, cada uma restrita a uma esfera específica do social, que se corporifica a separação entre um quadro institucional do modo de viver sócio-cultural (fundamentado na interação) típico do mundo da vida e os subsistemas do agir racional com respeito a fins (fundamentados no trabalho). Segundo Habermas:

O erro de Marx provém, em última instância, do travamento dialético entre análise sistêmica e análise do mundo da vida, que não permite uma separação suficientemente clara entre o nível de diferenciação sistêmica requerido pela modernidade e as formas específicas de classe que se institucionalizam nesse nível. Marx sucumbiu às tentações da idéia de totalidade de Hegel e construiu de modo dialético a unidade 'sistema e mundo da vida' como um 'todo falso'. De outro modo, não poderia ter se enganado sobre o fato de que toda sociedade moderna, qualquer que seja a sua estrutura de classe, tem de oferecer um alto grau de diferenciação estrutural. (HABERMAS, 1987, p. 481).

A perda de referência da determinação do trabalho como elemento fundante da sociabilidade faz com que a perspectiva habermasiana de sociedade civil aposte no fortalecimento de relações associativas que têm na comunicação e nos discursos travados no mundo da vida, a materialização de um projeto emancipador. Acordos e consensos travados no mundo da vida, no entanto, não erradicariam o sistema mercantil e político estatal, mas imputariam limites para a colonização do livre agir comunicativo (ver próximo item). A relação contraditória dos interesses entre capital e trabalho é substituída pelas relações consensuais criadas pelas argumentações discursivas desenvolvidas no mundo da vida. Há uma preocupante ruptura com a noção de classe social e a substituição da luta de classes por temas sociais mais específicos materializados nas ações pontuais, incapazes de

transcender o universo político e econômico da sociedade. Além disso, a excessiva carga normativa do conceito ancorado na dicotomia entre sistema e “mundo da vida” acaba obscurecendo a heterogeneidade de objetivos, interesses, formas de organização presentes no âmbito da sociedade civil e vínculos estreitos e diversificados estabelecidos com o sistema político.

Desse sentido, a diferenciação estrutural entre as três esferas do social surge para a tradição habermasiana como um dos elementos que tem permitido o próprio aperfeiçoamento do processo democrático na medida em que o fortalecimento da esfera pública não-estatal, protagonizada pelas instituições da sociedade civil, torna-se central para o encaminhamento das ações coletivas organizadas. A construção de uma esfera pública não-estatal é vista como um espaço que transcenderia a forma estatal ou privada (mercantil), reduzindo a onipotência do Estado e aumentando os espaços decisórios da sociedade. Com isso, teremos a idéia de um controle público dos atores da sociedade civil sobre as ações do Estado capaz de limitar sua subordinação automática a interesses puramente privados e mercantis.

As conseqüências prático-políticas que decorrem dessa análise compartimentada da realidade em esferas autonomizadas convergem para a perda de uma perspectiva teórica e prática de articulação política, unidades de lutas, organizações e movimentos dos grupos sociais. Perde-se, dessa forma, a perspectiva analítica de pensar ações político-organizativas que, embora comportem elementos corporativos e se desenvolvam em arenas particulares, como as instituições do Estado, caminhem, progressivamente, para a construção de uma “vontade coletiva”, de um projeto político de classe.

### 2.3. A esfera pública e os “incivis”: a contribuição dos “teóricos da diferença”

O problema da teoria deliberativa, corporificada na idéia de esfera pública, apontado por seus críticos é, mais uma vez, que ela tende “a presumir que a deliberação é culturalmente neutra e universal” (YOUNG, 2001:370), quando, em verdade, as normas que a regulam e a própria concepção de razão que orienta o processo de discussão pública são socialmente enraizadas, se

reportando a um arcabouço cultural específico. As características – sociais, econômicas, étnicas, raciais – carregadas pelos sujeitos vão dizer, e muito, sobre o lugar que eles ocuparão no espaço público. Íris Young (2001) acredita, nesse sentido, que as normas de deliberação que imperam nos debates que se processam nos parlamentos, nos tribunais, na academia, enfim, nos mais diferentes espaços públicos, exatamente porque se reportam a determinado contexto cultural, tendem a silenciar os grupos que se expressam de modo não combativo ou confrontacional e a privilegiar o discurso formal, de caráter geral, frio, desapaixonado e expresso em linguagem literal (YOUNG, 2001:372/ 373).

O que sustenta esta perspectiva, portanto, é que o modelo deliberativo de democracia privilegia um único modo de expressão que é culturalmente caracterizado: a argumentação. E, por isso, ele tende a excluir da esfera pública todos os demais meios de expressão que não se enquadram nesse ideal. Pode-se afirmar, nesse sentido, que a esfera pública dos teóricos deliberativos é cega e surda a todos os demais modos de expressão de opiniões, vontades, interesses que não correspondam à argumentação crítica e, por isso, restrita às diferenças culturais que, exatamente por não serem contempladas, acabam se transformando em elementos de subordinação no interior de tal espaço.

Desse modo, cremos poder avançar a crítica de Young para nela incorporar a idéia de que os deliberacionistas, muitas vezes, ignoram as diferenças – que estão além das formas de expressão oral – que perpassam os sujeitos participantes do debate público, diferenças estas que, muitas vezes, impedem que eles se coloquem em efetivas condições de igualdade em relação aos demais. Mais que isso: os lugares e posições ocupados pelos sujeitos antes de sua entrada na esfera pública vão exercer grande influência sobre o lugar que eles ocuparão no interior desse espaço, ainda que, normativamente, se sustente que ele funciona alheio ao poder econômico e político e que, ali, a interação se dá em condições de absoluta igualdade.

O segundo problema apontado por Young relaciona-se à unidade (consenso), tida por alguns como meta, por outros como ponto de partida, da discussão democrática. Segundo ela, “*os teóricos deliberativos tendem, [...], a supor incorretamente que os processos de discussão que visam ao entendimento entre as partes têm necessariamente de partir de um elemento comum de entendimento ou de ter como objetivo um bem comum*”. (YOUNG, 2001:365). Essa crítica de Young endereça-se tanto à idéia de que a unidade é uma condição prévia da deliberação, como àquela que coloca o consenso como a finalidade a ser atingida pelo processo deliberativo. Por isso, ela dá ensejo ao exame dos dois focos: o da unidade como pressuposto da deliberação e o do consenso como resultado do processo deliberativo. Se se entende que há uma unidade prévia à instauração da discussão, resulta que não será necessário que os atores envolvidos no processo deliberativo revisem seus interesses, suas opiniões e suas preferências. Contudo, tal raciocínio conduz a um verdadeiro paradoxo: sendo certo que o que caracteriza, e ressalta no processo deliberativo, é justamente o espaço em que os indivíduos, ao confrontarem suas posições, preferências e razões com as dos demais, podem ser convencidos (e a isso estão dispostos) a alterá-las, como pode a unidade ser um pressuposto da deliberação, num contexto pluralista?

Desse modo, a noção de que a unidade é pressuposto da deliberação, além de ser facilmente questionada, em termos empíricos (ver próximo item), haja vista o contexto pluralista do mundo contemporâneo, acaba por negar a própria razão de ser do processo deliberativo, que é justamente o de permitir a confrontação pública e racional de concepções distintas de boa vida, proporcionando um espaço em que elas podem ser revisadas, alteradas. Por outro lado, se se entende o consenso como o resultado, como o fim a ser alcançado por meio do debate público, as diferenças não são negadas, mas entendidas como algo que deve ser superado para que, ao final, se alcance uma decisão que seja desejada por todos os participantes. O problema que Iris Young aponta nessa perspectiva é que ela pode ser extremamente excludente, na medida em que o apelo ao “bem comum” pode servir de instrumento, pelo grupo privilegiado, para negar as reivindicações e interesses de grupos minoritários.

Ou seja, as diferenças ostentadas por esses grupos minoritários podem, no processo argumentativo, ser consideradas como um obstáculo a ser ultrapassado a fim de que prevaleça uma decisão mais consentânea com o “bem comum”. Contudo, esse “bem comum” pode corresponder apenas àquilo que a concepção hegemônica de sociedade entende enquanto tal e, por isso, transformar-se em fonte de exclusão e dominação. Portanto, a questão de como deve ser tratada a diversidade espelhada na esfera pública é relevante, como fecundamente demonstra nossa autora e merece ser objeto de apreciação. Propomos uma rápida incursão pela teoria de Nancy Fraser que, para nós, oferece um poderoso recurso de resolução do impasse apontado por Young (2001) e os demais “teóricos da diferença”.

Ainda dentre as críticas que a concepção habermasiana de espaço público vem recebendo atualmente, aquela que encontra no trabalho de Nancy Fraser sua formulação mais acabada “talvez seja a mais contundente e mais recorrentemente reproduzida na literatura” (COSTA, 1997). A principal **objeção** colocada por Fraser ao modelo discursivo diz respeito à hipótese da existência de **uma esfera pública integrada**, enquanto, na verdade, a multiplicidade de problemas, temas e contextos em que se verificam as “formas críticas” de comunicação forçaria o reconhecimento da existência de vários públicos e “*counter publics*”. A imagem da existência de vários públicos ou várias esferas públicas permitiria, segundo a autora, uma compreensão mais adequada da oposição entre o espaço público dominante, controlado pela “ideologia masculinista” e os contextos socialmente difusos e segmentados de produção de uma contra-cultura de resistência. E uma disputa entre os grupos sociais, como salienta Fraser (2001), não deve evitar estas diferenças de interesses e recursos, mas ressaltá-las, pois a esfera pública não deve ser vista apenas como um espaço de debate, mas de afirmação política e cultural. Decorre daí a discussão sobre a pretensão de uniformidade e desrespeito pela diversidade, como se a democracia não comportar-se a problemática do dissenso. A questão da tolerância e das minorais foi colocada em segundo plano em face da preocupação excessiva da uniformidade de opinião na esfera pública.

Partindo de um diagnóstico do momento atual – que ela designa “era pós-socialista” – em que sobressai o surgimento de uma série de grupos e movimentos sociais que demandam o reconhecimento de suas particularidades sócio-culturais, Nancy Fraser (2001) salienta o fato de que, mesmo com a expressividade de tais lutas, o tema da desigualdade social permanece uma constante nos mais diversos países. Os índices oficiais dão conta da flagrante disparidade em termos de distribuição dos recursos materiais, especialmente nos países do sul. Por isso, segundo a autora, é um contra-senso afirmar que se tenha superado o quadro de desigualdade social e que, agora, os problemas que se devem solucionar estejam ligados apenas a certos “déficits de reconhecimento”. Ao contrário, o quadro atual nos aponta para uma realidade que demanda remédios tanto para os problemas materiais quanto para os de reconhecimento.

Com a formulação de tal assertiva, Fraser (2001) procura se distanciar tanto dos teóricos que acreditam que a redistribuição de bens materiais é suficiente para alterar a condição de desigualdade verificada no mundo atual, quanto daqueles que sustentam que os problemas sociais, hoje, podem ser reduzidos a uma dimensão cultural. Segundo ela, a oposição entre essas duas correntes é equivocada, pois os problemas relacionados à distribuição de bens materiais, assim como aqueles decorrentes de um quadro de pluralidade cultural, devem ser entendidos como faces de uma única realidade: a injustiça social. Tais problemas, na perspectiva de Fraser estão imbricados e operam numa lógica de geração recíproca. Portanto, para ela, as lutas por reconhecimento e as lutas por redistribuição, travadas por diversos grupos na contemporaneidade, traduzem a não realização da justiça social a partir de uma perspectiva expandida.

Contudo, para que se realizem ambas as tarefas, é preciso elaborar os conceitos de reconhecimento cultural e igualdade social de um modo que sejam compatíveis analiticamente. Essa é a tarefa a que se propõe a autora: conectar duas problemáticas políticas que hoje se encontram dissociadas, de uma forma que resulte num aparato conceitual capaz de dar conta da realização de justiça social nos tempos atuais. A dificuldade de conectar as duas idéias – justiça econômica e

justiça cultural ou simbólica – pode ser colocada nos seguintes termos: enquanto a primeira requer um tratamento igualitário e indiscriminado de todos os indivíduos, a segunda demanda justamente o contrário, ou seja, o reconhecimento das particularidades de cada sujeito, a celebração de suas diferenças, o seu tratamento como um ser único e inigualável. Por isso, a aliança entre uma política de redistribuição e uma política de reconhecimento parece, em princípio, inviável, pois se trata de idéias lastreadas em pressupostos aparentemente contraditórios (universalismo de um lado e particularismo/contextualismo de outro).

Nancy Fraser (2001) procura então, justamente, formular um conceito de reconhecimento que seja compatível com a idéia de justiça social. Para tanto, ela se distancia daquele a que chamou modelo de reconhecimento identitário, cujos principais expoentes são, hoje, Axel Honneth e Charles Taylor. Em tal modelo, o reconhecimento é entendido como uma necessidade básica do ser humano, indispensável à sua completa formação como sujeito. Assim, o que requer reconhecimento é uma identidade de grupo específica, que detém um valor em si, assim como todas as demais. O fundamento de tais reivindicações é, nesse sentido, ético e está ligado a tudo o que aquela determinada coletividade entende por “boa vida”. Para Fraser, esse modelo tem sérios problemas, na medida em que reifica a cultura, entendendo-a como algo exacerbadamente delimitado, que contém uma essência que é a sua marca. Além disso, esse modelo ignora as disputas por poder e posições sociais que acontecem no interior do próprio grupo e acaba negando a autonomia do indivíduo, uma vez que impõe aos sujeitos sua conformação ao padrão do grupo. A promoção dos valores comunitários, de forma indiscriminada, pode encobrir formas de dominação e opressão que imperam no interior do próprio grupo. Levado às suas últimas conseqüências, esse modelo pode redundar num separatismo e conseqüente isolamento das coletividades, impedindo, assim, o tão frutífero e necessário intercâmbio entre culturas.

Como contraponto a esse modelo, Nancy Fraser (1998, 2001) propõe o que ela chama de “modelo de status” para as interpretações das ações da sociedade civil na esfera pública. Nesse

modelo, o que requer reconhecimento não é a especificidade cultural de determinado grupo, mas a condição de membros do grupo como parceiros completos (integrais) na interação social. Assim, a política de reconhecimento não significa, no modelo de Fraser, política de identidade, ao contrário, ela é uma política *“empenhada em superar a subordinação por meio do estabelecimento do parceiro não reconhecido como um membro integral da sociedade, capaz de participar em paridade com os outros membros”* (FRASER, 2001:24).

Nesse sentido, há um critério normativo que permite a Fraser (1998, 2001), julgar as situações em que uma política de reconhecimento é necessária para se alcançar justiça social. Tal critério é a norma da **“paridade participativa”**. Segundo a autora, duas condições são imprescindíveis para que haja paridade participativa: i) uma condição objetiva – *“a distribuição dos recursos materiais deve se dar de modo que assegure aos participantes [da interação social] independência e voz”*; e ii) uma condição intersubjetiva – *“os padrões institucionalizados de valoração cultural devem expressar igual respeito a todos os participantes e assegurar igual oportunidade para alcançar estima social”* (FRASER, 1998:29).

Verifica-se, portanto, que a idéia de diversidade cultural – e de reconhecimento – não é abordada por Fraser (1998, 2001) como algo que se relaciona com a integridade de coletividades específicas que devem ter sua cultura e tradições preservadas, porque elas encerram um valor em si, ou porque tal reconhecimento é necessário ao pleno desenvolvimento do ser humano. Ao contrário, a diversidade, a pluralidade cultural, étnica, racial, de gênero, é um fato nas sociedades complexas contemporâneas que, muitas vezes, dá ensejo à criação de normas, de padrões de valoração e hierarquização que menosprezam determinadas coletividades e celebram, privilegiam outras. Essa situação impede que os indivíduos alcancem o espaço público em condições de igualdade ou, nas palavras de Fraser, de paridade participativa. Por isso, tais padrões devem ser alterados, transformados, desestabilizados, com vistas a superar as condições de subordinação em que se

encontram as coletividades menosprezadas, garantindo a todos os sujeitos da sociedade civil o acesso ao espaço público em iguais condições.

Ousamos dizer, portanto, que a idéia de reconhecimento em Nancy Fraser ganha um caráter quase que procedimental, nos termos de Habermas, ou seja, o reconhecimento é visto como um procedimento necessário para que os indivíduos alcancem uma posição paritária na esfera pública. É que, como tentamos demonstrar, a noção de reconhecimento **não tem, na teoria de Fraser, um conteúdo substantivo: ela é dada contingencialmente**, segundo se faça necessária a sua implementação para garantir que o sujeitos interajam na esfera pública em igualdade de condições, sem impedimentos sócio-econômicos e/ou simbólico-culturais à sua efetiva participação. Neste sentido, a idéia de paridade participativa tem, na teoria de Nancy Fraser, o caráter de critério normativo que permite avaliar a legitimidade e aceitabilidade das pretensões de reconhecimento vocalizadas pelos mais diversos grupos. E justamente porque se encontra ligada, de modo explícito, à noção de esfera pública é que acreditamos que ela pode funcionar como um elo entre as proposições analíticas desta noção com o modelo político marxista de atuação da sociedade civil.

#### 2. 4 Déficits heurísticos do conceito

Um conjunto bastante significativo de estudos realizados sobre as experiências participativas no mundo, especialmente em países não-europeus, permite avançarmos no apontamento de dimensões analíticas que interpelam a formulação teórica de esfera pública discutida acima, revelando algumas dificuldades analíticas derivadas de sua excessiva normatividade. Quando essas referências conceituais – Sociedade civil e esfera pública – são confrontadas com as práticas reais dos atores sociais, ficam explícitas as incompatibilidades entre esse modelo de atuação política e as possibilidades de ação dos atores sociais concretos. vejamos alguns casos.

Verifica-se, primeiramente, a dimensão relacionada ao **caráter institucional** de grande parte dos espaços participativos em vigor. Diferente de uma esfera pública informal, caracterizada por

Habermas como uma rede de comunicação não-institucional entre atores diversos e aberta a múltiplas opiniões e orientações, o que vemos são práticas de atores da sociedade civil onde estas experiências empíricas se aproximam muito mais da idéia formulada por Habermas do que a esfera pública não é, uma vez que, para este autor, *“a esfera pública não pode ser entendida como uma instituição”*, nem como uma organização, pois, ela não constitui uma estrutura normativa capaz de diferenciar entre competências e papéis, nem regula o modo de pertença a uma organização. Tampouco ela constitui um sistema, pois, mesmo que seja possível delinear seus limites internos, exteriormente ela se caracteriza por *“horizontes abertos, permeáveis e deslocáveis”* (HABERMAS 1997:92).

Observemos algumas experiências dos conselhos no Brasil. Nestes espaços, as diferenças de interesses e de recursos – portanto, de poder – vêm se constituindo em fato recorrente. Em um balanço de dados sobre os Conselhos Gestores de Políticas Públicas, Luciana Tatagiba (2002) ressalta a influência do Estado para com estes espaços, que faz uso de uma série de mecanismos de controle sobre o processo participativo. Embora se observem algumas conquistas mais pontuais, de maneira geral *“os conselhos apresentam, no cenário atual, uma baixa capacidade propositiva, executando um reduzido poder de influência sobre o processo de definição das políticas públicas”* (TATAGIBA, 2002: 98). Interessa aqui chamar a atenção para os conflitos que não encontram facilmente um acordo, pois é em torno desses que o recurso dialógico dá lugar ao acionamento de mecanismos que tendem a fazer aumentar as vantagens do poder governamental, na medida em que se constitui em esfera especializada no poder estratégico.

Desse modo, as instâncias participativas conformam um complexo ambiente político competitivo que envolve diferentes atores, órgãos, setores (públicos e privados), entidades, etc. A linguagem do planejamento e da gestão pública identificou a concepção de sociedade civil com a tese da participação, redefinindo-a em termos de cooperação com os governos, gerenciamento de crises e execução das políticas públicas:

A sociedade civil – lócus da participação política – ingressou assim no universo gerencial, um espaço evidentemente “neutro”, ocupado por associações não-governamentais despojadas de maiores intenções ético-políticas, sede de intervenções sociais “privadas” e sem fins lucrativos dedicadas a ativar determinadas causas cívicas ou a auxiliar os governos no combate à questão social (NOGUEIRA, 2003b: 193).

Em grande parte dos espaços abertos à participação dos setores da sociedade civil, seus membros se defrontam com situações nas quais o que se espera deles é muito mais assumir funções e responsabilidades restritas à implementação e execução de políticas públicas, provendo serviços antes considerados como deveres do Estado, do que compartilhar o poder de decisão quanto à formulação dessas políticas. O papel das chamadas “organizações sociais”, denominação conhecida no primeiro governo de Fernando Henrique Cardoso na “Reforma Administrativa do Estado”, se reduz àquela função e é claramente excluído dos poderes de decisão, reservado ao chamado “núcleo estratégico do Estado” (BRESSER-PEREIRA, 2001). Assim, podemos apontar a predominância do conceito de sociedade civil que a reduz a um recurso da gestão pública: interesses, grupos, indivíduos e comunidades deveriam se organizar, quase autonomamente, para transferir sustentabilidade e recursos às políticas públicas. A ênfase empreendedorista transita da área da administração privada para o âmbito da gestão estatal com todas as implicações despolitizadoras dela decorrentes:

A reforma do Estado tem que ser gerencial porque busca inspiração na administração das empresas privadas, e porque visa dar ao administrador público profissional condições efetivas de gerenciar com eficiência as agências públicas. E é democrática porque (...) nela os mecanismos de controle, de caráter democrático, são essenciais para que possa haver uma delegação de autoridade e controle *a posteriori* dos resultados (BRESSER-PEREIRA, 2001: 15)

A idéia de sociedade civil não é mais associada a uma organização autônoma voltada para a construção de consensos ou do reconhecimento das diferenças, ela é agora concebida como uma organização subalternizada de modo nitidamente técnico e administrativo, com a mesma “lógica instrumental”, no dizer de Habermas, da esfera da gestão pública. Os diferentes discursos que hoje

defendem e embasam as iniciativas participativas apontam para a existência, nesse terreno político, de propostas cujo traço marcante é a ênfase na eficácia em detrimento do exercício dialógico da confrontação de opiniões e interesses. Nesses casos, o princípio participativo é reduzido à identificação de consensos, sendo perfeitamente compatível com as exigências postas pelas reformas orientadas para a otimização de recursos públicos, que procuraram restringir a presença do Estado e ampliar o papel do mercado e da sociedade civil na execução das políticas públicas. Em tais propostas, os dissensos não passam, efetivamente, por negociações políticas, e os conflitos, quando ameaçam aparecer, são tratados como “elementos intrusos” e inconvenientes do processo democrático.

Um outro problema, indissociável do primeiro, pode ser bem visualizado nos estudos de Mário Fuks *et al* (2004) que analisam exatamente a dimensão dos **desníveis de recursos** presentes nas experiências participativas, indicando que há uma importante correlação entre as desigualdades de renda, escolaridade, estrutura organizacional, etc. e as desigualdades no poder de influência nos processos decisórios da esfera pública. De maneira geral, as deliberações dos organismos da sociedade civil são conduzidas pelos gestores públicos que, além de apresentarem maior nível de renda e escolaridade, contam com uma maior quantidade de outros recursos, a exemplo da competência técnica, da capacidade de obter maior informação e maior penetração nos aparatos institucionais. Essa dimensão dos recursos, materiais ou simbólicos, é fundamental para a avaliação do caráter deliberativo das experiências, na medida em que não há, portanto, uma correlação imediata entre decisão e publicização. Ou seja, uma experiência participativa pode ser uma instância decisória sem se constituir em arena pública de debate (FUKS, M; PERISSINOTTO, 2004). E é exatamente o caráter de publicidade, pluralismo e igualdade participativa que demarcaria, na concepção habermasiana de esfera pública, as diferenças da política deliberativa com a política tradicional. O problema é que **as análises dos experimentos participativos ancoradas na democracia deliberativa acabam, por sua vez, privilegiando demasiadamente a elaboração**

**teórica em torno da produção dos consensos.** Embora o modelo discursivo de esfera pública fundamente a democracia no recurso dialógico e supere o viés funcionalista de tratamento do conflito, por outro lado, não coloca à disposição instrumentos que permitam qualificar adequadamente o seu estatuto no âmbito das experiências participativas.

É interessante notar que em outras referências teóricas, a seleção – e a valorização – dos processos de “negociação” e do “entendimento” como variáveis para avaliar a qualidade da democracia também resultou, em alguns casos, num certo silenciamento sobre o “lugar” ocupado pelo conflito nos processos políticos. Como exemplo, em seu Modelos de Democracia, Arend Lijphart (2003) argumenta que a democracia consensual, marcada por estimular os consensos via ampliação dos pactos e negociações que sustentam as decisões dos governos, é qualitativamente superior à democracia majoritária, baseada fundamentalmente na concentração do poder numa pequena maioria. Utilizando indicadores como representação, igualdade, promoção do bem-estar e participação das mulheres, o autor conclui que o modelo consensual faz a diferença em termos de políticas de governo e eficiência do mesmo. No entanto, a sua argumentação a favor do modelo que favorece os pactos e as negociações, baseado na ampliação dos sujeitos a decidirem sobre a vida em comum, pouco fala sobre as maneiras e as configurações específicas pelas quais nele se expressam os embates e os conflitos políticos. O conflito parece ocupar, assim, um lugar residual tanto na teoria habermasiana como na análise de Lijphart.

Um outro ponto de discussão diz respeito ao contexto das experiências participativas. Se por um lado, a *“teoria do discurso dispensa os clichês da filosofia da consciência que recomendamos que atribuamos (...) a prática de autodeterminação dos sujeitos privados a um sujeito da sociedade tomada como um todo”* (HABERMAS, 1997: 21), por outro lado, como vimos, aquela teoria está ancorada num certo tipo de sociedade que atingiu, em algum grau, valores e perspectivas pós-convencionais: *“ora, esses tipos de esferas públicas, autônomas e capazes de ressonância, dependem de uma ancoragem social em associações da sociedade civil e de uma introdução em*

*padrões liberais da socialização e da cultura política, numa palavra: dependem da contrapartida de um mundo da vida racionalizado*” (HABERMAS, 1997: 90-1). Se é assim, é forçado reconhecer **as dificuldades de transpor esse modelo para analisar sociedades como as latino-americanas**, nas quais, segundo uma farta bibliografia, a fronteira entre esfera pública e privada se constituiu tênue e frágil e as relações entre Estado e sociedade civil foram, historicamente, tecidas pelo autoritarismo. Marcada por profundas desigualdades e por uma lógica de sociabilidade que hierarquiza os indivíduos, nessas sociedades as práticas associativas encontram dificuldades para se proliferarem e se fortalecerem além de um raio restrito.

Assim, para que o conceito de esfera pública tenha poder heurístico suficiente de interpretação dos fenômenos da sociedade civil é preciso que ele seja visto enquanto um conjunto de relações sociais que engloba o devir concreto da vida cotidiana; um complexo emaranhado de instituições nas quais as relações de hegemonia e contra-hegemonia se cultivam e se organizam, não de maneira homogênea, mas como expressão de projetos e práticas sociais diferenciados. Seja visto, insistimos, enquanto um cenário de luta entre grupos sociais e espaço de disputa para construção de um modelo hegemônico de sociedade, incidindo, inclusive, em esferas que Habermas consideraria como sistêmicas e compostas por critérios de racionalidades incompatíveis com a constituição da sociedade civil. John Keane vai mais adiante quando critica o conceito habermasiano de esfera pública presa a um espaço entre o mundo do poder e do dinheiro e as associações grupais pré-políticas da sociedade civil. Pois, segundo ele, *“esferas públicas podem se desenvolver - e de fato o fazem - dentro de vários domínios da sociedade civil e instituições estatais, incluindo o suposto território inimigo dos mercados de consumidores e do mundo do poder que jaz para além do alcance do Estado-nação”*, sendo este “tema para uma grande investigação” (KEANE, 2001: 145). Assim, longe destas interpretações idealistas, a sociedade civil – e conseqüentemente a esfera pública na qual ela atua – não pode existir descolada das condições objetivas, plano em que ocorrem a produção e a reprodução da vida material e, conseqüentemente, a produção das relações sociais.

As dimensões acima esboçadas suscitam várias inquietações analíticas e desafiam a construção (e incorporação) de perspectivas teóricas que, endereçadas ao aprofundamento democrático, estejam balizadas pelas referências empíricas e concretas de nossa realidade social, na qual veio se processando, desde o início dos anos 90, uma verdadeira “explosão” de gestões e políticas participativas. É certo que a participação nos espaços públicos institucionais constitui-se em novidade bem-vinda em nossa sociedade, fundamentalmente, por poder desafiar o insulamento do poder autoritário e explicitar os conflitos que, de outra forma, permaneceriam obscurecidos ou reduzidos, seja às competições político-partidárias que caracterizam o jogo eleitoral; seja às relações da sociedade contra o Estado a partir das investidas das organizações e movimentos sociais.

A discussão que apresentamos aqui foi animada pela constatação de que, para fazer avançar o conhecimento acerca das experiências participativas nas esferas públicas, é preciso assumir uma postura mais audaciosa e propositiva em termos de abordagens analíticas. Nessa direção, é fundamental não apenas conferir maior importância ao conflito como dimensão intrínseca daquelas experiências, mas construir abordagens que permitam compreender consenso e conflito a partir das suas imbricações mútuas, como “dimensões” não estanques, mas constitutivas uma da outra. Voltemos, então, à preciosa dialética unidade-distinção que Gramsci nos deixou.

É necessário, para tanto, ampliar o olhar analítico sobre os consensos, percebendo-os menos como superação de determinados conflitos, mas como uma “estabilização” que é sempre “hegemônica e provisória” porque permeada por pontos de tensão mais ou menos explícita e porque também nele sempre estará embutido algum tipo de exclusão: *“o abandono do pacto como categoria central e o questionamento das idéias de ordem, de estabilidade e de equilíbrio nos levam necessariamente a resgatar o conflito como elemento constitutivo da democracia”* (VITULLO, 2006:366). Precisamos assim de um modelo sistemático de sociedade civil capaz de apreender a natureza do político. Isso requer o desenvolvimento de uma abordagem que inscreva a questão do poder e do conflito em seu próprio centro.

A adoção de uma perspectiva mais dinâmica das relações conflito/consenso pode abrir um leque de novas perguntas para as experiências participativas - ou mesmo investir de maior importância analítica algumas já colocadas pelo debate - na medida em que iluminará os embates que o consenso não encerra. Em particular, a construção de uma abordagem que possibilite trabalhar de forma mais qualificada a relação conflito/consenso nos parece, hoje, fundamental para que se possa avaliar a contribuição que tais experiências oferecem para o aprofundamento de democracias como as latino-americanas. Principalmente quando o diagnóstico mostra que o princípio participativo pode se concretizar em iniciativas nas quais o consenso, apresentado de forma naturalizada, não expressa negociações políticas efetivas. Abrir o caminho para o dissenso e promover as instituições em ele que possa ser manifestado é vital para o processo democrático, ao reconhecer os limites reais de abordagens que disfarçam os antagonismos inerentes à sociedade civil sob o véu da ética e da moralidade.

### **3. Por uma esfera pública contra-hegemônica: elementos para a análise da sociedade civil**

Como corolário de uma perspectiva tripartite de sociedade, para Habermas, a coesão auto-referencial imuniza os sistemas funcionais político e econômico contra a tentativa de intervenção direta em suas bases de gestão. Em consequência, apenas se pode contar com a necessidade de legitimação e a sensibilidade às demandas externas dos próprios sistemas. Frente às palpitações e reclamos de um mundo da vida sem voz unificada, *"as esferas públicas auto-organizadas teriam de desenvolver uma combinação prudente de poder e autolimitação inteligente"*. (HABERMAS, 2002: 506). Os subsistemas estatal e econômico, eles mesmos, deveriam desenvolver mecanismos de autocontrole, de tal modo a respeitar uma "formação democrática e radical da vontade". Nada de derruimentos, mas apenas "conflitos de fronteira" entre as esferas do dinheiro, do poder e da solidariedade. Neste sentido, como vimos, Habermas preconiza uma atuação política mais "comedida" por parte da sociedade civil se comparada à concepção republicana, advertindo quanto

ao “limitado âmbito de ação que a sociedade civil e a esfera pública possibilitam para as formas de expressão política e movimentos políticos não institucionalizados. Uma ‘autolimitação’ **estruturalmente necessária da prática democrática radical**” (HABERMAS, 1997: 45, grifos nossos).

Tendo em vista a garantia da articulação entre a integração social e funcional em sociedades altamente complexas e diferenciadas, retêm-se, aqui, mais uma vez, a importância do Estado de Direito (e suas instituições) para a garantia de uma cultura política liberal no contexto de um mundo da vida racionalizado, o que vai evitar o florescimento de movimentos antidemocráticos, a exemplo dos populismos e fundamentalismos. À sociedade civil é reservado o papel de influência e canalização de temas e problemas a serem democraticamente encaminhados, regulados e gerenciados pelas instituições responsáveis (judiciário, político, administrativo). A formação da opinião, desatrelada das decisões, realiza-se numa rede pública e inclusiva de esferas públicas subculturais que se sobrepõem umas às outras, cujas fronteiras reais, sociais e temporais são fluidas.

A esfera pública habermasiana constituir-se-ia, nesta avaliação, em um espaço de articulação entre o Estado e a sociedade que questiona, mas não altera substantivamente, a prerrogativa unilateral da ação política em um dos pólos deste binômio. A importância atribuída aos conceitos de esfera pública e sociedade civil diz muito mais respeito ao seu caráter de “oxigenação”, “tensionamento”, “problematização” do poder político, do que um papel diretamente político-decisório destes espaços e atores. Habermas, nos seus livros *Entre Fatos e Normas* e *Direito e Democracia*, trabalha a questão da relação entre esfera pública e arranjos administrativos. Seu pressuposto é de que, nos limites da esfera pública ou ao menos de uma esfera pública liberal, os atores podem adquirir somente influência, mas não podem adquirir poder político. Para ele, a influência pública é transformada em poder administrativo somente depois que ela passa pelos filtros dos procedimentos institucionalizados da formação democrática da opinião e da vontade política e se transforma, por meio dos debates parlamentares, em uma forma legítima de legislação. (HABERMAS, 1995; 1997).

Para Habermas, a opinião pública é informal e deve se manter informal. Pois, de um lado, o mundo da vida está sempre exposto às investidas colonizadoras provindas do sistema, mas por definição salvo, já que a espontaneidade do social e a infindável produção de sentidos nunca serão suprimidas ou reguladas por completo; do outro, a realidade sistêmica ensimesmada, porém incapaz de produzir sua própria legitimidade, requer a mediação com o mundo da vida via sociedade civil.

Assim, por seus objetivos, modos de proceder, autoconcepção e fonte de suas demandas, a ação dos atores da sociedade civil na esfera pública, sob a ótica de Habermas, é, por assim dizer, **pré-política**: nunca aspirou a se entronizar como ator central nos exercícios das funções políticas, limitando-se à prática de uma pressão constante sobre o poder. Seus efeitos sociais tampouco se cristalizam como poder alternativo. Muito pelo contrário, animada por uma lógica liberal bastante conhecida, apresenta-se como uma encarnação da crítica racional para o aprimoramento das instituições. E mais: é a sua própria índole pré-política ou até **pré-hegemônica** que aparece para Habermas como a condição para garantir legitimidade à missão política da sociedade civil.

Dentre os muitos intelectuais de esquerda que seguem essa linha interpretativa, podemos destacar a emblemática abordagem de John Holloway, partidário de um modelo de ação política bastante semelhante à abordagem habermasiana, embora com contornos bem mais radicais e combativos, no que concerne às relações entre Estado e sociedade. Em suas teses – presentes em seu famoso livro *Mudar o mundo sem tomar o poder* –, cuja inspiração pode ser encontrada na experiência do movimento zapatista, ele pretende denunciar a “ilusão estatal” sofrida pelos partidos e movimentos de esquerda do século XX e a atual, e inevitável, perda de centralidade do Estado no processo de transformação social e destruição do capital.

Segundo Holloway, as experiências históricas de superação do capitalismo no século XX têm cometido um equívoco crucial para inviabilizar a consecução de seus objetivos: o de considerar o Estado como o foco da mudança social, identificando a ação política radical com o controle do Estado. Pois as próprias transformações do capitalismo impuseram derrota à forma-Estado

intervencionista, gerando uma crescente desconcentração de poder em suas mãos e, nesse sentido, retirando dele sua importância. A partir dessa idéia, Holloway deduz que a forma Estado é mais uma das formas fetichizadas constitutivas da sociedade capitalista (na mesma proporção da forma mercadoria). É, trata-se de um equívoco concebê-lo enquanto uma superestrutura, um aparato repressivo e ideológico que integra as massas ou analisá-lo nos termos de suas funções, pois o importante “*não é unicamente a função que desempenha, mas a forma histórica na qual a desempenha*” (HOLLOWAY,1994:130). Por conseguinte, se a forma-Estado está subordinada ao movimento da história, as formas de luta contra as relações capitalistas também devem se transformar. Holloway ilustra esse argumento referindo-se à crise do chamado Estado de bem-estar social, advertindo que a esquerda deveria se aproveitar da sua crise, não através da defesa unilateral da forma-Estado, mas explorando o potencial desestabilizador inerente à sua retração (HOLLOWAY, 1994: 147), já que “*as formas modificadas da luta de classes e, portanto, as formas mutantes do processo de constituição das relações políticas burguesas estão criando constantemente novas possibilidades de ação e extinguindo outras, ao irem transformando o significado para a luta de classes das instituições particulares*” (HOLLOWAY, 1994: 153).

A crise da forma-Estado para Holloway é tão inevitável quanto a crise da relação capitalista sendo, de fato, uma instância dessa crise. Ele defende a tese de que lutar contra o Estado não deve significar apropriar-se dele, mas “*trabalhar contra essa forma, desenvolver, através da prática, formas materiais de contra-organização, formas de organização que se oponham às formas fetichizadas e fetichizantes da ‘política’ e da ‘economia’ burguesa*” (HOLLOWAY,1994: 154). De fato, o que importa para o autor é defender que a mudança social se relaciona à construção de uma sociedade na qual não existam relações de poder. “*Não se pode construir uma sociedade de relações de não-poder por meio da conquista do poder*” (HOLLOWAY, 2002:32). Mas como isto seria possível? O autor indica, superficialmente, algumas possibilidades:

A constatação da inviabilidade de ações políticas estadocêntricas indica possibilidades de ações políticas que desenvolvam uma forma de "contra-organização", formas fragmentadas e pontuais de organização que se oponham às formas fetichizadas da política e da economia.

participação em "organizações não-governamentais", de campanhas em torno de temas específicos, por meio das preocupações individuais ou coletivas dos professores, dos médicos ou de outras trabalhadoras e trabalhadores que procuram fazer as coisas de uma maneira que não objetive as pessoas, por meio de projetos comunitários autônomos, inclusive as pessoas, por meio de rebeliões de massa e prolongadas como a que ocorreu em Chiapas (HOLLOWAY, 2002: 38).

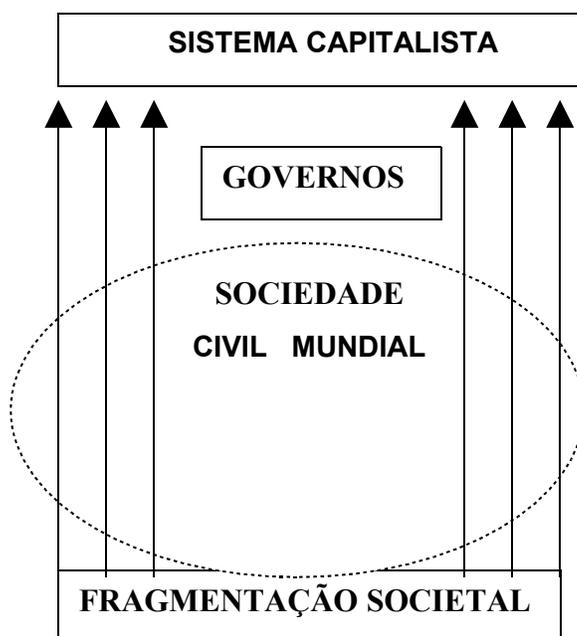
É importante, pois, ressaltar que é possível também perceber em Holloway a influência de uma concepção teórica do Estado que o concebe como separado da "sociedade civil", mesmo que seu intuito seja o de criticar essas teses nas suas mais diferentes versões. Por conseguinte, ao encampar as críticas feitas por muitos daqueles que lutaram contra as experiências do "socialismo real", acaba por conceber a "sociedade civil" como tudo aquilo que não é Estado (sinônimo de despotismo e fetichização). Abri-ser-ia, assim, o caminho para a expansão plena dessa "sociedade civil", não mais limitada pelo Estado. É neste sentido que podemos dizer que a "sociedade civil" é entendida, por Holloway

[...] como verdadeira miscelânea de grupos e categorias sociais, instituições, identidades e organizações (em especial, as ONGs), e diante da qual, e como se respondesse a um irresistível mecanismo reflexo, o progressista bem-pensante de nosso tempo não hesita em celebrar esse magnífico florescimento das diversidades, "outridades" e diferenças que nos oferece o capitalismo moderno (HOLLOWAY, 2002: 210).

De uma maneira geral, a sociedade civil para Habermas e Holloway está reconhecidamente em movimento, mas um "movimento caótico e desordenado, isto é, sem uma precisa vontade política" (GRAMSCI, 1991:264-265), principalmente pelo fato de pleitear um "retorno ao social" que ganha maior transparência e autonomia diante do político. Uma espécie de "sociolatria" que torna a sociedade civil difusa e impotente, e não viabiliza efetivamente práticas

democráticas, embora se coloque como o agente por excelência do movimento de democratização das sociedades. É que os interesses se mostram refratários demais a articulações superiores ou a quebra de atitudes corporativas. A palavra de ordem é autonomia (ou fragmentação) e não agregação.

### MODELO DE SOCIEDADE CIVIL “SOCIAL”

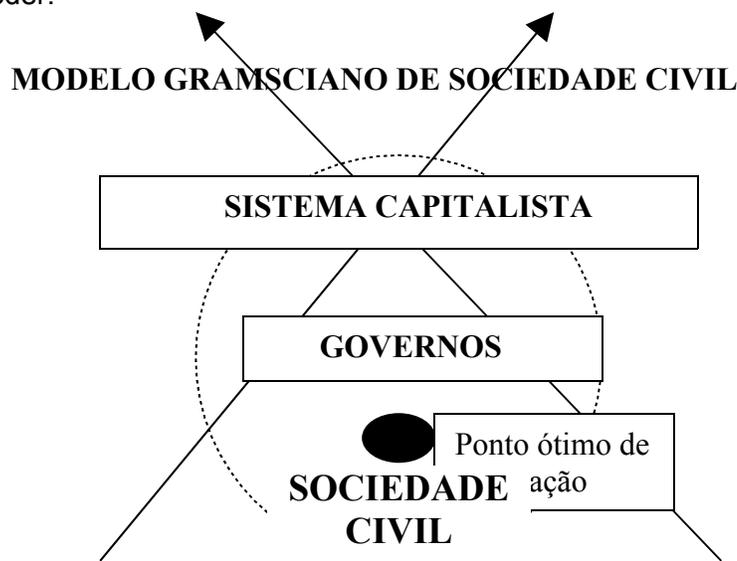


Fonte: NOGUEIRA, 2003a

A figura acima, que tem como fonte o trabalho de Marco Aurélio Nogueira (2003a), sistematiza claramente as ações políticas da sociedade civil “social” (representadas pelas setas) articuladas de maneira fragmentadas e pulverizada (representadas por setas em paralelos) e que se voltam diretamente para o “sistema” como um ente despersonalizado, deixando o governo ou as instituições estatais (em sentido estrito) “praticamente intocados”. Deste ponto de vista, são ações políticas direcionadas para o sistema (mas que atinge somente alguns de seus efeitos) e não para o seu núcleo administrativo, nela se articulam políticas voltadas para éticas alternativas, organização de redes e fóruns de resistência, “sem pressionar ou encurralar governos”, recusando-se a se deixar

“diluir no institucional”, já que se concebe como imune aos desvios, degradações e ineficiências típicos dele. As demandas representadas pelos organismos dessa sociedade civil excluem interesses, em sua materialidade “bruta e suja”, que estariam fora dela: no político, nos governos, nos partidos. A política ética, os vínculos identitários espontâneos e voluntários não se põem como poder hegemônico, mas como “formas de comunicação intersubjetiva”.

Em perspectiva contrária aos fundamentos tomados para conceituar e caracterizar a sociedade civil no contexto de uma esfera pública anti-estatal e consensualista, gostaríamos de pensar a prática dos atores da sociedade civil a partir de alguns elementos da tradição gramsciana, cruciais para a **construção de uma esfera pública contra-hegemônica**. O espaço da esfera pública não pode mais ser visto como um ambiente sócio-organizativo de orquestração de pactos sociais. Ele é um espaço de luta, de contradição, com relações desiguais de poder. A noção de esfera pública deverá ser associada a um espaço de publicização de interesses heterogêneos, de confronto entre práticas sociais contrapostas e de luta pela hegemonia político-cultural em torno de projetos societários distintos. E a sociedade civil não pode mais se constituir somente em ator responsável pelo aprimoramento das instituições políticas ou de defensor de demandas pontuais do mundo da vida a partir do direito; mas precisa **condensar o campo dos esforços sociais dedicados a organizar politicamente os interesses de classe – constantemente fracionados pela própria dinâmica do capitalismo, cimentá-los entre si e projetá-los em termos de ação hegemônica**. Ou seja, precisa fixar projetos em condições de converter a mera resistência em "ataque", em estratégia efetiva de poder.



## FRAGMENTAÇÃO SOCIETAL

Fonte: NOGUEIRA, 2003a

Na representação de sociedade civil estruturada por Gramsci, temos delineado claramente um modelo de ação política que, embora se forme a partir do conflito antagonista (as setas surgem de lados divergentes), produz efeitos organizativos e integradores na medida em que consegue articular uma política de formação de uma vontade coletiva, geração do consenso social e produção de hegemonia (na figura, o ponto ótimo de unificação). Nele também podem se articular movimentos da sociedade que direcionem suas políticas para formas efetivas controle de governos, regulação pública e interpenetração dos Estados para atingir os efeitos perversos do sistema capitalista. Os governos deverão ser atravessados e não tangenciados. É a partir desta referência que se pode imaginar o surgimento de uma esfera pública contra-hegemônica que unifique o atual movimento antiglobalização e a sociedade civil a ele correspondente.

É certo afirmar que, para Gramsci, a conceitualização da sociedade civil como elemento do sistema hegemônico não implicava seu entendimento como um fenômeno totalmente integrado. As instituições que conformam a sociedade civil são um cenário do embate político entre grupos sociais, um campo no qual todos os grupos envolvidos na trama social levam a cabo suas lutas ideológicas. Neste sentido, como fonte em que se estruturam as relações de poder, a sociedade civil não pode ser

percebida somente como o lugar de enraizamento do sistema hegemônico da dominação, mas também como o espaço a partir do qual esse sistema é desafiado. A maior penetração da sociedade política na sociedade civil não serviu apenas para fortalecer a hegemonia burguesa, mas abriu possibilidades para um projeto contestatório e emancipador na medida em que o conflito social se expressa na sociedade civil. E, se alguns de seus componentes transmitem a mensagem de aceitação tácita da subordinação, outros são geradores de códigos de dissenso e transgressão.

E a reflexão política dos grupos empenhados em desenvolver uma prática contra-hegemônica na sociedade não deverá centrar-se só na confrontação dicotômica Estado-sociedade civil, mas, sobretudo, na confrontação sociedade civil *versus* sociedade civil. A teoria da hegemonia deveria estabelecer os elementos essenciais para que a transformação social fosse pensada não apenas como assalto ao aparelho do poder político-coercitivo, mas principalmente como produção de uma contra-hegemonia no interior da própria sociedade civil (GRAMSCI, 1991).

Com efeito, na visão de Gramsci, sociedade civil é uma arena privilegiada da luta de classe, uma esfera do ser social onde se dá uma intensa luta pela hegemonia; e **precisamente por isso ela não é o “outro” do Estado, mas um de seus inelimináveis momentos constitutivos** (SEMERARO, 1999). Pensar uma sociedade civil sem Estado “*suporia uma comunidade de homens e mulheres homogênea, sem interesses, desejos ou aspirações contrapostas*”. De outro lado, pensar o Estado sem a sociedade civil, seria supor o “*triunfo do poder a custa da derrota da sociedade civil*” (CESAR e SERGIO, 1997: 14.). A idéia da sociedade civil como espaço privilegiado de autoconstituição dos sujeitos nos oferece uma perspectiva ética na medida em que indica o cenário da produção e reafirmação dos valores morais decorrente da própria atividade dos sujeitos. E a reinterpretação gramsciana da democracia no contexto de sua teoria da hegemonia rejeita toda a estruturação do campo e das práticas políticas que repousa na dupla separação público-privado, Estado - sociedade civil, que representou uma ruptura decisiva em relação às formas tradicionais de

a esquerda entender e exercer a política. Seria demasiado ingênuo imaginar que a sociedade civil seja “a extensão mecânica da cidadania política ou da vida democrática”. Ao contrário, longe de ser um “âmbito universal”, pode ser tranqüilamente um “território de interesses que se contrapõem e que só podem compor-se mediante ações políticas deliberadas” (NOGUEIRA, 2005: 111). Sem uma compreensão clara das **contradições internas da sociedade civil** e da ambivalência na sua relação com o Estado, essa nova forma de fazer política corre o risco de atuar sempre à margem da política.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Buscando contribuir para o debate atual acerca das possibilidades analíticas do conceito de sociedade civil, sistematizamos, através do retrospecto de nossa pesquisa, alguns pontos conclusivos que representam os resultados gerais de nossa investigação. Cabe ressaltar, de antemão, que estes pontos não se corporificam em axiomas ou pressupostos definitivos, mas assumem o caráter de referências analíticas aptas a serem desenvolvidas em investigações posteriores.

## Primeira conclusão

*Os modelos de ação política delineados por Gramsci e Habermas, embora tenham chegado a resultados diferenciados, partem da necessidade comum de se encontrar novos instrumentos conceituais para a análise de um mesmo fenômeno histórico: **a ampliação das possibilidades do campo da política, com alterações substanciais nas relações entre Estado e sociedade.***

Para Gramsci, como vimos no capítulo primeiro, o processo de redimensionamento da política toma corpo, no final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, com a contínua e irregular expansão dos direitos políticos e sociais da classe trabalhadora. As novas determinações ocorridas na esfera social e político-estatal de sua época histórica permitem a Gramsci visualizar uma complexificação das relações de poder e de organização de interesses que fizeram com que o “padrão de hegemonia” dos grupos dominantes fosse reestruturado. O adensamento da sociedade civil, palco agora de um pluralismo de organismos coletivos, é a nova configuração da dinâmica social na primeira metade do século XX. Sua dinâmica sócio-política e organizativa apontava para a urgente necessidade de repensar a política em sua relação com as esferas da vida social. A formação e difusão de um consenso que incorpora e reflete os interesses de classe exige cada vez mais que seus portadores possuam estrutura e legalidade próprias para, assim, assumirem sua função de construção de relações sociais de hegemonia. São esses mecanismos consensuais ou contratuais que tornam, em Gramsci, mais complexas as formas de estruturação das classes sociais e de sua relação com a política.

Em Habermas, essa nova morfologia coincide com o próprio desenvolvimento da modernidade e foi associada a dois processos simultâneos e interdependentes: em primeiro lugar, assiste-se ao advento de uma competência moral ético-universalista, resultante do próprio processo de racionalização da sociedade, e corporificável nas instituições democráticas contemporâneas. Ao mesmo tempo em que se perdem as imagens tradicionais de mundo, surge um novo nível de integração social baseado em uma racionalidade que permite a livre discussão acerca de interesses coletivos, própria das sociedades descentradas que não vigem mais normas sociais inquestionáveis.

Na descrição do segundo processo, como desdobramento do primeiro, Habermas procura detalhar o papel de uma esfera pública cada vez mais influente dentro de sua concepção teórico-discursiva da democracia. O autor detalha a forma como, nos contextos democráticos, os procedimentos legais e políticos institucionalizados – a positivação do direito – vêm assegurando que os processos espontâneos de formação de opinião sejam gradualmente considerados nas instâncias decisórias do sistema político. Assim, a força sociointegrativa da solidariedade, assente nos impulsos comunicativos do mundo da vida, contrabalança os outros dois recursos responsáveis pela “carência de integração e coordenação” das sociedades modernas, a saber, o dinheiro e o poder (Habermas, 1997:23). Essa seria a única forma pela qual poderiam os membros de uma sociedade enfrentar os problemas de coordenação de modo construtivo e consensual, produzindo as soluções para as crises cognitivas e normativas com que são chocados na reprodução dos subsistemas sociais, ampliando as possibilidades de intervenção política na sociedade.

### **Segunda Conclusão**

*Embora partindo de um cenário semelhante de intensificação do impacto da sociedade civil sobre o conjunto da sociedade, ficam bastante evidentes duas direções analíticas distintas na análise da sociedade civil que se desdobram em incompatibilidades no delineamento da anatomia desta esfera, na constituição de seus atores e nas suas estratégias de ação política.*

Encontramos em Habermas, e nos autores por ele influenciados, os fundamentos teóricos centrais de uma nova concepção de sociedade civil, que passa a se associar à esfera das associações voluntárias, do espaço público dotado de autonomia e auto-organização em relação ao Estado e ao mercado, de solidariedade social, do discurso. Trata-se, nesta vertente teórica, de um conjunto de atores e instituições que se diferenciam dos partidos e outras instituições políticas – uma vez que não estão organizados tendo em vista a conquista do poder – bem como dos agentes e instituições econômicas (não estão diretamente associados à competição no mercado). Pluralismo, autonomia, solidariedade e influência/impactos na esfera pública completam, portanto, o quadro de características desta concepção de sociedade civil moderna, que, identificando-se como modelo

utópico auto-limitado, procura compatibilizar o núcleo normativo da teoria da democracia com as complexas e diferenciadas estruturas da modernidade. A sociedade civil é apontada como um setor relevante na construção da esfera pública democrática, na medida em que está ancorada no mundo da vida, e portanto, apresenta maior proximidade com os problemas e demandas do cidadão comum, ao mesmo tempo que um menor grau de contaminação pela lógica instrumental.

Em primeiro lugar, é importante destacar que a perspectiva de Gramsci nos permite resistir à tese que enfatiza a vinculação natural entre sociedade civil e processo democrático. Ora, esta vinculação está dada na obra de Gramsci somente em termos potenciais, como resultado da passagem, a partir do desenvolvimento da luta de classes, das formas parciais e econômico-corporativas de figuração dos interesses de um grupo social para uma consciência política que se coloca como capaz de projetar interesses universais (cartase).

Historicamente, a sociedade civil articula os mecanismos de conformação e consolidação da dominação de classe que, fazem dela, na maioria das vezes, um espaço de reprodução das desigualdades, de tensionamento da democracia e de esvaziamento da própria política. Por seu intermédio, difundem-se a ideologia, os valores da classe que o domina o Estado, e se articulam o consenso e a direção moral e intelectual do conjunto social. Nela se forma a vontade coletiva, se articula a estrutura material da cultura e se organiza o consentimento e a adesão das classes dominadas. Como vimos, Gramsci assistiu ao processo de ascensão do regime fascista, enquanto nova ordem política e principalmente ideológica, que se manteve no poder e que despertou o entusiasmo dos setores populares. Através dos mecanismos da sociedade civil, a população passava a se sentir parte de um corpo unitário e abstrato que devia ser reconstruído e venerado. Também em *A questão meridional* Gramsci, partindo dos últimos trinta anos da história política italiana, coloca em evidência as astúcias da burguesia para conter, com os mecanismos da sociedade civil, as insurreições camponesas e sua vontade de emancipação. O amálgama perfeito do poder econômico com o poder cultural nos permite entender que os atores da sociedade civil são muitas vezes, para

Gramsci, não aqueles eticamente superiores, dotados das melhores capacidades de diálogo e entendimento, mas aqueles responsáveis pelo próprio processo de reprodução da dominação social.

No entanto, é especialmente por ser o lócus da reprodução política e ideológica da sociedade que a sociedade civil encerra em si as potencialidades de emancipação coletiva. A utilização da expressão “filosofia da práxis” para designar o marxismo é, em si, eloqüente, pois a categoria práxis exprime justamente a inter-relação entre o objetivo e o subjetivo, entre as condições materiais que delimitam a atividade humana e o seu caráter criador.

A sociedade civil se caracteriza, assim, tanto pela reprodução quanto pela mudança, fazendo com que não haja uma "natureza" preestabelecida, mas sim um contínuo processo de construção, reprodução e transformação dos atores, a partir das configurações geradas pelo campo de relações que estabelecem. Ou seja, a partir de uma abordagem processual da sociedade civil, esta pode assumir diferentes características que não podem ser derivadas de um quadro teórico essencialista previamente definido, mas, sim, devem ser identificadas e analisadas a partir das relações de cada situação histórica e do campo de possibilidades políticas que ela abre.

### Terceira Conclusão

*A reconstrução do conceito de sociedade civil, a partir do resgate da tradição gramsciana, nos permite **desconstruir o discurso que evidencia o impasse de fundamentos entre marxismo e democracia**. O marxismo crítico e renovado de Gramsci, associado à idéia de esferas públicas “secularizadas”, permite-nos repensar, com fundamentos econômicos e políticos-culturais coerentes, um projeto democrático crítico e alternativo à democracia liberal.*

A contribuição de Gramsci à teoria democrática tem sua expressão mais destacada no conceito de hegemonia. É precisamente este conceito – que nucleia uma cadeia coerente de outros

como as noções de sociedade civil, “bloco histórico”, de “revolução passiva”, crise orgânica, intelectual orgânico e de vontade coletiva – o principal eixo de articulação entre as reflexões gramscianas e alguns dos mais significativos complexos conceituais da filosofia política e da teoria da democrática clássica e contemporânea. Essa interlocução permitiu a Gramsci resgatar uma dimensão fundamental do enfoque histórico-materialista da práxis política, ou seja, a compreensão da política como esfera privilegiada de uma possível interação consensual e intersubjetiva (COUTINHO, 2003). Ao propor um conceito substantivo de democracia, identificando esse conceito com sua noção de sociedade regulada ou comunista, Gramsci nos ensina que o papel da política e da cultura na construção hegemônica é mais do que a soma dos interesses materiais: elas introduzem marcos subjetivos que são ininteligíveis para um pensamento estritamente materialista e objetivado.

Mas Gramsci nos indica que a universalidade democrática oposta ao particularismo do capital e construída na trama da sociedade civil não pode ser pensada a partir de uma dimensão imanente às classes subalternas, sob pena de envedarmos pelos mesmos caminhos escatológicos que procuramos romper. Ela só pode ser pensada no plano projetual e programático no sentido amplo dos termos. E este universalismo projetual só pode alcançar legitimidade se elaborado a partir do critério da soberania popular, das maiorias ativamente políticas no seio de um pluralismo irrestrito, nos utilizando, inclusive, dos recursos institucionais disponíveis, para transformá-los a “partir de dentro”.

Entretanto, ao lado de tanta abertura para o debate democrático, deve-se resgatar muita clareza e “intransigência” no sentido de levar a termo princípios e convicções profundas, por vezes impossíveis de negociar porque decisivas para a superação de injustiças historicamente arraigadas que tem por origem monopólios de poder nas mãos de grupos bastante restritos. Isto significa que o exuberante desenvolvimento de uma das partes da sociedade civil pode impedir ou oprimir as outras partes, e com certeza o faz efetivamente. E é por essa qualidade quase autodestrutiva que ela não pode ser comparada a um domínio das boas virtudes, justamente porque além do discurso que visa à

comunicação e à interação, a sociedade civil torna-se, portanto, o campo do confronto de práticas efetivas que revelam a verdadeira face democrática das proposições verbais.

Para finalizar nossa discussão, ainda insistiremos em nossa questão inicial: Devemos acarinhar a sociedade civil como realização prática e teórica? Sim. Haverá razões válidas para que ela se torne o lugar legítimo da luta social. E, as argumentações que fazem da qualidade e do uso polissêmicos do conceito um motivo para desistir da idéia de sociedade civil, aproximando-se da perigosa predileção de decreto de sua “fadiga teórica”, abandonam prematuramente a possibilidade de justificar a sociedade civil de um modo novo e entusiasmante, dadas as novas formas de organização social. Mas será necessário quebrar o vício monista de justificar filosoficamente a sociedade civil através de uma referência a um princípio fundador substantivo, como as noções de justiça e ética dadas aprioristicamente, para considerá-la em suas ambigüidades e assimetrias, bem ao modo gramsciano.

## BIBLIOGRAFIA

ACANDA, Jorge L. **Sociedade civil e hegemonia**. Rio de Janeiro: editora UFRJ, 2006.

ARAGÃO, Lúcia. **Habermas: filósofo e sociólogo de nosso tempo**. Rio de Janeiro: tempo Brasileiro, 2002.

ARATO, A.; COHEN, J. Sociedade civil e teoria social. In: AVRITZER, L. (Org.). **Sociedade civil e democratização**. Belo Horizonte: Del Rey, 1994.

AVRITZER, L. **A moralidade da democracia**. Belo Horizonte: Editora.UFMG, 1996.

\_\_\_\_\_. **Sociedade civil e democratização**. Belo Horizonte : Del Rey, 1994.

AVRITZER, L e COSTA, S. Teoria Crítica, democracia e esfera pública: concepções e usos na América Latina. **Dados**, v. 47, n. 4, 2004.

BOBBIO, Norberto .**O Conceito de Sociedade Civil**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.

BORON, A. A selva e a polis: interrogação em torno da teoria política do Zapatismo. In: Filosofia **política e marxismo**. São Paulo: Editora Cortez.

BRESSER-PEREIRA, L. C. **Reforma do Estado para a cidadania**. São Paulo: ed. 34, 1998.

\_\_\_\_\_. Sociedade civil: democratização para a reforma do Estado. In: BRESSER PEREIRA, Luiz Carlos; WILHEIM, Jorge; SOLA, Lourdes (Orgs). **Sociedade e estado em transformação**. São Paulo: UNESP, 2001.

CERRONI, Umberto.**Teoria do partido político**.São Paulo : Ciências Humanas, 1982. 73 p

CESAR, C. e SERGIO O. L.. Nuevos enfoques sobre la sociedad civil. In: **Revista Metapolítica**, nº. 2, vol. 1, Abril-Junio, México 1997. Disponível em: [www.enlace.df.gob.mx/temas/enfoques.html](http://www.enlace.df.gob.mx/temas/enfoques.html)

MENEGUELO, Raquel, 1998. **Partidos e Governos no Brasil Contemporâneo**. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

COELHO, Vera; NOBRE, Marcos (org.). **Participação e deliberação**: teoria democrática e experiências institucionais no Brasil contemporâneo. São Paulo: Editora 34, 2004

COSTA, S. Categoria analítica ou passe-partout político-normativo: notas bibliográficas sobre o conceito de sociedade civil. **BIB**, Rio de Janeiro, 43, p.3-25, jan./jul., 1997.

\_\_\_\_\_. A democracia e a dinâmica da esfera pública. **Lua Nova**, 35, 1995, pp. 55-65

\_\_\_\_\_. Movimentos sociais, democratização e a construção de esferas publicas locais, **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 12, n. 37, 1997.

COUTINHO, Carlos Nelson. **Gramsci**: um estudo sobre seu pensamento político. Rio de Janeiro: campus, 1992.

\_\_\_\_\_. **Marxismo e política**: a dualidade de poderes e outros ensaios. São Paulo:Cortez, 1996.

\_\_\_\_\_(org.). **Ler Gramsci, entender a realidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003

DAGNINO, Evelina. **Sociedade civil e espaços públicos no Brasil**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

DEBRUN, Michel. **Gramsci**: filosofia, política e bom senso. Campinas,SP: Editora da Unicamp, 2001.

DURANTE, Lea. Gramsci e os perigos do cosmopolitismo. **Novos Rumos n. 34** ano 16, 2001.

FARIAS, Flávio B. **A globalização e o Estado cosmopolita**. São Paulo: Cortez, 2001.

FONTANA, B. Hegemonia e nova ordem mundial. In: COUTINHO, C. N. & TEIXEIRA. A. P. (Org.). **Ler Gramsci, entender a realidade**. R.J: Civilização Brasileira, 2003, p. 113-126.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista. In: SOUZA, Jessé. **Democracia Hoje**: novos desafios para a teoria democrática contemporânea. Brasília: Editora UNB, 2001

\_\_\_\_\_. Social justice in the age of identity politics: redistribution, recognition and participation. **The Tanner Lectures on Human Values**, Utah, v. 18, p. 1-67, 1998.

FUKS, M.; PERISSINOTTO, R. e SOUZA, N.R. (orgs.). 2004. **Democracia e participação**: os Conselhos Gestores do Paraná. Curitiba: Editora UFPR, 246p.

GRAMSCI, A. [1916-1926]. **A questão meridional**. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. 165p

\_\_\_\_\_. [1921-1926]. **Escritos políticos**. Org. Carlos Nelson Coutinho. R.J: Civilização Brasileira, 2004. 2v.

\_\_\_\_\_. [1929-1935] **A concepção dialética da história**. Rio de Janeiro: civilização brasileira, 1978 a. 3. ed. (Nova edição: **Os Cadernos do Cárcere v. I**: Introdução ao Estudo da Filosofia. A Filosofia de Benedetto Croce. Edição de Carlos Nelson Coutinho, Luiz Sérgio Henriques e Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. 494p).

\_\_\_\_\_. [1929-1935]. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. 3. ed. (Nova edição: **Os Cadernos do Cárcere v. II**: Os Intelectuais. O Princípio Educativo. Jornalismo. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Luiz Sérgio Henriques e Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.334p.

\_\_\_\_\_. [1929-1935]. **Maquiavel, a política e o Estado moderno**. Rio de Janeiro: civilização Brasileira, 1991. (Nova edição: **Os Cadernos do Cárcere v. III**: Maquiavel. Notas sobre o Estado e a política. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Luiz Sérgio Henriques e Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. 428p.

\_\_\_\_\_. **Cartas do cárcere**, vol. 1 e 2. Trad., Luiz Sérgio Henriques; org. Carlos Nelson Coutinho e Luiz Sérgio Henriques, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

\_\_\_\_\_. **Obras escolhidas**. Trad. Manoel Cruz. São Paulo: Martins Fontes, 1978b. 378p.

\_\_\_\_\_. **Gramsci: sobre poder, política e partido**. Emir Sader (Org.). São Paulo: Brasiliense, 1990

HABERMAS, J. [1960]. Trabalho e Interação. In: **Técnica e Ciência como "Ideologia"**. Lisboa: Edições 70, 1987.

\_\_\_\_\_. [1962]. **Mudança estrutural da esfera pública**: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

\_\_\_\_\_. [1976]. O conceito de poder de Hannah Arendt. In: FREITAG, B. e ROUANET, S. (orgs). **Habermas**. São Paulo: Ática, 1993.

\_\_\_\_\_. [1981]. **Teoría de la acción comunicativa**. Madri: Taurus, 2003a.

\_\_\_\_\_. [1981]. **Teoría de la acción comunicativa**. Madri: Taurus, 2003b.

\_\_\_\_\_. [1985]. **O discurso filosófico da modernidade**. Lisboa: publicações Dom Quixote, 1998.

\_\_\_\_\_. [1988]. **Pensamento pós-metafísico**, estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

\_\_\_\_\_. [1992]. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, 2v.

\_\_\_\_\_. [1996]. **Between Facts and Norms**. Cambridge, MIT Press, 1995.

\_\_\_\_\_. [1996]. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2004.

HOLLOWAY, J. **Mudar o mundo sem tomar o poder**. São Paulo: Editora Viramundo, 2002.

HOLLOWAY, J. El Estado y la lucha cotidiana. In: **Marxismo, Estado y Capital**. Buenos Aires: Editorial Tierra del Fuego, 1994.

KEANE, John. **A sociedade civil**. Lisboa: Temas e debates, 2001

KOSIK, Karel. **A dialética do concreto**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2002.

LAVALLE, A..G. Sem pena nem glória. O debate da sociedade civil nos anos 1990. **Novos Estudos**, CEBRAP, n. 66, 2003.

\_\_\_\_\_. A humildade do universal - Habermas no espelho de Rawls. **Lua Nova**. Revista de Cultura e Política, São Paulo, v. 42, n. 42, p. 145-182, 1997.

\_\_\_\_\_. Habermas: a virtualização da publicidade. **Margem** (PUC-SP), São Paulo, v. 16, n. 16, p. 65-82, 2002.

LIGUORI, Guido. Estado e sociedade civil: entender Gramsci para entender a realidade. In: **Ler Gramsci, entender a realidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003

\_\_\_\_\_. O pensamento de Gramsci na época da globalização. In: **Educação em foco**: revista de educação. Universidade Federal de Juiz de Fora –v. 5, n.2, 2000/2001, Set/Fev.

LIJPHART, A. **Modelos de democracia**: desempenho e padrões de governo em 36 países. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

LOSURDO, Domenico. **Democracia ou Bonapartismo**. Rio de Janeiro: UFRJ/ São Paulo: UNESP, 2004

MELLO, Alex Fiúza de. **Mundialização e política em Gramsci**. São Paulo: Cortez, 1996.

MONTANO, Carlos. **Terceiro setor e a questão social**: crítica ao padrão emergente de intervenção social. São Paulo: Cortez, 2005. 3 ed.

NOGUEIRA, Marco Aurélio. **Um Estado para a sociedade civil**. São Paulo: Cortez, 2005.

\_\_\_\_\_. Gramsci desembalsamado: em torno dos abusos do conceito de sociedade civil. In: **Educação em foco**: revista de educação. Universidade Federal de Juiz de Fora – v. 5, n.2, 2000/2001, p. 115-130, Set/Fev.

\_\_\_\_\_. As três idéias de sociedade civil, o Estado e a politização. In: **Ler Gramsci, entender a realidade**. R.J: Civilização Brasileira, 2003a.

\_\_\_\_\_. Sociedade civil, entre o político-estatal e o universo gerencial. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.18, n.52. jun. 2003b.

\_\_\_\_\_. **As possibilidades da política: idéias para a reforma democrática do Estado**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1998.

PORTELLI, Hugues. **Gramsci e o Bloco Histórico**. São Paulo: Editora Paulina, 1984.

SCHUMPETER, Joseph A **Capitalismo, socialismo e democracia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1984

SEMERARO, Giovanni. **Gramsci e a sociedade civil**: cultura e educação para a democracia. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. **Gramsci e os novos embates da filosofia da práxis**. Aparecida/SP: Idéias & letras, 2006.

SIEBENEICHLER, Flavio Beno. **Jurgen Habermas**: razão comunicativa e emancipação. São Paulo: tempo brasileiro, 2003.

SIMIONATTO, Ivete. A cultura do capitalismo globalizado, novos consensos e novas subalternidades. In: **Ler Gramsci, entender a realidade**. R.J: Civilização Brasileira, 2003

SOUZA, Jessé. **Patologias da modernidade**: um diálogo entre Habermas e Weber. São paulo: annablume, 1997.

STIELTJES, Cláudio. **Jurgen Habermas**: a desconstrução de uma teoria. São Paulo: Germinal, 2001

TATAGIBA, L. Os conselhos gestores e a democratização das políticas públicas no Brasil. In: E. DAGNINO (org.). **Sociedade civil e espaços públicos no Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002. p. 47-103.

VAINER, C. B. Os liberais também fazem planejamento urbano? Glosas ao Planejamento Estratégico Urbano. In ARANTES, O., MARICATO, E. e VAINER, C. B. (orgs) **A cidade do pensamento único – desmanchando consensos**. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

VIEIRA, Liszt. **Os Argonautas da Cidadania: a Sociedade Civil na Globalização**. Rio de janeiro: Records, 2001.

VITA, Álvaro. Justiça e diferença: a tolerância liberal. In: SOUZA, Jessé. **Democracia Hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea**. Brasília: editora UNB, 2001

VITULLO, Gabriel E. As teorias da democratização frente às democracias latino-americanas realmente existentes. **Opinião Publica**, Nov 2006, vol.12, n.2, p.348-377.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e Literatura**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

WOOD, Ellen Meiksins. **A democracia contra o capitalismo**: a renovação do materialismo histórico. São Paulo: Boitempo, 2003.

YOUNG, Íris Marion. Comunicação e o outro: além da democracia deliberativa. In: SOUZA, Jessé. **Democracia Hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea**. Brasília: editora UNB, 2001.

ZOLO, D. **Uma critica realista del globalismo jurídico desde Kant a Kelsen y Habermas**. Disponível em: [www.ugr.es/~filode/pdf/contenido36\\_81.pdf](http://www.ugr.es/~filode/pdf/contenido36_81.pdf). Acesso em: 08 jun. 2006.



# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)