

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO – MESTRADO

TENSÕES E INTERAÇÕES ENTRE ESTADO E SOCIEDADE CIVIL:
Uma possibilidade de ressignificação da esfera pública

ILHA DE SANTA CATARINA

2002

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO – MESTRADO

TENSÕES E INTERAÇÕES ENTRE ESTADO E SOCIEDADE CIVIL:
Uma possibilidade de ressignificação da esfera pública

MESTRANDA: LIA FREITAS CAVALCANTE
ORIENTADORA: Profª. Dra. JEANINE NICOLAZZI PHILIPPI

ILHA DE SANTA CATARINA

2002

TENSÕES E INTERAÇÕES ENTRE ESTADO E SOCIEDADE CIVIL:

Uma possibilidade de resignificação da esfera pública

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito para a obtenção do título de Mestre em Direito, área de concentração – Instituições Jurídico-Políticas.

Orientadora: Profa. Dra. Jeanine Nicolazzi Philippi

Mestranda: Lia Freitas Cavalcante

Folha de Aprovação

Agradecimentos

Ao Salomão, pela inspiração permanente;

Aos meus pais, Ernesto e Cláudia, pelo apoio e incentivo desde sempre, mas, principalmente, pelo amor que me dedicam;

Ao meu irmão, Fábio, e a minha irmã, Rebeca, por serem amigos verdadeiros;

Ao meu avô Aston (*in memoriam*), pela sua capacidade de ser feliz e de sonhar;

A minhas avós, Leônia e Simone, por serem mulheres fortes;

A minha Tia Vera, pela presença amorosa em minha vida;

A Profa. Dra. Jeanine Nicolazzi Philippi, pela orientação e paciência, mas principalmente pelo exemplo de amor ao conhecimento e de compromisso com o ensino;

Ao Prof. Msc. Ruy de Carvalho Jr., por ter me estimulado ao longo do desafio do Mestrado;

A Mônica, pelo apoio logístico que tornou essa dissertação possível, mas, principalmente, pela amizade carinhosa;

A Renata Gomes, pela amizade duradoura;

A Neira de Moraes, por ter me ajudado a atravessar os momentos difíceis, e pela capacidade de espalhar esperança e alegria;

A Renata Farias, pelas conversas instigantes;

Aos meus amigos e colegas do Cedeca Ceará, pela compreensão, mas, principalmente, por construir, a cada dia, um mundo melhor;

Ao Curso de Direito da Faculdade Farias Brito, na pessoa de sua coordenadora Profa. Msc. Gretha Maia, pela confiança no meu trabalho.

RESUMO

O presente trabalho se propõe a identificar possibilidades de ressignificação do espaço público, rumo a uma constituição plural e democrática, capaz de enfrentar e superar o atual estado de medo, insegurança e incerteza em que vivemos. Considerando o papel central na organização do espaço público cumprido pelo Estado e pela sociedade civil organizada, a pesquisa está focalizada na interação entre ambos.

Assim sendo, apresenta-se um exame dos conceitos de Estado e sociedade civil nos pensamentos de G. W. F. Hegel, Karl Marx e Antonio Gramsci, numa tentativa de traçar a origem do desenvolvimento destes conceitos tal como eles se apresentam em nosso século. A partir da conceituação, é possível também examinar as formas de interação que cada um dos pensadores percebe entre os dois espaços, assim como identificar as finalidades a que cada um deles se propõe. Já nesta etapa, é possível perceber, em todos os autores, a preocupação com a liberdade ou emancipação humana, o que será abordado.

O desenvolvimento histórico do Estado-nação moderno é apresentado para traçar a aplicação dos conceitos na prática, a qual levou à transformação dos mesmos. É feita uma exposição dos maiores obstáculos à ressignificação da esfera pública, identificados no próprio Estado-nação em seu enfraquecimento, na tendência à apatia política, no crescimento exacerbado do Mercado e também na sociedade civil, quando instrumentalizada.

Os pensamentos de Jürgen Habermas e de Boaventura de Sousa Santos são apresentados como possibilidades de superação dos obstáculos, indispensável para a ressignificação do espaço público. Por fim, algumas experiências brasileiras de participação popular e deliberação e execução democratizada de políticas públicas (Orçamento Participativo, Conselhos Deliberativos e Execução Democratizada) são apresentadas como exemplos de organização inspiradas na necessidade de construção de um espaço público efetivamente plural e democrático.

ABSTRACT

This work aims to identify different possibilities of re-signifying the public space towards a plural and democratic constitution, strong enough to face and defeat the present state of fear, insecurity and uncertainty in which we live. The research is focused on the interaction between the State and organized Civil Society, taking into consideration the central role played by them in the formulation of public space.

We examine the concepts of State and Civil Society in the thoughts of G.W.F. Hegel, Karl Marx and Antonio Gramsci, trying to describe the point of origin in the development of these concepts, as they present themselves in our century. From this conceptualization, it is possible to study the forms of interaction that each of the thinkers conceives as existing between these two spaces, as well as to identify the goals that they perceive in each of them. At this point, it is possible to understand, in all three authors, the concern about human freedom or emancipation, which will also be addressed in this work.

The historical development of modern Nation state is presented to draw the practical side of the concepts, which has led to their transformation. We also present an exposition of the main obstacles to the re-signifying of the public sphere, identified in the Nation state's weakening itself, in the tendency for political apathy, in the enormous growth of the Market and also in Civil Society, when turned into a mere tool.

The thoughts of Jurgen Habermas and Boaventura de Sousa Santos are shown as possibilities of overcoming the unavoidable obstacles in the re-signifying of the public sphere. At last, we look at some experiences developed in Brazil, regarding the people's participation on democratic police making and enforcement of public policies (participatory budget, police making councils and democratic enforcement of public policies, for example), which are addressed as models of organization inspired by the necessity of building a new public sphere, which is really plural and democratic.

SUMÁRIO

Resumo	06
Abstract	07
Introdução	09
1. A Evolução histórica dos conceitos de estado e sociedade civil	12
1.1. Introdução ao pensamento hegeliano	12
1.1.1. O absoluto e sua encarnação no mundo – o mundo da liberdade	16
1.1.2. A moralidade objetiva em suas três dimensões: Família, a Sociedade Civil e o Estado	21
1.1.2.1. A família	21
1.1.2.2. A sociedade civil	23
1.1.2.3. O estado	32
1.2. Marx: o Estado como instrumento de dominação de classe e a sociedade civil como sociedade burguesa	35
1.3. Gramsci: a sociedade civil como possibilitadora da conquista da hegemonia	47
2. Obstáculos à Ressignificação da Esfera Pública	55
2.1. Estado-nação: aonde vai a sociedade política?	57
2.2. Mercado globalizado: escassez na abundância	67
2.3. A política: a apatia como barreira	71
2.4. A sociedade civil instrumentalizada	78
3. A resignificação do espaço público	83
3.1. Ultrapassar a democracia representativa	84
3.1.1. A democracia como procedimento (Jürgen Habermas)	85
3.1.1.1. Uma sociedade civil autônoma e plural (Jean Cohen e Andrew Arato)	91
3.1.2. Um paradigma societal emancipatório (Boaventura de Sousa Santos)	93
3.2. Experiências rumo à democracia real	99
Considerações Finais	106
Referências Bibliográficas	111

Introdução

Levando em consideração que o Estado-nação Moderno não é mais capaz de responder sozinho às necessidades da nação que vive nos limites de seu território e que ele não é mais o único espaço público existente, optamos por desenvolver um trabalho que nos permitisse compreender as necessidades e desafios da construção de um novo espaço público. Entendendo que este novo espaço público ainda é profundamente influenciado por este Estado-nação decadente, mas também por uma nova sociedade civil, decidimos centrar a pesquisa na relação entre os dois.

Partindo desta idéia, da importância da interação Estado e Sociedade Civil na ressignificação da esfera pública, e das influências que recebe da política e do Mercado, estrutura-se a pesquisa aqui apresentada, que utilizou a técnica de pesquisa bibliográfica, sendo que o método de procedimento empregado foi o monográfico, dando-se a abordagem de maneira dedutiva.

No primeiro capítulo abordamos o que consideramos serem as compreensões fundamentais sobre os conceitos de Estado e Sociedade Civil relevantes para a atualidade. O primeiro pensador, cujas idéias são a base de toda a discussão Moderna sobre Estado e sociedade civil, é Hegel. Expomos suas considerações sobre o Absoluto e o movimento dialético que o leva a encarnar-se no mundo, do qual o Estado é o ponto culminante, e a sociedade civil o momento intermediário entre este e a família.

O segundo ponto do primeiro capítulo inclui as considerações de Karl Marx sobre o que ele considera ser um instrumento de opressão de classe, o Estado, e a sociedade civil, que para ele reduz-se à sociedade civil burguesa.

O terceiro ponto reflete o pensamento de Gramsci, o marxista italiano que revolucionou a idéia de sociedade civil ao torná-la mais abrangente do que o sistema de necessidades. Fizemos esta opção por acreditar que Gramsci cumpre um papel central ao dizer que a conquista da hegemonia na sociedade não está na conquista do Estado (se este for entendido em sentido estrito), mas na conquista de outros espaços, e que a sociedade civil é fundamental nesta luta.

Examinadas essas idéias fundantes dos conceitos de Estado e sociedade civil, propusemo-nos a examinar os principais fatores de desagregação e transformação do espaço público, os quais identificamos como Estado-nação, Mercado, política e sociedade civil.

O Estado Nacional continua a ser o espaço de efetivação do bem coletivo, mas pelo menos dois séculos de história apresentam claramente as ainda permanentes contradições e

confusões entre público e privado, que, em especial em realidades periféricas como a brasileira, reforçam os custos e os atrasos da burocracia, e põem a nu a globalização de cima para baixo que põe em xeque a idéia fundante de soberania nacional. Por outro lado, a construção teórica do Estado Democrático de Direito, se não afasta boa parte das críticas feitas por Marx, em relação ao caráter opressor do Estado, e à sua utilização pela burguesia, insere definitivamente no imaginário Ocidental a exigência de elementos chave da democracia formal e a importância dos direitos do homem como partes fundamentais da construção de uma sociedade livre de mulheres e homens emancipados.

O fim do Estado-providência e da responsabilização da sociedade política pela minimização das diferenças e carências resultantes do modo de produção capitalista é, no entanto, examinado como um entrave a qualquer tipo de construção e vivência democrática, na medida em que praticamente inviabiliza qualquer projeto de igualdade mínima de condições materiais nas sociedades atuais.

A ascensão do Mercado parece ser a maior catalisadora de todos os problemas: é ela que promove as desigualdades, é ela que fragiliza o Estado e suga seu poder, é ela que instaura uma lógica perversa de reificação dos seres humanos. Procuramos exemplificar a dimensão do problema.

A crescente apatia política, diagnosticada por alguns autores como resultado do medo e da insegurança, faz com que estes cresçam e se justifiquem mais e mais. A necessidade imediata da reabilitação da política e do fazer político é inafastável.

Por fim, apresentamos a sociedade civil. Ninguém que seja chamado a discutir sociedade civil, hoje, haveria de imaginar que estivesse sendo convidado a refletir sobre um espaço em que imperam o egoísmo, os interesses pessoais, e onde a única razão para se agir coletivamente é satisfazer as necessidades individuais. O poderoso espaço do egoísmo e do individualismo no mundo contemporâneo é o *almighty*¹ Mercado. A sociedade civil, por outro lado, apresenta-se como o espaço em que entes privados, não-estatais, reúnem-se com a finalidade de promover interesses coletivos ou públicos. Num sentido mais restrito, trata-se do espaço privado agindo em função do público. É, pois, o lugar da solidariedade, da caridade, da piedade, do voluntarismo, da fraternidade, e vem se apresentando também como espaço de representação política, não partidária, mas legítima, da sociedade como um todo. Fica claro, porém, que embora este seja um espaço potencialmente transformador e revolucionário, também ele está sendo e pode permanecer sendo apropriado pela lógica do Mercado, capaz de

¹ Todo-Poderoso.

fazer sucumbir todo esse potencial positivo, e utilizá-la como mais um instrumento a seu favor. Procuramos, durante este capítulo segundo, chamar atenção para a intrínseca relação entre racionalidade e liberdade, e entre estas e uma esfera pública efetivamente democrática.

O terceiro capítulo propõe-se a apresentar alternativas à ordem atual. Para isso, procuramos as teorias de Jürgen Habermas e Boaventura de Sousa Santos. O primeiro trabalha principalmente uma teoria da democracia como procedimento, com base na filosofia lingüística. Boaventura de Sousa Santos procura elementos para uma transição paradigmática em toda a sociedade, através de uma transição paradigmática na ciência e no direito.

1. A Evolução Histórica dos Conceitos de Estado e Sociedade Civil

Tendo por objetivo investigar os caminhos possíveis para a ressignificação da esfera pública, este capítulo inicial abrange a evolução histórica dos conceitos de Estado e Sociedade Civil, os quais são, de acordo com nossa concepção, expressões dos espaços fundamentais desta nova esfera pública. Veremos que a idéia que fazemos de Estado e Sociedade Civil percorre um longo e importante percurso de Hegel até nós, refutando alguns elementos, adquirindo novos, que vão permitir a formação dos conceitos até o seu estágio atual de evolução.

Hegel trabalha com concepções que refletem os desafios de sua época, desenvolvendo idéias que Marx irá considerar como destinadas a reforçar a opressão em que vive o proletariado: o Estado, espaço onde, para Hegel, o homem se realiza como homem, é considerado, por Marx como instrumento de opressão, inútil para o processo de emancipação humana. Gramsci abre as portas a uma nova perspectiva, tanto no que diz respeito ao Estado, cuja conquista, se não é essencial, é um importante instrumento na Revolução, como no papel que a sociedade civil pode exercer neste processo de tomada de poder. Os conceitos contemporâneos, claramente em construção, em especial o de sociedade civil, são herdeiros dessas três formas de pensar.

Avaliamos que conhecer este percurso, ou pelo menos ter uma boa noção dele, é indispensável para as discussões que se fazem necessárias na ressignificação da esfera pública em uma sociedade tão complexa quanto a nossa.

1.1 Introdução ao pensamento hegeliano

Ao pensar as grandes questões da filosofia, Hegel não teve receio de claramente desenvolvê-las como grandes questões do mundo. Ao elaborar sua obra filosófica, Hegel desenvolveu nitidamente um pensamento que se preocupou com o Divino e com o humano, com o Absoluto e com a efetivação do Absoluto no mundo dos seres humanos, faces de uma mesma lâmina. Longe de ater-se a um conhecimento alheio à humanidade, Hegel pensou para recompor um mundo que ele considerava fragmentado pela Modernidade. Hegel reflete sobre Deus, sobre a História, sobre o ser humano. A filosofia hegeliana ocupa-se dos seres humanos em relação a Deus, à sociedade, ao mundo. A dualidade, a divisão, a relação da humanidade

consigo mesma e com o que a transcende são problemas dos quais ele se ocupa permanentemente².

A filosofia hegeliana, em especial na obra *Princípios da Filosofia do Direito*, reflete sobre os seres humanos em relação com a sociedade. Hegel desenvolve esta obra filosófica para nos mostrar como funciona (ou deveria funcionar) a sociedade dos homens. A organização social como encarnação do Absoluto, como efetivação da liberdade e da vontade é o foco do pensamento hegeliano. O Absoluto hegeliano é divino, um divino que se efetiva no mundo, caracterizando a sociedade humana. A fé cristã reformada de Hegel, que estudou para ser pastor, vai influenciar o seu pensamento por toda a sua vida. Religião e filosofia partilham a busca da Divindade, assim como partilham a busca da compreensão do mundo e de nossa presença nele. Hegel reflete sobre ambas. Essa reflexão, claramente, não o leva a desenvolver uma relação exclusivamente mística com o Divino, o Absoluto hegeliano é a Razão e a história mundial é a encarnação da Razão³. Um Absoluto racional que se efetiva na história dos seres humanos.

Um dos problemas que se põem, então, é o problema do homem enquanto ser da coletividade e o homem enquanto indivíduo⁴. O cidadão grego e o sujeito moderno: como fazer os dois conviverem? De que modo dar a cada qual o que lhe pertence? Hegel, então, desenvolve uma reflexão filosófica que não desconsidera os seres humanos enquanto parte de uma coletividade, e, ao mesmo tempo, não esquece que são sujeitos individuais. Esta concepção está presente em seu pensamento filosófico e vai impregnar a sua filosofia política, sendo de fundamental importância para o estudo que estamos desenvolvendo aqui. Desta forma, compreender a filosofia política hegeliana exige-nos apreender o momento histórico do desenvolvimento de seu pensamento e significa penetrar em sua filosofia, sustentáculo de seu pensamento político.

² “Hegel, Höderlin e Schelling estavam preocupados com o que julgavam ser profundos problemas de divisão e fragmentação na vida moderna, em particular a bifurcação entre o homem e Deus, entre o homem e a sociedade, entre o homem e a natureza e, é claro, a divisão interna do próprio indivíduo entre razão, imaginação e sentimento, e deram a seu diagnóstico dessas formas de bifurcação e fragmentação uma base religiosa.” PLANT, Raymond. *Hegel*. Coleção grandes filósofos. São Paulo: Editora Unesp, 2000. p. 19.

³ “Deve-se ressaltar que Hegel abdica da filosofia do entendimento, a qual sustentava o rigor demonstrativo de uma prova por puros conceitos. Uma exposição imanente de categorias, tal como a apresentada na Lógica não nos oferece a evidência e o rigor da prova ontológica da tradição; a exposição categorial deve ser complementada pela história. Nesse momento, Hegel revela sua veia trinitária: a história mundial é a encarnação da Razão.” BORGES, Maria de Lourdes Alves. *História e metafísica em Hegel: sobre a noção de espírito do mundo*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998. p.129.

⁴ “Hegel tentou reunir, em um esquema tanto descritivo quanto prescritivo, a concepção antiga de ETHOS com a liberdade do indivíduo moderno. Devemos, todavia, enfatizar que, na sua concepção, o Estado moderno poderia e deveria reconciliar a dimensão homogênea e unificada da sociedade política antiga com a pluralidade tardo-medieval dos corpos sociais autônomos.” ARATO, Andrew. *Para uma reconstrução da teoria hegeliana de sociedade civil in Sociedade Civil e Democratização*. Belo Horizonte: Del Rey, 1997. p. 43.

Hegel não entende a sociedade e os seres humanos dentro de uma matriz hobbesiana. Para ele, não há o *homo homini lupus*, a visão hegeliana tem raízes no mundo grego. É na Grécia antiga que Hegel se inspira, é lá que ele consegue identificar a harmonia e a unidade há muito perdidas. Hegel acredita que é preciso reconstruir a harmonia Antiga, e é por isso que, na sua filosofia, o momento perfeito da encarnação do Absoluto é o Estado. Ainda assim, Hegel insiste que há situações em que o homem age como indivíduo, e mesmo aí expressa-se como desdobramento do Absoluto. Portanto, mesmo que o ápice esteja na vivência coletiva, no Estado, e deve ser lembrado que em Hegel o conceito de Estado utilizado já é o conceito moderno, o pensador não esquece os interesses particulares, os laços sanguíneos, e, portanto, reconhece as esferas da família e da sociedade civil, onde, para ele, os indivíduos agem inspirados por seus interesses particulares⁵. Ademais, é interessante notar a convivência do irracional com o racional, já que a Eiticidade só se efetiva com a contribuição das paixões, expressas na família e na sociedade civil⁶. Para a noção de sujeito infinito, origem do mundo, Hegel vai inspirar-se na noção kantiana de sujeito transcendental⁷.

A Revolução Francesa também foi um momento/movimento de grande inspiração para Hegel, Denis L. Rosenfield e Raymond Plat⁸, em suas breves biografias do filósofo, mencionam a fundamental importância que teve este acontecimento na vida de Hegel e de seus companheiros de Seminários em Tübingen: mesmo indo de encontro aos interesses da aristocracia local, Hegel, Höderlin e Schelling, celebravam a República – esses filósofos chegaram mesmo a plantar uma árvore para comemorar a Revolução Francesa. Ao mesmo

⁵ § 153 e 158. HEGEL, F.G.W. *Princípios da Filosofia do Direito*. p. 148 São Paulo: Martins Fontes, 1997.

⁶ “In other words, true freedom is ethical freedom and can only be reached in an ethical community. Because arbitrary wills of men do not coincide when they act capriciously, an orderly, structured society of natural men is impossible. (...) However, arbitrary choice has a place in a rational normative order, as Hegel admits in his account of civil society; in fact, is one of its fundamental constituents.” (Em outras palavras, a verdadeira liberdade é a liberdade ética e só pode ser atingida em uma comunidade ética. Como as vontades arbitrárias dos homens não coincidem quando eles agem caprichosamente, uma sociedade estruturada e ordeira de homens em estado natural é impossível (...). Ainda assim, a escolha arbitrária tem um lugar na ordem normativa racional, como Hegel admite em seu desenvolvimento da sociedade civil; na verdade, é um de seus elementos constitutivos.”) PELCZYNSKI, Z.A. *Political community and individual freedom in Hegel’s philosophy of state in The state and civil society*. Cambridge University Press, 1984. <http://www.marxists.org/archives>

⁷ “O Absoluto que, sendo ao mesmo tempo substância e sujeito, põe o mundo no seu movimento reflexivo é, pois, a solução hegeliana para dar conta da objetividade do finito, sem perder a idéia do sujeito cara à filosofia moderna. Hegel resgata a idéia do sujeito presente no Eu transcendental kantiano e retomada pelo idealismo fichteano, passando, todavia, de um sujeito transcendental a um sujeito infinito que, no seu movimento de pensar a si mesmo, dá origem ao mundo natural e espiritual.” BORGES, Maria de Lourdes Alves. *História e metafísica em Hegel: sobre a noção de espírito do mundo*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998. p.39.

⁸ “A sedução exercida pela Revolução Francesa sobre um espírito como Hegel é imensa. Para ele, a França libera uma energia política que rompe com os laços da monarquia, constituindo-se em nação do ponto de vista político. Dá assim, lugar a um novo nascimento, que simboliza uma regeneração da humanidade. A nova época está fundada na emancipação do homem e aposta na liberdade do indivíduo, nas instauração de novos direitos.” ROSENFELD, Denis L. Hegel. Coleção Filosofia Passo a Passo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2002. p. 09.

tempo, ansiavam com fervor que a Revolução atravessasse fronteiras e chegasse à sua Alemanha, naquele tempo, ainda quase imune aos ventos revolucionários e, portanto, na opinião dos então jovens pensadores, contidas por um período historicamente inferior. Prova também deste entusiasmo são as cartas que Hegel escreve quando da marcha de Napoleão sobre a Alemanha: seu contentamento é indisfarçável. Não obstante o estado de pobreza em que se encontrava, agravado exatamente pela invasão francesa, Hegel comemora o avanço da Revolução, do pensamento racional, da construção de uma nova ordem política, portanto de uma ordem racional, já que desdobramento do Absoluto (mesmo que, como vai ficar claro ao longo de nossas considerações, esta construção de um Estado racional, para Hegel, esteja relacionada, ainda, à construção de uma monarquia constitucional, hereditária e de origem divina (!), e não da República, como se poderia a princípio esperar de um partidário da Revolução Francesa⁹.

Para completar o retrato do pensamento hegeliano, é importante enfatizar que Hegel também faz relevantes considerações sobre a exploração do trabalho, a desigualdade e, principalmente, a pobreza. Em seu tempo, o capitalismo, em estado de consolidação, já começa a apresentar problemas e desafios eminentemente modernos, o que faz com que o autor seja obrigado a enfrentar todas estas questões que continuam, infelizmente, profundamente atuais para nós¹⁰. Esta preocupação com questões cotidianas na vida de milhões de pessoas é atestado da atualidade do pensamento hegeliano, mas, principalmente, de sua permanência.

A filosofia hegeliana é, pois, para além de atual, ampla, larga, sistemática; busca dar conta do mundo. Percebe a fragmentação trazida pela Modernidade e se inquieta com ela, mesmo que se regozije em celebrá-la. A fragmentação precisa ser superada, é necessário reunir, reconstruir a harmonia perdida. Para isso, Hegel irá buscar os gregos, criticar duramente Hobbes e Rousseau¹¹, resgatar e contradizer Kant e propagando a Revolução

⁹ “§ 273 - Nota: O aperfeiçoamento do Estado em monarquia constitucional é obra do mundo moderno e nela a **idéia substancial atingiu a forma infinita.**” (Grifo nosso) HEGEL, G. W. Friedrich. *Princípios de Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 176-178.

¹⁰ “§195 (...). Orienta-se o estado social para a indefinida complicação e especificação das carências, das técnicas e das fruições até aquele limite que é a diferença entre a carência natural e a carência artificial. Daí provem o luxo que é, ao mesmo tempo, um aumento infinito da dependência e da miséria. Encontra-se esta perante a matéria que, com todos os meios exteriores de natureza particular, oferece uma resistência infinita em tornar-se propriedade da vontade livre e é, portanto, a solidez absoluta.” E ainda, § 198 “(...) Pela divisão, o trabalho do indivíduo torna-se mais simples, aumentando a sua aptidão para o trabalho abstrato bem como a quantidade da sua produção. Esta abstração das aptidões e dos meios completa, ao mesmo tempo, a dependência mútua dos homens para a satisfação das outras carências, assim se estabelecendo uma necessidade total.” HEGEL, G. W. Friedrich. *Princípios de Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p.176 -178.

¹¹ “O mérito de Rousseau consiste em ter mostrado que o fundamento do direito é a vontade universal. Mas essa universalidade contrapõe-se radicalmente à vontade individual e significa, portanto, a extinção do indivíduo

Francesa, celebrada como marcha real rumo à concretização da liberdade no mundo. Um crente amante da Razão. São essas as matrizes de seu pensamento político. Enfatizando-se mais uma vez que é preciso compreender este pensamento político como parte de sua reflexão filosófica, razão pela qual, no ponto seguinte, trataremos de introduzir este pensamento.

1.1.1 O Absoluto e sua encarnação no mundo - o mundo da liberdade

Hegel, em contraposição a Kant (que havia afastado o conhecimento da metafísica do âmbito das possibilidades humanas)¹², reintroduz os conceitos clássicos da metafísica no âmbito do que pode ser conhecido por nós. Trata-se de um resgate da metafísica, numa perspectiva pós-crítica: enquanto Kant afirmou claramente a impossibilidade do sujeito cognoscente conhecer a essência, chegar ao metafísico, Hegel, ao contrário, vislumbra o metafísico, o Absoluto, não só como passível de apreensão pelo sujeito¹³, mas como indissociável do mundo de sujeitos.

Ao afirmar a possibilidade do conhecimento da essência, Hegel faz com que ela volte ao centro da filosofia. Sim, a essência pode ser conhecida e, ademais, ela é razão e sustentáculo de tudo que existe. De inacessível, portanto, ao sujeito, a essência volta a ser origem e fundamento. O Absoluto hegeliano é, pois, o sujeito infinito. O Absoluto é a Razão, é a totalidade e a perfeição. É a própria divindade, o próprio Verbo. O que há de intrinsecamente novo é a própria natureza do Absoluto: não mais temos o Imutável, no

enquanto tal. Em contraposição, Hegel articulou, como tarefa fundamental de nossa época, a conciliação da liberdade do indivíduo com a força da comunidade, eliminando, assim, qualquer possibilidade de totalitarismo.” OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1996. p. 240.

¹² Contra o empirismo, Kant afirma que há fins inerentes à razão, fins que não podem, jamais, ser conhecidos por meio da experiência. O mundo sensível não tem respostas para estes fins racionais. A experiência só é capaz de conhecer os fenômenos, as coisas tais como elas se apresentam aos nossos sentidos; a coisa em si, o númeno, pode apenas ser pensada pela razão, nunca explicada e efetivamente apreendida ou conhecida. Sujeito e objeto estão agora em patamares distantes.

¹³“O resgate pós-crítico da metafísica, operado por Hegel, pode ser resumido em duas operações, uma contra Kant e outra que resgata, em parte, o projeto crítico.

A primeira operação consistiria na introdução dos objetos clássicos da metafísica no campo do conhecimento possível. Poderíamos expressar essa pretensão da seguinte forma: o que pode ser pensado pode ser conhecido. A segunda operação constaria num resgate do projeto crítico, ainda que parcial. Hegel coloca-se, neste sentido, no mesmo campo antidogmático, iniciado por Kant e seguido por todo idealismo alemão. Poderíamos precisar o sentido no qual o idealismo alemão compreendia um projeto antidogmático, dizendo que é a posição filosófica que se opõe à visão de que a verdade está nas coisas do mundo e que ao Eu caberia apenas captá-la.” BORGES, Maria de Lourdes Alves. *História e metafísica em Hegel: sobre a noção de espírito do mundo*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998. p.72.

sentido de uma perenidade estanque, mas o Absoluto apresenta-se em movimento, em reflexão, e até mesmo, por que não?, em interação¹⁴.

Hegel compreende, então, o Absoluto como um processo, em que a essência só vem a sê-la ao final de seu percurso. O Absoluto só é em-si e para-si ao final de sua rota de interação com o mundo através da própria determinação. É através de sua determinação, de seu tornar-se finitude que, em negando-se, o Absoluto completa-se. O sujeito infinito é um sair de si que só se completa no retorno a si mesmo. O Absoluto é movimento, processo, saída e retorno. O infinito só se completa efetivamente ao tornar-se finitude. Só o Absoluto existe em si e para si, a determinação é, ao mesmo tempo, a negação do Absoluto e sua única possibilidade de existência como substância infinita. E tudo o que existe, toda determinação e finitude, é o Absoluto determinado, é o Absoluto em si e para si, origem do mundo natural e espiritual.¹⁵

Ora, ao descrever e precisar os momentos do Absoluto, seu processo e sua afirmação, Hegel abre a possibilidade de conhecimento do infinito, anteriormente compreendida como impossível, se nos basearmos no pensamento kantiano. Enfatiza, no entanto, que este conhecimento não poderá ser alcançado através de predicados finitos. Não é através do mundo sensível que é dado aos sujeitos finitos conhecerem o sujeito Infinito. O único caminho de acesso ao Absoluto, a única possibilidade de conhecimento da Razão é através da razão mesma, é o Racional a via de acesso ao Infinito.

Já que podemos ter acesso ao Absoluto, é-nos possível também superar o determinado e alcançar o Conceito. Não precisamos nos contentar com o conhecimento das coisas, do que está no mundo por imanência do conceito, como era preciso ao homem kantiano, podemos almejar o conhecimento da Definição, do que é verdadeiramente primeiro. E vale, aqui, lembrar que, para Hegel, o conceito não é mera representação mental, mas uma identidade de fato entre ser e pensar, bem característica do desenvolvimento filosófico hegeliano. A profa. Maria de Lourdes Borges, em sua importante reflexão sobre a filosofia hegeliana, enfatiza esta característica, situando a relação entre conceito e coisas: “*O conceito é, ao contrário, o*

¹⁴ “21 - Ora, a verdade deste universal formal, que é indeterminado para si e só na matéria encontra a sua específica determinação, é o universal que a si mesmo se determina, a vontade, a liberdade. A partir do momento em que o conteúdo, o objeto e o fim do querer passam a ser ele mesmo, o universal, como forma infinita, o querer deixa de ser apenas a vontade livre em si, para ser também a vontade livre para si: é a Idéia em sua verdade.

Nota - (...) A universalidade é precisamente isso de a imediateidade da natureza e da particularidade que se lhe acrescenta, quando produzidas pela reflexão, serem nela ultrapassadas. Tal supressão e tal passagem ao plano universal é o que se chama a atividade do pensamento. (...)” HEGEL, G. W. Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 25-26.

¹⁵ Idem., p.138-140.

que é verdadeiramente primeiro, e as coisas são o que são graças à atividade do conceito imanente a elas e se revelando nelas”¹⁶.

A partir desta transformação no pensamento filosófico de sua época, com a reinserção da metafísica no mundo do cognoscível, Hegel vai voltar suas reflexões, como foi dito no ponto anterior, para o Absoluto e, o que nos interessa mais especificamente em nosso estudo, para a encarnação, determinação do Absoluto no mundo material: as esferas de interação humana, a efetivação da liberdade na história, culminando no Estado. Para entendermos melhor a linguagem utilizada e para compreender a própria filosofia de Hegel, consideramos importante mencionar o lugar do termo Espírito para a compreensão desta relação entre Absoluto e Encarnação.

Ao longo da obra *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel vai utilizar o termo Espírito muitas vezes; é perceptível que o termo é usado em alguns momentos referido à essência humana, outras vezes é utilizado como sendo sinônimo de Absoluto. Isso pode levar a algumas conclusões equivocadas, por isso é preciso sermos cuidadosos; não podemos fazer reflexões baseados em uma confusão aparente sobre o significado do termo Espírito, já que, como vimos discutindo neste ponto, o Absoluto Racional hegeliano só se concretiza na experiência humana. Ora, a relação entre o absoluto e o objetivo, entre o divino e o humano é uma relação necessária e inafastável da filosofia hegeliana. A Razão se efetiva estando presente no mundo e na história humanas¹⁷. É exatamente a encarnação da Razão que possibilita ao gênero humano a consagração de sua essência: a liberdade. O Espírito expressa-se exatamente nas manifestações humanas. É a divindade, a suprema Razão, ocupando seu lugar no mundo e na história através das artes, das leis, da religião, das ciências, todos encarnação do Absoluto, que só completa sua Absolutidade nesta encarnação, no mundo dos homens¹⁸.

O Espírito objetivo (ou seja, o Espírito em sua encarnação no mundo) é examinado por Hegel em suas três expressões. A liberdade, que na subjetividade é apenas princípio, efetiva-se no mundo através da determinação do Absoluto. Ou seja, quando o Absoluto em

¹⁶ BORGES, Maria de Lourdes Alves. *História e metafísica em Hegel: sobre a noção de espírito do mundo*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998. p.90.

¹⁷ “§ 145 - Como a moralidade objetiva é o sistema das determinações da Idéia, dotada de um caráter racional, é deste modo que a liberdade, ou a vontade que existe em si e para si, aparece como realidade objetiva, círculo de necessidade, cujos momentos são os poderes morais que regem a vida dos indivíduos e que nestes indivíduos e nos seus acidentes têm sua manifestação, sua forma e sua realidade fenomênicas.” HEGEL, G.F.W. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. P. 142.

¹⁸ “ § 258 O Estado, como realidade em ato da vontade substancial, realidade que esta adquire na consciência particular de si universalizada, é o racional em si e para si: esta unidade substancial é um fim próprio absoluto, imóvel, nele a liberdade obtém o seu valor supremo, e assim este último fim possui um direito soberano perante os indivíduos que em serem membros do Estado têm seu mais elevado dever.” Idem, p. 217.

seu processo encarna-se no mundo, quando o Infinito entra em processo de finitização, ou, usando mais uma vez a expressão privilegiada por Hegel, quando ocorre a determinação da Razão, esta expressa-se de três formas diferentes, em diversos e crescentes níveis de concreção da liberdade no mundo¹⁹.

O primeiro nível de concreção da liberdade, primeira dessas formas, é precisamente o direito abstrato. É a expressão da liberdade no mundo como *deveria ser*. É a explicitação da idealidade da liberdade no mundo²⁰. O Direito abstrato cumpre a função de garantir aos homens, universalmente, a liberdade. É através dele, direito abstrato, e mais especificamente do direito à propriedade²¹, que o homem como Idéia se efetiva no mundo. A Razão encarna-se possibilitando a construção do reino da liberdade, ou reino do direito, no mundo. A liberdade passa da subjetividade à objetividade por meio do direito, o primeiro momento do Espírito objetivo. O mundo deve, pois, ser uma expressão do Espírito Absoluto e da liberdade, e o direito opera como o primeiro momento desta determinação.

Por mais importante que se apresente o direito abstrato como momento de concretização da liberdade, o caráter formal do direito abstrato, especialmente aquele relacionado a sua herança romana, e sua exterioridade, não garante a esta esfera da liberdade concretizada um componente indispensável à mesma na Modernidade: fundar-se na vontade. O ser-ai do direito é a propriedade, é um *ser-ai* exterior à liberdade. Em seu caminho para a concretude máxima, a liberdade requer um ser-ai derivado de si mesma, exige um *ser-ai* inerente, intrínseco, derivado, portanto, da subjetividade: a intenção, a vontade, o querer são parte necessária da na concretização da liberdade. É, então, a esfera seguinte de concretização da liberdade, a moralidade subjetiva, herdeira da vontade livre kantiana (apesar das críticas que Hegel faz ao mestre), que possui em seu âmago a intenção, a vontade, solidificando o caminho para a objetivação da liberdade subjetiva. Esta reflexão do Espírito para a consideração da vontade é, para Maria de Lourdes Borges²², central na filosofia hegeliana e

¹⁹ “§ 157- O conceito desta Idéia só será o espírito como algo de real e consciente de si se for objetivação de si mesmo, movimento que percorre a forma de seus diferentes momentos. (...)” HEGEL, G.F.W. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 149. Segue Hegel enumerando os três momentos da eticidade, por ordem de concretização: família, sociedade civil e Estado.

²⁰ O direito, afirma, é a realidade como ser-ai (Dasein) da vontade livre, é um mundo produzido por essa como explicitação objetiva da idealidade da liberdade. As diversas maneiras, segundo as quais a vontade dá forma a um mundo, isto é, as diversas configurações das determinações da liberdade constituem os momentos lógicos do espírito objetivo: direito abstrato, moralidade e eticidade. Idem, p. 140

²¹ E aqui, vale lembrar, mencionamos um dos conflitos entre o pensamento hegeliano e o pensamento marxiano. Marx refuta duramente a possibilidade da liberdade humana ter em sua base o direito à propriedade; trata-se, segundo Marx, de um profundo equívoco, com consequências desastrosas para a humanidade. Ver MARX, Karl. *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right*. <http://www.marxists.org>, 01 de julho de 2001.

²² “(...) Esse ponto de inflexão do próprio espírito objetivo rumo à interioridade apresenta-se historicamente como a diferença entre a Antiguidade e os tempos modernos: ‘o direito da particularidade do sujeito a encontrar-

nota definidora da distinção entre Antiguidade e Modernidade. A Modernidade considera a subjetividade como necessária ao alcance da perfeição: não há eticidade possível sem o componente da subjetividade. Mesmo considerando a importância da moralidade subjetiva, Hegel acredita que a subjetividade moral não é suficiente para se alcançar o Bem - que não é posto necessariamente -, a possibilidade do mal permanece presente, é preciso, então, construí-lo coletivamente, razão pela qual Hegel vai trabalhar a moralidade objetiva: os homens em interação social. Para Manfredo de Oliveira, a filosofia política de Hegel

(...) não consiste em mera combinação que poderia julgar mais ou menos adequada, da filosofia pré-moderna da ordem com a ética iluminista do indivíduo autônomo. Todas as suas considerações pressupõem um terceiro princípio: nem indivíduos isolados, nem totalidade abarcante. O homem é pensado essencialmente inserido em relações sociais nas quais os indivíduos constituem-se enquanto tais. A liberdade só se efetiva, para Hegel, enquanto relação de vontade a vontade; ou seja, mesmo partindo da liberdade, nível em que a filosofia moderna se situou, a intenção de Hegel é sempre mostrar que a liberdade dos indivíduos só se efetiva no contexto de relações sociais; a liberdade individual só pode ser pensada quando se tematiza sua mediação social.²³

A esfera da moralidade subjetiva constitui, pois, um momento indispensável da concretização da liberdade: quando o direito e a eticidade sustentam-se na liberdade em si mesma. É o retorno a si, é a reflexão da liberdade. Portanto, para além de conteúdos externos, as esferas de concretização da liberdade refletem-se então no interno. A consciência moral tem um papel a cumprir na interrelação das esferas de concretude. É este o momento da moralidade subjetiva, a liberdade ligada à subjetividade. Hegel explicita em nota ao parágrafo 106 dos *Princípios da Filosofia do Direito* a exigência desta interação:

A segunda esfera, ou moralidade subjetiva, representa, pois, no seu conjunto, o lado real do conceito da liberdade. Aqui, o progresso consiste em ultrapassar a vontade que só existe para si e que começa por só em si ser idêntica com a essência da vontade universal. Suprimindo esta diferença que mergulha na sua particularidade, a vontade torna-se para si idêntica à vontade que existe em si. Tal movimento constitui uma organização deste novo domínio da liberdade, onde a subjetividade, inicialmente abstrata ou distinta do conceito, se lhe torna adequada e onde a idéia encontra a sua verdadeira realização, pois a vontade subjetiva alcança determinações que também são objetivas e portanto verdadeiramente concretas.²⁴

se satisfeito ou, o que é o mesmo, o direito da liberdade subjetiva constitui o ponto de inflexão e o ponto central da diferença entre Antiguidade e os tempos modernos.” BORGES, Maria de Lourdes Alves. *História e metafísica em Hegel*: sobre a noção de espírito do mundo. Porto Alegre: Edipucrs, 1998. p.144-145.

²³ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1996. p. 242.

²⁴ HEGEL, G. W. Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p.97.

A moralidade subjetiva não é ainda o momento máximo de concretude da liberdade, este é, segundo o próprio Hegel, a esfera da moralidade objetiva, também referida por ele como eticidade (*Sittlichkeit*), o terceiro momento da encarnação do Espírito no mundo. A eticidade é a plena concretização da liberdade, que ocorre a partir da interação entre os homens.

1.1.2 A moralidade objetiva em suas três dimensões: Família, a Sociedade Civil e o Estado

Este momento da eticidade (*Sittlichkeit*) ou moralidade objetiva é o terceiro da efetivação da liberdade no mundo, sendo o momento final e pleno da encarnação da liberdade. Nas palavras de Hegel: “*É o conceito de liberdade que se tornou mundo real e adquiriu a natureza da consciência de si.*”²⁵ A moralidade objetiva possui um conteúdo fixo e concreto, não dependente da vontade subjetiva, ainda que esteja relacionado a ela, o que permite a existência das leis e das instituições. A liberdade em si e para si é alcançada. A esfera da Moralidade Objetiva possui também, segundo Hegel, três expressões em seu processo de efetivação da liberdade: a família, a sociedade civil e o estado, sendo estas três expressões referidas em concretude crescente de liberdade.

1.1.2.1 A família

A família é a mais simples das três esferas, trata-se do espaço de interação estabelecido em sua origem pelo amor celebrado no casamento e, na sua extensão, por laços de sangue²⁶, ou por relações jurídicas assemelhadas aos laços de sangue, no qual ainda não se fala em indivíduos, mas em membros de um corpo homogêneo, ou seja, a família (os bens, a representação, tudo pertence à organização familiar)²⁷, onde há uma ordem preestabelecida, e na qual os membros relacionam-se e se ajudam mutuamente de acordo com e em função dos

²⁵ “§ 142 - A moralidade objetiva é a idéia da liberdade enquanto vivente bem, que na consciência de si tem o seu saber e o seu querer e que, pela ação desta consciência, tem a sua realidade. Tal ação tem o seu fundamento em si e para si, e a sua motora finalidade na existência moral objetiva. É o conceito de liberdade que se tornou mundo real e adquiriu a natureza da consciência de si.” Idem, p. 141.

²⁶ “§ 172 - Pelo casamento se constitui uma nova família, que em face dos clãs ou casas de que saiu, é algo de independente para si. A união com aquelas funda-se no parentesco natural de sangue, ao passo que a nova família se funda na realidade moral objetiva do amor. (...)” Idem, p. 158.

²⁷ “A família, como pessoa jurídica, será representada perante os outros pelo homem, que é o seu chefe. Além disso, são seus atributos e privilégios o ganho exterior, a previsão das exigências, bem como dispor e administrar a fortuna da família. **É coletiva esta propriedade e nenhum membro da família tem uma propriedade particular, embora cada um tenha um direito sobre a propriedade coletiva.** (...)” Grifo nosso. Idem, p. 158.

laços sangüíneos bem como do papel que lhes cabe na ordem familiar. Estamos falando das relações entre marido e mulher, entre pais e filhos e entre irmãos que vão dar o tom da interação. É uma esfera de relação em que diversas expressões da afetividade estão presentes. É como parte integrante do todo familiar que cada membro adquire direitos e exerce seus deveres. Os membros não existem fora dessa comunidade imediata, mas apenas na constância dela. E esta comunidade primeira é parte integrante da comunidade abarcante que é a sociedade civil²⁸.

Ocorre que os direitos dos membros da família terminam por só se apresentarem como direitos, inclusive dentro da reflexão sobre direito abstrato, apenas quando a família entra num processo de divisão. Os direitos dos indivíduos na família são precisamente direitos como herança e alimentação, exequíveis somente em momentos de partição. A família é a moralidade objetiva que se realiza no casamento, nas propriedades e bens, na educação dos filhos e em sua dissolução²⁹.

Hegel considera o casamento um destino objetivo, um dever moral. É interessante observar todo o peso de sua religiosidade e da época em que viveu nessa sua consideração; o tom sexista e radicalmente monogâmico do período também se apresenta em uma reflexão sobre o papel que cabe a homens e mulheres na Eiticidade em razão de seu sexo biológico: Hegel afirma que a substancialidade da vida do homem está presente no Estado (momento pleno da Eiticidade), enquanto a substancialidade da vida da mulher encontra-se na Família (momento mais simples da moralidade objetiva)³⁰. O Homem livre hegeliano, com vontade livre, e cidadão ativo de um Estado que é ele mesmo a concreção do Divino e da Razão, é exclusivamente homem. Mesmo criticando a forma como o direito romano trata mulheres e filhos mais novos, Hegel não o faz por compreender a igualdade de homens e mulheres, mas por achar que tal concepção é prejudicial à sociedade na medida em que cerceia a liberdade³¹. A emancipação é, pois, em última instância, do homem, e não humana. Vários dos parágrafos dedicados à família na obra *Princípios da Filosofia do Direito* expressam esta compreensão³². Plenamente em consonância com sua época, o entendimento de Hegel não deixa de ser, de

²⁸ HEGEL, G. W. Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito* São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 166-167.

²⁹ Idem, p. 150.

³⁰ “§ 166 - (...) O homem tem, pois, a sua vida substancial real no Estado, na ciência etc., e também na luta e no trabalho, às mãos com o mundo exterior e consigo mesmo, de tal modo que só para além da sua divisão interior é que conquista a unidade substancial. Dela possui a imóvel intuição e o sentimento subjetivo correspondente à moralidade objetiva na família, onde a mulher encontra aquele destino substancial que ao amor familiar exprime as disposições morais.” Idem, p. 155.

³¹ Idem, p. 163-166.

³² Considerações sobre a mulher na seção referente à família: § 166 - nota, § 167, § 171, § 172, § 178 HEGEL, G. W. Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997

uma certa forma, limitador da liberdade que pretende se efetivar plenamente no ápice da Eiticidade, o Estado; pois este, como foi dito acima, é o terreno por excelência dos homens, enquanto as mulheres cuidam do momento da família. Mesmo na encarnação do Racional é reservado às mulheres um papel secundário. Estas reflexões dão uma visão do que seja a família, o primeiro momento de convivência comunitária: um espaço ainda autoritário e excludente, o que se apresenta também na relação dos pais com os filhos.

Feitas estas considerações sobre a família, reforçemos que uma de suas principais características é ser um momento fadado à divisão, ao esfacelamento: uma Família divide-se em uma pluralidade de outras famílias com existências independentes. O fim de uma família é extinguir-se, para que outras famílias sejam formadas. Além disso, as pessoas que formam as famílias, não mais como membros, mas enquanto indivíduos, dão origem, entre si, a relações extrínsecas à relação familiar. Deixam de atuar como membros da família, para, enquanto indivíduos autônomos, celebrarem outras relações, capazes de responder a anseios não satisfeitos no âmbito familiar. A individualidade que necessita expressar-se, que tem necessidades e desejos para além da família, busca seus espaços. A Modernidade não poderia desprezar o sujeito e suas necessidades. Hegel não ignora isso também, para ele, considerar o indivíduo e suas necessidades é crucial para a encarnação do Absoluto. Passa-se, então, a um outro momento, o da Sociedade Civil. Nele, encontramos a transição entre o momento da família e o do Estado³³.

1.1.2.2 A sociedade civil

A sociedade civil é a esfera intermediária. Nela não encontramos relações baseadas em laços sanguíneos, nem possuem seus membros papéis pré-definidos relacionados ao lugar que nela ocupam, como na família; as relações surgem e desenvolvem-se entre indivíduos, tendo por finalidade o auxílio mútuo, não para o bem do corpo (sociedade civil), mas em prol dos interesses privados de cada um dos participantes, que terminam por se beneficiar mutuamente. Destas características surge inclusive uma interessante discussão sobre o papel real das corporações no pensamento de Hegel (retrocesso ou reflexão visionária?), que teremos a oportunidade de aprofundar a seguir. Na sociedade civil, portanto, independentemente de laço familiar, e de qualquer fim coletivo, a não ser a reunião em si para assegurar os interesses de

³³ “§ 256 - Nota (...) Através da divisão da sociedade civil, a moralidade objetiva imediata evolui, pois, até o Estado, que se manifesta como seu verdadeiro fundamento. (...) Na sua intrinsecidade, a família desenvolve-se em sociedade civil, e o que há nestes dois momentos é a própria idéia do Estado. No desenvolvimento da sociedade civil, a substância moral alcança a sua forma infinita (...)” Idem, p. 216.

cada um, os homens agem coletivamente com o fito de assegurar interesses privados. Examinaremos os três momentos da eticidade com maior profundidade, mas é preciso dizer, desde já, que esta compreensão da sociedade civil em conexão com interesses particulares, e portanto em estreita relação com o Mercado, é, ao mesmo tempo, fundante da idéia contemporânea de sociedade civil e profundamente contraditória ela. Mas, sigamos em frente.

A sociedade civil é a esfera em que os indivíduos se reúnem para suprir suas necessidades particulares e para proteger seus bens. Trata-se de um momento de interação entre indivíduos independentes e autônomos que, a partir de suas vontades arbitrárias e de suas necessidades particulares, ligadas ao mundo do trabalho e do comércio, voltadas para a acumulação, reúnem-se para satisfazê-las, considerando que os interesses particulares podem ser mais facilmente atingidos coletivamente. Indivíduos que são, nesta etapa, certamente mais identificáveis com o burguês, com o proprietário, do que com o cidadão que deverá surgir na concretização da liberdade. Trata-se de um momento onde o universal não é fim, mas meio, portanto, destinado, assim, a autodestruir-se.³⁴

Hegel identifica já, ao fazer esta reflexão, uma série de problemas resultantes da acumulação de capital, como o consumismo exacerbado e o desemprego, resultantes exatamente das relações egoístas e arbitrárias produzidas na sociedade civil. Esta é uma etapa indispensável para a moralidade objetiva, mas ainda não representa o momento de concretude máxima, como já foi exaustivamente mencionado, este é um lugar de transição, indispensável à passagem definitiva entre o particular e o universal. É o espaço do egoísmo particularista, fadado à destruição, capaz de destruir a organização de sociedades mais simples, ainda não preparadas para, dialeticamente, limitar o contingente através do universal. Mas ocorre que é também o momento em que o particular levado ao extremo acaba por encontrar o universal, sendo obrigado a alcançar a universalidade, não ainda como liberdade, mas como necessidade. É a liberdade em seu curso para a efetiva concretização³⁵.

³⁴ “§ 185 - A particularidade, que é para si enquanto satisfação das exigências que de todos os lados a solicitam, livre-arbítrio contingente e preferência subjetiva, nessa satisfação a si mesma e ao seu conceito se destrói. Como, por um lado, a exigência é infinitamente excitada e continuamente dependente do arbitrário e da contingência exteriores, do mesmo modo que é limitada pelo poder do universal, sempre contingente terá de ser a satisfação da exigência, seja ela mesma necessária ou contingente. Em suas oposições e complicações oferece a sociedade civil o espetáculo da devassidão, bem como o da corrupção e da miséria.” HEGEL, G. W. Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. p. 168-169. São Paulo: Martins Fontes, 1997 Neste mesmo sentido, aclara o pensamento hegeliano o ensinamento do prof. Manfredo de Oliveira: “No entanto, tal sistema está destinado à destruição. Os interesses particulares são, necessariamente, contrapostos. Por mais que se estabeleçam regras para equilibrar os interesses, todo equilíbrio é exatamente precário, pois aqui o universal não é buscado por si mesmo.” OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e sociabilidade*. p. 246. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

³⁵ § 186 - Ao desenvolver-se até a totalidade, o princípio da particularidade transforma-se em universalidade pois só aí encontra sua verdade e a legitimação da sua realidade positiva. (...)”HEGEL, G. W. Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. p. 170. São Paulo: Martins Fontes, 1997

Seguindo a sistematização empreendida até aqui, Hegel também aponta a existência, no interior da sociedade civil, de três momentos: o sistema de carências (também conhecido como sistema de necessidades), que versa sobre as carências mesmas, o consumismo, o trabalho, o capital e a divisão de classes; a defesa da propriedade pela justiça, especialmente no que concerne à legislação e aos tribunais; e, ainda, o momento da interferência da administração e da corporação na defesa da propriedade e na precaução contra as contingências destes sistemas³⁶, onde identificaremos os conceitos de polícia e a discussão das já mencionadas corporações.

O sistema de necessidades é o único momento da concreção da eticidade em que Hegel diz estar referindo-se ao homem. Não à pessoa, nem ao sujeito, nem ao membro da família, muito menos ao cidadão. O objeto é o homem, cheio de carências, vontades, desejos, prenhe de arbitrariedades. O reconhecimento da igualdade dá-se na medida em que os homens mutuamente colaboram para satisfazer suas necessidades e carências. Esta relação dá uma aparência de universalidade e libertação, já que não se pode negar a interação e a relação de coletividade, mas esta compreensão é equivocada. Apenas o meio é coletivo aqui. Neste momento, a coletividade é instrumento da particularidade, e não fim em si mesma. O fim, neste momento, como já foi dito, é particular. O trabalho é uma forma de mediação capaz de fazer funcionar o sistema de carências, e o trabalho é coletivo; mas é tudo, aqui se encerra a “participação” da coletividade, ela é apenas útil, é apenas meio, não é o que se almeja³⁷.

É através do laborar humano, do esforço humano, coletivo, movido pela necessidade, que os homens produzem para satisfazer as carências particulares dos indivíduos. O trabalho torna-se, ao longo do desenvolvimento capitalista, mais e mais especializado e simplificado, o que conduz, inafastavelmente, à maior dependência de uns homens em relação aos outros³⁸. Aqui Hegel, como foi dito anteriormente, percebe as conseqüências da divisão e especialização do trabalho, preparando o terreno para que Marx³⁹ venha fazer a crítica da exploração da força de trabalho através do conceito de mais-valia, pois, o desenrolar deste processo culmina, segundo Marx, na exploração de muitos homens por poucos, e na acumulação de bens e capital.

³⁶ § 188 HEGEL, G. W. Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 173.

³⁷ § 195 Esta libertação é formal, pois o que continua a ser a base e o conteúdo é a singularidade dos fins. Orienta-se o estado social para a indefinida complicação e especificação das carências, das técnicas e das fruições até aquele limite que é a diferença entre a carência natural e a carência artificial. (...)”HEGEL, G. W. Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 176-177

³⁸ § 198 HEGEL, G. W. Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 173.

³⁹ Karl Marx: filósofo e cientista político alemão, autor de *O Capital, A ideologia alemã, O dezoito brumário*, entre outros.

Ora, segundo o próprio Hegel, esta divisão do trabalho faz com que cada um obtenha um quinhão na riqueza universal produzida. Ocorre que, sendo esta uma esfera onde impera o egoísmo e a vontade arbitrária, esta parcela que cabe a cada um dos que empresta sua força de trabalho à produção humana é proporcional à sua capacidade produtiva, condicionada pelas aptidões pessoais, desiguais por natureza e, portanto, levando a uma acumulação desigual dos bens, a qual resulta, necessariamente, em profunda desigualdade entre os homens⁴⁰. Esta desigualdade de habilidades, seguida da desigualdade na distribuição da produção, e a conseqüente desigualdade na acumulação de riquezas forma a base para o desenvolvimento de uma série de diferenciações que terão conseqüências definitivas para a caracterização da sociedade. As diferenciações dão origens a diferentes formas de comportamento, hábitos e pensamentos, os quais culminam no estabelecimento de diferentes classes sociais.⁴¹

Shlomo Avineri faz interessantes considerações sobre o conceito e a importância do trabalho no pensamento de Hegel e suas conseqüências para a compreensão do sistema de necessidades⁴². Primeiro, enfatiza a importância da reflexão sobre o trabalho no sistema hegeliano para a consideração do mesmo na moderna filosofia política, ao afirmar que a compreensão hegeliana de trabalho é aquela da moderna economia política, que percebe o trabalho como essência humana. Em decorrência disto, o trabalho se insere necessariamente na humanidade e, portanto, na coletividade humana, é pois, algo social, componente da idéia de sociedade civil hegeliana, onde está perfeitamente encaixado. O desenrolar da reflexão mostra, porém, que, em trabalhando para todos, o homem termina por não trabalhar suficientemente para si. O produto alcançado não lhe pertence, mas entra no mundo da produção, fazendo com que suas necessidades particulares, terminem por não ser consideradas prioritariamente. O trabalho, e sua divisão, acaba por dar origem a uma relação que sendo social e potencialmente universal, termina tornando-se raiz de desigualdade e frustração. Nas

⁴⁰ § 199 HEGEL, G. W. Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 173.

⁴¹ Hegel é um dos primeiros a utilizar este termo em um sentido efetivamente próximo do que a palavra assumirá a partir de Karl Marx. Trata-se de uma compreensão de grupos sociais relacionada ao impacto do processo produtivo, distante então da antiga compreensão de estamentos. Vejamos o que é dito na obra *Princípios da Filosofia do Direito*: “§ 201 Os meios infinitamente variados, bem como o movimento que os determina reciprocamente pela produção e pela troca, conduzem, por causa da universalidade imanente que possuem, a uma conjugação e a uma diferenciação em grupos gerais. Este todo adquire, então, a figura de um organismo formado por sistemas particulares de carências, técnicas e trabalhos, modos de satisfazer as carências, cultura teórica e prática, sistemas entre os quais se repartem os indivíduos, assim se estabelecendo as diferenças de classe.” HEGEL, G. W. Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. p. 180. São Paulo: Martins Fontes, 1997

⁴² AVINERI, Shlomo. *Hegel's theory of the modern state*. 1972. <http://www.marxists.org/archives/avineri>. Em 10 de agosto de 2001.

palavras de Avineri, certamente inspirado por Marx, “o trabalho social inclui necessariamente a alienação.”⁴³

A produção e as relações de trabalho dividem os homens em três classes principais: a classe imediata (a daqueles que produzem diretamente, os que aram o solo, estando relacionados aos produtos naturais), a classe reflexiva (ou industrial, os que transformam os produtos naturais) e classe substancial (também identificada com o serviço público, que não deve satisfazer suas carências diretamente, mas deve ser recompensada para trabalhar com o objetivo da universalidade). Ao falar das classes, Hegel deixa claro que elas não devem ser confundidas com as classes da República platônica ou com o sistema de castas indiano. Ainda que a determinação da classe a que pertence cada indivíduo esteja relacionada às suas habilidades, determinadas segundo o autor no nascimento, elas não se restringem a isso, levando, portanto, a que os indivíduos não estejam necessariamente destinados a uma classe⁴⁴.

Falamos do direito abstrato como um dos momentos da encarnação do Absoluto. O primeiro deles; especificamente relacionado ao direito de propriedade, como possibilidade mesma de constituição do indivíduo. Para além desse caráter abstrato e universal do direito, compõe o momento da sociedade civil o direito em sua existência objetiva⁴⁵, a lei mesma, que irá regular as relações entre os indivíduos neste momento da eticidade. Ora, embora identifique-se como direito abstrato determinado, o direito objetivo, ou a lei, evidentemente não coincide necessariamente com aquele, exatamente por trazer também aspectos de vontade particular, já que em sua aplicação relaciona-se com situações características da sociedade civil, eivadas, portanto, de particularidades e arbitrariedades.

O direito objetivo permite que as relações da sociedade civil sejam reguladas, não estabelece uma decisão específica para o caso concreto, mas determina uma margem nas decisões, a qual deverá ser respeitada pelos magistrados, de modo que não se façam injustiças. Trata-se, pois, de ter uma certa segurança nas relações entre os indivíduos. Aqui, pois, o

⁴³ AVINERI, Shlomo. *Hegel's theory of the modern state*. <http://www.marxists.org/archives/avineri>. Em 10 de agosto de 2001.

⁴⁴ “§ 206 - Como particularidade que se objetiva para si mesma, a classe divide-se, pois, em suas espécies segundo uma regra conceitual. Mas a repartição dos indivíduos nas classes, ainda que sofra a influência da natureza, do nascimento e das circunstâncias, essencial e soberanamente depende da opinião subjetiva e da vontade particular que numa tal esfera, numa tal classe obtém o seu direito, o seu mérito e a sua honra, de tal modo que, quanto se produz nessa esfera por interior necessidade, só se produz por intermédio do livre-arbítrio, e para a consciência subjetiva tem a forma de uma obra da vontade.” HEGEL, G. W. Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 182.

⁴⁵ “§ 211 Nota - (...) O que é direito deve vir a ser lei para adquirir não só a forma de sua universalidade, mas também a sua verdadeira determinação. Deste modo, a idéia de legislação não significa apenas que algo se exprime como regra de conduta válida para todos; a sua íntima essência é, antes disso, o reconhecimento do conteúdo em sua definida universalidade.” HEGEL, Georg F. W. *Princípios de filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 186

direito abstrato de cada indivíduo, especialmente o direito à propriedade, base de toda a subjetividade, adquire uma regulação formal, fazendo com que as relações obedeçam a leis e contratos. Assim, as ofensas ao particular ou à propriedade, tornam-se também ofensas à sociedade e ao Estado, já que violam também o direito determinado, a lei. A aplicação das leis por um Tribunal, instituição pública, devolve ao direito a universalidade perdida ao referir-se a situações pures de arbitrariedade.⁴⁶

Vemos, nesta interação entre direito abstrato e direito determinado, claramente, a reflexão dialética: particularidade e universalidade interrelacionando-se, o direito concreto como particularidade, e sua aplicação, particular por natureza, universalizada pela intervenção do Tribunal. Os momentos da eticidade se interpenetram, todos os momentos da encarnação do Absoluto se relacionam. A importância das corporações e da administração pública na estrutura da sociedade civil, em especial da última, deixam exposto o quanto esta interpenetração é relevante para a compreensão e o funcionamento do sistema. Neste contexto, o conceito de administração pública é essencial⁴⁷.

A administração tem por objetivo garantir o bem-estar dos indivíduos. Ora, apesar da lei, a sociedade civil ainda é o espaço por excelência das particularidades e do arbítrio. Assim sendo, ainda que o sistema de carências faça com que as necessidades dos indivíduos sejam satisfeitas exclusivamente com base na mútua dependência, a segurança e o bem-estar precisam ser resguardados para além das contingências. Ademais, Hegel reconhece que mesmo na esfera das atividades particulares, existem espaços e instituições que refletem negócios comuns e que, portanto, exigem atenção do poder público⁴⁸. Aqui entra a administração pública. Ela tem por função defender interesses públicos em espaços dominados pelo interesse individual. Ora, como reino das vontades particulares e do arbítrio,

⁴⁶ HEGEL, G. W. Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p.195.

⁴⁷ A idéia de administração pública é essencial. Por vezes, a administração é referida como polícia, ou autoridade administrativa, estes termos podem ser restritivos do pensamento hegeliano, se aplicarmos a eles os conceitos atuais. A utilização do termo administração é mais adequada, pois afasta o risco de confusão. A administração pública está mais próxima de funções coatoras em geral (não apenas à de repressão criminal, como é afastado na própria obra) e de assistência. “§ 240 - Do mesmo modo, se os indivíduos dissiparem a segurança da sua subsistência e da sua família, tem a sociedade o direito e o dever de os tutelar e de realizar os fins que lhes pertencem na sociedade, bem como os que lhes são particulares.” Idem., p. 206.

⁴⁸ “§ 235 - No domínio da produção e da troca dos meios de que cada qual dispõe para as satisfazer, bem como no domínio das informações e negociações tão rápidas quanto possível -, as exigências cotidianas que ilimitadamente variam e se definem dão origem a espécies de atividades que, sendo do interesse de todos, permitem que um particular interfira nos negócios comuns. Há, portanto, regimes e instituições que são de uso comum. Tais negócios coletivos e instituições de interesse geral requerem a vigilância e os cuidados do poder público.” (Grifo nosso) Idem., p. 204.

qualquer interesse público está a perigo na sociedade civil. É preciso estabelecer mecanismos de proteção. Trata-se de um momento da penetração do Estado na sociedade civil⁴⁹.

Esta penetração do Estado na sociedade civil revela o desenvolvimento do pensamento de Hegel sobre a importância da intervenção das instituições públicas na vida dos indivíduos. Numa reflexão dialética, Hegel pensa uma sociedade civil que é, primordialmente, seara da vontade e do arbítrio, mas que acaba por depender da ingerência de instituições que defendam os interesses públicos, como as instituições da administração. Isto se dá pelo reconhecimento de que na sociedade civil, em busca da satisfação de suas necessidades, o indivíduo pode terminar por encontrar-se sozinho, miserável e desprovido de tudo, distante, portanto, do que se pensava pudesse ser proporcionado pelo sistema de carências, ainda que de forma desigual. As circunstâncias fazem com que se perca toda e qualquer vantagem da sociedade civil, o que tornaria a eticidade plena inviável. É preciso que existam instituições públicas que substituam a família no apoio ao indivíduo.

Esta entrada do Estado, do público estatal, na sociedade civil, assim como as dimensões de penetração da sociedade civil no Estado (através das corporações na Legislatura), garantem a relação dialética entre Estado e sociedade civil que faz com que o pensamento de Hegel possa ser compreendido para além de um mero estatismo ou antiestatismo, compreendidos no sentido usual do termo (ligados principalmente à exigência do liberalismo clássico de um Estado mínimo)⁵⁰. De fato, o que se mostra evidente é que estamos lidando com duas esferas da eticidade que são absolutamente interdependentes e indissociáveis, a do Estado e a da sociedade civil, não existindo em plenitude uma sem a existência da outra. A crítica a um suposto estatismo também se mostra fragilizada na medida em que se afirma a efetivação da liberdade por meio do indivíduo respeitado e inserido na coletividade, ou seja, é um pensamento que valoriza a individualidade dentro da coletividade, portanto, necessariamente distante de um Estado totalitário. O problema que permanece é que Hegel não identifica, em momento algum, a possibilidade de na sociedade civil encontrarmos ações de caráter exclusivamente universal, isso só é possível a universalidade encarnada

⁴⁹ “Segundo Hegel, a polícia representa a penetração do Estado na sociedade civil. Analogamente, a legislatura representa a penetração da sociedade civil no Estado.” ARATO, Andrew. *Uma Reconstrução da teoria hegeliana de sociedade civil* in Sociedade civil e democratização. Belo Horizonte: Del Rey, 1997. p. 69. O termo polícia tem na obra de Hegel uma acepção muito mais larga do que a acepção atual. Está muito mais relacionada a administração pública em geral, à proteção dos indivíduos na cidade do que à mera repressão e persecução criminal.

⁵⁰ Discordamos, pois, de Andrew Arato que, no seu instigante trabalho sobre Hegel, ainda que reconhecendo oscilações no sistema, termina por concluir que a postura hegeliana é de um estatismo totalitário: “O desenvolvimento do pensamento hegeliano é marcado pela antinomia entre posturas estatistas e antiestatistas acerca da sociedade civil e do Estado.” ARATO, Andrew. *Uma Reconstrução da teoria hegeliana de sociedade civil* in Sociedade civil e democratização. Belo Horizonte: Del Rey, 1997. p. 44.

através da mediação estatal; fora dela, a sociedade civil seria incapaz de realizar o público. Por mais importantes que sejam os indivíduos, a coletividade espontânea permanece, em última instância, como reino do egoísmo.

Esta reflexão sobre a interpenetração também levanta uma outra questão muito atual: a problemática da relação entre responsabilidade e caridade. Atestando a necessidade de apoio externo, ou seja, da intervenção estatal na sociedade civil, Hegel rapidamente identifica que frente às lacunas do sistema de necessidades, os miseráveis sempre poderão contar com o apoio derivado da moralidade subjetiva: sentimentos de amor e compaixão proporcionarão aos desvalidos deste mundo apoio e conforto, material e espiritual. Argumenta Hegel, porém, que, como em tudo que diz respeito à moralidade subjetiva, estamos aqui falando do mundo da contingência, do espontâneo, da vontade, do querer. A sociedade se não pode pautar por sentimentos para garantir a dignidade e a liberdade de seus membros, não pode garantir a segurança e a dignidade de seus membros sobre bases tão frágeis. Para além da caridade, os indivíduos devem ter sua humanidade garantida pela responsabilidade⁵¹. O Bem-estar não pode ficar à mercê das particularidades, da bondade de uns; ele deve ser uma responsabilidade pública, já que é exigência da universalidade.

Shlomo Avineri vê, nesta reflexão hegeliana, a semente do Estado de Bem-estar Social, tão em voga na Europa em meados do século XX⁵². Andrew Arato prefere ver um anacronismo relacionado às corporações medievais. Nós entendemos que mesmo se esta ligação não é imediata, direta, pode ser afirmado que Hegel contribui enormemente para a discussão do Estado de Bem-estar ao colocar os problemas sociais como problemas da coletividade, de todos, portanto exigências da universalidade, e não como passíveis de solução pela caridade de particulares.

Os mecanismos da sociedade civil não são suficientes para garantir a plenitude da produção, nem a satisfação de seus membros. É preciso que a particularidade seja penetrada pela universalidade:

A previdência administrativa começa por realizar e salvaguardar o que há de universal na particularidade da sociedade civil, sob a forma de ordem exterior e de

⁵¹ “§ 242 Nota - (...) Vasto campo fica ainda para a beneficência, e engana-se esta sempre que pretende que os remédios da miséria sejam reservados à particularidade do sentimento e à contingência das suas informações, sempre que se sente lesada e ofendida pelos regulamentos e disposições coletivas e obrigatórias. Pelo contrário, deve o Estado ser considerado tanto mais perfeito quanto menor, em comparação com o que está assegurado de modo universal, for a parte que se abandona à iniciativa do indivíduo e à sua opinião particular.” HEGEL, G. W. Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 208.

⁵² AVINERI, Shlomo. *Hegel's theory of the modern state*. 1972. <http://www.marxists.org/archives/avineri>. Em 10 de agosto de 2001.

instituições destinadas a proteger e assegurar aquela imensidade de fins e interesses particulares que, efetivamente, no universal se alicerçam.⁵³

A corporação completa este processo, promovendo a reintegração da moralidade objetiva na sociedade civil. A corporação é atributo da classe industrial, pois diferentemente da classe imediata (que tem em sua base a família) e da classe universal (que tem em sua origem o público), esta se orienta para o indivíduo e o sistema de carências.

A corporação permite mais universalidade na particularidade. De que se trata a corporação senão de uma confraria em que o que há de comum nas particularidades é posto em relevância? Pois bem, já que se trata de interesses particulares comuns, o que era voltado para o indivíduo, passa a ser direcionado para a coletividade e, o que era fim egoísta, torna-se, na eticidade, universal. Dessa forma, em grupos, a corporação passa a intervir no Estado. Como momento universal da particularidade, ela penetra o Estado através das Casas Legislativas, complementando a interrelação entre Estado e Sociedade Civil. Ademais, o auxílio entre os pares nas corporações não se caracteriza pela caridade, mas está revestido de toda a dignidade inerente aos fins universais. As corporações são, segundo Hegel, ao lado da família, raízes morais do Estado. Trata-se de uma relação que conduz os indivíduos à plenitude ética encarnada no Estado⁵⁴.

Tendo examinado os aspectos e as características da idéia de sociedade civil em Hegel fica clara sua importância para o posterior desenvolvimento do conceito. Deparamo-nos com um momento da eticidade em que os indivíduos agem de acordo com suas paixões e com o arbítrio, sem deixar de ser um momento da racionalidade; em que não há que se falar em Estado, mas no qual há uma penetração do Estado; em que a satisfação das particularidades é o fim primeiro, mas percebe-se intervenção da universalidade. A sociedade civil é ao mesmo tempo o mundo do egoísmo e o caminho inafastável da liberdade plena. Indispensável à plenitude ética hegeliana, o conhecimento deste conceito é impreterível nas reflexões contemporâneas acerca da sociedade civil: pela interrelação Estado e sociedade civil, pelo papel da vontade, pela ênfase na eticidade como liberdade encarnada. Os homens se reúnem

⁵³ HEGEL, G. W. Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 210.

⁵⁴ “§ 253 - Na corporação não só encontra a família um terreno firme, pois a capacidade que lhe assegura a subsistência é uma riqueza estável, como ainda lhe são reconhecidas tal subsistência e tal riqueza, isto é: o membro de uma corporação não precisa procurar estabelecer, noutras demonstrações exteriores, o valor dos seus recursos e do seu sucesso. É-lhe, ao mesmo tempo, reconhecido que pertence a um todo, que ele mesmo é um membro da sociedade em geral e que o seu interesse e esforço se orienta para fins não egoístas desta totalidade. A sua honra está, portanto, no seu lugar social.” HEGEL, G. W. Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 213.

para garantir a satisfação de suas necessidades particulares, e em se agrupando para o particular, identificam o interesse público como inerente a qualquer forma de reunião. Para garantir o particular, precisam do universal, não apenas como meio, mas como fim.

1.1.2.3 Estado

O momento máximo da eticidade, o momento da concretização da moralidade objetiva, a efetivação da liberdade é, para Hegel, o Estado. É neste espaço, e prestando tributo à Antigüidade Clássica grega, que Hegel enxerga a possibilidade concreta da realização da liberdade. É o espaço por excelência da encarnação do Racional, Divino e Absoluto no mundo dos homens:

§ 258 - O Estado, como realidade em ato da vontade substancial, realidade que esta adquire na consciência particular de si universalizada, é o racional em si e para si: esta unidade substancial é um fim próprio absoluto, imóvel, nele a liberdade obtém o seu valor supremo, e assim este último fim possui um direito soberano perante os indivíduos que em serem membros do Estado têm o seu mais elevado dever.⁵⁵

Hegel é acusado, por Andrew Arato, de oscilar entre o estatismo e o antiestatismo. O sociólogo americano considera que Hegel não define uma postura clara, mas permanece entre as duas possibilidades⁵⁶. Hegel, na verdade, supera o anacronismo do estatismo, sem ser antiestatista. Sua descrição do estado possibilita, na verdade, ultrapassar o horror liberal ao Estado (sempre visto como um opressor), pois o aponta exatamente como momento de liberdade do indivíduo, Hegel chega a dizer que participar na vida coletiva é o destino dos indivíduos⁵⁷. Ele pretende justamente superar a dicotomia que faz do homem e do Estado inimigos, a que pretende que os interesses individuais serão sempre perversos ao Bem comum⁵⁸. A dificuldade talvez permaneça porque essa relação profunda entre Estado e

⁵⁵ Idem., p. 217.

⁵⁶ “O desenvolvimento do pensamento hegeliano é marcado pela antinomia entre posturas estatistas e antiestatistas acerca da sociedade civil e do Estado.” ARATO, Andrew. Uma reconstrução da teoria hegeliana da sociedade civil in *Sociedade civil e democratização*. Belo Horizonte: Del Rey, 1994. p.44.

⁵⁷ § 258 (nota) HEGEL, G. W. Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 217.

⁵⁸ “O caminho da filosofia política de Hegel revela-se assim a busca de um paradigma capaz de superar os dois princípios parciais: o *princípio da substancialidade* (a idéia de instituição e da comunidade), onde não há lugar para a liberdade individual, e o princípio da subjetividade, onde desaparece do horizonte a comunitariedade e a institucionalidade constitutivas do homem. Trata-se, portanto, de pensar a liberdade como unidade de substancialidade e subjetividade, de tal modo que a aspiração dos indivíduos à autodeterminação e ao desenvolvimento pleno de suas potencialidades seja satisfeita, mas desde que se reconheça a esfera do

indivíduo, sendo o Estado a efetivação do Espírito no mundo, e assim a possibilidade de plenitude para o homem, pode, de uma certa forma, acabar por subordinar o homem ao Estado. Quanto à idéias hegelianas sobre Estado, é preciso ainda que fique claro, de acordo com Hegel ele mesmo, que toda a reflexão que Hegel desenvolveu sobre o Estado não se refere a nenhum Estado específico, o que lhe move é o desenvolvimento de um conceito. Longe de referir-se a uma realidade concreta, ainda que haja suspeitas, por parte de alguns críticos, de que Hegel estaria criando uma justificativa para o Estado Prussiano, tudo indica que o filósofo está, na verdade, descrevendo uma **possibilidade** concreta, ainda não alcançada em nenhum lugar ou momento histórico⁵⁹.

O Estado é a plenitude da eticidade, é a encarnação do Absoluto na história humana. Para os homens, pertencer ao Estado é a suprema realização, pois é a **possibilidade** de efetivação da liberdade, assim como o mais nobre dever. Fazer parte de um Estado é o destino dos homens, que só se completam na coletividade⁶⁰. O Estado não é, em absoluto, um mero protetor dos homens e de sua propriedade, mas é a própria liberdade encarnada, determinada e feita realidade. Sua função não é meramente negativa, mas positiva⁶¹.

Hegel, como foi dito anteriormente, não fala de nenhum Estado histórico, mas de todos eles. Não se trata de uma mera prescrição, mas também não estamos frente a uma descrição de um projeto político deste ou daquele grupo de sua época. Não cabem também as acusações de estatismo exacerbado: por mais que Hegel esteja falando do Estado Moderno, não se refere aos estados que conheceu, ou aos que nós vimos a conhecer depois; o que Hegel apresenta são possibilidades mais largas. Ele elabora uma idéia de Estado que, se por um lado instaura a dicotomia com a sociedade civil, aponta também para que ela seja superada, na medida em que o pensamento dialético apresenta a forma como a particularidade contribui para a construção da universalidade. O suposto estatismo hegeliano, como foi discutido no

comunitário como grandeza histórica que supera os interesses individuais e privados.” p. 241. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e sociabilidade*. p. 240. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

⁵⁹ “É assim que este nosso tratado sobre a ciência do Estado nada mais quer representar senão uma tentativa de conceber o Estado como algo de racional em si. É um escrito filosófico e, portanto, nada lhe pode ser mais alheio do que a construção ideal de um Estado como deve ser. Se nele está contida uma lição, não se dirige ela ao Estado, mas antes ensina como o Estado, que é o universo moral, deve ser conhecido: *Hic Rhodus, hic saltus*.” HEGEL, G. W. Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. XXXVII

⁶⁰ Nesta idéia de Estado de Hegel fica clara sua inspiração grega. Não há nenhuma coincidência, trata-se da evidente inspiração platônica de seu pensamento: a democracia ateniense e a realização do homem na coletividade são matriz inegável. Ainda que, como está dito ao longo do trabalho, exista uma preocupação constante com o sujeito, marca da Modernidade, no pensamento hegeliano esta é indissociável da participação do indivíduo na cidade.

⁶¹ “§ 270 - (...) O Estado é a vontade divina como espírito presente ou atual que se desenvolve na formação e organização de um mundo. (...) A evolução da idéia tem mostrado, pelo contrário, que o espírito, livre e racional que é, constitui em si a moralidade objetiva, que a verdadeira idéia é a razão realizada e que esta é o que existe como Estado. (...)” HEGEL, G. W. Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 233, 240.

ponto anterior, não se configura no sentido que o termo tem hoje para nós exatamente em função dessas possibilidades de superação da particularidade rumo à universalidade.

No Estado Hegeliano, em que impera o dever do indivíduo para com o Estado, reinam também as responsabilidades do Estado para com seus cidadãos: tanto quanto têm obrigação de cumprirem com seus deveres, têm também os cidadãos, igualmente, direito a ter seus direitos efetivados⁶².

O Estado que Hegel apresenta tem basicamente duas expressões: a interior, voltada para os negócios internos, também chamada de constituição interna, e composta pelo Poder do Príncipe - a subjetividade como decisão suprema da vontade -, o Poder do Governo - integração no geral dos domínios particulares e casos individuais, e o Poder da Legislatura capacidade para definir e estabelecer o universal -; e uma expressão exterior que, por sua vez, é voltada para a relação com entes externos⁶³.

Para a plena existência do Estado, ou seja, para que tenha o que Hegel chama de uma constituição racional, é necessário que cada um dos poderes da constituição interna (a expressão interior do Estado) esteja harmoniosamente relacionado ao outro, contendo suas ações, de tal modo que cada parte seja a universalidade. A realidade do Estado está intimamente relacionada à realidade do povo que o constitui, pois a consciência desse povo faz parte do Estado.

Parece contraditório que o Estado hegeliano tenha como uma de suas dimensões o Poder do Príncipe, mas o autor argumenta que o monarca, com seu direito hereditário e com seu poder fundado na vontade divina é indispensável para a unidade substancial do Estado⁶⁴. Aqui está um ponto que faz com que alguns críticos afirmem que Hegel tentava justificar o governo prussiano no poder à época, pois ainda que a existência do monarca não fira a coerência do Sistema, ela parece deslocada em relação ao todo da obra, e traidora do apoio que Hegel sempre dedicou à Revolução Francesa⁶⁵.

O Poder do Governo está ligado à administração e, como já foi mencionado anteriormente, refere-se à relação entre os interesses particulares e os interesses gerais dos indivíduos na coletividade. É momento de interferência do Estado na sociedade civil.

⁶² § 260 e 261 HEGEL, G. W. Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 226 e 227.

⁶³ Idem., § 259, p. 255.

⁶⁴ Idem., § 281, p. 261.

⁶⁵ “O princípio hegeliano de que o Estado moderna encarna os ideais da Moral mais objetivos e manifesta a Razão no domínio da vida social era tomado como apoio direto ao Estado prussiano.” GIANNOTI, José Arthur *in Marx*. Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 13.

A Legislatura, para Hegel, composta primordialmente dos representantes da corporação, é o espaço da definição dos interesses universais, como foi dito acima, e é vista como penetração da sociedade civil no Estado, já que, mesmo sendo a instituição estatal, seus membros vêm da sociedade civil, especialmente enquanto representantes da corporação. Um outro aspecto desta intervenção dá-se através do que Hegel denomina de opinião pública⁶⁶, que exerce pressão e controle sobre o trabalho da Legislatura.

A expressão externa do Estado nos interessa menos, pois diz respeito à relação com outros estados, o que não é tão relevante no nosso trabalho⁶⁷.

Tudo o que foi dito até aqui é a base das discussões que têm lugar nos séculos XIX e XX. Consideramos agora relevante trabalhar o pensamento de Marx que, contrapondo-se a Hegel, apresenta uma teoria do Estado materialista, abrindo novas possibilidades nesta seara.

1.2 Marx: o Estado como instrumento de dominação de classe e a sociedade civil como sociedade burguesa

As idéias que Marx desenvolveu sobre Estado e sociedade civil marcaram profundamente o desenvolvimento da filosofia política no Ocidente. Relegado que tenha ficado a segundo plano na última década do século XX, a notória incapacidade do capitalismo de satisfazer as angústias e necessidades humanas demonstra a necessidade de voltarmos os olhos para formas diferentes de pensar. Certamente o marxismo tem cometido equívocos, mas sua análise do mundo ainda é importante para compreendê-lo. A compreensão de Marx sobre Estado e sociedade civil, se não pode ser transposta para o nosso tempo e para nossa sociedade complexa, é importante para entender como chegamos até aqui e para continuarmos de olhos abertos para as críticas feitas, se algumas nos parecem assustadoramente ultrapassadas, outras mostram-se, nas tragédias do nosso século, mais atuais do que nunca.

⁶⁶ “§ 316 - A liberdade subjetiva formal de os indivíduos terem e exprimirem os seus juízos próprios, a sua própria opinião sobre os assuntos públicos manifesta-se no conjunto de fenômenos a que se chama opinião pública. Nela, o universal em si e para si, o que é substancial e verdadeiro encontram-se associados ao que lhes é contrário: o particular para si, a particularidade da opinião da multidão. Esta existência é, portanto, a contradição de si mesma no dado, o conhecimento como aparência. É ao mesmo tempo, o essencial e o inessencial.” HEGEL, G. W. Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 288.

⁶⁷ Hegel examina também a relação entre os Estados. Cada Estado nacional é a encarnação da Racionalidade na História. Nas palavras de Hegel, “Enquanto Estado, o povo é o Espírito em sua racionalidade substancial e em sua realidade imediata.” (§ 331). Nas relações entre si, os Estados dependem do reconhecimento mútuo, e agirão autonomamente em conformidade com seus interesses soberanos: “O direito internacional resulta das relações entre Estados independentes. O seu conteúdo em si e para si tem a forma do dever ser porque a sua realização depende de vontades soberanas diferentes.” (§ 330) Idem., p. 300.

Marx é um dos maiores críticos do pensamento hegeliano. A filosofia especulativa é considerada por ele um enorme equívoco, o que não se pode estranhar sendo Marx até hoje o mais importante nome do materialismo histórico. Dentro desta perspectiva da crítica da especulação, Marx é também um vultoso crítico da relação da filosofia alemã com Hegel:

Mesmo em seus mais recentes esforços, a crítica alemã não deixou o terreno da filosofia. Longe de examinar suas bases filosóficas gerais, todas as questões, sem exceção, que ela formulou para si brotaram do solo de um sistema filosófico determinado, o sistema hegeliano. Não só em suas respostas, mas também nas próprias questões, havia uma mistificação. Essa dependência de Hegel é a razão pela qual não encontraremos um só crítico moderno que tenha sequer tentado fazer uma crítica de conjunto ao sistema hegeliano, embora cada um jure ter ultrapassado Hegel. A polêmica que travam contra Hegel e entre si mesmos limita-se ao seguinte: cada um isola um aspecto do sistema hegeliano e o faz voltar-se ao mesmo tempo contra todo o sistema e contra os aspectos isolados pelos outros⁶⁸

Crítico ferrenho de Hegel e de seu pensamento, Marx é, ao mesmo tempo, herdeiro de seu pensamento, ou pelo menos, importante beneficiário do legado hegeliano, na medida em que Hegel é o ponto de partida do pensamento marxiano. A riqueza da crítica a Hegel e aos hegelianos possibilitou o desenvolvimento do marxismo. É precisamente através dessa crítica a Hegel e aos hegelianos (jovens hegelianos, hegelianos de direita, hegelianos de esquerda)⁶⁹ que ocorrem os debates fundadores do marxismo⁷⁰.

Também o desenvolvimento do pensamento de Marx sobre Estado e sociedade civil são tributários do pensamento hegeliano, mas Marx trabalha o conhecimento de uma outra forma, e isto exprime-se na sua concepção de Estado e Sociedade Civil: em lugar de serem momentos que vêm do céu para terra, como concebiam Hegel e os hegelianos, Marx parte da terra mesma para efetuar a elaboração teórica daquilo que nela habita:

Ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu para a terra, aqui é da terra que se sobe ao céu. Em outras palavras, não partimos do que os homens dizem, imaginam e representam, tampouco do que eles são nas palavras, no pensamento, na

⁶⁸ MARX, Karl. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 07.

⁶⁹ A crítica de Marx dirige-se aos hegelianos conservadores e progressistas, sendo sempre mordaz. Os hegelianos de esquerda reúnem-se principalmente em torno da polêmica quanto ao lugar do cristianismo na história. O Espírito universal revelar-se-ia plenamente na história através da religião cristã? O que quer que separe hegelianos de esquerda ou de direita, Marx e Engels não os perdoam. Os irmãos Bauer e seus seguidores, jovens hegelianos de esquerda, têm seu pensamento teórico constantemente criticado. A Sagrada Família (MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *A sagrada família*. São Paulo: Centauro, 2001.) traz no próprio título irônico o suposto desprezo que os autores nutrem pelos criticandos. Na Ideologia Alemã (MARX, Karl. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 1998), os opositores são muitas vezes mencionados como “santos”, em alusão a sua ingenuidade e a sua distância do mundo real. As críticas não passam despercebidas também na obra “A questão judaica” (MARX, Karl. *On the Jewish question*. <http://www.marxist.org> em 17/08/2002).

⁷⁰ A ideologia alemã, considerada por José Arthur Giannotti como a obra que funda o pensamento marxista, é exatamente uma crítica ao pensamento dos hegelianos de esquerda.

imaginação e na representação dos outros, para depois se chegar aos homens de carne e osso; mas partimos dos homens em sua atividade real, é a partir de seu processo de vida real que representamos também o desenvolvimento dos reflexo e das repercussões ideológicas desse processo vital.⁷¹

Este “*aqui é da terra que se sobe ao céu*” norteará o pensamento de Marx. É o retrato de uma opção radical pela práxis, filosofia e ação, reflexão e transformação, a qual está presente também nas reflexões relativas a Estado e Sociedade Civil, seja na *Introduction to a contribution to the critique of Hegel's philosophy of right*⁷², como expressamente mencionado no trecho abaixo, seja nas demais obras que tratam do tema:

A emancipação da Alemanha é a emancipação do homem. A cabeça desta emancipação é a filosofia, seu coração, o proletariado. A filosofia não se pode realizar sem a transcendência do proletariado, e o proletariado não pode transcender a si mesmo sem a realização da filosofia.⁷³

Ora, em sua opção radical pela práxis, Marx só poderia compor seu pensamento através do exame da sociedade de sua época, desenvolvendo sua concepção teórica sobre a mesma partindo da realidade. Para Marx, o importante não é explicar o mundo, isto não é o fundamental, é preciso, principalmente, transformá-lo⁷⁴. Marx dedica-se a tentar transformar o mundo, através da construção do pensamento socialista (filosofia) e por meio da relação que mantém com o movimento operário e também com os socialistas de diversos países da Europa (prática)⁷⁵. No seu esforço para tentar transformar o mundo, também a partir do modo como nós o vemos e compreendemos, cabem as supramencionadas críticas a Hegel, centrais no desenvolvimento do seu pensamento.

⁷¹ MARX, Karl. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 19

⁷² MARX, Karl. *Introduction to a contribution to the critique of Hegel's philosophy of right*. <http://www.marxists.org> em 10/07/2001. p. 09

⁷³ “The emancipation of Germany is the emancipation of man. The head of this emancipation is philosophy, its heart the proletariat. Philosophy cannot realise itself without the transcendence (Aufhebung) of the proletariat, and the proletariat cannot transcend itself without the realisation (Verwirklichung) of philosophy.” MARX, Karl. *Introduction to a contribution to the critique of Hegel's philosophy of right*. <http://www.marxists.org> em 20/09/2002. p. 09.

⁷⁴ “Os filósofos só *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; do que se trata é de *transformá-lo*.” p. 103. MARX, Karl. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 1998

⁷⁵ “Em Bruxelas, Marx continuou a ocupar-se da política. As condições eram propícias, pois a Europa estava sendo sacudida por comoções sociais (...). Marx começou, em Bruxelas, participando da recém-fundada Liga dos Comunistas, que para ele representava o primeiro ensaio de superar a contradição entre uma organização internacional e os agrupamentos nacionais em que se aglutinavam os operários.” GIANNOTI, José Arthur in *Marx. Os pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 13.

Um dos primeiros confrontos com o pensamento hegeliano, confronto que aqui mais nos interessa, é a crítica marxiana à idéia de sociedade civil e Estado como momentos da encarnação do Absoluto na história:

Minha investigação desembocou no seguinte resultado: relações jurídicas, tais como formas de Estado, não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas, pelo contrário, elas se enraizam nas relações materiais de vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome de sociedade civil (*bürgerlich Gesellschaft*), seguindo os ingleses e franceses do século XVIII, mas que a anatomia da sociedade burguesa (*bürgerlich Gesellschaft*), deve ser procurada na Economia Política.⁷⁶

Sociedade Civil e Estado não têm, portanto, no pensamento marxiano, a mesma natureza, mas fica claro que têm uma característica negativa comum: ambos **não são** momentos do desenvolvimento, ou encarnação, do Espírito. O viver em sociedade é componente do animal político que é o ser humano, ocorre em todas as épocas do habitar humano na Terra, mesmo com a menor racionalidade possível, pois este viver em sociedade mesmo passa por transformações, e não se efetua sempre da mesma forma:

E somente agora, depois de já termos examinado quatro momentos, quatro aspectos das relações históricas originárias, descobrimos que o homem tem também “consciência”. Mas não se trata de uma consciência que seja de antemão consciência ‘pura’. Desde o começo, pesa uma maldição sobre o ‘espírito’, a de ser ‘maculado’ pela matéria que se apresenta aqui em forma de camadas de ar agitadas, de sons, em resumo, em forma de linguagem. (...) a consciência é portanto, de início, um produto social e o será enquanto existirem homens. (...)

(...)

Por outro lado, a consciência da necessidade de entrar em relação com os indivíduos que o cercam marca, para o homem, o começo da consciência do fato de que, afinal, ele vive em sociedade. Este começo é tão animal quanto a própria vida social nessa fase; é uma simples consciência gregária (...). Essa consciência gregária ou tribal se desenvolve e se aperfeiçoa posteriormente em razão do aumento da produtividade, do aumento das necessidades e do crescimento populacional, que está na base dos dois elementos precedentes. (...)⁷⁷

O desenvolvimento da sociedade humana alcança seu ápice, segundo Marx, na sociedade civil burguesa⁷⁸, e o desenvolvimento que leva a este ápice está relacionado aos

⁷⁶ MARX, Karl. *Para a crítica da economia política* in Marx. Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 51.

⁷⁷ MARX, Karl. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 25-26.

⁷⁸ “A sociedade burguesa é a organização histórica mais desenvolvida, mais diferenciada da produção. As categorias que exprimem suas relações, a compreensão de sua própria articulação, permitem penetrar na articulação e nas relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas, sobre cujas ruínas e elementos se acha edificada, e cujos vestígios, não ultrapassados ainda, leva de arrastão desenvolvendo tudo que fora antes apenas indicado que toma assim toda a sua significação etc.” MARX, Karl. *Para a crítica da economia política* in Marx. Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 43.

aumentos da necessidade e da produtividade. O desenvolvimento da sociedade tem a ver com o aumento das necessidades, e esta sociedade organiza-se para prover tal aumento. A sociedade civil, na visão de Marx, portanto, nada deve ao transcendente, mas é um fenômeno social resultante da necessidade de satisfação das necessidades humanas. Assim também o Estado, organização artificial, que se propõe não a promover o bem coletivo, mas a garantir através da coerção o estado das coisas para a classe social que domina a produtividade na sociedade civil, também não é momento de encarnação do Espírito na história:

Com a emancipação da propriedade privada em relação à comunidade, o Estado adquiriu uma existência particular ao lado da sociedade civil e fora dela; mas este Estado não é outra coisa senão a forma de organização que os burgueses dão a si mesmos por necessidade, para garantir reciprocamente sua propriedade e seus interesses, tanto externa quanto internamente.

E ainda:

Sendo o Estado, portanto, a forma pela qual os indivíduos de uma classe dominante fazem valer seus interesses comuns e na qual se resume toda a sociedade civil de uma época, conclui-se que todas as instituições comuns passam pela mediação do Estado e recebem uma forma política.⁷⁹

Pode-se concluir que tanto a organização da sociedade quanto o surgimento do Estado são fenômenos sociais, apartados da idéia hegeliana de momento de desenvolvimento do Espírito no mundo. As associações humanas não são resultado da encarnação do Absoluto, nada têm de transcendente, fazem parte da humanidade e estão relacionadas à divisão do trabalho e à produção. A única especificidade que se pode atribuir à Sociedade civil e ao Estado, tal como se apresentam na presente discussão (do pensamento marxiano) é o fato de serem formas de associação peculiares ao capitalismo. Assim sendo, Marx debruça-se sobre o Estado e a sociedade civil que ele tem à mão, aqueles que são objeto de seu interesse por serem os que existem no seu tempo: o Estado burguês e a sociedade civil burguesa⁸⁰.

Dentro dessa perspectiva, de organizações humanas, a idéia marxiana de sociedade civil é bastante parecida com a de Hegel⁸¹, pelo menos no que diz respeito à sociedade civil

⁷⁹ MARX, Karl. *Para a crítica da economia política* in Marx. Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 74.

⁸⁰ “A sociedade civil enquanto tal só se desenvolve com a burguesia; entretanto, a organização social resultante diretamente da produção e do comércio, e que constitui em qualquer tempo a base do Estado e do restante da superestrutura idealista, tem sido constantemente designada por esse mesmo nome.” MARX, Karl. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 34.

⁸¹ Poderíamos marcar também diferenças no sentido de que a sociedade civil é um momento que, numa relação dialética com a família, termina por dar origem ao Estado. Neste sentido, também há diferenças, porque Marx não aceita que esta relação dialética dê origem a um Estado síntese.

em seu funcionamento cotidiano. Mas, sob o ponto de vista da organização e das funções da sociedade civil em si, ou seja, das atividades exercidas no espaço e dos fins que ele se propõe efetivar, para Marx, assim como para Hegel, a sociedade civil é um momento de reunião dos homens que se caracteriza por visar apenas a satisfação de seus interesses privados e a proteção de sua propriedade:

Só no século XVIII, na ‘sociedade burguesa’, as diversas formas do conjunto social passaram a apresentar-se ao indivíduo como simples meio de realizar seus fins privados, como necessidade exterior. Todavia, a época que produz esse ponto de vista, o do indivíduo isolado, é precisamente aquela na qual as relações sociais (e, desse ponto de vista, gerais) alcançaram o mais alto grau de desenvolvimento. O homem é, no sentido mais literal, um *zoon politikon*⁸², não só animal social, mas animal que só pode isolar-se em sociedade.⁸³

A sociedade civil é, pois, um espaço de egoísmo. O homem natural que a habita não busca o bem coletivo, não procura satisfazer necessidades da humanidade inteira ou de um grupo, só se importa consigo mesmo, com os seus e com sua propriedade. Sua relação com o Estado é de entrelaçamento, tanto em Hegel quanto em Marx, mas neste não em função de serem momentos crescentes da efetivação do Espírito no mundo, mas em razão da compreensão do mundo por meio do materialismo histórico, e da idéia de que é a estrutura (as condições de produção, o modo de produção) que condiciona todos os aspectos da vida, incluindo o Estado:

Esta concepção da história, portanto, tem por base o desenvolvimento do processo real da produção, e isso partindo da produção material da vida imediata; ela concebe a forma dos intercâmbios humanos ligada a esse modo de produção e por ele engendrada, isto é, a sociedade civil em seus diferentes estágios como sendo o fundamento de toda a história, o que significa representá-la em sua ação enquanto Estado, bem como em explicar por ela o conjunto das diversas produções teóricas e das formas da consciência, religião, filosofia, moral etc., e a seguir sua gênese a partir dessas produções, o que permite então naturalmente representar a coisa na sua totalidade (e examinar também a ação recíproca de seus diferentes aspectos).⁸⁴

À sociedade política caberia a gerência do coletivo, o que é verdadeiro, mas não visando ao ‘bem coletivo’, isto é falso. Primeiro, tem-se um homem que pode ser dividido, vivendo em dois mundos: um real e um artificial, exercendo em um o papel de si mesmo, no

⁸² Animal político.

⁸³ MARX, Karl. *Para a crítica da economia política* in Marx. Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 26.

⁸⁴ MARX, Karl. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 35 e 36.

outro atuando como um ser da coletividade, ademais, esse atuar na coletividade também se sustenta numa quimera, qual seja a idéia de soberania da sociedade política:

O perfeito Estado político é, por natureza, a vida do homem como espécie, em oposição a sua vida material. Todas as pré-condições dessa vida egoísta continuam a existir na sociedade civil fora da esfera do Estado, mas como qualidades da sociedade civil. Onde o Estado político alcançou o verdadeiro desenvolvimento, o homem – não apenas em pensamento, em consciência, mas na realidade, na vida – leva uma vida dupla, uma vida celeste e uma vida terrena: a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ser comunitário, e a vida na sociedade civil, na qual ela age como um indivíduo privado, enxerga os outros homens como meio, degrada a si mesmo como meio, e torna-se juguete de poderes externos. A relação entre Estado político e sociedade civil é tão espiritual quanto as relações entre o céu e a terra. O Estado político se opõe à sociedade civil e prevalece sobre ela da mesma forma que a religião prevalece sobre a estreiteza do mundo secular – *i.e.*, em tendo da mesma forma que estar sempre precisando compreendê-la, restaurá-la e ser dominado por ela. Na sua mais imediata realidade, na sociedade civil, o homem é um ser secular. Aqui, onde ele se vê como um indivíduo real, e é visto pelos outros, ele é um fenômeno fictício. No Estado, por outro lado, onde homem é visto como um ser da espécie, onde é o membro imaginário de uma soberania ilusória, ele está destituído de sua vida individual real e envolvido por uma universalidade irreal.⁸⁵

A natureza do homem é vista como egoísta. Em seu ser natural, o homem age egoisticamente. Seu ser coletivo só surge artificialmente, também montado em um equívoco, já que o Estado não é soberano, não possui, de fato, poder sobre a sociedade civil, ao contrário, é dependente dela, é opressor, e tem por objetivo último exatamente a manutenção da ordem burguesa.

Ao discorrer sobre os problemas concernentes à sociedade civil espaço de manutenção dos interesses egoístas e sua relação com o Estado burguês, Marx questiona-se sobre a

⁸⁵ “The perfect political state is, by nature, man’s species-life, as opposed to his material life. All the preconditions of their egoistic life continue to exist in civil society outside the sphere of the state, but as qualities of civil society. Where the political state has attained its true development, man – not only in thought, in consciousness, but in reality, in life – leads a twofold life, a heavenly and an earthly life; life in the political community, in which he considers himself a communal being, and life in civil society, in which he acts as a private individual, regards other men as a means, degrades himself into a means, and becomes the plaything of alien powers. The relation of the political state to civil society is just as spiritual as the relations of heaven to earth. The political state stands in the same opposition to civil society, and it prevails over the latter in the same way as religion prevails over the narrowness of the secular world – *i.e.*, by likewise having always to acknowledge it, to restore it, and allow itself to be dominated by it. In his most immediate reality, in civil society, man is a secular being. Here, where he regards himself as a real individual, and is so regarded by others, he is a fictitious phenomenon. In the state, on the other hand, where man is regarded as a species-being, he is the imaginary member of an illusory sovereignty, is deprived of his real individual life and endowed with an unreal universality.” MARX, Karl. *On the Jewish question*. in <http://www.marxists.org> em 05/06/2002. p. 06

possibilidade de emancipação humana⁸⁶ dentro desta estrutura, e volta-se para a legislação que a acompanha: *les droits des hommes et du citoyen*⁸⁷.

O problema da emancipação humana é analisado principalmente na obra *A questão judaica*⁸⁸, relacionado ao questionamento sobre a possibilidade de emancipação política dos judeus na Alemanha da época de Marx, ou seja, dentro de um Estado cristão. Alguns pontos centrais são colocados: É possível falar em emancipação de uma parcela da sociedade, no caso, dos judeus? (1) É possível falar em emancipação política de alguém ou de um grupo? (2) E, por fim, é possível que alguém seja emancipado, quer dizer, é possível que a emancipação seja algo que se concede? (3)

Ao primeiro questionamento, Marx procura responder desmascarando a possibilidade de uma emancipação direcionada ou setorizada, em especial dentro de um Estado religioso. Marx expõe a necessidade de um Estado laico, liberto de qualquer religiosidade, que estabeleça uma relação autônoma com a religião, para que se possa começar a falar em emancipação:

A emancipação política dos judeus, dos cristãos, e, em geral, do homem religioso, é a emancipação do Estado do judaísmo, do cristianismo, da religião em geral. Em sua própria forma, na maneira característica de sua natureza, o Estado enquanto Estado emancipa-se da religião ao emancipar-se da religião estatal – isto quer dizer, desde que o Estado enquanto Estado não professe nenhuma religião, mas ao contrário afirme-se como Estado.⁸⁹

Assim sendo, não é possível falar da emancipação dos judeus dentro de um Estado cristão, porque a emancipação política do homem, qualquer que seja sua religião, só poderá se configurar dentro de um Estado não religioso, que olhe para os homens como homens, e não como judeus, xintoístas, ateus, cristãos ou muçulmanos.

Ao segundo questionamento Marx responde que não é possível falar de emancipação política de A ou B. O que importa, na verdade, não é a emancipação política, mas a emancipação humana. Libertar o Estado de algo não significa libertar de que quer que seja os homens que o compõem. A transferência mesma da religiosidade da esfera pública para a

⁸⁶ Marx toca aqui num ponto central: afinal, por que nos reunimos em sociedade? Objetivamente em função das nossas necessidades, para satisfazê-las, mas Hegel também busca a possibilidade de um homem realizado, livre. Marx se pergunta como podemos nos emancipar?

⁸⁷ Os direitos do homem e do cidadão.

⁸⁸ MARX, Karl. *On the Jewish question*. <http://www.marxists.org> em 05/06/2002.

⁸⁹ “The political emancipation of the Jew, the Christian, and, in general, of religious man, is the emancipation of the *state* from Judaism, from Christianity, from religion in general. In its own form, in the manner characteristic of its nature, the state as a state emancipates itself from religion by emancipating itself from the state religion – that is to say, by the state as a state not professing any religion, but, on the contrary, asserting itself as a state.” MARX, Karl. *On the Jewish question*. p. 04-05

esfera privada não impede a religiosidade humana, nem afasta um seu caráter apartador⁹⁰. O capitalismo, ao falar em emancipação política, apenas retirou da sociedade civil qualquer resquício de política ou universalidade que esta possuísse, transferindo-os para o Estado, e concedendo ao homem liberdade de religião, liberdade de propriedade, mas não livrando-nos da religião ou do propriedade⁹¹. Desse modo, a emancipação política não é importante, segundo Marx, urge, na verdade, transcender esta divisão do homem em egoísta e solidário, para estabelecer a compreensão efetiva do indivíduo e coletividade. É esta transcendência a verdadeira possibilidade de emancipação, não política, nem social, nem religiosa, mas a única emancipação possível, a emancipação humana:

Toda emancipação é uma redução do mundo humano e dos relacionamentos ao homem em si mesmo. A emancipação política é a redução do homem, por um lado, ao membro da sociedade civil, a um indivíduo egoísta e independente, e, por outro lado, a um cidadão, uma pessoa jurídica.

Apenas quando o homem real, o indivíduo reabsorve em o cidadão abstrato, e enquanto um ser humano individual torna-se um ser da espécie em seu dia-a-dia, no seu trabalho particular, em sua situação particular, apenas quando o homem houver reconhecido e organizado “seu próprios poderes” como poderes sociais, e, conseqüentemente, não mais separa os poderes (possibilidades) sociais dele mesmo sob a forma de poder político, só então a emancipação humana terá sido alcançada.⁹²

É interessante perceber aqui, o que certamente nos será útil no desenrolar de nosso estudo, o fato de que Marx opõe-se à divisão, a aceitar que existem dois homens, um privado e um público, e que estes possam emancipar-se separadamente. O que lemos no trecho acima é que faz-se necessário trabalhar com um homem só, naturalmente voltado para a coletividade, ainda enquanto indivíduo. Independente do que Marx espere do homem na sociedade comunista perfeita, o espaço por excelência de organização de homens emancipados, podemos vislumbrar aqui uma perspectiva de reunião do homem (lembremos que Hegel nos havia considerado fragmentados pela Modernidade), mas agora é necessário que em todos os espaços tenhamos a mesma perspectiva e os mesmos objetivos:

⁹⁰ “The division of the human being into a public man and a private man, the displacement of religion from the state into civil society, this is not a stage of political emancipation but its completion; this emancipation, therefore, neither abolished the real religiousness for man, nor strives to do so.” (A divisão do ser humano em um homem público e um homem privado, o deslocamento da religião do estado para a sociedade civil, isto não um estágio da emancipação política, mas sua completude; essa emancipação, porém, nem aboliu a religiosidade real do homem, nem tentou muito arduamente fazê-lo.) MARX, Karl. *On the Jewish question*. p.07.

⁹¹ “Hence, man was not freed from religion, he received religious freedom. He was not freed from property, he received freedom to own property. He was not freed from the egoism of business, he received freedom to engage in business.” (Assim, o homem não foi libertado da religião, ele recebeu liberdade religiosa. Não foi libertado da propriedade, recebeu liberdade para ser proprietário. Ele não foi libertado do egoísmo dos negócios, ele recebeu liberdade para negociar.) Idem., p. 15

⁹² Idem., p. 16

não é possível que sejamos egoístas por natureza, e solidários por uma decisão coletiva; o homem para Marx é um só, e para ser livre deve sê-lo integralmente.

Fica simples entendermos a posição de Marx no terceiro questionamento: a única possibilidade de emancipação é que o homem se emancipe. Não se pode falar em uma emancipação oferecida pelo Estado, como queriam alguns judeus que ensejaram a obra marxiana. O Estado burguês, esta entidade opressora, não pode emancipar ninguém. Os homens emancipam-se a si mesmos.

A sociedade civil apresentada tanto por Hegel quanto neste item por Marx é um espaço de egoísmo, como já foi dito várias vezes. E para ambos os pensadores é o espaço exclusivo em que o homem age como homem natural (pelo menos dentro da estrutura sociedade civil burguesa, estado burguês). Dessa forma, os direitos do homem⁹³, celebrados a partir da Revolução Burguesa, são os direitos do homem enquanto habitante do mundo do egoísmo. São eles, portanto, também direitos que tendem a assegurar e perpetuar práticas egoístas:

Nenhum dos assim chamados direitos do homem, portanto, vai além do homem egoísta, além do homem como membro da sociedade civil – isto é, um indivíduo voltado para si mesmo, confinado a seus interesses e caprichos particulares, e separado da comunidade. Nos direitos do homem, o homem está longe de ser considerado enquanto um ser de espécie; ao contrário, a espécie em si mesma, a sociedade, aparece sob a forma de uma estrutura externa aos indivíduos, como uma restrição de sua independência original. O único laço que os une é a necessidade natural, necessidade e interesse particular, a preservação de sua propriedade e de seus seres egoístas.⁹⁴

Cabe ainda lembrar a crítica de Marx em função de serem os direitos do cidadão secundários, tendo por objetivo principal não assegurar a participação mas, através dela, garantir que os direitos do homem, individualista e egoísta, fora de qualquer comunidade, não serão desrespeitados. Os homens protegidos pelos direitos do homem são apenas meios.

⁹³ Na verdade, trata-se da Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão. Objeto de crítica são os direitos do homem, haja vista que Marx reconhece os direitos do cidadão como direitos cívicos, ligados à participação, e, portanto, mais distante da idéia de egoísmo, em que pese as considerações sobre “os dois homens”. “Above all, we note the fact that the so-called rights of man, the *droits de l’homme* as distinct from the *droits du citoyen*, are nothing but the rights of a member of civil society – *i.e.*, the rights of egoistic man, of man separated from other man and from the community.” (Acima de tudo, nós percebemos o fato de que os assim chamados direitos do homem, *les droits de l’homme* distintos dos *droits du citoyen*, não são mas os direitos do membro da sociedade civil – *i.e.*, os direitos do homem egoísta, do homem separado dos outros homens e da comunidade.) MARX, Karl. *On the Jewish question*. p. 12.

⁹⁴ “None of the so-called rights of man, therefore, go beyond egoistic man, beyond man as a member of civil society – that is, an individual withdrawn into himself, into the confines of his private interests and private caprice, and separated from the community. In the rights of man, he is far from being conceived as a species-being; on the contrary, species-like itself, society, appears as framework external to the individuals, as a restriction of their original independence. The sole bound holding them together is natural necessity, need and private interest, the preservation of their property and their egoistic selves. *Idem.*, p. 13.

Para concluir nosso exame do pensamento de Marx sobre Estado e sociedade civil, voltemos ao Estado. O Estado em questão, como já foi dito anteriormente, é o Estado que se baseia na sociedade civil burguesa, espaço das necessidades e do egoísmo. É sobre esta base de produção, é sobre esta estrutura que está montado o Estado burguês, é sobre a armadura dos direitos do homem que ele se sustenta. Este Estado, portanto, que não é o único estado, mas que é o Estado atual, não é e não pode ser uma estrutura política de emancipação e de liberdade, é uma estrutura política de corrupção e de opressão. Este Estado existe para fazer permanecer a sociedade civil burguesa, por todos os meios, nada mais.

Marx afirma que só a destruição deste Estado, e sua substituição intermediária pela Ditadura do Proletariado, permitirá o êxito da Revolução. Há outras possibilidades de Estado, mas não dentro do modo de produção capitalista:

De qualquer modo, os diferentes Estado de diferentes países civilizados, apesar de sua grande diversidade de formas, todos têm isto em comum: baseiam-se na sociedade burguesa moderna, apenas alguns têm o capitalismo mais outros menos desenvolvido. Eles têm, assim, também algumas características essenciais em comum. Neste sentido, é possível falar no ‘estado presente’ em contraste com o estado futuro, no qual sua raiz atual, a sociedade burguesa, haverá perecido.⁹⁵

O Estado capitalista nada tem de positivo. Não bastasse a concepção teórica desenvolvida, na qual o modo de produção capitalista condiciona superestruturas necessariamente exploradores e opressoras, a análise dos acontecimentos ocorridos na França entre 1848 e 1851 apressam-se em confirmar, para Marx, a inutilidade e a corrupção do Estado burguês, que se forma a partir da monarquia absolutista, com o declínio da sociedade feudal:

Esse Poder Executivo, com sua imensa organização burocrática e militar, com sua engenhosa máquina do Estado, abrangendo amplas camadas com um exército de funcionários totalizando meio milhão, além de mais de meio milhão de tropas regulares, *esse tremendo corpo de parasitas que envolve como uma teia o corpo da sociedade francesa e sufoca todos os seus poros*, surgiu ao tempo da monarquia absoluta, com o declínio do sistema feudal, que contribui para apressar. Os privilégios senhoriais dos senhores de terras e das cidades transformaram-se em outros tantos atributos do poder do Estado, os dignitários feudais em funcionários pagos e o variegado mapa dos poderes absolutos medievais em conflito entre si, no plano regular de um poder estatal cuja tarefa está dividida e centralizada como em uma fábrica.⁹⁶ (Grifo nosso)

⁹⁵ “Nevertheless, the different states of the different civilized countries, in spite of their motley diversity of form, all have this in common: that they are based on modern bourgeois society, only one more or less capitalistically developed. They have, therefore, also certain essential characteristics in common. In this sense, it is possible to speak of the ‘present-day state’ in contrast with the future, in which its present root, bourgeois society, will have died off.” MARX, Karl. *Critique of the Gotha Program*. p.14. <http://www.marxists.org> em 27/08/2002.

⁹⁶ MARX, Karl. *O 18 Brumário e cartas a Kugelmann*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. p. 125.

Desde então, o Estado, com seus males, só tem se agigantado, aumentando seu poder, seu egoísmo, sua corrupção e sua opressão, quando deveria ter sido alvo de primeira hora de qualquer tentativa de transformação social:

A monarquia legitimista e a monarquia de julho nada mais fizeram do que acrescentar maior divisão do trabalho, que crescia na mesma proporção em que a divisão do trabalho dentro da sociedade burguesa criava novos grupos de interesses e, por conseguinte, novo material para a administração do Estado. Todo interesse comum (*Gemeinsam*) era imediatamente cortado da sociedade, contraposto a ela como um interesse superior, *geral* (*Allgemeins*), retirado da atividade dos próprios membros da sociedade e transformado em objeto da atividade do governo, desde a ponte, o edifício da escola e a propriedade comunal de uma aldeia, até as estradas de ferro, a riqueza nacional e as universidades da França. (...) Todas as revoluções aperfeiçoaram essa máquina, ao invés de destruí-la. Os partidos que disputavam o poder encaravam a posse dessa imensa estrutura do Estado como o principal espólio do vencedor.⁹⁷

É interessante perceber como Marx clama por um pretense poder de uma sociedade civil não burguesa que aparenta haver existido em um outro momento. Este trecho, se descontextualizado, poderia nos levar a crer que houve em alguma época histórica um momento em que a massa governava sua vontade e estaria emancipada. Não se trata disto. Para Marx, como já foi dito aqui, a sociedade civil burguesa é a forma mais aperfeiçoada de desenvolvimento da sociedade até hoje, e, dentro de seu pensamento, está dentro dela a possibilidade de sua superação⁹⁸ para o momento perfeito da sociedade, no qual o Estado será desnecessário.

De qualquer modo, Marx acredita na construção de um mundo em que a participação e a responsabilidade de todos é fundamental para a construção de uma sociedade livre, justa e igualitária. Neste sentido, continua a ser atual. Se o Estado moderno talvez não seja sempre um cão de guarda da ordem burguesa⁹⁹, e se os direitos do homem podem hoje ser vistos a partir de uma perspectiva libertadora, e não mais opressora, de qualquer modo, há muito ainda a ser feito para que possamos ultrapassar o egoísmo e também a dualidade.

⁹⁷ *Idem*, p. 126.

⁹⁸ “Uma formação social nunca perece antes que estejam desenvolvidas todas as forças produtivas para as quais ela é suficientemente desenvolvida, e novas relações de produção mais adiantadas jamais tomarão o lugar, antes que suas condições materiais de existência tenham sido geradas no seio mesmo da velha sociedade. É por isso que a sociedade só se propõe as tarefas que pode resolver, pois, se se considera mais atentamente, se chegará à conclusão de que a própria tarefa só aparece onde as condições materiais de sua solução já existem, ou, pelo menos, são captadas no processo de seu devir.” MARX, Karl. *Para a crítica da economia política* in Marx. Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 26.

⁹⁹ “A ordem burguesa, que no princípio do século pôs o Estado para montar guarda sobre a recém-criada pequena propriedade e premiou-a com lauréis, tornou-se um vampiro que suga seu sangue e sua medula, atirando-no ao caldeirão alquimista do capital.” MARX, Karl. *Para a crítica da economia política* in Marx. Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 132.

Para Marx, os homens não necessitam de uma estrutura externa e artificial. E uma vez alcançada a emancipação humana, o próprio Estado deixa de ser necessário, porque enquanto instrumento de violência e opressão de uma classe sobre a outra, torna-se obsoleto num mundo de homens e mulheres livres e emancipados.

Considerando que todas as épocas possuem a solução para os seus problemas, mas admitindo que encontrar a solução não é o único caminho, parece evidente que a emancipação humana é urgente, assim como a transformação do Estado e da sociedade civil atuais, para além do Estado e da sociedade civil burgueses.

1.3 Gramsci: a sociedade civil como possibilitadora da conquista da hegemonia

Provavelmente a mais importante contribuição de Gramsci para o desenvolvimento do marxismo foi sua compreensão acerca do determinismo histórico. A partir dele, há uma grande modificação na concepção marxista sobre o desenrolar da história. Marx acreditava que a sociedade comunista se realizaria necessariamente, não importa o que acontecesse, porque o curso da história se encarregaria de fazer com que o comunismo triunfasse. O capitalismo estava fadado à destruição, suas contradições o implodiriam mais cedo ou mais tarde¹⁰⁰, o proletariado deveria apenas ficar atento para reconhecer o momento¹⁰¹.

Gramsci rompe com a idéia de que o comunismo é o ápice necessário da história, a conseqüência natural da superação do capitalismo, o qual traz em seu bojo não só as sementes de sua própria superação, como os elementos necessários ao triunfo do modo de produção socialista. Falando das relações entre a estrutura econômica e a superestrutura, os momentos de crise, e as relações de força dentro da sociedade, Gramsci refere-se à importância da vontade e da organização na história, reforçando o papel que tem na Revolução socialista. Neste contexto, o socialismo, portanto, para ser alcançado, depende da construção das condições necessárias ao seu triunfo. Nesse processo, as escolhas, as opções da classe

¹⁰⁰ “As relações burguesas de produção constituem a última forma antagônica do processo social de produção, antagônicas não em um sentido individual, mas de um antagonismo nascente das condições sociais de vida dos indivíduos; contudo, as forças produtivas que se encontram em desenvolvimento no seio da sociedade burguesa criam ao mesmo tempo as condições materiais para a solução desse antagonismo. Daí que com essa formação social se encerra a pré-história da sociedade humana.” MARX, Karl. *Para a crítica da economia política* in Marx. Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 53.

¹⁰¹ É interessante notar que a primeira revolução socialista ocorreu em um país cuja economia ainda era eminentemente agrária, com grandes características feudais, a Rússia. Houve, neste acontecimento histórico, um salto impensado por Marx, que considerava indispensável o desenvolvimento gradual dos modos de produção até a culminância comunista, dentro de um processo dialético.

oprimida, a sua capacidade de organização e as estratégias de atuação irão determinar o futuro. Gramsci insere definitivamente a vontade dos homens nos rumos da história:

A questão particular do mal-estar ou do bem-estar econômicos como causa de novas realidades históricas é um aspecto parcial da questão das relações de força em seus vários graus. Podem-se produzir novidades ou porque uma situação de bem-estar é ameaçada pelo egoísmo mesquinho de um grupo adversário, ou porque o mal-estar se tornou intolerável e não se vê na velha sociedade nenhuma força capaz de mitigá-lo e de restabelecer uma normalidade através de meios legais. Pode-se dizer, portanto, que todos estes elementos são a manifestação concreta das flutuações de conjuntura do conjunto das relações sociais de força, em cujo terreno verifica-se a transformação destas relações em relações políticas de força, para culminar na relação militar decisiva. Se não se verifica este processo – e trata-se essencialmente de um processo que tem como atores os homens e a vontade e capacidade dos homens –, a situação se mantém inoperante e podem ocorrer desfechos contraditórios: a velha sociedade resiste e garante para si um período de ‘tomada de fôlego’, exterminando fisicamente a elite adversária e aterrorizando as massas de reserva; ou, então, verifica-se a destruição recíproca das forças em conflito com a instauração da paz dos cemitérios, talvez sob a vigilância de um sentinela estrangeiro.

Mas a observação mais importante a ser feita sobre qualquer análise concreta das relações de força é a seguinte: tais análises não podem e não devem ser fins em si mesmas (...), mas só adquirem um significado se servem para justificar uma atividade prática, uma iniciativa da vontade. Elas mostram quais são os pontos de menor resistência, nos quais a força da vontade pode ser aplicada de modo mais frutífero, sugerem as operações táticas imediatas, indicam a melhor maneira de empreender uma campanha de agitação política, a linguagem que será mais bem compreendida pelas multidões, etc. O elemento decisivo de cada situação é a força permanentemente organizada e há muito tempo preparada, que se pode fazer avançar quando se julga que uma situação é favorável (e só é favorável na medida em esta força exista e seja dotada de ardor combativo).¹⁰²

Isto significa, portanto, que a Revolução em si é uma construção. A opressão não vai, necessariamente, levar o operariado à organização, ela *pode* levá-lo à organização e à Revolução. Portanto, a sociedade comunista não surgirá necessariamente, ela *pode* surgir, se determinadas estratégias e formas de luta forem vitoriosas. Estamos não mais no campo do que é, mas no campo do que pode ser. Esta é uma compreensão inovadora.

Em conformidade com esta idéia de que o socialismo é uma possibilidade, e não o paraíso devido e certo, o desenvolvimento dos conceitos de Estado e sociedade civil em Gramsci vai assumir um papel central, a partir do qual se podem vislumbrar mudanças que só se vão consolidar no mundo exterior depois da Segunda Grande Guerra¹⁰³.

¹⁰² GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*: Maquiavel, notas sobre o estado e a política. v.3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 45-46.

¹⁰³ Gramsci esteve encarcerado durante aproximadamente vinte anos, entre ele o movimento comunista internacional, só entrou em contato com suas idéias após sua liberação.

Gramsci empreende a primeira guinada radical em direção ao conceito contemporâneo de sociedade civil. Mesmo em aparente conflito com suas matrizes filosófica e política, a idéia de sociedade civil toma um novo rumo a partir do seu pensamento.

O trabalho de Gramsci foi escrito quando de sua estada na prisão, por razões políticas. Trata-se de uma obra respeitável. As condições em que foi escrita deixaram, no entanto, sua marca. Não se trata de uma obra sistemática e, certamente, não se propunha a ser didática. Gramsci não diz em nenhum momento o que significa sociedade civil. A passagem em que chega mais próximo desse conceito é a seguinte:

É preciso distinguir a sociedade civil tal como é entendida por Hegel e no sentido em que é muitas vezes usada nestas notas (isto é, no sentido de hegemonia política e cultural de um grupo social sobre toda a sociedade como conteúdo ético do Estado) do sentido que lhe dão os católicos (...).¹⁰⁴

Ora, nesta passagem, Gramsci está fazendo uma contraposição entre o conceito que utiliza e o significado do mesmo termo para os católicos¹⁰⁵. E é esta passagem que vai dar margem a uma ‘polêmica’¹⁰⁶ entre dois importantes estudiosos de Gramsci: Norberto Bobbio e Carlos Nelson Coutinho.

Gramsci aponta como origem do conceito que utiliza, o pensamento de Hegel, e explicita como parte da composição do conceito as idéias de hegemonia política e cultural. Desta passagem, deriva a diferença de interpretação sobre o lugar que ocupa a sociedade civil: ela faz parte da estrutura ou da superestrutura?

Bobbio considera que, em Gramsci, a sociedade civil não é parte da estrutura, mas da superestrutura, ele o diz textualmente:

Entende-se que, se em Marx a sociedade civil se identifica com a estrutura, o deslocamento da sociedade civil operado por Gramsci – fazendo-a passar do campo da estrutura para o da superestrutura – não pode deixar de ter uma influência

¹⁰⁴ GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*: Maquiavel, notas sobre o estado e a política. v.3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 225.

¹⁰⁵ Uma contraposição sem dúvida relevante na Itália, já então profundamente marcada pelo catolicismo, que Gramsci leva em consideração em seus escritos investigativos das possibilidades revolucionárias no país. Vide trechos sobre a Questão Vaticana.

¹⁰⁶ Coloco polêmica entre aspas porque não se trata de uma polêmica realmente, já que não há discussão entre os pensadores. Bobbio explica seu ponto de vista em sua obra BOBBIO, Norberto. *Ensaio sobre Gramsci e o conceito de sociedade civil*. São Paulo: Paz e Terra, e Coutinho rebate suas considerações no trabalho *Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político*.

decisiva sobre a concepção gramsciana das relações entre estrutura e superestrutura.
107

Coutinho considera essa compreensão absolutamente equivocada, advoga que Bobbio não compreendeu o conceito, pois a sociedade civil faria parte da teoria marxista do Estado. A distinção é relevante porque, numa análise rápida, aceitar ou não a estrutura como o fator primordial na explicação da história faz com que o autor seja ou não um marxista. Consideramos que, para Gramsci, a sociedade civil passa a abarcar mais do que o momento da produção, mas não o exclui, de forma que a sociedade civil é momento estrutural, e Gramsci, segundo este critério, é um marxista.

Vemos na passagem que a sociedade civil gramsciana tem raízes em Hegel, e não há como falar de sociedade civil em Hegel sem considerar o espaço de produção, ainda que a nomenclatura hegeliana seja clara, e obviamente, não marxista. O fato de a sociedade civil ser parte da estrutura, coerente, portanto, tanto com a inspiração hegeliana do conceito (que de fato percebia na sociedade civil também, e principalmente, o momento da produção e geração de riquezas, já que seu fim último é satisfazer as necessidades particulares dos homens e proteger sua propriedade) quanto com a matriz marxista da práxis gramsciana, não afasta o fato de que, em relação a Marx, Gramsci distendeu bastante o alcance do conceito, e, ao contrário de Marx e Hegel, identificou na sociedade civil uma capacidade transformadora, uma força motriz que é sua grande contribuição para a sua compreensão.

Sim, pois é no desenvolvimento do pensamento deste autor que a sociedade civil deixa de ser o espaço exclusivo, ou predominante, do egoísmo, para tornar-se um importante espaço de construção da Revolução. Sem dúvida não se trata, ainda, da idéia de sociedade civil como ela se desenvolveu até a contemporaneidade. Mas é o primeiro grande passo. A sociedade civil deixa de ser passiva, reativa, e passa a ser ativa e impulsionadora.

Os estudos de Gramsci, e sua relação com a vida política de seu país, fazem com que ele perceba que as características específicas das sociedades Ocidentais¹⁰⁸ impõem desafios à construção do socialismo que não foram percebidos por Marx:

A estrutura maciça das democracias modernas, seja como organizações estatais, seja como conjunto de associações na vida civil, constitui para a arte política algo

¹⁰⁷ BOBBIO, Norberto. *Ensaio sobre Gramsci e o conceito de sociedade civil*. São Paulo: Paz e Terra, 1999. p. 54.

¹⁰⁸ Não que Gramsci tenha sido o primeiro a perceber as diferenças entre Ocidente e Oriente, que não são apenas designações geográficas, mas se referem principalmente à forma de organização das sociedades. Lênin já havia percebido as peculiaridades, mas Gramsci não hesita em aprofundar o estudo das mesmas e em examinar suas implicações para as estratégias revolucionárias.

similar às ‘trincheiras’ e às fortificações permanentes da frente de combate na guerra de posição: faz com que seja apenas ‘parcial’ o elemento do movimento que antes constituía ‘toda’ a guerra, etc.¹⁰⁹

O pensador italiano explicita que nas sociedades Ocidentais, o poder da sociedade política, o Estado, é reduzido frente ao poder da sociedade civil, lugar do Mercado e da cultura; urge, pois, conquistar a sociedade civil, para alcançar o poder real¹¹⁰. Segundo Gramsci, que diferencia guerra de posição e guerra de movimento¹¹¹, nestas sociedades, só a guerra de posição é capaz de lograr verdadeiro êxito¹¹². Só ela solidifica o poder conquistado. Isto significa que, em Gramsci, as possibilidades de concretização da revolução socialista estão calcadas na viabilidade da classe operária tornar-se a classe hegemônica de uma dada sociedade. Por hegemonia entende-se a capacidade de ir ocupando posições de poder na sociedade até ser amplamente majoritário, política, econômica e culturalmente. E é precisamente a conquista desta hegemonia que torna, no pensamento gramsciano, a sociedade civil tão importante. Ela tem um caráter fundamental na conquista da hegemonia de uma classe sobre a outra:

A guerra de posição exige enormes sacrifícios de massas imensas da população; por isso é necessária uma concentração inaudita de hegemonia e, portanto, uma forma de governo mais ‘intervencionista’, que mais abertamente tome a ofensiva contra os opositores e organize permanentemente a ‘impossibilidade’ de desagregação interna: controles de todo tipo, políticos, administrativos, etc., reforço das ‘posições’ hegemônicas do grupo dominante, etc. Tudo isto indica que se entrou numa fase culminante da situação política-histórica, porque na política a ‘guerra de posição’, uma vez vencida, é definitivamente decisiva.¹¹³

Gramsci considera, portanto, que a sociedade civil pode ser uma poderosa arma nas mãos do proletariado revolucionário, ou uma barricada quase intransponível nas mãos da burguesia.

¹⁰⁹ GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*: Maquiavel, notas sobre o estado e a política. v.3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 24.

¹¹⁰ “No Oriente, o Estado era tudo, a sociedade civil era primitiva e gelatinosa; no Ocidente, havia entre Estado e sociedade civil uma justa relação e, ao oscilar o Estado, podia-se imediatamente reconhecer uma robusta estrutura da sociedade civil.” GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*: Maquiavel, notas sobre o estado e a política. v.3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. pág. 262-263.

¹¹¹ A guerra de movimento é direta, imediata, objetiva; a guerra de posição é a que se concentra na conquista paulatina de espaços ou posições no espaço público, aqui compreendido para além do espaço estatal.

¹¹² “No Oriente, o Estado era tudo, a sociedade civil era primitiva e gelatinosa; no Ocidente, havia entre o Estado e a sociedade civil uma justa relação e, ao oscilar o Estado, podia-se imediatamente reconhecer uma robusta estrutura da sociedade civil.” GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*: Maquiavel, notas sobre o estado e a política. v.3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 262.

¹¹³ GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*: Maquiavel, notas sobre o estado e a política. v.3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 225

Conquistar a hegemonia política e cultural, o que é possível na sociedade civil, significa tornar-se a classe dirigente, que deverá agir de modo que seus interesses de grupo desenvolvam-se a ponto de tornarem-se interesses de todos os grupos:

2) O momento seguinte é a relação das forças políticas, ou seja, a avaliação do grau de homogeneidade, de autoconsciência e de organização alcançado pelos vários grupos sociais. (...) Um terceiro momento é aquele em que se adquire a consciência de que os próprios interesses corporativos, em seu desenvolvimento e futuro, superam o círculo corporativo, de grupo meramente econômico, e podem e devem tornar-se os interesses de outros grupos subordinados. *Esta é a fase mais estritamente política, que assinala a passagem nítida da estrutura para a esfera das superestruturas complexas*; é a fase em que as ideologias¹¹⁴ geradas anteriormente se transformam em ‘partido’, entram em confrontação e lutam até que uma delas, ou pelo menos uma única combinação delas, tenda a prevalecer, a se impor, a se irradiar por toda a área social, determinando, além da unicidade dos fins econômicos e políticos, também a unidade intelectual e moral, pondo todas as questões em torno das quais ferve a luta não no plano corporativo, mas num plano ‘universal’, criando assim a hegemonia de um grupo social fundamentalmente sobre uma série de grupos subordinados.(Grifo nosso)¹¹⁵

O trecho grifado dá uma indicação de que até agora estávamos tratando de um momento da estrutura. Esta é mais uma afirmação no sentido de que a sociedade civil traduz momento da estrutura? Entendemos que sim. De qualquer modo, a hegemonia se conquista principalmente através da sociedade civil, e, desse modo, Gramsci nos explica que sua compreensão de Estado em muito ultrapassa a marxiana na medida em a sociedade civil é vista como parte deste Estado: *Mas isto significa que por ‘Estado’ deve-se entender, além do aparelho de governo, também o aparelho ‘privado’ de hegemonia, ou sociedade civil.*¹¹⁶ Aliás, a sociedade civil não só é parte deste Estado, mas, para Gramsci, a própria base deste Estado se desloca em direção à sociedade civil:

Separação da sociedade civil em relação à sociedade política: pôs-se um novo problema de hegemonia, isto é, a base histórica do Estado se deslocou. Tem-se uma forma extrema de sociedade política: ou para lutar contra o novo e conservar o que oscila, fortalecendo-o coercitivamente, ou como expressão do novo para esmagar as resistência que encontra ao desenvolver-se, etc.¹¹⁷

A conquista da hegemonia desemboca pois no Estado, que como afirmam os trecho acima, amplia-se até absorver a sociedade civil, estando bem além de ser simplesmente um

¹¹⁴ Vale lembrar que o conceito gramsciano de ideologia não coincide com o de Marx. Para Gramsci, as ideologias não são formas de enganação. Nota nossa.

¹¹⁵ GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*: Maquiavel, notas sobre o estado e a política. v.3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 40-41.

¹¹⁶ Idem., p. 255.

¹¹⁷ Idem., p. 262-263.

local de produção e de proteção de interesses particulares. Mas Gramsci continua explicitando que o Estado, este que contém a sociedade civil, mas que é maior do que ela, também tem um papel específico, que partilha com Marx, ou seja, a compreensão de servir a um grupo, muito embora essa concepção acabe, em um certo sentido, por negá-la:

O Estado é certamente concebido como organismo próprio de um grupo, destinado a criar as condições favoráveis à expansão máxima desse grupo, mas este desenvolvimento e esta expansão são concebidos e apresentados como força motriz de uma expansão universal, de um desenvolvimento de todas as energias ‘nacionais’, isto é, o grupo dominante é coordenado concretamente com os interesses gerais dos grupos subordinados e a vida estatal é concebida como contínua formação e superação de equilíbrios instáveis (no âmbito da lei) entre os interesses do grupo fundamental e os interesses dos grupos subordinados, equilíbrios em que os interesses do grupo dominante prevalecem, mas até um determinado ponto, ou seja, não até o estreito interesse econômico-corporativo.¹¹⁸

O Estado gramsciano representa os interesses de um grupo, mas é limitado. Não é necessariamente opressor. Tem outras funções, inclusive, como a função educativa, que pode, ou não, ser distorcida pelo grupo dominante¹¹⁹. Assim, a conquista real do poder pelo proletariado dá-se através da conquista da hegemonia na sociedade civil. O Estado torna-se cada vez mais relevante na medida em que não se restringe a ser sociedade política.

Um enorme problema nesta teoria decorre do fato de que embora Gramsci seja celebrado por sua preocupação com a democracia, e mesmo estabeleça a idéia de conselhos, que muito têm a contribuir com uma governança democrática, é exatamente esta inclusão da sociedade civil no Estado que leva à questão: em que medida não se trata de uma inclusão totalitária¹²⁰? A absorção das massas ou do povo nos Estados têm sido, historicamente, um processo complexo. A própria idéia de hegemonia, ao ser relacionada com a democracia, nos inspira cuidados:

§ 191. *Hegemonia e democracia.* Entre os muitos significados de democracia, parece-me que o mais realista e concreto se possa deduzir em conexão com o

¹¹⁸ *Idem*, p. 41-42.

¹¹⁹ “Na realidade, o Estado deve ser concebido como ‘educador’ na medida em que tende precisamente a criar um novo tipo nível de civilização. Dado que se opera essencialmente sobre as forças econômicas, que se reorganiza e se desenvolve o aparelho de produção econômica, que se inova a estrutura, não se deve concluir que os fatos de superestrutura devam ser abandonados a si mesmos, a seu desenvolvimento espontâneo, a uma germinação casual e esporádica. O Estado, também neste campo, é um instrumento de ‘racionalização’, de aceleração e de ‘taylorização’; atua segundo um plano, pressiona, incita, solicita e ‘pune’, já que, criadas as condições nas quais um determinado modo de vida é ‘possível’, a ‘ação ou omissão criminosa’ devem receber uma sanção punitiva, de alcance moral, e não apenas um juízo de periculosidade genérica. O direito é o aspecto repressivo e negativo de toda atividade positiva de educação cívica desenvolvida pelo Estado.” *Ibidem*, p. 28.

¹²⁰ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. Vide também LEFORT, Claude. *Pensando o político*: ensaios sobre democracia, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991. p. 28.

conceito de hegemonia. No sistema hegemônico, existe democracia entre o grupo dirigente e os grupos dirigidos na medida em que o desenvolvimento da economia e, por conseguinte, a legislação que expressa este desenvolvimento favorecem a passagem molecular dos grupos dirigidos para o grupo dirigente.

Nenhuma preocupação com a diferença, nem com a pluralidade. Será que toda a verdade pertence ao grupo dirigente? Permanece a ressalva. Por ora, fiquemos com os avanços.

Gramsci nos coloca novas possibilidades, na medida em que desloca o centro de poder para uma sociedade civil que não é exclusiva ou prioritariamente geração de riquezas, na medida em que aponta um caráter ativo desta sociedade civil, e em que se preocupa com as peculiaridades das sociedades a serem transformadas. Outro aspecto importante é o alargamento do conceito de Estado, de forma a que este abranja também o momento da sociedade civil. Para além dos problemas do totalitarismo, vislumbramos a possibilidade de se ultrapassar a dicotomia que manteve Estado e Sociedade Civil como momentos antagônicos.

2. Obstáculos à Ressignificação da Esfera Pública

Examinamos o desenvolvimento dos conceitos de Estado e Sociedade Civil a partir de Hegel, no século XVIII – o primeiro autor a dar à sociedade civil um conceito diferente daquele de sociedade política –¹²¹, passamos por Marx, que situa a questão dentro da problemática do capitalismo, e chegamos a Gramsci, que oferece novas mudanças substanciais nos dois conceitos, no início do século XX. Acreditamos que esta incursão no pensamento desses autores tenha nos permitido acompanhar o desenrolar das reflexões fundamentais sobre os conceitos de Estado e Sociedade Civil na Modernidade até o século XX, se excluirmos os períodos dos Estados Absolutos. Estas reflexões nos conduzem de dois espaços a princípio quase que absolutamente distintos (não fora as possibilidades de intervenção de um no outro, que Hegel indica por exemplo através do Legislativo e da opinião pública), um referindo-se exclusivamente ao interesse público, o outro exclusivamente ao interesse privado ou particular, na concepção hegeliana – a dois conceitos, que se tornaram senão muito próximos, pelo menos com denotações de duas realidades que, ainda que permaneçam distintas, tornam-se cada vez mais próximas e interrelacionadas. A continuação do percurso irá nos mostrar que a aproximação só tende a se aprofundar. A forma como Sociedade Civil e Estado têm de fato se relacionado nos séculos XIX e XX mostra uma interação permanente, que nos permite vislumbrar o ocaso do antagonismo entre público e privado. O que se coloca aqui é que essa relação nem sempre se dá no sentido de uma busca do bem comum. Ao contrário, o desenrolar dos acontecimentos recentes tem mostrado um declínio da importância do coletivo, do plural, do transindividual. O que queremos expor, neste momento do trabalho, exatamente, é o fato de terem se tornado, Estado e Sociedade Civil, dimensões diferenciadas de uma nova esfera pública que se constrói. Uma esfera pública que não é mais apenas estatal, mas compreendida como o espaço não apenas daquilo que diz respeito ao coletivo, mas de tudo que não está relacionado estritamente ao âmbito

¹²¹ “La question philosophique du droit rationnel, celle de savoir comment réaliser par les moyens du droit positif une association des citoyens libres et égaux, engendre une attente d’émancipation, laquelle attire l’attention sur les résistances qu’offre une réalité apparemment irrationnelle; or, cette attention est celle même de la sociologie. Dans la *Philosophie du droit* de Hegel, cette corrélation est encore manifeste. Lorsque Hegel décrit la ‘société bourgeoise’ comme ‘la substance éthique perdue en ses extrêmes’, il donne à ce concept classique un tout autre sens, un sens moderne.” (A questão filosófica do direito racional, qual seja a de saber como realizar por meios do direito positivo uma associação de cidadãos livres e iguais, engendra uma expectativa de emancipação, a qual dirige as atenções que oferece uma realidade aparentemente irracional; ora, essa atenção é ela a mesma da sociologia. Na *Filosofia do Direito* de Hegel, essa correlação já é manifesta. Quando Hegel descreve a ‘sociedade burguesa’ como ‘substância ética perdida em seus extremos’, ele dá a este conceito clássico um outro sentido, um sentido moderno.) HABERMAS, Jürgen. *Après l’État-nation*. Fayard: France, 2000. p. 43.

privado¹²², e onde se percebe o enfraquecimento da sociedade política, muito embora mantenha esta, ainda, um momento estatal, que, por sua vez, adquire, pouco a pouco, também, uma feição não estatal, relacionada ao Mercado, este cada vez mais vigoroso no mundo economicamente “globalizado”, e procurando, mais e mais, mostrar-se a si mesmo como um momento da sociedade civil organizada, apresentando alternativas pretensamente novas de solidariedade e democracia.

Para além dos paradoxos e da complexidade que se apresentam, consideramos que a contemporaneidade está construindo uma nova esfera pública, a qual possui várias faces que se entrelaçam, uma delas é pública estatal (ainda expressa na sociedade política e dentro da estrutura do Estado moderno em crise) e uma pública não-estatal (composta pelas diversas expressões da sociedade civil, organizada ou não, fora da estrutura do Estado e em interação com ele).

O grande desafio está exatamente em estabelecer parâmetros democráticos para a relação entre estas duas esferas. O público não é mais apenas estatal (e mesmo que o fosse, o Estado moderno jamais conseguiu ser efetivamente democrático), esta nova esfera é a possibilidade de criação de um espaço verdadeiramente democrático. Como regulá-lo? É necessário regulá-lo? Como realizá-lo? Quais suas exigências? Este é nosso questionamento central.

Mas guardemos este grande desafio para o ponto seguinte. Para entender melhor esta questão, no entanto, consideramos relevante abordar ainda alguns pontos, alguns outros obstáculos que têm participado diretamente desta relação e precisam ser superados, no caminho para uma interação frutífera entre Estado e sociedade civil em busca de uma esfera pública democrática, dinâmica e plural.

Cuidaremos de examinar, dentre estas questões, os desenvolvimentos contemporâneos do Estado Moderno, que adquiriu um enorme poderio nas primeiras décadas do século XX, mantendo-o até o fim da Guerra Fria, quando tem início seu declínio: o enfraquecimento real do Estado nacional, cujas funções são permanentemente reduzidas, de modo que se afasta

¹²² “Para começar, não apenas mudou o estado de coisas anteriormente confinadas à esfera privada; de todo modo, ele não podia ser transformado sem uma mudança paralela no significado do termo ‘público’. Era costume aplicar-se esse conceito a coisas e eventos de natureza ‘coletiva’, coisas e fenômenos que não podiam ser reivindicados como assunto privado, quanto mais de posse exclusiva, mas sobre os quais todo mundo podia pretender alguma autoridade pelo fato de tais coisas e eventos afetarem seus interesses e bens privados.” BAUMAN, Zygmunt. *Em busca da política*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000. p. 71. Nesse sentido, e considerando a dimensão que o Mercado tomou (veremos melhor no item 2 deste capítulo) e que interfere diretamente no ‘coletivo’, na medida em suga poder da sociedade política, achamos adequado falar numa esfera pública atual onde este interfere claramente e da qual pretende se mostrar como parte através de fundações e outras organizações.

cada vez mais das atividades de garantia ativa do bem comum e tem cada vez menos poder efetivo sobre o território que deve governar. No ponto seguinte, ocuparemos do Mercado, este espaço que se tem fortalecido permanentemente desde a Revolução Industrial, assumindo uma enorme dimensão na vida atual, claramente perceptível através da crescente transferência do poder real para suas instâncias, com toda a imprevisibilidade, desregulamentação e autoritarismo que as permeiam, para não mencionar a atribuição de um valor quase absoluto ao capital, erigido à condição de intocável em muitos espaços. Outro desafio que se apresenta é a constante tentativa de supressão e diminuição do valor da política, ou pelo menos sua secundarização, através da tentativa de reduzi-la às práticas corruptas da política partidária e à mediocridade e mesquinha que vêm caracterizando muitos dos seus ditos representantes, demonizada como antro de todo tipo de perdição, afastada de qualquer limite ético, e beneficiária dos instrumentos de pressão oferecidos pelo Mercado para coibir os mais diversos tipos de organização e manifestação que extrapolem a sua alçada de controle e manipulação. Por fim, um obstáculo que consideramos central: a sociedade civil instrumentalizada na qual todo o vigor e a criatividade da solidariedade voltada à coletividade são postas a serviço da mera execução de atividades de cunho administrativo.

Cada um destes obstáculos se apresenta como um desafio para a efetiva concretização de uma nova esfera pública, que supere a dicotomia atual entre Estado e sociedade civil. A superação deles é indispensável para abrir caminho a novas formas de interação que permitam a reunião dos aspectos positivos ligados ao Estado e à sociedade civil organizada, garantindo, por exemplo, a crescente e permanente democratização do espaço público e da tomada de decisões, assim como a desburocratização e a dinamização das atividades voltadas para a efetivação do bem comum.

2.1 Estado-nação: para onde vai a sociedade política?

A perspectiva de uma coletividade cujo objetivo final é a promoção e organização do bem comum, como se apresenta o Estado nas reflexões hegelianas, é uma das características marcantes da teoria do Estado no século XX e neste que se inicia. Encontramos referência a este bem comum, por exemplo, no conceito elaborado por Dalmo de Abreu Dallari, em sua obra *O Futuro do Estado*: “(...) *ordem jurídica soberana, que tem por fim o bem comum de*

um povo situado em determinado território.” (Grifo no original)¹²³. O que perceberemos do curso do Estado liberal ao Estado do bem-estar social é o modificação na compreensão do que seja ocupar-se do bem comum.

Outro elemento importante, e que consideramos indispensável como característica de um Estado que se proponha um novo diálogo com a sociedade civil na perspectiva de um espaço público democrático e plural, é a sua laicidade. Na maior parte dos países do Ocidente e da América Latina¹²⁴, além dos países que estiveram sob regimes de economia planificada, o Estado laico é um conquista ímpar, cuja origem está na Revolução Burguesa de 1789¹²⁵, mas que muito deve também à teoria marxista do Estado. Quanto a esta teoria, ressaltemos ainda a sua contribuição em apontar o caráter que o Estado Moderno tem assumido de instrumento de opressão da classe operária e de manipulação e manutenção do *status quo* nas mãos da classe dominante, no caso, a burguesia. A noção de Estado ampliado que Gramsci desenvolve, a partir da qual ele não se reduz à sociedade política, mas abrange também a sociedade civil, dá-nos a possibilidade de imaginar transpor a dicotomia instaurada na relação Estado e Sociedade Civil a partir de Hegel.

As concepções que vimos examinando até aqui são concepções de cunho eminentemente filosófico e sociológico, elas dizem respeito a um momento específico do Estado Nação: o momento em que ele passa definitivamente a ser a organização política de uma estrutura social capitalista. O Estado moderno – forjado no crepúsculo do modo de produção feudal¹²⁶ - e tendo como um dos seus principais teóricos Thomas Hobbes¹²⁷ – defensor da centralização do poder e do direito na pessoa do soberano absoluto, cujo monopólio da força e da legislação fundamenta-se nos seus deveres de preservar a vida dos súditos de uma morte violenta e garantir uma sociabilidade segura.

O único modo de erigir um poder comum que possa defendê-los da invasão de estranhos e das disputas entre eles mesmos, dando-lhes a segurança que lhes permita alimentar-se com o fruto de seu trabalho e com os produtos da terra e levar,

¹²³ DALLARI, Dalmo de Abreu. *O futuro do estado*. São Paulo: Moderna, 1980. p. 56.

¹²⁴ Por Ocidente entendemos os países ricos do Norte (Europa Ocidental, Estados Unidos e Canadá), Israel, Austrália e Nova Zelândia. A América Latina compreende os países do continente americano que falam espanhol ou português. Além das diferenças econômicas que nos separam, o próprio desenvolvimento político e cultural dessas sociedades é distinto, estabelecendo elementos importantes na formação da nova esfera pública.

¹²⁵ A Revolução Francesa de 1789 tinha entre seus princípios a consolidação de um estado laico. Também contribui a Revolução Americana, na qual a laicidade do Estado é garantida através da Constituição de 1791.

¹²⁶ “A monarquia absoluta não tinha mais remédio senão exercitar a política daqueles interesses. Qualquer vacilação custar-lhe-ia o poder. Aí avulta toda a contradição: a superestrutura política do feudalismo abrindo à infra-estrutura econômica da burguesia caminhos que lhe eram fatais, o absolutismo real aparelhando enfim a crise revolucionária que teria como corolário sua própria destruição.” BONAVIDES, Paulo. *Teoria do estado*. São Paulo: Malheiros, 1995. p. 70.

¹²⁷ HOBBS, Thomas. *Leviatan*. Madrid: Alianza Universidad, 1996.

assim, uma vida feliz, é o de conferir todo o seu poder e toda sua força individual a um só homem ou a uma assembléia de homens que, através de uma pluralidade de votos, possam reduzir as vontades dos súditos a uma só vontade. (...) Uma vez feito isto, uma multidão assim unida em uma pessoa é o que chamamos Estado, em latim CIVITAS. Deste modo, gera-se esse grande LEVIATÁ, ou melhor, para falar com mais reverência, esse *deus mortal* a quem devemos, sob o *Deus imortal*, nossa paz e segurança.¹²⁸

As monarquias absolutas são o instrumento de centralização do poder, de onde surge a noção de soberania, dentro de um determinado território, sobre um povo específico. Os primeiros estados modernos conseguem se organizar a partir do recrutamento de um Exército Nacional¹²⁹, equipado para defender as fronteiras nacionais, ainda em definição, pelo estabelecimento de uma moeda nacional própria (que lhes garantiria a autonomia econômica) e pela oficialização de uma língua nacional. É, portanto, através de elementos culturais comuns e através do poderio político, econômico e militar que começa a tomar a feição que tem hoje.

Com a ascensão definitiva da burguesia ao poder, o Estado se assume e age mais e mais como instrumento dessa classe específica; mantém como fim coletivo primordial a proteção à vida e aos bens dos cidadãos, mas ao mesmo tempo, tem o seu poder progressivamente limitado, para resguardar os direitos individuais dos cidadãos, entre eles vale lembrar o direito à propriedade, tantas vezes violentado à época das monarquias absolutas. Assim o Estado Liberal burguês que se consolida.

O século XIX é um período de expansão das economias capitalistas, é o período das conquistas coloniais¹³⁰, no qual quase todos os países da África e da Ásia tornam-se colônias dos ricos países europeus, que enriquecem ainda mais com a matéria-prima vinda desses territórios e povos dominados; mas é também o século da consolidação dos ideais do liberalismo¹³¹, onde o Estado não precisa fazer muito, a economia capitalista se ‘encarrega’ de

¹²⁸ El único modo de erigir un poder común que pueda defederlos de la invasión de extraños y de las injurias entre ellos mismos, dándoles seguridad que les permita alimentarse con el fruto de su trabajo y con los productos de la tierra y llevar así una vida satisfecha, es el de conferir todo su poder y toda su fuerza individuales a un solo hombre o a una asamblea de hombres que, mediante una pluralidad de votos, puedan reducir las voluntades de los súbditos a una sola voluntad. (...) Una vez hecho esto, una multitud así unida en una persona es lo que llamamos ESTADO, en latín CIVITAS. De este modo se genera esse gran LEVIATAN, o mejor, para hablar con mayor reverencia, esse *dios mortal* a quien debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y seguridad. HOBBS, Thomas. *Leviatán*. Madrid: Alianza Universidad, 1996. p. 144-145.

¹²⁹ O primeiro combate do qual participou um exército nacional foi a Batalha de Valmy, ocorrida em 20.09.1792 e travada entre França (com seu exército nacional organizado) e Rússia.

¹³⁰ Seria interessante apontar que países estão sob e a partir de qual ano.

¹³¹ “Esses valores eram a desconfiança da ditadura e do governo absoluto; o compromisso com um governo constitucional com ou sob governos e assembleias representativas livremente eleitos, que garantissem o domínio da lei; e um conjunto aceito de direitos e liberdades dos cidadãos, incluindo a liberdade de expressão, publicação e reunião. O Estado e a sociedade deviam ser informados pelos valores da razão, do debate público, da educação,

tocar o mundo a contento. Parece, aos olhos dos ricos do mundo, que tudo funciona perfeitamente. O Mercado se desenvolve livremente, sob os olhos de um Estado constituído para garantir sua liberdade, os pobres do mundo são apaziguados pela caridade burguesa¹³², a idéia da assistência prestada pelas corporações de que falava Hegel e suas semelhantes ainda é predominante, e a vida continua na mais aparente harmonia.

O Estado que vê nascer o século XX ainda é o Estado liberal, reduzido, destinado principalmente a proteger as liberdades civis e políticas de seus cidadãos. Logo as crises políticas e econômicas, que não obtêm respostas por parte dessa organização política peculiar, anunciam, contudo, a sua decadência. Ao longo do século que se inicia, o Estado torna-se forte, mas o Estado que se fortalece não é mais o Estado liberal. Este Estado mais forte e mais necessário à medida que caminhamos para frente no tempo tem outras características, até que as últimas décadas do século XX tragam de volta os ares (nem sempre refrescantes) do liberalismo:

O século XX multiplicou as ocasiões em que se tornava essencial aos governos governar. O tipo de Estado que se limitava a prover regras para o comércio e a sociedade civil, e oferecer polícia, prisões e Forças Armadas para manter afastado o perigo interno e externo, o ‘Estado guarda-noturno’ das piadas políticas, tornou-se tão obsoleto quanto o ‘guarda-noturno’ que inspirou a metáfora.¹³³

O fortalecimento do Estado, no entanto, não é sempre no sentido de diminuir os efeitos colaterais do liberalismo econômico, ou no sentido de promover o bem comum que seja efetivamente bem e comum. A primeira ‘onda’ de fortalecimento do Estado, logo nas primeiras décadas do século XX, é de um fortalecimento autoritário. O Estado se fortalece no Oriente, usando a terminologia gramsciana, ainda nos anos 10, com a vitória da Revolução Bolchevique na Rússia¹³⁴; fortalece-se no Ocidente, a partir dos fins da década de 20, início

da ciência e da capacidade de melhoria (embora não necessariamente de perfeição da condição humana).” HOBBSAWN, Eric. *A era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 113-114.

¹³² “As associações de previdência, de auxílio mútuo, as caixas de auxílio foram, assim, entendidas como um substituto do Estado-providência: para a burguesia, que desse modo encontrou o meio, temporário, de limitar o crescimento do Estado e de transformar a ‘dívida’ social vertical do Estado em uma organização estritamente horizontal de solidariedade; para a classe operária, que via nisso um meio de melhorar sua sorte em um contexto em que sabia nada poder esperar de um Estado de classe.” ROSANVALLON, Pierre. *A crise do estado providência*. Brasília: Editora da UnB, 1997. p. 37.

¹³³ HOBBSAWN, Eric. *A era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995., p. 142-143.

¹³⁴ Mesmo que aqui, a princípio, não estejamos mais falando do Estado burguês e, sim, de uma ditadura proletária instalada pela Revolução. Optamos por incluir a menção ao acontecimento porque, de fato, temos um Estado centralizado, que exerce soberanamente o poder sobre um território definido no qual habita um povo determinado. Assim sendo, há uma organização política estatal, ainda que não seja o Estado burguês.

da década de 30, com a ascensão ao poder de regimes autoritários, como o Nazista¹³⁵ na Alemanha e os fascistas na Itália de Mussolini e na Espanha de Franco, além de diferentes formações autoritárias de inspiração fascista, como a de Perón na Argentina, e a de Getúlio Vargas no Brasil¹³⁶. As misérias do período entreguerras, em especial na Europa, facilitam a aceitação destas ideologias¹³⁷.

A Grande Depressão pós 1929 é uma das causas imediatas da ascensão desses regimes ao poder, tanto do ponto de vista político quanto sob o aspecto econômico¹³⁸. A Segunda Grande Guerra vai derrotar os regimes autoritários do Ocidente (sim, os grandes derrotados da guerra são o nazismo, o fascismo e os demais regimes de força que proliferavam no Ocidente e na América Latina; mas não qualquer tipo de poder, porque o camarada Stálin continua no poder, mais poderoso ainda depois da Vitória).

A Europa Oriental será então posta sob o domínio da URSS, passando a adotar a economia planificada, com Estados em regra autoritários e a ela subservientes; a Europa Ocidental irá passar por um processo de reconstrução financiado e conduzido pelos Estados Unidos, no seio do qual irá se desenvolver o Estado de Bem-estar social, de agora em diante principal objeto de nosso interesse neste ponto:

O antifascismo, por mais heterogêneo e transitório que fosse sua mobilização, conseguiu unir uma extraordinária gama de forças. E o que é mais, essa unidade

¹³⁵ Dentre estes regimes, o Nazista e o Stalinista, considerados por Hannah Arendt como totalitários, não tem por finalidade coisa alguma a não ser a própria “ideologia” lunática que os sustenta, como é o caso da grandeza ariana dos nazistas. Vide ARENDT, Hannah. *As origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

¹³⁶ Ainda que o regime de Getúlio no Brasil fosse um regime autoritário, diferencia-se do fascismo em aspectos importantes, como podemos perceber neste trecho: “O que os líderes latino-americanos tomaram do fascismo europeu foi a sua deificação de líderes populistas com fama de agir. Mas as massas que eles queriam mobilizar, e se viram mobilizando, não eram as que temiam pelo que poderiam perder, mas sim as que nada tinham a perder. E os inimigos contra os quais eles as mobilizavam não eram estrangeiros e grupos de fora (...), mas a ‘oligarquia’ – os ricos, a classe dominante local. Perón encontrou o núcleo de seu apoio na classe trabalhadora argentina, e sua máquina política era algo parecido a um partido trabalhista construído em torno do movimento sindical de massa que promoveu. Getúlio Vargas no Brasil fez a mesma descoberta. Foi o exército que o derrubou em 1945 e, mais uma vez, em 1954, forçando-o a suicidar-se. Foi a classe trabalhadora urbana, à qual dera proteção social em troca de apoio político, que o chorou como pai de seu povo. Os regimes fascistas europeus destruíram os movimentos trabalhistas, os líderes latino-americanos que eles inspiraram os criaram.” HOBBSAWN, Eric. *A era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p.137-138. O trecho é importante para marcar diferenças entre o Ocidente e a América Latina. Vale ainda ressaltar que os vestígios de Estado de bem-estar social que surgem no Brasil são resultado exatamente da Era Vargas.

¹³⁷ Teremos a oportunidade de examinar melhor esta situação no ponto três deste capítulo, quando abordarmos os riscos da despolitização da sociedade.

¹³⁸ “Provavelmente nada demonstra mais a globalidade da Grande Depressão e a severidade de seu impacto do que essa rápida visão panorâmica dos levantes políticos praticamente universais que ela produziu num período medido em meses ou num único ano, do Japão à Irlanda, da Suécia à Nova Zelândia, da Argentina ao Egito. Contudo, não se deve julgar seu impacto apenas, ou mesmo principalmente, por seus efeitos políticos de curto prazo, por mais impressionantes que muitas vezes tenham sido. Trata-se de uma catástrofe que destruiu toda a esperança de restaurar a economia, e a sociedade, do longo século XIX.” HOBBSAWN, Eric. *A era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p.111.

não foi negativa, mas positiva, e em certos aspectos duradoura. Ideologicamente, baseava-se nos valores e aspirações partilhados do iluminismo e da Era das Revoluções: progresso pela aplicação da razão e da ciência; educação e governo popular; nenhuma desigualdade baseada em nascimento ou origem; sociedades mais voltadas para o futuro do que para o passado.¹³⁹

O Estado de Bem-estar social ou Estado providência, não surge apenas após a Guerra, mas é a formação política por excelência da Europa no pós-Guerra¹⁴⁰. Baseado, em sua formação predominante, nos estudos econômicos de John Keynes, o Estado de bem-estar social estabelece uma política de assistência à sociedade que minimiza os efeitos da exploração capitalista sobre a população. É a época dos sonhos do pleno emprego, da assistência social integral e da mútua responsabilização pelos destinos da população:

Nos últimos quarenta anos, a extensão do Estado-providência tem-se desenvolvido sob os auspícios da ‘equação keynesiana’. Baseia-se ela no princípio, estabelecido por Keynes, da correspondência global entre os imperativos do crescimento econômico e as exigências de uma maior equidade social no âmbito de um Estado econômica e socialmente ativo. (...) O Estado deve, portanto, desempenhar um papel para estimular estas duas funções, seja diretamente (despesas públicas), seja indiretamente (através, principalmente, da política fiscal e da política do crédito).¹⁴¹

Para Pierre Rosanvallon, o Estado-providência viabiliza-se dentro do sistema capitalista, um capitalismo abrandado, *soft*, que procura uma face humana, mas ainda assim capitalista:

(...) Para Keynes, pelo contrário, há a possibilidade de se encontrar as condições de um novo equilíbrio econômico relativamente estável na redefinição das relações entre o Estado e a economia, e na reorganização das relações sociais (através da redução das desigualdades e da supressão da figura do que vive de rendas). É a partir daí que se pode entender em termos novos a relação entre o Estado-providência keynesiano e a social-democracia. Esta última (...) é baseada na idéia de compromisso social, ligando o Estado, o patronato (o capital) e os sindicatos (a classe operária): a classe operária aceita não contestar as relações de produção (a propriedade privada) em troca de um Estado social redistributivo e da existência de um sistema ativo de negociações sociais.¹⁴²

¹³⁹ HOBBSAWN, Eric. *A era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p.176.

¹⁴⁰ “De fato, só após a Segunda Guerra mundial é que as políticas keynesianas foram aplicadas. O *New Deal* de Roosevelt só realiza – aliás, ainda antes de a equação keynesiana ser formulada – alguns elementos limitados dessa equação (essencialmente, a dimensão de intervenção econômica e industrial do Estado).” ROSANVALLON, Pierre. *A crise do estado providência*. Brasília: Editora da UnB, 1997. p. 41.

¹⁴¹ *Idem*, p. 38.

¹⁴² *Ibidem*, p. 41-42.

Para Habermas, a economia sobre a qual se organiza o Estado social, representa um sistema misto:

Nas sociedades mistas do Ocidente, o Estado, em dispondo de uma parte considerável do produto interno bruto (PIB), adquiriu uma margem de ação que lhe permitia operar transferências e alocar assistência, e, de uma certa forma, pôr em prática uma política eficaz em termos de estrutura, emprego e prestações sociais. O Estado estava em condições de agir sobre as condições gerais da produção e da distribuição, no sentido de favorecer o crescimento, a estabilidade dos preços e o pleno emprego. Em outros termos, o Estado regulador podia, através de medidas de estímulo ao crescimento e por meio de uma política social, ao mesmo tempo favorecer o dinamismo da economia e assegurar a integração social.¹⁴³

Cabe, antes de mais nada, uma consideração sobre a compreensão habermasiana deste Estado, na medida em que o considera como resultado de sistemas de economia mista. Ora, por mais eficiente que o Estado de Bem-estar social tenha sido na Europa, devemos ter em mente que sua formação e manutenção só foram possíveis em razão das condições peculiares daquele período¹⁴⁴, dentre as quais podemos citar também a enorme injeção de verbas oriunda dos Estados Unidos, através do Plano Marshall, as profundas tensões políticas entre os EUA e a URSS, que levavam os primeiros a manterem um forte apoio à região, e, por que não?, a realidade inegável de que tal situação só podia ser mantida através da relação dos mercados europeu e norte-americano com as economias dos países pobres, então chamados de subdesenvolvidos¹⁴⁵. Neste sentido, considerar a possibilidade de que a situação engendrada pelo Estado social possa vir a se repetir é temeroso. As condições atuais da economia mundial e o tamanho assustador que o Mercado assumiu nas últimas décadas¹⁴⁶, juntamente com o fato, cada vez mais evidente, de que o modelo de sociedade industrial que implantamos no planeta nos últimos séculos é ecologicamente insustentável desencorajam qualquer incursão

¹⁴³ ‘Dans les sociétés mixtes de l’Occident, l’État, en disposant d’une partie considérable du produit intérieure brut, avait acquis une marge d’action lui permettant d’opérer des transferts et d’allouer des aides, et, d’une façon générale, de mettre en oeuvre une politique efficace en matière d’infrastructure, d’emploi et de prestations sociales. Il était en mesure d’agir sur les conditions générales de la production et de la distribution, dans le but de favoriser la croissance, la stabilité des prix et le plein emploi. En d’autres termes, l’État régulateur pouvait, par des mesures de stimulation de la croissance d’un côté, par la politique sociale de l’autre, *à la fois* favoriser le dynamisme de l’économie et assurer l’intégration sociale.’ HABERMAS, Jürgen. *Après l’État-nation*. Paris: Fayard, 2000. p. 28.

¹⁴⁴ ‘Certes, la croissance explosive de l’économie mondiale, le quadruplement de la production industrielle et le décuplement du commerce mondial des produits manufacturés, du début des années 1950 au début des années 1970, ont aussi favorisé une disparité accrue entre régions pauvres et régions riches de la planète.’ (Certamente, o crescimento explosivo da economia mundial, a quadruplicação da produção industrial e o crescimento em dez vezes do comércio mundial de produtos manufaturados, entre o início dos anos 1950 ao início dos anos 1970, favoreceram uma disparidade profunda entre as regiões pobres e as regiões ricas do planeta.) HABERMAS, Jürgen. *Après l’État-nation*. Paris: Fayard, 2000. p.

¹⁴⁵ Para entender esta relação a teoria da dependência de André Gunder-Frank e Rui Mauro Marini e o conceito de desenvolvimento do subdesenvolvimento dos mesmos autores.

¹⁴⁶ Objeto de nosso ponto seguinte.

neste sentido. Ademais, não custa lembrar que este Estado de Bem-estar social jamais se concretizou na periferia do mundo capitalista. Na América Latina, por exemplo, o período ácido da Guerra Fria marca um tempo de regimes militares autoritários. Qualquer “amostra grátis” de bem-estar social não passou de uma pequena concessão, jamais encravada na estrutura dos Estados.

O que é profundamente relevante no Estado de Bem-estar social é que se trata da única forma de formação estatal até hoje levada a efeito que, efetivamente, almejava – e dentro de um determinado limite logrou êxito –, pôr a sociedade política a serviço da construção do bem comum. Bem comum aqui entendido como um conjunto de condições econômicas, políticas, sociais e culturais tendentes a uma vida digna para todos. Para além de ter como objetivo explícito um patamar mínimo de condições igualitárias, o Estado do bem-estar desenvolveu uma política econômica e social que, se não foi capaz de resolver todos os problemas existentes, enfrentou-os e, principalmente, assumiu-os como seus. Dentro desta formação política, a coletividade era responsável pela situação de cada um de seus membros. Neste sentido, surgem dois avanços centrais: a melhoria nas condições objetivas de vida da população e a consolidação, bem como o aprofundamento da democracia.

A melhoria das condições de vida da população é resultado direto das políticas de pleno emprego, da assistência integral e gratuita à saúde, da universalização do acesso à educação básica, de um sistema de aposentadoria que assegurava aos idosos condições dignas de vida. Esta é sem dúvida uma grande conquista do Estado do bem-estar, uma situação social nunca antes vista na história da humanidade. Tal conformação da realidade permitiu, então, outros avanços. O Estado de Bem-estar social caracterizou-se, também, como um Estado democrático. Não que a idéia de democracia seja nova na história da humanidade, evidentemente que não, nem mesmo a sua feição mais recente é nova, já que foi introduzida pelas Revoluções Burguesas do século XVIII. O que é novo no Estado-providência é que ele viabiliza, através da minimização dos danos das desigualdades trazidos pelo capitalismo, uma forma mais profunda de democracia, que efetivamente aperfeiçoou os termos da representatividade tão caros aos liberais e fez mais, acenou com a possibilidade de ir além dela.

A partir do momento em que viabiliza condições mínimas de sobrevivência, o Estado-providência coloca a coletividade de mulheres e homens num novo patamar de existência, que faz com que a igualdade formal evolua no sentido de uma igualdade material:

É de conhecimento geral que os neoliberais, que aceitam o crescimento da desigualdade social e que acreditam na justiça inerente ao livre jogo dos mercados financeiros internacionais, avaliam este estado de coisas diferentemente daqueles que, sabendo que sem igualdade de direitos sociais não existe cidadania democrática, têm a nostalgia da Era social-democrata.¹⁴⁷

A busca pela igualdade de condições, ou o reconhecimento estatal de que há um mínimo necessário à viabilidade de uma vida digna, e o acordo tácito de que o Estado será responsável por garanti-lo, tornam a utopia de uma democracia material possível, e certamente aperfeiçoam os mecanismos da democracia formal.

A idéia de democracia é fundamental para nós, porque a consideramos fundante da nova esfera pública. Ocorre que a democracia liberal não basta. Não é suficiente a fórmula *one man, one vote*. É necessário mais que isso. É necessário que mulheres e homens tenham no horizonte a possibilidade de emancipação. Para isso, a escolha de representantes não é suficiente, faz-se necessário participar ativamente do governo de suas cidades. Boas condições materiais de vida são, portanto, indispensáveis para isso.

Colocadas as opções econômicas e políticas que estão no núcleo do Estado de bem-estar, há ainda um outro componente chave: o Estado do bem-estar busca efetivar os direitos sociais, hoje conhecidos como a segunda geração de direitos humanos¹⁴⁸, fruto das lutas sindicais do final do séc. XIX e início do séc. XX, e inseridos na ordem jurídica dos Estados-nação modernos pela primeira vez, nas Constituições Mexicana de 1917 e na Alemã de 1919 (a Constituição de Weimar)¹⁴⁹. A inserção dos direitos sociais nas constituições, e as primeiras tentativas de efetivá-los empreendem na história do Estado uma mudança fundamental: o Estado opressor assume novas funções, pela primeira vez a burguesia entrega os anéis para não perder os dedos, e isto colabora com a transformação da noção de bem comum, que deixa de ser identificado fundamentalmente com a proteção do homem e da sua propriedade, respeitando sua liberdade (liberal), para tornar-se promotor de uma existência melhor e mais digna para todos. Habermas trabalha com esta idéia de democracia relacionada ao Estado-nação expondo que,

esquemáticamente, nós podemos analisar a estrutura do Estado-nação, tal como ele rege o processo democrático, sobre quatro aspectos. De fato, o Estado moderno

¹⁴⁷“Il va de soi que les néolibéraux, qui acceptent la croissance de l’inégalité sociale et qui croient par ailleurs en la justice inhérente au libre jeu des marchés financiers internationaux, évaluent cet état des choses autrement que ceux qui, sachant que sans l’égalité des droits sociaux il n’y a pas de citoyenneté démocratique, ont la nostalgie de l’ère social-démocrate.” HABERMAS, Jürgen. *Après l’État-nation*. Paris: Fayard, 2000. p. 31.

¹⁴⁸ Estes certamente não mais direitos do homem egoísta, como criticou Marx, não servindo em última instância para a manutenção da propriedade privada. Os direitos sociais buscam efetivar os direitos do homem em coletividade, e tendo por objetivo principal o bem-estar.

¹⁴⁹ BONAVIDES, Paulo. *Teoria do Estado*. São Paulo: Malheiros, 1995.

nasceu (a) como Estado administrativo e fiscal, e (b) como Estado territorial soberano, e pode se desenvolver (c) dentro do quadro do Estado-nação para (d) tomar a forma de um Estado de direito democrático e de um Estado social.¹⁵⁰

Habermas considera as possibilidades do Estado-nação, e guarda a nostalgia do Estado de bem-estar social, acreditando que no futuro ele será a base de uma formação que precisará se transformar, essencialmente, principalmente no que diz respeito às relações entre Estados. Este Estado social, o Estado de bem-estar social, ou Estado providência, entrou em declínio no final dos anos 1970. A crise do petróleo e a ascensão do Partido Conservador (*Tory*) ao poder no Reino Unido marcam o início do fim da Era do Bem-estar social e estabelece o início do que será chamado, em especial nos anos de 1990, de neoliberalismo. Assim renasce a idéia do Estado mínimo – responsável apenas pela gerência e organização da coisa pública – veiculada no tempo das privatizações das grandes empresas estatais e na cadência da ‘flexibilização’ das relações de trabalho:

A crise do Estado interventor deu lugar ao Estado neoliberal, Estado que expressa as grandes mudanças na correlação de forças entre capital e trabalho; que cristaliza o novo domínio do grande capital financeiro, e que voltou a priorizar seu papel de garantir os negócios e as relações de mercado; que deixa livre o capital, mas continua aprisionando o trabalho, condicionando o preço baixo dos salários.¹⁵¹

É o Estado absorvido pelo Mercado globalizado. A nova globalização do capital, desta feita do capital financeiro, operacionalizada de cima para baixo¹⁵², fortalece a economia e enfraquece o Estado, estabelecendo uma nova correlação de forças. A noção e o exercício da soberania se transformam:

O poder das burocracias é compartilhado com os Estados dos países desenvolvidos e os organismos financeiros transnacionais. O novo Estado reformado latino americano é um Estado que compartilha suas decisões básicas com tais organismos políticos e financeiros.¹⁵³

¹⁵⁰ HABERMAS, Jürgen. *Après l'État-nation*. Paris: Fayard, 2000. p. 49.

¹⁵¹ COSTILLA, Lúcio Fernando Oliver. *O estado latino-americano perante a mundialização do capital*. In: Revista de Ciências Sociais da UFC. Fortaleza, v.28, n.1/2, p.7-24, 1997. p.19-20.

¹⁵² SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2000.

¹⁵³ COSTILLA, Lúcio Fernando Oliver. *O estado latino-americano perante a mundialização do capital*. In: Revista de Ciências Sociais da UFC, Fortaleza, v.28, n.1/2, p.7-24, 1997. p. 14-15.

Não há mais independência econômica, o mundo globalizado impõe novas regras, a noção de soberania entra em crise. Não há mais responsabilidade compartilhada, nem solidariedade coletiva, o empobrecimento e a exclusão social aumentam, diminuem as possibilidades da democracia:

Os pecados pelos quais o estado bem-estar original se destinava a pagar eram os da economia capitalista e da competição de mercado, do capital que não podia manter-se solvente sem enormes custos sociais em existências despedaçadas e vidas arruinadas – os custos que, no entanto, ele se recusava a pagar, ou não podia pagar sob ameaça de insolvência. Era esse o prejuízo pelo qual o estado de bem-estar se comprometia a indenizar as vítimas presentes e a resguardar as vítimas possíveis. Se, atualmente, ouvimos dizer que nós, os contribuintes, ‘já não podemos custeá-lo’, isso significa apenas que o estado, a comunidade, já não considera conveniente ou desejável subscrever os custos sociais e humanos da solvência econômica (que, sob condições de mercado, é equivalente à lucratividade). Em vez disso, transfere o pagamento às próprias vítimas, presentes e futuras. Recusa a responsabilidade por sua má sorte – exatamente como abandonou a antiga tarefa da reacomodação da mão-de-obra. Não há mais seguro coletivo contra os riscos: a tarefa de lidar com os riscos coletivamente produzidos foi privatizada.¹⁵⁴

O Estado atual, desobrigado, desresponsabilizado, é um obstáculo à construção de uma nova esfera pública. A solidariedade coletiva, a partilha de responsabilidade são lembranças de uma época de prosperidade. Não se trabalha mais com a possibilidade do pleno emprego, os milhões de desempregados, e os que nascem na miséria, os excluídos desde o berço, são efeitos colaterais indesejáveis, porém insuperáveis: lamentável. A globalização da economia traz a reboque números inimagináveis: de fartura e de miséria. O que resta do Estado-nação, então? O que pode ser catalisado para uma mudança de curso? Há ainda neste Estado elementos que podem instruir a construção da esfera pública que esperamos?

2.2 Mercado globalizado: escassez na abundância

O Estado-nação, como vimos acima, perde forças. De entidade máxima do poder político, torna-se, pouco a pouco, um mero gerente dos problemas administrativos de uma burocracia decadente. O poder real desloca-se, transfere-se para uma entidade beatificada e descontrolada que parecia ter-se tornado, no final do século XX, o único deus realmente digno de tal nome: onipresente, onipotente e onisciente. Em nossa época, por um momento, pareceu que a vida de todos nós estava nas mãos desta entidade suprema: o Mercado. Ele precisa ser

¹⁵⁴ BAUMAN, Zygmunt. *O mal estar na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 52

cortejado, bajulado, adulado, precisa ser cuidado e obedecido a todo momento, não importa quão insondáveis sejam suas vontades, sob pena de que todos nós, soframos as conseqüências devastadoras de desagradá-lo: desemprego em massa, redução de salários, quebra-quebra no sistema financeiro nacional, escassez, etc.

Os homens produzem e trocam. Simples assim, como explicou Hegel em sua obra examinada neste trabalho (*Princípios da Filosofia do Direito*): os homens produzem para satisfazer suas necessidades e trocam sua produção por bens que não são capazes de produzir. Esta atividade simples de câmbio é central no capitalismo, só que neste, tanto a produção quanto o escambo voltam-se não apenas para a satisfação de necessidades, mas também para o lucro.

As atividades de troca, de compra e venda, de investimento, todas elas fazem parte do que hoje é chamado de Mercado. Pois bem, o Mercado nos séculos XX e XXI está globalizado. A produção espalhou-se por todo o planeta: grande parte dos produtos comercializados não é mais produzida em um só lugar. Na fabricação de um carro, o tambor de freio é produzido no Brasil, o motor na Alemanha, o câmbio na no Sul da Ásia, o design no Japão: a linha de produção está distribuída nos quatro cantos da Terra. Resultados imediatos de tudo isso? As grandes corporações transnacionais são, hoje, as únicas organizações que contam de fato com uma estrutura capaz de regular simultaneamente o trabalho de suas filiais em diversos países. Não há sociedade política ou sociedade civil, hoje, capaz de controlar esse processo. Apenas o Mercado conta com organizações que agem globalmente:

(...) enquanto o capital flui livremente, a política continua irremediavelmente local. A rapidez de movimento torna o verdadeiro poder extraterritorial. Podemos dizer que, não conseguindo as instituições existentes reduzir a velocidade de movimentos do capital, os políticos perdem poder cada vez mais (...).¹⁵⁵

Trata-se ainda de uma produção globalizada que só muito superficialmente encara as questões ligadas aos prejuízos ambientais trazidos pela sociedade industrial. O Protocolo de Kyoto, por exemplo, um acordo internacional destinado a reduzir a emissão de gás carbônico no Planeta em 5%, em relação aos índices de 1990, até 2010, já está destinado a não tornar efetiva suas cláusulas em função da recusa dos Estados Unidos – o maior poluidor individual – a assiná-las, bem como pela diminuição de metas de alguns outros países. As questões ambientais ficam em segundo plano na Era do Mercado Globalizado, como o fica tudo mais.

¹⁵⁵ BAUMAN, Zygmunt. *O mal estar na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 27.

As pessoas também tornam-se, nesta nova ordem, descartáveis. O relato que os jornalistas alemães Martin e Schumann fazem de uma reunião de grandes empresários na Califórnia (EUA) é, no mínimo, assustador:

Os pragmáticos reunidos no Fairmont resumem o futuro em um par de números e um neologismo: “20 por 80” e “*tittytainment*”. Vinte por cento da população em condições de trabalhar no século XXI bastariam para manter o ritmo da economia mundial. ‘Mão-de-obra adicional não será necessária’, opina o magnata Washington SyCip. Um quinto de todos os candidatos a emprego daria conta de produzir todas as mercadorias e prestar todos os serviços qualificados que a sociedade mundial poderá demandar. Assim, aqueles 20% participariam ativamente da vida, do lazer e do consumo – seja qual for o país. Outros 1% ou 2%, admitem os debatedores, poderão ser acrescentados por parte daqueles que herdaram alguma fortuna.

E o resto? Cerca de 80% das pessoas aptas a trabalhar ficarão sem emprego? Realmente, diz o autor americano Jeremy Rifkin, que escreveu o livro *O fim do trabalho*, ‘os 80% de baixo terão enormes problemas’. O diretor da Sun, John Gage, retoma a palavra e cita o principal executivo de sua empresa, Scott McNealy, para quem no futuro a questão será: “Ter o que almoçar ou ser almoçado.”¹⁵⁶

O relato é, sem dúvida, surpreendente. 80% da população mundial excluída do mercado de trabalho e excluída do consumo, o que quer dizer excluídos do acesso a bens mínimos necessários à sobrevivência. E o Mercado considera isto natural... Economicamente não lhe trará nenhum prejuízo. O mais surpreendente, no entanto, é o modo como as pessoas são tratadas e referidas, como se não fossem pessoas, mas coisas. Dentro da conjuntura atual, são consideradas descartáveis. Outro ponto interessante é a fatalidade com que tudo é tratado. Parecem dizer: “De fato, só precisamos de 20%, é isto, é suficiente, os demais são desnecessários.” Como se não fosse responsabilidade de ninguém, como se ninguém tivesse nada a ver com isso.¹⁵⁷

Essa inexorabilidade do desenvolvimento econômico, que também encontra eco no pensamento marxiano, o qual foi duramente criticado durante boa parte do século XX – acusado de determinismo econômico –, é, certamente, herdeira da idéia de progresso predominante no século XIX, com todas as conseqüências daí derivadas¹⁵⁸. No capitalismo atual não há determinismo econômico, ao contrário, o Mercado é referido como um grande cassino, em que se pode ganhar ou perder, dependendo da esperteza e da astúcia, o que está

¹⁵⁶ MARTIN, Hans-Peter; SCHUMANN, Harald. *A armadilha da globalização*. São Paulo: Globo, 1997. p. 10-11.

¹⁵⁷ A apatia e a desresponsabilização serão tratadas no ponto seguinte.

¹⁵⁸ O Racionalismo e o cientificismo eram predominantes. A ciência era tida como a chave de todos os problemas da humanidade, não havia barreira, nem limites. A exploração do meio-ambiente, por exemplo, tem entre suas causas a crença no poder infinito da ciência.

determinado, e é inevitável, é que neste jogo não há lugar para todo mundo, e que não há nada a ser feito com o ‘excedente’.

A perda de empregos, a diminuição de salários, as demissões constantes passaram a fazer parte do dia-a-dia da população, o que vem contribuindo fortemente para o aumento do medo da população, da sensação de insegurança e de abandono. A redução dos empregos não é algo circunstancial, mas a própria essência do processo que está em curso:

(...) a quantidade global de trabalho disponível está encolhendo – problema que não é, porém, macroeconômico, mas *estrutural*, diretamente relacionado à transferência do controle sobre os fatores econômicos cruciais de instituições representativas do governo para o jogo livre das forças de mercado.¹⁵⁹

A principal regra que rege o mercado de trabalho agora é a flexibilização, que pode ser traduzida de forma simplória como o processo em que são diminuídos os direitos dos trabalhadores, sob o argumento de que se manterão os empregos, e se permite o aumento do lucro do empregador. Na verdade, a insegurança acaba sendo benéfica para os grandes capitalistas. O rumo é exatamente o da concentração de renda. Mas Bauman toca também em um outro ponto interessante nesta passagem, qual seja, o da transferência do poder político real aos detentores do poder econômico. Como pensar uma esfera pública efetivamente democrática se, em nossa época, o poder não está mais em mãos públicas? É possível resgatá-lo?

Sobre esta relação Mercado – Estado, cabem algumas considerações interessantes, pois afinal, a partir dela o que se percebe é que o Estado não é de todo indesejado. De fato, ele só é indesejado para promover os direitos sociais, sendo indispensável para o bom funcionamento do Mercado internacional: *A erosão do poder estatal (...) não torna a forma do Estado menos fundamental para as funções políticas exigidas pelo sistema mundial, quanto mais não seja porque a erosão do poder estatal é, quase sempre, fruto da ação do próprio Estado.*¹⁶⁰

O prof. Lucio Costilla é ainda mais objetivo em suas críticas à relação entre Estado e Mercado, questionando:

¹⁵⁹ BAUMAN, Zygmunt. *O mal estar na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 27.

¹⁶⁰ SANTOS, Boaventura de Souza. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2000. p. 263.

Em que sentido o Estado nacional torna-se desnecessário para o Capital? Só no sentido de que o capital não precisa mais do Estado para organizar diretamente a produção e o mercado, nem para inserir economicamente os sistemas produtivos locais na economia mundial. Uma interpretação unilateral que sustente a idéia de que a dominação dos oligopólios transnacionais não precisa do Estado nacional está errada. Os oligopólios não substituem os Estados, nem fazem sempre política pública e não participam abertamente da representação política dos Estados. Assim, a idéia de morte do Estado só pode ser entendida no sentido de que os Estados nacionais não podem desenvolver políticas autônomas e soberanas, nunca num sentido absoluto.¹⁶¹

O reinado do Mercado é, portanto, um risco real. Tudo e todos são instrumentalizados na medida em que são necessários, e descartados quando se tornam inúteis: pessoas, instituições, não há diferenças. Trata-se de uma conjuntura que aceita a exclusão como algo natural, e não se preocupa de modo algum em revertê-la. A idéia de democracia é preservada, na medida em que não ultrapassa a concepção de democracia formal, útil para manter a ilusão de que o poder permanece com a sociedade política. A liberdade é reduzida à licença para comerciar e lucrar. A maioria das mulheres e dos homens do mundo, sob o império do Mercado, só é livre para lutar pela própria sobrevivência.

2.3 A política: a apatia como barreira

O crescimento desenfreado do Mercado, e o poder que ele adquiriu sobre a vida das pessoas, a insegurança que ele alimenta e a incerteza que fazem parte do dia-a-dia de todos nós nesse início de século ajudam a compreender as razões do crescente individualismo que atinge a nossas comunidades.

O medo de perder os empregos, o medo da violência, a solidão de que todos parecem ser vítimas, ironicamente, coletivamente, nas grandes cidades, a desconfiança de todos, a incompreensão dos valores, a mercantilização das pessoas, o reinado do consumismo, tudo isso torna-nos mais e mais apáticos e egoístas. Em alguns momentos, parece que o horrendo mundo do egoísmo, o salve-se quem quiser, o cada um por si e Deus por todos (se é que Deus existe...), que Karl Marx enxergou na sociedade civil burguesa assumiu a realidade e encarnou-se entre nós.

Mulheres e homens passamos, então, a viver em um mundo em que é preciso nos preocuparmos apenas com nós mesmos, porque não há tempo, nem sentido para a

¹⁶¹ COSTILLA, Lúcio Fernando Oliver. *O estado latino-americano perante a mundialização do capital*. In: Revista de Ciências Sociais da UFC, Fortaleza, v.28., n.1/2, 1997. p. 14.

preocupação com outros e para com a coletividade. O que é o coletivo neste início de milênio? Com o Estado mínimo erigido à categoria de única sociedade política possível, com o Mercado e suas regras aparentemente irracionais no poder, o que quer dizer coletivo? Qual o sentido de perder tempo com estas reflexões? Qual o lugar que pode ter a política em nossas vidas? É uma contradição evidente com o pensamento hegeliano, por exemplo, no qual o homem só se realiza plenamente na vida coletiva, sendo este coletivo de fato relacionado a um bem comum; por isso, como vimos no primeiro capítulo, seres humanos só poderiam se realizar pela convivência no Estado, momento ético pleno.

O mundo que construímos é um mundo em que o vizinho costuma inspirar mais medo do que solidariedade. Estamos defronte de uma época que tem se arrogado, ilusoriamente, até mesmo o direito de prescindir da solidariedade, solidariedade esta que tantas vezes possibilitou à humanidade enfrentar situações absurdas, e que em momentos extremos foi o único porto seguro para muitos de nossa espécie. A miséria é tanta e tamanha, que parece estar fora do alcance de qualquer um de nós enfrentá-la, ou mesmo desafiá-la, é a banalidade da tragédia entrando em nosso cotidiano sem pedir licença, nos deixando abismados e impotentes. Impotentes e apáticos, parece que necessariamente. Quando olhamos para os lados, quando ousamos olhar para os lados, não conseguimos ver saída alguma. O que eu posso fazer? Frente à magnitude da questão, na maior parte das vezes escolhemos o conveniente desconforto de nossas vidas diárias. Mas o problema está precisamente nesta questão: o que eu posso fazer? Há algo que *eu* possa fazer? Provavelmente coisa alguma. Esta questão é, portanto, uma questão do nosso tempo, e coloca o problema errado. *Eu* não posso fazer coisa alguma. Pelo menos não o *eu* individualista no qual nos transformamos e com o qual nos acostumamos.

Zygmunt Bauman oferece-nos algumas explicações para o atual estado das coisas, o qual ele diz sofrer de algo chamado de *Unsicherheit*: uma sensação permanente de insegurança, incerteza e de falta de garantias ao mesmo tempo, razão pela qual ele toma emprestado o termo do alemão, já derivado de um outro utilizado anteriormente por Freud em seu *O mal-estar na civilização: Sicherheit*. Bauman identifica, assim, na sociedade contemporânea, um lugar onde segurança, certeza e garantias não mais existem, foram banidos; e, além disso, um espaço onde mulheres e homens são chamados a fazer escolhas que não entendem, e para as quais não foram educados:

Os três ingredientes da *Sicherheit* são condições para a autoconfiança de que depende a capacidade de pensar e agir racionalmente. A ausência ou carência de um desses elementos tem basicamente o mesmo efeito: dissipação da

autoconfiança, perda de confiança na própria capacidade e nas intenções dos outros, uma crescente incapacitação, ansiedade, esperteza e a tendência a buscar defeitos e apontá-los, a arranjar bodes expiatórios e a agredir. Todas essas tendências são sintomas de uma *corrosiva desesperança existencial*: a rotina diária agora rompida e não confiável – e que, se seguida de forma descarada, pouparia ao ator a agonia de ter que optar sem parar – força um exame apreensivo, revelando os riscos que implica; pior, continuamente as respostas e reações aprendidas, adquiridas, perdem validade rápido demais para se condensarem em hábito e congelarem comportamentos rotineiros.¹⁶²

O acirramento das condições, ao invés de reunir as pessoas, acabou por afastá-las. A confusão entre público e privado enveredou por um caminho em que também não há mais privado: as pessoas expõem suas vidas a todo momento, numa ânsia desesperada de encontrar algo indeterminado que foi perdido. Uma busca por algo em comum? Talvez. O que se efetiva, no entanto, é a ridicularização dessas pessoas que expõem o que é íntimo, destruindo a intimidade.¹⁶³ Assim, sem avançarmos rumo a um novo público, a um novo coletivo, deparamo-nos com uma situação em que o privado também é banido. As pessoas permanecem presas a suas individualidades mesquinhas. E cada vez mais perdidas. O individualismo é em si mesmo um risco:

Os movimentos totalitários dependiam menos da falta de estrutura de uma sociedade de massa do que das condições específicas de uma massa atomizada e individualizada, como se pode constatar por uma comparação do nazismo com o bolchevismo, que surgiram em seus respectivos países em circunstâncias muito diversas. A fim de transformar a ditadura revolucionária de Lênin em completo regime autoritário, Stálin teve primeiro de criar artificialmente aquela sociedade atomizada que havia sido preparada para os nazistas na Alemanha por circunstâncias históricas.¹⁶⁴

Perde-se, assim, a compreensão de que juntos podemos fazer alguma coisa. O que se esvai aqui, também, é a idéia da responsabilidade coletiva. Tornamo-nos, dessa forma, desresponsabilizados. O Estado já havia se livrado de suas responsabilidades coletivas, agora as pessoas também não se sentem, igualmente, responsáveis coletivamente por coisa alguma. Assim, individualmente, tudo o que conseguem sentir é uma enorme impotência.

Como se não bastasse, apesar da crescente quantidade de informação que recebemos de todos os lados e por todos os meios, com a revolução tecnológica pela qual passamos, continuamos, de uma certa forma, alheios ao óbvio: os problemas que enfrentamos são coletivos. Suas causas não derivam das minhas escolhas ou das de meus conhecidos, as causas

¹⁶² BAUMAN, Zygmunt. *O mal estar na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 25

¹⁶³ BAUMAN, Zygmunt. *O mal estar na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p.

¹⁶⁴ ARENDT, Hannah. *As origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. pág.368.

para a insegurança, a incerteza e a falta de garantias estão nas mudanças ocorridas na economia e na política nas últimas décadas, estão ligadas, portanto, a circunstâncias não-individuais. Mesmo que nós ignoremos o coletivo, ele continua imponente em nossas vidas. O problema é que ele agora se apresenta de uma outra forma: não mais regulado pelo Estado, mas regulado pelo Mercado.

Ora, em que pesem todas as críticas que possamos fazer ao Estado, e as fazemos muitas, como se pode aferir do ponto anterior, o Estado-nação moderno, social ou liberal, se assenta sobre a democracia, e esta, por mais descaracterizada que esteja, é o governo do povo. Certamente a democracia representativa liberal, reinante no Ocidente e na América Latina, apresenta uma série de problemas, sendo válido inclusive contestar o caráter democrático da representatividade, e não está afastada a possibilidade de que abra suas portas para regimes autoritários ou mesmo totalitários, ainda assim, enquanto existir como procedimento político que orienta as decisões de uma sociedade política, estaremos pelo menos dentro de uma realidade que admite o diferente e, portanto, a transformação. Ou seja, por mais precária que seja, traz em seu âmago a idéia de coletividade e a noção de pluralidade.

O que somos chamados a enfrentar agora é uma “instituição” que controla nossas vidas, mas sobre a qual nós não temos controle algum. Uma organização cujas regras não só não fomos chamados a fazer, como desconhecemos. Os homens aceitam o governo dos Estados porque, pelo menos teoricamente, em um contrato hipotético primitivo, transferimos a eles parte de nosso poder, com a finalidade de aumentar nosso poder coletivo¹⁶⁵. Não transferimos ao Mercado poder algum, e não lhe concedemos o direito de regular nossas vidas, nem hipotética nem realmente. Ao nos afastarmos do dia-a-dia dos acontecimentos coletivos, ao nos recusarmos a fazer parte da coletividade, ao agirmos como se suas necessidades e decisões não fossem partes de nossa vida, porém, acabamos por conceder, tacitamente, este poder ao mais forte, sem nem mesmo saber ou poder opinar acerca do que vai ser feito com ele.

Na medida em que o Mercado se fortalece e o Estado se enfraquece, entramos em um círculo vicioso. Bauman nos coloca um problema central: se optássemos, hoje, por retomar as rédeas do destino da coletividade, seria possível fazê-lo? Que organização poderia pôr em prática as decisões do povo?¹⁶⁶ O Estado já não pode mais fazê-lo.

Dentro deste contexto surge algo ainda mais grave: não há espaço para divergência, estamos na era do discurso único. Há um só modo de produção possível e eficiente: este é o

¹⁶⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social*. São Paulo: Editora Cultrix, s.d. 235p.

¹⁶⁶ BAUMAN, Zygmunt. *O mal estar na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 80-81.

modo de produção capitalista, em seu viés atual, sob as leis do capital especulativo internacional; discordar disto é dar voz às forças do atraso, não importa que este modo de produção funcione de uma forma predadora, não importa que viabilize a concentração de renda através do lucro, não há outra saída, já está provado. Provado por quem? É certamente a pergunta que cabe. Mas este não é o problema central, o cerne da questão é que aquele que discorda é considerado pelo pensamento único como um neobobo.

O que nos importa no momento não é o modo de produção, nem a democracia representativa, não aqui. O que nos interessa realmente é a conjuntura que não permite o dissenso. A impossibilidade da discordância, a aversão à crítica e a desqualificação do crítico que são, portanto, os grandes problemas da atualidade. Numa sociedade já aterrorizada e atomizada, onde floresce o individualismo e o egoísmo assustados, deparamo-nos com o patrulhamento do questionamento: pensar fora das regras ditadas pelo Mercado é ser um perigo para ordem vigente. Mas que ordem é essa que agora desafia até mesmo ícones do liberalismo, como a liberdade de pensamento? Essa situação nos coloca frente a uma possibilidade peculiar e temerosa: o pensamento único, a massificação e a homogeneização das pessoas que já nos põs frente à frente com a tragédia do genocídio judeu.

Esse pode ser o ponto final do pensamento único: no totalitarismo. Para Claude Léfors o totalitarismo é o espaço de condensação entre o Estado e sociedade civil, onde uma solidariedade necessária levará os homens a uma homogeneidade nunca dantes vista:

O Estado e a sociedade civil devem se confundir; empreendimento que se efetua por intermédio do Partido, onipresente, que propaga, por toda parte e à medida das circunstâncias, a ideologia dominante e os mandamentos do poder, e pela formação de múltiplos microcorpos (organizações de todos os gêneros nas quais se reproduz a socialização artificial e as relações de poder conformes ao modelo geral). Uma lógica de identificação se põe à obra, comandada pela representação de um poder encarnador. (...) A sociedade apresenta-se como um comunidade cujos membros são rigorosamente solidários, ao mesmo tempo que se supõe em construção, pouco a pouco, perseguindo um objetivo – a criação do novo homem –, vivendo em estado de mobilização permanente.¹⁶⁷

Os períodos de crise são férteis: tanto para a superação dos mesmos, pois prenes de criatividade, como para as soluções fáceis dos manipuladores sobre mulheres e homens cansados de instabilidade. Dentre estas estão também as que apresentam para os desesperançosos a possibilidade da sensação de pertença. Mesmo vivendo cada vez mais sós

¹⁶⁷ LÉFORT, Claude. *Pensando o político*: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

no meio das multidões, somos seres que necessitam do outro para sobreviver¹⁶⁸. O risco é que, de uma certa ‘pasmice’ à apatia política, passemos então a presas fáceis de regimes totais:

A lealdade total só é possível quando a fidelidade é esvaziada de todo o seu conteúdo concreto, que poderia dar azo a mudanças de opinião. Os movimentos totalitários, cada um ao seu modo, fizeram o possível para se livrarem de programas que especificassem um conteúdo concreto, herdados de estágios anteriores e não-totalitários da sua evolução. Por mais radical que seja, todo objetivo político que não inclua o domínio mundial, todo programa político definido que trate de assuntos específicos em vez de referir-se a ‘questões ideológicas que serão importantes durante séculos’ é um entrave para o totalitarismo.¹⁶⁹

A política, portanto, é um entrave ao desenvolvimento do totalitarismo. O reconhecimento da necessidade da política é uma arma poderosa contra o governo total. Neste mesmo sentido, Hannah Arendt afirma a importância do dinamismo e da criatividade, ora vistos em nossa sociedade também como perigosos, se não servirem à causa do Mercado:

O domínio total não permite a livre iniciativa em qualquer campo de ação, nem qualquer atividade que não seja inteiramente previsível. O totalitarismo no poder invariavelmente substitui todo talento, quaisquer que sejam as suas simpatias, pelos loucos e insensatos cuja falta de inteligência e criatividade é ainda a melhor garantia de lealdade.¹⁷⁰

Hannah Arendt é mais criteriosa na conceituação e definição de regimes totalitários¹⁷¹. Ao contrário de Léfórt, para ela, a quantidade de regimes que podem até hoje ser chamados de totalitários é bem mais reduzida, só dois. Para a pensadora alemã, apenas a União Soviética de Stálin e a Alemanha nazista de Hitler podem ser chamadas totalitárias com propriedade. A pensadora é mais detalhista nas características do totalitarismo, e chama atenção para a apatia e a solidão dos indivíduos, além dos métodos que considera específicos da situação: a

¹⁶⁸ “Os seres humanos são parte de uma ordem natural e de uma ordem social. (...) A ordem social, apesar de muito diferente de uma ordem natural, como a dos órgãos no interior de determinado corpo, deve sua própria existência à peculiaridade da natureza humana. Essa peculiaridade consiste na mobilidade e maleabilidade especiais pelas quais o controle comportamental humano difere do dos animais. Graças a essas qualidades, aquilo que nos animais é basicamente uma parte herdada de sua natureza, um padrão fixo de controle comportamental em relação a outros seres e coisas, tem que ser produzido, em cada ser humano, na companhia de outras pessoas e através dela. E graças a essas qualidades entram em ação regularidades e processos automáticos que denominamos ‘sociais’, em contraste com as regularidades orgânicas e naturais.” ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994. p. 41.

¹⁶⁹ ARENDT, Hannah. *As origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p.373.

¹⁷⁰ *Idem.*, p. 389.

¹⁷¹ “O que é importante em nosso contexto é que o governo totalitário é diferente das tiranias e das ditaduras; a distinção entre eles não é de modo algum uma questão acadêmica que possa ser deixada, sem riscos, aos cuidados dos ‘teóricos’, porque o domínio total é a única forma de governo com a qual não é possível coexistir.” *Idem.*, p.343.

eliminação massiva dos inimigos, a estrutura hierárquica do Partido, a total submissão dos membros e simpatizantes do Partido a suas ordens e decisões, a construção de um mundo ilusório, onde reinam a lunática criação do Partido, e a verdadeira idolatria reservada aos líderes do Partido, jamais contestados¹⁷². É muito interessante também a relação estabelecida, nesse regime, entre o líder e seus seguidores. Apesar da construção de um sentimento de pertença, de toda a hierarquia e organização, o líder é pessoalmente responsável por todos os atos de seus seguidores, os seguidores só são responsáveis por cumprir o seu papel no grupo. A idéia, portanto, não é de responsabilidade para com o coletivo, mas de lealdade para com o grupo. O totalitarismo abarca uma sociedade que passa do individualismo à extinção das individualidades, o fim portanto é a massificação e a apatia, muito úteis ao controle de todos por um só.

Uma esfera pública verdadeiramente democrática e plural só pode, portanto, ser construída sobre e com uma sociedade que respeite as individualidades sem cair no individualismo, e que considere a coletividade sem descambar para o totalitarismo. Este equilíbrio é fundamental:

Mas, como os seres humanos podem ajustar-se uns aos outros nessa medida, e além disso precisam dessa adaptação, a rede de suas relações – sua sociedade – não se pode compreender em termos de indivíduos singulares, como se cada qual formasse, antes de mais nada, um cosmo natural e autônomo. Ao contrário, o indivíduo só pode ser entendido em termos de sua vida em comum com os outros. A estrutura e a configuração do controle comportamental de um indivíduo dependem da estrutura das relações entre os indivíduos. A base de todos os mal-entendidos no tocante à relação entre indivíduo e sociedade reside no fato de que, embora a sociedade, as relações entre as pessoas, tenha uma estrutura e regularidade de tipo especial, que não podem ser compreendidas em termos do indivíduo isolado, ela não possui um corpo, uma ‘substância’ externa aos indivíduos.¹⁷³

Nossa época tem visto a falência do Estado providência e o crescimento assustador do poderio do Mercado, unidos ao aumento da incerteza e da insegurança, que podem ser muito úteis ao controle da população¹⁷⁴. Tudo isto tem engendrado, sem dúvida, uma apatia crescente. Zygmunt Bauman aponta ainda uma reação comum nestes períodos:

¹⁷² “Os movimentos totalitários são organizações maciças de indivíduos atomizados e isolados. Distinguem-se dos outros partidos e movimentos pela exigência de lealdade total, irrestrita, incondicional e inalterável de cada membro individual. Essa exigência é feita pelos líderes dos movimentos totalitários mesmo antes de tomarem o poder e decorre da alegação, já contida em sua ideologia, de que a organização abrangerá, no devido tempo, toda a raça humana.” *Ibidem.*, p. 373

¹⁷³ ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994. p. 57.

¹⁷⁴ Alguém dúvida de nosso inimigo comum? Toda o mundo árabe posto sob suspeita, condenado, perseguido e punido, nesta ordem, sem maiores provas, sem nenhum respeito pelos Direitos Humanos (serão apenas os direitos dos homens Ocidentais?). Servem ao objetivo, dá-nos uma causa, um inimigo de todos contra o qual

A verdadeira mensagem do mito de Girard é que, sempre que a discórdia está disseminada e difusa, sem alvo definido, quando grassam a desconfiança e hostilidade mútuas, o único avanço ou recuo possível rumo à solidariedade, a um habitat seguro – solidário – é escolher um inimigo comum e unir forças num ato de atrocidade comunitária contra um alvo comum. Somente a comunidade dos cúmplices é (enquanto dure) garantia contra a hipótese de que o crime seja definido como crime e punido de acordo. O que a comunidade portanto não tolerará facilmente é uma pessoa que se recuse a participar do clamor público e cuja recusa lance dúvidas sobre a correção e justiça do ato.¹⁷⁵

Sob nossa sociedade mergulhada no individualismo, acuada pelo medo, pela incerteza e pela dúvida, há, no entanto, alguns lampejos de revolta, de dúvida, de crítica. Mesmo que tenhamos pelos rumos que hoje toma a maioria dos obedientes, mesmo que as crises econômicas e de produção nos deixem receosos em relação ao futuro, esperamos que as experiências pelas quais passamos tenham nos tornado, pelo menos, vigilantes. É isto que pretendemos com estas considerações acerca da política, a vigilância. Mesmo que um regime totalitário, nacional ou mundial, não esteja batendo em nossas portas, é importante agirmos como se isso estivesse prestes a acontecer, trabalhando para que as estruturas democráticas se aprofundem e se solidifiquem em nossas sociedades. Para isso é preciso viver a política, recuperar o seu prestígio, participar da construção democrática e lutar pela assimilação da idéia de que temos uma responsabilidade coletiva por tudo que aí está, incluindo por nós mesmos. Aceitar esta responsabilidade é trazer a política para a vida diária de todos nós, política que está muito além do âmbito exclusivamente partidário, e que pode ser exercida e vivida das mais diferentes formas, e não apenas no âmbito do Estado.

2.4 A sociedade civil instrumentalizada

A sociedade civil de que vimos falando até agora, principalmente em Hegel e Marx, apresenta-se como o espaço do egoísmo, o espaço da produção e da satisfação das necessidades humanas. Nas últimas décadas do século XX, o que se passa a denominar sociedade civil é algo bastante diferente, trata-se de uma parcela da sociedade que, não obstante fora do Estado, da sociedade política, e, às vezes, à revelia do Mercado, passa a ocupar-se de questões e de tarefas de caráter público, historicamente assumidas pelo Estado.

lutar e nos defender. Mais ainda, mantêm-nos afastados do conhecimento dos verdadeiros inimigos! Os atentados de 11 de setembro de 2001 foram uma grande tragédia, e um excelente instrumento para devolver a humanidade ao medo habitual. Alguns já estavam ousando preocupar-se com nossos próprios problemas...

¹⁷⁵ BAUMAN, Zygmunt. *Em busca da política*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed..2000. p. 23.

Trata-se, segundo os sociólogos americanos Jean Cohen e Andrew Arato de uma categoria que precisa ser resgatada na teoria política, pelas imensas possibilidades que abre:

Nós acreditamos que há hoje importantes elementos de um terceiro projeto para recuperar a categoria sociedade civil da tradição da teoria política. Estes envolvem tentativas de tematizar um programa que procura representar os valores e interesses da autonomia social em face tanto do Estado moderno quanto da economia capitalista, sem enveredar por um novo tradicionalismo. Além das antinomias estado e mercado, público e privado, *Gesellschaft* e *Gemeinschaft*, e, também, como pretendemos demonstrar, a idéia de defesa e democratização da sociedade civil é o melhor caminho para caracterizar a forma realmente nova e usual de auto-organização e auto-constituição.¹⁷⁶

O surgimento desta nova sociedade civil, oposta tanto a Estado quanto a Mercado, dá-se, segundo os autores, em basicamente quatro situações: a oposição democrática polonesa ao regime comunista, através do Solidariedade, no início dos anos 1980; a ideologia da “Segunda Esquerda” na França, na metade dos anos 1970, com sua simpatia pelos dissidentes do Leste Europeu e seu pavor ao totalitarismo, compreendido como a absorção da sociedade civil pelo Estado; os Verdes na Alemanha Ocidental (este desenvolvimento identificado diretamente ao início da crise do Estado de bem-estar social), os quais são mencionados como tendo uma matriz marxista de pensamento, através de Claus Offe; e, também, a resistência aos governos autoritários latino-americanos.¹⁷⁷

A sociedade civil desenvolve-se, então, como um espaço onde é possível fazer política e ocupar-se dos rumos da coletividade fora do âmbito da sociedade política. Cresce, assim, de forma significativa, o número de movimentos sociais lutando pelas mais variadas causas. A partir de uma história comum de resistência a governos autoritários, surgem, por exemplo, no Brasil, com a redemocratização, o movimento dos direitos das crianças e dos adolescentes, das mulheres, o movimento ecológico, o movimento do sem-terra... Diferentes reivindicações, uma só causa: a efetivação de direitos econômicos, sociais e culturais: alimentação, moradia, educação, saúde, democracia, entre tantos outros indiscutivelmente necessários em um país onde o Estado de bem-estar social nunca aconteceu de verdade. A sociedade civil fortalece-se, pois, no país, lutando, reivindicando e construindo alternativas.

¹⁷⁶ “We believe there are today important elements of a third project for retrieving the category of *civil society* from the tradition of classical political theory. These involves attempts to thematize a program that seeks to represent the values and interests of social autonomy in face of *both* the modern state and the capitalist economy, without falling into a new traditionalism. Beyond the antinomies of state and market, public and private, *Gesellschaft* and *Gemeinschaft*, and, as we shall show, reform and revolution, the idea of the defense *and* the democratization of civil society is the best way to characterize the really new, common strand of contemporary forms of self-organization and self-constitution.” COHEN, Jean & ARATO, Andrew. *Civil society and political theory*. MIT Press, 1994. p. 30.

¹⁷⁷ *Idem.*, p. 31-69.

Esta nova sociedade civil é composta por uma gama muito ampla de associações. Existe hoje uma enorme variedade de organizações que não são estatais, nem privadas com objetivo de lucro. Os estudiosos da área de administração de empresas deram um nome a este grupo. O que não é governamental, ou seja, é não-governamental, mas não tem por finalidade o lucro, faz parte do Terceiro Setor. Desta forma, fazem parte do Terceiro Setor as secções locais da Anistia Internacional e do Greenpeace, o Cebrap (Centro Brasileiro de Análise e Pesquisas), os Cedecas (Centros de Defesa da Criança e do Adolescente), os hospitais e universidades que são fundações privadas (como o Hospital Beneficência Portuguesa em São Paulo – SP e a UNISINOS – Universidade do Vale do Rio dos Sinos em São Leopoldo RS), além das creches comunitárias que surgem em todo o país frente à negativa dos governos municipais em assumir a universalização do ensino infantil, só para citar alguns exemplos.

Luiz Carlos Bresser Pereira, um dos pioneiros nos estudos do Terceiro Setor no Brasil, explica o que ele entende por Opnes (Organizações públicas não-estatais):

De fato, as Opnes não têm fins lucrativos, utilizam em algum grau o trabalho voluntário e de alguma forma participam do controle social. No entanto, esses aspectos diferem substancialmente entre umas e outras. Assim, podem existir organizações como as ONGs, baseadas principalmente no trabalho voluntário e voltadas para a defesa de direitos de cidadania, que combinam a produção de serviços e controle social. Por outro lado, as organizações de ajuda ou de caridade compreendem trabalho voluntário, mas não têm como missão o controle social. As fundações que financiam outras entidades públicas não-estatais, de origem empresarial (como são principalmente as americanas) ou de origem estatal (como as alemãs), por sua vez, raramente utilizam trabalho voluntário, e o controle social somente ocorre em algumas organizações por elas financiadas. Finalmente, as organizações produtoras de serviços sociais de educação e saúde que podem ser chamadas de “organizações de serviço público não-estatais” não estão voltadas principalmente para o controle social e utilizam pouco trabalho voluntário.¹⁷⁸

Ora, esta compreensão do que é o “Terceiro Setor” é, sem dúvida, coerente com a proposta de reforma do Estado que o autor começou a construir quando foi Ministro do Planejamento no primeiro governo de Fernando Henrique Cardoso. Nela, a função das Organizações não-governamentais, por exemplo, é exatamente substituir o Estado naqueles setores que vêm deixando de ser prioridade nas últimas décadas: tornam-se realizadoras de programas de jornada ampliada (em um país onde a escola em tempo integral nunca foi implementada), gerenciam creches e fazem proteção de vítimas e testemunhas de crimes graves, como os perpetrados por setores do crime organizado, para ficar apenas em duas áreas

¹⁷⁸ GRAU, Nuria Cunil, PEREIRA, Luiz Carlos Bresser. *Entre o estado e o mercado: o público não-estatal*. In: *O público não-estatal na reforma do estado*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1999. p. 37.

sociais nas quais o Estado brasileiro tem diminuído sua atuação através do repasse de atividades para a sociedade civil.

Este é sem dúvida um problema: agrupar uma série de organizações que têm atuações muito diferentes sob um mesmo conceito comum, é um erro. Bresser Pereira enfatiza muito a participação do voluntariado neste “Terceiro Setor”. Ora, isso é uma falácia. O mais recente levantamento feito pela ABONG (Associação Brasileira de Organizações Não-Governamentais) dentre suas afiliadas mostra, claramente, que todas têm mão-de-obra remunerada, e que a esmagadora maioria tem a maioria de seus funcionários assalariados.¹⁷⁹

Uma sociedade civil voluntária e caridosa é muito útil ao desmonte do Estado. Em especial quando ele quer repassar uma quantidade menor de verba para a área social sem perder em quantidade de atendimento, considerando que os empregos na sociedade civil, em geral, são em regime “flexibilizado”, absolutamente de acordo com a ótica do Mercado.

Ao construir alternativas, a sociedade civil expõe as fragilidades e a burocracia do Estado nacional, mas nesse movimento cria, também, para si mesma uma armadilha. Da rica força política que permitiu a sua formação, espaço político não-estatal, surge o trabalho de campo imediato, hoje chamado de atividade de execução complementar, o qual rapidamente é assimilado pelo Estado e pelo Mercado como a grande função da sociedade civil: substituir o Estado, realizar suas atividades de forma mais eficiente e também mais barata e mais amadora, através de relações trabalhistas flexibilizadas e sem as salvaguardas do direito administrativo:

A absorção recíproca implica, pois, dois processos diferentes: a reprodução da sociedade civil na forma de Estado e a reprodução do Estado na forma de sociedade civil. A meu ver, a expansão do Estado na forma de sociedade é a característica mais saliente do Estado capitalista nos países centrais, no período do capitalismo desorganizado. Assim se explica que a maior parte das recentes propostas para conferir poder à sociedade civil redunde em desarme social e político para a maioria dos cidadãos: o poder que aparentemente se retira ao Estado para o dar à sociedade civil continua a ser, de fato, exercido sob a tutela última do Estado, apenas substituindo, na execução direta, a administração pública pela administração privada e, conseqüentemente, dispensando o controle democrático a que a administração pública está sujeita. A lógica privada, que é quase sempre a lógica do lucro, combinada com a ausência de controle democrático, não pode deixar de gravar as desigualdades sociais e políticas.¹⁸⁰

¹⁷⁹ A Abong tem 248 filiadas, sem contar os escritórios estaduais de algumas ONGs de abrangência nacional, como a Fase e MNMMR (Movimento Nacional de Meninos e Meninas de Rua), quase 80% têm orçamento anual acima de 50000 reais, sendo que 63% o tem maior que 100000 reais ano. Quase 60% dos funcionários são celetistas. *ONGs no Brasil 2002: Perfil e catálogo das associadas à Abong*. São Paulo: Abong, 2002.

¹⁸⁰ SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2000. p. 174.

Bresser Pereira afasta para o segundo plano uma das principais características das organizações da sociedade civil: o controle social. Se recordarmos as indicações que fazem Jean Cohen e Andrew Arato sobre o surgimento desta sociedade civil atual, veremos que os principais movimentos apontados são aqueles que interagem com o Estado no sentido de democratizá-lo e de torná-lo mais benéfico à sociedade que se organiza.

Ainda que a lógica da sociedade civil não seja uma lógica privada, a crítica de Boaventura de Souza Santos é pertinente, porque não há transferência real de poder, mas apenas de tarefas. No Brasil, mais uma vez, isto tem ficado muito claro, a legislação destinada às organizações do Terceiro Setor (como o governo insiste em chamar parcela da sociedade civil organizada), embora celebrada como marco legal próprio, ocupa-se exclusivamente em regulamentar a transferência de atividades administrativas para organizações da sociedade civil.

A instrumentalização da sociedade civil serve a várias necessidades: (1) cumpre um papel dentro do contexto de desmonte do Estado Nacional, diminuindo o quadro de funcionários públicos necessários para o exercício dos serviços e os seus custos, na medida em que livra-se dos entraves (seriam controles?) da administração pública; (2) dentro desta mesma linha, libera recursos para áreas não-sociais e desonera as atividades de administração, ao mesmo tempo que cria uma ilusão de democratização; (3) através de investimento direto nas organizações da sociedade civil estabelece uma dependência entre estas e o Estado; (4) reduz o potencial contestatório e de controle das organizações da sociedade civil.

Esta instrumentalização é um obstáculo claro à construção de um espaço público plural e efetivamente democrático a partir de sociedade civil, pois todo o seu poder real e toda a sua força criativa está sendo aprisionada.

3 A ressignificação do espaço público

Os obstáculos examinados no capítulo anterior exigem de nós algumas respostas para sua superação. Vimos que a falência do Estado de bem-estar social é um revés no caminho de um espaço público plural e democrático na medida em que perdemos um lugar coletivo cuja finalidade é o bem comum, e em razão da degradação da qualidade de vida das pessoas no momento em que o Estado deixa de ser o depositário da responsabilidade solidária de todos para com todos. A única organização política reconhecida universalmente como tal não pode ocupar-se cada vez menos com a política, servindo mais e mais apenas a garantir as condições da liberdade de Mercado. Quanto a este, foi-nos possível observar que, em sua versão globalizada, tem contribuído para aumentar bruscamente as desigualdades entre os homens e para difundir a insegurança e a incerteza, instaurando, ainda, uma aceitação da desnecessidade da sociabilidade e propagando a reificação dos seres humanos. A despolitização crescente de nossa sociedade coloca-nos diante do risco da instalação no poder de regimes autoritários, mas também nos mostra o risco iminente da instalação de um autoritarismo não-estatal a partir do centro de poder real: o autoritarismo objetivo do Mercado, numa demonstração clara de que a política nunca se restringiu ao espaço da sociedade política institucionalizada. A instrumentalização da esfera pública não-governamental engessa e paralisa o potencial criador e político da sociedade civil organizada.

Estado e sociedade civil mostram-se, portanto, como obstáculos à construção de um novo espaço público, tal como se encontram organizados e funcionando hoje. É indubitável, no entanto, que há nestas organizações elementos que podem contribuir positivamente para a construção de um novo espaço público, mesmo que este implique ultrapassá-las. Postas estas dificuldades, advogamos a necessidade da imediata re-politização da sociedade, através da reconstrução da idéia de democracia – que ultrapasse o seu conceito e a sua representação formal liberal –, por meio da compreensão e ampliação do espaço público para além do Estado. Acreditamos ainda que este espaço deve dedicar-se fundamentalmente à garantia do bem comum, sendo necessário que busque, de imediato, em especial nos países periféricos, formas alternativas de diminuição das desigualdades sociais. Afirmamos que esta efetivação do bem comum exige o resgate da solidariedade e a instauração de novas formas de relacionamento entre as pessoas – abandonando definitivamente a lógica mercadológica da existência de pessoas supérfluas. É necessário considerar novas formas de troca e de produção, que nos afastem de um modo de produção calcado na exploração. De qualquer forma, é fundamental que o centro de poder político seja

deslocado, ou melhor, é necessário que as decisões que a todos afetam sejam por todos influenciadas, e controladas pelo conjunto da sociedade

3.1 Ultrapassar a democracia representativa

Buscamos neste ponto trabalhar dois autores que oferecem caminhos distintos para a superação dos entraves apresentados pela democracia representativa. As soluções vão no sentido de superá-la, considerando que a democracia representativa não só é definitivamente incapaz de responder às necessidades da vida atual, como pode até mesmo ser considerada uma grande farsa, destinada a manter o estado hodierno das coisas, não a transcendê-lo. Esta situação parece bem expressa neste trecho de Francisco Ortega:

Os comícios eleitorais constituem apenas um rito que assegura a integração social dos votantes e que, somente de forma marginal, influi nos conteúdos das decisões políticas. Nesse processo eleitoral, cria-se a ilusão de participação e de contribuição para o destino político de uma nação, quando, na realidade, o que tem lugar é uma mudança nas elites governantes. Essa fantasia de democracia, ou seja, a democracia como ficção de participação e de decisão, é *conditio sine qua non* da existência do principado democrático, servindo de legitimação às elites oligárquicas em concorrência pelo poder político.¹⁸¹

As soluções apresentadas são no sentido de que se faz necessário transcender os limites históricos da democracia liberal, permitindo que a política vá além das fronteiras físicas e simbólicas do Estado e das organizações políticas (como partidos e sindicatos) para que se possa articular, a partir de uma outra perspectiva teórica, possibilidades de uma democracia real:

O que está em jogo é simplesmente a validade universal e incontestável da democracia ocidental atingida desde o fim da guerra fria unida à impotência característica de nossa sociedade, incapaz de pensar o sistema democrático além da democracia dos partidos, da falta de imaginação política e de um medo diante das coisas que não se conhecem, dos pensamentos que ainda não foram pensados e das formas de comunidade não experimentadas.¹⁸²

Jürgen Habermas trabalha com a idéia de uma democracia procedimental e, além disso, descreve a realidade societal a partir de um paradigma diferente do público/privado. Já

¹⁸¹ ORTEGA, Francisco. *Para uma política da amizade* – Arendt, Derrida, Foucault. Coleção Conexões. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000. p. 16.

¹⁸² Idem, p. 17.

Boaventura de Sousa Santos reflete sobre a relação regulação/emancipação em seis diferentes espaços da sociedade, rumo ao que ele denomina, no espaço da cidadania, de socialismo-como-democracia-sem-fim. Tanto Habermas como Boaventura mantêm em sua teoria a idéia de Estado, e têm a preocupação de refletir sobre a forma como esse poderá se desenvolver daqui por diante, especificamente, no que diz respeito à dimensão internacional. Dentro de uma conjuntura em que a globalização é esmagadoramente, mas não apenas, econômica, transformam-se os limites da antiga soberania nacional. A reflexão sobre ultrapassar as fronteiras nacionais inclui também olhar a sociedade civil sob esta dimensão, como argumenta Tarso Genro:

Parece irrenunciável, de outra parte, face à internacionalização de todas as relações impostas pela globalização econômica, que deixemos de pensar na cidadania apenas como um estatuto meramente nacional. Todos os impulsos culturais, psicológicos e políticos, que incidem sobre a “práxis” dos indivíduos socialmente considerados, demonstram que a cidadania ativa, em nível local e nacional, *só se realizará a partir da sua inserção num mundo que será cada vez mais um só*. Como tal, regulado por novas formas, de caráter público e privado, no âmbito de um novo Direito Internacional, realizando, no extremo, aquela “dependência da vizinhança”, física e obrigatória, prevista por Kant em *À paz perpétua*.¹⁸³ (Grifos no original).

Ambos os autores aqui apresentados oferecem projetos de transformação social que, sob diferentes aspectos e de diferentes formas, podem contribuir para a ressignificação do espaço público considerando todas as peculiaridades do século XXI e superando os obstáculos e desafios que põem.

3.1.1 A democracia como procedimento (Jürgen Habermas)

A idéia de democracia como procedimento tem em seu principal defensor o filósofo/sociólogo alemão Jürgen Habermas. A partir de seus estudos filosóficos e sociológicos, Habermas desenvolveu uma teoria da democracia que se funda basicamente na construção das normas sociais através de um consenso formado entre todas as partes interessadas na norma em tela. O consenso, no entanto, não pode ser derivado de um acordo prático, pois se temos por objetivo um consenso racionalmente elaborado, ele precisa, por

¹⁸³ GENRO, Tarso. *Co-gestão: reforma democrática do estado* in *Por uma nova esfera pública: a experiência do orçamento participativo*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 22.

isso, ser resultado de um diálogo real entre as partes interessadas, o qual deve se desenrolar dentro de uma estrutura procedimental pré-determinada.

Este procedimento que confere racionalidade ao consenso, ou seja, que permite uma elaboração racionalmente consensuada, só pode ser regido, de acordo com o pensamento de Habermas, pela Razão Comunicativa, predominante no Mundo da Vida, onde imperam formas de solidariedade social, e não de reificação.

Na teoria da ação comunicativa está o ponto inicial da contribuição habermasiana para a teoria da democracia. Habermas não concebe a possibilidade de a racionalidade existir apenas sob uma forma instrumental. De acordo com sua leitura do mundo, as nossas sociedades comportam espaços distintos a partir da racionalidade que os instrui. Dentro desta compreensão, a nossa realidade não comporta, de fato, uma cisão entre Estado e Mercado (no caso, entre sociedade política e sociedade civil burguesa, esta vista ainda na acepção hegeliana), o que existe de fato são espaços sociais regidos por formas distintas de racionalidade, dentre os quais estão Estado e Mercado.

A Modernidade Ocidental fez surgir espaços diferentes em que imperam duas formas não-idênticas de racionalidade: a instrumental e a comunicativa. Cada um destes modos de racionalidade rege determinados espaços da vida em sociedade: a razão instrumental orienta os espaços do Mercado e do Estado (referidos como subsistemas), e a razão comunicativa direciona os espaços da sociedade civil, da opinião pública e da família. A razão instrumental, que tem sido predominante Ocidente na época que conhecemos como Modernidade, enfatiza os meios que deverão ser utilizados para alcançar os fins almejados; busca, portanto, encontrar os meios mais eficientes para chegar aos fins, dentro do que chamaríamos de racionalidade científica; está relacionada ao poder e ao dinheiro; a razão comunicativa, onde predominam ações comunicativas, não instrumentais e não teleológicas, enfatiza a linguagem e o diálogo; está relacionada a novas formas de solidariedade social.¹⁸⁴

Habermas explica como se desenvolve a ação comunicativa, indicando a necessidade de acordo sobre os procedimentos tendentes ao consenso racional, dentre os quais destacamos o relacionamento entre os sujeitos do discurso, e a necessidade de mútua compreensão e reconhecimento:

¹⁸⁴ “A ação instrumental é a forma de ação técnica que aplica (racionalmente) meios para obtenção de fins. (...) Já a ação comunicativa se dá numa base interativa dos mundos objetivo, social e subjetivo, permitindo que os atores relacionem-se simultaneamente com: a) os fatos da natureza; b) com as pessoas (...); c) com as pulsões interiores.” FEDOZZI, Luciano. *Orçamento participativo e esfera pública: elementos para um debate conceitual* in Por uma nova esfera pública: a experiência do orçamento participativo. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 45-46.

Falantes e ouvintes empregam um sistema de referência que constitui os três mundos como marco de interpretação dentro do qual elaboram as definições comuns de sua situação de ação. Não fazem referência a algo em um mundo, mas relativizam sua manifestação contando com a possibilidade de que sua validade seja posta em xeque por outro ator. Entendimento (*Verständigung*) significa “ a obtenção de um acordo” (*Einigung*) entre os participantes em comunicação acerca da validade de uma emissão; acordo (*Einverständnis*), o reconhecimento intersubjetivo da pretensão de validade que o falante vincula a ela. (...) Assim, na ação comunicativa vige a regra de que um ouvinte que assente a uma pretensão de validade que se tematiza em concreto, reconhece também as outras pretensões de validade que só se colocam implicitamente, e caso não seja desta forma, faz-se necessário que explique sua discordância. Um consenso não pode produzir-se quando, por exemplo, um ouvinte aceita a verdade de uma afirmação, mas põe simultaneamente em dúvida a veracidade daquele que fala ou a adequação normativa de sua emissão; e o mesmo vale para o caso em que, por exemplo, um ouvinte aceita a *validade normativa* de um *mandato*, mas põe em dúvida a seriedade da vontade que se expressa nesse mandato ou os pressupostos de existência anexos à ação que se lhe ordena (e com ela a execução do mandato).¹⁸⁵

Habermas é um profundo conhecedor do pensamento filosófico e sociológico Ocidental, como já mencionamos, estão entre suas influências Hegel, Marx, Max Weber, Adorno, Horkheimer, os Sistêmicos... toda a tradição Ocidental. No que diz respeito às idéias das regras do discurso racional, regado e fundado em princípios de validade universal, Habermas recebe fortes influências das teorias da linguagem do segundo Wittgenstein e sua teoria dos *jogos de linguagem* e de John Austin em sua teoria do *Ato do Discurso*¹⁸⁶.

As dificuldades da Modernidade estariam ligadas exatamente ao império da instrumentalidade em detrimento da comunicação. O que é proposto, então, é uma mudança no equilíbrio atual das coisas, fazendo com que a forma de racionalidade preponderante no Mundo da Vida, a racionalidade comunicativa, torne-se a racionalidade predominante. Para isto, é preciso que os espaços sociais do Mundo da Vida estejam fortalecidos.

Habermas não propõe o fim do Mercado ou do Estado, ele propõe apenas que a racionalidade comunicativa do mundo da vida não seja afetada pelas instâncias subsistêmicas.¹⁸⁷ As instâncias do Mundo da Vida devem ser autônomas o suficiente. Ele sustenta que deve haver um deslocamento do Direito, até agora situado no Sistema, enquanto ciência, para o Mundo da Vida, enquanto Moral.¹⁸⁸ Este deslocamento tornaria possível, na regulação positiva da sociedade, a predominância do Mundo da Vida. O fim do reinado da

¹⁸⁵ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: crítica de la razón funcionalista*. tomo II. Madrid: Taurus, 1997. p.171-172.

¹⁸⁶ ALEXY, Robert. *Teoria da argumentação jurídica: a teoria do discurso racional como teoria da justificação jurídica*. São Paulo: Landy, 2001. 355p.

¹⁸⁷ AVRITZER, Leonardo. *Sociedade civil: além da dicotomia estado*. In: *Sociedade civil e democratização*. Belo Horizonte: Rey Del, 1994. p.31

¹⁸⁸ VIEIRA, Litzst. *Cidadania e globalização*. Rio de Janeiro: Record, 1998.

razão instrumental, responsável direta pela falência do projeto da Modernidade, e de suas interferências no Mundo da Vida. A democracia é o meio que possibilita o alargamento do Mundo da Vida através da esfera do direito:

se a teoria habermasiana da modernidade não sustenta, tal como a teoria marxiana, que a diferenciação social constitua-se um problema em si, ela tampouco se dispõe a aceitar a mercantilização e a burocratização dos domínios da interação social. Pelo contrário, ela sustenta a existência de uma indissociável tensão entre Estado e mercado, por um lado, e as estruturas interativas do mundo da vida, por outro. Estas últimas, ao se organizarem em movimentos sociais, fundam a democracia que, para Habermas, não é nada mais que a institucionalização no sistema político das sociedades modernas dos princípios normativos da racionalidade comunicativa.¹⁸⁹

A predominância da lógica dos subsistemas do Mercado e do Estado significa não apenas a regência da racionalidade instrumental sobre estas esferas, mas também a tentativa recorrente de colonização das esferas pública e privada do Mundo da Vida pela razão instrumental. A razão instrumental não é problemática em si, pernicioso é a colonização do mundo da vida. A princípio, a razão instrumental é positiva, se se ativer aos espaços sistêmicos. Nesse sentido, sociedade civil, opinião pública e família resistem a esta colonização. É este o papel central conferido por Habermas à sociedade civil, um papel de defesa da racionalidade comunicativa contra as incursões da racionalidade instrumental. Esta opção é peculiar, porque ao desenvolver um estudo sobre esfera pública, onde descreve as transformações pelas quais esta passa, a partir do triunfo do capitalismo¹⁹⁰, Habermas identifica a formação de suas novas características justamente com o surgimento de um pensamento crítico fora da esfera privada do mundo da vida (a família) e do Estado. O sentido de solidariedade é inerente ao Mundo da Vida desde as sociedades tribais¹⁹¹, é a colonização pós-capitalismo que opera a reificação das instâncias. Há, portanto, um potencial criativo e

¹⁸⁹ AVRITZER, Leonardo. *Sociedade civil: além da dicotomia estado-mercado* in Sociedade civil e democratização. p. 30. Belo Horizonte: Del Rey, 1994.

¹⁹⁰ “Um dos fenômenos analisados por Habermas, e que estão relacionados à emergência de uma esfera pública, diz respeito à separação entre a subjetividade do indivíduo burguês, na esfera privada (“esfera íntima”), e a atividade material decorrente da retirada das atividades produtivas do interior casa burguesa. A elaboração de experiências subjetivas desses seres humanos privados teria permitido a constituição de autonomias em relação à rígida ordem hierárquica medieval. Os salões, os círculos literários, constituíram os espaços possíveis para a crítica cultural através de uma nova racionalidade argumentativa baseada numa comunicação discursiva entre iguais. A existência de uma esfera pública crítica, constituída de indivíduos capazes de estabelecer relações puramente humanas umas com as outras, teria favorecido o rompimento com as hierarquias fundadas na autoridade e na tradição, criando condições para a ação política.” FEDOZZI, Luciano. *Orçamento participativo e esfera pública: elementos para um debate conceitual* in Por uma nova esfera pública: a experiência do orçamento participativo. Petrópolis: Vozes, 2000. p.42.

¹⁹¹ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus, Cap. 6.2.

pró-ativo. Seria de esperar que o criticismo não se perdesse; se não se perdeu, na teoria desenvolvida, acabou por fundamentar apenas a resistência.

Ora, essa concepção teórica permite a proteção dos espaços do Mundo da Vida, livrando-os das interferências instrumentais, mas nada faz quanto à situação do Mercado e do Estado. Dentro destes, embora haja uma maior influência da racionalidade comunicativa, continuam a predominar as práticas não solidárias da razão instrumental. Neste sentido, Estado e Mercado continuam submetidos a uma racionalidade não democrática. A única exceção é a relacionada ao Direito, através, como já foi mencionado do deslocamento deste para o Mundo da Vida. Parece-nos que isto pode aprofundar a cisão entre os diferentes espaços sociais, o que é temeroso em uma sociedade tão complexa, em que todos os espaços se relacionam.

Esta noção de sociedade civil é muito criticada, inclusive por não coincidir com o papel que tem cumprido a sociedade civil a partir de sua reorganização e da releitura do seu conceito¹⁹². O fato de Habermas considerar o aspecto defensivo da sociedade civil na Modernidade, e só ele, encontra-se no centro da discordância que têm Jean Cohen e Andrew Arato em relação ao pensador alemão: apesar de promover uma verdadeira solução teórica para o problema da dicotomia – na medida que vê não mais apenas público/privado, mas insere uma terceira esfera autônoma, a sociedade civil – o autor reduz o alcance de sua concepção ao limitar a sociedade civil à uma espécie de salvaguarda do Mundo da Vida, sem funções construtivas. Abordaremos melhor esta questão abaixo.

Retomando a discussão sobre o procedimento, Cohen e Arato, que desenvolvem sua teoria da sociedade civil a partir de Habermas, explicam que o funcionamento do processo proposto pelo filósofo exige alguns requisitos básicos daqueles que tomam parte no discurso prático, são eles:

O que deve ser entendido como acordo racionalmente motivado possui, pois, pré-requisitos bastante exigentes. Para que todos os que são afetados possam ter “efetivamente igualdade de condições para assumir suas partes no diálogo”, deve haver reconhecimento mútuo e recíproco, sem constrangimentos, de cada um como autônomo por todos, sujeitos racionais cujas alegações serão reconhecidas se apoiadas em argumentos válidos. Mas para que este diálogo seja capaz de produzir resultados válidos, deve ser um **processo comunicativo absolutamente público, livre de qualquer pressão política ou econômica**. Deve também ser público em termo de acesso: Qualquer Pessoa capaz de discurso e de ação, que seja potencialmente afetada pelas normas sob discussão, deve estar apta a participar da discussão em termos de igualdade. Além disso, os participantes devem estar aptos a alterar o nível do discurso no sentido de estar em posição de desafiar normas que

¹⁹² Conforme vimos no capítulo anterior, item 2.4, o aparecimento da sociedade civil em diferentes movimentos sociais organizados a partir da década de 1970, contra regimes autoritários de Direita ou de Esquerda.

podem estar tacitamente pressupostas. Em outras palavras, nada pode ou deveria ser tabu para o discurso racional – nada que procure preservar o poder, a riqueza, a tradição ou a autoridade. Em resumo, os princípios procedimentais que sustentam a possibilidade de se chegar a um consenso racional sobre a validade da norma envolvem *simetria, reciprocidade e reflexo*.¹⁹³ (Grifo nosso em negrito)

As condições apresentadas, se cumpridas, oferecem a possibilidade de elaboração de regras decididas de forma efetivamente democrática, no sentido de que aqueles que serão submetidos e afetados por elas as escolheram livremente. Cabem duas críticas fundamentais quanto a isso, a primeira delas, levantada por Leonardo Avritzer, diz respeito (1) ao eurocentrismo do pensamento habermasiano¹⁹⁴; a segunda, conhecida por nós a partir de Francisco Ortega, chama atenção para o que seria (2) uma homogeneização das pessoas sob o procedimento que rege a formação de um consenso racional.

Quanto ao eurocentrismo, relaciona-se às condições do sujeito interlocutor no procedimento. As exigências postas estão absolutamente distantes das condições reais de vida na maior parte do planeta. E há que se falar em condições reais, porque o diálogo que Habermas propõe não é um diálogo hipotético, mas fático. Mesmo que a teoria da democracia habermasiana possa realmente ser aplicada, a pergunta que permanece é *como alcançar as condições de sua aplicação?* Podemos prescindir da razão comunicativa para estabelecer normas que nos levem às condições econômicas e sociais que permitam utilizarmos dela, *mais tarde?* Como as estabeleceríamos então? Se de fato conseguíssemos mudar estas condições, não teríamos chegado a um procedimento melhor do que o proposto?

Mesmo na Europa, em que as condições econômicas e sociais estão anos-luz à frente da situação em que vive a esmagadora maioria dos habitantes da Terra, há que considerar as diferenças de perspectivas morais entre as pessoas, senão também as culturais (e aqui mais uma vez Habermas parece eurocêntrico, prescindir das diferenças culturais entre os acordantes, é isto possível? Talvez o fosse na Europa em que o pensador nasceu. Hoje não é mais em lugar nenhum do mundo). Sobre as concepções morais, Cohen e Arato defendem que é, sim, possível admitir compreensões divergentes de ordem moral, e que elas não quebram a teoria, elas podem ser perfeitamente absorvidas pela teoria habermasiana:

No caso de conflito entre as concepções de uma boa vida e a legalidade, não deveria ser considerado antiético para o indivíduo seguir sua consciência moral ou julgamento e agir de acordo com ele. Mas é preciso agir sob o ditado da

¹⁹³ COHEN, Jean & ARATO, Andrew. *Civil society and political theory*. MIT Press, 1994. p. 348.

¹⁹⁴ AVRITZER, Leonardo. *Sociedade civil: além da dicotomia estado-mercado* in *Sociedade civil e democratização*. p. 39. Belo Horizonte: Del Rey, 1994

autolimitação.¹⁹⁵ Dentro da estrutura de uma unidade política constitucional democrática, a violação, moralmente justificada, de leis pressupõe o conhecimento de princípios constitucionais, a aceitação da ordem democrática, e a orientação simbólica da ação para influenciar a opinião pública no sentido de desenvolver um novo consenso normativo.¹⁹⁶

A crítica feita por Francisco Ortega vai mais ou menos neste sentido, ele considera que o desenvolvimento da individualidade, no pensamento de Habermas, não ocorre dentro do espaço coletivo, o que aumenta o risco de “pasteurização” dos indivíduos, na medida em que não há trocas efetivas no processo coletivo que estejam além das discursivas:

Da mesma maneira, Habermas não considera a pluralidade, que se encontra na base da teoria da ação arendtiana. Sua teoria aponta antes para a superação das diferenças. Seu modelo postula uma igualdade discursiva que anula as diferenças entre os agentes, as quais são tratadas como pertencentes à esfera do interesse privado. As divergências são suprimidas para defender a idéia de que os argumentos devem ser avaliados segundo os seus méritos e não segundo a identidade dos argumentadores.¹⁹⁷

Contra todas as precauções que Habermas tenha tomado, Ortega parece estar criticando o seu trabalho justamente em função de uma busca equivocada da objetividade, tão herdeira da razão instrumental que Habermas quer ver restrita aos subsistemas do Mercado e do Estado, e dominada pelas influências do Mundo da Vida.

No ponto seguinte, examinaremos as tentativas de Cohen e Arato de superar as deficiências encontradas na teoria habermasiana no que diz respeito às potencialidades da sociedade civil.

3.1.1.1 Uma sociedade civil autônoma e plural (Jean Cohen e Andrew Arato)

Os sociólogos americanos, alunos de Habermas na Alemanha, propõem um conceito de sociedade civil na qual esta é composta por elementos bastante distintos da sociedade civil hegeliana, esfera intermediária entre família e estado em que predomina a satisfação das necessidades particulares, e marxista, baseada em relações egoístas de

¹⁹⁵ Evidentemente há um antiético, senão estaríamos no campo do relativismo. Habermas trabalha com três níveis de consciência moral (HABERMAS, Teoria da ..., p. 247 – quadro) às quais correspondem determinadas posturas éticas, como o conhecimento dos princípios acima mencionados. Faríamos a ressalva, então, que não se trata de agir sob o ditado da autolimitação, não é da ordem da autonomia o limite ético, também ele é acordado, pois se funda numa moral pós-convencional, é da ordem da heteronomia.

¹⁹⁶ COHEN, Jean & ARATO, Andrew. *Civil society and political theory*. MIT Press, 1994. p. 355-356.

¹⁹⁷ ORTEGA, Francisco. *Para uma política da amizade – Arendt, Derrida, Foucault*. Coleção Conexões. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000. p. 21-22.

produção, como já mencionei anteriormente. Sua matriz explícita é o pensamento habermasiano. O conceito que eles se colocam como desafio desenvolver almeja:

Aprofundar o desenvolvimento e justificar sistematicamente a idéia de sociedade civil, reconcebida em parte em torno da noção de movimentos democráticos auto-limitados buscando expandir e proteger espaços para a liberdade negativa (*negative liberty*) e para a liberdade positiva (*positive freedom*) e recriar formas igualitárias de solidariedade sem fragilizar a autoregulação econômica.¹⁹⁸

Apesar da matriz, os autores afastam-se de Habermas, como já foi dito, por acreditarem que a sociedade civil não pode ter um papel apenas defensivo, mas que contem possibilidade importantes de avanço no sentido da democratização. Na verdade, acreditam que numa atuação meramente defensiva, a sociedade civil não é mesmo capaz de cumprir com as tarefas de defesa. A preocupação dos autores com a liberdade negativa e positiva, no caso a defesa dos direitos civis e políticos, contra o Estado, mas também a compreensão de que a sociedade civil pode mais, ela pode ter um papel alavancador do espaço público, nesse sentido, é crucial.

A crítica que fazem a Habermas em razão de este não enxergar, na sociedade civil, um caráter emancipatório, é a seguinte:

De qualquer modo, os novos movimentos são vistos apenas como formas de resistência e repetidamente procurando barrar as ondas dos sistemas de ação formalmente organizados em favor de estruturas comunicativas. Embora, eles signifiquem a contínua capacidade do mundo de vida de resistir à reificação, e assim tomem um sentido positivo, Habermas é cético em relação ao seu “potencial emancipatório” e desconfiado de sua natureza aparentemente antiinstitucional, defensiva e antireformista. Em resumo, ele não vê os novos movimentos como repositários de novas (racionais) identidades sociais, mas como reflexos do particularismo. Nem os vê como direcionados a ou promovendo a institucionalização dos potenciais positivos da Modernidade ou mesmo transcendendo uma política expressiva de não comunicação.¹⁹⁹

Cohen e Arato enfatizam bastante a ausência de atenção de Habermas para com o descontrole de Estado e Mercado²⁰⁰. De fato, sob o aspecto sociológico, não há preocupação com esta questão, o ponto central é proteger o Mundo da Vida contra a colonização. Como foi

¹⁹⁸ COHEN, Jean & ARATO, Andrew. *Civil society and political theory*. MIT Press, 1994. p. 17.

¹⁹⁹ “Nevertheless, the new movements are seen only as forms of resistance and retreat seeking to stem the tide of the formally organized systems of action in favor of communicative structures. Although they signify the continued capacity of the lifeworld to resist reification, and thus take on positive meaning, Habermas is skeptical of their emancipatory potential and suspicious of their apparently anti-institutional, defensive, antireformist nature.” COHEN, Jean & ARATO, Andrew. *Civil society and political theory*. MIT Press, 1994. p. 528.

²⁰⁰ Idem, p. 471-472.

afirmado anteriormente, a racionalidade instrumental é considerada adequada para os espaços do Sistema, a patologia está somente em sua intervenção no Mundo da Vida.

Considerando importante encontrar possibilidades para que o Mundo da Vida possa exercer algum tipo de controle sobre as instâncias do Sistema, Cohen e Arato discutem também os riscos de burocratização e “monetarização” que correm as organizações da sociedade civil (mais especificamente os movimentos sociais, com que lidam mais de perto) ao tentarem influenciar estas esferas.

Cohen e Arato trabalham sua teoria da sociedade civil em uma íntima relação com os movimentos sociais. A perspectiva política da atuação destes marca muito a pesquisa, de forma que salta aos olhos do casal de estudiosos que não é possível olvidar o ímpeto transformador da sociedade civil.

Há outros pontos importantes discutidos por Cohen e Arato acerca da sociedade civil, da esfera pública e da democracia, como por exemplo a institucionalização da sociedade civil e domínio objetivo da teoria habermasiana. Consideramos o caráter pró-ativo da sociedade civil central, razão pela qual o abordamos aqui.

3.1.2 Um paradigma societal emancipatório (Boaventura de Sousa Santos)

O professor Boaventura de Sousa Santos desenvolve uma reflexão acerca da sociedade em que vivemos afirmando que ela passa por uma crise de paradigma. A sociedade se sustenta sob dois pilares: o da regulação e o da emancipação. É exatamente a tensão entre eles que nos conduz a esta situação. Mais objetivamente, as condições atuais de nossa sociedade são justamente atribuíveis à absorção do pilar da emancipação pelo pilar da regulação, *fruto da gestão reconstrutiva dos défices e excessos da modernidade confiada à ciência moderna e, em segundo lugar, ao direito moderno*²⁰¹. Boaventura vem propor, no momento da crise, e como solução para sua superação, uma espécie de arrefecimento da tensão, ao incentivar a criação e fortalecimento das condições de alargamento da abrangência e influência do paradigma da emancipação. O professor português acredita na viabilidade de uma autêntica transformação a partir da paulatina ocupação dos espaços sociais pelo paradigma emancipatório.

²⁰¹ SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez Editores, 2000. p.55.

O pilar da regulação possui três princípios fundantes, o do Estado (obrigação política vertical entre cidadãos e Estado), o do Mercado (obrigação política horizontal, individualista e antagônica entre os parceiros do Mercado) e o da comunidade (obrigação política horizontal solidária entre os membros da comunidade). O pilar da emancipação constitui-se da racionalidade estético-expressiva (artes e literatura), racionalidade cognitivo-instrumental (ciência e tecnologia) e racionalidade moral-prática (ética e direito).²⁰² Todos estes princípios tendem à sua maximização, e que ocorreu foi exatamente o desenvolvimento desarmônico deles, inviabilizando o cumprimento das promessas da Modernidade.

Boaventura de Sousa Santos não considera uma surpresa que as promessas da Modernidade não tenham sido “respeitadas”, enxerga nelas tamanha magnitude, que entende que este período e sua lógica cumpriram o papel que lhes cabia. Por isso mesmo, ao contrário de Jürgen Habermas, Boaventura não se preocupa em buscar formas de cumprir estas promessas, ele considera que os excessos e défices da Modernidade nos colocaram numa postura tal, que aquilo que ainda não foi cumprido precisa ser superado, reinventado, não apenas resgatado.²⁰³

Boaventura entende que foi exatamente o desenvolvimento desarmônico dos princípios de cada um dos pilares que resultou no descumprimento das promessas e na atual situação de nossa sociedade. No pilar da regulação, é notória a predominância do princípio do Mercado sobre os demais. Foi ele que mais cresceu, que mais espaços ocupou e mais estendeu a sua lógica, individualista, por sobre os demais princípios. Estado e comunidade não foram submetidos da mesma forma, o princípio do Estado predomina sobre o da comunidade, assim como sua lógica, hierárquica, fundada em relações verticais, prevalece sobre a lógica solidária e horizontal que caracteriza o princípio da comunidade:

Dos três princípios da regulação (Mercado, Estado e Comunidade), o princípio da comunidade foi, nos últimos duzentos anos, o mais negligenciado. E tanto assim foi que acabou por ser quase totalmente absorvido pelos princípios do Estado e do mercado. Mas, também por isso, é o princípio menos obstruído por determinações e, portanto, o mais bem colocado para instaurar uma dialética positiva com o pilar da emancipação.²⁰⁴

No pilar da emancipação, a predominância de um “tipo” de racionalidade sobre os demais, o da racionalidade instrumental-cognitiva, também é evidente. Boaventura atribui

²⁰² Idem., p.50.

²⁰³ Idem., p. 29.

²⁰⁴ Idem., p.75.

essa prevalência exatamente à predominância do Mercado no pilar da regulação, ao qual a racionalidade cognitivo-instrumental serve, na medida em que otimiza e potencializa a produção. O autor chama-nos, ainda, a atenção para o fato de que Modernidade e capitalismo convivem perfeitamente, mas que não apenas o modo de produção capitalista teria levado a essa predominância da racionalidade cognitivo-instrumental, pois também o modo de produção socialista foi pensado a partir de uma crença produtivista que não tem outro fundamento. A combinação dessas duas predominâncias tem como resultado final a submissão da emancipação moderna à regulação moderna.²⁰⁵

Boaventura identifica também como paralelo a essas forças o papel do direito na sociedade moderna. O direito, que deveria estar fundado na racionalidade moral-prática, funda-se na racionalidade cognitivo-instrumental para atuar como direito autoritário, garantindo os interesses do Mercado e dentro da hiperracionalidade em ação.

As idéias vão exatamente no sentido de que há uma colonização. A colonização do pilar da emancipação pelo pilar da regulação, também uma colonização do conhecimento emancipatório pelo conhecimento regulado e do direito moral-prático pelo direito cognitivo-instrumental. É inevitável lembrarmos do pensamento habermasiano, e sua idéia de colonização do Sistema pelo Mundo da Vida, mas há diferenças fundamentais entre os dois autores, provavelmente não de diagnóstico da atualidade, mas na superação da mesma.

O pensador português vai propor, então, com vistas à transformação da sociedade, possibilidades de transição paradigmáticas, na ciência e no direito, as quais deverão alcançar a transição de um poder autoritário ao que ele denomina de autoridade partilhada, mover-nos de um conhecimento colonizador a um conhecimento emancipatório e de um direito despótico a um direito democrático (o qual deve necessariamente aproximar da política)²⁰⁶.

Boaventura entende que existem seis espaços estruturais básicos na sociedade capitalista, todos estando, no momento, sob a égide da regulação:

A minha tese principal (...) é, em primeiro lugar, que as sociedades capitalistas são formações ou constelações *políticas*, constituídas por seis modos básicos de produção de poder que se articulam de maneiras específicas. Estes modos de produção geram seis formas básicas de poder que, embora interrelacionadas, são estruturalmente autônomas. Em segundo lugar, as sociedades capitalistas são formações ou constelações *jurídicas*, constituídas por seis modos básicos de produção do direito que se articulam de maneiras específicas. Estes modos de produção geram seis formas básicas de direito que, embora inter-relacionadas, são estruturalmente autônomas. Em terceiro lugar, as sociedades capitalistas são formações ou constelações *epistemológicas*, constituídas por seis modos básicos de

²⁰⁵ Idem., p. 57

²⁰⁶ Idem., p.334.

produção de conhecimento que se articulam de maneiras específicas. Estes modos de produção geram seis formas básicas de conhecimento que, embora inter-relacionadas, são estruturalmente autônomas.²⁰⁷

São estes espaços o espaço doméstico, expresso na família, o espaço da produção, representado pelas fábricas e empresas, o espaço do Mercado, configurando-se no próprio, o espaço da comunidade, este expresso através de várias instituições – comunidade, vizinhança, associações, igrejas etc –, o espaço da cidadania, guardada do Estado e o espaço mundial, seara das organizações internacionais, seja inter-estatais ou não. Todos esses espaços encontram-se sob formas de direito, de poder e de conhecimento eminentemente regulatórias. Todos eles contêm, também, possibilidades de superação destas formas. Há várias “emancipações” possíveis, que devem ser experimentadas. Há, no entanto, segundo Boaventura, um potencial catalisador que deve ser cumprido pelo Estado.

O autor propõe alternativas para cada um desses espaços, baseadas em novos paradigmas dominantes (no momento, paradigmas emergentes) que comportem alguns *topoi* centrais, derivados de outros modelos de racionalidade que o cognitivo-instrumental:

- a) Espaço doméstico: comunidades domésticas cooperativas, regidas pelos *topoi* da democracia, da cooperação e da comunidade afetiva, além, transitoriamente, da libertação da mulher,
- b) Espaço da produção: produção eco-socialista orientada pelos *topoi* da democracia e do socialismo e do antiprodutivismo ecológico;
- c) Espaço do mercado: deverão ser levadas em consideração no espaço de troca de bens as necessidades humanas e o consumo solidário, regidas pelos *topoi* da democracia, das necessidades radicais e das necessidades genuínas;
- d) Espaço da comunidade: comunidades amiba, de organização horizontal e comportando múltiplas identidades, orientadas pelos *topoi* da democracia, do cosmopolitismo, do multiculturalismo e da diatópica;
- e) Espaço da cidadania: democracia radical, baseada no *topos* do socialismo-come-democracia-sem-fim;
- f) Espaço mundial: sustentabilidade democrática e soberanias dispersas, capazes de apreender as diferenças e transpor o desenvolvimento desigual, sustentado nos *topoi* da democracia, do cosmopolitismo e do patrimônio comum da humanidade.

²⁰⁷ Idem., p. 272. Vide mapa à página 273.

Gostaríamos de ressaltar a preocupação do autor com a modificação do modo de produção, que deve ser antiprodutivista e ecológica, devendo, portanto, distanciar da prática exploratória tanto da natureza quanto do homem. Também a concepção de Mercado é importante, na medida em que propõe uma lógica que não a do lucro (a lógica do Mercado atual, individualista, antagônica), mas a da **necessidade** real das pessoas. No espaço da comunidade, é muito interessante a preocupação com o multiculturalismo, consideremos então não apenas o respeito às diferenças e o fim das discriminações, mas também a riqueza da multiplicidade.

Todas estas transformações exigem o *topos* da democracia em todos os espaços, devem contar como atores com pessoas que transitam nestes espaços e com o Estado. O Estado, que Boaventura acredita poder ser reinventado a partir da idéia de Estado-providência, tem papel central porque deve prover os pressupostos necessários ao fortalecimento das condições possibilitadoras da emancipação. É o Estado que deverá prover a situação mínima de justiça e igualdade capaz de garantir às pessoas experimentar novas formas de vida em cada um dos espaços e, também, o atuar dentro de um novo paradigma,.

Como mencionamos anteriormente, para além disso, Boaventura vê a necessidade de uma nova subjetividade. Que dê conta das exigências do novo paradigma, e seja capaz de torna-lo preponderante. Antes de qualquer coisa, os atores, os que vivem nestes espaços, deverão ser pessoas dispostas a aplicarem este novo mapa paradigmático. Não há como empreender uma transformação sem uma subjetividade individual e coletiva que seja transformada e transformadora.

Os *topoi* desta subjetividade proativa são a fronteira, o Sul e o barroco. No *topoi* da fronteira (aqui entendida como um limite a ser desvendado, mas também um lugar para onde convergem diferentes culturas) dentre as diversas características que o pensador atribui ao emigrante, como necessárias à transformação da individualidade, gostaríamos de destacar a invenção de novas formas de sociabilidade: formas estas que são identificadas sobretudo pela responsabilidade. As pessoas que vivem nas fronteiras são **responsáveis** pelos rumos que toma o desenrolar das relações sociais:

Viver na fronteira significa ter de inventar tudo, ou quase tudo, incluindo o próprio ato de inventar. Viver na fronteira significa converter o mundo numa questão pessoal, assumir uma espécie de responsabilidade pessoal que cria uma

transparência total entre os atos e as suas conseqüências. Na fronteira, vive-se a sensação de estar a participar na criação de um novo mundo.²⁰⁸

Também chama atenção o argumento de que, na fronteira, as hierarquias são mais frágeis, em razão de sua distância em relação ao centro, onde estão os marcos do paradigma dominante. Bom, a vida na fronteira também facilita o florescimento da solidariedade, já que se está a procura de um novo espaço para viver.

O *topos* do Barroco é o que é chamado de o Sul do Norte: *Quer como estilo artístico, quer como época histórica, quer ainda como ethos cultural, o barroco é, essencialmente, um fenómeno latino e mediterrânico, uma forma excêntrica de modernidade, o Sul do Norte, por assim dizer*²⁰⁹.

Ele confere à subjetividade proposta a relação com o local, no particular, no específico, no transitório. O barroco é o momentâneo, é o que se ri da pretensão de permanência. Ora, vemos nisso a possibilidade do desapego, da leveza, da valorização da identidade, da abertura à transformação, de rascunho... o exagero, a abundância, o riso, a gargalhada, o exercício do prazer: uma quebra total com o universo da racionalidade cognitiva-instrumental.

Por fim, o *topos* do Sul. A relação dos povos dominados com seus dominadores. O autor relata a riqueza desta experiência, e o quanto ela aproxima e entrelaça ambos os lados da relação. Para construir uma nova subjetividade, sugere então uma *desfamiliarização*, do Sul para com o Norte, e do Sul para consigo mesmo como reflexo do Império.

A partir destes três *topoi*, para o pensador em tela, é possível criar uma subjetividade capaz de suportar e engendrar a emancipação, científica e societária, nas quais se baseia e das quais deriva a emancipação de mulheres e homens. Mais uma vez, esta subjetividade não trará necessariamente a superação do paradigma regulatório pelo paradigma emancipatório, mas, se alcançada, possui as condições suficientes para a reunião dos pressupostos necessários à mesma.

O trabalho de Boaventura de Sousa Santos tenta criar possibilidades de transformação que levam em conta as mais diferentes realidades. O autor critica Jurgen Habermas e uma sua afirmação de que sua teoria, embora pretensamente universal, não seria aplicável fora dos países do Norte²¹⁰. Existem duas questões aqui, de fato, Habermas desenvolve um trabalho de cunho não só sociológico, mas principalmente filosófico. De fato,

²⁰⁸ Idem., p. 348.

²⁰⁹ Idem., p. 359.

²¹⁰ Idem., p. 368.

sua teoria democrática é apenas uma consequência do desenvolvimento de seu pensamento teórico, não sua finalidade. A igualdade de condições que ele pretende estabelecer através dos falantes é, antes de tudo, uma expressão mesma do reconhecimento do outro como igualmente digno. De qualquer forma, aceitar essa explicação como suficiente seria conceder a existência de duas realidades distintas e incomunicáveis, o que não existe. Concordamos que seja, portanto, uma crítica bastante importante. O pensamento de Boaventura está inserido na sociologia e, neste sentido, sua preocupação com o Sul, com as peculiaridades dos povos oprimidos e com suas diferenças intrafronteiras, é indispensável para a compreensão e a ultrapassagem das questões sobre um novo espaço público nos países marginais. Dentro da perspectiva universalista, que não pode ser desconsiderada em função da globalização e das mudanças nas noções de soberania, parece-nos uma preocupação indispensável para a ressignificação do espaço público em qualquer parte, já que mais e mais podemos perceber que somos habitantes comuns deste Planeta.

A transição é de fato uma transição. Boaventura acredita na possibilidade de convivência entre o capitalismo e o socialismo, e na reinvenção do Estado, a partir de um novo Estado-providência que ele considera passível de construção inclusive nos países periféricos. Acredita na necessária convivência entre os diferentes paradigmas. Herança da guerra de posição gramsciana? Talvez. Certamente uma convicção forte quanto às possibilidades da solidariedade, do trabalho em rede, da compreensão, da superação das amarras e, principalmente, na consolidação permanente da democracia e no respeito a um direito fundado na política, portanto, na idéia de justiça.

3.2 Experiências rumo à democracia real

Na esteira dessas novas idéias de democracia, existem algumas experiências já desenvolvidas no Brasil que nos dão indicações de sua viabilidade prática. Dentre elas, optamos por destacar as de orçamento participativo, as de formulação e deliberação de políticas públicas através dos conselhos e as de execução democrática de políticas públicas. O que é convergente, nestas experimentações, é justamente o aspecto da participação. Em todas elas, a sociedade deixa de ser apenas espectadora e torna-se partícipe. Neste âmbito, a ética discursiva habermasiana, em que pesem todas as críticas que possam ser feitas à idéia de consenso, tem um papel fundamental. Ora, a partir do momento que a sociedade se torna efetivamente governo e se emancipa de qualquer forma de tutela, tomando para si a

responsabilidade sobre a condução dos assuntos que lhe dizem respeito é, de fato, necessário buscar novas formas de diálogo, de atuação e de decisão.

No orçamento participativo, como será visto abaixo, a tentativa de solução é exatamente inspirada na ação comunicativa: busca-se trabalhar o diálogo e a decisão através de procedimentos coletivos e previamente acordados. Os conselhos paritários (compostos por número igual de representantes do Estado e da sociedade civil organizada) ingressam na mesma tradição na medida em que as pessoas e grupos direta ou indiretamente atingidos pelas decisões a serem tomadas tomarão parte nas escolhas feitas (evidentemente ainda por uma forma de representação, mas já se trata de um alargamento do diálogo). Quanto à execução efetivamente democrática, ela chama principalmente à idéia de responsabilidade coletiva, de solidariedade para com os pares e para com os atingidos; o que, além do efeito imediato na vida das comunidades, tem um caráter unificador e pedagógico. Estas três formas de participação social na política buscam a transformação do modelo atual. São tentativas de construir possibilidades reais de alternativas ao atual funcionamento do espaço público.

A idéia do orçamento participativo decorre da compreensão de que a sociedade mudou. Decorre da consciência de que a democracia liberal não responde mais sozinha às necessidades atuais, é preciso, então, implementar novas formas de democracia. O interessante é que os ideólogos do orçamento participativo vão trabalhar com duas idéias bastante peculiares para sua justificação: a primeira é a de que é possível recuperar o Estado de Direito a partir de uma releitura da teoria da legitimidade e a segunda, de que é imperativo manter a sua formalidade, ainda que se deva ir além delas.²¹¹

O orçamento participativo²¹² é uma tentativa de ir além dos institutos da democracia formal, procurando dar conteúdo à idéia de soberania popular. Trata-se de uma forma de participação popular na concepção e gestão da coisa pública, numa tentativa de concretizar o que Tarso Genro chama de “controle de baixo para cima”.

²¹¹ “Para que seja viável a recuperação do Estado de Direito e para que a legalidade, em conseqüência, torne-se instrumento de regeneração democrática, a nova abordagem da teoria da legitimidade deve partir da teoria clássica, mas não pode mais limitar-se exclusivamente aos seus pressupostos formais.” GENRO, Tarso. *Cogestão: reforma democrática do estado* in *Por uma nova esfera pública: a experiência do orçamento participativo*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 19.

²¹² Reconhecendo que as formas de implementação do orçamento participativo diferem de uma cidade para outra (até agora o orçamento participativo – OP – só foi implementado por governos municipais), Leonardo Avritzer procura levantar suas características identificadoras através das experiências de Porto Alegre e Belo Horizonte: “Em primeiro lugar, o que parece ser mais relevante na estrutura do OP é o elemento que se repete, ou seja, as assembléias por região. A importância dessas assembléias deriva do fato de que elas criam um método público de decisão acerca das obras pela população, fornecendo uma resposta ao particularismo e é forma obscura de decisão que costuma ser prática corrente nas administrações municipais no Brasil. As assembléias regionais introduzem uma forma democrática e pública de negociação entre a população. (...)” AVRITZER, Leonardo. *O orçamento participativo: as experiências de Porto Alegre e Belo Horizonte*. In: *Sociedade civil e espaços públicos no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 2002. p. 26.

Só o Estado que transforma a retórica democrática em controle de “baixo para cima”, a forma jurídica em conteúdo concreto, a representação em extensão da cidadania, poderá oferecer novas dimensões à esfera pública, pois a redução do poder das corporações internas do Estado é hoje pura aparência. O que há é a *substituição das burocracias que emergiram do “Welfare State” e do Estado Desenvolvimentista, pelas novas burocracias dos bancos centrais e dos altos organismos de “planejamento”*, estes sujeitos diretamente ao capital financeiro, na época em que a globalização criou a ideologia do “caminho único”. (Aspas e grifos no original).

Trata-se, pois, o orçamento participativo, exatamente de uma tentativa de transferir para o povo, detentor primeiro do poder soberano, parte do controle do Estado. Desta forma, parcela significativa do orçamento de investimento de algumas cidades é discutida pela população, em geral dividida por regiões e reunidas em grupos. Embora existam diferentes dinâmicas, em geral, os grupos deverão identificar as demandas prioritárias da cidade e de suas regiões, escolher as que serão respondidas no ano orçamentário em pauta e definir o montante a ser destinado para tal. Todos os cidadãos são chamados a participar em alguma parte do processo, mesmo que alguns tenham etapas que agregam representantes (!), sendo pré-definidas algumas regras para a manifestação e para a escolha das rubricas que serão privilegiadas.

A experiência mais famosa de democracia participativa é, sem dúvida, a da cidade de Porto Alegre, no Rio Grande do Sul, mas houve também experiências semelhantes em outras capitais, como Belo Horizonte, e em cidades médias e pequenas por todo o país, como no município de Icapuí,²¹³ na região costeira do Ceará. Sobre o orçamento participativo em Porto Alegre, Luciano Fedozzi afirma que há uma dimensão importante a ser ressaltada em relação a sua prática

(...) que está relacionada com o processo de racionalização política empreendida por esse método. Ao primar por regras universais e previsíveis de participação e por critérios objetivos e impessoais para a seleção das prioridades apontadas pelas comunidades, o OP estabelece uma dinâmica de acesso aos recursos públicos, que se opõe ao particularismo da justiça causuística, isto é, da prática de distribuição de favores sem atenção às normas universais necessárias à cidadania, como prática tradicional que caracteriza a gestão pública brasileira.²¹⁴

²¹³ Situado no litoral leste do estado, na fronteira com o Rio Grande do Norte.

²¹⁴ FEDOZZI, Luciano. *Orçamento participativo e esfera pública: elementos para um debate conceitual in Por uma nova esfera pública: a experiência do orçamento participativo*. Petrópolis: Vozes, 2000. p.68.

No orçamento participativo implementado em Porto Alegre, mesmo estas regras ordenadoras do processo foram construídas coletivamente, continua Fedozzi:

Esse processo, que pode ser sinteticamente definido como a instituição de uma *esfera pública de co-gestão do fundo público municipal* (Fedozzi, 1997), expressa-se através de um sistema de partilha do poder, onde as regras de participação e as regras de distribuição dos recursos de investimentos são construídas de forma procedimental e argumentativa, na interação institucional que se processa entre os agentes do Executivo e as comunidades da sociedade civil. Essa dinâmica procedural de *regramento compartilhado* estabelece uma forma de legitimação e de validação das decisões políticas, que é dependente da forma com que se relacionam os diversos atores frente aos critérios (previsíveis, objetivos, impessoais e universais) construídos na interação entre o poder administrativo e os representantes da comunidade.²¹⁵

Com certeza a preocupação, habermasiana, com o estabelecimento democrático das regras é um ponto crucial da configuração democrática do instituto. Cabe lembrar, porém, mais uma vez, o problema da legitimidade. Como bem argumenta Tarso Genro, a legitimidade da democracia representativa repousa na idéia de um contrato inicial entre todos os homens (e mulheres) que acordam sobre uma determinada ordem a qual estabelece a eleição ou indicação de representantes. Nos Estados modernos, os representantes são eleitos por todos os cidadãos em idade hábil, por meio direto ou indireto, de acordo com as regras estabelecidas em suas constituições. Quanto às organizações da sociedade civil, e aqui lembramos que entre elas podem estar fundações privadas (como hospitais ou escolas), organizações não-governamentais (em geral associações civis sem fins lucrativos) e movimentos sociais (sem personalidade jurídica, como permaneceu o Movimento dos Sem Terra – MST – até bem há pouco), quais e como devem ser escolhidas? De onde vem sua legitimidade? Da nobreza de suas causas? Da vontade de seus sócios, ou do conselho gestor? Não há dúvidas de que anos de trabalho sério por uma causa justa conferem legitimidade a uma organização. Mas como aferir isso?²¹⁶

²¹⁵ Idem., p. 69.

²¹⁶ Essa questão se apresenta de forma muito interessante ao analisarmos a relação entre os governos e a sociedade civil organizada. Vejamos, por exemplo, a situação do RS: governado durante quatro anos pelo Partido dos Trabalhadores (entre 1999 e 2002), o estado desenvolveu uma profunda relação com as organizações da sociedade civil, organizando em parceria com ela, anualmente, um evento de âmbito internacional, o Fórum Social Mundial, que procurava pensar alternativas ao “pensamento único”. Pois bem, nas eleições de 2002, o governo do PT foi derrotado, e o Fórum, previsto para acontecer em janeiro de 2003, terá um corte profundo no apoio financeiro e logístico a receber do governo do estado, segundo informações constantes do site <http://www.uol.com.br> em 30 de novembro de 2002. Essas organizações deixaram de representar a sociedade gaúcha? Ou nunca representaram? Ou será que continuam representando?

Esta questão se repete em muitos planos de atuação da sociedade civil organizada: o fato de constar no estatuto de uma entidade que ela é parte legítima para representar legalmente determinado setor da sociedade civil, sejam consumidores ou crianças e adolescentes (em conformidade com a Lei da Ação Civil Pública, lei nº 7343/85), confere a ela legitimidade política para representar todos os consumidores?

Evidentemente estas questões não invalidam os avanços alcançados pela experiência, de Porto Alegre ou de outras cidades, já que está em seu cerne uma opção bem sucedida pela participação direta da população nos rumos que toma a cidade.

Outra importante experiência que vem acontecendo desde o final da década de 1980 é a dos conselhos de políticas públicas. Eles surgem com força total a partir da Constituição Federal de 1988 (CF/88), que estabelece em uma série de artigos²¹⁷ a participação e a responsabilidade popular nas discussões e decisões. Os conselhos são tentativas de efetivar esta participação constitucionalmente garantida, e diretamente expressas na Lei de Assistência Social (lei federal n. 8742) e no Estatuto da Criança e do Adolescente (lei federal n. 8069), entre outras, e são vistos como uma das mais importantes conquistas da sociedade civil organizada derivados da Constituição Cidadã.

Desde então, foram criados no país inúmeros conselhos, dentre os quais podemos mencionar o Conselho Nacional de Assistência Social (CNASS), o Conselho Nacional dos Direitos da Criança (CONANDA), o Conselho Nacional de Saúde (CNS). Estes conselhos são paritários, ou seja, metade de sua composição é oriunda do governo, a outra metade da sociedade civil, e eles têm como responsabilidade elaborar e determinar as políticas públicas a serem desenvolvidas em suas áreas de abrangência.

Não obstante a criação interessantíssima, que deita raízes em Gramsci, os conselhos têm tido um funcionamento limitado, seja em função de suas decisões não serem acatadas pelos governos federais, estaduais e municipais a cuja estrutura pertencem; seja em função das diferentes caras que assume, baseadas na força e expressão da sociedade civil local.

Em alguns lugares, principalmente nos pequenos municípios do interior do país, mas também em cidades grandes, a sociedade civil ainda é “gelatinosa e escorregadia” tal qual Gramsci a identificara no Oriente, o que faz com que a parcela não-governamental dos Conselhos muitas vezes não tenha nenhuma ligação real com a sociedade.

²¹⁷ BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*: promulgada em 05 de outubro de 1988. Organização do texto: Juarez de Oliveira et al. 27ed. São Paulo: Saraiva, 2001. 331p. (Coleção Saraiva de Legislação). arts. 204, II, 216, §1º, 225, 227, entre outros.

Uma das grandes críticas que fazemos às possibilidades de contribuição da sociedade civil ao novo espaço público está relacionada à sua instrumentalização. O risco permanente de que ela seja usada para o processo de desmonte do Estado de bem-estar. De qualquer modo, como já foi dito, este é um obstáculo, não significa que a sociedade civil não possa contribuir para esta nova conformação inclusive na execução de políticas públicas, urge, no entanto, garantir que esta contribuição não se resuma à execução mecanicista. É possível que a execução de políticas públicas seja mesmo um espaço de criação de consciência e de crescimento político, positivo para o conjunto da sociedade, na medida em que permita a internalização da compreensão do coletivo como algo sob a responsabilidade de todos.

Uma das formas mais interessantes de execução de serviços públicos por parte da sociedade civil dá-se nas cooperativas de microcrédito. São experiências de financiamento de pequenos negócios individuais ou coletivos, por organizações não-governamentais sem fins lucrativos, com título de Organização da Sociedade Civil de Interesse Público (Oscip – lei n. 9790/99). A maioria dessas experiências relaciona-se com o que Boaventura de Sousa Santos²¹⁸ propõe em suas elaborações acerca de uma produção emancipada e de um consumo emancipado.

Seguindo essa orientação, o financiamento deveria destinar-se prioritariamente a formas de produção ecologicamente equilibradas, que não tenham por finalidade primeira o lucro, mas a produção e realização de bens e serviços voltados para a satisfação das necessidades genuínas da comunidade (certamente em contraposição a tantas necessidades “desnecessárias” criadas pela sociedade de consumo), fora do paradigma produtivista característico da sociedade industrial.

Muitas dessas experiências contam com conselhos gestores, formados por membros das comunidades e/ou regiões beneficiadas, que deverão ser os responsáveis por definir que tipo de experiências são importantes para o grupo e quais devem ser financiadas. Na verdade este é o *x* da questão. A “instrumentalização” da sociedade civil dá-se exatamente quando à sociedade só é repassada a gestão, nunca o planejamento e a deliberação. Os espaços democráticos exigem que junto com a execução, sejam também repassada a possibilidade de decidir o que fazer e como fazer. É nesta possibilidade de assumir o controle da política pública, além de optar por ela, que se mostra uma das contribuições potenciais da sociedade civil ao novo espaço público, o qual se dá aqui não através do controle de atividades estatais, como era o caso do orçamento público mencionado no item anterior, mas na execução direta.

²¹⁸ SANTOS, Boaventura de Sousa. A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2000. p.336-338.

Embora tenhamos utilizado aqui o exemplo de organizações de microcrédito, a execução participativa pode ocorrer em diversas áreas. É possível, evidentemente, inclusive, unir a proposta de orçamento participativo a esta idéia de execução democrática. Devemos estar atentos, porém, que estas experiências não se dêem no sentido de aprofundar a flexibilização das relações de trabalho, o que não tem sido incomum, principalmente nas parcerias realizadas com os governos.

Todas essas experiências contribuem para identificarmos as possibilidades reais de mudanças efetivas e eficazes na esfera pública. O fato de a maioria delas ser muito bem sucedida, as que enfrentam maiores problemas são os conselhos, é de todo modo muito estimulante, pois coloca a democracia real mais perto de nossa realidade.

Considerações Finais

Vivemos em um período em que prevalece a instabilidade e a incerteza, a sensação de medo e de estar preso, submisso, é fortemente presente. É natural, neste contexto, que busquemos novas formas de convivência social, novas formas de organização e interação que permitam a superação das decepções com nossa própria sociedade. Ora, mulheres e homens vivemos com os outros, exercitamos nossa humanidade no convívio com o semelhante, em racionalidade e dignidade, e nos organizamos para satisfazer nossas próprias necessidades e caprichos e, também, para buscar soluções coletivas para questões coletivas.

A organização política é exatamente o lugar onde atuamos coletivamente com fins coletivos, o espaço de busca da justiça. Esta organização deu-se de diversas formas ao longo da História. Na Antigüidade, não se pensava a vida fora da comunidade política, pertencer à *polis* era condição da identidade dos homens livres, o próprio termo *societas civilis* era utilizado para designar a sociedade política. Não se pensavam organizações sociais fora da comunidade política. O privado era apenas a família e, ainda, assim, as relações se davam de forma muito diferente da que se apresenta hoje. É a modernidade que traz definitivamente a distinção entre público e privado. O nascimento dos Estados-nação seguida da consolidação do capitalismo abre espaço para a formação de duas esferas distintas de organização, uma com fins públicos, a outra com fins privados, que constantemente vão entrar em conflito. As tensões entre Estado e sociedade civil tomam forma, portanto, em nossa época, porque a própria idéia de um espaço coletivo não público só nela é realidade.

O pensamento hegeliano instaura a dicotomia, entre Estado e sociedade civil, na filosofia política. A família, descrita por Friedrich Hegel como o primeiro momento da eticidade, é também o momento da particularidade, somos membros de um corpo uniforme; a sociedade civil, apesar dos lampejos de universalidade, permanece, sempre, e em última instância, o reino da contingência e do egoísmo, o lugar por excelência da particularidade, onde os homens reúnem-se apenas com a finalidade de satisfazer a suas necessidades e proteger seus interesses, e o Estado é, só ele, o momento da coletividade real, efetiva, voltada para o bem comum, de caráter de fato público. Este Estado, para Hegel, é também a concretização do Absoluto na história e a possibilidade de vida livre para os homens. As esferas de relação entre os homens que Hegel descreve são esferas de efetivação da liberdade, indissociadas da vontade e da intenção, e indissociáveis entre si. São momentos da eticidade que se complementam e se exigem. O bem viver é alcançado, portanto, no Estado. A

particularidade e a propriedade estão protegidas, mas o homem só é realmente livre na sociedade política. Estamos, pois, em um momento em que a sociedade civil pouco tem para contribuir com o Estado, senão através de algumas formas de intervenção no mesmo, tendentes justamente a garantir os fins para os quais a sociedade civil se reúne através do Estado.

Em Karl Marx vemos que a liberdade não está nem na sociedade civil, reino do egoísmo sem concessões, nem no Estado, instrumento de dominação da classe burguesa sobre o proletariado. O único modo de transcendermos a incerteza é através da Revolução Proletária, que deverá implantar o modo de produção socialista no campo econômico e, transitoriamente, a ditadura do proletariado, na seara política, até a completa abolição do Estado burguês, quando só então os homens estarão realmente emancipados. O novo homem que viverá numa nova sociedade, liberto de todas as mesquinhas e fraquezas viverá numa sociedade sem Estado, o qual será obsoleto.

Antonio Gramsci traz o elemento novo no desenvolvimento das idéias sobre Estado e sociedade civil ao considerar esta última não só como império do egoísmo, mas também como um espaço da cultura e, portanto, repositário de possibilidades reais de transformações sociais. Gramsci “prescreve” como caminho para a Revolução a conquista da hegemonia através exatamente da sociedade civil.

Examinamos estes três autores porque acreditamos que eles dão uma boa dimensão do desenvolvimento dos conceitos de Estado e sociedade civil no período exatamente anterior ao atual, e porque consideramos que estão na base de todas as discussões sobre o assunto. A partir deste exame, e de sua contraposição às idéias de Estado e sociedade civil no século que nasce, surgiram alguns questionamentos para os quais procuramos encontrar explicações, dar respostas, ou apontar caminhos, nos capítulos seguintes: a sociedade civil e o estado do começo do século XXI são efetivamente espaços de concretização da liberdade? No momento em que passamos por uma profunda modificação nos espaços públicos, é possível prescindir da liberdade? Mais ainda, é possível falar em esfera *pública* sem liberdade e sem vontade?

Encontramos um Estado frágil, que abandonou a maior parte de suas atividades voltadas ao bem público e que depende cada vez mais de um Mercado forte e que suga seu poder real. Com o domínio do Mercado temos a predominância crescente de formas de racionalidade que esmagam a autonomia humana e colocam para escanteio as possibilidades de emancipação e liberdade. O Mercado, este sim, é o espaço do egoísmo, mas não se arvora fins públicos, não tem pudor de sua crença no homem “descartável”, nem de tentar instaurar

novas compreensões do que seja certo e errado, bem e mal, deslocadas da intrínseca dignidade da pessoa humana.

Outro problema no caminho de uma sociedade que disponha de um espaço público democrático e plural, que resulte da e possibilite a emancipação e liberdade humanas, é precisamente a despolitização dos espaços e da vida humana. Acuados pelo medo e pela incerteza, estamos a cada dia mais distante das discussões políticas, sendo empurrados para um “salve-se quem puder” sem nenhuma perspectiva de impacto positivo na vida coletiva, nem mesmo em nossas vidas particulares a longo prazo. Ademais, o desprezo impensado pelas práticas políticas traz sempre embutido o risco da ascensão ao poder de regimes autoritários, ou, o que parece mais provável atualmente, inclusive em função da perda de poder da sociedade política, um autoritarismo em novos moldes, o autoritarismo de Mercado. A falta de regulação deste, a livre circulação de sua lógica, já nos põe em uma situação extrema, principalmente se compararmos a enorme capacidade de produção de bens e serviços, alavancada pelo enorme crescimento do Mercado, com a ridícula distribuição dos mesmos. Esta “entidade” Mercado não só ignora boa parte da humanidade como aceita prescindir da mesma. Enquanto o Mercado ocupar o espaço que tem atualmente, e continuar a ditar a lógica da maior parte das relações, não nos parece haver saída possível. O desleixo com a política tem como causa também a redução da política ao Estado, outro sério problema para a construção de um espaço público efetivamente democrático.

A sociedade civil, que como vimos assume um significado novo no século XX, de Gramsci em diante, avançando no sentido de consolidar-se como uma esfera autônoma do espaço público, comporta também um aspecto “barreira, obstáculo”, na medida em que pode ser usada no sentido do enfraquecimento do Estado e em prol de uma pretensa solidariedade que não é emancipatória, porque não apóia a liberdade dos que a recebem, nem possibilita mudanças estruturais de cunho democrático dentro do Estado.

Apresentamos duas propostas que têm por finalidade exatamente transpor os obstáculos que nos separam de uma sociedade democrática. A primeira delas é a de Jürgen Habermas e sua idéia de democracia procedimental, fundada numa razão comunicativa. O que nos parece em aberto é exatamente a falta de discussão sobre uma nova subjetividade, na linha da crítica feita por Francisco Ortega, e também a situação do problema da organização social na Modernidade apenas em função da colonização do Mundo da Vida pelo Sistema, no que a crítica de Jean Cohen e Andrew Arato é eficiente, na medida em procuram desenvolver uma teoria da sociedade civil que contemple a necessidade de intervenção do Mundo da Vida no Sistema. Ou seja, não se trata apenas de afastar a razão instrumental do Mundo da Vida,

trata-se também de, pelo menos, fazer com que o Mundo da Vida, e sua lógica, exerçam um controle sobre o Sistema. Neste sentido, a participação da sociedade civil, autônoma, independente, politicamente atuante, com espaço para tomar efetivamente decisões, é fundamental.

Possibilitar o desenvolvimento de uma nova subjetividade é crucial, inclusive porque poderia ser uma saída para as críticas dirigidas a Habermas acerca da inaplicabilidade de sua teoria aos países periféricos. Ora, certamente não é possível instaurar uma democracia procedimental com base na razão comunicativa se os “interlocutores” estão em condições de profunda desigualdade; mas superar esta desigualdade pode passar exatamente por uma subjetividade solidária, aberta a novas formas de relacionamento, não-cartesiana, inventiva, nos moldes que Boaventura de Sousa Santos apresenta.

Quanto ao pensamento deste, parece-nos um enorme desafio toda a transição proposta, da mudança de paradigma na ciência, passando pelo direito e desembocado no funcionamento social como um todo. Consideramos sobremaneira positiva a preocupação com novas formas de produção e novas formas de troca. A proposta de uma produção eco-socialista traduz a necessidade de encararmos de frente, para além do problema da exploração dos homens, o problema da exploração da natureza, a questão ecológica fundamental relacionada à produção: a sociedade industrial é insustentável. Neste sentido, Boaventura Santos dá respostas mais eficazes do que Habermas, pois, como pensar ecologicamente se só o homem é capaz de uma fala racionalmente fundada?

É marcante a ênfase que Boaventura coloca no papel do Estado. A organização da sociedade civil, ainda que importante, é claramente posta em um espaço secundário. Mesmo lembrando que o autor está sempre trabalhando com uma perspectiva de redes, seria mais interessante se houvesse uma interação maior.

Consideramos, portanto, que, não obstante os enormes e reais obstáculos que temos à frente, é não só possível, como necessária e urgente, a transformação do espaço público. As atuais configurações dos espaços de Estado e sociedade civil têm como contribuir, mas é imprescindível que adotemos, inspirados em Boaventura de Sousa Santos, uma subjetividade de fronteira: aberta à construção de novas formas de sociabilidade, ciente da mútua responsabilidade que nos une e atenta à solidariedade. Só mulheres e homens livres e emancipados podem construir uma sociabilidade efetivamente democrática e plural, que inclua todos os povos, sem transformá-los em reflexos dos mais fortes.

Acreditamos que o espaço que se precisa formar deve abraçar a prática política, para além dos limites de qualquer sociedade política institucionalizada que possa permanecer ou

ser criada, adotando práticas de participação popular através da democracia procedimental nas diversas instâncias; que uma sociedade política institucionalizada pode, sim, como sugere Boaventura de Sousa Santos, ser posta a serviço do fortalecimento de práticas e espaços emancipatórios; quaisquer que sejam as formas de produção e de troca, é preciso que elas sejam postas a serviço da humanidade e do equilíbrio ecológico, não podendo jamais instrumentalizar pessoas ou considera-las supérfluas. Deve ter como participantes todos os homens e todas as mulheres, livres e iguais em direitos e dignidade.

Este espaço público transformado não é necessariamente um super-Estado ou uma super-Sociedade Civil. É possível que sua realização só se dê pela efetiva superação de ambos, tal qual os conhecemos hoje. Indubitável, porém, que as atuais formas de organização coletiva em prol dos interesses públicos têm sua contribuição a dar nesta estrada. Procuramos mostrá-las aqui.

Nada está determinado. O que quer que o espaço público venha a ser, passa por aquilo que nós optarmos por fazer, como coletividade, diferentes uns dos outros, mas reciprocamente responsáveis. São nossas opções, de sermos individualistas ou solidários, democráticos ou totalitários, apáticos ou revolucionários, que determinam as possibilidades de transformação. Sejamos os artífices da transformação, se quisermos ser sujeitos de uma nova realidade. Solidária, democrática e plural. Os obstáculos aí estão, mas a história só nos coloca desafios com os quais já temos elementos para lidar...

Referências Bibliográficas

ALEXY, Robert. *Teoria da argumentação jurídica: a teoria do discurso racional como teoria da justificação jurídica*. São Paulo: Landy, 2001. 355p.

ARATO, Andrew. In: *Sociedade Civil e Democratização. Para uma reconstrução da teoria hegeliana de sociedade civil*. Belo Horizonte: Del Rey, 1997.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. 562p.

AVINERI, Shlomo. *Hegel's theory of the modern state*. 1972. Disponível em: <http://www.marxista.org/archives/avineri>. Acesso em 10 de agosto de 2001.

AVRITZER, Leonardo. *Sociedade civil: além da dicotomia estado*. In: *Sociedade civil e democratização*. Belo Horizonte: Rey Del, 1994.p.23-40.

_____. *O orçamento participativo: as experiências de Porto Alegre e Belo Horizonte*. In: *Sociedade civil e espaços públicos no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 2002. p. 26.

BAUMAN, Zygmunt. *Em busca da política*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000. 213p.

_____. *O mal estar na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. 272p.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*: promulgada em 05 de outubro de 1988. Organização do texto: Juarez de Oliveira et al. 27ed. São Paulo: Saraiva, 2001. 331p. (Coleção Saraiva de Legislação).

BOBBIO, Norberto. *Ensaio sobre Gramsci e o conceito de sociedade civil*. São Paulo: Paz e Terra, 1999. 137p.

BONAVIDES, Paulo. *Teoria do estado*. São Paulo: Malheiros, 1995. 379p.

BORGES, Maria de Lourdes Alves. *História e metafísica em Hegel: sobre a noção de espírito do mundo*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998. 248p.

COHEN, Jean & ARATO, Andrew. *Civil society and political theory*. MIT Press, 1994. 771p.

COSTILLA, Lúcio Fernando Oliver. *O estado latino-americano perante a mundialização do capital*. Revista de Ciências Sociais da UFC, Fortaleza, v.28, n.1/2, p.7-24, 1997.

DALLARI, Dalmo de Abreu. *O futuro do estado*. São Paulo: Moderna, 1980. 184p.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994. 201p.

FEDOZZI, Luciano. In: Por uma nova esfera pública: a experiência do orçamento participativo. *Orçamento participativo e esfera pública: elementos para um debate conceitual*. Petrópolis: Vozes, 2000. p.37-82.

GENRO, Tarso. In: Por uma nova esfera pública: a experiência do orçamento participativo. *Co-gestão: reforma democrática do estado*. Petrópolis: Vozes, 2000.p.15-25.

GIANOTTI, José Arthur. In *Marx. Os pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p.13-

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere: Maquiavel, notas sobre o estado e a política*. v.3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. 428p.

GRAU, Nuria Cunil, PEREIRA, Luiz Carlos Bresser. In: O público não-estatal na reforma do estado. *Entre o estado e o mercado: o público não-estatal*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1999. p.15-48.

HABERMAS, Jürgen. *Après l'État-nation*. Fayard: France, 2000. 149p.

_____, *Teoría de la acción comunicativa: crítica de la razón funcionalista*. tomo II. Madrid: Taurus, 1997. 618 p.

HEGEL, F.G.W. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.329p.

HOBBS, Thomas. *Leviatán*. Madrid: Alianza Universidad, 1996. 550p.

HOBBS, Eric. *A era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. 598p.

LEFORT, Claude. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991. 331p.

MARTIN, Hans-Peter; SCHUMANN, Harald. *A armadilha da globalização*. São Paulo: Globo, 1997. 352p.

MARX, Karl. *O 18 Brumário e cartas a Kugelmann*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. 346p.

_____. *Critique of the Gotha Program*. Disponível em: <http://www.marxists.org> Acesso em: 27/08/2002.

_____. *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right*. Disponível em: <http://www.marxists.org> Acesso em: 01 de julho de 2001.

_____. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. 119p.

_____. *On the Jewish question*. Disponível em: <http://www.marxists.org> Acesso em: 05 de junho de 2002.

_____. In: Os pensadores: Marx. *Para a crítica da economia política*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p.25-48.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1993. 290p.

ORTEGA, Francisco. *Para uma política da amizade – Arendt, Derrida, Foucault*. Coleção Conexões. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000. 118p.

PELCZYNSKI, Z.A. *Political community and individual freedom in Hegel's philosophy of state*. In: *The state and civil society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

PLANT, Raymond. *Hegel*. Coleção grandes filósofos. São Paulo: Editora Unesp, 2000. 60p.

ROSANVALLON, Pierre. *A crise do estado providência*. Brasília: Editora da UnB, 1997. 160p.

ROSENFELD, Denis L. *Hegel*. Coleção Filosofia Passo a Passo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2002. 79p.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social*. São Paulo: Editora Cultrix, s.d. 235p.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez Editores, 2000. 415p.

VIEIRA, Litzst. *Cidadania e globalização*. Rio de Janeiro: Record, 1998. 142p