

# Estado e sociedade civil na teoria política: alguns paradigmas, muitas trajetórias<sup>1</sup>

**Raquel Kritsch<sup>2</sup>**

## Resumo

O objetivo primeiro deste artigo é discutir algumas das inúmeras definições elaboradas por pensadores políticos modernos para a noção de *sociedade civil* e sua particular ligação – de contiguidade ou de oposição – com a ideia de *Estado*. Tal reconstrução parece relevante para que possamos refletir com certo rigor analítico sobre os muitos usos de *sociedade civil*, ideia tão cara ao pensamento político e social, tornada hoje quase uma “entidade regulatória”, em nome da qual os mais variados tipos de agentes sociais pretendem falar e cuja vontade supõem ser capazes de interpretar, como bem ilustram os levantes populares recentes ocorridos em várias partes do mundo, inclusive, no Brasil. Para tanto, são apresentados e discutidos alguns dos modelos interpretativos mais conhecidos nas ciências sociais – Hegel, Marx, Gramsci e Habermas e Cohen e Arato – acerca do papel da sociedade civil e sua relação com o âmbito estatal. O intuito é contribuir para o enriquecimento das possibilidades analíticas relacionadas à investigação sobre a agência de atores e movimentos sociais inseridos em coletivos complexamente organizados. Destina-se, assim, principalmente, a servir de orientação teórico-metodológica para alunos de graduação que pretendem pesquisar movimentos sociais em sociedades contemporâneas.

**Palavras-chave:** Sociedade civil. Estado, teoria política. Movimentos sociais. Cidadania. Teoria social.

## I Introdução

O objetivo primeiro deste artigo é discutir algumas das inúmeras definições elaboradas por pensadores políticos modernos para a noção de *sociedade*

---

1 Este trabalho vincula-se à pesquisa de pós-doutorado levada a cabo entre 2012-2014 na Freie Universität Berlin, e ao projeto “Para além da constelação nacional? Disputas em torno da cidadania, do cosmopolitismo e dos direitos humanos na teoria política contemporânea”, ambos financiados pelo CNPq e apoiados pela UEL. Agradeço a todo(as) os(as) colegas que comigo discutiram as muitas versões deste texto, e, em particular, aos organizadores do I Simpósio do Demodê (2012), cujo convite e incentivo deram ensejo a este texto; aos pareceristas, aos membros do Grupo Estudos em Teoria Política (GETEPOL), a Lígia Lüchmann, Sergio Costa e Manuela Boatca, cujos comentários foram de inestimável auxílio.

2 Doutora pela Universidade de São Paulo (2000), professora no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina (UEL) e coordenadora do Grupo Estudos em Teoria Política (GETEPOL). Email: kritsch@uel.br.

*civil* e sua particular ligação com o termo do qual se origina, *polis* – vocábulo amiúde vertido para as línguas vernáculas por *Estado* –, e com o qual manteria ao longo dos séculos intensa relação, seja de contiguidade ou de oposição. Tal reconstrução parece relevante para que possamos refletir com certo rigor analítico sobre os muitos usos de *sociedade civil*, ideia tão cara ao pensamento político e social, tornada hoje quase uma “entidade regulatória”, em nome da qual os mais variados tipos de agentes sociais pretendem falar e cuja vontade supõem ser capazes de interpretar, como bem ilustram os levantes populares recentes ocorridos em várias partes do mundo, inclusive, no Brasil.

Os inúmeros movimentos sociais agrupados sob a designação *Occupy*, de Wall Street e os Indignados de Espanha ao M12M português e descontentes em Grécia, as distintas *Primaveras Árabes* ou ainda os intensos protestos de rua que tomaram conta do Brasil em meados de 2013 podem ser igualmente compreendidos como manifestações de movimentos sociais autônomos surgidos do cerne dormente de distintas sociedades civis organizadas? Ou devem ser analisados sob a ótica da emergência de uma suposta “sociedade civil global” (HELD, 1998, 2005; KALDOR, 2003), em um mundo cada vez mais interdependente e politicamente desterritorializado (BENHABIB, 2004)? Ou, alternativamente, caracterizariam um momento de crise do capitalismo mundial, detonada com a quebra do sistema financeiro internacional em 2008, como entendem muitos críticos do neoliberalismo (HARVEY, 2012; ŽIŽEK, 2013)?

Cada uma destas “interpretações” acerca dos episódios recentes supõe um tipo de fundamentação teórica diferente a respeito da noção de *sociedade civil*, e também de sua relação com o Estado e suas instituições. Assim, dispor de clareza conceitual para avaliar as diversas e instigantes posições em disputa no debate atual sobre os movimentos sociais e seu alcance bem como sobre o lugar e o papel da(s) sociedade(s) civil(is) diante do conjunto das instituições sócio-político-culturais mais amplas pode constituir uma ferramenta de grande valor tanto para analistas políticos quanto para estudiosos do tema. O presente artigo tem assim o intuito de contribuir, a partir da apresentação e discussão de alguns destes modelos interpretativos acerca do papel da sociedade civil e sua particular relação com o âmbito estatal, para o enriquecimento das possibilidades analíticas relacionadas à investigação sobre a agência de atores e movimentos sociais inseridos em coletivos complexamente organizados.

Destina-se, assim, principalmente, a servir de orientação teórico-metodológica para alunos de graduação que pretendem pesquisar movimentos sociais em sociedades contemporâneas a partir desta ou daquela vertente analítica.

Vale ainda observar que não se pretende, é claro, dar conta de todos os sentidos e aparições do conceito já registrados pela história do pensamento político. Pelo contrário: procurou-se localizar, a partir de sua matriz greco-românica, alguns dos usos e fundamentações mais consagrados e disseminados da ideia de *sociedade civil* na era moderna, quando ganha indiscutível primazia no vocabulário político e social. Portanto, os autores aqui tratados – Hegel, Marx, Gramsci, Habermas e Cohen e Arato<sup>3</sup> – não foram necessariamente os primeiros a oferecerem tal ou qual nova formulação para o conceito de *sociedade civil*: sua escolha deveu-se, sobretudo, à “posição paradigmática” que ocupam nas pesquisas levadas a cabo nas distintas áreas do conhecimento das ciências sociais e/ou à disseminação de suas teorias dentro da abordagem disciplinar<sup>4</sup>.

## 2 Sociedade civil e Estado em perspectivas contíguas: alguns antecedentes históricos

Os termos *Estado* e *sociedade civil* mantêm, na tradição de pensamento político ocidental, uma complexa e delicada relação, que vem sofrendo transformações intensas desde, pelo menos, o início da era moderna. Poucos autores descreveram de forma tão clara e precisa a autonomização da esfera do *social* quanto Hannah Arendt: a filósofa explica que a ascensão de uma esfera social, que não era nem privada nem pública, no sentido grego do termo, constitui um fenômeno relativamente novo, cuja origem coincidiu com

---

3 O caminho percorrido ao longo deste artigo para tratar das relações entre sociedade civil e Estado no pensamento político segue as pegadas propostas por M. Bovero (1986) em seu clássico ensaio sobre o tema. O autor, no entanto, avança somente até Gramsci, não tendo se debruçado sobre o debate contemporâneo, aqui explorado a partir de Habermas e Cohen e Arato. Outro texto consagrado sobre o assunto, que também acompanha parcialmente a trajetória aqui proposta, indo porém muito além deste texto no debate de vertentes contemporâneas, razão pela qual já constitui hoje leitura obrigatória nos trabalhos sobre sociedade civil, pode ser encontrado em Costa (1997).

4 Tal recorte pode fazer com que o leitor detecte a falta de um ou outro predecessor. Parece possível, no entanto, justificar tais escolhas e sustentar a trajetória aqui proposta, especialmente quando se assume a tarefa de expor e analisar o lugar, o estatuto e a fundamentação oferecidos por autores tão distintos quanto complexos, como os aqui abordados, para um conceito tão disputado quanto é hoje o de sociedade civil.

o surgimento da era moderna e encontrou sua forma política na era moderna chamado *Estado nacional* (ARENDT, 1981 [1958], p. 37).

Mais do que somente forjar uma esfera social diferenciada da esfera da política, os modernos ainda teriam inovado num outro ponto: a política passava a ser vista agora como uma função da sociedade. Isto é, a política passava a ser vista como um instrumento a serviço da sociedade – e não mais como o fim mais elevado da vida humana, como tinha sido para os gregos<sup>5</sup>. O ideal normativo de cidadãos livres e iguais compreendendo o corpo político foi mantido; mas o corpo social em si tornou-se diferenciado do Estado de vários modos (KRITSCH, 2010a, p. 319). Assim, a sociedade moderna é aquela forma de organização na qual a subsistência e boa parte daquelas atividades que dizem respeito à mera sobrevivência, como o “labor” e o incremento da divisão do trabalho, ganham importância pública e são admitidas em praça pública (ARENDT, 1981 [1958], p. 47-48). Uma imagem completamente estranha aos gregos.

Em consequência destas transformações, a esfera do social passou a abranger e controlar, igualmente e com igual força, todos os membros de uma determinada comunidade. E mais: a sociedade colocou o Estado a serviço de seus objetivos. Desde então, sociedade civil – a sociedade dos cidadãos politicamente organizados – passou a dizer respeito a uma esfera de atividades e a um conjunto de instituições (famílias, igrejas, movimentos sociais, etc.) que se localizam *fora* do Estado ou do governo, representando uma ordem de legitimação que organizações políticas adequadamente constituídas têm o dever de servir<sup>6</sup>.

A origem da locução *sociedade civil* é remota: aparece no vocabulário político e filosófico dos romanos como tradução para a comunidade de cidadãos,

---

5 Esta inovação nós devemos às formulações dos economistas políticos burgueses, escreve Arendt: “Esta funcionalização [da política] torna impossível perceber qualquer grande abismo entre as duas esferas [privada e pública gregas]; [...] pois, com a ascensão da sociedade, isto é, a elevação do lar doméstico (oikia) ou das atividades econômicas ao nível público, a administração doméstica e todas as questões antes pertinentes à esfera privada da família transformaram-se em interesse ‘coletivo.’” (ARENDT, 1981 [1958], p. 42-43).

6 Norberto Bobbio (2000, p. 34-37) lembra que este contraste entre sociedade e Estado foi enunciado inicialmente pelos liberais do século XVIII, com o objetivo de atacar e de se contrapor ao absolutismo. Até então, o que se constatava era uma justaposição entre sociedade civil e Estado, que podia ser percebida nos discursos intelectuais pré-revolucionários críticos ao absolutismo e nas doutrinas do direito natural, e que afetariam decisivamente o sentido da noção de sociedade civil.



em estreito vínculo com a noção maior e ordenadora de *polis* (chamada pelos romanos de *civitas* ou ainda *res publica*). Assim, para Aristóteles, por exemplo, *koinônia politikós* (ou *koinônia tôn politikôn*, literalmente, comunidade política, vertida para o latim como *societas civilis* ou ainda *societas politica*) era um termo que definia um agregado humano – simultaneamente ético, social e político, tudo isto a um só tempo – de cidadãos livres e iguais que tanto participavam do governo quanto eram governados sob um sistema legalmente definido de procedimentos públicos e de valores compartilhados. Para o estagirita, não havia razão para se conceber uma separação (ou diferenciação) entre a comunidade dos cidadãos e a *polis* — ou, modernamente, entre sociedade civil e Estado. Comunidade dos cidadãos (*societas civilis sive politica* ou *res publica*) e *polis* constituíam, para os gregos, ideias contíguas: onde havia uma “*polis*” existia necessariamente uma comunidade política, e vice-versa (KRITSCH, 2010a, p. 318).

Os pensadores políticos modernos, especialmente os contratualistas, tinham à disposição tanto textos clássicos de autores latinos (Cícero, Sêneca, etc.) quanto alguns dos manuscritos de autores gregos (Platão, Aristóteles e outros), que lhes chegaram por meio dos bizantinos, conhecidos na Idade Média europeia como os “bibliotecários do mundo” (KRITSCH, 2002, p. 168 e seg.). Sociedade civil (*societas civilis*) foi um termo utilizado, inicialmente, pelos modernos, como sinônimo de sociedade política (*societas politica*). Daí, inclusive, o uso intercambiável, em vários filósofos políticos modernos, de sociedade civil, sociedade política, comunidade política, como se pode ler em Hobbes, Locke, Rousseau, etc. Também era frequente, em tais escritos, a justaposição entre sociedade civil e Estado (BOBBIO, 2000, p. 44-46).

### 3 Hegel e a emergência da sociedade civil-burguesa moderna como esfera particular

Seria apenas com Hegel, autor da mais profícua crítica ao modelo contratualista<sup>7</sup>, que a noção de *sociedade civil* seria de fato entendida como uma

7 M. Bovero (1986, p. 110) matiza – acertadamente, a nosso ver – a crítica hegeliana ao contratualismo nos seguintes termos: “[...] diante da tradição jusnaturalista, a filosofia política hegeliana coloca-se ao mesmo tempo como dissolução e culminação: dissolução enquanto ele critica e rechaça o modelo de que [sic] serviam os jusnaturalistas como instrumento conceitual, substituindo-o por um diverso sistema de categorias; mas culminação na medida em que, com o novo modelo, Hegel persegue a mesma meta de uma justificação

esfera distinta daquela do Estado. Mais especificamente, segundo o filósofo alemão, a sociedade civil deve ser compreendida, na era moderna, como um *termo intermediário* entre a esfera privada da família – a menor unidade encontrada na natureza – e da sociabilidade natural (*societas domestica naturalis*) e a esfera pública estatal, entidade abstrata (“Espírito objetivo”), projeto da razão humana, a qual constitui o *telos* e o ápice de toda moralidade de que é capaz o gênero humano (HEGEL, 2003 [1821], p. 149; p. 166-167; p. 215-216).

Segundo Hegel, os teóricos do direito natural tentaram fundar o Estado (isto é, a saída do estado de natureza) num contrato. Ora, o contrato é um instrumento jurídico forjado pelo direito privado que só pode existir na vida em comunidade, quer dizer, na vida *histórica* dos povos, não tendo, portanto, existência alguma na natureza (HEGEL, 2003 [1821], p. 72 e seg.). A natureza é o reino da violência e do arbítrio, neste sentido, o reino das relações não regulamentadas juridicamente.

Se no mundo da naturalidade predominam as relações familiares, o desenvolvimento histórico do conjunto de famílias na direção de uma unidade política supera a realidade desta formação natural doméstica, num primeiro momento, na forma específica da sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*). Assim, a sociedade civil-burguesa<sup>8</sup> surge enquanto momento da negação do mundo da pura naturalidade, fundado na força e caracterizado pela ausência de regras jurídicas universalizáveis, e já constitui uma forma imperfeita de Estado. Consiste, deste modo, num momento histórico específico no caminho

---

racional do Estado; de modo que a filosofia hegeliana continua a ser uma filosofia do Estado-razão, tal como a jusnaturalista, ainda que seja uma filosofia diversa, pois Hegel atribui a racionalidade ao Estado”.

8 Vale lembrar que, na língua alemã, existem ao menos dois vocábulos distintos, um de matriz latina, outro de matriz germânica, para a noção expressa em português pelo termo sociedade civil, a saber, *Zivilgesellschaft* [literalmente, sociedade civil] e *bürgerliche Gesellschaft* [literalmente, sociedade burguesa]. *Bürger* é a palavra germânica para o termo latino *civis*, cidadão em português. O adjetivo que lhe corresponde, *bürgerlich*, pode ser traduzido tanto por civil quanto por burguês. Hegel faz uso, aqui, do termo *bürgerliche Gesellschaft* para expressar esta forma específica de desenvolvimento histórico, o “cidadão-burguês da era moderna”, geralmente traduzida entre nós por sociedade civil, o que acaba dificultando a compreensão bem como o alcance explicativo da teoria política hegeliana. O mesmo ocorre com os escritos políticos de Marx (1986, p. 53). Apenas na literatura político-sociológica alemã da segunda metade do século XX o termo *Zivilgesellschaft* ganharia uma conotação conceitual diferenciada do clássico *bürgerliche Gesellschaft*, como se lê, por exemplo, em Habermas (1992, p. 443). Assim, utilizaremos aqui como tradução, para fins didáticos, o termo sociedade civil-burguesa, de modo a tornar sempre presente esta dupla dimensão do conceito para os pensadores alemães.

da constituição das comunidades humanas como povos históricos, isto é, como uma coletividade dotada de um projeto de destino comum.

O primeiro momento da formação desta sociedade civil-burguesa, por sua vez, é aquele da constituição do sistema das carências (ou estado extrínseco), em que a família como ideia moral objetiva é libertada e adquire realidade independente. Esse movimento permitirá conferir determinação à particularidade, explica Hegel (2003, p. 167), produzindo assim uma nova moralidade fenomênica, aquela da sociedade civil-burguesa, formada por pessoas concretas que se veem enquanto particulares<sup>9</sup>. Nesse estado, o que existe são indivíduos em luta entre si pelo reconhecimento recíproco, o qual, uma vez alcançado, permitirá às partes implementar um sistema de direitos individuais abstratos. O indivíduo particular, portanto, só existe agora, na sociedade civil-burguesa, como “eu-reconhecido” socialmente, isto é, como parte indissociável do todo<sup>10</sup>. Nesta esfera civil-burguesa, os indivíduos ingressam na competição econômica das relações de mercado, razão pela qual Hegel (2003, p. 169) a vê como uma arena de interesses egoístas, de necessidades particulares e de divisionismo, dotada, por isso, de um potencial autodestrutivo.

Na natureza só existe submissão a um senhor, razão pela qual ela exclui relações legais, já que a condição jurídica exige a liberdade de todos: as relações jurídicas exigem que as pessoas singulares obedeçam ao comando legal por sua livre vontade, o que só será perfeitamente possível no estado do direito,

---

9 Nos termos de Hegel (2003, p. 167-168): “A pessoa concreta que é para si mesma um fim particular como conjunto de carências e como conjunção de necessidade natural e de vontade arbitrária constitui o primeiro princípio da sociedade civil. Mas a pessoa particular está, por essência, em relação com a análoga particularidade de outrem, de tal modo que cada uma se afirma e [se] satisfaz por meio da outra e é ao mesmo tempo obrigada a passar pela forma da universalidade, que é outro princípio. [§] Na sua realização assim determinada pela universalidade, o fim egoísta é base de um sistema de dependências recíprocas no qual a subsistência, o bem-estar e a existência jurídica do indivíduo estão ligados à existência de todos, em todos assentam e só são reais e estão assegurados nessa ligação. Pode começar por chamar-se a tal sistema o Estado extrínseco, o Estado da carência e do intelecto.”

10 Não há espaço aqui para aprofundar este complexo tema hegeliano. No entanto, uma boa descrição deste processo pode ser encontrada nos escritos de Charles Taylor, em especial em seu *Hegel e a sociedade moderna*. Taylor também nos ajuda a compreender tal movimento, a partir de sua reconstrução – de inspiração hegeliana – da passagem do que chama de paradigma da honra para o paradigma da igual dignidade ocorrida na era moderna. Para uma breve síntese da reconstrução tayloriana: KRITSCH, R.; VENTURA, R. W. *Direitos humanos, gênero e multiculturalismo: algumas questões e muitos problemas*. In: CONGRESO NACIONAL DE CIENCIA POLÍTICA: SOCIEDAD ARGENTINA DE ANÁLISIS POLÍTICO. 10., 2011. Anais... Córdoba, SAAP-Universidad Católica de Córdoba, p. 4-6.

no qual as regras jurídicas coletivas prevaleçam sobre os direitos abstratos dos indivíduos. Por outro lado, é o desenvolvimento da sociedade civil-burguesa moderna que propicia conceber tal indivíduo particular como pessoa abstrata, portadora de direitos que seriam anteriores à vida sob o Estado<sup>11</sup> – passo decisivo, embora negativo, no caminho da construção do *universal em si e para si* (Espírito objetivo).

Além do (1) sistema das carências, formado pela mediação das necessidades e pela satisfação dos indivíduos por meio do trabalho, a sociedade civil-burguesa contém ainda dois outros momentos internos ao seu desenvolvimento: (2) a realidade do elemento universal de liberdade implícito neste sistema, que consistirá na defesa da propriedade pela justiça, nomeado por Hegel pelo vocábulo *jurisdição* (*Rechtsplege*, também vertido por administração da justiça), dado que é nesse momento que o direito se torna uma realidade objetiva e valor universal<sup>12</sup>; e, por fim, (3) o da polícia (*Polizei*, também traduzido como administração) e corporação, isto é, o da precaução contra o resíduo de contingência destes sistemas e a defesa dos interesses particulares como algo de administração (da coação) e pela corporação (HEGEL, 2003, p. 173). Estes dois últimos momentos já são parte, portanto, da teoria hegeliana do Estado. Hegel sintetiza esta passagem nos parágrafos 230 e 249, nos seguintes termos:

No sistema das carências, a subsistência e o bem de cada particular constitui uma possibilidade cuja atualização depende do livre-arbítrio e da natureza própria de cada um, bem como do sistema objetivo das carências. Pela jurisdição, a violação da propriedade e da pessoa é castigada, mas o direito real da particularidade implica também que sejam suprimidas as contingências que ameacem um ou outro daqueles fins, que seja garantida a segurança sem perturbações da pessoa e da propriedade, numa palavra, que o bem-estar particular seja tratado como um direito e realizado como tal. [E adiante:] A previdência administrativa [*polizeiliche Vorsorge*] começa por realizar e salvaguardar o que há de universal na

---

11 Entretanto, a partir do momento em que estes particulares passam a se relacionar com a organização da vida coletiva, tornam-se pessoas concretas. Assim, é na relação e na interação com seus semelhantes que a pessoa abstrata se torna um cidadão inserido num todo que é a dimensão coletiva.

12 Nos termos de Hegel (2003, p. 202): “Pela jurisdição, a sociedade civil, em que a idéia se perdeu na particularidade e desenvolveu os seus momentos na separação do interior e do exterior, egressa ao seu conceito, à unidade entre o universal existente em si e a particularidade subjetiva. [...] A realização desta unidade [...] constitui a missão da administração, primeiro como união relativa, depois, numa unidade concreta embora limitada, a da corporação.”

particularidade da sociedade civil, sob a forma de ordem exterior e de instituições destinadas a proteger e assegurar aquela imensidade de fins e interesses particulares que, efetivamente, no universal se alicerçam. Além disso, como direção suprema, ainda lhe cumpre zelar pelos interesses que ultrapassam os quadros da sociedade (§246º). Quando, segundo a Idéia, a particularidade adquire, como fim e objeto da sua vontade e atividade, o universal nela imanente, então a moralidade objetiva reintegra-se na sociedade civil; esta é a missão da corporação. (HEGEL, 2003, p. 202, p. 211).

A corporação constitui, para Hegel (2003, p. 214), ao lado da família, “a segunda raiz moral do Estado, a que está implantada na sociedade civil”. A família contém “os elementos de particularidade subjetiva e de universalidade objetiva numa unidade substancial”. Já a corporação “une interiormente esses momentos que tinham começado por ser divididos, na sociedade civil, em particularidades, refletidas sobre si, de carência e prazer em universalidade jurídica abstrata. Assim, nessa união, o bem-estar se realiza e é, ao mesmo tempo, reconhecido como direito” (HEGEL, 2003, p. 215). O fim da corporação, por sua vez, encontra-se no “fim universal em si e para si e na sua realidade absoluta”, o Estado.

O Estado emerge, deste modo, no raciocínio hegeliano, como um terceiro momento do desenvolvimento histórico dos povos, o da superação absoluta da particularidade da sociedade civil-burguesa, e representa o momento em que a racionalidade e a moralidade humanas atingem o seu auge: o Estado expressa então o momento ético-político constituído pela unidade orgânica de um povo.

O Estado – o racional em si e para si – é, para Hegel (2003, p. 251, p. 312), uma formação histórica concreta que sintetiza o espírito de um povo. Neste sentido, tem como característica o fato de constituir uma “totalidade orgânica” que, como totalidade, é maior do que as partes, antecedendo-as lógica e ontologicamente, sendo-lhes assim superior em grau de relevância. Aqui ele nos oferece, via Aristóteles, uma nova teoria da sociedade. O Estado não é uma associação voluntária de indivíduos, como imaginariam os teóricos do contrato social, e sim constitui a unidade orgânica de um povo (HEGEL, 2003, p. 230).

A tarefa deste ente superior, o Estado, é levar a cabo a adesão íntima de cada cidadão à totalidade de que faz parte, razão pela qual ele poderia ser

chamado de estado interno ou interior. Ele se caracteriza pela constituição e pelos poderes constitucionais (legislativo, de governo e do rei), recursos principais por meio dos quais atua. Vale a pena citar os parágrafos 268 e 269, nos quais a formulação hegeliana adquire clareza inigualável:

O sentimento político, o patriotismo em geral, é como uma certeza que se funda na verdade [...] e é o querer transformado em hábito. Só pode resultar das instituições que existem no Estado pois nelas é que a razão é verdadeiramente dada e real, pois no comportamento em conformidade com estas instituições é que a razão adquire a sua eficácia. Este sentimento é sobretudo o da confiança (que pode vir a ser uma compreensão mais ou menos cultivada) e da certeza de que o meu interesse particular e o seu interesse substancial se conservam e persistem dentro do interesse e dos fins de um outro (no caso, o Estado) e, portanto, dentro da sua relação comigo como indivíduo. Daí provém, precisamente, que o Estado não seja para mim algo de alheio e que, neste estado de consciência, eu seja livre.

É nos diferentes aspectos do organismo do Estado que o sentimento cívico adquire o seu conteúdo particular. Tal organismo é o desenvolvimento da idéia em todas as suas diferenças e na sua realidade objetiva. Estes diferentes aspectos são os diversos poderes e suas funções ou atividades que permitem ao universal produzir-se continuamente [...] bem como conservar-se, pois o universal é ao mesmo tempo afirmado antes de sua produção. Esse organismo é a constituição política. (HEGEL, 2003, p. 230-231).

Hegel não tinha nenhuma dúvida, portanto, de que a noção de sociedade civil-burguesa tanto quanto a ideia de indivíduo eram criações do mundo político moderno, mais especificamente dos juristas do direito natural, vários deles teóricos do contrato social. Contudo, o erro cometido pelos pensadores que o antecederam foi o de identificar a sociedade civil-burguesa à essência do Estado, ao invés de reconhecê-la como um momento inferior e subordinado ao Estado em sua plenitude. Ou seja, os escritores políticos e os juristas do direito público anteriores haviam utilizado a noção de sociedade civil para representar o conceito de Estado. Ao fazê-lo, confundiram as relações próprias do direito privado (cuja preocupação principal é a de solucionar os conflitos de interesse surgidos das relações entre pessoas privadas) com aquilo que caracteriza corretamente o direito público do Estado, o qual deve se ocupar do todo considerado de maneira orgânica.

Embora para Hegel a base da sociedade civil-burguesa sejam os indivíduos livres e autônomos, esse elemento individual não é tratado nem é considerado na mesma esfera do coletivo: ele é tratado numa esfera própria, a da sociedade civil-burguesa, que é o lugar das partes e das particularidades, e que

se rege pelo direito privado. A dimensão coletiva de uma formação política não deriva, no raciocínio hegeliano, da individual: o todo não é o resultado da soma das suas partes, e sim constitui uma esfera específica, razão pela qual sua análise tem de se dar também numa dimensão particular, a saber, na perspectiva das estruturas coletivas e sua lógica, que se rege pelo direito público.

#### **4 Os novos lugares da sociedade civil e sua relação com o Estado: Marx e Gramsci**

Seria apenas com Karl Marx que este modelo do Estado racional, construção maior da razão humana, que havia perdurado de Hobbes a Hegel, viria a ser posto em xeque. O Estado, vai sustentar Marx, não pode ser mais visto como o grande mediador acima das partes: o Estado só pode ser adequadamente compreendido se for concebido como um meio, como um instrumento de domínio de uma parte da sociedade sobre a outra (MARX, 2000 [1848], p. 68; 1974 [1851], p. 354-355). Rousseau já havia percebido que a propriedade privada, o contrato e o Estado eram apenas instrumentos criados pelos poderosos para engendrar uma nova forma de dominação sobre os mais fracos, admite Marx. Mas seu erro foi procurar o remédio no próprio mal, imaginando uma forma ideal de Estado – a *res publica* – em que a autoridade absoluta do todo sobre as partes fosse a garantia da liberdade de todos. O remédio não estava no Estado, e sim em sua negação. O Estado não é um *telos*, e sim constitui o instrumento por excelência por meio do qual a classe economicamente dominante mantém e perpetua o seu domínio. Neste sentido, todo Estado é despótico e consiste numa ditadura de uma classe sobre outra.

Contra Hegel, Marx (1974, p. 135) sustenta que tanto as relações jurídicas quanto as formas de Estado não podem ser compreendidas a partir de si mesmas nem tampouco do desenvolvimento geral do espírito humano. A *anatomia* da sociedade civil-burguesa deve ser procurada na economia política e interpretada primordialmente a partir de uma contraposição fundante entre a esfera socioeconômica infraestrutural – que se vincula, no modo capitalista de produção, a uma etapa específica do desenvolvimento histórico das forças produtivas materiais, caracterizada pela exploração do trabalho pelo capital – e a esfera político-jurídica superestrutural, na qual estas contradições da infraestrutura são mediatizadas.

## 4.1 Marx e a consolidação de um novo paradigma: a sociedade contra o Estado

Marx vai levar adiante a separação conceitual operada por Hegel, entre sociedade civil-burguesa e Estado, vinculando agora a sociedade civil-burguesa [*bürgerliche Gesellschaft*] não mais a um momento na direção da constituição do Estado, como fizera Hegel, e sim afirmando sua ligação com a esfera das relações materiais de produção e reprodução da vida (ou com o âmbito da infraestrutura). Assim, segundo Marx (1974, p. 136), existiria uma relação de causalidade entre a infraestrutura socioeconômica [*Unterbau*] (determinada pelas relações de produção e pela exploração de uma classe sobre a outra) e a superestrutura jurídico-política [*Überbau*] – o Estado e suas instituições –, que espelharia tais relações materiais de produção, sendo por elas condicionada.

Nesse sentido, o Estado, como conjunto de instituições políticas nas quais se concentra o máximo de força de uma sociedade, é, para Marx, uma superestrutura que se ergue a partir das relações de produção existentes na base material. Esta base (ou infraestrutura socioeconômica) é o lugar onde se formam e se desenvolvem as condições materiais de existência, que se ligam, por sua vez, ao modo de produção específico de cada sociedade num determinado momento histórico.

O modo capitalista de produção consiste, por isso, numa maneira particular de organizar as relações sociais, explica Marx (2000, p. 72-73), baseando-se, em primeiro lugar, num elevado grau de divisão social do trabalho. Neste sistema capitalista, uma minoria (os proprietários) detém o controle dos meios de produção (que antes eram coletivos). Tal controle privado dos meios de produção social por parte dos capitalistas obriga os não detentores de tais meios a venderem no mercado a sua única posse, sua força de trabalho livre, a fim de prover sua subsistência. Neste modelo marxiano, então, a base da sociabilidade vincula-se à produção social da existência; e a ordem social aparece não como formadora do político, e sim com uma lógica própria: como algo distinto e separado do ordenamento político e do Estado.

Se em Hegel o Estado e o público constituíam o *telos* da racionalidade e da moralidade humana e o auge de toda organização social em sua complexidade máxima, em Marx (1974, p. 136), o modo capitalista de produção da vida material é que irá condicionar, de forma geral, ou seja, irá tender a



determinar [*wälzen*], a produção do processo social, político e espiritual da vida. Assim, as relações reais (que têm sua base na produção da vida material e independem das vontades dos agentes) não são criadas pelo poder do Estado. Pelo contrário: essas relações reais são antes o poder que cria o Estado, e que faz refletir no Estado a lógica econômica. O Estado apenas espelha as divisões (ou as cisões) de classe, produzidas na esfera econômica da sociedade civil-burguesa [*bürgerliche Gesellschaft*]. Para Marx (1974, p. 401-403), então, a sociedade civil-burguesa é o lugar em que se formam as classes sociais e se revelam os antagonismos oriundos da exploração de uma classe por outra.

Para manter o seu poder, a classe economicamente dominante faz uso de um instrumento de dominação particular, o Estado, que, segundo Marx, é formado por um conjunto de aparelhos ideológicos, entre os quais o determinante é o aparato coercitivo. Sua função central é impedir que o antagonismo de classe degenerem em luta perpétua, contribuindo deste modo para a manutenção do domínio da classe dominante sobre a classe dominada. Assim, é este raciocínio, fundado na oposição entre infraestrutura socioeconômica e superestrutura jurídico-política, que permite a Marx (1986 [1845], p. 35-36) sustentar que o Estado consiste, no modo de produção capitalista, em uma superestrutura jurídica e ideológica que é condicionada pela base material de produção (ou pela infraestrutura socioeconômica).

Se o Estado é o lugar da (re)produção jurídica e ideológica, a sociedade civil-burguesa é o lugar em que as relações são ditadas pelo interesse pessoal, pela competição do mercado, enfim, pelas cisões do corpo social. Liberdade e independência individual são compreendidos por Marx, então, como elementos constitutivos da sociedade civil-burguesa: nela, os indivíduos se percebem, subjetivamente, como livres e autônomos, e enxergam-se como sujeitos privados livres e iguais, tal como constatara Hegel. No entanto, encontram-se ligados entre si por meio de uma dependência objetiva geral, isto é, por meio de relações necessárias de produção, que são reguladas coercitivamente pelo Estado (MARX, 1974, p. 109-110, p. 354).

A unidade desse corpo comum (o suposto todo orgânico do Estado) se realiza acima das particularidades individuais e se expressa na universalidade e obrigatoriedade de seus comandos gerais imperativos, que são sustentados pela força coletiva da coação pública (MARX, 1986, p. 74-75). Como Hegel, Marx também admite que existe sociabilidade entre os seres humanos

antes da constituição desta formação histórica particular que é o Estado; e que as pessoas se vinculam a partir de relações sociais concretas anteriores ao Estado. Por isso, é preciso considerar que mesmo os interesses privados dos indivíduos na sociedade civil-burguesa também são, eles mesmos, socialmente determinados, e que tais indivíduos só podem alcançar os seus objetivos privados na relação social e na interação com os outros indivíduos (MARX, 1986, p. 48-49, p. 104).

Mas, exatamente porque a sociedade civil-burguesa expressa a heteronomia, a diversidade dos sujeitos sociais, ela não pode dar leis a si mesma, não pode se autorregular de maneira autônoma. Isto é, porque ela é o lugar das divisões de classe, a sociedade civil-burguesa não é capaz de garantir condições gerais (ou universais) válidas para todos, nem tampouco de perseguir o bem comum. Por isso, essa pluralidade de sujeitos socialmente determinados da sociedade civil-burguesa, com interesses individuais em conflito, só pode se cristalizar num sujeito coletivo singular acima dela, o Estado, capaz de produzir normas gerais universalmente vinculantes que obrigam pela coação (MARX, 1986, p. 98). O Estado é, portanto, aquela instituição que mantém e organiza a ordem social capitalista produzida pelo desenvolvimento histórico das forças produtivas.

Além disso, o Estado configura-se como uma esfera específica da vida social: aquela que chamamos de *pública*, na qual estão abrigados os cidadãos, que têm nesta esfera determinações diferentes e até opostas àquelas de que desfrutam como pessoas privadas. Estas características distintas dos sujeitos em cada esfera – cidadão livre e igual na esfera pública, e, ao mesmo tempo, trabalhador coagido e expropriado na esfera privada – se manifestam na separação entre cidadão e burguês, bem público e bem privado, sociedade civil-burguesa e Estado. Mas esta pretensão ética do Estado político de representar o bem coletivo, diz Marx (1986, p. 119), é uma ilusão criada pela ideologia burguesa para dissimular a realidade da divisão de classes existente nas relações de produção capitalistas.

Embora o Estado seja uma espécie de “máquina”, para Marx (1974, p. 334; 2000, p. 68 e seg.), ninguém pode manobrar esta máquina a seu bel-prazer: cada classe dominante teve de moldar este instrumento de acordo com certas exigências que, por sua vez, ligam-se ao grau de desenvolvimento atingido pelas forças produtivas. Por isso, para o revolucionário alemão (1986,

p. 51), a transformação sociopolítica não dependia apenas de uma mera decisão ou vontade políticas, e sim se inseria numa estrutura de mudanças históricas vinculadas ao acirramento das contradições do capitalismo. A partir da sucessão dos modos de produção, Marx (2000, p. 75; 1986, p. 115-116) vislumbrava no proletariado o novo demiurgo da ação política, depositando suas esperanças no seu desenvolvimento enquanto classe para si, que brotaria da organização dos movimentos operários em partidos políticos e de sua conscientização de classe, movimento que teria suas raízes nas contradições de classe da sociedade civil-burguesa.

Em Marx, portanto, a sociedade civil-burguesa encontra-se no polo oposto ao do Estado, não se confundindo mais, em absoluto, com ele: ela expressa a perspectiva da esfera privada e sua heteronomia, enquanto o Estado expressa a perspectiva do âmbito público e do bem comum, mas apenas como “câmera obscura” que inverte a realidade da luta de classes originada na infraestrutura socioeconômica (1986, p. 37). Mais do que diferenciar-se do Estado, a sociedade civil-burguesa constitui aquela esfera que abriga o novo sujeito revolucionário, o proletariado, cuja missão histórica é, segundo Marx, ser o protagonista da eliminação deste instrumento da dominação burguesa, o Estado.

Neste sentido, a esfera do social passa a constituir, no raciocínio sociológico de Marx e seus herdeiros, uma ordem de legitimação própria que as organizações políticas adequadamente constituídas têm agora o dever de servir. Com Marx, inverte-se definitivamente o modelo que havia vingado dos gregos aos modernos, o da primazia do político e da *polis* sobre as demais esferas da atividade humana. Este lugar de excelência caberá agora à sociedade. Aquele ideal normativo grego de cidadãos livres e iguais formando a comunidade política manteve-se em algum grau; mas o corpo social em si passa a diferenciar-se agora do Estado de maneira clara e inconfundível.

## 4.2 Marx reinterpretado: Gramsci e a sociedade civil como uma esfera superestrutural particular

Com Gramsci, a teorização marxiana acerca da relação entre Estado e sociedade civil ganharia uma nova roupagem, que inspiraria inúmeras correntes de pensamento político e seria de extrema importância para o desenvolvimento das teorias democráticas da contemporaneidade. O marxista italiano retoma a tríade hegeliana – família, sociedade civil-burguesa, Estado – para

reformulá-la em novos termos. Se, em Marx, a sociedade civil-burguesa coincidia com o conjunto das relações socioeconômicas constitutivas da infraestrutura, e se contrapunha à superestrutura, lugar das ideologias e das instituições jurídico-políticas do mundo burguês, em Gramsci (2002 [1929-1935], p. 225), a sociedade civil será pensada como momento superestrutural, isto é, como aquela esfera na qual (inter)agem os aparelhos ideológicos (partidos, escolas, igrejas, clubes, etc.) da classe dominante que procuram exercer hegemonia na sociedade e, por meio dela, obter o consenso dos dominados.

Contra o determinismo e o materialismo vulgar que, na opinião de Gramsci, haviam se apoderado do legado revolucionário de Marx, o Sardo aponta o sucesso da revolução russa, que teria demonstrado ser a revolução popular possível sem uma sequência necessária dos modos de produção. A sua intenção primeira era disputar a reivindicação de que a base econômica (ou infraestrutura) determina de uma maneira mecânica a superestrutura política e ideológica. Uma posição que, segundo ele, ignora o papel independente da consciência humana.

Mas, diferentemente de Marx, Gramsci também enfatiza o papel relativamente independente da política e da cultura na sustentação da autoridade do Estado e na organização da resistência popular ao Estado burguês. Segundo Gramsci (2001a; 2001b; 2002), tanto as instituições sociais e políticas quanto os sistemas de crenças da cultura têm uma dinâmica interna própria, que pode não ter ligação direta com os desenvolvimentos econômicos. Este raciocínio permite a ele sustentar que a influência da base econômica (ou da infraestrutura) é *mediada* por superestruturas particulares.

Para o Sardo (2002, p. 72-73), as condições do desenvolvimento sociopolítico na Europa ocidental tinham se tornado mais delicadas desde a ascensão histórica das bandeiras do socialismo. As classes dirigentes que lá se sucederam nas últimas décadas vinham tornando mais complexos e sofisticados os mecanismos culturais e políticos por meio dos quais exerciam a sua supremacia. Em tais sociedades capitalistas, os instrumentos ideológicos de dominação têm operado para muito além do mero uso da força e da repressão organizada do sistema político (2002, p. 95). Essa complexificação das relações sociopolíticas alcançada na Europa central pode ser traduzida pela combinação de duas esferas, a da sociedade civil e a da sociedade política.

A esfera da sociedade civil é formada, segundo Gramsci (2001b [1929-1935], p. 78; 2002, p. 225), por aquele conjunto de órgãos culturais e políticos que garantem a homogeneidade ideológica (o consenso ideológico) de uma formação social em relação ao sistema de valores da classe dominante. Estes órgãos são constituídos pelas várias instituições da sociedade civil, como escolas, igrejas, meios de comunicação de massa, clubes, sindicatos, partidos políticos, enfim, por todos aqueles órgãos que se ligam à (re)produção da cultura e da ideologia. Na sociedade civil, encontra-se também a opinião pública, que é uma expressão do consenso e do dissenso em relação às instituições, e que circula por meio da imprensa, do rádio, isto é, dos meios de comunicação de massa. Já a sociedade política compreende os órgãos de repressão do Estado, isto é, as suas instituições, seus mecanismos de coerção e de controle, e tudo o mais que envolve o aparato coercitivo.

Com tais (re)definições, Gramsci<sup>13</sup> (2001b, p. 20-21) promove uma ampliação da definição marxiana de Estado: o Estado, na sua visão, é a junção da sociedade civil com a sociedade política. Consiste, portanto, numa combinação de hegemonia com coerção, cuja expressão máxima constitui a fórmula gramsciana de que o Estado = consenso + força (GRAMSCI, 2002, p. 244). Conquistar o Estado para mudar as relações de dominação passa, assim, no raciocínio gramsciano (2002, p. 41-42), pela capacidade de exercer hegemonia na sociedade, isto é, pela capacidade de uma classe dominante de imprimir “direção intelectual e moral” na sociedade, uma tarefa basicamente ideológica, e sem a qual uma supremacia durável é impossível. Neste sentido, portanto,

---

13 Gramsci enfatiza aqui e em outras passagens que esta separação entre sociedade civil e sociedade política é apenas de natureza metodológica. Também é cercado de cautela o acréscimo que ele promove em relação a Marx quando propõe interpretar a sociedade civil (a *societas civilis* dos latinos, que tem na palavra *Zivilgesellschaft* seu equivalente germânico) como um momento superestrutural, distinguindo-a da sociedade civil-burguesa marxiana (da *bürgerliche Gesellschaft*, o vocábulo corrente entre os alemães no século XIX), a qual constitui uma categoria central das relações infraestruturais. A dificuldade gerada por esse deslocamento empreendido por Gramsci se deve, a meu ver, em grande parte à ausência entre nós de estudos etimológicos que demonstrem os diversos usos e contextos dos muitos vocábulos existentes em alemão para esta ideia (*bürgerliche Gesellschaft*, *Zivilgesellschaft*, *Bürgergesellschaft*, traduzidos todos por sociedade civil). A incompreensão da diferenciação semântica existente entre os termos alemães resulta em traduções para as línguas neolatinas, na sua fusão em um único conceito, o de sociedade civil. No Brasil, isso tem gerado uma literatura especializada que procura apontar os problemas e a inadequação da identificação da sociedade civil com o momento superestrutural em Gramsci, atribuída à hegemonia da “interpretação enviesada” da obra do Sardo realizada pelo italiano N. Bobbio (1999). Para o aprofundamento desta posição: BIANCHI MENDEZ, 2008.

a hegemonia é aquilo que vai prover durabilidade e conferir legitimidade à dominação.

Em Gramsci, então, a disputa ideológica pela construção de um consenso (no sentido de consentimento) revolucionário se localiza na esfera da superestrutura política e jurídica, ao lado da coerção organizada pelas instituições do Estado burguês (e não na infraestrutura econômica). Deste modo, o Estado é formado por dois elementos: 1) um aparato coercitivo que compreende a polícia, o exército e os poderes estatais, isto é, os instrumentos que sustentam a autoridade da classe governante por meio da força – as instituições da sociedade política; e 2) por instituições diversas da sociedade civil, que formam os instrumentos da hegemonia, isto é, que constituem os meios pelos quais a classe dominante obtém a adesão espontânea (ou voluntária) do resto da população às suas regras.

Por isso, sustentava o Sardo, nas sociedades industriais avançadas, é preciso vencer a batalha por meio da conquista da sociedade civil: as massas tinham agora de ser *convencidas* de que seus verdadeiros interesses repousavam em superar a velha ordem. Daí a necessidade de se lutar uma “guerra de posições” (ou de trincheiras), a fim de capturar e suplantar as instituições do poder hegemônico, antes de se dedicar a uma “guerra de manobra” para a conquista do aparelho de Estado. Ou seja, o Estado, nas sociedades capitalistas modernas, tem de ser pensado como “hegemonia couraçada de coerção” (GRAMSCI, 2002, p. 244). Dentro dele, a sociedade política organiza a força, enquanto a sociedade civil garante o consentimento.

Ao colocar a dominação nestes termos ampliados, Gramsci propõe ir além da definição do Estado como mero instrumento da coerção de uma classe. Ao supor a necessidade de algum grau de legitimidade (ou consentimento) para a manutenção da dominação estatal, ele acrescenta à definição de Estado uma dimensão a mais, que passa pela construção ideológica das bases da dominação. Mas o autor também faz questão de enfatizar que esta separação entre sociedade civil e sociedade política é apenas de natureza metodológica (2001b, p. 20): na realidade das sociedades, o que nós vemos é uma superposição das duas esferas.

Mais do que isso: nas atuais condições de crescente intervenção do Estado na sociedade civil e na economia, diante do reformismo político adotado em

resposta às reivindicações feitas pelos sindicatos e partidos políticos de massa na arena política, frente à transformação econômica do capitalismo em “capitalismo organizado”, a forma da hegemonia muda. E quando isso acontece, a burguesia se engaja numa “revolução passiva”, empenhando-se em reorganizar as bases de sua hegemonia, tal como ocorrera na *Risorgimento* italiano (GRAMSCI, 2002b, p. 62-63, p. 93 e seg.). Deste modo, para o Sardo, a base material da hegemonia é constituída e, se necessário, reorganizada por meio de reformas ou concessões que permitem à classe hegemônica manter sua liderança ao mesmo tempo em que procura atender às exigências das outras classes aliadas. Daí o autor afirmar que a classe que lidera (ou hegemônica) só é verdadeiramente política quando é capaz de ir além de seus interesses econômicos imediatos, representando o avanço universal da sociedade.

Assim, para o Sardo, uma hegemonia completamente desenvolvida deve repousar no consentimento ativo, isto é, numa vontade coletiva em torno da qual vários grupos da sociedade decidem se unir. Um consenso limitado só pode constituir uma base precária para a ordem política, que vai tender a se apoiar, por conta desta limitação, cada vez mais na força. Neste sentido, a hegemonia não se reduz à mera legitimação nem a uma falsa consciência: pelo contrário, uma ideologia hegemônica (ou dominante) propicia uma visão do mundo coerente e mais sistemática, que não só influencia a massa da população, mas também serve como princípio de organização das instituições sociais, exercendo uma verdadeira “liderança intelectual e moral”.

Os aliados de classe, por sua vez, explica Gramsci (2001a, p. 98-99 e seg.), devem estar unificados num bloco social de forças (o *bloco histórico* so-reliano). Tal bloco consiste, segundo o autor (2002, p. 70), numa espécie de ator social que é o portador do conjunto de forças da sociedade. Ele carrega em si as bases do consentimento de uma certa ordem social em determinada sociedade. E é no interior deste bloco histórico que a hegemonia da classe dominante é criada e recriada (GRAMSCI, 2001a, p. 222, p. 306), estando por isso envolta numa teia de instituições, de relações sociais e de ideias. Esta “tessitura da hegemonia”, ou seja, esta teia na qual a hegemonia está enredada é tecida pelos *intelectuais*, categoria que nomeia todos aqueles que têm um papel organizativo na cultura de uma sociedade. Intelectuais, portanto, são todos aqueles que atuam na organização do consenso, atividade que passa necessariamente pela produção da ideologia (2001b, p. 15 e seg.).

Neste sentido, em Gramsci, a ideologia, especialmente quando é orgânica e está integralmente articulada num todo coerente, constitui sobretudo um campo de batalha no qual se organiza a ação. Pois ela se materializa nas relações sociais, nas instituições sociopolíticas e nas práticas concretas de uma sociedade, informando assim todas as atividades individuais e coletivas (MOUFFE, 1979). Assim, uma ideologia verdadeiramente orgânica forma, nos termos marxianos do Sardo (1989, p. 16), “uma concepção do mundo que se manifesta implicitamente na arte, no direito, na atividade econômica, em todas as manifestações de vida individuais e coletivas”.

Contudo, ela é mais do que um sistema de ideias: está relacionada também com a capacidade de inspirar atitudes concretas e proporcionar orientação para a ação. Encontra-se socialmente generalizada, tornando-se o terreno sobre o qual as pessoas se movimentam, adquirem consciência da sua posição de classe, etc. É, portanto, na ideologia e por meio da ideologia que uma classe pode exercer hegemonia sobre outras, garantindo com isso a adesão e o consentimento das massas. A ideologia imprime, assim, a sua marca no conjunto das superestruturas políticas, jurídicas, religiosas, culturais e científicas, irrigando desta maneira o conjunto da sociedade civil.

Uma classe social só pode pretender a hegemonia, portanto, se dispuser de uma ideologia própria, orgânica e, principalmente, de uma ideologia cujo nível mais elaborado (a filosofia) possa rivalizar com as outras concepções de mundo e sair vitoriosa (GRAMSCI, 2001a, p. 103-104 e seg.). Essa é, aliás, a força do marxismo: constituir uma *Weltanschauung*, uma visão de mundo que se basta a si própria. O marxismo, que é uma “filosofia da práxis”, contém em si todos os elementos fundamentais para construir uma concepção do mundo total e integral. E quem opera esta integração, produzindo concepções de mundo que marcam as sociedades em cada época, são os filósofos (ou intelectuais) (GRAMSCI, 2001a, p. 125).

Quando estes intelectuais são orgânicos – isto é, quando não se veem como uma classe à parte, e sim reconhecem o seu pertencimento a certo grupo social, buscando conduzir os seus membros à conscientização de classe, com o objetivo de formar uma vontade coletiva apta à mudança – e se responsabilizam por organizar tanto a teia de crenças que conforma a hegemonia quanto o processo pedagógico de aprendizado das massas, eles trabalham pela criação e desenvolvimento da consciência crítica, que permite trazer o homem



comum a um outro nível, o da consciência da sua situação de classe. Este processo só pode ser levado a cabo por uma organização de carácter político, o Partido-Príncipe moderno, que tem a tarefa de criar as condições para a canalização das ideias críticas que serão dirigidas e ensinadas às massas (GRAMSCI, 2001b, p. 24; 2001a, p. 105).

A tarefa do partido político é, portanto, promover a correspondência entre a representação dos valores e a consciência real, prática, em homens e mulheres comuns. E tal tarefa cabe hoje ao partido porque, na sociedade de massas moderna, somente um organismo político coletivo (e não um indivíduo, um príncipe) pode organizar o povo. E embora esta estratégia tenha de ter uma base econômica e esteja ligada às condições de reprodução da vida material, ela é essencialmente um objetivo político. Por isso, o Partido-Príncipe moderno, segundo Gramsci, tem de se constituir como uma espécie de “sociedade civil alternativa”, oferecendo escolas, clubes e um foco específico para vida social e cultural. Nesta operação estratégica, os intelectuais desempenham um papel de relevo: cabe a eles a incumbência de mediar entre as lideranças partidárias e as pessoas comuns. E isto só é possível quando a intelectualidade do partido é orgânica.

O Partido-Príncipe constitui então uma espécie de ator estratégico que promove o processo de identificação do movimento social para, a partir desta identidade primária, agregar consciência, razão e capacidade de traçar para si objetivos definidos (por meio de estratégias) nos seus membros, razão pela qual o partido tem de se constituir como um ator político racional. Ao mesmo tempo em que é expressão da vontade coletiva, o partido é também um protagonista do drama histórico e constitui a “consciência da necessidade histórica” das classes subalternas. Neste sentido, o partido é principalmente o agente da reforma intelectual e moral que vai viabilizar os projetos futuros. Tal reforma intelectual e moral a ser levada a cabo pelo partido supõe uma mudança na base econômica, já que a consciência de destino está ancorada na realidade material: é só a partir das relações materiais de produção, em sua relação com a política, que vai se realizar esse projeto de futuro.

A política é entendida assim, no raciocínio gramsciano, como o campo onde se dão as lutas ideológicas, que são a maneira essencialmente política de interferir na realidade. Ela consiste, sim, na possibilidade do recurso à força, como ensinara Maquiavel, mas não pode ser reduzida ao confronto armado.

A luta política é, na visão de Gramsci, uma contenda de longa duração, não armada, pela hegemonia e ocorre, sobretudo, na esfera da sociedade civil. Ele trata esta luta no âmbito da sociedade civil como uma guerra de trincheiras por causa da resistência, sobretudo ideológica, que os partidos têm de enfrentar durante a batalha: assim como na guerra de trincheiras não há grandes avanços, mas apenas uma conquista lenta e gradual de trincheira em trincheira, também na luta política é preciso avançar estrategicamente, sobretudo naqueles momentos de equilíbrio em que não existem condições materiais para a mudança nem sua disseminação ideológica está suficientemente preparada.

A “revolução moral e intelectual” na consciência do povo terá sido completa, total, quando o partido tomar o lugar do “imperativo categórico” (ou da divindade) nas mentes do povo. Ou, como queria Rousseau, quando se tornar uma “religião civil” nas mentes e corações dos homens. Quando isto acontecer, o consenso “cultural” construído em torno de uma nova visão moral compartilhada vai fazer com que a força coercitiva do Estado se torne desnecessária e redundante: neste momento estaremos então vivendo sob o comunismo.

Embora a sociedade civil se localize, para Gramsci, na superestrutura, ele concorda com Marx que esta superestrutura é o lugar da ideologia. Neste sentido, então, a sociedade civil gramsciana opera por meio dos elementos da ideologia localizados na superestrutura. Este movimento permite ao pensador italiano, como lembra Bobbio (2000, p. 40), recuperar o sentido jusnaturalista de sociedade civil como sociedade fundada no consenso. Ainda que ele utilize a noção de sociedade civil para se referir a uma esfera privada, que é distinta da sociedade política estatal, não a concebe como simplesmente a esfera das necessidades individuais, mas também como o âmbito das organizações: na sociedade civil estão situadas todas aquelas associações de pessoas que se ocupam de organizar a ideologia (ou a cultura). E é nela que se dá a construção da hegemonia e do consenso, razão pela qual esta sociedade civil teria um potencial de autorregulação racional, e também um potencial libertário. Ela pode ser concebida como uma espécie de momento ético do Estado (GRAMSCI, 2002, p. 285), para lembrar Hegel, quando tenta educar a opinião pública e/ou influenciar a esfera econômica: ao fazê-lo, o Estado está atuando no plano moral da formação da hegemonia.

Em qualquer sociedade concreta, alerta Gramsci (2002, p. 279) com frequência, as linhas demarcatórias entre a sociedade civil e o Estado podem ser

apagadas. Mas nem por isso se deve tentar equalizar ou identificar um termo ao outro, sob pena de se cair num culto ao Estado (“estatolatria”). O Estado está fadado a desaparecer na sociedade sem classes do futuro. Alguns comentadores (SASSOON, 1980, p. 130, p. 222 e seg.; BOBBIO, 1999, p. 69-72) sugerem que a ênfase de Gramsci na necessidade de se analisar a organização concreta da sociedade civil e as interligações do Estado com a sociedade, a economia e a cultura deve-se justamente ao fato de tal desaparecimento do Estado é redefinido pelo italiano em termos do pleno desenvolvimento dos atributos autorreguladores da sociedade civil. Um exagero interpretativo, talvez, tributário, porém, da visão contemporânea a respeito do papel da sociedade civil.

O debate em torno do lugar da sociedade civil no pensamento político produzido entre meados do século XIX e o terceiro quartel do século XX esteve primordialmente ligado a uma das duas visões modernas do conceito aqui exploradas, a marxiana ou a gramsciana. Depois de Hegel e Marx, nenhuma teoria sociológica ou política de relevo igualaria a noção de sociedade civil à ideia de sociedade política estatal: dos liberais e conservadores à extrema esquerda e aos anarquistas, vingaria a ideia de que a sociedade civil constitui um âmbito de organização da vida social que se opõe ao Estado (matriz marxiana) ou à sociedade política (visão gramsciana), concedendo-se, no primeiro caso, menor e, no segundo, maior autonomia ao político. Mas em qualquer dos dois casos, ela é entendida em sentido contrário à coerção e aos meios de dominação exclusivos do Estado, ora como um elemento fundante das relações que têm origem no modo capitalista de produção da vida material, ora como um elemento superestrutural/ideológico que, ao lado da força, garante a legitimidade da dominação política.

## **5 A sociedade civil como esfera autônoma e autolimitada: um novo paradigma**

Seria apenas com os desdobramentos mais recentes, característicos da segunda metade do século XX, que a noção de sociedade civil ganharia novo protagonismo e tornar-se-ia a categoria central para a explicação da emergência dos chamados *novos movimentos sociais*, muitos deles caracterizados pela autonomia e autolimitação, e pela dificuldade de serem analisados na velha chave dos conflitos de classes, a qual orientara a percepção dos analistas e teóricos políticos até então.

Jean Cohen e Andrew Arato, dois importantes teóricos da noção de *sociedade civil* na teoria política contemporânea, chamam a atenção para o fato de que os projetos e as teorias da sociedade civil baseadas nas concepções de Hegel, Tocqueville, Gramsci, entre outros, não teriam resistido às críticas empreendidas por H. Arendt, M. Foucault e J. Habermas e suas teses acerca da decadência da esfera pública e da transformação do social em novas formas de manipulação, controle e dominação (COHEN; ARATO, 1999 [1992], p. 421). O pensamento político crítico produzido entre o segundo e o terceiro quartéis do século XX foi extremamente cético em relação às massas, à democracia e ao potencial emancipatório dos movimentos sociais, enxergando muito mais uma apropriação e manipulação pelo econômico e/ou político dos fluxos e dinâmicas oriundos da sociedade civil. Uma posição que tem dificultado a análise de movimentos contemporâneos, como as transições em direção à democracia no Leste europeu e América Latina.

Na visão de Cohen e Arato, essas novas formas associativas permitem enxergar que estaríamos diante de uma nova e profunda transformação da autocompreensão das sociedades modernas, à qual alguns chamam, ambigualmente, de “pós-industrial”, outros de “pós-moderna”, de acordo com o ponto de vista dos interesses a serem privilegiados, econômicos ou culturais. Mas quando se mira o fenômeno do ponto de vista político, prosseguem os autores (1999, p. 1), o que se percebe é a insuficiência de todas estas abordagens. Os velhos paradigmas hegemônicos – pluralismo e neomarxismo – se desintegraram, tanto quanto as certezas e garantias que eles ofereciam, e deram lugar a perspectivas que tentaram recuperar a centralidade do Estado. Para eles, tal foco no Estado até serviu “como um antídoto útil ao funcionalismo reducionista de muitos dos paradigmas pluralistas e neomarxistas que tornam o sistema político uma extensão, um reflexo ou ainda um órgão funcional das estruturas econômicas (classe) ou sociais (grupos) de seletividade e dominação” (1999, p. 1). Mas é justamente a perspectiva estadocêntrica de tais análises que limitam seu alcance explicativo, criticam os autores: no que diz respeito a tudo o que é não estatal, o novo modelo interpretativo repete a tendência reducionista do marxismo e do neomarxismo, ao identificarem os interesses e as relações de classe como as chaves para a compreensão das formas contemporâneas da ação coletiva, impedindo que se conceba, em suas análises, um lugar teórico para as esferas legal, associativa, cultural e pública da sociedade,

deixando assim de perceber formas interessantes e normativamente instrutivas de conflito social existentes em nossos dias.

De outro lado, o atual “discurso da sociedade civil” (COHEN; ARATO, 1999, p. 2) foca precisamente as novas formas – geralmente não baseadas na classe – de ação coletiva orientadas para e ligadas às instituições legais, associativas e públicas da sociedade, que eles enxergam como diferenciadas não só do Estado mas também da economia capitalista de mercado. Embora não seja possível deixar de lado o Estado e a economia, se quisermos entender as profundas mudanças ocorridas no Leste europeu e na América Latina, a partir de suas “transições para a democracia”, bem como a autocompreensão de seus atores mais relevantes, afirmam os autores (1999, p. 2), é indispensável termos em mente um conceito de sociedade civil renovado. Neste sentido, o modelo dicotômico Estado/sociedade – utilizado por certos marxistas, neoliberais, neoconservadores e herdeiros contemporâneos do socialismo utópico – corresponde hoje, segundo Cohen e Arato (1999, p. 423), a uma estrutura de pensamento essencialmente antiquada: tal dicotomia corresponde a uma figura de pensamento que conheceu o seu auge nas teorias do século XIX<sup>14</sup>.

A. Gramsci, ao lado de T. Parsons, sustentam Cohen e Arato (1999, p. 424), teria sido um dos primeiros pensadores políticos a enxergar que a sociedade contemporânea se (re)produz não só por meio dos processos econômicos e políticos mas também por meio da interação das estruturas legais, das associações sociais, das instituições comunicativas e das formas culturais – todas com significativo grau de autonomia<sup>15</sup>. Mas Gramsci não teria sido capaz de distinguir claramente entre Estado e sociedade civil, dominação e hegemonia, explicam os autores (1999, p. 425): ele abordaria as instituições independentes da sociedade civil apenas em termos da sua função para reproduzir o Estado e a economia. Neste quadro, a sociedade civil podia continuar a ser vista como uma extensão do Estado, o qual serviria à reprodução de uma

14 Pois seus fundamentos histórico-sociais estariam inscritos em um termo liberal ambíguo, explicam eles (1999, p. 423): como já apontaram C. Schmitt e K. Polányi, recordam os autores, a luta contra o absolutismo tanto pressupunha a emergência de uma sociedade econômica dominada por um mecanismo de mercado autorregulador (Polányi) quanto teria cimentado temporariamente uma polêmica unidade de todas as formas sociais (Schmitt).

15 Tanto para Gramsci quanto para Parsons, explicam Cohen e Arato (1999, p. 425), o ressurgimento da vida associativa ocorria como (re)criação de um tecido de intermediações societais, oriundas das revoluções francesa e industrial, numa forma nova e pós-tradicional.

ordem econômica (capitalista) dada. E a consequência disto é que a hegemonia permanece como a continuação da dominação por outros meios<sup>16</sup>.

Assim, as diferentes formas de funcionalismo de Gramsci e Parsons têm consequências opostas e, no entanto, igualmente indesejáveis para uma teoria da sociedade civil: a primeira oferece uma imagem demasiado íntegra de uma certa estrutura de dominação, enquanto a segunda conduz a um modelo de autorregulação e conservação dos limites que é imune à heteronímia. Esses modelos, embora sirvam para apontar o processo de refinamento conceitual sofrido pela noção de sociedade civil na história do pensamento político, afirmam os autores, não servem para uma teorização adequada aos nossos dias. Bem mais explicativa mostra-se a “crítica da razão funcionalista” de J. Habermas, que ofereceria hoje, segundo eles (1999, p. 426), a melhor estrutura conceitual disponível para a reconstrução de um modelo tripartite de sociedade civil.

## 5.1 A reorganização da teoria social por Habermas

Quais são então os elementos centrais dessa “nova teoria social” sistematizada por Habermas, a qual constitui o ponto de partida de Cohen e Arato?

Segundo Habermas (1988 [1981], II, p. 230 e seg.; 2012 [1981], II, p. 277 e seg.), a sociedade moderna conheceu um duplo processo: de racionalização, de um lado, como já apontara M. Weber, entre outros, e de diferenciação societal, de outro lado, como abordou fartamente a sociologia da primeira metade do século XX. Foram justamente tais processos, e especialmente o de diferenciação, que propiciaram a separação funcional dos subsistemas econômico e político da sociedade como um todo, transformando-os em campos autônomos que operam por meio de instrumentos distintos: um tem como meio específico o dinheiro, o outro o poder (que é tanto político quanto administrativo), operando ambos no nível sistêmico<sup>17</sup>. Por isso, sustenta o filósofo

---

16 Parsons, por sua vez, embora tenha feito da comunidade societal o centro normativo da sociedade, esclarecem eles (1999, p. 425), tratou comunidade societal, Estado e economia como subsistemas totalmente análogos, o que torna sua teoria insensível aos perigos que as lógicas de expansão das estruturas do Estado moderno e da economia representam para a sociedade civil, tal como enfatizam os teóricos da fusão e/ou da manipulação.

17 O meio do sistema político é o poder hierarquicamente exercido, e sua lógica é a da reprodução desse poder por intermédio dos meios (políticos e administrativos) instituídos na sociedade política, ou seja, parlamentos, eleições, cargos, entre outros mecanismos e instituições desse sistema, inclusive, o monopólio da força. Já o meio do sistema econômico é o dinheiro, e sua lógica é a do lucro, ou seja, a da reprodução do dinheiro

alemão (1988, I, p. 385-386; 2012, I, p. 495-496), a sociedade moderna deve ser concebida em dois níveis distintos, que também orientam as ações dos sujeitos: 1) no nível do *mundo da vida*, orientado fundamentalmente por ações voltadas ao entendimento e à compreensão mútua [*verständnisorientiert*] – ou pela *ação comunicativa*; e 2) no nível *sistêmico*, orientado por ações voltadas ao “êxito” [*erfolgsorientiert*] – ou pelas *ações racional-teleológicas* [*zweckrational*], que podem ser ainda de tipo *estratégica* ou *instrumental*.

Assim, o mundo da vida, que tem como meio específico a solidariedade, caracteriza-se por constituir uma espécie de reservatório de tradições existentes, o pano de fundo implícito de conhecimentos e práticas que estão embutidos na linguagem e na “cultura”, e que são tomados como dados (são assumidos) pelas várias interpretações dos agentes na vida cotidiana. Também este mundo da vida teria sofrido a ação dos processos de racionalização e diferenciação societal, distinguindo assim em seu cerne entre complexos institucionais relativamente autônomos dedicados: à transmissão de conhecimentos e padrões interpretativos (âmbito da “cultura”<sup>18</sup>), à integração social (âmbito das múltiplas ordens normativas da *sociedade*) e à socialização (âmbito da *personalidade*). Assim, a cultura, a sociedade e a personalidade constituem as esferas de reprodução da vida social por excelência. Já no nível da sociedade enquanto sistema, em que operam predominantemente as lógicas do Estado (poder) e da economia (dinheiro), a integração social pode ser alcançada em larga medida relegando-se as tarefas de coordenação das ações a instituições sociais que operam por detrás e para além dos agentes sociais (HABERMAS, 1988, II, p. 272-273; 2012, II, p. 329-330).

O tipo de ação que deve predominar no mundo da vida é a ação comunicativa, a qual subordina todos os fins que o agente possa ter ao objetivo de atingir uma definição mutuamente compartilhada da situação de vida dos agentes envolvidos na troca comunicativa por meio de um processo cooperativo de interpretação. Tal intercâmbio é fundamental para a (re)produção da solidariedade social, motor da integração social (1988, II, p. 212-213; 2012,

---

através do comércio, da indústria e de todo o aparato que constitui esse sistema (HABERMAS, 1988, II, p. 406-407; 2012, II, p. 495-496).

18 Este âmbito da cultura teria ainda se diferenciado internamente, originando três esferas de valores distintas: a da ciência e tecnologia, a do direito e da moral e a da arte e estética, cada qual com padrões internos de crítica e avaliação autônomos (HABERMAS, 1988, II, p. 223-228; 2012, II, p. 269-275).

II, p. 257-258). Neste sentido, as “patologias sociais” resultam não da racionalização do mundo em si, mas de um processo de “mão única” no qual o mercado ou o poder administrativo estatal invadem o mundo da vida com suas formas próprias de racionalidade funcional (econômica ou política), causando um deslocamento dos modos de integração fundados na razão comunicativa – processo que o autor denomina de “colonização do mundo da vida” por lógicas sistêmicas (que ocorre em forma de *reificação* ou de *burocratização*) (1988, II, p. 593; 2012, II, p. 727).

## 5.2 A apropriação de Habermas por Cohen e Arato: disputando o novo lugar e estatuto da sociedade civil

Cohen e Arato afirmam que, apesar do dualismo metodológico entre mundo da vida e lógicas sistêmicas, o modelo habermasiano é tripartido. E propõem uma leitura particular da teoria habermasiana: o mundo da vida, enquanto *locus* de sociabilidade e de criação de compreensões compartilhadas, que viabilizam a integração, constituiria a matriz daquelas formas associativas subsumidas teoricamente sob a noção de *sociedade civil*, a qual conformaria um “contraponto” às esferas do Estado e da economia. Mas eles avançam em relação a Habermas: sua tese é a de que o conceito de mundo da vida do frankfurtiano deve ser compreendido em dois níveis distintos que, se adequadamente diferenciados e explicados, permitem apontar com clareza o lugar da sociedade civil dentro da moldura geral oferecida por Habermas (COHEN; ARATO, 1999 [1992], p. 427).

Como Habermas já apontou, escrevem os autores (1999, p. 428), o mundo da vida é formado por três componentes estruturais – cultura, sociedade e personalidade – que se diferenciam. À medida que os atores compreendem e concordam mutuamente a respeito de sua situação, continuam Cohen e Arato seguindo de perto o frankfurtiano, eles compartilham uma tradição cultural. E agem como membros de um grupo social solidário quando coordenam suas ações por meio de normas intersubjetivamente reconhecidas. Quando os indivíduos crescem dentro de uma determinada tradição cultural e participam da vida grupal, eles internalizam orientações de valor, adquirem competências generalizadas de ação e desenvolvem identidades sociais e individuais. E aqui aparece claramente a tese dos autores bem como sua interpretação da formulação habermasiana:



A reprodução não apenas do pano de fundo lingüístico-cultural mas também da segunda dimensão do mundo da vida – seus componentes “institucionais” ou “sociológicos” – ocorre por meio da comunicação. Isso envolve os processos reprodutivos de transmissão cultural, integração social e socialização. Mas, isto é o principal ponto para nós, a diferenciação estrutural do mundo da vida, que é parte do processo de modernização, ocorre por meio da emergência de ‘instituições’ especializadas na reprodução das tradições, solidariedades e identidades.

A discussão habermasiana dos componentes estruturais do mundo da vida centra-se em reconstruir a forma do estoque de conhecimento, as solidariedades dependentes e as competências abstratas de personalidades que nossa cultura torna disponível a nós. Mas esta reconstrução envolve uma série de instituições que não podem ser igualadas ao conhecimento cultural de fundo a que recorrem nem aos mecanismos diretores que coordenam as ações na economia (dinheiro) ou em organizações formalmente organizadas e burocraticamente estruturadas (poder). É aqui, no nível institucional do mundo da vida, que se pode enraizar um conceito hermeneuticamente acessível, porque socialmente integrado, de sociedade civil. Este conceito incluiria todas as formas associativas e instituições que exigem interação comunicativa para sua reprodução e que dependem primariamente de processos de integração social para coordenar a ação dentro de seus limites. (COHEN; ARATO, 1999, p. 428-429).

A sociedade civil, então, como os autores a concebem, deve abarcar tanto o caráter institucional<sup>19</sup> quanto o caráter associativo presentes no mundo da vida, configurando-se como um terreno em que os direitos civis – com destaque para a livre expressão e associação – são ressaltados e encontram margem de ação, gerando assim a possibilidade dos indivíduos se organizarem em torno de grupos com o propósito de atingirem objetivos que frequentemente abarcam: maior democratização das decisões políticas e ampliação e institucionalização dos direitos e liberdades (COHEN; ARATO, 1999, p. 428-429).

A partir desse caráter associativo, marcado pela racionalização e institucionalização – via diferenciação – internas à sociabilidade do mundo da vida, é que Cohen e Arato estabelecem o “lugar” do seu conceito dual de sociedade

---

19 Na nota de rodapé nº 24, eles especificam os fundamentos desta interpretação: os três componentes estruturais do mundo da vida podem ser considerados a partir do ponto de vista de três processos, explicam Cohen e Arato (1999, p. 703), a saber, o da reprodução cultural, o da integração social e o da socialização. Em sentido estrito, chega-se ao nível institucional somente quando se leva em conta os três componentes estruturais, cada qual vinculado, respectivamente, aos recursos do significado, da solidariedade e da competência pessoal, a partir do ponto de vista da integração social. Esta perspectiva, concluem eles, conduz aos três complexos institucionais aos quais a sua atenção está voltada: as instituições de socialização; os grupos sociais e as associações; e as instituições da cultura.

civil, que distingue entre “sociedade civil como movimento e sociedade civil como instituição” (ARATO, 1995, p. 2), incluindo assim todas as formas institucionais e associativas que requerem uma interação comunicativa para sua reprodução e que se baseiam primordialmente nos processos de integração social.

A sociedade civil é então destacada dentro do mundo da vida, retendo elementos de caráter público e privado em interação, e é garantida, segundo Cohen e Arato (1999, p. 429), pelo reconhecimento dos direitos dos cidadãos, principalmente os direitos de livre expressão e livre associação. Deste modo, a ação de indivíduos e grupos cria uma nova espécie de sociabilidade, marcada por associações para fins diversos – que operam numa lógica distinta das associações que visam a atingir fins dentro das lógicas sistêmicas, como é o caso dos sindicatos e partidos – que unem as pessoas em novos laços e criam solidariedade entre elas.

O próprio Habermas auxiliaria este esforço de (re)construção conceitual, prosseguem os autores (1999, p. 429), ao vincular sua teoria social dual à compreensão anterior que tinha de público e privado: ele postula que dinheiro e poder político requerem, para seu estabelecimento e ancoragem como meios, uma institucionalização no próprio mundo da vida, do qual eles se diferenciam. E isto é levado a cabo por meio dos mecanismos do direito público e do direito civil (ou privado), respectivamente, os quais constituem e estão enraizados em dois complexos de instituições distintos: o privado e o público. Assim, visto a partir da perspectiva dos sistemas diretivos, o modelo de tripartite passa a estar articulado enquanto um modelo de quatro partes entendido em termos de um redobramento (no sentido de uma duplicação) não só da esfera pública, tal como aparece em *Mudança estrutural da esfera pública*<sup>20</sup> [1962], mas também da esfera privada.

Assim, torna-se possível compreender as esferas pública e privada não como mediações e sim como esferas que se encontram também dentro do mundo da vida, com as quais a economia e o Estado podem manter relações de entrada e saída [*input-output*]. Além disso, outra vantagem desta formulação sobre os antigos modelos duais do Estado e sociedade civil repousa no fato de que ela permite explicar melhor as inter-relações estruturais entre sociedade

---

20 Para uma síntese das ideias de Habermas neste texto do anos 1960: KRITSCH, 2011, p. 147-158.

civil, economia e Estado, rompendo com aquela correlação ideológica entre sociedade civil e esfera privada, de um lado, e Estado e esfera pública, de outro lado. Os dois conjuntos de dicotomias público e privado propostos, sustentam Cohen e Arato (1999, p. 430), permitem – um no nível dos subsistemas (Estado/economia), outro no nível da sociedade civil (esfera pública/família) – uma distinção entre dois sentidos de privatização e “publicização”<sup>21</sup>.

É esta apropriação e reinterpretação do *corpus* habermasiano que permitirá a Cohen e Arato (1999, p. ix) afirmarem que a noção de sociedade civil deve ser entendida como uma esfera de interação social entre a economia e o Estado, composta acima de tudo pela esfera íntima (especialmente a família), pela esfera das associações (em especial, as associações voluntárias), e pelos movimentos sociais e formas de comunicação pública. A sociedade civil moderna é criada, assim, segundo eles, por meio de formas de autoconstituição e automobilização. Ela é institucionalizada e generalizada por meio das leis e dos direitos subjetivos, que estabilizam a diferenciação social. Embora as dimensões autocriativa e institucionalizada possam existir separadamente, alertam os autores, no longo prazo, ambas (ação independente e institucionalização) são necessárias para a reprodução da sociedade civil.

No entanto, não basta diferenciar a sociedade civil do Estado e dos processos econômicos, defendem Cohen e Arato (1999): é importante distingui-la também de uma sociedade política de partidos, das organizações políticas e dos públicos políticos (em especial, os parlamentos) bem como de uma sociedade econômica composta de organizações de produção e distribuição (empresas, cooperativas, sociedades e outros). As sociedades política e econômica, prosseguem eles, resultam, de modo geral, da sociedade civil, compartilham com ela algumas de suas formas de organização e comunicação, e são institucionalizadas por meio de direitos (direitos políticos e de propriedade, sobretudo) contínuos ao tecido de direitos que garante a sociedade civil moderna.

---

21 Esta forma de enxergar os conceitos resultaria, segundo Cohen e Arato (1999, p. 430), na possibilidade de se compreender a intervenção do Estado na economia não como algo automaticamente equivalente à penetração estatal na esfera privada, ou ainda entender a liberalização econômica como uma erosão das esferas pública e privada. Pelo contrário, dados os dois sentidos de “privado” – diferentemente do caso do modelo dicotômico Estado e sociedade –, a retração do Estado não tem de ser vista aqui como um ato em benefício da expansão da economia privada, nem a limitação da economia privada precisa ser entendida meramente como a outra medalha do crescimento da intervenção estatal.

Tal circunscrição permite a Cohen e Arato (1999, p. x) sustentar que o papel político da sociedade civil não se liga diretamente ao controle e conquista do poder, e sim à geração de *influência* por meio da atividade das associações democráticas e da livre discussão na esfera pública cultural. Mas, como tal papel político é inevitavelmente difuso e ineficiente, o papel mediador da sociedade política (entre a sociedade civil e o Estado) é indispensável, do mesmo modo que o é o enraizamento da sociedade política na sociedade civil. Já a sociedade econômica desempenha um papel mediador entre a sociedade civil e o sistema de mercado, que pode ser percebido nas conquistas oriundas da sociedade civil, como a legalização dos sindicatos, as negociações coletivas, a gestão compartilhada, etc.

É preciso considerar, no entanto, que nem todos os fenômenos que não se vinculam ao Estado ou à economia estão relacionados à sociedade civil: à sociedade civil dizem respeito apenas aquelas relações de associações conscientes, de auto-organização e de comunicação organizada. Neste sentido, completam Cohen e Arato (1999), a sociedade civil representa somente uma dimensão do mundo sociológico de normas, papéis, práticas, relações, competências e formas de dependência (ou uma perspectiva particular de ver este mundo do ponto de vista da construção de associações conscientes e da vida associativa). Uma forma de explicar esta limitação no escopo do conceito, portanto, é distingui-lo de um mundo da vida sociocultural, que como categoria mais ampla do “social” inclui a sociedade civil. Assim, sociedade civil refere-se às estruturas da socialização, associação e formas de comunicação organizadas do mundo da vida, tanto quando elas são institucionalizadas quanto quando estão em processo de institucionalização (dupla dimensão do conceito de sociedade civil).

Por fim, alertam Cohen e Arato (1999, p. x-xi), nas democracias liberais, seria um erro enxergar a sociedade civil em oposição à economia e ao Estado. Os conceitos de sociedade econômica e política dizem respeito a esferas mediadoras por meio das quais a sociedade civil adquire influência sobre processos econômicos e político-administrativos. Uma relação de antagonismo da sociedade civil (ou de seus atores) com a economia ou com o Estado surge apenas quando estas mediações fracassam, ou quando as instituições das sociedades política e econômica servem para isolar o processo de tomada de decisões bem como os tomadores de decisão da influência das organizações sociais, das iniciativas e das formas de discussão pública.

## 6 Por uma política de fortalecimento da sociedade civil e o problema da institucionalização

Mais do que apenas refinar o aparato conceitual disponível, tal reformulação do conceito de sociedade civil empreendida por Cohen e Arato permitiu, especialmente no início dos anos 1990, explicar de maneira engenhosa problemas e questões concretas, como, por exemplo, as lutas contra as ditaduras comunistas e militares no Leste europeu e na América Latina, que ganharam corpo com a queda do muro e a derrocada do socialismo na URSS e seus satélites. Para eles, o conceito de sociedade civil indica, no Ocidente, um terreno que se vê ameaçado pela lógica sistêmica dos mecanismos políticos e econômicos; mas constitui ao mesmo tempo o principal espaço para a expansão potencial da democracia sob regimes liberal-democráticos. A ambiguidade referente à relação entre sociedade “civil” e “burguesa” não é só terminológica: os movimentos democráticos no Leste europeu, por exemplo, insistem Cohen e Arato (1999, p. viii), dependem de novas formas autônomas de discurso, de associação e de solidariedade (isto é, dos elementos da sociedade civil) para seguirem existindo.

Tais movimentos não teriam diferenciado o suficiente entre o objetivo de estabelecer economias de mercado viáveis e o projeto de fortalecer a sociedade civil frente ao Estado e às forças agora liberadas do mercado. Como se sabe por meio da história do Ocidente, as forças espontâneas da economia capitalista de mercado podem representar grande perigo para a solidariedade e justiça sociais. Por isso, reivindicam os autores, somente um conceito de sociedade civil que seja adequadamente diferenciado da economia (e da “sociedade burguesa”) poderia tornar-se o núcleo de uma teoria social e política crítica. Senão, após as bem sucedidas transições de ditaduras a democracias, a versão indiferenciada do conceito embutida no slogan “sociedade contra o Estado” perderia seu potencial crítico. Para Cohen e Arato (1999, p. ix), só uma reconstrução que implique um modelo tripartite, capaz de distinguir sociedade civil tanto do Estado quanto da economia, poderia subscrever o incrível papel oposicionista deste conceito nos regimes autoritários bem como renovar o seu papel crítico nas democracias liberais ocidentais.

Foi com este “programa político” em mente que Cohen e Arato procuraram, a partir da teoria social oferecida por Habermas em *Teoria da ação comunicativa* [1981], reconstruir a noção de sociedade civil como a categoria

interpretativa que permitiria acessar o padrão normativo comum nas transições dos regimes ditatoriais à democracia em várias partes do mundo ao longo dos anos 1970 e 1980. Segundo eles (1999, p. 15), o conceito moderno de sociedade civil ressurgiu primeiro nas lutas das oposições democráticas da Europa oriental contra os “partidos-Estados” socialistas autoritários. Apesar das diferenças contextuais e geopolíticas, parece possível aplicar o conceito também às transições dos regimes autoritários no sul da Europa e na América Latina, propõem eles. Pois todas estas realidades emergentes, advogam eles, compartilhavam a tarefa comum de procurar construir democracias novas e estáveis.

Estes movimentos, na visão de Cohen e Arato (1999, p. 15-16), foram além do modelo das origens históricas da sociedade civil no Ocidente e têm importantes lições a oferecer às democracias liberais estabelecidas, como: a concepção de autolimitação; a ideia de sociedade civil como esfera composta tanto por movimentos sociais quanto por um conjunto de instituições; a orientação na direção da sociedade civil como um novo terreno da democratização; a influência do civil sobre a sociedade política e econômica; e, por fim, uma compreensão de que a emancipação da sociedade civil não é necessariamente idêntica à criação da sociedade burguesa, e sim envolve mais a escolha entre uma pluralidade de tipos de sociedade civil. Todas estas noções, defendem os autores, apontam para além de uma restrição da teoria da sociedade civil meramente à fase inicial de novas democracias, como sustentam muitos teóricos da democracia.

A ideia de autolimitação, que tem sido frequentemente confundida com barreiras estratégicas impostas aos movimentos emancipatórios, baseia-se num aprendizado a serviço do princípio democrático: as “revoluções” autolimitadas ou pós-revolucionárias do Leste, acreditam Cohen e Arato (1999, p. 17), já não são mais motivadas por projetos fundamentalistas de supressão burocrática, de racionalidade econômica ou de divisão social. Estes movimentos, enraizados na sociedade civil, teriam aprendido com a tradição revolucionária que tais projetos fundamentalistas conduzem ao colapso da direção societal e produtiva bem como à supressão da pluralidade social, os quais só podem ser reconstituídos depois pelas forças da ordem por meios terrivelmente autoritários. Um tal resultado conduz, na visão dos autores (1999, p. 17), ao colapso das formas de auto-organização que, em muitos casos, foram os

principais condutores do processo revolucionário: sociedades revolucionárias, conselhos, movimentos. Por mais paradoxal que possa parecer, justamente a autolimitação destes atores é que permite a continuidade de seu papel social e influência para além da fase constituinte e na fase constituída.

Atores que rejeitaram o fundamentalismo e elevaram a sociedade civil a um princípio normativo nos mostram que temos, sim, uma escolha, clamam Cohen e Arato (1999). Embora a democratização total do Estado e da economia não possa ser seu objetivo, a própria sociedade civil, como primeiro notou Tocqueville, constitui um importante terreno de democratização e de construção de instituições democráticas. Também as sociedades democráticas ocidentais teriam muito a ganhar com este modelo novo, emendam eles, que enxerga as iniciativas e os movimentos extra-institucionais como um complemento das instituições estabelecidas, enquanto partes integrantes da sociedade civil.

O projeto consistiria assim em desenvolver e justificar sistematicamente a ideia de sociedade civil, reconcebida em parte em torno de uma noção de movimentos democratizantes autolimitados, com o objetivo de expandir e proteger espaços para a liberdade tanto negativa quanto positiva bem como recriar formas igualitárias de solidariedade, sem prejudicar a autorregulação econômica (COHEN; ARATO, 1999, p. 17-18). O que está em jogo hoje em dia, admitem com cândida franqueza esses autores (1999, p. xi), é a versão de sociedade civil que deverá prevalecer tanto no mundo ocidental como no restante do globo. E, por meio desta disputa, parece-lhes factível construir uma utopia.

Os grandes ideais criados na era das revoluções democráticas – liberdade, igualdade política e social, solidariedade e justiça – estiveram todos, segundo eles, embutidos em utopias totalizadoras e mutuamente excludentes, como o anarquismo, o libertarianismo, a democracia radical e o marxismo. Reviver tais utopias não parece ser desejável a pessoas responsáveis e atentas à história, sustentam Cohen e Arato (1999, p. xi). Mas também não é desejável uma sociedade sem projetos políticos e normas que a orientem. Pois a cultura política que lhe seria correspondente, explicam eles, careceria de motivação suficiente para manter e, mais ainda para expandir, os direitos, as instituições democráticas, a solidariedade social ou a justiça hoje existentes.

Para os autores (1999, p. xii), o ressurgimento do discurso da sociedade civil, neste contexto das transições autoritárias, parece permitir que se tenha esperanças, já que revela que os atores coletivos e os teóricos simpáticos a tal discurso continuam se orientando pelos ideais utópicos da modernidade – pelas ideias de direitos básicos, liberdade, igualdade, democracia, solidariedade e justiça –, mesmo que a retórica revolucionária e fundamentalista dentro das quais este discurso foi articulado esteja em decadência. A sociedade civil teria emergido, segundo eles, como um novo tipo de utopia – “autolimitadora” – que inclui uma série de formas complementares de democracia bem como um complexo conjunto de direitos civis, sociais e políticos que têm de ser compatíveis com a moderna diferenciação da sociedade. É este ideal utópico que desempenha um papel fundamental, e até mesmo regulativo, na (re)construção da noção de sociedade civil tal como empreendida pelos autores.

Tal visão do lugar e do papel da sociedade civil permitiria ainda, na visão de Cohen e Arato (1999, p. 564), superar outro conflito marcante no pensamento político ocidental: aquele existente entre, de um lado, os liberais e sua luta por reconhecimento dos indivíduos e seus direitos, e, de outro lado, os republicanos (e democratas radicais) e sua reivindicação da primazia da soberania popular e da democratização dos meios de exercício do poder. Esse duplo movimento do pensamento político moderno, como já apontou Habermas, teria forjado o chamado *Estado democrático de direito*, o qual tem como fundamento esses dois princípios filosóficos, direitos do homem e soberania popular, e os articula tomando os cidadãos enquanto seres livres e iguais<sup>22</sup>.

Sua nova teoria da sociedade civil, reclamam Cohen e Arato (1999, p. 564), contribuiria para reforçar essa reconciliação entre as tradições liberal e democrática na teoria normativa, na medida em que sustenta haver uma relação intrínseca entre direitos e democracia quando se estabelece a sociedade civil como o *locus* tanto da legitimidade democrática quanto dos direitos, abarcando esferas privadas, mas também públicas e associativas da vida social, acentuando assim seu caráter comunicativo e inter-relacional na geração de opiniões e influências na sociedade política e na tomada de decisões. Um projeto que pode ser descrito, segundo eles (1999, p. 26), não apenas com a

---

22 Para o aprofundamento da disputa entre direitos do homem e soberania popular na concepção política habermasiana (KRITSCH, 2010b, p. 38-42).



fórmula habermasiana da “continuação reflexiva do Estado benfeitor” típica do Ocidente, mas também com a ideia complementar da “continuação reflexiva da revolução democrática” (surgida nas transições dos regimes autoritários).

Pouco mais de dois anos depois da publicação desse ambicioso projeto utópico, Arato (1995, p. 4) admitiria que sua ampliação do conceito de sociedade civil, operada a partir do modelo tripartite habermasiano, talvez tenha ido longe demais, ou apresenta problemas de naturezas distintas que vêm sendo apontados por vários críticos. Mesmo assim, propõe que sua visão do conceito seja entendida como uma obra ainda aberta e inacabada, cujos contornos definitivos ainda estariam por ser forjados. E, desde então, seu projeto normativo tem recebido críticas, mas também ganhado adeptos de peso, como J. Cohen (1997), J. Bohmann (1997), L. Avritzer (2000) e outros tantos cientistas políticos, sobretudo deliberativistas, que se ocupam de pensar as possibilidades de institucionalização da sociedade civil e da democracia.

Não há dúvidas de que podemos concordar com os autores a respeito da importância de uma noção clara e bem definida para este conceito tão caro quanto útil à teoria política quanto o de *sociedade civil*. Também parece razoavelmente indiscutível a agudez da formulação habermasiana, que distingue entre mundo da vida, Estado e economia, e que permite pensar tanto a esfera pública quanto a sociedade civil como enraizadas no mundo da vida e reativas às lógicas sistêmicas do Estado e da economia.

Mas a proposta de Cohen e Arato vai um passo além quando caminha na direção de “institucionalizar” um âmbito da vida social que Habermas deseja manter imune à ação sistêmica, e faz repousar apenas e tão somente nos fluxos comunicativos: *sua noção de sociedade civil permanece acoplada aos âmbitos nucleares privados do mundo da vida (private Kernbereiche der Lebenswelt)*. Como explica o frankfurtiano (1992, p. 443-444; 1997 [1992], II, p. 99-100), o núcleo da sociedade civil é formado pelo “caráter associativo” (*Assoziationswesen*), o qual institucionaliza os discursos que procuram solucionar problemas a respeito de questões de interesse coletivo dentro de um quadro de esferas públicas organizadas.

Nem mesmo a própria esfera pública pode, segundo Habermas (1992, p. 445; 1997, II, p. 101), ser concebida como uma instituição ou como uma organização ou ainda como uma estrutura de normas diferenciadora e/ou

reguladora nem como um sistema. A esfera pública é, segundo o frankfurtiano (1992, p. 435-436; 1997, II, p. 92), uma esfera de discurso autônoma, fundada na racionalidade comunicativa que se origina num mundo da vida já racionalizado. Tem horizontes abertos, permeáveis e móveis, está enraizada no mundo da vida, e pode ser descrita como uma rede para a comunicação de conteúdos e de tomada de posições bem como de opiniões, na qual os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados – tarefa que cabe justamente à sociedade civil. Sua principal função diz respeito à criação de procedimentos sociopolíticos – racionais, discursivos, participativos e pluralistas – de cuja formulação e adoção devem poder participar todos os afetados por normas sociais gerais e pelas decisões políticas coletivas<sup>23</sup> (1992, p. 445; 1997, II, p. 100-101).

Já a sociedade civil, explica Habermas (1992, p. 443-450; 1997, II, p. 99-106) concordando em boa medida com o desenho oferecido por Cohen e Arato ao conceito, é constituída por um núcleo institucional formado por uniões e associações não estatais e não econômicas, de base voluntária, que ancoram as estruturas de comunicação da esfera pública nos componentes sociais do mundo da vida. Seus protagonistas – movimentos, organizações e associações – são responsáveis por captar a ressonância que os problemas sociais encontram nos âmbitos da vida privada bem como por condensá-los e transmiti-los de modo amplificado para a esfera pública política. Nela, as relações associativas formam o substrato organizatório daquele público de cidadãos genérico que aflora da esfera privada, o qual procura interpretações públicas para os seus interesses e experiências sociais, e que pode exercer influência sobre a formação institucionalizada da vontade e da opinião.

Tanto a sociedade civil quanto a esfera pública geral, no entanto, ele reconhece, possibilitam uma margem de ação apenas limitada aos movimentos e às formas de expressão não institucionalizadas da política, reconhece Habermas (1992, p. 439, p. 449; 1997, II, p. 95, p. 105), já que seus atores não podem exercer o poder, mas apenas influência. E insiste: a influência de uma opinião pública discursiva, constituída por meio das controvérsias públicas, pode, sim, mover algo. Mais do que isso: como as garantias de direitos fundamentais sozinhas não são suficientes para preservar a esfera pública e a sociedade civil de

---

23 Para um resumo das principais ideias contidas na formulação habermasiana da noção de esfera pública nos anos 1990: KRITSCH, 2010a, p. 330-339.

deformações, constata o autor (1992, p. 447; 1997, II, p. 102-103), as estruturas comunicacionais da esfera pública precisam, para manterem-se intactas, de uma sociedade de cidadãos (*Bürgergesellschaft*) viva e atuante, isto é, de uma sociedade civil vigorosa. “Caso contrário, podem surgir movimentos populistas que defendem cegamente os segmentos enrijecidos da tradição de um mundo da vida ameaçado pela modernização capitalista. Esses [movimentos] são tanto modernos nas formas de sua mobilização quanto antidemocráticos em seus objetivos” (HABERMAS, 1992, p. 449; 1997, II, p. 105). E adiante:

A autolimitação da sociedade civil não se equipara à sua *perda de autonomia* [Entmündigung]. [...] Apesar d[e suas] possibilidades assimétricas de acesso e [de suas] capacidades limitadas de processamento, a sociedade civil também preserva a chance de mobilizar contra-saberes e de elaborar traduções *próprias* de avaliações pertinentes de especialistas. (HABERMAS, 1992, p. 450-451, tradução nossa).

É de fundamental importância, portanto, para Habermas, como se pode ler exhaustivamente, que a sociedade civil permaneça enraizada tão somente nos núcleos privados do mundo da vida, e não em seus âmbitos institucionalizados. Ela pode até “apoiar-se” neles, mas não deve lá fincar suas raízes, de modo a preservar seu caráter aberto e, até certo ponto, amorfo, capaz de gerar solidariedade e integração social. Assegurar a dinamicidade própria do mundo da vida é fundamental ao pensador alemão (2007 [2005], p. 28-30), entre outras coisas, para se evitar a colonização deste âmbito por elementos e/ou lógicas sistêmicas, garantindo assim que tanto a esfera pública geral quanto a sociedade civil funcionem adequadamente como espaços de integração social e como canais por meio dos quais são processadas as mudanças sociais, sem, no entanto, que *influência* se confunda com *poder*.

## 7 Considerações finais

Se Cohen e Arato deram um passo além em relação à formulação habermasiana, para a qual eles dizem pretender contribuir ao “redesenhar” um conceito de sociedade civil mais adequado às transformações do mundo contemporâneo, eles, no entanto, parecem acertar quando assumem que o conceito de sociedade civil é hoje uma noção disputada pelas várias correntes teóricas do pensamento político e social.

Que versão de sociedade civil utiliza este(a) ou aquele(a) autor(a)? Ou, inversamente, a que noção de sociedade civil podemos recorrer quando se quer

entender as massivas manifestações de rua em formações políticas e sociais tão distintas quanto Brasil, Espanha, Grécia, Turquia, Egito ou Síria?

As respostas a tais perguntas podem definir não só a corrente teórica à qual se filia o(a) estudioso(a), mas também os parâmetros dentro dos quais pode se mover sua análise. Parece importante ao(à) investigador(a) dispor de clareza conceitual para abordar e interpretar objetos de estudo hoje muito populares – “novos movimentos sociais”, “sociedade civil organizada”, “esfera pública”, “público/privado”, “terceiro setor”, “NGOs” e outros tantos temas de pesquisa atuais – e suas formas de aparição em cada contexto específico, até para que esteja apto(a) a fazer um juízo adequado e ponderado a respeito dos temas e atores analisados.

Como se procurou mostrar ao longo deste artigo, os paradigmas teóricos disponíveis para tal empreitada são muitos. Hegel, Marx e Gramsci, por exemplo, nos auxiliam a refletir sobre o lugar da noção de sociedade civil na análise sociopolítica e sua relação com o conceito de Estado. Habermas e Cohen e Arato, por seu turno, nos fornecem material para pensar o estatuto e a função da ideia de sociedade civil no mundo contemporâneo.

A exposição de paradigmas aqui empreendida tem/teve como objetivo chamar a atenção do(as) pesquisadore(as), especialmente daquele(as) que estão se iniciando nas artes analíticas das ciências sociais, para o fato de que utilizar e/ou sobrepor esta ou aquela noção de *sociedade civil* tem implicações e consequências importantes para inúmeras pesquisas empíricas, e em particular para aquelas dedicadas a interpretar tanto a natureza como o *modus operandi* dos chamados “grupos e/ou movimentos sociais organizados da sociedade civil”, tal como se pode constatar nos acirrados debates entre os teóricos deliberativistas (FISHKIN, 2009; WERLE; MELO, 2007; DRYZEK, 2000; AVRITZER, 2000; BOHMAN, 1997; COHEN, 1997, entre outros) que se ocupam de pensar a viabilidade – ou não – bem como as possibilidades de institucionalização da participação democrática e das demandas – jurídicas, culturais, etc. – da sociedade civil.

## Referências

ARATO, A. Ascensão, declínio e reconstrução do conceito de sociedade civil: orientações para novas pesquisas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, ANPOCS, n. 27, 1995. Disponível em: <[http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs\\_00\\_27/rbcs27\\_02.htm](http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_27/rbcs27_02.htm)>.

- ARENDDT, H. [1958]. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.
- ARISTOTLE. **The politics and The constitution of Athens**. Editado por Stephen Everson. Cambridge: CUP, 1996.
- AVRITZER, L. Teoria democrática e deliberação pública. **Lua Nova**, Revista de Cultura e Política, São Paulo, n. 50, p. 25-46, 2000.
- BENHABIB, S. **The rights of the others**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- BIANCHI MENDEZ, Á. G. **O laboratório de Gramsci**. São Paulo: Alameda, 2008.
- BOBBIO, N. **Ensaio sobre Gramsci e o conceito de sociedade civil**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Estado, governo e sociedade: para uma teoria geral da política**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.
- BOHMAN, J.; REGH, W. (Ed.). **Deliberative democracy: essays on reason and politics**. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 1997.
- BOVERO, M. O modelo hegel-marxiano. In: BOBBIO, N.; BOVERO, M. (Org.). **Sociedade e Estado na filosofia política moderna**. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- COHEN, J. L.; ARATO, A. [1992]. **Civil society and political theory**. Massachusetts: The MIT Press, 1999.
- COHEN, J. Deliberation and democratic legitimacy. In: BOHMAN, J.; REGH, W. (Ed.) **Deliberative democracy: essays on reason and politics**. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 1997.
- COSTA, S. Categoria analítica ou *Passe-Partout* político-normativo: notas bibliográficas sobre o conceito de sociedade civil. **BIB**, Rio de Janeiro, n. 43, p. 3-25, 1997.
- DRYZEK, J. **Deliberative democracy and beyond: liberals, critics, contestations**. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- FISHKIN, J. **When the people speak: deliberative democracy and public consultation**. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- GRAMSCI, A. [1929-1935]. **Cadernos do cárcere**. “Introdução ao estudo da filosofia: a filosofia de Benedetto Croce” e “Os intelectuais: o princípio educativo: jornalismo”. Edição de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. v. 1 (2001a), v. 2 (2001b).
- \_\_\_\_\_. [1929-1935]. **Cadernos do cárcere**. “Maquiavel: notas sobre o Estado e a política” e “O *Risorgimento*: notas sobre a história da Itália”. Edição de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. v. 3 (2002), v. 5 (2002b).

- \_\_\_\_\_. **Concepção dialética da história**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989.
- HABERMAS, J. [1981]. **Theorie des kommunikativen Handelns**. Frankfurt: Suhrkamp, 1988. v. 1-2.
- \_\_\_\_\_. **Faktizität und Geltung**. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- \_\_\_\_\_. [1992]. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 1-2.
- \_\_\_\_\_. [2005]. **Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- \_\_\_\_\_. [1981]. **Teoria do agir comunicativo**. Tradução Paulo Astor Soethe e Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Martins Fontes, 2012. v. 1-2.
- HARVEY, D. **Rebel cities**. London: Verso, 2012.
- HELD, D. Democracy and globalization. In: HELD, D.; ARCHIBUGGI, D.; KÖHLER, M. (Ed.). **Re-imagining political community**. Cambridge: Polity Press, 1998. p. 11-27.
- HEGEL, G. W. F. [1821]. **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HOBBS, T. **Leviathan**. Edited by C. B. MacPherson. Harmondsworth: Penguin Books, 1988.
- KALDOR, M. **Global civil society: an answer to war**. Cambridge: Polity Press, 2003.
- KRITSCH, R. Publicidade e esfera pública nos escritos políticos de Habermas dos anos 1960: do princípio ao espaço social. **Revista Urutágua**, Maringá, n. 24, p. 147-158, maio/ago. 2011. Disponível em: <<http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/Urutagua/article/view/12771/7172>>. Acesso em: 18 abr. 2012.
- \_\_\_\_\_. Esfera pública e sociedade civil na teoria política habermasiana: considerações histórico-conceituais introdutórias. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, DF, n. 3, p. 317-342, 2010a.
- \_\_\_\_\_. Entre o analítico e o prescritivo: disputas em torno dos direitos humanos. **Revista Mediações**, Londrina, UEL, v. 15, n. 1, p. 30-53, 2010b.
- \_\_\_\_\_. **Soberania: a construção de um conceito**. São Paulo: Humanitas, 2002.
- LÜCHMANN, L. H. H. Redesenhando as relações sociedade e Estado: o tripé da democracia deliberativa. **Revista Katálysis**, Florianópolis, UFSC, v. 6, n. 2, p. 165-178, 2003.
- MARX, K. [1851 e 1859]. **Para a crítica da economia política e O 18 brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Ed. Abril, 1974. (Coleção Os Pensadores).

- \_\_\_\_\_. [1845]. **A ideologia alemã**. São Paulo: Hucitec, 1986.
- MARX, K.; ENGELS, F. [1848]. **Manifesto do partido comunista**. Petrópolis: Vozes. 2000
- MOUFFE, C. (Org.). **Gramsci and marxist theory**. Londres: Routledge. 1979.
- SASSOON, A. S. **Gramsci's politics**. Londres: Biddles, 1980.
- WERLE, D.; MELO, R. S. (Org.). **Democracia deliberativa**. São Paulo: Esfera Pública, 2007.
- ŽIŽEK, S. Problemas no paraíso. In: ŽIŽEK, S. et al. (Ed.). **Cidades rebeldes: passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2013.

Recebido em 02.12.2013

Aprovado em 18.08.2014

## State and civil society in political theory: some paradigms, many paths

### Abstract

In this article I look to discuss some of the innumerable definitions produced by modern political thinkers for the notion of *civil society* and its particular connection with the idea of the *State*. Such a reconstruction is, I argue, essential to any rigorous analytic reflection on the multiple uses of *civil society*. An idea central to political and social thought, civil society has today transformed into a kind of 'regulatory entity' in whose name different social agents claim to speak and whose will they presume to interpret, as shown in the case of the popular uprisings that recently erupted in diverse parts of the world, including Brazil. This aim in mind, I present and discuss some of the best known interpretative models in the social sciences – Hegel, Marx, Gramsci, Habermas, Cohen and Arato – concerning the role of civil society and its relation to the state sphere. In the process I hope to add to the analytic possibilities for investigating the agency of actors and social movements. The text is primarily intended as a theoretical-methodological guide for undergraduate students wishing to investigate social movements in contemporary societies.

**Keywords:** Civil society. State. Political theory. Social movements. Citizenship. Social theory.