



## **Da função da sociedade civil em Hegel y Habermas\***

### The Function of Civil Society in Hegel and Habermas

Delamar José VOLPATO DUTRA

*Universidade Federal de Santa Catarina, Investigador del CNPq, Brasil.*

#### **RESUMEN**

El artículo busca presentar la función que cumple la sociedad civil en Hegel y Habermas. En esa tarea, la sociedad civil será caracterizada, sumariamente, teniendo a la vista la determinación de sus funciones. En Hegel, la sociedad civil, se relaciona con la producción de riquezas y cumple una función organizadora y educativa. En Habermas, ya no se relaciona con la economía, siendo constituida por la esfera pública, cuya función es producir contenidos legitimados democráticamente que deberán determinar los fines del Estado en cuanto sistema comprometido con la realización de sus fines.

**Palabras clave:** Habermas, Hegel, sociedad civil, democracia.

#### **ABSTRACT**

This article seeks to present the function that civil society fulfills in Hegel and Habermas. In this paper, civil society is characterized summarily, tending to the view of determining its functions. In Hegel, civil society is related to the production of wealth and fulfils an organizing and educational function. In Habermas, it is not related to the economics, since it is constituted by the public sphere whose function is to produce democratically legitimized contents that ought to determine the purposes of the State in terms of a system committed to realizing its purposes.

**Key words:** Habermas, Hegel, civil society, democracy.

\* As citações da obra de Hegel *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito ou direito natural e ciência do estado em compêndio* serão feitas a partir dos parágrafos da mesma e, preferencialmente, segundo a tradução de M. L. Müller. A obra de Habermas *Faktizität und Geltung* será abreviada por FG e a tradução portuguesa por TrFG1 e TrFG2, referindo-se, respectivamente, ao volume I e II.

## A FUNÇÃO EDUCATIVA DA SOCIEDADE CIVIL EM HEGEL

Habermas cita várias vezes o nome de Hegel em sua *Filosofia do Direito*, normalmente, para discordar de Hegel. Assim, no *Prefácio*, ele começa por dizer que adere à filosofia do direito kantiana e não à hegeliana, evidentemente, por não aderir mais ao conceito de eticidade, mas, também, por timidez, já que não se consegue mais atingir os padrões exigidos por Hegel. Ele conseguiu manter coesos os pensamentos envolvidos na teoria da sociedade em geral, na economia política, na história e mesmo nas questões próprias da teoria do direito, como o papel dos juízes, a administração da justiça, a jurisdição, o procedimento jurisdicional, a publicidade. Além, é claro, das questões que hoje diríamos serem as propriamente filosóficas, como a legitimidade do direito ou a racionalidade da jurisdição, conceitos estes que a Filosofia tem por tarefa tornar transparentes.

O tratamento da sociedade civil em Hegel, no presente contexto, decorre da necessidade de marcar as diferenças no tratamento desse conceito feitas por Habermas, tanto em relação a Hegel, quanto em relação a Marx. Marx é devedor das formulações da sociedade civil de Hegel e como esse conceito é mais claramente trabalhado por Hegel, preferiu-se apresentá-lo a partir da perspectiva hegeliana, mas com a intenção de marcar a diferença com o tratamento da questão também por Marx. Este ponto é relevante pela filiação de Habermas à Escola de Frankfurt e, portanto, ao marxismo, mesmo que indiretamente.

Em sua *Filosofia do Direito*, Hegel começa pela figura do *direito abstrato*, buscando escrutinar a liberdade que está depositada nas estruturas do direito, mas, neste momento, apenas enquanto determinação externa do querer jurídico. Será somente o delito, como uma espécie de última etapa do direito abstrato, que irá revelar a que se refere, verdadeiramente, o direito abstrato, a saber, revelará a dimensão da liberdade subjetiva que subjaz ao mesmo. O delito revela uma particularidade infinita que reside na subjetividade, enquanto poder de autodeterminação absoluta. Essa autodeterminação vai revelar-se no capítulo sobre a moralidade. Por ora, ainda sob o direito abstrato, importa que “a *subjetividade da liberdade*, por si infinita, constitui o princípio do ponto de vista da moralidade” [§ 104], a saber, “o ponto de vista moral é o ponto de vista da vontade enquanto infinita, não meramente em si, mas por si” [§ 105]. A moralidade é o direito da vontade subjetiva [§107]. A explicitação dos *momentos* dessa *autodeterminação da subjetividade perfecciona-se* no direito abstrato, do seguinte modo:

- pela propriedade que é o meu externo;
- pelo contrato que é o meu mediatizado por outra vontade;
- pelo delito que revela a vontade como *contingência* que é *a infinita accidentalidade em si da vontade: sua subjetividade*. Pelo delito manifesta-se a infinita possibilidade da vontade de autodeterminar-se.
- Nesse momento, temos a vontade por si, independente do que é em si, ou seja, a forma da infinita autodeterminação [§ 108].

O momento seguinte do percurso de Hegel será, portanto, a *moralidade*, onde se mostrará à subjetividade o seu caminho rumo à idéia do bem, a qual se revelará como sua substância [§ 130], como sua essência [§ 132-3]. A moralidade será a superação desse momento de particularidade, mas será a sua conservação, pois a universalidade não passa da revelação da própria substancialidade dessa particularidade [§ 129].

Temos agora duas totalidades relativas que *em si* já são idênticas, ou seja, a subjetividade da certeza pura de si mesmo, liberta de sua vacuidade, é idêntica com a universalidade

*abstrata* do bem; a ética será a identidade *concreta* do bem e da vontade subjetiva [§ 141]. A forma infinita da subjetividade enquanto infinita possibilidade deverá ser reconduzida [para si], sob o ponto de vista de seu próprio conteúdo, para a universalidade do bem. A ética representará exatamente o modo como estas duas totalidades serão reunidas concretamente, ou seja, de um modo determinado. O direito é a liberdade realizada [§ 4], é o momento onde o em si e o para si da vontade unem-se [§ 33].

Já, no âmbito da *eticidade*, a família e a *sociedade civil* parecem cumprir o que se poderia chamar hoje de um processo de aprendizagem ou, na linguagem de Hegel, a mediação entre direito abstrato e moralidade. Tal processo pode contar com uma determinação necessária porque Hegel baseia-a no reino das necessidades. Ou seja, a sociedade civil força o indivíduo à atitude performativa de busca do universal, do correto, do justo. No entanto, já há um conteúdo dado pela moralidade, ao modo da eticidade que, em todo caso, não pode ser só formal, ao qual a vontade individual deverá se adaptar. Ao contrário de Marx e Habermas, para os quais o Estado não tem determinações éticas enquanto tal, Hegel concebe no próprio Estado uma determinação ética, permitindo-lhe olhar a sociedade civil com olhos de quem busca estratégias de realização, ao modo da filosofia da história, dos conteúdos já cristalizados na eticidade do Estado. O Estado tem um papel ativo sobre a sociedade civil e não só reativo como em Marx.

O ethos tem um conteúdo estável que independe da opinião subjetiva e do capricho, corporificado nas leis e instituições [§ 144]. Estas leis éticas, como vimos, não são estranhas ao sujeito, posto serem sua própria essência, mas não são, ainda, a determinação dos seus atos em suas infinitas escolhas. Por isso, será necessário um percurso de aprendizagem. Bem entendido, o dever só aparece como limitação à vontade abstrata e ao impulso natural, mas, na verdade, representa a liberdade do indivíduo, já que brota de sua autonomia [§ 149]. É na dimensão ética que direito e moral se unem e o homem passa a ser portador de direitos [§ 155].

Esse processo de aprendizagem acontece na família, uma substancialidade natural e, depois, na sociedade civil, uma união entre indivíduos, segundo certas regras, ditas por necessidades, permanecendo, por isso mesmo, uma ordem externa, que só atingirá a sua dimensão própria com o Estado [§ 157]. O ponto, aqui, será ver qual função exerce a sociedade civil nesse percurso da individualidade para a universalidade.

A função cumprida pela sociedade civil é explicada em razão dos dois princípios envolvidos que a estruturam:

- a pessoa concreta como uma mistura de necessidade natural e arbítrio;
- a relação e interdependência entre as pessoas, implicando em que uma só possa se satisfazer por intermédio da outra [§ 182].

Segundo Hegel, o fim egoísta da sociedade civil, enquanto reino das necessidades, só é efetivamente real e assegurado quando condicionado e perpassado pela universalidade, ou seja, por laços mútuos de dependência, onde acontece a satisfação recíproca das necessidades [§ 183]. O fim egoísta é a base de um sistema de dependência recíproca. É assim que a universalidade e o direito se mostram como a forma necessária dessas particularidades [§ 184]. Ou seja, para satisfazer minhas necessidades eu preciso dos outros e, por isso, preciso do direito e do Estado. Fascinado pela ciência social de seu tempo, a economia polí-

tica, como Habermas é hoje fascinado pela sociologia, Hegel pôde vislumbrar a vida econômica como “um conjunto organizado segundo leis que expressam a verdade das ações atomísticas dos agentes econômicos”<sup>1</sup>. Portanto, aqui, a sociedade civil é só um meio para o fim da universalidade [§ 184]<sup>2</sup>. O exemplo de Hegel, compilado por seus alunos, é o pagamento de impostos. Mesmo parecendo contrário aos interesses particulares, é por intermédio dos impostos que o Estado pode fortalecer os próprios interesses particulares.

Na sociedade civil acontece “o *processo* de elevar, pela necessidade natural assim como pelo arbítrio das carências, a singularidade e a naturalidade desses à *liberdade formal* e à *universalidade formal do saber e do querer*, de *formar pelo cultivo* a subjetividade na sua particularidade” [§ 187]. As *Anotações* a este parágrafo explicam tratar-se do

*duro trabalho* contra a mera subjetividade do comportamento, contra a imediatez dos desejos, assim como contra a vaidade subjetiva do sentimento e o arbítrio do capricho. É por este trabalho de formação, porém, que a própria vontade subjetiva ganha dentro de si a *objetividade*, na qual, unicamente, por sua parte, ela é digna e capaz de ser a *realidade* da Idéia.

Hegel analisa passo a passo como essa universidade imiscui-se na particularidade e brota dela.

- No § 192 temos a dimensão social da satisfação das carências, na medida em que adquire dos outros os meios de satisfação: “tudo o que é particular torna-se nessa medida social”.
- No § 198 é analisada a dependência recíproca na divisão do trabalho.
- No § 201 os meios infinitamente variados da produção e da troca, bem como o entrecruzamento igualmente infinito desses no mercado, acabam formando sistemas particulares, os estamentos [agrícola, comercial, industrial], nos quais o egoísmo se vincula ao universal.
- No § 209, com o direito, finalmente a universalidade toma a forma da pessoa, no que todos são considerados como idênticos.
- A administração pública<sup>3</sup> [*Polizei*] e a corporação dispensam maiores comentários. A esse respeito comenta Müller: “por meio da polícia e da corporação, o Estado penetra na estrutura jusnaturalista da sociedade civil para controlar, relativizar e superar a contingência do mercado e o seu antagonismo social, transformando a racionalidade econômica e estratégica em aparência, porém necessária, da racionalidade ética”<sup>4</sup>. A administração pública tem a função de regular o mercado, controlando a qualidade e o preço dos produtos, de vigiar a escola pública e prover a assistência social. A corporação ajuda a prover a subsistência do particu-

1 ROSENFELD, D (1983): *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, p. 163.

2 Nesse sentido, para além das determinações conceituais, o direito só entra na existência porque é útil às necessidades [§ 209, adendo].

3 Essa tradução é sugerida por ROSENFELD, D (1983): Op. cit., p. 196.

4 MÜLLER, M L (2000): “Apresentação”. In: *HEGEL, G. W. F. A sociedade civil*. Trad. Marcos Lutz Müller. *Textos didáticos*. Campinas: n.º. 21, p. 9.

lar frente às contingências do mercado, bem como torna os indivíduos, nas palavras de Müller, *membros de um todo ético particular sendo um elo intermediário entre o atomismo da esfera do mercado e o Estado*. A corporação é uma segunda família [§ 252] “que forma os indivíduos na sua própria atividade egoísta, interessando-os ao que é universal, ao que é coletivo”<sup>5</sup>, surgindo, desta forma, maneiras novas de solidariedade.

Sendo assim, a sociedade civil, definida a partir do mercado, tem a sua grande finalidade material ao satisfazer as necessidades, criando riquezas. Mas, nem Hegel, nem Marx, pensarão que os desdobramentos da sociedade civil ficarão restritas à produção de riquezas. Cômicos da importância da categoria do trabalho como categoria privilegiada de explicação social, eles, fiéis, nesse sentido, aos ditames da economia política, irão perscrutar o que, além de riqueza, o trabalho pode produzir. Não seria incorreto dizer que, no nível político, o trabalho produz, para Hegel, a humanização do ser humano, na medida em que força o indivíduo a ter que se determinar por parâmetros comuns, adaptando o seu querer a normas comuns, seja nas atividades de polícia do Estado, seja nos imperativos da corporação, mesmo sendo ainda uma relação externa com essas regras, cuja proximidade e afetuosidade adequadas com as mesmas só acontecerá no Estado. Ora, assim, Hegel retira da sociedade civil o que ela parece não ter, ou seja, harmonia e ética, metamorfoseando o indivíduo, transformando a semente na árvore, a criança no homem, a lagarta na borboleta, de forma imperceptível e necessária.

Nessa mesma realidade Marx lerá coisas diferentes. Segundo ele, a anatomia da sociedade civil será a anatomia do próprio Estado.

A anatomia da sociedade burguesa, vertida em conceitos da economia política, possui um efeito desmascarador: revela que o esqueleto que mantém coeso o organismo social não é mais o conjunto das relações de direito, e sim, o das relações de produção [...] E com isso o mecanismo do mercado, descoberto e analisado pela economia política, passa a tomar as rédeas da teoria da sociedade. O modelo realista de uma socialização anônima não-intencional, que se impõe sem a consciência dos atores, vai substituir o modelo idealista de uma associação intencional de parceiros do direito<sup>6</sup>.

O Estado não será uma metamorfose da sociedade civil, mas seu sócio disfarçado pela roupagem da universalidade. Habermas, ao contrário de Hegel, adere à versão sistêmica do Estado, mas busca uma leitura do Estado ao modo da neutralidade, permitindo que à sua dimensão sistêmica possa ser vinculado um conteúdo que lhe ilumine e, mais importante, dirija suas forças. Assim, fica a necessidade, sob o ponto de vista da legitimidade, da união do Estado com a moralidade, entendida por ele como a livre adesão motivada por razões, no caso do direito, razões morais, éticas e pragmáticas e não mais a moral entendida como eticidade substancial; bem como a necessidade do próprio Estado, enquanto instituição não superável. Com relação a Marx, no caso de Habermas, as políticas compensatórias serão o que restará de seu marxismo, entendido como proposta política concreta, tentando

5 ROSENFELD, D (1983): Op. cit., p. 207.

6 TrFG1: p. 69 [FG: p. 65].

resolver a dialética entre igualdade de direito e desigualdade de fato. Será o aspecto material de sua teoria da emancipação.

Assim, a sociedade civil teria uma função organizatória dos átomos individuais e uma função educadora, na medida em que a particularidade seria integrada à universalidade. Nesse sentido, o trabalho produz e o trabalho educa<sup>7</sup>.

### **A FUNÇÃO DA SOCIEDADE CIVIL EM HABERMAS**

Habermas toma o aparelho estatal, sob o ponto de vista sistêmico, como sendo uma potência neutra com relação aos fins que o determinarão. Nessa perspectiva, a esfera pública e o parlamento formam o lado que faz entrar conteúdos, a partir dos quais o *poder social* organizado flui para o processo de legislação. A administração pública, que tem que implementar esses conteúdos legislados, encontra resistência de um poder social que se põe entre a administração pública e o campo de sua atuação. O poder social age fora do poder democrático e por interesses sistêmicos próprios<sup>8</sup>. Esse poder social, autônomo à democracia interfere tanto no lado de entrada de conteúdos, quanto no lado de sua implementação. O poder social, nesse sentido, age pela determinação do poder como capacidade de impor a própria vontade. A superação desse poder social, não democrático, que age cercando o poder [autarquias, fundações, empresas públicas e de economia mista, a administração direta e indireta, que são muito mais competentes para agirem e influenciarem a administração<sup>9</sup>], tanto no lado de entrada, quanto de saída, só pode acontecer pelos impulsos vitais de solidariedade dependentes da força da sociedade civil.

A força do direito econômico mostra a força do poder social não democrático<sup>10</sup>. Nesse sentido, poder social é a “possibilidade de um ator impor interesses próprios em relações sociais, mesmo contra as resistências de outros. O poder social tanto pode possibilitar como restringir a formação do poder comunicativo”<sup>11</sup>. O poder social é a implantação fática de interesses privilegiados, pela sua capacidade de determinar os conteúdos para os quais a administração pública se dirige, bem como nos modos de sua realização.

Em oposição ao poder social do mercado e da burocracia estatal, Habermas trabalha com dois conceitos complementares, o de esfera pública e o de sociedade civil. A sociedade civil é a esfera pública institucionalizada. Assim, o elemento básico que as distingue é o aspecto institucional. Esses conceitos têm aspectos normativos e sociológicos<sup>12</sup>.

Da definição de esfera pública decorre a diferença do conceito de sociedade civil com relação a Hegel e Marx. Desta forma, pode-se compreender como acontece o que Habermas chama de função de cerco<sup>13</sup> [*Belagerungsfunktion*]. De fato, pode-se considerar o

7 HARDT, M (2001): *Il deperimento della società civile*. WWW. deriveaprodi. org/revista/ I/hardt17.html. Outubro.

8 Cfr. TrFG2: pp. 57-8.

9 Cfr. TrFG2: p. 87.

10 Cfr. TrFG1: p. 63.

11 Cfr. TrFG1: p. 219.

12 Cfr. TrFG2: p. 106.

13 Cfr. FG: pp. 626, 630.

poder administrativo do Estado como estando cercado pelo poder comunicativo, ou seja, pelo poder da *opinião pública* e da *sociedade civil*. A política, enquanto complexo parlamentar, continua sendo a destinatária de todos os problemas. A sociedade civil pode influenciar na programação do sistema estatal, protegida pelo Estado de direito<sup>14</sup>, mas não abdicar dele enquanto um sistema eficiente na implementação de fins.

A esfera pública não é uma instituição, não tem aspectos organizacionais, tampouco constitui-se num sistema delimitado, mas caracteriza-se por horizontes abertos, permeáveis e deslocáveis. Nela, “os fluxos comunicativos são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões *públicas*”<sup>15</sup>, as quais não são especializadas em nada. A força da opinião pública é indicar para um argumento legitimador e influenciar. Mesmo o poder social tem que angariar adesão, implicando que tem que usar de uma linguagem convincente. Ou seja, dinheiro e poder têm que se ocultar enquanto tais para angariar tal convicção. Segundo Habermas, uma esfera pública pode ser manipulada, mas não criada a bel-prazer.

Sendo a sociedade civil a institucionalização da esfera pública, ela exclui a economia, a qual, através do trabalho, do direito privado e do capital, foram os aspectos fundamentais à época de Marx e Hegel. O núcleo institucional da sociedade civil é formado por movimentos, associações e organizações sociais [fundações] não estatais e não econômicas. Essas instituições cristalizam os problemas e os transferem para a esfera política. Apesar da mídia, a sociedade civil continua o espaço das pessoas privadas que podem se organizar para influenciar, cercar, o poder político, na busca de soluções para seus problemas. A sociedade civil alicerça-se nos direitos de expressão, reunião e associação.

O Estado conecta-se com a esfera pública e a sociedade civil, através dos partidos políticos e das eleições. A proteção à privacidade preserva domínios vitais privados livres para o exercício de atos no espaço da autonomia. Trata-se dos direitos da personalidade, crença, consciência, sigilo de correspondência, inviolabilidade de residência. O Estado totalitário fere o nexos entre cidadania autônoma e esfera privada intacta. Nele “um Estado pan-ótico controla diretamente a base privada dessa esfera pública”<sup>16</sup>. Quando essa dimensão é ferida, a racionalidade comunicativa é ferida, sufocando a liberdade comunicativa presente nos domínios da vida privada.

A função política da sociedade civil é dramatizar problemas que deverão refletir sobre o complexo parlamentar<sup>17</sup>. Ora, a função desse espaço é exatamente gestar conteúdos legítimos, a partir da racionalidade comunicativa. A partir dessa formulação, constrói-se uma estrutura de direitos para proteger esse espaço, exatamente porque ele é a condição da própria democracia. Esse conjunto de direitos, porém, não é suficiente, pois o poder social, baseado principalmente no dinheiro e no poder, interfere nesse espaço, muitas vezes sob a roupagem do código que é próprio da esfera pública, a saber, o da convicção e da persuasão racional. Por isso, a sociedade civil tem que se proteger, através de uma função crítica aguçada que, embora, protegida pelo Estado, por um conjunto de direitos fundamentais, não se deixa determinar pelos imperativos do poder e nem pelo dinheiro, sendo, exatamente por

14 Cfr. TrFG2: p. 105.

15 Cfr. TrFG2: p. 92.

16 Cfr. TrFG2: p.101.

17 Cfr. TrFG2: p. 91.



isso, constituída por agrupamentos não governamentais e não econômicos. Assim, ela consegue mobilizar bons argumentos e criticar argumentos ruins e exercer cerco sobre autoridades, tribunais e parlamentos, ou seja, sobre os poderes do Estado e seus agentes. “As discussões não ‘governam’. Elas geram um poder comunicativo que não pode substituir, mas simplesmente influenciar o poder administrativo”<sup>18</sup>.

Temos, assim, uma esfera pública organizada como sociedade civil. Esta é a base da soberania popular, diluída comunicativamente e protegida por um espaço a partir de direitos, a qual não pode mais ser identificada com o povo ou a nação, como se esses fatores tivessem alguma substancialidade que pudesse ser apreendida na perspectiva do observador, tão somente. Mesmo que protegida juridicamente nestes termos, ela tem que estar atenta aos estudos das ciências sociais, que podem levar a um ceticismo com relação à mesma. A proteção contra esta perspectiva cética dá-se pela afirmativa da função crítica da própria sociedade civil. Assim, Habermas está entre os que se perfilam na defesa de uma perspectiva democratizante da sociedade civil. Logo, esse ceticismo não pode atingir o cerne da democracia e o coração da sociedade civil como fontes de razões. A tecnocracia é a alternativa, contrária a esta, que resta<sup>19</sup>. Outra alternativa é o pós-civil. Exemplos de tipos de abordagem assim são aquelas de Foucault e Hardt.

Para Foucault, o poder está espalhado microfisicamente pela sociedade, ele, portanto, não pode ser cercado pela sociedade civil; ele está diluído na sociedade civil. O poder provém de todos os lugares e invade, microfisicamente, todos os lugares, a partir, em última análise, da disciplina do próprio corpo. A sociedade civil que Hegel analisa como organização e educação, Foucault critica como adestramento e disciplina. Hardt adere a esse caráter derrotista da análise da sociedade civil, acreditando que o Estado se fortaleceu e a sociedade civil se enfraqueceu. Restaria como alternativa para esses pensadores uma personalidade absolutamente isolada e poliédrica em suas determinações.

Em razão destas críticas ao conceito de sociedade civil subsumida pelas determinações estatais ou ligada ao processo de trabalho e produção é que Habermas desloca, tanto do Estado, quanto da economia, do reino da necessidade o seu conceito de sociedade civil. De fato, a sociedade civil não está mais ligada às determinações do poder, como em Foucault, nem às determinações da economia como em Hegel, mas está ligada à esfera pública, não estatal e de caráter não econômico, embora protegida por um conjunto de direitos assegurados estatalmente. É necessário separar as forças democratizantes do Estado e da economia porque ambos têm determinações sistêmicas que não podem ser transformadas em determinações políticas, digamos, a partir de dentro. Quando o Estado e a economia são totalmente perpassados por determinações políticas, eles perdem a sua capacidade funcional. Exemplo disto pode ser visto na falência do socialismo de estado<sup>20</sup>. Por isso, não se trata de abolir o mercado ou o poder burocrático do Estado, mas domesticá-los democraticamente, isso na medida em que conteúdos democráticos podem ser injetados no Estado, a partir da sociedade civil.

18 HABERMAS, J (1999): “O espaço público”: 30 anos depois”. Trad. V. L. C. Westin, L. Lamounier. *Caderno de Filosofia da ciências humanas*. Belo Horizonte: v. VII, nº. 12, abril, p. 25.

19 Cfr. TrFG2: p. 106.

20 HABERMAS, J (1999): “O espaço público”: 30 anos depois”. Ed. Cit., p. 20.



### **CONCLUSÃO: SOCIEDADE CIVIL, MERCADO, OPINIAO PÚBLICA**

Podemos dizer que, a partir da idéia de domesticação democrática do mercado e da burocracia, Habermas não mistura mais essas esferas, seja, como Hegel, para extrair do próprio mercado formulações éticas, seja, como Marx, para suprimir o mercado por decisões políticas de controle e planejamento, supressão esta levada a cabo por determinações da própria sociedade civil que cria seus próprios coveiros. Com isto, Habermas livra-se, não só da dificuldade teórica de vislumbrar tais pontes de ligação e entrecruzamento, como também, de pressupostos deterministas presentes nestas duas formulações. Por isso, ele se para a sociedade civil, tanto do Estado, quanto da economia. Só assim, ela pode ser o coração da democracia, como um espaço de liberdade privada, protegido por um conjunto de direitos, onde os atos de fala podem ser exercidos sem a coação do dinheiro e do poder. Essa proteção da sociedade civil por um conjunto de direitos, em Habermas, não é um sucedâneo dos determinismos de Marx e Hegel com relação a essa temática, pois não implica em qualquer conteúdo pré-estabelecido, nem muito menos na tese de uma aprendizagem moral necessária.

Certamente, o tratamento do tema específico da sociedade civil defende que ela não pode mais ser definida ao modo de Hegel, como sendo propriamente colada ao mercado e, portanto, ao sistema das necessidades. É como se Habermas oferecesse um outro caminho de acesso aos indivíduos às determinações do Estado, as quais não ocorrem mais ao modo adaptativo a um conteúdo já dado pela eticidade, mas ao modo construtivo da democracia, cuja raiz vai residir, de maneira mais palpável, para além das profundezas do coração humano, na sociedade civil como arena ou fórum de debates, entendida a partir do conceito de racionalidade comunicativa.

A sociedade civil, em Hegel, começa pelo sistema de necessidades, ou seja, pelo mercado ou pelo trabalho, fatores esses tão bem trabalhados pela economia política, com a qual Hegel tanto ficou fascinado. Parece plausível pensar que as demais figuras que se seguem, como a administração da justiça, a administração pública e a corporação, não tenham determinações próprias, mas sejam simples reflexos de aspectos do mercado ou exigências de um comportamento racional nos termos do próprio mercado. Assim, a administração da justiça visaria a resolver conflitos que o mercado não resolveria por si e a administração pública visaria a resolver as disfunções do mercado, como é o caso da própria atividade do que veio a ser apelidado, posteriormente, como seguridade social, com atividades providenciárias, de atendimento à saúde e de assistência social. Se considerarmos as críticas de Hegel ao contratualismo e se admitirmos que a estrutura jurídica básica presente na sociedade civil seja contratual, então, faz sentido pensar que as determinações estatais presentes na sociedade civil sejam regidas pelos caracteres da primeira figura posta na sociedade civil, qual seja, o mercado ou o sistema das necessidades. No entanto, Hegel pretende ver, através do olhar perscrutador e profundo de dialético um outro processo que se desenvolve, de forma oblíqua, ou seja, não visível diretamente. Hegel escrutina esse processo, arduo e sinuoso, mediante o qual se realizam, para além das determinações privadas e das determinações instrumentais da estrutura contratual, conteúdos éticos ou conteúdos legítimos, ou seja, como, através desse processo instrumental de assunção de relações, acaba acontecendo a formação de um homem moral ou a criação de uma cultura ética. Não se trata, bem entendido, só de uma questão de motivação, ou seja, da passagem de uma ação conforme ao dever para uma ação por dever, mas da ocorrência de conteúdos legítimos corporificados no ethos presente no Estado.

Na verdade, e, neste sentido, fiel a Marx, Habermas desconfia que a sociedade civil, entendida a partir do mercado, não seja capaz, nem de formar o homem moral, nem de averiguar ou desenvolver, através de suas características, conteúdos legítimos. Ou seja, o contratualismo traz um momento de verdade a propósito de sua relação com a sociedade civil, qual seja, a particularidade dos interesses, e nem a visão aguçada de Hegel, nem o seu mecanismo do ardil da razão são capazes para o crítico Habermas, de arrancar determinações morais do mercado, o que é profundamente marxista. Se a economia política, ao buscar como a economia se determina em política, ou como influencia a política, serviu a Hegel para ver como determinações propriamente políticas podem se desenvolver a partir da economia, Habermas tem em mente os esclarecimentos da sociologia sistêmica de Luhmann que levantam o caráter sistêmico do mercado, recursivamente fechado, aspectos sistêmicos do mercado que já Marx trabalhara com maestria e que o impedira de olhar a sociedade civil com base no mercado com o mesmo olhar de Hegel.

Por isso, Habermas desloca a fonte de conteúdos legítimos ou de determinações morais do âmbito do mercado para aquilo que Hegel chamaria de opinião pública, fugindo, com isso, dessa difícil visão da formação do ethos que deveria perpassar a sociedade civil. De fato, não há como não ver nessas formulações de Habermas semelhanças com a opinião pública em Hegel. Isso é bem plausível, se considerarmos que a opinião pública, em Hegel, seja o espaço de reconhecimento das decisões como sendo legítimas, concretizando o princípio da liberdade subjetiva como questionamento [§ 316], implicando, por isso, provas e razões<sup>21</sup>. Além disso, a topos da opinião pública, situa-se no capítulo que trata do poder legislativo, o que seria indicativo, para o democrata Habermas, da sua função justificadora, sob o ponto de vista normativo. As semelhanças, no entanto, param aí, pois a opinião pública parece mais um meio educativo [§ 315], cuja finalidade é que o particular chegue à convicção de uma universalidade ou conteúdo já dado, ou seja, ela “encontra a sua substância em uma outra coisa que não ela: ela é o conhecimento apenas como aparição”<sup>22</sup>. Neste sentido, a publicidade serve aí apenas para a “integração da opinião subjetiva na objetividade que o espírito se deu na figura do Estado”<sup>23</sup>.

Mesmo Hegel desconfia da sociedade civil devido à sua falta de organicidade, pois, apesar de a economia política ter apontado leis da sociedade civil, o que impressionou Hegel, ele continua a acentuar o caráter anárquico e antagônico da sociedade civil<sup>24</sup>. Isto determina a necessidade do Estado, como sendo anterior à sociedade civil, na medida em que é um meio que deixa tal antagonismo dentro de limites aceitáveis, bem como implica na crítica de que um Estado confundido com a sociedade civil seria só um Estado visando à segurança e proteção da propriedade.

Em Habermas, diferentemente, não está disponível, já de início, esse elemento substantivo, que teria, apenas, como que se verificar no espaço público. A posição de Habermas é construtivista sob o ponto de vista do conteúdo, sendo o espaço público, portanto, criati-

21 Cfr. ROSENFELD, D (1983): *Política e liberdade em Hegel*. Ed.cit., p. 259.

22 HABERMAS, J (1984): *Mudança estrutural da esfera pública*. [F. R. Kothe: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 143.

23 *Ibid.*, p. 147.

24 *Ibid.*, p. 143.

vo, despido de conteúdo e remetido radicalmente a esse espaço de liberdade subjetiva indeterminada, base da legitimidade democrática e, portanto, criadora de conteúdos legítimos. Além do mais, a sociedade civil é a opinião pública sob a forma de instituição, organizada, elemento esse não presente na formulação de Hegel.

Em suma, para Hegel, a categoria do trabalho é uma estratégia que ele usa para contribuir com a eticidade, que ele incorpora em seu sistema e faz com que ela funcione ao máximo, chegando mesmo ao ponto de querer atribuir a ela mais do que ela pode render. Já, para Habermas, a categoria da comunicação requererá para si o que antes se atribuía ao trabalho, sendo, ao menos na opinião de Habermas, mais competente para realizar a tarefa a que se propõe, a saber, gestar legitimidade. Mesmo que Hegel tenha vislumbrado isso na incipiente opinião pública então nascente, preferiu ficar no solo mais seguro da ação humana que transforma a natureza, criando, junto com isso, relações sociais e o próprio homem.

### **OBSERVAÇÃO FINAL**

O Prof. José N. Heck questiona o por quê do não tratamento da sociedade civil em Rousseau, visto que, da análise do texto decorre um claro direcionamento das idéias de Habermas em direção a Rousseau. A resposta a essa questão pode ser dada na razão inversa pela qual Hegel aceita, com críticas, o conceito de sociedade civil dado por Rousseau. Ou seja, o que Hegel aceita da conceituação de Rousseau é exatamente o que Habermas recusa no tratamento desse conceito. De fato, assim se pronuncia Hegel sobre o genebrino “Rousseau teve o mérito de ter estabelecido como princípio do Estado um princípio que não só segundo a sua forma (como, por exemplo, o impulso à sociabilidade, a autoridade divina), mas, também segundo o seu conteúdo é *pensamento*, e que, na verdade é o próprio *pensar*, a saber, a *vontade*. Só que como ele tomou a vontade somente na forma determinada da vontade *singular* [...] e apreendeu a vontade universal não como o em si e por si racional da vontade, mas somente como o *comunitário*, que provém desta vontade singular enquanto vontade *consciente*, a união dos singulares no Estado torna-se um *contrato*, que tem por base o arbítrio dos indivíduos singulares, por conseguinte, a sua opinião e o seu consentimento”<sup>25</sup>. O que Habermas vai recusar é exatamente esse caráter substantivo da vontade geral em Rousseau, ou seja, essa ‘democracia de opinião não-pública’<sup>26</sup>. De fato, Rousseau afirma que a vontade geral presume uma só vontade<sup>27</sup>; numa tal concepção, quando da formulação de normas, leis, afirma Rousseau, “o primeiro que as propõe não faz nada mais do que dizer o que todos já sentiram, não é questão de intrigas, nem de eloquência para transformar em lei o que qualquer um já resolveu fazer”<sup>28</sup>. Não que Habermas adira a uma formulação contratualista, visto que a sua formulação é moral<sup>29</sup>. No entanto, trata-se de uma moral não substancialista, mas formal.

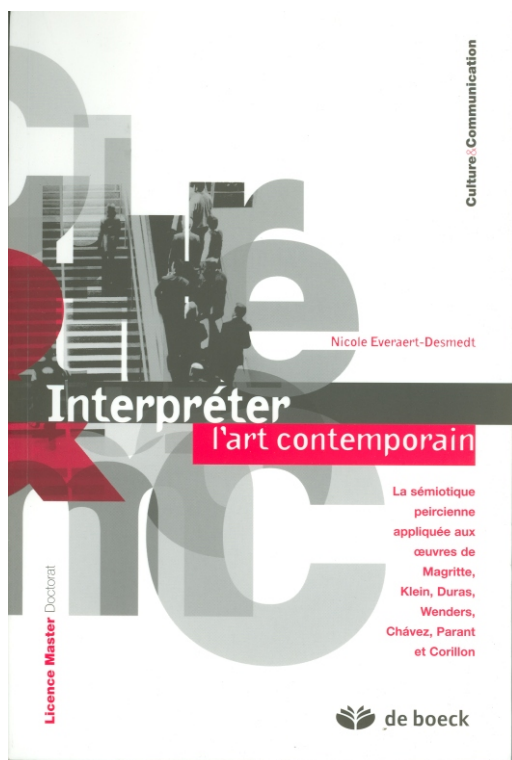
25 HEGEL, G. W. F. (1998): *O Estado*. Trad. Marcos Lutz Müller. *Textos didáticos*. Campinas: n.º. 32, § 257.

26 Cfr. HABERMAS, J (1999): “O espaço público”: 30 anos depois. Ed. Cit., p. 21. HABERMAS, J (1984): *Mudança estrutural da esfera pública*. Ed. Cit., § 12.

27 Cfr. ROUSSEAU, J-J (1943): *Du contrat social*. Paris: Aubier, p. 361.

28 *Ibid.*, pp. 361-2.

29 Para uma distinção entre contrato e moral ver TUGENDHAT, E (1996): *Lições sobre ética*. (Trad. Grupo de doutorandos da UFRGS sob a resp. de E. Stein: *Vorlesungen über Ethik*). Petrópolis: Vozes.



Es un libro, como lo indica el subtítulo, donde la autora hace un estudio semiótico de varias obras de arte (pintura figurativa, monocromas, texto literario, cine, instalación y serie fotográfica, artes plásticas y escritura, intervención artística y texto de un grupo de artistas, p. 12), de importantes representantes de cada uno de estos géneros, a partir de la teoría semiótica de Ch. S. Peirce.

Vale la pena señalar que la autora de esta interesante investigación, ensaya las posibles relaciones que se pueden establecer entre la semiótica peirciana, entendida como una “ciencia práctica” en cuanto se propone como estudio objetos artísticos, y la interpretación del arte en general.

(Ver reseña de Álvaro Márquez en el *Librarius*, p. 125).