

# TEORIA CRÍTICA E TEORIA DEMOCRÁTICA

## DO DIAGNÓSTICO DA IMPOSSIBILIDADE DA DEMOCRACIA AO CONCEITO DE ESFERA PÚBLICA

Leonardo Avritzer

### RESUMO

Esse artigo aborda a relação entre teoria crítica e teoria democrática, uma relação que permanece obscura. Na primeira parte analisam-se os elementos que tornaram a teoria proposta por Adorno e Horkheimer uma teoria sobre a impossibilidade da democracia. Especial atenção é dedicada aos conceitos de não-identidade e razão objetiva. Na segunda parte, a reconexão entre teoria crítica e teoria democrática é abordada com base nos conceitos de publicidade em Habermas, reconhecimento público da diferença em Melucci, política dual em Cohen e Arato e reflexividade em Thompson. A idéia central defendida no artigo é que um conceito dialógico e reflexivo de publicidade constitui o principal elemento de uma teoria crítica da democracia.

*Palavras-chave: Escola de Frankfurt; teoria crítica; teoria democrática; esfera pública.*

### SUMMARY

This article approaches the yet-obscure relation between critical theory and democratic theory. The first part analyzes elements through which Adorno and Horkheimer's propositions become a theory on the impossibility of democracy. The concepts of non-identity and objective reason receive special attention. In the second part, the author seeks to reconnect critical theory and democratic theory based on Habermas's concept of publicity, Melucci's public recognition of difference, Cohen and Arato's dual politics, and Thompson's reflexivity. The central notion that this article defends holds that a dialogical and reflexive notion of publicity constitutes the main element of a critical theory of democracy.

*Keywords: Frankfurt School; critical theory; democratic theory; public sphere.*

A relação entre a teoria crítica e a teoria democrática é permeada por um paradoxo que pode ser enunciado nos seguintes termos: por um lado, a teoria crítica, especialmente a teoria habermasiana, é cada vez mais compreendida como uma teoria da democracia; por outro, o momento de constituição da teoria crítica nos anos 30 foi um momento de assalto à democracia e de profunda revisão da prática democrática, tal como ela havia sido proposta durante o século XIX. A teoria crítica não teve no momento da sua constituição qualquer pretensão de se constituir em uma teoria da democracia. Ao contrário, em suas duas fases principais nesse período ela irá se auto-entender ou como uma teoria da emancipação ou como uma teoria acerca da impossibilidade da emancipação.

Na primeira parte deste artigo apresentaremos os principais elementos que levaram a primeira geração da Escola de Frankfurt a aderir a uma teoria sobre a impossibilidade da democracia. Três matrizes explicativas serão examinadas: as análises de Adorno e Horkheimer, especialmente na *Dialética do esclarecimento* e em *O eclipse da razão*, sobre a identificação entre racionalidade e identidade, com a conseqüente impossibilidade de fundamentar moralmente um conceito formal de racionalidade; o entendimento político das transformações do capitalismo liberal enquanto fundamentalmente antidemocráticas, assim como a assimilação da análise schmittiana acerca da impossibilidade da existência de organizações políticas não-particularistas; e o diagnóstico dos autores acerca da violação da autonomia da cultura e sua incorporação na sociedade capitalista a uma lógica mercantil capaz de romper com a autonomia dos receptores de produtos culturais. As três dimensões, associadas, implicaram um diagnóstico de perda da liberdade, diagnóstico esse capaz de excluir a possibilidade da existência da democracia. Para os autores da primeira geração da Escola de Frankfurt, a democracia constitui caso excepcional no processo de desenvolvimento das sociedades contemporâneas. No entanto, tal como procuraremos demonstrar na segunda parte do artigo, todos os três elementos nos quais o diagnóstico acerca da impossibilidade da democracia esteve baseado supõem interpretações extremamente unilaterais e foram substancialmente revisados pela segunda geração da teoria crítica, ainda que não tenham sido até o momento integrados de forma sistemática em uma teoria crítica da democracia. Iremos propor uma teoria crítica da democracia baseada nas seguintes revisões dos elementos acima mencionados: em primeiro lugar, em vez de uma teoria da sociedade de massas, uma teoria da distinção entre público e privado (Habermas, 1989; Calhoun, 1992; Cohen e Arato, 1992; Benhabib, 1992; Thompson, 1995; Melucci, 1996); em segundo lugar, em vez de uma teoria da racionalidade como afirmação do mesmo, uma teoria da identidade como aceitação da diferença apresentada publicamente por atores coletivos (Melucci, 1996); em terceiro lugar, em vez de uma teoria do caráter antidemocrático das transformações administrativas do capitalismo contemporâneo, uma teoria dual da política de acordo com a qual as associações civis desempenham um papel democratizante e equalizador mediante desenhos institucionais específicos (Cohen, 1995); e por fim, mas não menos relevante, a substituição da idéia de indústria cultural por uma concepção de reflexividade provocada pela produção cultural em relação a concepções de vida herdadas ou transmitidas de forma tradicional (Thompson, 1995). O cerne do nosso argumento será a idéia de que cada uma das revisões teóricas propostas pela segunda geração da teoria crítica aponta na direção de um elemento central no conceito de esfera pública democrática, fazendo com que a diferença entre a primeira e a segunda geração da teoria crítica seja a adesão dos teóricos contemporâneos à idéia de um espaço público democrático, dialógico e reflexivo capaz de servir de base para a ampliação da democracia.

## A primeira geração da Escola de Frankfurt e sua teoria acerca da impossibilidade da democracia

A primeira geração da Escola de Frankfurt estruturou o seu diagnóstico acerca do potencial emancipatório das sociedades modernas a partir da oposição entre racionalidade societária e racionalidade cultural (Weber, 1930; Schluchter, 1981; Habermas, 1984). Partindo de uma recepção da teoria lukacsiana<sup>1</sup>, de acordo com a qual o processo de mercantilização constitui o elemento principal do processo de racionalização das relações entre indivíduos, na medida em que impõe uma lógica de conduta impessoalizada (Lukács, 1968), a teoria crítica irá opor a esse processo a idéia da autonomia das esferas da cultura e da moral. Horkheimer, no momento de constituição da teoria crítica, supunha que a autonomia relativa da sociedade e da cultura fosse capaz de fornecer o substrato para uma reflexão acerca das possibilidades emancipatórias da razão:

*A tentativa autônoma de decidir se as ações de um indivíduo são boas ou más consiste em um fenômeno histórico recente. Um cidadão bem educado da Europa [é] capaz de tomar importantes decisões à luz da sua consciência e avaliá-las moralmente [...]. O processo de vida social na época moderna avançou tanto os poderes dos indivíduos nos países mais desenvolvidos que pelo menos os membros de um certo estrato são capazes, em um amplo espaço das suas vidas, de seguirem não somente os seus hábitos ou instintos como também de escolher autonomamente entre diferentes objetivos possíveis (Horkheimer, 1993, pp. 15-16).*

Horkheimer, assim como Marcuse, irá portanto sustentar a necessidade de tradução dos processos de dominação econômica em processos de dominação e/ou de autonomização política e cultural (Arato, 1982, p. 7). Nesse último nível é que crises primeiramente provocadas por processos econômicos poderiam se revelar em crises "vivas", isto é, em momentos nos quais os problemas internos à reprodução do reino das necessidades irão se revelar não apenas como disfuncionalidades, mas como crise de uma forma política e cultural de entendimento do mundo. Os indivíduos, no decorrer dessas crises, passarão a deter a capacidade de dar o passo normativo capaz de torná-los autores de sua própria história. Este é o núcleo racional da teoria defendida pelos teóricos da Escola de Frankfurt até o final dos anos 30, teoria essa que sustentará a capacidade da razão como atividade e vontade dos sujeitos de se opor à forma dominante de racionalização própria à lógica mercantil da sociedade burguesa.

É justamente esse núcleo emancipatório da teoria crítica que irá entrar em crise no final dos anos 30 com os desenvolvimentos políticos na

(1) A relação entre Escola de Frankfurt e teoria lukacsiana tem que ser bem compreendida para se entender de que modo as autonomias moral e política são possíveis no interior desse marco. A primeira geração da Escola de Frankfurt incorpora um elemento da teoria lukacsiana que é o entendimento do processo de mercantilização das sociedades contemporâneas enquanto uma forma de racionalização. No entanto, a Escola de Frankfurt sempre rejeitou a identificação entre teoria e prática, proletariado e conhecimento proposta por Lukács. Segundo Dubiel, para a Escola de Frankfurt "a conexão entre o pensamento e o proletariado não poderia estar baseada no suposto *a priori* de que a origem da teoria reside na consciência do proletariado. Para Horkheimer, isso significava que o círculo [de Frankfurt] se relacionava com o proletariado tendo como base somente a decisão moral tomada pelos propositores da teoria..." (Dubiel, 1985, p. 27).

Alemanha e na União Soviética. A reação de Horkheimer e de Adorno será a de rever a idéia estruturante da teoria crítica, qual seja, a da autonomia relativa da cultura e da moral, ao tentar demonstrar que a racionalidade que informa a época burguesa estaria de saída contaminada por uma visão instrumental da natureza e da atividade humanas. Nesse sentido, tanto a idéia de autonomia moral quanto a de autonomia cultural seriam insustentáveis.

*Tanto na proclamação única da maldade e da belicosidade da natureza humana a qual era necessário manter submissa frente a um forte aparato repressivo, ou na equivalente puritana acerca do caráter pecaminoso do indivíduo que deve, portanto, dominar os seus instintos [...] tanto em uma quanto na outra versão, o rechaço absoluto de qualquer impulso egoísta constitui ponto de partida inquestionável. No entanto, tal fato se apresenta contraditório com a práxis. Quanto mais pura é a manifestação da sociedade burguesa, quanto menores são as forças que se lhe opõem, mais os homens passam a se enfrentar de maneira indiferente e hostil como indivíduos, famílias, grupos econômicos, nações e classes [...]. Aqueles que ingressam nesse mundo desenvolvem os seus aspectos egoístas, intolerantes e hostis...* (Horkheimer, 1968, p. 154).

A partir de meados dos anos 30, a teoria crítica passa a trabalhar com uma teoria da moral que supõe a subordinação das esferas autônomas a uma lógica egoísta própria à dinâmica das mercadorias. Análise semelhante é feita a partir dos anos 40 para a esfera da cultura, na medida em que Adorno e Horkheimer irão sustentar que ela "já contém embrionariamente a tendência à classificação e à sistematização que [a] trouxeram para o interior da esfera da administração" (Adorno e Horkheimer, 1983, p. 131).

É possível perceber, portanto, que existe uma identidade temática entre a teoria crítica, com suas formulações do final dos anos 30, e o elitismo democrático<sup>2</sup>, identidade essa que implica levar a sério os desafios causados por fenômenos como o nazi-fascismo, o totalitarismo e a sociedade de massas. No caso do elitismo democrático, essas conseqüências são pensadas em termos da possibilidade de compatibilização entre teoria democrática e sociedade de massas e de incorporação das elites pelo sistema democrático. No caso da teoria crítica, ela se lança na direção de um outro empreendimento que a irá desconectar da teoria democrática: trata-se de desenvolver os elementos de uma crítica aos fundamentos racionais da emancipação com o objetivo de mostrar que a racionalidade iluminista, que se supunha a princípio emancipadora, estaria constituída, desde as suas origens primevas, por uma idéia de racionalidade identitária e formal que não permite a subsistência das sociedades contemporâneas enquanto sociedades democráticas e plurais. Nesse caso, não apenas a emancipação,

(2) Entendemos por elitismo democrático a forma de reconstrução da teoria democrática proposta por Schumpeter ao final da II Guerra Mundial. O elitismo propõe uma revisão fundamental na teoria democrática clássica: a redução do escopo da soberania de modo a torná-la uma forma de seleção de governantes. Tal redução estava baseada em um duplo diagnóstico acerca da irracionalidade das massas e da impossibilidade de se alcançar uma concepção substantiva do bem comum. Para Schumpeter, apenas as elites são portadoras de racionalidade e apenas uma concepção formal acerca do bem comum é possível nas sociedades democráticas. Para uma análise detalhada do elitismo, ver Avritzer, 1996.

pensada a partir de elementos marxianos, seria inviabilizada, como também a própria existência da democracia.

### *A crítica aos conceitos de identidade e racionalidade formal*

Em duas obras seminais, *A dialética do esclarecimento* e *O eclipse da razão*, Adorno e Horkheimer irão desenvolver teoricamente as consequências do seu diagnóstico acerca da impossibilidade de o tipo de racionalidade gerado pelo Iluminismo vir a constituir-se em fundamento da emancipação humana. No entanto, tal como iremos mostrar mais à frente nesta mesma seção, a crítica à possibilidade da emancipação humana transborda na direção da própria impossibilidade da democracia em virtude da associação estreita entre dois conceitos que estão na base da análise de Adorno e Horkheimer e que constituem, ao mesmo tempo, eixos centrais da teoria democrática: os conceitos de identidade e de racionalidade formal. Ambos estão no centro da reconstrução da teoria democrática pela tradição "elitista".

A partir do começo dos anos 40 uma mudança radical de concepção ocorre nos principais teóricos da Escola de Frankfurt enquanto expressão de importantes transformações na política nesse mesmo período. Dois elementos próprios à tradição emancipatória do marxismo serão, então, questionados e reelaborados. O primeiro consiste na idéia própria ao pensamento de Marx de que as condições coletivas do processo de produção da riqueza social constituem também as precondições de uma vida sem dominação<sup>3</sup>. Adorno e Horkheimer passam a conectar as condições gerais da vida material às condições de submissão da natureza humana e a perceber que o projeto iluminista "havia se tornado um projeto histórico-mundial através do qual a espécie, simultaneamente, se constitui e é ameaçada com a sua própria destruição" (Wellmer, 1972, p. 132). Ou seja, passa a haver um fundamento na própria estrutura da racionalidade que ameaça o projeto iluminista com o seu contrário, isto é, com a subjugação técnica e administrativa dos indivíduos. Em segundo lugar, ambos os autores percebem que a forma marxiana de conceber a relação entre crítica e crise (Habermas, 1976; Marx, 1985) não é capaz de gerar as mudanças históricas esperadas, uma vez que as crises econômicas se tornam crises da forma de racionalidade própria à tradição iluminista e, nesse sentido, podem gerar fenômenos coletivos de irracionalidade social. Para Adorno e Horkheimer, a forma da racionalidade técnica expressaria de saída a impossibilidade da emancipação em virtude da forma geral de dominação da natureza nela implicada:

(3) Esse constitui um dos elementos centrais do assim chamado "paradigma da produção", que encontrou na obra de Marx diferentes formulações, tais como a impossibilidade da cisão entre vida material e vida política, na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, e a idéia de crise sistêmica, nos escritos do Marx maduro, em particular no Prefácio a *Crítica da economia política*. O elemento central do paradigma da produção permanece em ambos os casos: trata-se da idéia de que a forma da vida material predetermina a forma da vida em geral e, portanto, as possibilidades da emancipação humana. Ver Habermas, 1976; Benhabib, 1986; Avritzer, 1996.

*O casamento feliz entre o entendimento humano e a natureza das coisas que [Bacon] tem em mente é patriarcal: o entendimento que vence a superstição deve imperar sobre a natureza desencantada.*

*O saber que é poder não conhece nenhuma barreira nem na escravização da criatura nem na complacência em face dos senhores do mundo. Do mesmo modo que está a serviço de todos os fins da economia burguesa na fábrica e no campo de batalha, assim também está à disposição dos empresários não importa a sua origem. Os reis não controlam a técnica mais diretamente que os comerciantes: ela é tão democrática quanto o sistema econômico no qual se desenvolve* (Adorno e Horkheimer, 1983, p. 20).

Parece bastante clara a crítica de Adorno e Horkheimer a Marx: a estrutura da forma de dominação da natureza que produziu o capitalismo industrial é, diferentemente do que supunha Marx, fechada. Tal saber é capaz de gerar apenas a dominação do outro, mas não o discernimento, tal como o pensamento marxiano, seguindo o Iluminismo, supôs. A forma da técnica não é neutra e nem é capaz de gerar conhecimento social e cultural descomprometido. O elemento de alteridade da razão está ausente do ato mimético da dominação do outro e, portanto, do ato racional originário de apropriação da natureza: "A razão ocidental, cuja origem pode ser traçada ao ato mimético de dominação do outro ao tornar-se semelhante a ele, culmina no ato de projeção que, através da tecnologia da morte, torna-se capaz de destruir a alteridade" (Adorno e Horkheimer, 1983, p. 166).

É importante notar, no entanto, que a análise dos autores não aponta apenas na direção da impossibilidade da emancipação concebida em termos marxianos, mas também na direção da impossibilidade da democracia entendida enquanto a aceitação do outro na sua diferença. Para Adorno e Horkheimer, existe na base do conceito iluminista de razão, conceito esse que se desenvolve de modo pleno na época burguesa, um princípio de identidade mimética que conduz à intolerância ao outro. A sociedade burguesa, ao ser dominada pelo princípio da equivalência, reduz a heterogeneidade a grandezas abstratas e comparáveis. Para Adorno e Horkheimer, tal princípio contraditório com a própria existência da pluralidade social estaria na base das sociedades contemporâneas (Adorno e Horkheimer, 1983, p. 23).

Não é possível subestimar as conseqüências dessa afirmação para o diagnóstico da democracia. Para os autores da *Dialética do esclarecimento*, a correspondência entre racionalidade e identidade implica a impossibilidade de que as estruturas políticas geradas pela própria racionalidade conduzam à aceitação do outro na sua diferença. Nesse sentido, se é possível afirmar que a crítica à racionalidade produzida pelos autores da primeira geração da Escola de Frankfurt é mais radical do que a crítica à idéia de racionalidade formulada pelos teóricos ligados ao elitismo democrático, é necessário reconhecer que tal crítica não foi capaz de gerar uma forma alternativa de compatibilização entre o conceito de não-identidade e a idéia de democracia. Tal compatibilização irá ser formulada apenas pelos teóricos da segunda geração da Escola de Frankfurt.

A incapacidade dos teóricos da primeira geração de pensar a problemática da democracia está ligada ao modo como eles entenderam um segundo conceito também fundamental para a teoria democrática, qual seja, o conceito de racionalidade formal. Em *O eclipse da razão*, Horkheimer irá criticar a solução antecipada por Weber e utilizada por Schumpeter para a reconstrução da validade da democracia como forma de organização política: a idéia da democracia como um conceito formal de racionalidade. Para Horkheimer, a adoção do conceito de racionalidade formal implica a renúncia a tentar estabelecer, seja no nível do indivíduo, seja no coletivo, um padrão moral substantivo. Contrariamente à maior parte dos diagnósticos acerca do totalitarismo que relacionavam o seu surgimento à adoção de um modelo único e substantivo de razão<sup>4</sup>, o fundador da Escola de Frankfurt adota o caminho inverso, qual seja, o de relacionar a impossibilidade da democracia ao conceito de racionalidade formal:

*De acordo com tais teorias, o pensamento serve a qualquer finalidade, boa ou má. Ele é o instrumento de todas as ações da sociedade, mas não deve tentar estabelecer os padrões da vida individual ou social. Tanto em discussões laicas quanto no debate científico, a razão, em sendo comumente considerada uma faculdade intelectual de coordenação, pode ser aumentada por seu uso metódico [...]. A razão jamais dirigiu verdadeiramente a realidade social, mas hoje está tão completamente expurgada de quaisquer tendências ou preferências que renunciou, por fim, até mesmo à tarefa de julgar as ações e o modo de vida do homem (Horkheimer, 1946, p. 17).*

Horkheimer assume em relação à discussão sobre racionalidade formal *versus* racionalidade substantiva o caminho inverso àquele trilhado pela teoria democrática: interessa-lhe muito mais a compatibilidade entre a racionalidade formal e o mal do que o fato, ressaltado pela teoria democrática do pós-guerra, de que o próprio conceito moral de bem é vulnerável às práticas autoritárias<sup>5</sup>. Nesse sentido, o centro da crítica aos limites do conceito de racionalidade feita pela primeira geração da Escola de Frankfurt não consiste nas apropriações autoritárias da razão objetiva, e sim na maleabilidade da forma de justificativa das éticas formais. Para Horkheimer, a democracia, ao se desvincular de princípios substantivos, "torna-se dependente dos chamados interesses do povo e esses são função das forças econômicas cegas" (Horkheimer, 1946, pp. 36-37). Horkheimer não vê em termos de teoria democrática uma saída ao dilema schmittiano do assalto à democracia pelos interesses particulares.

A identificação feita por Horkheimer entre instrumentalidade e razão formal afeta o seu julgamento acerca da possibilidade da democracia. O autor parece incapaz de oferecer uma resposta satisfatória à relação entre interesses e generalidade, tornando-se, no que diz respeito a esse aspecto,

(4) Diversos foram os autores que relacionaram o totalitarismo a um conceito substantivo de razão. Entre eles caberia destacar Schumpeter (1942), Hannah Arendt (1959) e mais recentemente os diversos escritos de Kolakowski sobre a relação entre marxismo e totalitarismo.

(5) Esse pode ser considerado um dos poucos pontos relativamente consensuais na discussão contemporânea sobre ética, sendo capaz de unir autores tão diferentes quanto McIntire, Rawls e Habermas. Todos esses autores construíram as suas diferentes versões de ética sob o piso comum da ética formal. Ver Benhabib, 1991.

prisioneiro do dilema do particularismo, tal como abordado pelos teóricos da sociedade de massas. Desta forma, mais uma vez é importante apontar que a resposta oferecida pelo elitismo democrático aos dilemas da democracia na primeira metade do século XX é superior, pelo menos do ponto de vista institucional, à resposta oferecida pela primeira geração da Escola de Frankfurt. A contribuição específica desta irá residir na sua análise de alguns dos problemas específicos da democracia contemporânea, problemas esses, no entanto, que serão identificados não com a possibilidade de ampliação da democracia e sim com a sua impossibilidade enquanto resposta à prevalência da razão instrumental.

*Da análise da razão instrumental à análise das transformações da democracia liberal*

As análises de Adorno e Horkheimer se situam em um nível bastante genérico de abstração e não geraram, em um primeiro momento, análises de fenômenos específicos nas sociedades européias da primeira metade do século. No entanto, três autores partícipes da assim chamada primeira geração da Escola de Frankfurt forneceram contribuições decisivas para a transformação das análises de Adorno e Horkheimer acerca dos dilemas do conceito iluminista de racionalidade em um diagnóstico dos problemas específicos daquelas sociedades. Franz Neumann e Friedrich Pollock analisaram a forma como as mudanças na estrutura da economia afetaram a forma liberal de organização do Estado e Otto Kirchheimer mostrou como a estrutura de compromisso político própria à democracia liberal se tornou incapaz de absorver discussões e divergências no interior das democracias européias. Ambas as análises desses autores, apesar do seu nível diferente de generalidade, irão coincidir com as conclusões de Adorno e Horkheimer acerca da impossibilidade da democracia.

Neumann e Pollock desenvolveram, a partir dos anos 40, os elementos de uma análise que permitiria perceber, no nível das estruturas concretas do Estado nacional e do funcionamento da economia capitalista, o modo específico de manifestação da racionalidade instrumental. O surgimento de uma estrutura administrativa unificada de gestão da economia e do Estado denominada por Pollock (1982) "capitalismo de Estado" significa a transferência das funções de controle, coordenação da produção e distribuição de mercadorias da esfera do mercado para a esfera do Estado. Para Pollock, tal fato apontaria claramente na direção do totalitarismo:

*Sob a forma totalitária do capitalismo de Estado, o Estado constitui um instrumento de um novo poder que resultou da união entre os interesses privados mais poderosos, os ocupantes dos altos escalões administrativos da indústria e da administração privada, os altos*

*escalões da burocracia estatal (incluindo os militares) e as figuras de liderança da burocracia partidária vitoriosa. Qualquer pessoa que não pertença a esse grupo constitui objeto de dominação* (Pollock, 1982, p. 73).

Portanto, Pollock ressalta na estrutura das mudanças ocorridas na economia capitalista os motivos pelos quais algumas sociedades liberal-democráticas transitaram, no começo do século XX, na direção do totalitarismo. A análise de Pollock é complementar ao diagnóstico acerca da impossibilidade de uma racionalidade não-instrumental feita por Adorno e Horkheimer, na medida em que o diagnóstico sobre a impossibilidade da democracia está baseado na mudança da correlação de forças políticas causada pelo desenvolvimento de estruturas de racionalidade administrativas e econômicas. Por outro lado, o argumento de Pollock representa uma radicalização das análises geradoras do elitismo democrático, especialmente de Weber e de Schumpeter, na medida em que ele considera as mudanças na direção do totalitarismo parte da forma geral do político:

*A substituição dos meios econômicos pelos meios políticos como a última garantia para a reprodução da vida econômica muda o caráter de um período inteiro da história. Representa a transição de uma era predominantemente econômica para uma era política. Sob o capitalismo privado todas as relações sociais são mediadas pelo mercado [...]. Sob o capitalismo de Estado os homens encontram uns aos outros ou como comandantes ou como comandados...* (Pollock, 1982, p. 78).

Essa nova determinação política da vida social irá influenciar negativamente a possibilidade de arranjos políticos democráticos. Tanto Pollock quanto Horkheimer irão enfatizar as conseqüências dessa transformação sobre o sistema político liberal-democrático, mostrando a maior compatibilidade entre o totalitarismo e essa nova forma de politização das relações sociais do que entre esta e a democracia. A idéia de uma mudança na forma da política, mudança essa capaz de anular identidades parciais entre dominados e dominantes (Neumann, 1942, p. 48) assim como de dissolver as estruturas de compromisso do Estado representativo (Horkheimer, 1982, p. 50), constitui o encaixe, no nível analítico, das concepções de racionalidade e de autoconservação defendidas por Adorno e Horkheimer na *Dialética do esclarecimento*. A teoria dos autores sobre as mudanças na forma do econômico, do político e do social comporta ainda um último elemento analítico, que é a ruptura com a possibilidade de desenvolvimento de formas culturais autônomas.

Para a primeira geração da Escola de Frankfurt a característica mais marcante no campo societário própria ao desenvolvimento das sociedades contemporâneas consiste na ruptura da autonomia da cultura e em sua subordinação à lógica mercantil. Para Adorno e Horkheimer a transformação da criação cultural em atividade econômica implica o sacrifício do elemento diferenciador entre a lógica da obra e a lógica do processo de produção de mercadorias (Adorno e Horkheimer, 1983, p. 114). Haveria no campo da cultura uma lógica similar, senão idêntica, à lógica da produção de mercadorias, de acordo com a qual formatos padronizados passam a ser consumidos como mercadorias culturais, anulando desse modo a reflexividade própria ao processo de recepção de uma obra cultural. Mais uma vez, tal como mostramos em relação às demais análises de Adorno e Horkheimer, a teoria da massificação da cultura tem maior impacto na análise das possibilidades de uma teoria da emancipação do que na possibilidade de construção da democracia. Ela constitui mais um elemento na demonstração de que o projeto iluminista de emancipação da espécie gera estruturas de racionalidade instrumentais, entre as quais haveria necessariamente que incluir a transformação da cultura em força produtiva. Tais estruturas levam à destruição do projeto iluminista de emancipação (Wellmer, 1972, p. 132). Não há, a não ser no nível da própria teoria, como Adorno irá demonstrar na sua *Dialética negativa*, uma alternativa contra essa ameaça e um lugar para a construção de um projeto formal de autonomização. O quadro abaixo mostra como todas as categorias utilizadas pelo elitismo democrático para a reconstrução da teoria democrática receberam da primeira geração da Escola de Frankfurt formulações críticas incapazes de gerar um elemento alternativo para a construção da própria democracia.

Teoria democrática clássica	Elitismo democrático	Escola de Frankfurt/ primeira geração
Vontade geral	Identidades múltiplas	Crítica à noção de identidade
Razão substantiva	Razão formal	Crítica à noção de razão formal
Esfera pública discursiva	Diagnóstico da sociedade de massas	Diagnóstico da sociedade de massas
Interesses	Interesses em conflito na democracia	Interesses em conflito comprometendo a democracia
Democracia participativa	Democracia elitista	Impossibilidade da democracia

O elemento de crítica presente no conceito de racionalidade frankfurtiano não foi capaz de gerar um conceito crítico de democracia. Por outro lado, impediu, por meio dos elementos críticos que ele foi capaz de gerar,

que se formasse um consenso em torno de um conceito restrito de democracia. Na próxima seção pretendemos mostrar como a teoria crítica contemporânea, a partir de um debate com a sociologia interativa, rompeu tanto com o consenso em torno da democracia como governo das elites quanto com o conceito de sociedade de massas, logrando assim utilizar o potencial crítico envolvido no conceito de racionalidade para elaborar uma teoria democrática mais ampla do que aquela proposta pelo elitismo democrático.

### **A segunda geração da Escola de Frankfurt e a ampliação do conceito de democracia**

A segunda geração da Escola de Frankfurt, na qual se destaca a obra de Jürgen Habermas, tem sido comparada com a primeira geração em termos da substituição do paradigma do trabalho pelo paradigma da linguagem (Habermas, 1976 e 1984; Benhabib, 1986; McCarthy, 1981). Vamos aqui nos concentrar menos no significado do paradigma da linguagem e mais na contribuição do conceito de esfera pública e da distinção entre público e privado para a reconstrução de uma teoria democrática.

O conceito de esfera pública é, provavelmente, o conceito mais importante elaborado pela segunda geração da Escola de Frankfurt (Habermas, 1989 e 1992; Benhabib, 1992; Cohen e Rogers, 1995; Fraser, 1995; Cohen e Sabel, 1997). Ele representa, ao mesmo tempo, uma transição no nível do próprio conceito de racionalidade, na medida em que já na *Mudança estrutural da esfera pública* a associação intrínseca entre racionalidade e dominação enquanto componente da civilização ocidental, tal como suposta por Adorno e Horkheimer, é posta em questão. Habermas irá identificar o surgimento da era moderna com a vigência de um espaço livre para o exercício da crítica e da discussão. Duas mudanças fundamentais explicam o surgimento de uma esfera entre a sociedade civil e o Estado. Primeiramente, a separação entre o privado e o íntimo:

*Na esfera íntima e conjugal da família indivíduos privados viram a si mesmos como independentes até mesmo da esfera privada das suas próprias atividades econômicas, enquanto pessoas capazes de estabelecer relações puramente humanas umas com as outras (Habermas, 1989, p. 48).*

Essa seria a primeira fonte do exercício da crítica, em particular da crítica cultural. Há no entanto um segundo elemento central no argumento habermasiano que é a idéia de um elemento diferenciador entre a

burguesia e as outras classes dominantes ao longo da história. Na medida em que a capacidade de dominação da burguesia está fundada na esfera privada, a burguesia introduz na história um princípio antiestatal de dominação.

*O princípio de controle que o público burguês opôs a esse último — o princípio da publicidade — tinha a intenção de mudar a dominação enquanto tal. A reivindicação de poder apresentada no debate crítico-racional [...] renunciava à forma de uma pretensão de partilhar o poder... (Habermas, 1989, p. 28).*

Essa seria a segunda fonte do exercício da crítica, em particular da crítica política. Essas duas mudanças geraram uma esfera que Habermas denomina "pública". Três são as características principais dessa esfera.

Em primeiro lugar, a esfera pública é distinta do Estado e da esfera privada, no sentido de que a atuação no seu interior não é movida nem pela defesa de interesses econômicos particulares nem pela tentativa de concentração de poderes com o objetivo de dominar outros indivíduos. Ao contrário, para Habermas a característica da esfera pública burguesa consiste na idéia do uso público da razão estabelecendo um princípio de igualdade entre os indivíduos. "A igualdade que fundava a autoridade do melhor argumento pode se contrapor à autoridade da hierarquia social e, no final, prevalecer, significando no pensamento daquele momento a igualdade da comunalidade humana" (Habermas, 1989, p. 36).

O segundo elemento fundamental da esfera pública habermasiana consiste na ampliação do assim chamado "domínio público", um elemento relacionado com o que alguns autores como Melucci (1996) denominam "politização de novas questões". Para Habermas, a dessacralização do espaço do domínio comum implica a possibilidade de discutir a partir de argumentos racionais questões que anteriormente eram debatidas a partir de monopólios de interpretação detidos por macroinstituições.

Em terceiro lugar, a esfera pública envolve um princípio de inclusão. Associa-se ao conceito de esfera pública a idéia de um debate passível de ampliação. Ainda que alguns dos círculos de discussão identificados por Habermas com o surgimento da esfera pública na Inglaterra ou na França fossem restritos, sempre envolveram a possibilidade de ampliação da discussão por eles gerada, fosse por meio da tematização de novas questões, fosse mediante a tematização da inadequação moral de uma certa forma de exclusão<sup>6</sup>. Conseqüentemente, a idéia do público aparece associada a duas formas possíveis de ampliação: as ampliações dos temas e dos participantes de um processo racional de discussão, ambas inerentes à própria modernidade.

É possível perceber que a forma como Habermas analisa o surgimento e a transformação da esfera pública rompe profundamente com

(6) Este parece ser o ponto ignorado por Nancy Fraser (1995) em sua crítica a Habermas, especialmente nos casos da exclusão dos negros e das mulheres. Em ambos os casos os públicos alternativos formados parecem constituir a melhor demonstração de que existe uma homologia entre os tipos de esfera pública tratados pela autora. Além disso, o fato de os públicos alternativos de negros e de mulheres instituídos nos Estados Unidos no século XIX terem sido desencadeadores de inclusão pelos públicos anteriormente existentes mostra uma porosidade — ignorada por Fraser — entre as diferentes formas de esfera pública.

os esquemas analíticos da Escola de Frankfurt, apesar da análise posterior do autor sobre a decadência dessa mesma esfera pública<sup>7</sup>. Habermas abre uma nova matriz na área de teoria crítica ao conectar o surgimento da época moderna não só à existência da democracia, como também a uma versão ampliada do seu próprio significado. Ao associar a democracia à idéia de livre debate, à ampliação das áreas passíveis de politização e livre acesso a novos grupos e novas questões, Habermas reconecta teoria crítica e teoria democrática, oferecendo a esta última um marco alternativo à oposição massas/elites. O conceito de esfera pública rompe com a associação suposta pelo elitismo democrático entre elites e produção de racionalidade ao desconectar esta última de certos grupos portadores de determinados atributos e vinculá-la a um tipo de espaço e a um tipo de discussão. Para Habermas, o elemento central para a produção de decisões racionais no nível da esfera pública consiste na suspensão dos interesses privados e na possibilidade de uma livre discussão capaz de permitir o uso público da razão. Desse modo, o autor gera um elemento alternativo ao esquema proposto pelo elitismo democrático, elemento esse baseado em uma concepção crítica de racionalidade.

O segundo elemento da obra de Habermas que tem conseqüências fundamentais para a teoria democrática é o entendimento das sociedades modernas como marcadas por um processo de diferenciação entre racionalidade e complexidade. Diferentemente da primeira geração da Escola de Frankfurt, assim como da análise weberiana, Habermas propõe uma análise da sociedade moderna na qual a modernidade implica de saída um duplo processo de diferenciação:

*Sistema e mundo da vida se diferenciam no sentido de que a complexidade de um e a racionalidade do outro crescem. Mas não é apenas enquanto sistema e enquanto mundo da vida que eles se diferenciam. Eles também se diferenciam um do outro [...]. As sociedades modernas alcançam um nível de diferenciação que permite que organizações crescentemente autônomas se conectem umas com as outras através de meios não-lingüísticos de comunicação: esses mecanismos sistêmicos, tais como o dinheiro, guiam uma forma de relação social amplamente desconectada de normas e valores [...]. Ao mesmo tempo, o mundo da vida permanece o subsistema capaz de definir o sistema social como um todo (Habermas, 1984, pp. 153-154).*

Esta colocação é a que melhor expressa o acerto de contas habermasiano com a primeira geração da Escola de Frankfurt. Dois elementos desse acerto de contas merecem ser destacados por seu impacto na teoria democrática.

Em primeiro lugar, a redefinição do impacto dos processos sistêmicos sobre as arenas da interação social. Esse tema, que está na origem da

(7) A tese da decadência da esfera pública foi criticada por muitos autores, alguns deles partícipes da própria tradição crítica. O elemento principal da crítica consiste no fato ressaltado tanto por Thompson (1995) quanto por Cohen (1996) de que elementos estruturantes do conceito de público continuam existindo nas sociedades contemporâneas. Habermas (1992) aceita a maior parte dessas críticas.

interpretação da modernidade feita pelos clássicos das ciências sociais, em especial Marx e Weber, foi radicalizado na interpretação do desenvolvimento das sociedades do século XX feita por Adorno e Horkheimer. Habermas reavalia a tradição frankfurtiana ao mostrar que a modernidade não é marcada somente pela emergência de subsistemas e formas de ação regidas por fins, mas também por um processo de racionalização ligado à possibilidade da comunicação por meio da linguagem. Nesse sentido, a idéia de esfera pública encontra o seu fundamento no próprio processo de constituição da modernidade.

Em segundo lugar, o autor da *Teoria da ação comunicativa* reavalia o significado da modernidade no conflito entre os dois tipos de ação próprios a cada uma das arenas da sociabilidade moderna. Habermas reinterpreta fenômenos tais como a reificação (Marx, 1985) e a burocratização ao mostrar que ambos os processos não são intrínsecos ao desenvolvimento de uma forma de ação e sim à penetração da forma de ação própria aos subsistemas baseados no dinheiro e no poder em arenas sociais organizadas comunicativamente. Tal suposto implica reconsiderar o impacto desses fenômenos nas sociedades modernas, na medida em que ainda há atores e movimentos sociais organizados no nível da esfera pública que atuam nessas arenas no sentido da ampliação da democracia. Habermas, ao fazer tal análise, mostra que a democracia está vinculada a um processo societário de discussão e de organização dos fluxos de poder entre Estado, mercado e sociedade. A democracia, de acordo com essa concepção, está conectada à institucionalização de procedimentos e de condições de comunicação capazes de apontar a sociedade como o local da origem do poder e da criação de legitimidade. Por meio do seu conceito societário de democracia, Habermas relaciona essa última

*não apenas à ação coletiva da cidadania como também, aos procedimentos e condições de comunicação correspondentes. Em uma sociedade descentrada, a soberania popular procedimentalizada e um sistema político ligado às redes periféricas da esfera pública estão intimamente associados (Habermas, 1994, p. 7).*

#### *Da relação entre identidade e intolerância à noção de identidades plurais*

A primeira geração da Escola de Frankfurt abordou a questão dos atores sociais e do seu papel nas sociedades modernas ou a partir da substituição da categoria classe pela idéia do indivíduo massificado ou a partir da hipostasiação do conceito de identidade entendido, especialmente por Adorno, como fundamento da lógica da exclusão do outro. Em ambas as versões o cerne do argumento frankfurtiano coincide com o núcleo do argumento elitista, na medida em que as sociedades do século XX são vistas

ou como sociedades nas quais o próprio tecido social está sendo desagregado pelo individualismo ou como sociedades em que as formas de ação coletiva se tornaram particularistas (Horkheimer, 1946). Nesse sentido, ambas as escolas coincidiriam em negar a possibilidade de ações coletivas não-particularistas.

Na passagem da primeira para a segunda geração da Escola de Frankfurt, tanto a análise do atomismo quanto a do corporativismo são substituídas por uma análise dos novos movimentos sociais<sup>8</sup>. A importância dessa transição está ligada a uma profunda reavaliação do conceito de sociedade e do conceito de identidade, reavaliação essa feita principalmente no campo da sociologia crítica e posteriormente incorporada por autores da teoria crítica (Habermas, 1984).

No começo dos anos 60, no interior da sociologia americana, o conceito de sociedade de massas começa a ser criticado. Smelser (1963, p. 11) chama a atenção para as insuficiências das análises psicológicas sobre os motivos da ação coletiva. No entanto, será a partir do surgimento dos dois principais paradigmas de estudo dos movimentos sociais que os postulados da teoria da sociedade de massas serão postos em questão. Por um lado, os autores que haviam proposto o paradigma da mobilização de recursos passaram a ressaltar o fato de que não é possível atribuir a ação coletiva à simples existência de descontentamento, uma vez que "existe, em qualquer momento, suficiente descontentamento em qualquer sociedade para fornecer o apoio de base para um determinado movimento..." (McCarthy, 1977). Desse modo, o primeiro dos supostos da teoria da sociedade de massas, tal como assimilado tanto pelo elitismo democrático quanto pela teoria da sociedade de massas, a idéia de uma mobilização desencadeada por motivos psicológicos ou pela existência de privações materiais, é colocado em questão pela teoria dos movimentos sociais. Oberschall (1978) irá chamar a atenção para um segundo elemento do processo de formação da ação coletiva: o fato de esta se basear em uma rede de relações comunitárias preexistentes ou em uma rede de associações civis baseadas em interesses específicos. Ou seja, o segundo elemento importante da teoria da sociedade de massas a ser posto em questão pela teoria dos movimentos sociais é a tentativa de reduzir a mobilização a sinônimo de "não-pertencimento a nenhum grupo social, [ignorando assim] o papel ambivalente das redes sociais e [subavaliando] o significado das condições institucionais que facilitam a formação da ação coletiva..." (Melucci, 1996, p. 291).

A reavaliação dos motivos da ação coletiva por parte da teoria dos movimentos sociais aponta para a necessidade de pôr em questão um segundo elemento contencioso na análise dos teóricos da primeira geração da Escola de Frankfurt, que é a sua abordagem da questão da identidade. Como foi mostrado acima, Adorno e Horkheimer supõem na *Dialética do esclarecimento* que a racionalidade ocidental se originou e se desenvolveu a partir do ato mimético de dominar o outro transformando-o em um igual. Tal ato anula a possibilidade da aceitação da diferença. É justamente essa

(8) O termo "novos movimentos sociais" foi cunhado por autores como Melucci (1984), Cohen (1985) e Offe (1985) para designar uma diferença estrutural na forma de ação de movimentos como o feminista, o ambientalista e o movimento pela paz, entre outros, em relação ao movimento operário clássico. As principais características desses movimentos ressaltadas por esses autores são a sua luta por reivindicações não-materiais e a concepção da sua ação política enquanto autolimitada. A idéia de novos movimentos sociais recebeu críticas de diversos autores, entre os quais caberia destacar Klanderman e Tarrow. Ambos procuram apontar a anterioridade de certos elementos enfatizados pela teoria dos novos movimentos sociais. A nosso ver, independentemente dos resultados dessa discussão (Melucci, 1995), é importante perceber que os novos movimentos sociais recuperam elementos generalizantes da ação coletiva com conseqüências importantes para a prática da democracia.

impossibilidade que será questionada pela teoria dos novos movimentos sociais, especialmente na sua versão européia. Melucci define a identidade como

*aquilo que as pessoas escolhem ser, o incalculável; os indivíduos ao escolherem a forma como irão se definir utilizam não somente o cálculo racional, mas também os laços afetivos, assim como a capacidade intuitiva de reconhecimento. A dimensão afetiva constitui uma dimensão fundamentalmente "não-racional" sem, no entanto, ser irracional. Ela é significativa e fornece aos atores a capacidade de dar sentido ao ato de pertencimento mútuo (Melucci, 1996, p. 66).*

Ao deslocar o problema da identidade do campo da irracionalidade e da anulação da diferença, Melucci abre uma via importante para a vinculação entre identidade e prática democrática: essa via é formada pela percepção de que permanece havendo nas sociedades contemporâneas um local para a manifestação da diferença. As sociedades contemporâneas não são formadas apenas por indivíduos que buscam sua autopreservação, mas também por atores sociais que, ao interagir, comunicar e influenciar uns aos outros, estabelecem um espaço de tematização e reconhecimento da diferença. Para o "paradigma da identidade" é possível não apenas apresentar novas identidades em público, como também perceber que as sociedades contemporâneas possuem arenas nas quais tal ato redefine o próprio significado da política:

*O espaço público se torna a arena para a definição contenciosa do que é o político, isto é, do que pertence à polis. Sua função principal é trazer para a discussão aberta questões problematizadas pelos movimentos sociais [...] permitindo à sociedade como um todo assumir seus dilemas [...] enquanto dilemas internos, transformando-os em política (Melucci, 1996, p. 221).*

O "paradigma da identidade" redefine a noção de público e a própria noção de política a partir do reconhecimento de um processo de apresentação, contestação e incorporação de identidades múltiplas. Nesse sentido, diferentemente do suposto pela primeira geração da Escola de Frankfurt, o conceito de identidade não aponta na direção da impossibilidade da democracia e sim na da sua ampliação por meio da redefinição do significado da política e da democracia. Ambas passam a incorporar o reconhecimento de identidades múltiplas que, uma vez tematizadas e apresentadas, passam a ser processadas institucionalmente pelo sistema político, processo que analisaremos em seguida.

*Da sociedade enquanto organização do particularismo à sociedade criadora de interesses generalizantes*

A primeira geração da Escola de Frankfurt abordou as transformações políticas das sociedades contemporâneas como consequência do desenvolvimento de uma forma instrumental de racionalidade. Partindo da análise weberiana acerca da burocratização e da inevitabilidade do desenvolvimento de estruturas organizacionais (Weber, 1930; Schluchter, 1981), Pollock, Neumann e Kirchheimer desenvolveram as consequências empíricas dessas análises enfocando a passagem do capitalismo liberal para o capitalismo monopolista. Para a primeira geração da Escola de Frankfurt, a impossibilidade da democracia deriva não apenas do desenvolvimento de estruturas instrumentais de racionalidade, mas também da forma política específica assumida por essas mesmas estruturas. Nesse caso, o elemento central é o estabelecimento de monopólios e de associações compulsórias que rompem com a estrutura discursiva de generalização de interesses própria à democracia (Horkheimer, 1946; Jay, 1973).

O diagnóstico acerca da particularização da estrutura de representação de interesses das sociedades contemporâneas foi questionado em primeiro lugar pelos autores que recuperaram o conceito de sociedade civil (Arato, 1981 e 1982; Keane, 1988a e 1988b; Cohen e Arato, 1992; Habermas, 1995). Esses autores propuseram analisar-se o processo de burocratização das estruturas organizacionais das sociedades contemporâneas em conexão com o duplo processo de diferenciação entre sistema e mundo da vida (Arato, 1994). Sob essa ótica, percebemos que no aspecto organizacional as formas de institucionalização dos potenciais comunicativos da modernidade não coincidem plenamente com as formas organizativas disponíveis. Se aí reside a origem dos processos de burocratização analisados por Weber, Lukács e a primeira geração da Escola de Frankfurt, é necessário, no entanto, perceber que os potenciais comunicativos do mundo da vida podem gerar formas organizacionais menos burocratizadas.

*Na medida em que associações são transformadas em organizações burocráticas, novas formas de associação, igualitárias e democráticas, tendem a surgir[...]. O que reemerge é uma estrutura dualística de instituições da sociedade civil capaz de gerar uma série de potenciais alternativos para serem desenvolvidos posteriormente (Arato, 1994).*

Ou seja, os processos de burocratização devem ser analisados no marco de uma teoria dualista capaz de abordar não apenas os motivos pelos quais as formas institucionais como os partidos e os parlamentos se burocratizam, mas também a duplicidade institucional das estruturas de comunicação capazes de gerar formas institucionais não burocratizadas. São essas formas

## REFERÊNCIAS

Adorno, Theodor e Horkheimer, Max. *A dialética do esclarecimento*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

Arato, Andrew (ed.). *The essential Frankfurt School reader*. Nova York: Urizen Books, 1982.

Arato, Andrew e Cohen, Jean. "Sociedade civil e teoria social". In: Avritzer, Leonardo (ed.). *Sociedade civil e democratização*. Belo Horizonte: Del Rey, 1994.

Arendt, Hannah. *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1959.

Avritzer, Leonardo. *A moralidade da democracia*. São Paulo: Perspectiva, 1986.

Beck, Ulrich. *The reinvention of politics*. Cambridge: Polity Press, 1997.

Benhabib, Seyla. *Critique, norm and utopia*. Nova York: Columbia University Press, 1986.

\_\_\_\_\_. *The discourse ethics controversy*. Cambridge: MIT Press, 1991.

\_\_\_\_\_. "Three models of publicity". In: Calhoun, Craig (ed.). *Habermas and the public sphere*. Cambridge: MIT Press, 1992.

Calhoun, Craig (ed.). *Habermas and the public sphere*. Cambridge: MIT Press, 1992.

Cohen, Jean. "Strategy and identity: New theoretical paradigms and contemporary social movements". *Social Research*, 52(4), 1985.

\_\_\_\_\_. "The public sphere, the media and civil society". In: Sajó, A. (ed.). *Rights of access to the media*. De Hague: Kluwer, 1996.

Cohen, Jean e Arato, Andrew. *Civil society and political theory*. Cambridge: MIT Press, 1992.

Cohen, Joshua e Rogers, Joel. *Associations and democracy*. Londres: Verso, 1995.

Cohen, Joshua e Sabel, Charles. "Directly deliberative polyarchy". *European Law Review*, 1997.

Domingues, José Maurício. "Dialectics and modernity, autonomy and solidarity". *Social Research Online*. Londres, 2(4), 1997.

Dubiel, Helmut. *Theory and politics*. Cambridge: MIT Press, 1985.

que permitem às sociedades modernas contrabalançar burocratização e democracia, rompendo assim com a unilateralidade dos processos de burocratização.

As análises de Jean Cohen e Andrew Arato sobre a duplicidade organizacional presente nas sociedades modernas colocam em aberto o papel democratizante a ser desempenhado pelas associações civis. Esse ponto é desenvolvido por Joshua Cohen na medida em que ele traduz potenciais democratizantes apontados no nível da teoria em arranjos institucionais específicos. Cohen mostra a capacidade das formas voluntárias de associação de romper com os dilemas organizativos próprios à colonização mercantil e burocrática do mundo da vida. As associações civis permitem que

*indivíduos com menos recursos, que poderiam não ser ouvidos, reúnam os seus recursos com outros indivíduos e emergem como um forte fator político [...]. Elas fornecem representação para aqueles interesses que não se organizam melhor através da política baseada na representação territorial ou no princípio da maioria (Cohen e Rogers, 1995, p. 29).*

Ou seja, Cohen ressalta de forma muito similar à abordagem da sociedade civil<sup>9</sup> a dimensão dual da política, mostrando que as formas tradicionais de agregação de maiorias envolvem não apenas os problemas de burocratização mas também a incapacidade de responder a interesses generalizáveis ainda que não majoritários. Nesse sentido, toda uma agenda baseada na questão da equidade e da incorporação de novos temas emerge na política moderna.

Propor uma solução dual para os problemas políticos levantados acima implica perceber os mesmos problemas que para a primeira geração da Escola de Frankfurt implicaram a impossibilidade da democracia, oferecendo, no entanto, uma solução distinta daquela proposta pelo debate democrático clássico (Held, 1987). Uma concepção dual de política supõe a possibilidade de se constituir um marco paralelo mas não alternativo às formas clássicas de agregação de maiorias. Esse espaço paralelo de discussão de interesses e temas não incluídos nos processos de agregação de maiorias, tais como os interesses das minorias e os valores cognitivos, implica trazer à tona questões em relação às quais a intensidade da preferência (Cohen e Rogers, 1995) não é capaz de ser processada pelo sistema representativo-eleitoral. A forma de manifestação dessa outra dimensão da política, por ser voluntária, de base e democrática, renova os potenciais próprios à democracia na medida em que recupera para a política elementos não-faccionalizantes. Tal dimensão implica a constituição de uma instância pública local que permita a discussão e a agregação de interesses não-particularistas. Ao apontar essa

(9) O trabalho de Joshua Cohen não pode ser identificado com a tradição pluralista, uma vez que o seu ponto de partida consiste na incapacidade do pluralismo de responder por meio de grupos de interesse às demandas que surgem no campo da política associativa. Para o autor, apenas os públicos democráticos em âmbito local são capazes de responder a tais questões. Ver Cohen e Sabel, 1997.

possibilidade, a teoria crítica contemporânea mais uma vez oferece uma resposta ao problema da democracia distinta daquela oferecida pelo elitismo democrático. Em lugar da redução do escopo da democracia a uma prática de defesa de interesses conflitantes, o que a tradição crítica resgata é a possibilidade de desenvolvimento de um potencial democrático paralelo próprio à vida associativa. Tal potencial, ao ser institucionalizado em uma esfera pública associativa, passa a constituir um local primário de organização de interesses e solidariedades, propiciando, justamente, o que as formas de agregação de maiorias não são capazes de fazer: a discussão do conteúdo mais ou menos generalizante da política. O fato de esses públicos não terem capacidade decisória não significa que eles não tenham influência. Esta última está baseada na necessidade de superposição de resultados entre o processo administrativo de tomada de decisões e o resultado das discussões em uma esfera pública capaz de envolver novos atores e mudar a agenda temática do processo de tomada de decisões. Desse modo, públicos informais passam a democratizar as formas existentes de exercício do poder.

### *Da cultura enquanto mercadoria à cultura enquanto reflexividade*

Para a primeira geração da Escola de Frankfurt, o desenvolvimento da modernidade implicava a anulação da fonte principal de crítica cultural provocada pela penetração da forma mercadoria no campo da cultura. Uma lógica similar à forma como o consumidor se comportaria em relação aos bens materiais se instalaria no campo da cultura, implicando o estabelecimento de uma forma padronizada e acrítica de consumo de bens culturais (Adorno e Horkheimer, 1983). A principal fonte de crítica societária se tornaria assim sem efeito. Ainda que o argumento de Adorno e Horkheimer não tivesse efeitos diretos no campo de uma teoria da democracia, na medida em que vigorava até então uma separação relativa dos dois campos, exerceu forte impacto sobre a possibilidade de uma teoria da emancipação humana.

O argumento da primeira geração da Escola de Frankfurt recebeu dois tipos de críticas por parte dos teóricos da segunda geração: o primeiro está ligado à idéia de recepção de bens culturais ou às conseqüências extraídas por Adorno e Horkheimer da idéia de padronização. Como bem apontou Thompson,

*não é de forma nenhuma claro que a recepção e o consumo dos produtos da indústria cultural conduzam às conseqüências sugeridas por Adorno e Horkheimer. Não é de forma nenhuma claro que, ao receber e consumir esses produtos, os indivíduos sejam compelidos a aderir à ordem social...* (Thompson, 1990, p. 104).

Fraser, Nancy. *Justice interruptus: Critical reflections on the post-socialist condition*. Londres: Routledge, 1995.

Garcia Canclini, Nestor. *Culturas híbridas*. São Paulo: Edusp, 1989.

Giddens, Anthony. *Beyond left and right*. Stanford: Stanford University Press, 1994.

Habermas, Jürgen. *Legitimation crisis*. Boston: Beacon Press, 1976.

\_\_\_\_\_. *The theory of communicative action*. Boston: Beacon Press, 1984.

\_\_\_\_\_. *The structural transformation of the public sphere*. Cambridge: MIT Press, 1989.

\_\_\_\_\_. "Further reflections on the public sphere". In: Calhoun, C. (ed.), *Habermas and the public sphere*. Cambridge: MIT Press, 1992.

\_\_\_\_\_. "Three normative models of democracy". *Constellations*, nº 1, 1994.

\_\_\_\_\_. *Between facts and norms*. Cambridge: MIT Press, 1995.

Held, David. *Models of democracy*. Stanford: Stanford University Press, 1987.

Horkheimer, Max. *Critical theory*. Nova York: Atheneum, 1968.

\_\_\_\_\_. *O eclipse da razão*. São Paulo, 1946.

\_\_\_\_\_. "Materialism and morality". In: *Between philosophy and social science*. Cambridge: MIT Press, 1993.

Jay, Martin. *The dialectical imagination*. Boston: Little, Brown, 1973.

Keane, John. *Civil society and the State*. Londres: Verso, 1988a.

\_\_\_\_\_. *Democracy and civil society*. Londres: Verso, 1988b.

Kirchheimer, Otto. "The change in the structure of political compromise". In: Arato, Andrew. *The essential Frankfurt School reader*. Nova York: Urizen Books, 1982.

Lukács, Georg. *History and class consciousness*. Londres: Merlin Press, 1968.

Marx, Karl. *Grundrisse*. Londres: Penguin Books, 1985.

McCarthy, Thomas. *The critical theory of Jürgen Habermas*. Cambridge: MIT Press, 1981.

A colocação de Thompson aponta na direção da valorização do receptor como sujeito capaz de reinterpretar mensagens e, portanto, de manter a sua autonomia em relação ao processo de mercantilização da cultura (Martín-Barbero, 1997).

Uma segunda crítica à noção de indústria cultural tem origem na diferenciação feita por Habermas entre domínios lingüísticos e não-lingüísticos. A padronização da cultura não poderia gerar, de acordo com tal análise, um processo semelhante à reificação do trabalho na forma mercadoria, uma vez que o campo da cultura permanece estruturalmente dependente da linguagem e, portanto, da interpretação do sentido pelos sujeitos sociais (Habermas, 1984 e 1992).

As duas críticas à idéia de indústria cultural têm profundas conseqüências para uma teoria da democracia. Em primeiro lugar, retomam o vínculo entre cultura e atores sociais de uma forma diferente da suposta tanto pela teoria democrática clássica quanto pela primeira geração da Escola de Frankfurt. A cultura passa a se constituir como material reflexivo, contribuindo para a politização de espaços anteriormente privados ou considerados não-políticos. A idéia de publicidade adquire, assim, um elemento adicional representado pela possibilidade de indivíduos ou coletividades oprimidas apresentarem em público os temas de uma identidade ou de uma condição de dominação passível de crítica moral. Em ambos os casos, o resgate da dimensão cultural da imobilidade a ela atribuída pela sua identificação com a forma mercadoria e com a incapacidade dos atores sociais de agir autonomamente permite estender o conceito de política às arenas nas quais a reflexividade tem lugar<sup>10</sup>. A reflexão acerca da experiência privada e das suas formas de apresentação pública recupera uma quarta dimensão do conceito de publicidade, a da reflexividade acerca da experiência ou da condição do outro a partir da sua apresentação em público. De acordo com tal concepção, o espaço público constitui um espaço de reflexivização não somente sobre uma condição herdada ou acessível localmente, mas também acerca de uma condição distante das interações face-a-face e transmitida culturalmente. O ato de submeter ambas as dimensões ao crivo da crítica e, assim, tematizá-las e problematizá-las em público implica uma revisão da relação entre cultura e teoria democrática. Tal revisão aponta, do mesmo modo que nos demais casos discutidos acima, para a integração entre cultura e esfera pública. Diferentemente do elitismo democrático, que ou ignora a cultura (Przeworski, 1992; Reis, 1984) ou a transforma em uma variável explicativa estrutural (Putnam, 1993), a teoria crítica entende a cultura como o elemento definidor da postura dos atores sociais em relação à democracia, elemento esse em constante articulação por diferentes atores sociais. É precisamente esse elemento que torna possível o aprofundamento da democracia ou a sua própria construção por meio da reflexão dos atores sobre o seu significado, reflexão essa que ocorre fundamentalmente no interior de um espaço público reflexivo.

(10) A forma como o conceito de reflexividade está sendo utilizado aqui é inspirada, ainda que distintamente do seu uso, por autores como Beck e Giddens. Ambos utilizam o conceito para diferenciar o desenvolvimento linear dos processos sociais próprio ao surgimento da modernidade de uma relação de *feedback* própria à modernidade tardia de acordo com a qual os atores sociais passam a contar de saída com conseqüências perversas ou não das suas ações (Giddens, 1994; Beck, 1997). Thompson (1995) aplica o conceito de reflexividade à discussão sobre esfera pública ao mostrar que os indivíduos questionam as suas tradições culturais por meio da reflexão acerca da experiência do outro trazida pelos meios de comunicação. Dessa maneira, ele conecta reflexividade e publicidade.

## Teoria crítica e teoria democrática: da impossibilidade da democracia aos públicos democratizantes

A análise da trajetória da teoria crítica na segunda metade do século XX aponta na direção da substituição de uma análise do desenvolvimento das sociedades contemporâneas cujo eixo consistiu na emergência de condições inviabilizadoras da existência da democracia por uma análise centrada na possibilidade de aprofundamento da democracia. No decorrer dessa trajetória a relação entre racionalidade e crítica vai se alterando e levando à substituição de uma concepção hipostasiadora da idéia de racionalidade instrumental por uma concepção capaz de demarcar tipos de racionalidade e, portanto, de apontar para a preservação de uma forma de exercício crítico da racionalidade. Adquire centralidade na reconexão entre teoria crítica e teoria democrática o conceito de esfera pública.

Este conceito, tal como proposto por Habermas na *Mudança estrutural da esfera pública*, se tornou o núcleo central da produção da teoria crítica na segunda metade do século XX ao reintroduzir a dimensão dialógica na política e reconectá-la com a produção de racionalidade. Por meio do conceito de publicidade a idéia da política como prática discursiva foi sendo paulatinamente recuperada, possibilitando assim a ampliação da prática da democracia para além do sistema político. Essa dimensão, sem dúvida alguma central para o exercício da democracia, passou a ser vista em tensão com uma dimensão interativa e pública.

Uma vez pensada a constituição de um espaço público em que há o exercício da crítica e a possibilidade de aprofundamento da democracia por meio da tematização de novas questões e da politização de novos espaços, uma questão adicional se coloca na tarefa de elaborar um entendimento distinto do conceito de democracia por parte da teoria crítica, que diz respeito ao surgimento de formas não-interativas de reflexão e seu papel na construção de uma forma democrática de publicidade (Giddens, 1994; Thompson, 1995; Domingues, 1997). Trata-se, nesse caso, de perceber que as experiências capazes de influenciar a reflexão dos atores sobre a sua própria condição não ocorrem apenas em um contexto interativo no qual o diálogo constituiria o principal elemento de produção de reflexividade, mas também a partir da exposição à condição do outro tematizada por uma forma mediática de transmissão de experiências (Thompson, 1995). As conseqüências políticas de tal fato não podem ser desprezadas. Os indivíduos e os atores sociais não formam as suas identidades a partir, apenas, de contextos culturais herdados ou marcados por experiências locais (Giddens, 1994, p. 82). Um novo espaço de reflexividade social é aberto pelo processamento de experiências que ocorrem em contextos espaço-temporais distantes e com as quais os indivíduos e atores sociais se relacionam de forma não-interativa. Tais formas, apesar de aparentemente contraditórias com o conceito habermasiano de publicidade, podem ser incorporadas a este como uma dimensão adicional da interação dialógica.

McCarthy, David. "Resource mobilization and social movements: A partial theory". *American Journal of Sociology*, nº 82, 1977.

Martín-Barbero, Jesus. *Dos meios às mediações*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1987.

Melucci, Alberto. "An end to social movements?" *Social Science Information*, 20(4), 1984.

\_\_\_\_\_. *Challenging codes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Neumann, Franz. *Behemoth*. Nova York: Octagon Books, 1942.

Oberschall, Anthony. "The decline in the 1960's social movements". *Research in Social Movements*, vol. 1, 1978.

Offe, Claus. "New social movements: Challenging the boundaries of institutional politics". *Social Research*, 52(4), 1985.

Przeworski, Adam. *Democracy and the market*. Nova York: New York University Press, 1992.

Pollock, Frederick. "State capitalism: its limits and possibilities". In: Arato, Andrew (ed.). *The essential Frankfurt School reader*. Nova York: Urizen Books, 1982.

Putnam, Robert. *Making democracy work*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

Reis, Fábio. *Política e racionalidade*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1984.

Schluchter, Wolfgang. *The rise of Western rationalism*. Berkeley: University of California Press, 1981.

Schumpeter, Joseph. *Capitalism, socialism and democracy*. Nova York: Harper, 1942.

Smelser, Neil. *The theory of collective behavior*. Londres: Routledge, 1963.

Thompson, John. *Ideology and modern culture*. Cambridge: Polity Press, 1990.

\_\_\_\_\_. *Media and modernity*. Cambridge: Polity Press, 1995.

Weber, Max. *The protestant ethic and the spirit of capitalism*. Nova York: Free Press, 1930.

Wellmer, Albrecht. *Critical theory*. Nova York: Pantheon, 1972.

A esfera pública deixa de estar constituída, unicamente, por discussões produzidas pela experiência local e passa a estar formada também pela apresentação mediática da diferença ou de uma condição de vida passível de crítica moral.

Um conceito de uma esfera pública formada por elementos dialógicos e reflexivos e por formas de apresentação pública da diferença implica completa redefinição do diagnóstico frankfurtiano da modernidade. Ele transforma cada um dos elementos analíticos apresentados na primeira metade do século XX como explicativos dos motivos da impossibilidade da emancipação humana em elementos capazes de fornecer à teoria crítica uma resposta consistente ao problema da democracia. Uma resposta que estabelece uma área de tensão entre sociedade e instituições políticas, de tal modo que se torne novamente possível à democracia avançar na direção da sua transformação em uma prática cotidiana capaz de levar à politização de novos espaços e à redefinição das questões que constituem objeto da política.

Recebido para publicação em  
24 de agosto de 1998.

Leonardo Avritzer é professor  
do Departamento de Ciência  
Política da UFMG. Publicou  
nesta revista "Racionalidade,  
mercado e normatividade. Uma  
crítica dos pressupostos da teo-  
ria da escolha racional" (nº 44).

---

**Novos Estudos**  
**CEBRAP**  
**N.º 53, março 1999**  
**pp. 167-188**

---