



Pessimismo da razão, otimismo da vontade: a Escola de Frankfurt, Gramsci e os desdobramentos teóricos de duas concepções críticas díspares

Igor S. Machado¹

RESUMO

A influente obra hodierna, de um lado, de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, e, de outro, de Jürgen Habermas, é um dentre os muitos sinais da proficuidade das obras, respectivamente, de Antonio Gramsci e da primeira geração da escola de Frankfurt no início do século XX. Buscando adequar a crítica marxista da sociedade ao contexto de seu tempo, esses autores desenvolveram interpretações originais da sociedade e seus modos de produção de bens culturais e consensos políticos que são até hoje trazidos à tona como relevantes para a Sociologia. Contudo, se partem quase que de uma mesma questão teórica, Gramsci e os primeiros pensadores da escola de Frankfurt, nem por isso, deixam de trilhar caminhos intelectuais quase avessos: enquanto Gramsci, mesmo no cárcere, constrói uma teoria positiva voltada à transformação social pondo em destaque o potencial revolucionário das transformações da sociedade capitalista, os teóricos de Frankfurt destacam em chave negativa o potencial dominador e totalitarista dessas mesmas mudanças. Assim, o presente artigo tem como escopo uma análise comparativa dessas duas correntes teóricas ressaltando suas semelhanças e diferenças e destacando, em cada um dos polos da comparação, seus pontos fortes e fracos na construção de uma teoria social crítica.

Palavras-chave: Gramsci; Hegemonia; Sociedade civil; Escola de Frankfurt; Dialética do esclarecimento; Indústria cultural.

Recebido em 15/01/2014
Aceito para publicação em 01/05/2016

Introdução

O presente estudo busca fazer uma comparação entre duas vertentes teóricas fundamentais para a sociologia do início do século XX: a obra de

¹ Bacharel em Direito (FDV); Bacharel e Licenciado em Ciências Sociais (UFES); Mestre em Sociologia (IUPERJ); Doutor em Sociologia (IESP-UERJ); Professor Adjunto de Sociologia (UFV), Viçosa.

Antonio Gramsci, de um lado, e de outro, a de Theodor Adorno e Max Horkheimer, representantes da chamada escola de Frankfurt. E, como qualquer comparação, esta se justifica pela observação de semelhanças e diferenças fundamentais entre os dois pontos comparados.

Quanto às semelhanças observadas entre as vertentes, poderíamos destacar, inicialmente, o fato de serem elas concepções que podem ser consideradas concepções críticas. Isto porque envolvem uma posição de negação de validade ética universal da realidade do seu tempo, já que tanto Gramsci, quanto Adorno e Horkheimer assumem uma posição que questiona a possibilidade da sociedade capitalista contemporânea conduzir a humanidade a uma maior autonomia de seus membros, seja para a regulação de suas vidas individuais, seja para a regulação de sua convivência coletiva.

Também poderíamos destacar como ponto de encontro entre as duas vertentes, suas referências ao marxismo. É nesses termos que Gramsci parte do protagonismo da classe proletária e da filosofia da práxis para a superação do atual estágio de desenvolvimento das forças políticas e produtivas, assim como utiliza a dialética na construção de suas categorias de análise. E é também nesses termos que Adorno e Horkheimer partem do materialismo e fundam a teoria crítica em oposição à teoria tradicional fundamentando-a igualmente na dialética.

Da mesma forma, podemos tomar como semelhança o fato da vida desses autores ser marcada pelos regimes totalitaristas do início do século XX: o nazismo alemão e o fascismo italiano. Enquanto Gramsci teve sua obra marcada por uma produção precária realizada no período de seu encarceramento patrocinado pelo regime de Mussolini, Adorno e Horkheimer também tiveram sua obra marcada por seus exílios obrigatórios, ocorridos durante o governo de Hitler.

Por fim, as duas vertentes se encontram ao destacarem o poder de dominação localizado fora da esfera mais tradicional do Estado e da produção, isto é, ao destacarem a importância de uma dominação ideológica calcada, por exemplo, na produção da cultura, que vai além da dominação de classes por meio da economia e da dominação política em sentido estrito, por meio de um aparato estatal coercitivo. É nesse sentido que Gramsci amplia sua noção de Estado, envolvendo a Sociedade Civil, e Adorno e Horkheimer analisam a função de recriação capitalista da Indústria Cultural.

No entanto, não obstante suas semelhanças, a visão dos autores também

se diferencia em aspectos cruciais. Isto porque enquanto Gramsci critica a sociedade capitalista como resultante de um modo de produção e suas consequências superestruturais, Adorno e Horkheimer a criticam como desenvolvimento de uma racionalidade própria que a conduz a esse desfecho. E disso decorrem consequências também diferenciadas nas obras desses autores: enquanto a obra de Gramsci é marcada por um profundo otimismo que transparece no estilo e nas categorias fundamentais do seu pensamento, a obra de Adorno e Horkheimer nos transmite a sensação de um pessimismo profundo em suas linhas e teoria.

É interessante notar como as angústias intelectuais desses autores se aproximam, através das perguntas que visaram responder em suas obras. Segundo Domingues (2004, p.73), a principal questão a ser respondida para a Escola de Frankfurt, seria “o porquê da não-ocorrência da revolução proletária socialista nos países avançados do Ocidente.” Já segundo Coutinho (2003, p.73), para Gramsci essa questão seria *por que, apesar da crise econômica aguda e da situação aparentemente revolucionária que existia em boa parte da Europa Ocidental ao longo de todo o primeiro imediato pós-guerra, não foi possível repetir ali, com êxito, a vitoriosa experiência dos bolcheviques na Rússia?*

Dadas as semelhanças citadas acima entre os autores, que, além de tudo, escreveram quase que num mesmo período histórico, a observação dessa praticamente identidade na caracterização de suas perguntas fundamentais, de acordo com as formulações de analistas tanto de Gramsci, quanto da Escola de Frankfurt, não soa surpreendente. Contudo, como também foi exposto acima, é desse ponto de junção que partem suas diferenças fundamentais. Conforme assevera Semeraro (2001, p.251):

Como Gramsci, os teóricos de Frankfurt procuravam uma resposta ao fato da classe operária da Europa não ter levado adiante o projeto da revolução. Ao analisar os mecanismos culturais e psicológicos das massas, concluíram sobre a sua debilidade e a inevitável subjugação à hegemonia das classes dominantes. Gramsci, ao contrário, mesmo reconhecendo a fragilidade dos movimentos operários e a falta de determinação dos dirigentes, nunca se deixa tomar pelo pessimismo e pela resignação. Está convencido, na verdade, de que as insuficiências das classes subalternas podem ser superadas por um intenso trabalho de educação e pela capacidade de organização e de elaboração duma proposta superior à hegemonia estabelecida.

Assim, partiremos da análise crítica de ambas as vertentes teóricas para

ressaltar, dentro das semelhanças e diferenças entre elas, seus pontos fortes e fracos, capazes de nos guiar na assimilação produtiva dessas teorias que, não obstante o decurso do tempo desde suas formulações, tratam de questões ainda relevantes para nossa realidade, como a questão da produção de bens culturais, da formação de consensos políticos ativos, dos limites e potencialidades da racionalidade instrumental e da emancipação cultural e política das massas. Primeiramente, analisemos, portanto, a Escola de Frankfurt.

1. Adorno, Horkheimer e a dialética do esclarecimento

1.1. O instituto de pesquisa social

Para melhor compreendermos a obra de Adorno e Horkheimer, necessário se faz a referência à chamada Escola de Frankfurt, que tem como marco de seu desenvolvimento a criação, nessa cidade, do Instituto de Pesquisa Social, cujo objetivo seria o de reunir estudos teóricos a pesquisas empíricas interdisciplinares capazes de promover uma análise crítica da sociedade capitalista de seu tempo. Segundo Domingues (2004, p.73):

A escola de Frankfurt consistiu num grupo de intelectuais alemães que se reuniu nas décadas de 1920-30, naquela cidade, no Instituto de Pesquisa Social, com o intuito de estudar interdisciplinarmente a sociedade ocidental contemporânea. [...] Acabaram por teorizar o totalitarismo, a incorporação das massas ao sistema, a bancarrota, auto-infrígida, da razão. Seus escritos exalam um desespero e uma asfixia que não são difíceis de compreender, se nos pusermos naquela conjuntura, no dizer de Hannah Arendt, de “tempos sombrios”, com o stalinismo de um lado, o nazismo e o fascismo do outro, e ainda com a expansão que perceberam como assustadora da cultura de massas nos Estados Unidos, para onde aqueles intelectuais emigraram.

De acordo, ainda, com Freitag (1993, p.9-10), podemos dizer que

...o nome “Escola de Frankfurt” refere-se simultaneamente a um grupo de intelectuais e a uma teoria social. Em verdade, esse termo surgiu posteriormente aos trabalhos mais significativos de Horkheimer, Adorno, Marcuse, Benjamin e Habermas, sugerindo uma unidade geográfica que já então, no período pós-guerra, não existia mais, referindo-se inclusive a uma produção desenvolvida, em sua maior parte, fora de Frankfurt. Com o termo “Escola de Frankfurt” procura-se designar a institucionalização dos trabalhos de um grupo de marxistas, não ortodoxos, que na década dos anos 20 permaneceram à margem de um marxismo-leninismo “clássico”, seja em sua versão teórico-ideológica, seja em sua linha militante e partidária.

Sob a direção de Horkheimer, o Instituto de Pesquisa Social adquiriu as feições de um verdadeiro centro de pesquisa, voltado à análise crítica dos problemas do capitalismo moderno, com especial ênfase em questões superestruturais. Se referindo a Horkheimer e seu período como diretor do instituto, Freitag (*Ibidem*, p.15) ressalta que a esse autor se deve a maior ênfase do Instituto no trabalho teórico voltado para a superestrutura, mudando a temática básica do centro de pesquisas por ele administrado. Por conta disso, o interesse documentário de *como* a classe operária enfrentava as crises específicas do capitalismo do início do séc. XX acabou por se transformar no interesse teórico do *porquê* de a classe operária não ter assumido o seu destino histórico de revolucionar a ordem estabelecida, sendo essa explicação buscada na conjunção específica das macroestruturas capitalistas com as microestruturas da família burguesa e proletária.

Contudo, foi numa “segunda fase” da Escola de Frankfurt, que a obra de Adorno e Horkheimer assumiu suas feições mais radicais de crítica e pessimismo. No período posterior ao fechamento do Instituto de Pesquisa Social na Alemanha pelo regime nazista e sua migração para Genebra, quando Horkheimer e Adorno se transferem para os Estados Unidos, é escrita uma coletânea de textos que marca a ruptura dos autores com a “*promessa humanística contida na concepção kantiana da razão libertadora*” (FREITAG, 1993, p.20): a coletânea intitulada *A Dialética do Esclarecimento*.

Nesse momento, a crítica desses autores ao capitalismo atinge o próprio tipo de racionalidade instrumental que lhe fundamenta, encerrando as esperanças em seu potencial emancipatório. De acordo com Domingues (2004, p.76)

Marx supusera que a emancipação da espécie, a construção de uma sociedade de homens livres, seria produzida pelo desenvolvimento das forças produtivas, de nosso controle sobre a natureza, que implicava um processo de “racionalização”, no sentido de uma progressivamente mais profunda adequação de meios a fins. Adorno e Horkheimer chegaram, entretanto, a conclusões opostas. Fazendo uso de sua razão individual, os indivíduos conseguiam de fato impulsionar o controle da espécie sobre a natureza. A contrapartida disso, em compensação, era um controle também crescente dos indivíduos uns sobre os outros.

Isso porque, segundo os autores, o próprio projeto iluminista do

esclarecimento enquanto desencantamento para controle da natureza – que acaba por se reverter em controle sobre os próprios indivíduos – é o responsável pela perda de sua possibilidade transformadora. Afastando qualquer metafísica e, conseqüentemente, possibilidade de crítica de si mesma, assim como não integrando em si a contradição, tratada como irracional e, conseqüentemente, fora do projeto esclarecedor, na busca de afastar de si qualquer amarra mítica, a razão acaba se tornando a própria mitologia, impossível de crítica racional, produzindo sobre os homens as mesmas sombras de que prometeu livrá-los. Segundo os próprios Adorno e Horkheimer (1986, p. 43), podemos dizer que “*com a difusão da economia mercantil burguesa, o horizonte sombrio do mito é aclarado pelo sol da razão calculadora, sob cujos raios gelados amadurece a sementeira da nova barbárie*”.

No prefácio de *A Dialética do Esclarecimento* mesmo (*Ibidem*, p.13), referindo-se à própria pesquisa, os autores destacam que a aporia com que se defrontavam em seu trabalho revelava-se como o primeiro objeto a investigar: a autodestruição do esclarecimento. Não tinham eles dúvidas de que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor. Contudo, eles acreditavam ter reconhecido com a mesma clareza que o próprio conceito desse pensamento, tanto quanto suas formas históricas concretas, as instituições da sociedade com as quais está entrelaçado, contém o germe para a regressão que tem lugar por toda parte. Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, dizem eles, ele está selando seu próprio destino. Com isso, podemos ver nitidamente, que, para estes autores, “*no trajeto da mitologia à logística, o pensamento perdeu o elemento da reflexão sobre si mesmo, e hoje a maquinaria mutila o homem, mesmo quando o alimenta*”. (*Ibidem*, p. 48)

1.2. A Indústria cultural

Mesmo as artes, que poderiam surgir como uma porta de saída para tal embate, por sua liberdade na forma de expressão do pensamento, foram, em geral, segundo Horkheimer e Adorno, tomadas pelo projeto racionalizador e pela lógica capitalista e não mais tenderiam a oferecer uma contrapartida possivelmente crítica à racionalidade instrumental. Também elas foram dominadas pela técnica racional e assimiladas por regras industriais que incapacitam sua formulação crítica ou, ao menos, livre: na realidade capitalista moderna, os bens culturais são produzidos por uma “Indústria Cultural” que, sendo negócio, não pode ser arte. Dessa forma, um dos principais pontos

desenvolvidos pelos autores em *A Dialética do Esclarecimento* é a presença marcante, na sociedade de seu tempo, da chamada “Indústria Cultural”, assim como sua função na assimilação das massas pelo sistema.

Considerando-se – diz Adorno – que o Iluminismo tem como finalidade libertar os homens do medo, tornando-os senhores e liberando o mundo da magia e do mito, e admitindo-se que essa finalidade pode ser atingida por meio da ciência e tecnologia, tudo levaria a crer que o iluminismo instauraria o poder do homem sobre a ciência e sobre a técnica. Mas ao invés disso, liberto do medo mágico, o homem tornou-se vítima de novo engodo: o progresso da dominação técnica. Esse progresso transformou-se em poderoso instrumento utilizado pela indústria cultural para conter o desenvolvimento da consciência das massas. A indústria cultural – nas palavras de Adorno – “impede a formação de indivíduos autônomos, independentes, capazes de julgar e de decidir conscientemente”. O próprio ócio do homem é utilizado pela indústria cultural com o fito de mecanizá-lo, de tal modo que, sob o capitalismo, em suas formas mais avançadas, a diversão e o lazer tornam-se prolongamento do trabalho. (ARANTES, 1989, p.IX)

E, tratando desse tema, o primeiro ponto que merece destaque é a formulação do próprio termo. A designação “Indústria Cultural”, já contém em si mesma uma característica importante: ela nasce em contraponto à terminologia “Cultura de Massas”, para denunciar que o caminho feito pelo tipo de bens culturais maciçamente consumidos pelas massas, não manifesta uma “cultura” nascida em seu seio, mas sim representa nelas uma instância que se impõe de fora. Não é algo que “sobe” das massas, mas sim algo que “desce” sobre elas, condicionando-as a certos padrões de conduta e consumo.

Os defensores da expressão “cultura de massas” querem dar a entender que se trata de algo como uma cultura surgindo espontaneamente das próprias massas. Para Adorno, que diverge frontalmente dessa interpretação, a indústria cultural, ao aspirar à integração vertical de seus consumidores, não apenas adapta seus produtos ao consumo das massas, mas, em larga medida, determina seu próprio consumo. Interessada nos homens apenas enquanto consumidores ou empregados, a indústria cultural reduz a humanidade, em seu conjunto, assim como cada um de seus elementos, às condições que representam seus interesses. A indústria cultural traz em seu bojo todos os elementos característicos do mundo industrial moderno e nele exerce um papel específico, qual seja, o de portadora da ideologia dominante, a qual outorga sentido a todo sistema. Aliada à

ideologia capitalista, e sua cúmplice, a indústria cultural contribui eficazmente para falsificar as relações entre os homens, bem como dos homens com a natureza, de tal forma que o resultado final constitui uma espécie de antiiluminismo. (Ibidem, p.IX)

A indústria cultural consegue atingir tais fins por formar um sistema coerente que envolve diversos “centros de produção de cultura” – cinema, rádio, televisão – numa produção padronizada de artigos para o “entretenimento” das massas, nos quais importa pouco o conteúdo, sendo mais importante seus aspectos de padronização e repetição. Assim, enquanto a manifestação artística busca a distinção, a indústria cultural, afastando-se desta, busca a identidade. Seu efeito não é sentido em uma de suas obras individualmente, mas em seu conjunto, na exposição maciça das pessoas a várias de suas manifestações que formam um todo coerente e servil à lógica da dominação material da sociedade capitalista. O momento de “lazer” do operário, o momento seu fora da fábrica, que poderia ser o momento de ruptura com a realidade fabril, passa a ser um prolongamento de sua vivência industrial. O entretenimento não rompe com o trabalho cotidiano, mas sim reforça sua estrutura de padronização, obediência e repetição, fora do ambiente da fábrica. O operário se distrai do processo produtivo de uma forma que possa, depois, reinserir-se nele.

Segundo Adorno e Horkheimer, (1986, p. 128), a diversão passa a ser, assim, “*o prolongamento do trabalho sob o capitalismo tardio*”. Ela é procurada por quem quer escapar ao processo de trabalho mecanizado, mas única e exclusivamente para que possa se pôr de novo em condições de enfrentá-lo. Por isso, imita seus mesmos processos mecanizados, já que eles atingiram um tal poderio sobre a pessoa em seu lazer e sobre sua felicidade, eles determinam tão profundamente a fabricação das mercadorias destinadas à diversão, que esta pessoa não pode mais perceber outra coisa senão as cópias que reproduzem seu processo de trabalho. O pretense conteúdo não passa, assim, de uma fachada desbotada: o que fica gravado é a sequência automatizada de operações padronizadas. Isto é, “*ao processo de trabalho na fábrica e no escritório só se pode escapar adaptando-se a ele durante o ócio. Eis aí a doença incurável de toda diversão*”.

Deve-se igualmente ressaltar, que a indústria cultural se organiza de forma a não permitir ao seu consumidor a reflexão. Baseada na diversão, a “arte” produzida industrialmente, é focada sobre esse aspecto – que não poderia encerrar a produção artística verdadeira – impedindo a reflexão sobre o todo,

inerente a toda manifestação artística. Nesse ponto,

A afinidade original entre os negócios e a diversão mostra-se em seu próprio sentido: a apologia da sociedade. Divertir-se significa estar de acordo. Isso só é possível se isso se isola do processo social em seu todo, se idiotiza e abandona desde o início a pretensão inescapável de toda obra, mesmo da mais insignificante, de refletir em sua limitação o todo. Divertir significa sempre: não ter de pensar nisso, esquecer o sofrimento até mesmo onde ele é mostrado. A impotência é a sua própria base. É na verdade uma fuga, mas não, como afirma, uma fuga da realidade ruim, mas da última idéia de resistência que essa realidade ainda deixa subsistir. (ADORNO & HORKHEIMER, 1986, p.135)

Cabe ressaltar ainda que a indústria cultural depende da publicidade e com ela, inclusive, se confunde. Segundo os autores, “a publicidade é hoje em dia um princípio negativo, um princípio de bloqueio: tudo aquilo que não traga seu sinete é economicamente suspeito”. (*Ibidem*, p.152). Dessa forma, o ciclo se fecha em torno da manutenção e reprodução da lógica capitalista que conta com a força da indústria cultural como aliado fundamental.

1.3. Um mundo integrado

O problema que surge da análise da sociedade sob a ótica proposta por Horkheimer e Adorno, é que assim, ela se torna um todo integrado e imutável. De acordo com Honneth (1999, p.516), podemos dizer que se as diferentes investigações que os membros do círculo interno do Instituto de Pesquisa Social fizeram ao longo dos anos 30 forem reunidas num conjunto teórico, o quadro daí resultante pinta a imagem de uma sociedade totalmente integrada. Nela, prossegue o autor, a vida social se esgota “num circuito fechado do exercício centralizado da dominação, do controle cultural e do conformismo individual”.

No mesmo sentido, Domingues (2004, p.77-78) ressalta que, para Adorno e Horkheimer, o capitalismo tardio do pós-guerra mostrar-se-ia, assim, uma sociedade absolutamente (funcionalmente) integrada, na qual, aos papéis que o sistema designava aos indivíduos, correspondiam estruturas de personalidade e uma cultura que contribuía simplesmente para reproduzi-lo.

Se, conforme também destaca Domingues, o contexto social em que escreviam os autores, da mesma forma que justifica seu pessimismo pelos

“tempos sombrios” que vivenciavam, justifica também a dificuldade que tinham para relativizar a estabilidade e integração social que se observava naquele período de “*modernidade estatalmente organizada*” (DOMINGUES, 2004, p.74, nota 8), não deixa de ser verdade que essa visão de sociedade profundamente integrada reside em pressupostos teóricos e resulta em consequências que precisam ser problematizados. De acordo com Honneth (1999, p.516), se essa imagem de sociedade totalmente integrada, dadas as circunstâncias com as quais os membros do Instituto de Pesquisa Social se defrontavam em face do fascismo e do stalinismo, pode encontrar certa justificação histórica, nem por isso ela deixa de se revelar, de um ponto de vista sistêmico, como resultado de uma construção teoricamente falha: no sistema de referência socioteórica no qual Horkheimer baseou seu programa, a dimensão da ação social na qual as convicções morais e as orientações normativas se constituem independentemente é simplesmente excluída. Esse programa, Honneth argumenta, era concebido de tal forma que apenas os processos sociais suscetíveis de assumir funções na reprodução e na expansão do trabalho social podiam encontrar nele seu lugar.

Assim, fecham-se as possibilidades de análise do que foge a essa determinação funcionalista e perdem espaço enquanto categorias sociologicamente significantes, a interação social, o indivíduo e a criatividade. Conforme salienta Domingues (2004, p.79), portanto,

Parece claro que não há espaço para um conceito de interação social nessa corrente. Mesmo o indivíduo [...] via-se amplamente secundarizado pelas noções de sistema, totalitarismo e integração total. Destarte, o polo sociológico típico da ação curvava-se inteiramente ao polo da estrutura, que tudo determinava. A criatividade era também absolutamente secundarizada em favor de memórias que dominavam e cegavam os sujeitos e de uma concepção determinista da história e de um destino histórico nos quais somente a racionalidade (instrumental) fazia sentido.

Ou seja, se questionamos a premissa central de *A Dialética do Esclarecimento* que, segundo Honneth (1999, p.521) seria “*a de que, com o primeiro ato do domínio sobre a natureza, a compulsão para as formas de pensamento instrumentais já está inevitavelmente estabelecida*”, questionamos também as consequências deterministas e fechadas na total integração a que chegaram seus autores, já que, em *A Dialética do Esclarecimento*, Horkheimer e Adorno são forçados a conceber toda ação social segundo o mesmo padrão de

arsenal instrumental de um sujeito sobre um objeto. E é apenas isso, e não a tradição romântica na qual eles se inspiram, que lhes proporciona a base para afirmar que a “*lógica da reificação*” *tem a mesma eficácia nas três dimensões: o trabalho societário, a socialização dos indivíduos e, enfim, a dominação social* (Ibidem, p. 523).

Se, segundo Domingues (2004, p.75), “*a despeito de formulações menos deterministas e mais sofisticadas nesse sentido, como as de Antonio Gramsci, há com frequência excessiva um funcionalismo implícito no marxismo*” – já que “*a dominação de classe na política e na cultura parecem concorrer espontânea e diretamente para uma integração com a estrutura econômica da sociedade capitalista*” – e como, “*a questão se complica quando essa relação direta não se verifica, o que, obviamente, acontece muitas vezes*”, vejamos, em contraponto a Adorno e Horkheimer, em que essa concepção “*mais sofisticada*” de Gramsci poderia nos ajudar, contribuindo para uma visão de sociedade menos fechada no funcionalismo e com maior espaço para a mudança social e, conseqüentemente, para qualquer otimismo em face do futuro.

Analisemos então, agora, a obra de Gramsci.

2. Gramsci e a teoria ampliada de estado

2.1. Ocidente X Oriente

Numa direção muito diferente da de Adorno e Horkheimer, de acordo com Semeraro (2001, p.57), Gramsci,

Quando examina o projeto da modernidade faz notar que, ao lado da explosão da consciência e da liberdade individual, foram lançadas também as premissas da revolução social e da emancipação das massas. E [...] procura mostrar como esse projeto chega a se realizar no interior da organização do trabalho e da sociedade e que as classes produtoras são capazes de construí-lo de forma livre, consciente e orgânica. Daí suas simpatias pela racionalização dos processos produtivos que permitem a aquisição de maior conhecimento, o aumento da produção, a redução do tempo e do desgaste físico dos trabalhadores, a melhoria das condições de vida para poder se dedicar mais plenamente à participação política e social.

Isso, aliado à certeza que também possui “*de que não há situação histórica que não possa ser mudada pela livre e consciente ação de homens*

organizados” (SEMERARO, 2001, p.18), livram Gramsci de qualquer determinismo fatalista, materialista ou espiritualista, tanto numa direção positiva quanto negativa, e o impedem tanto de abraçar uma visão catastrófica de crise geral do capitalismo, geradora cabal de sua desintegração, quanto de mergulhar num conformismo pessimista de impossibilidade de qualquer mudança, tal qual sugerem as angustiadas linhas escritas pela Escola de Frankfurt. Nesse sentido, em resposta à questão de por que as classes trabalhadoras dos países de capitalismo avançado não levaram a termo a revolução proletária, não confiou sua resposta à não chegada do “grande dia” da crise fatal do capitalismo e tampouco condenou tais locais à impossibilidade de revolução: buscou, por sua vez, analisar criticamente essa situação para formular a correta estratégia para seu enfrentamento.

Nesse ponto, Gramsci inicia uma diferenciação fundamental: *“a idéia de uma diferença estrutural entre as formações econômico-sociais do ‘Ocidente’ e do ‘Oriente’, com a necessária consequência de que é preciso elaborar estratégias que levem em conta e se adequem a essa diferença”* (COUITINHO, 2003, p.64). Lembrando-se sempre, que não se trata, no caso, de uma diferenciação geopolítica, mas morfológica. Segundo Semeraro (2001, p.61-62), podemos dizer que

Tratam-se de categorias gnosiológicas que designam uma mudança de forma política, e não apenas diferenças táticas em áreas geográficas diversas. Com “ocidente” Gramsci quer conotar o horizonte de uma nova teoria da política fundamentada sobre a concepção de hegemonia e sobre a capacidade de iniciativa e de politização das sociedades contemporâneas. O ocidente, nesse sentido, é sinônimo de modernidade, de racionalidade, de progresso científico, de espírito crítico, de sociedade autônoma e plural, e não apenas de individualismo, mecanização e massificação cultural. Por isso, não era possível pensar em implantar o mesmo processo da revolução de outubro no ocidente sem levar em consideração sua espessura histórica e política, os avanços científicos e tecnológicos e as suas multifacetadas expressões de cultura.

Nas palavras do próprio Gramsci, citado por Anderson (2002, p.20), podemos dizer que no Leste, o Estado era tudo e a sociedade civil era primitiva e gelatinosa, enquanto no Ocidente havia uma relação mais apropriada entre o Estado e a Sociedade Civil e, *“quando o Estado tremia, uma firme estrutura da sociedade civil era então revelada”*. No caso Ocidental, portanto, *“o Estado não era mais do que uma trincheira avançada, atrás da qual havia um poderoso*

sistema de fortalezas e casamatas".

Nesse ponto é possível perceber também, uma segunda contraposição recorrente nos escritos de Gramsci, além da oposição Oriente e Ocidente: a oposição Estado e Sociedade Civil, sendo o desenvolvimento dessa última, a característica distintiva dos países "ocidentais" e que demandava, para tais países, a assunção de uma nova tática revolucionária, baseada numa nova concepção de Estado, que desse conta desse fenômeno. Em termos militares, poderíamos falar de uma passagem da "guerra de movimento" para a "guerra de posição", baseada numa teoria de Estado que abrangesse, além de seu tradicional aparato coercitivo, a sociedade civil e sua rede de instituições privadas.

2.2. Sociedade civil e hegemonia

Sendo assim, para tentar melhor compreender as diferenças entre "ocidente" e "oriente", Gramsci desenvolve uma teoria do Estado ampliada, isto é, uma teoria que vai além de uma concepção de Estado que se limita a um aparato coercitivo. E essa teoria é baseada, principalmente, na divisão do Estado em Sociedade Política e Sociedade Civil e no binômio coerção e consenso. Segundo Gramsci (1978, p. 10-11), podemos fixar dois grandes "planos" superestruturais:

o que pode ser chamado de "sociedade civil" (isto é, o conjunto de organismos chamados comumente de "privados") e o da "sociedade política ou Estado", que correspondem à função de "hegemonia" que o grupo dominante exerce em toda a sociedade e àquela de "domínio direto" ou de comando, que se expressa no Estado e no governo "jurídico".

Desta maneira, a sociedade política seria o plano que abrange o que conhecemos tradicionalmente como Estado, calcado, principalmente, na coerção física. Logo, podemos dizer, seguindo Simionato (1996, p.150-151), que a sociedade política, no pensamento gramsciano, indica assim, o conjunto dos aparelhos por meio dos quais a classe dominante exerce a violência. Nesse plano superestrutural, ocorre sempre o exercício da ditadura, da dominação baseada na coerção. Ou seja, trata-se do aparelho de coerção estatal que assegura coercitivamente a disciplina dos grupos que não consentem nem ativamente nem passivamente, a ser utilizado nos momentos de crise no comando e na direção,

nos quais fracassa o consenso espontâneo.

Contudo, como já percebido na passagem acima, Gramsci destaca que nenhum governo pode persistir fazendo uso apenas da coerção física, fazendo-se sempre necessária certa dose de consentimento dos governados acerca do poder dos governantes. Assim, pode-se dizer, como nos ensina Bottomore (1983, p.136) que “*uma das principais contribuições de Gramsci para o pensamento marxista foi a proposição da idéia de que a dominação da classe dominante não se realiza apenas pela coerção, mas é obtida também pelo consentimento*”. E é nesse sentido que Gramsci desenvolve as noções de hegemonia e de sociedade civil: complementando o conceito de sociedade política, Gramsci apresenta o conceito de sociedade civil, que abrange o que comumente conhecemos como sendo instituições privadas, mas que, segundo Gramsci, desempenham papel fundamental na manutenção do poder.

De acordo com Coutinho (2003, p.124-125),

Os “clássicos”, tendencialmente, identificam o Estado – a máquina estatal – com o conjunto de seus aparelhos repressivos. [...] Gramsci, porém, trabalha numa época e num âmbito geográfico nos quais já se generalizou uma maior complexidade do fenômeno estatal: ele pôde assim ver que, com a intensificação dos processos de socialização da participação política, que tomam corpo nos países “ocidentais” sobretudo a partir do último terço do século XIX (formação de grandes sindicatos e de partidos de massa, conquista do sufrágio universal, etc.), surge uma esfera social nova, dotada de leis e de funções relativamente autônomas e específicas, tanto em face do mundo econômico quanto dos aparelhos repressivos do Estado. [...] Precisamente aquela “trama privada” a que Gramsci se refere, que mais tarde ele irá chamar de “sociedade civil”, de “aparelhos privados de hegemonia”. Ou seja, os organismos de participação política aos quais se adere voluntariamente (e, por isso, são “privados”) e que não se caracterizam pelo uso da repressão.

Assim, a importância de se levar em conta a sociedade civil reside exatamente em sua função privilegiada de construção da hegemonia, que, explicando o termo utilizado até agora sem maiores esclarecimentos, representa a dominação de uma classe estabelecida mediante o consenso das demais. Na forma desenvolvida por Gramsci, como nos ensina Johnson (1995, p.123), “*podemos dizer que a hegemonia é um conceito que se refere a uma forma particular de dominação na qual uma classe torna legítima sua posição e obtém aceitação, quando não apoio irrestrito, dos que se encontram abaixo*”. Podemos

dizer que toda dominação é baseada na coerção e no uso potencial da força. Todavia, trata-se de um exercício de poder que, realizado unicamente nesses termos, é relativamente instável, e que, para tornar-se estável, exige que a classe dominante crie e mantenha “*estilos de ampla aceitação de pensar sobre o mundo que definam sua dominação como razoável, justa e no melhor interesse da sociedade como um todo*”.

Dessa forma, o Estado para Gramsci assume a forma da ditadura mais consenso, ou seja, coerção mais hegemonia, exercidos mediante a conjunção da sociedade política e da sociedade civil. Lembrando-se sempre que, apesar da diferenciação analítica proposta pelo autor, na realidade, essas duas esferas estão intimamente unidas, uma vez que é a articulação de consenso e coerção que garante a supremacia de um grupo sobre toda a sociedade e a verdadeira estruturação no poder (SEMERARO, 2001, p.74), e o exercício da hegemonia também se observa na sociedade política, apesar da posição de destaque que ganha, nesse sentido, a sociedade civil nos países de capitalismo mais avançado.

É essa concepção ampliada de Estado que fundamenta a estratégia de luta sugerida por Gramsci como a correta a ser adotada pelas classes subalternas nos países ocidentais. Fazendo uso da linguagem militar, Gramsci contrapõe ao modelo da “guerra de movimento” bem sucedido na revolução Russa, o modelo da “guerra de posição”, única forma, segundo ele, possível de resultar em vitórias consistentes nos países capitalistas mais avançados. Dentro dessa mudança, sem deixar de admitir que toda guerra envolve tanto momentos de um tipo de guerra quanto de outro, o autor localiza o foco da ação revolucionária ocidental na sociedade civil e suas “trincheiras”, a serem tomadas pela guerra de posição, e não na tomada de assalto do aparelho estatal repressivo – sociedade política – por meio de uma guerra de movimento.

Conforme assevera Coutinho (2003, p.147), a teoria ampliada de Estado é o que permitiu a Gramsci responder de modo original à questão do fracasso da revolução nos países ocidentais. Segundo Gramsci, esse fracasso ocorreu porque não foi levada em conta a diferença estrutural que existe entre as formações sociais do “Oriente” – como a Rússia czarista – caracterizadas pela debilidade da sociedade civil em contraste com o predomínio quase absoluto do Estado-coerção, e as formações sociais do “Ocidente”, nas quais a relação entre sociedade política e sociedade civil é mais equilibrada, isto é, onde se realizou concretamente a “ampliação” do Estado. Contra esse equívoco é que Gramsci pôde formular, positivamente, sua proposta de estratégia para os países “ocidentais”: nesses países, impor-se-ia à luta de classes – ao contrário da

“guerra de movimento” ou “de manobra”, voltada diretamente à tomada do Estado em sentido estrito, característica das lutas travadas em formações sociais orientais – uma “guerra de posição”, na qual as batalhas deveriam ser travadas inicialmente no âmbito da sociedade civil, visando à conquista de posições e de espaços, da direção político-ideológica e do consenso dos setores majoritários da população, como condição preliminar para o acesso ao poder de Estado e sua posterior conservação.

2.3. A possibilidade da contra-hegemonia

Assim sendo, a vantagem que a concepção de Estado de Gramsci oferece é enxergar nos aparelhos privados do exercício da hegemonia um espaço de luta. E nesse ponto, surge a possibilidade da contra-hegemonia e da mudança social, dentro da guerra de posição, estrategicamente mais adequada ao Ocidente. De acordo com Semeraro (2001, p.27), esta parece ser, na visão de Gramsci, a questão mais importante de seu tempo, pois ao se diferenciar da sociedade política, a sociedade civil reabre a questão do poder, uma vez que “*a base histórica do Estado é deslocada*” e, com o surgimento de complexas superestruturas, são dilatados os espaços para a determinação de uma nova hegemonia.

Deve-se ter sempre em mente também, que a hegemonia não é um reflexo exato da dominação econômica ou política. Na verdade, é implícito na noção de hegemonia, sendo a sociedade uma realidade conflitiva, que ela, sendo busca do consenso, tenha de se valer de certas concessões a ideias e valores que não necessariamente compõem a ideologia da classe dominante. Segundo Gramsci (1976, p.33),

O fato da hegemonia pressupõe indubitavelmente que se deve levar em conta os interesses e as tendências dos grupos sobre os quais a hegemonia será exercida; que se forme certo equilíbrio de compromisso, isto é, que o grupo dirigente faça sacrifícios de ordem econômico-corporativa.

Dessa forma, o discurso hegemônico pode – e deve – conter elementos de uma contra-hegemonia, a se formar nos espaços de luta existentes nos aparelhos privados de construção do discurso dominante, anteriormente apontados. Ou seja, sempre há um discurso contraposto ao discurso dominante,

em constante conflito com ele, fazendo prevalecer, por vezes, interesses à primeira vista antagônicos ao da classe hegemônica. Essa é a contra-hegemonia que, nos momentos de crise hegemônica pode vir a aflorar provocando mudanças sociais significativas e levando grupos subalternos à direção da sociedade e ao caminho de se tornarem grupos dirigentes e dominantes. Seguindo a lição de Coutinho (2003, p.154), podemos afirmar que

Como toda crise, também a [crise] de hegemonia pode dar lugar a diferentes alternativas, isto é, pode ter diferentes soluções. De imediato, a classe dominante pode ter condições de continuar dominando através da pura coerção; a médio prazo, ela pode recompôr sua hegemonia, por meio de concessões, de manobras reformistas, etc., para o quê contará com a incapacidade das forças adversárias de apresentar soluções positivas e construtivas. Uma outra possibilidade é a de que as classes dominadas – favorecidas pelo caráter estrutural da crise – ampliem seu arco de alianças e sua esfera de consenso, invertam em seu favor as relações de hegemonia e, desse modo, ao se tornarem classes dirigentes (ao apresentarem e conquistarem consenso para propostas de solução dos problemas do conjunto da nação) criem as condições para chegarem à situação de classes dominantes.

Com isso, verificamos em Gramsci, ao contrário de em Adorno e Horkheimer, que as esferas econômica, política e cultural não são tão funcionalmente integradas assim, e possuem brechas nas suas inter-relações que fomentam espaços de luta capazes de gerar a transformação social, inclusive numa direção de emancipação das massas. E é isso o que permite a Gramsci integrar, em sua análise da realidade, aspectos positivos da racionalização e teorizar sobre as mudanças sociais em direções múltiplas, livres de determinismos materialistas ou espiritualistas.

4. Conclusão

Dado o exposto, o que podemos depreender da comparação acima é que a empreitada de Horkheimer e Adorno tem como ponto fraco o excesso de coerência na dominação social: se isso é verdadeiro, seria questionável qualquer crítica dessa dominação, por fazer parte ela mesma desse todo homogêneo. A obra dos próprios autores acaba perdendo sentido e aparecendo como a visão da verdade de dois iluminados que foram os únicos capazes de se levantar além da reprodução capitalista para criticá-la.

Sendo assim, a obra de Gramsci aparece como uma possibilidade na direção contrária. Não admitindo uma assimilação completa de todos os mecanismos de coerção e consenso por um pensamento único, a teoria de Gramsci dá espaço à mudança social através de uma luta contínua pela ocupação de “trincheiras” da sociedade capitalista, localizadas especialmente no que ele chamou de sociedade civil.

O ponto crítico é que, tomando a realidade dessa maneira, Gramsci também acaba dando muito valor ao conteúdo e pressupondo certa neutralidade da forma. Mesmo aceitando que, tomado o poder, a classe trabalhadora não poderia simplesmente reproduzir as mesmas instituições que herdara da classe dominante anterior, essa transição operada “de dentro” dessas mesmas estruturas não resta bem explicada, já que temos de nos lembrar que tais instituições não são exatamente neutras, mas sim são formas históricas específicas que privilegiam o bloco de forças que as configurou, sendo, em geral, condicionadas por forças econômicas externas, ou, conforme salientaram Adorno e Horkheimer, baseadas num conhecimento racional instrumental voltado para o domínio da coisa conhecida, que não deixa de se insinuar numa dominação também sobre pessoas, num processo de reificação destas.

Assim, por exemplo, além de deixar de lado a reflexão aprofundada pela escola de Frankfurt sobre as influências da própria racionalidade capitalista e tecnicista sobre a produção cultural, Gramsci dá pouca atenção à função ideológica do próprio sistema parlamentar representativo, e não teoriza outros tipos de “pressões” que atuam sobre a ação dos trabalhadores organizados, situadas além dos mecanismos de consenso e coerção política, como o medo do desemprego e da demissão, além da corrupção e da fraude (ANDERSON, p. 55-56, nota 78).

Conforme assevera Anderson (*Ibidem*, p. 40), a respeito de Gramsci,

O primeiro e mais imediato de seus erros é precisamente a noção de que o poder ideológico da burguesia nas formações sociais do ocidente é exercido sobretudo na esfera da sociedade civil, sua hegemonia sobre ela neutralizando em consequência o potencial democrático do Estado representativo. A classe operária tem acesso ao Estado (eleições parlamentares), mas não exerce seu poder para alcançar o socialismo por causa da sua doutrinação pelos meios de comunicação. Na realidade, podemos dizer que a verdade é exatamente o oposto: a forma geral do Estado representativo – em uma democracia burguesa – é ela própria a arma ideológica principal do capitalismo ocidental, cuja própria existência priva a classe operária da idéia do socialismo como

tipo diferente de Estado, sendo que os meios de comunicação e outros mecanismos de controle cultural reforçam além disso, esse “efeito” ideológico central. As relações de produção capitalistas distribuem todos os homens e mulheres em diferentes classes sociais, definidas pela desigualdade do seu acesso aos meios de produção. Essas divisões de classe são a realidade subjacente ao contrato de trabalho entre pessoas livres e iguais no plano jurídico, o que é a marca desse modo de produção. A ordem política e a ordem econômica são pois, formalmente separadas sob o capitalismo. Assim, o Estado burguês, por definição, “representa” a totalidade da população, abstraída da sua divisão em classes sociais, como cidadãos individuais e iguais. Em outras palavras, ele apresenta os homens e as mulheres em posições desiguais na sociedade civil como se elas fossem iguais perante o Estado.

No mesmo sentido, ainda nas palavras de Anderson:

O desvio conceitual que resulta na obra de Gramsci pode ser comparado com o que marca o pensamento do celebrado antecessor que inspirou o seu pensamento na prisão. Pois, Maquiavel, de quem Gramsci tomou tantos temas, também começou por analisar a forma dual do centauro – metade homem, metade animal – símbolo do híbrido de coação e consentimento, pelos quais os homens sempre foram governados. Na obra de Maquiavel, entretanto, o desvio ocorreu exatamente na direção oposta. Ostensivamente interessado nas “armas” e nas “leis”, coerção e consentimento, o seu discurso se desviou inelutavelmente para a “força” e a “fraude” – em outras palavras, somente para o componente animal do poder. Disto resultou a retórica da repressão, que as gerações futuras chamariam de maquiavelismo. Gramsci adotou o mito de Maquiavel do centauro como símbolo emblemático da sua investigação: mas, enquanto Maquiavel efetivamente mergulhou o consentimento na coerção, em Gramsci a coerção foi progressivamente eclipsada pelo consentimento. (ANDERSON, 2002, p.67)

Interessante notar que as críticas que Anderson dirige a Gramsci se aproximam muito das críticas dirigidas ao principal herdeiro intelectual da escola de Frankfurt: Jürgen Habermas. Considerado como um teórico da 2ª geração da escola de Frankfurt, o pensador alemão buscou superar as aporias do pensamento de Adorno e Horkheimer pela reabilitação da razão prática, como contraponto à razão instrumental criticada na Dialética do Esclarecimento. Essa razão prática seria derivada de uma ação comunicativa voltada para o consenso, por meio da qual ainda seria possível a concretização do projeto da modernidade

de emancipação do gênero humano por meio da razão – mas, nesse caso, não a razão instrumental, mas a razão prática, retomando a distinção kantiana em que, no segundo caso, seria possível a decisão racional acerca de valores (HABERMAS, 2012).

Se Habermas mantém a postura crítica com relação às consequências da razão instrumental – especialmente na sua variante de razão funcionalista em sistemas como o sistema econômico e o sistema político que colonizariam de forma patológica a livre comunicação entre as pessoas – que era ausente em Gramsci, ele não deixa de se aproximar do autor italiano no que tange ao otimismo quanto ao potencial emancipatório da sociedade moderna. E as críticas de Anderson a Gramsci, no que tange ao foco no consenso e na superioridade das democracias liberais representativas encaixam-se perfeitamente na teoria habermasiana sendo a crítica ao foco no consenso (mas não a crítica à superioridade moral das democracias liberais) uma das fontes de reconstrução da teoria crítica frankfurtiana, naquela que seria sua 3ª geração, materializada na obra de Axel Honneth e sua ideia não de um consenso, mas de uma “luta pelo reconhecimento” (HONNETH, 2003)

Nesse contexto, chega a ser surpreendente que Habermas, cuja obra é marcada por um diálogo com a quase totalidade do pensamento social e político ocidental, não tenha mantido um diálogo substantivo com a obra de Gramsci, com a qual poderia compartilhar uma série de angústias comuns. E isso é ainda mais surpreendente quando são levantadas críticas à obra de Habermas baseadas justamente em linhagens teóricas herdeiras de Gramsci, já que, segundo Žižek, a teoria da hegemonia seria a única verdadeira resposta a Habermas (ŽIŽEK, 2010, p. 314). Isto porque, superando o jogo de soma zero de algumas teorias críticas de ordem marxista ou pós-estruturalista, que focam excessivamente a dimensão do dissenso, a ideia do consenso em Habermas, ou da hegemonia em Gramsci e outros pensadores influenciados por ele, dá maior inteligibilidade à unidade social, apesar das diferenças. É no consenso moral derivado da racionalidade prática da ação comunicativa que Habermas irá basear a possibilidade de unidade nas sociedades modernas plurais e fragmentárias, daí derivando uma última sorte de emancipação humana pela razão. Num sentido próximo, porém distinto, é a teoria da hegemonia, radicalizada com relação à intuição original de Gramsci, que vai permitir a autores como Laclau e Mouffe apostarem ainda numa “estratégia socialista”, numa “democracia radical” (LACLAU; MOUFFE, 2006) e em “emancipações” (LACLAU, 1997). E aqui a diferença entre a emancipação no singular, do projeto moderno endossado por Habermas, e as emancipações no plural, que dão título a uma das obras de

Laclau (*Emancipation(s)*), é importante.

Afinal, pode-se mesmo dizer que Laclau, com base em Gramsci, tem construído uma espécie de ética pós-moderna (TORFING, 1999), pois não vincula mais a hegemonia à hegemonia de uma classe com fulcro na economia, mas a hegemonia de qualquer grupo que consiga se fazer portador da antítese naquele contexto social específico – por exemplo, num regime de apartheid racial, um grupo étnico poderia ser esse portador da antítese mais do que um grupo de embasamento econômico. Por isso não há na obra do autor, como havia na teoria marxista tradicional, uma direção única no processo emancipatório, que tampouco possuiria destino ditado por um critério racional como no projeto habermasiano. Por isso a importância do plural das “emancipações”, que podem abranger possibilidades diversas, capitaneadas por igualmente diversos grupos subalternos.

Com isso, percebe-se que alguns pontos e temas levantados pela 1ª geração da Escola de Frankfurt e por Gramsci, continuam relevantes e capazes de pautar a construção da teoria social contemporânea, tendo como exemplos paradigmáticos as obras de Habermas e Laclau. No entanto, é interessante notar que a lógica que pautou a comparação entre a Escola de Frankfurt e Gramsci neste trabalho, ressaltando o pessimismo da razão que pautava a teorização de Adorno e Horkheimer e a fé na emancipação humana que motivava Gramsci, de alguma forma, se inverte na ponta atual dessas duas linhagens de pensamento, refazendo a genealogia de Habermas em direção a Adorno e Horkheimer e de Laclau em direção a Gramsci. Pois é em Habermas que o projeto iluminista de emancipação pela razão conhece hoje, apesar da manutenção de uma postura crítica, seu baluarte de maior otimismo. Por outro lado, observa-se na teoria de Laclau grande ceticismo quanto a um projeto emancipatório generalizado, que, sem dúvida, figurava no horizonte do pensamento socialista de Gramsci, fonte principal de sua teoria da hegemonia. De forma que um dos desafios postos à teoria social contemporânea se encontra em assumir um desses lados e suas consequências ou conseguir derivar desse embate retroalimentações mútuas e fecundas, capazes de oferecer novas alternativas teóricas para se pensar questões como as dimensões do consenso e da disputa, da dominação e da emancipação, na manutenção ou desistência do projeto iluminista no mundo de hoje.

Referências

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1986. 254 p.

- ANDERSON, Perry. *As antinomias de Gramsci*. In: ANDERSON, Perry, *Afinidades seletivas*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002, 884 p.
- ARANTES, Paulo Eduardo (consult.). *Horkheimer e Adorno: vida e obra*. São Paulo: Nova Cultural, 1989. pp. VII-XV.
- BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento marxista*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1983, 454 p.
- COUTINHO, Carlos Nelson. *Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, 320 p.
- DOMINGUES, José Maurício. *Teorias sociologias do século XX*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004, 110 p.
- FREITAG, Bárbara. *Teoria crítica: ontem e hoje*. 4ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1993, 184 p.
- GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. 244 p.
- _____. *Maquiavel, a política e o estado moderno*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976. ix, 444 p.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*. São Paulo: Martins Fontes, 2012. 2v.
- HONNETH, Axel. *Teoria crítica*. In: GIDDENS, Anthony & TURNER, Jonathan. (orgs.) *Teoria social hoje*. São Paulo: Ed. UNESP, 1999, 610 p.
- _____. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003. 296p.
- JOHNSON, Allan G. *Dicionário de sociologia: guia prático da linguagem sociológica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1995, 300p.
- LACLAU, Ernesto. *Emancipation(s)*. Londres: Verso, 1996. 127 p.
- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. 2. ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2006 [1985]. 246 p.
- SEMERARO, Giovanni. *Gramsci e a sociedade civil: cultura e educação para a democracia*. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001. 279 p.
- SIMIONATO, Ivete. *Do oriente ao ocidente: a teoria do Estado ampliado*. In: ARRUDA Jr., E. Lima & BORGES FILHO, Nilson. (org.) *Gramsci: Estado, direito e sociedade ensaios sobre a atualidade da filosofia da práxis*. Florianópolis, SC: Letras contemporâneas, 1996. 160 p.
- TORFING, Jacob. *New theories of discourse: Laclau, Mouffe and Žižek*. Oxford: Blackwell Publishers, 1999, 342 p.
- ŽIŽEK, Slavoj. *Interrogating the Real*. New York: Continuum International Publishing Group, 2010. 464p.

Pessimism of reason, optimism of the will: The Frankfurt School, Gramsci and theoretical developments of two critical disparate conceptions

ABSTRACT

The contemporary influence of the work, by one side, of Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, and by another, of Jürgen Habermas, is just one among so many signals of strength of the works, respectively, of Antonio Gramsci and the first generation of Frankfurt School, in the early twentieth century. Trying to fit Marxist critics of society to their time contexture, these authors developed original interpretations of society and its production of cultural goods and political consensus that are constantly brought up, until nowadays, as relevant for Sociology. However, if these authors' start is pretty much the same, their intellectual tracks are very different: while Gramsci, also while arrested, developed a positive theory guided to social transformation that accentuates the revolutionary potential of the capitalist society transformations, the Frankfurt theorists detach in a negative way the dominating and totalitarian potential of these same changes. Thus, this article aims a comparative analysis of these two theoretical approaches that tries to bring up its similarities and differences, and highlight, in each comparative pole, its powerful and powerless points for a development of a critical social theory.

Keywords: Gramsci. Hegemony. Civil Society. Frankfurt School. Dialect of enlightenment. Cultural Industry.