

A RELAÇÃO ENTRE A SOCIEDADE CIVIL E O ESTADO* **Elementos para uma fundamentação teórica do papel dos** **movimentos sociais na América Latina**

Luis Alberto Restrepo**

RESUMO: No presente artigo, pretende-se determinar a significação dos movimentos sociais na construção de uma sociedade e de um Estado realmente democráticos na América Latina. Na primeira parte, uma sumária revisão crítica das concepções de Hegel, Marx, Lênin e Gramsci, sobre a relação entre a sociedade civil e o Estado, permite determinar o lugar dos movimentos na dinâmica social. Na segunda, mostra-se como, na América Latina, os movimentos sociais elaboram a identidade social dos setores subalternos e lhes permite exigir a representação democrática de seus interesses por parte do Estado e dos partidos.

UNITERMOS: movimentos sociais, democracia, sociedade civil, Estado, América Latina, identidade social, conflito social, classe social, organização política.

Os partidos políticos, tradicionais ou revolucionários, atravessam uma crise de credibilidade, assim como os Estados de todas as ideologias. Entretanto, os movimentos

* Este ensaio é uma primeira aproximação teórica do tema, redigida sob a pressão do tempo e em condições nas quais não me era possível ter o controle exato das referências aos autores comentados. Contudo, creio que não os traio no essencial. Sei que as teses aqui propostas são polémicas. A melhor honra e serviço que poderiam prestar-me os colegas seria a de contradizer-me. Obrigado.

** Pesquisador do Instituto de Estudos Políticos e Relações Internacionais da Universidade Nacional da Colômbia.

sociais parecem ganhar uma nova vigência. É como se a sociedade, insuficientemente representada ou demasiado absorvida pelos Estados, se levantasse e quisesse representar-se a si mesma. Já em artigo anterior (Restrepo, 1988), procurei dar uma visão geral dos movimentos sociais na América Latina e das possibilidades de converterem-se em atores de processos de libertação. Neste ensaio, faço uma primeira aproximação teórica ao tema mais geral da relação entre sociedade civil e Estado, subjacente ao papel que ali outorgava aos movimentos sociais. Na primeira parte, faço um rápido balanço crítico da concepção desta relação nos principais autores europeus e, na segunda, busco uma formulação própria mais sistemática sobre o tema. Mas, além da atualidade que podem ter os movimentos sociais, o ensaio vai às raízes que lhes dão origem: as concepções unilaterais sobre a sociedade civil e o Estado, sua relação falseada, e o projeto de uma concepção mais adequada de sua natureza e de seus nexos recíprocos.

Devo fazer duas advertências preliminares. Em primeiro lugar, o artigo pressupõe e parte de uma perspectiva de libertação. Desse ponto de vista, pressupõe e assume, em boa parte, as críticas à sociedade capitalista e ao Estado liberal e se refere com mais frequência, criticamente também, às alternativas supostamente emancipadas que têm tido vigência até hoje. Em segundo lugar, o artigo refere-se, sobretudo, às sociedades latino-americanas. Talvez, não possa aplicar-se sem mais critério, às sociedades industrializadas do Ocidente, às sociedades asiáticas ou africanas, com outras culturas e tradições. No entanto, há nele uma pretensão de universalidade sujeita à crítica.

I. A sociedade civil e o Estado nos clássicos europeus

Para compreender a sociedade latino-americana de hoje e sua relação com o Estado, nenhum dos clássicos europeus oferece uma noção satisfatória, embora todos contribuam com um marco referencial importante e elementos de análise que devem ser conservados, corrigidos ou complementados. De minha parte, só pretendo expor aqui, de maneira mais sistemática e em discussão com alguns teóricos clássicos europeus, um enfoque analítico que está por trás do artigo anterior sobre “Os movimentos sociais na América Latina”. Trata-se, portanto, de linhas de reflexão abertas à discussão e não de uma versão acabada.

1. A noção de sociedade e sua relação com a política, da antiguidade clássica até a modernidade

Como se sabe, a noção de sociedade civil é própria da modernidade européia. Nem os filósofos antigos nem os teólogos medievais estabelecem distinção entre sociedade e Estado. A *polis* grega é, ao meso tempo, *societas* ou *societas politica*. A atividade econômica da época, reduzida ao âmbito doméstico (*oikos*), orienta-se pela satisfação cotidiana das necessidades da família. Não se dirige ao mercado. Não cria uma rede de nexos sociais que unifique a nação sob as leis da troca de equivalentes. A ausência do mercado faz com que a sociedade não tenha uma dinâmica própria, que lhe dê uma consistência independente frente à vontade do governante. Na verdade, a sociedade não existe. A vida em comum dos povos tem seu fundamento na vontade do governante: no chefe do clã, príncipe, rei ou imperador.

Na *polis* antiga, a convivência e a ação conjunta de uma coletividade em prol do bem comum tem seu fundamento na ética: depende tanto dos costumes do povo como depende, sobretudo, da virtude do príncipe. Para os antigos, os homens têm o dever de imitar e reproduzir, no microcosmos gerado por sua ação, o grande ordenamento da natureza. E nele se realiza sua dimensão humana mais essencial. Segundo Aristóteles, o homem é, por natureza, “animal político”. Para os teólogos medievais, por sua vez, os homens devem pôr em prática a vontade de Deus.

Com o surgimento da sociedade moderna, Adam Smith reconhece o aparecimento de um novo nível de ação social, independente da vontade dos governantes: a atividade econômica, não mais limitada à mera satisfação imediata das necessidades familiares, mas destinada ao mercado nacional. A produção para o mercado é então o novo objetivo da atividade social. Segundo Smith, este âmbito da ação humana se autoregula. A mão invisível que rege o mercado encarrega-se de conciliar o interesse individual e o interesse geral. Não requer a intervenção de terceiros. A moralidade e a justiça não são resultados da virtude, mas produto do interesse individual. E da livre atividade econômica. A economia deixa de ser simples modo de subsistência para converter-se em atividade política, que garante a convivência harmônica entre os homens.

Assim como para os filósofos antigos e medievais, tampouco para Smith há diferença entre sociedade e Estado. Mas, neste caso, a identificação se faz em benefício de uma noção de sociedade reduzida à sua dimensão econômica de produção, distribuição, intercâmbio e consumo de mercadorias. O Estado aparece como desnecessário. E, se, por acaso, for necessário, concede-se-lhe o papel de simples árbitro externo daquelas relações sociais estabelecidas pelo próprio mercado. Sua função consiste em ratificar e confirmar a dinâmica econômica da sociedade.

Em Smith, o individualismo político de Locke encontra sua fundamentação econômica.

2. Sociedade civil e Estado em Hegel

É Hegel quem, pela primeira vez, cunha o termo *sociedade civil* (*bürgerliche Gesellschaft*), estabelece sua diferença em relação ao Estado e atribui a cada uma das duas instâncias sua própria esfera de ação. Recolhe de Adam Smith e dos economistas clássicos a existência da sociedade, a enriquece com a filosofia política da Ilustração, mas a situa no quadro do Estado, próprio da filosofia grega e da concepção rousseauiana da “vontade geral”. Liberalismo de Smith e Locke e coletivismo de Rousseau convivem, assim, em uma síntese em que o primeiro se subordina ao segundo sem nele desaparecer, com base no fundamento comum do direito natural moderno e secular. Convém que nos detenhamos na análise da sociedade civil e do Estado em Hegel, e em sua mútua relação, já que de seu conceito derivam as elaborações de Marx, Lênin e Gramsci, que marcam a orientação contemporânea do tema. Da concepção hegeliana de sociedade civil tomam um ou outro elemento, o transformam e abandonam o resto. O conceito hegeliano é o mais amplo e complexo, o que não significa que seja o mais adequado. Por isso, estender-me-ei mais sobre ele, e acrescentarei em seguida, mas brevemente, as modificações e complementos aduzidos pelos demais autores.

A filosofia política de Hegel – “filosofia do espírito objetivo” ou “filosofia do direito” – apresenta-nos uma organização sistemática da ação humana e de suas obras na história: as “objetivações” do espírito. A ação do homem articula-se, segundo Hegel, em três níveis: família, sociedade civil e Estado. Para nosso propósito, interessam-nos os dois últimos: sociedade e Estado.

Toda ação humana é movida por interesses dirigidos à obtenção de bens específicos. Sem interesse, não há ação. O que caracteriza e diferencia a sociedade civil e o Estado é, para Hegel, a natureza, particular ou geral, do interesse que move os homens à ação ou do bem que buscam por meio dela. As ações que derivam de um interesse particular dão origem à sociedade civil. E se inscrevem nela. Por outro lado, o Estado é produto de uma ação que obedece ao interesse geral de toda a coletividade. Dirige-se ao bem universal. Este princípio de distinção entre sociedade civil e Estado é, de um ponto de vista puramente metodológico, útil para estabelecer a diferença entre o social e o político.

Hegel denomina a *sociedade civil*, também, de “sistema das necessidades” (*Bedürfnisse*). Surge da dinâmica imposta pela satisfação das necessidades particulares.

A ação que conduz das necessidades à sua satisfação gera um fluxo de nexos recíprocos entre os homens e cria um nível específico de interação e comunicação: a sociedade civil.

Sigamos brevemente a lógica do interesse privado e da ação a que dá lugar. Seu ponto de partida é a necessidade individual, a propriedade e o trabalho. Graças à propriedade, o indivíduo existe social e juridicamente. Para satisfazer suas necessidades, vê-se obrigado a trabalhar e a incrementar sua propriedade. Mas, ninguém pode satisfazer sozinho, mediante seu próprio trabalho, todas as suas necessidades. O que um produz e possui, necessita-o o outro e vice-versa. Assim, todos necessitam os produtos do trabalho alheio. Desse modo, através do mercado, desenvolvem-se vínculos de interdependência generalizada entre todos os membros de uma coletividade.

Esse sistema de interdependência é dinâmico. O trabalho transforma permanentemente os meios de satisfação das necessidades, as mercadorias (tanto os “meios de produção” quanto os bens de consumo). Estes, por sua vez, vão modificando as necessidades. Engendra-se, então, uma dialética permanente entre trabalho, meios de satisfação e necessidades (e entre oferta e procura, segundo os economistas), que confere peculiar dinamismo à sociedade civil. Nos termos de Marx, tanto as necessidades quanto os meios para satisfazê-las são produto do trabalho coletivo, são um produto “social” e não meramente natural. A produção, a distribuição, o intercâmbio e o consumo de mercadorias, objeto da economia política clássica, configuram este sistema que põe as necessidades de uns em conexão com os meios para satisfazê-las, possuídos por outros.

De acordo com o tipo de atividade econômica que desempenha, a população se divide, segundo Hegel, em três grandes “massas” ou “classes”. Obviamente, seu conceito de classe pouco tem a ver com o de Marx e se aproxima mais ao de estamento, da sociedade medieval. As três classes, ou estamentos, são: a substancial, formada pelos agricultores; a geral, constituída pela burocracia do Estado; e a intermediária ou dos industriais. Para Hegel, cada um desses estamentos oferece uma contribuição específica à satisfação das necessidades sociais. Tem sua identidade, seus próprios costumes e sua ética. A identidade de cada estamento, e seu caráter complementar, é um elemento fundamental da coesão e da coerência da sociedade civil hegeliana.

Embora a noção de classe social desenvolvida por Marx seja muito diferente, pode-se transpô-la sem dificuldade a este lugar sistemático da sociedade civil hegeliana. O reparo fundamental vem de que, para Hegel, os estamentos são complementares, enquanto que, para Marx, as classes sociais são antagônicas. Dessas dificuldades, nos ocuparemos mais adiante, a propósito de Marx.

Como se pode ver, com esta primeira instância da sociedade civil, Hegel integra os achados de Smith e da economia política da época. Mas, estende a dinâmica do interesse individual e a noção de sociedade civil a outros campos. Convém observar que,

mais tarde, Marx reduzirá novamente o campo da sociedade civil a esta primeira instância econômica das relações sociais.

A reconciliação entre o interesse particular e o geral não é imediata nem se consegue por meio da mão invisível das leis do mercado, como em Adam Smith. Pelo contrário, Hegel entende que a atividade econômica moderna, abandonada a si mesma, gera extremos de riqueza e de miséria, dissolução política e decadência das instituições. Desse ponto de vista, pode-se dizer que Hegel estabelece as bases para a noção de luta de classes, de Marx. Mas, se a regulação da atividade econômica não surge diretamente do mercado, nasce de uma exigência interna do mesmo. Uma longa cadeia de mediações necessárias elevam os homens do seu interesse individual até a realização do bem comum.

Sob a direção do Estado, e no ritmo do desenvolvimento de sua atividade econômica, cada povo avança progressivamente na universalização de sua ação histórica. É o que Hegel denomina *cultura* ou *civilização* (*Bildung*, significa literalmente *formação*, mas equivale, de certo modo, a cultura ou civilização). A cultura é, pois, um processo histórico de formação de um povo, que o capacita a atuar de acordo com princípios cada vez mais amplos e gerais. Por meio dela, o *geral* se imprime progressivamente no espírito como forma ou princípio de ação. Configura a subjetividade coletiva. A cultura o habilita, ao menos formalmente, a subordinar o interesse particular ao bem geral.

O processo cultural transforma tanto a atividade *teórica* dos homens quanto sua atividade *prática* e abarca diversas instâncias em cada uma destas duas direções. No terreno *teórico*, o que primeiro se modifica e universaliza em torno da atividade econômica é a *linguagem comum*. Na mesma medida em que a produção, o mercado e o consumo se ampliam e se diversificam, os homens vêm-se obrigados a criar uma linguagem cada vez mais diversificada e complexa, capaz de captar relações mais amplas e gerais. A economia é, pois, segundo Hegel, a matriz mais importante da evolução da linguagem comum na sociedade civil e faz parte dela. Com a linguagem, evoluem também as ciências modernas. Surgem e se desenvolvem a partir das necessidades humanas, do trabalho e dos novos meios para sua satisfação. Estas modalidades mais gerais da atividade teórica vão imprimindo a forma do universal como princípio de ação na subjetividade teórica de uma sociedade, em sua atividade cognoscitiva e comunicativa. Do ponto de vista *prático*, o desenvolvimento cultural traz consigo um maior desenvolvimento das habilidades técnicas, do que poderíamos chamar o “saber fazer” de uma nação. Também se desenvolve a moral pela qual o homem moderno, preso ao seu trabalho cotidiano na instância antiética do interesse individual e na satisfação de suas necessidades, concebe princípios gerais, intenções e propósitos subjetivos na busca de um bem geral puramente ideal, de um “dever ser” sempre inacessível. A intenção moral ganha tanto mais força quanto a vida ética de um povo, seus costumes e instituições políticas, se

acham mais decompostos. A rebelião moral é, então, o princípio subjetivo da revolução. Mas, por estar baseada em abstrações ideais, converte-se em terror contra todo o real.

Até agora, no entanto, a construção conceitual da sociedade civil em Hegel apenas começa. A força do universal deve impor-se ainda ao interesse particular, até chegar a transformá-lo, a “civilizá-lo”.

Inicialmente, o interesse geral, o que hoje chamaríamos a “dimensão social do homem”, aparece como um produto estranho à atividade individual, embora nasça como exigência de suas próprias relações econômicas e dos conflitos a que elas dão lugar. Parece impor-se de fora aos próprios indivíduos, cujo livre arbítrio coage. Hegel denomina esta fase do desenvolvimento da sociedade civil o “Estado exterior”. Tal designação corresponde ao ponto de vista liberal, segundo o qual o indivíduo é o fim do Estado e este é um instrumento para a satisfação das necessidades daquele. O indivíduo liberal, contudo, incapaz de instrumentalizar por si mesmo o Estado, experimenta a sua função normativa como uma coação à sua liberdade. Admite-o, finalmente, como arbitragem necessária entre a multidão de interesses opostos para não cair na guerra autodestrutiva de todos contra todos. Desse ponto de vista, o Estado aparece como um aparelho coator, cuja peculiaridade fundamental consiste no monopólio da força. Essa visão instrumental do Estado coincide, também, com a de Marx, que o considera como um aparelho puramente exterior à sociedade civil, embora já não como árbitro entre indivíduos atomizados, mas como instrumento de dominação de uma classe. Para Hegel, tal concepção mecânica tem um fundamento na realidade, mas não esgota a natureza última do Estado, à qual nos referiremos mais adiante, embora muito brevemente. Essa diferença com Marx é essencial. Gramsci retornará à visão hegeliana.

O geral aparece, em primeiro lugar, como interdependência econômica dos homens na satisfação de suas necessidades. Já antes havíamos visto surgir esta “cadeia mecânica da necessidade” (*Notwendigkeit*) entre todos os produtores e consumidores de mercadorias. Tal interdependência generalizada é, segundo Hegel, a primeira manifestação do interesse geral, da “dimensão social do homem”, embora na figura de força estranha a sua vontade (“alienada”, segundo Marx). O nexo recíproco se estabelece através do mercado. Cada um fica reduzido à condição de um elo na cadeia da interdependência geral, tanto no que se refere à possibilidade de satisfazer suas próprias necessidades quanto, inclusive, na definição de seu conteúdo. A mercadoria é sua expressão concreta. O geral, o caráter social das necessidades e de sua satisfação, impõe-se aqui ao indivíduo com uma cega fatalidade.

Mais adiante desta interdependência de fato, aparece a lei. Sob sua forma de prescrição ou proibição geral, a lei limita o livre arbítrio individual. Mas, o que o indivíduo não percebe é que o faz para protegê-lo de si mesmo. A anarquia generalizada do livre arbítrio só poderia conduzir à sua autodestruição. Para que a lei possa impor sua própria

generalidade acima do livre arbítrio individual, deve ser aplicada a cada caso particular e adquirir força coatora. Esta é a função própria dos *tribunais de justiça* e da *polícia*. Lei, justiça e polícia configuram o quadro do “Estado exterior” hegeliano que, segundo ele, fazem parte ainda da dinâmica própria do interesse privado e da sociedade civil. Através da força coatora da norma, do julgamento e da sanção, torna-se possível a satisfação das necessidades individuais, mas, ao mesmo tempo, imprime-se o interesse geral no espírito de um povo. Marx situará estas instâncias no Estado, ou entre os “aparelhos do Estado”, como disse Althusser. Para Marx, o Estado se identifica com o que Hegel designa como Estado exterior.

O último elemento da sociedade civil hegeliana é a *corporação*, isto é, a organização de um estamento social para a promoção e defesa de seu próprio interesse particular. Partindo do interesse individual que caracteriza a atividade da sociedade civil, a corporação é o grau mais alto de sua transformação em interesse geral. Os indivíduos se associam numa corporação buscando a defesa de seu próprio interesse, mas, defendendo o seu, promovem o interesse de todos os membros da corporação. Aqui o interesse geral não se impõe por coação, como acontecia com a lei, os tribunais e a polícia, mas brota de dentro das aspirações dos membros da corporação. Neste sentido, prefigura, para Hegel, a verdadeira natureza do Estado.

Como a noção hegeliana de “classe”, também a de “corporação” está mais próxima da de organização medieval do trabalho. Porém, uma e outra podem ser transpostas, sem prejuízo teórico, à linguagem pós-marxiana. A corporação, enquanto associação de interesses privados em função de sua representação pública, equivale ao *grêmio* ou ao *sindicato* de hoje. Como procuraremos mostrar mais adiante, também a associação gremial ou sindical é hoje a instância pré-política de organização social mais importante. Dá uma coerência à sociedade civil. A agremiação é a forma de organização própria das classes sociais, enquanto são movidas por interesses próprios e particulares de sua classe. E é também a forma de associação de todo tipo de interesses comuns, como os que dão origem aos movimentos sociais, agremiações não institucionalizadas e não orientadas simplesmente como instâncias reivindicativas.

Hegel não conheceu os *partidos políticos*. Ele os teria adscrito à sociedade civil, como forma suprema de interpretação dos interesses particulares? Gramsci parece inclinar-se para esta leitura. Ou os teria relacionado, antes, com o Estado, enquanto portadores de um projeto global de sociedade? Desta dupla natureza deriva a condição ambígua dos partidos modernos, que pertencem à sociedade civil quando não estão no poder, mas que se identificam com o Estado quando acedem a ele. Esquecer esta ambigüidade pode conduzir a custosos equívocos.

Outras instâncias da atividade coletiva, que chegaram a ocupar um lugar importante na sociedade atual, estão ausentes da construção hegeliana por razões óbvias,

mas o quadro teórico traçado por ele permitiria definir sua localização e articulação. Refiro-me, por exemplo, ao *sistema educativo*, vinculado à família, à sociedade civil ou ao Estado, conforme o caso; ou os *meios de comunicação*, vinculados a uma das duas últimas instâncias. Porém, este não é nosso objetivo aqui.

Com a corporação, conclui-se a arquitetura hegeliana da sociedade civil. A corporação prefigura a noção definitiva (“absoluta”) do Estado como finalidade ética de toda a atividade social. Forma o cidadão. Não vamos entrar aqui em uma análise detalhada da versão final do Estado em Hegel. Digamos, apenas, que não é somente um aparelho exterior aos indivíduos, às classes (estamentos) e a toda a sociedade civil. É também, e sobretudo, o princípio interno de ação que dirige e dá forma ética, humana, “social”, a toda a ação dos homens, até mesmo sem pretendê-lo. A ação ética é aquela que torna possível a convivência e a cooperação entre os homens. O Estado é a realização histórica desta comunidade humana. Desse ponto de vista não é apenas aparelho exterior e instrumento de interesses particulares ou de classe, mas também, e sobretudo, a forma de ação imanente aos indivíduos, classes e organizações que conformam a sociedade civil. É a forma ética definitiva da ação humana. Aquela que se expressa nos costumes de um povo formado, culto. Poderíamos dizer, antecipando Gramsci, que é o intérprete e gestor do consenso das classes sociais. Um Estado que se ajuste à sua natureza é ponto de encontro dialético do interesse particular com o geral, onde o segundo prevalece sobre o primeiro, sem negá-lo. É lugar de mediação dos conflitos da sociedade civil. Hegel retorna, assim, à concepção rousseauiana do Estado como concreção histórica da “vontade geral” e, mais longe, a Platão e Aristóteles, para os quais o homem é, acima de tudo, “animal político”, membro da pólis.

Antes de continuar, convém fazer uma breve incursão na última parte do sistema hegeliano: na filosofia do espírito absoluto. Essa parte do sistema difere não só da noção de sociedade civil, mas também de Estado e de toda a filosofia política do espírito objetivo hegeliano. Contudo, permite-nos compreender melhor a sociedade civil em Marx e em Gramsci. De fato, seu conteúdo será objeto da crítica de Marx como alienação ou ideologia, justificação ou encobrimento ideal da exploração capitalista, enquanto que Gramsci tratará de recuperá-la como elemento essencial da sociedade civil.

A filosofia hegeliana do espírito absoluto apresenta o conceito da *arte*, da *religião* e da *filosofia*. A sociedade civil e o Estado são produtos objetivos da ação histórica dos povos. Como realizações objetivas que são, há nelas um resto de exterioridade, de fato bruto, irreconciliado e irreconciliável com a interioridade subjetiva. Nelas, o espírito humano sente-se de certo modo estranhado, fora de casa. A arte, a religião e a filosofia permitem ao homem, segundo Hegel, reconciliar-se com a objetividade histórica do Estado. Hegel situa-se assim na antípoda da Ilustração. Para o pensamento ilustrado de Marx, a religião e a filosofia serão a representação alienada ou ideológica de uma so-

cidade igualmente alienada. Para Gramsci, contudo, a arte, mas sobretudo a filosofia e, em alguma medida, a religião, passam a fazer parte essencial da sociedade civil, já não mais simplesmente como alienação e ideologia, mas como poder de direção social, criadores de consenso e hegemonia.

3. Sociedade civil e Estado em Marx

Como ele mesmo confessa, no Prólogo à *Contribuição à Crítica da Economia Política* (os *Grundrisse*), de 1859, a noção hegeliana de sociedade civil foi para Marx o “fio condutor” de seu próprio desenvolvimento teórico. É conhecida a rápida evolução de seu pensamento e suas numerosas “rupturas” internas. Não é possível, pois, encontrar em Marx um conceito único e acabado de sociedade civil ou de seu equivalente. Além disso, proliferam as releituras de Marx, que são efetivamente possíveis. Para os objetivos desta apresentação, atendo-me às características principais da sociedade civil em Marx, obtidas de uma leitura “ortodoxa”, ajustada à letra de suas obras.

O que primeiro salta à vista é que Marx recorta novamente o denso conceito hegeliano de sociedade civil e o reduz, com Smith e os economistas clássicos, à instância econômica da atividade social. Desce aos pulos da crítica da filosofia até a crítica do Estado, passa então à crítica social, na *Questão Judaica*, para chegar, nos *Manuscritos de 1844*, à crítica da sociedade civil. Porém, esta é compreendida somente como o âmbito da economia política. Adiante, esta sociedade será o “fio condutor” do discurso de Marx até sua última versão em *O Capital*. Quase todas as demais instâncias da sociedade civil hegeliana, assim como o Estado e o espírito absoluto, ficam explicitamente fora e “acima” da sociedade, agrupadas sob o conceito de “superestrutura” ou de reprodução das relações sociais de produção. Sobre esse ponto, retornaremos mais adiante.

A noção de sociedade civil em Marx é, ao mesmo tempo, o conceito de sua existência ilusória, de sua não existência real. Acima de tudo, Marx estabelece nela uma distinção e uma relação dialética entre dois níveis: os meios de produção e as relações sociais de produção. Os meios de produção seriam a garantia do progresso histórico, o único resgatável para o futuro de uma sociedade. Seu desenvolvimento desempenharia um papel de ilustração crítica e emancipadora frente às relações sociais de exploração. Estas, por seu lado, levam a marca da exploração, do fetichismo, da ideologia e da opressão. A humanização da sociedade é, assim, obra da máquina. É conhecida a crítica da escola de Frankfurt a essa visão positivizada do progresso histórico. Para Marcuse e para um discípulo da escola, Jürgen Habermas, o desenvolvimento dos meios de produ-

ção não só não trouxe consigo a prometida ilustração crítica, mas converteu-se no núcleo tecnocrático da ideologia dominante nas sociedades avançadas.

As relações sociais capitalistas são, para Marx, conflitivas. Enquanto em Hegel as “classes” ou estamentos mantêm entre si uma relação de complementaridade orgânica, em Marx definem-se por sua relação antagônica. Esta é sua diferença essencial. Entre capitalistas e trabalhadores parece não haver nada em comum, nem sequer a unidade da espécie, uma vez que seu antagonismo atinge as próprias raízes da vida. Para o jovem Marx, de fato, a essência do homem é sua atividade produtiva. O capital é trabalho morto e acumulado em mãos alheias. O trabalho é capital vivo em constante processo de alienação. Capital e trabalho, exploradores e explorados, só existem como classes devido à sua mútua relação contraditória. Uns vivem da vida alienada dos outros. Todas as relações sociais capitalistas estão contaminadas por esta oposição antagônica. Até o ponto em que o próprio conceito de “relações sociais”, em Marx, equivale a exploração e luta entre as classes. A rede de relações sociais – a sociedade civil – só existe como unidade enganosa, na medida em que sua divisão e enfrentamento permaneça oculta, acobertada pela ideologia ou reprimida pela força do Estado. Do contrário, já não há sociedade, mas luta aberta de classes. Revolução, em última instância.

O geral que, para Hegel, forma, civiliza, “socializa” progressivamente o interesse particular, é, para Marx, fetichismo, ideologia, opressão. Reproduz a divisão e a dominação entre as classes. Ao redor do conceito de relações sociais, Marx junta quase todas as instâncias em que Hegel vê a presença unificadora, “socializadora” ou “civilizadora”, do interesse geral. Assim, por exemplo, a cadeia de interdependência geral, criada pelo mercado, equivale à fetichização da mercadoria, convertida em substituto da unidade real da espécie: o Estado exterior (lei, tribunais e polícia) converte-se na estrutura jurídico-política que oculta a exploração ou a impõe mediante a coação; moral, religião e filosofia são ideologias que a encobrem ou justificam. Todas essas formas da atividade social não fazem diretamente parte da atividade produtiva da sociedade civil, mas se entrelaçam em torno das relações sociais de produção para protegê-las e reproduzir a exploração.

Vistos desse modo, o direito, a moral, a religião ou a filosofia fazem parte do enfrentamento. Não são possíveis instâncias de comunicação autênticas, mas apenas formas veladas de dominação. A cultura não é um terreno comum nem um espaço aberto onde as classes podem disputar a direção e o consenso social. Em face dela, só é possível desenvolver uma “contra-ideologia” que coesione a força de choque dos trabalhadores. O enfrentamento de classes desloca, então, fundamentalmente, para o único tangível, material, expropriável: a luta pelo aparelho do Estado. Esta dimensão, apenas esboçada por Marx, será desenvolvida plenamente por Lênin.

Marx adota como arquétipo da tomada do poder o episódio da Bastilha e a Comuna de Paris. Mas, parece deixar no esquecimento que a derrocada e destruição do Antigo Regime, e a posterior implantação do Estado moderno, foi apenas o resultado final de um consenso cultural conquistado progressivamente pelas novas classes ao longo de vários séculos. Foi precedida, efetivamente, pelo Renascimento humanístico do século XV, pela Reforma religiosa do XVI, pelo ressurgimento das ciências no XVII e, finalmente, pela filosofia da Ilustração no XVIII. Estes amplos e vastos processos culturais, como todas as novas formas de organização e de produção que os acompanharam, constituíram a identidade das novas classes sociais européias, permitiram-lhes dirigir intelectual e moralmente a sociedade e criar um amplo consenso alternativo em torno de uma visão moderna do mundo. Permitiram-lhes, finalmente, implantar sua hegemonia. Por meio desse vasto desenvolvimento cultural já haviam construído as bases sociais do poder. A Bastilha foi apenas a consequência. Só o culto ritual aos símbolos históricos levou, no entanto, a identificar, falsamente, mudança de poder de classes, revolução e tomada da Bastilha. Tal acontecimento não foi, no conjunto da ascensão das novas classes sociais européias, mais que um acontecimento simbólico.

Antes de continuarmos, vale a pena observar que, dentro de seu esquema de interpretação, Marx deixa sem definir a *condição de classe de certos níveis* importantes da sociedade civil e do espírito absoluto hegelianos: não situa a função da linguagem comum, das ciências e da arte, por exemplo. Constituem parte do freio ideológico das relações sociais ou desempenham, como os meios de produção, uma função de progresso? O marxismo tem debatido esses pontos sem cessar.

A análise do caráter conflitivo das relações sociais é a contribuição decisiva de Marx à compreensão da sociedade civil e de todas as demais instâncias da atividade social. Porém, é possível perguntar-se se a confrontação de classes deve ser concebida como antagonica. Nesse caso, não permitiria nenhum nível de convivência entre as classes, nenhum terreno comum e disputa, nem sequer o do respeito recíproco à vida, ao pensamento e à liberdade alheias. A noção de “espécie” (i.e. gênero) e a “unidade específica”, que Marx pretende restabelecer, ficaria, assim, previamente reduzida a um dos dois polos do conflito e excluiria por completo o outro como “não humano”. Esse antagonismo radical inspirou com muita freqüência o discurso e a prática “revolucionária”. Marx oferece base para isso. Para Gramsci, ao contrário, o antagonismo de classes se dá num terreno compartilhado. Desse modo, a luta de morte entre inimigos se transforma em conflito entre adversários.

Marx não teve a oportunidade de analisar mais profundamente a relação da sociedade civil com o Estado e, mais amplamente, com toda a “superestrutura” jurídico-política e ideológica. As características fortuitas que dá do Estado correspondem, como já disse, ao que Hegel denomina “Estado exterior” e os neomarxistas, “aparelho estatal”.

O Estado é só um “produto” externo das relações sociais e não intrínseca finalidade ética das mesmas. É “ditadura de classe”, máquina de dominação. Em nenhum lugar aparece o conceito grego, rousseauniano e hegeliano de Estado como finalidade da ação social, como forma ética da ação humana, como lugar de mediação dos interesses particulares em conflito, como expressão institucional do consenso alcançado em uma sociedade.

Como alternativa ao capitalismo, Marx propõe o império transitório do geral sobre o particular, do aparelho de Estado sobre a sociedade civil. Propõe a “ditadura do proletariado”, entendida por meio do modelo da Comuna de Paris: o povo em armas. O proletariado, como representante universal das classes oprimidas, ou, inclusive, do gênero humano, é o portador material do interesse geral expresso de maneira alienada pela lei, pela moral, pela religião, pela filosofia e, finalmente, pelo Estado capitalista. Sua ditadura significaria, então, nos termos de Rousseau, a imposição armada da “vontade geral”. Marx não avança na elaboração de uma concepção mais complexa de organização específica das classes trabalhadoras para a “tomada do poder” e, menos ainda, de Estado socialista. Todos esses serão desenvolvimentos de Lênin e do próprio Stálin.

A ditadura do proletariado e o socialismo devem ser, segundo Marx, uma forma de poder político transitório e destinado a desaparecer em benefício do comunismo. Este já nem seria sociedade civil nem Estado. Não é ele o reino do interesse privado por oposição ao interesse geral, mas reconciliação de ambos na atividade criadora de todos, a um só tempo particular e geral.

4. Sociedade civil e Estado em Lênin

Lênin se atém à leitura ortodoxa de Marx, mas generaliza e divulga a visão instrumental deste sobre a “superestrutura” e a traduz à prática revolucionária. A prática social é concebida como um conjunto de meios, instrumentos ou táticas ordenadas para a consecução de um fim estratégico: a tomada e a conservação do poder estatal. O Estado, como aparato coator, é o instrumento central do poder. O sujeito da ação revolucionária é, supostamente, o proletariado e, por seu intermédio, o gênero humano. Mas, em virtude de sua própria lógica instrumental, acaba por subordinar a comunicação recíproca, a vida e a liberdade alheias, enquanto meios, aos fins estratégicos previamente estabelecidos pelo Partido. Este se converte na presumível encarnação e representação da vontade geral, sem que ninguém possa exercer sobre ele qualquer controle. A sociedade desaparece sob a ditadura do Partido. Falseia, assim, o fundamento ético da ação po-

lítica. A prática revolucionária transforma-se em mecânica social ao arbítrio de uma vanguarda ilustrada.

Assim como Marx, Lênin parte do antagonismo entre burguesia e classe operária. O antagonismo radical das classes não deixa espaço comum que permita uma autêntica interação e comunicação entre elas e entre suas organizações. Todas as formas da comunicação e interação ficam inscritas no domínio das táticas e subordinadas à estratégia final da tomada violenta e conservação do poder. Uma vez alcançado o fim, os meios podem ser desprezados.

Para Lênin, como também para Marx, o poder se concentra no Estado como aparelho que monopoliza a força. É concebido, em última instância, como ditadura de classe, poder de coação, violência. Certamente, para eles a “ideologia” é poder, mas está a serviço das classes dominantes e não pode ser arrebatada pela força ou por um decreto da vontade revolucionária. Como dizia antes, a propósito de Marx, a luta se desloca, então, para a luta pelo controle do aparelho de Estado como força de coação. Enfrentam-se, assim, violência revolucionária e violência estatal.

Em princípio, o sujeito primário e a finalidade última da prática revolucionária é a classe trabalhadora. O Partido é o instrumento da classe para a tomada do poder do Estado e este é o instrumento do Partido para o exercício da ditadura do proletariado. Para garantir sua própria expansão, direção e hegemonia política, o Partido leninista penetra nas organizações independentes das classes subalternas e, se é possível, subordina-se à sua direção. Se não o consegue, procura controlá-las por meio de alianças. Sua intenção é a de “elevar” a consciência de classe das organizações das classes exploradas. Essa elevação consiste, de fato, na substituição dos seus interesses particulares por projetos globais do Estado, desenvolvidos pela vanguarda. Desse modo, desde antes da tomada do poder, vai-se efetuando a anulação do particular pelo geral, da multiplicidade e complexidade social pela generalidade do projeto do Estado. Com frequência, em função de tais projetos, divide as classes que pretende representar. Desse modo, não só não garante o crescimento, a consolidação e a participação das classes subalternas no poder, como também interfere em sua constituição como ator social. Uma vez conquistado o aparelho estatal, o Partido leninista impõe a todas as classes seu próprio projeto em nome dos trabalhadores, sem que nem mesmo estes possam exercer livremente o seu controle e a sua crítica. Impede a organização independente da sociedade civil. Na verdade, a suprime. Ela é convertida em um prolongamento do Estado, graças ao poder policial e coator que este tem. Toda crítica e oposição é eliminada como contra-revolucionária. Em nome do proletariado, instala-se pura e simplesmente a ditadura do Partido. O império do interesse geral, cujo portador histórico seria o proletariado, transforma-se na ditadura do interesse particular. A propósito da crítica à filosofia do Estado, de Hegel, Marx assinalava que a burocracia do Estado (a “classe geral”, de Hegel) converte “o

interesse geral do Estado em seu negócio particular”. Não há porque não ver o cumprimento deste princípio também na burocracia revolucionária, desligada de todo controle social.

Essa possibilidade, inscrita na concepção instrumental de Marx e na sua idéia de subordinar todo interesse particular ao interesse geral, desenvolvida na teoria e iniciada na prática por Lênin, alcançou sua plena expressão sob Stálin. Uma verdadeira “perestroika” deverá tocar nestes nervos teóricos, práticos e históricos da revolução socialista.

Convém assinalar que, na dialética de confrontação generalizada, que se espalhou pelo mundo após a Segunda Guerra Mundial, um instrumentalismo alheio a toda ética impregnou o âmbito da política contemporânea, particularmente no campo da segurança interna dos Estados e das relações internacionais.

5. Sociedade civil e Estado em Gramsci

Com a intenção de recuperar a democracia política para o socialismo, Gramsci muda substancialmente a concepção marxista do poder e, em consequência, a noção de conflito entre as classes, de sociedade civil, de Estado e de sua mútua relação. De certo modo, retorna a Hegel e aos clássicos, sem abandonar a riqueza crítica de Marx. Entretanto, herdeiro do voluntarismo de Lênin, Gramsci pensa que o vínculo entre a sociedade e o Estado, para a transformação revolucionária, deve ser o Partido classista.

Como é sabido, Gramsci propõe duas instâncias da prática social: a *sociedade civil* e a *sociedade política*. Fiel à intuição essencial de Marx, põe na base de sua noção de sociedade civil a atividade econômica, a extração de mais-valia e a existência de classes em conflito. Mas, inclui no conceito de sociedade civil uma dimensão nova: a “direção intelectual e moral” de uma classe em relação ao conjunto social.

Como disse antes, para Marx e Lênin o poder é fundamentalmente força de coação. Finalmente, controle do aparelho do Estado, monopólio da violência, ditadura de classe. Para Gramsci, entretanto, o poder de uma classe se define, sobretudo, no campo da cultura, criticada de fora por Marx e Lênin como simples ideologia. Gramsci, de fato, mostra como o poder de um classe não depende tanto do controle do aparelho estatal, mas, antes de mais nada, de sua capacidade para dirigir, intelectual e moralmente, o conjunto da sociedade e para gerar “consenso” em torno dela. Desse modo, pode chegar a exercer uma “hegemonia” sobre as demais classes sociais. O controle do Estado é apenas a consequência.

Segundo Gramsci, uma classe exerce direção intelectual e moral graças a seus intelectuais: filósofos, políticos, professores etc. São orgânicos dessa classe na medida em que interpretam seu projeto histórico. A capacidade de direção reside, fundamentalmente, na força criadora de seus “grandes intelectuais”, na medida em que abrem horizontes à ação coletiva. Os intelectuais menores não podem suprir a falta dos criadores. Menos ainda, a pode suprir o mero controle burocrático das instituições culturais.

Vale a pena observar que um Estado, cujo poder se funda sobretudo no consenso, é assumido pela sociedade civil como finalidade intrínseca de sua ação. Desse modo, é um Estado “ético”, como o postulado por Hegel, Rousseau e pela filosofia clássica, e não um mero instrumento de poder nas mãos de uma classe. Isso não quer dizer que Gramsci produza uma visão idílica de harmonia social. Reconhece com realismo que, na condução do Estado, sempre está presente uma determinada conjunção de consenso e coerção, de direção intelectual e dominação violenta. Mas, na medida em que a orientação intelectual e moral da classe dirigente for mais ampla e profunda e em que o consenso a seu respeito for maior, tanto menos necessária será a força. Ao contrário: o recurso à violência por parte de uma classe revela a fragilidade de seu poder. Longe de fortalecê-la, a debilita ainda mais. O que caracteriza um Estado democrático não é tanto o monopólio da força, quanto o consenso, a real hegemonia. Ou, se assim se prefere, o “monopólio” da direção intelectual e moral.

A ideologia não é, pois, um terreno a serviço unívoco da dominação. É um campo comum em disputa entre as classes. Mas, a “luta” pelo consenso não tolera o exercício da coação. Não é possível o assalto nem a tomada da consciência pública. Ao contrário, a coação impede o consenso e vice-versa. Se é assentimento forçado, não é consenso. Requer algum grau de espontaneidade. O pressuposto comum das classes em conflito é, então, no mínimo, o respeito à vida e à liberdade alheias e à palavra como meio de comunicação autêntico. Não pode ser o produto do simples engano tático, nem o assentimento forçado dos escravos nem a mudez irremediável dos mortos.

Essas noções modificam substancialmente a concepção instrumental do poder e recuperam a concepção clássica do Estado, sem nada perder da riqueza crítica acrescentada por Marx. O antagonismo sem trégua das classes sociais se transforma em conflito civilizado e civilizador. Da noção de sociedade civil, como mera aparência enganosa, Gramsci nos remete a um conceito de sociedade civil real, embora atravessada por conflitos profundos.

Para sua noção de sociedade civil, Gramsci recupera, também, elementos que estavam presentes no conceito hegeliano. O filósofo alemão mostrava como a dinâmica dos interesses particulares impõe a evolução teórica e prática da cultura: transforma a linguagem comum, as ciências, a moral e, inclusive, as habilidades técnicas de um povo. Em outro nível, modifica a lei e o direito positivo. Todas estas são instâncias im-

portantes do que Gramsci denomina “direção intelectual e moral” de uma classe. O autor italiano inclui, também, na sociedade civil o conteúdo do espírito absoluto hegeliano: a arte, a religião, a filosofia, anteriormente reduzidos por Marx a ideologia. Todas essas instâncias, e em particular a filosofia, são para Gramsci elementos essenciais da sociedade civil, através dos quais a classe dirigente orienta o conjunto da sociedade. É o terreno em disputa. Desse modo, Gramsci enriquece a noção de sociedade civil, empobrecida por Marx e Lênin.

O teórico italiano deixa de lado, no entanto, elementos práticos (técnicos e organizativos) da sociedade civil, já assinalados por Hegel, que são de importância na própria constituição das classes como atores sociais: das formas de propriedade e de gestão do trabalho até as múltiplas formas de associação gremial ou “corporativa”. Para uma classe, não só é necessário exercer uma “direção intelectual e moral” da sociedade, mas sobretudo encarná-la em formas concretas de ação e de organização. É nelas que materializa sua direção, socializa seus valores éticos, sua visão de mundo, sua identidade de classe. E, mais que o exercício da direção social, é indispensável a constituição de identidade de classe, tão débil nas classes subalternas da América Latina. Na construção e na dinâmica da sociedade civil, reveste-se de particular importância uma densa e sólida organização gremial. No meu modo de ver, essa é a essência de sua dinâmica. Sem organizações gremiais com sua clara identidade consolidada ao redor dos interesses que representam independentes em face do Estado e dos partidos, não existe verdadeira sociedade civil. Não existe um “povo”, sujeito de soberania, mas apenas “massa” atomizada arbitrariamente pelas elites.

Gramsci mantém radical distância do conceito de poder, de Lênin, excessivamente relacionado com a idéia de ditadura e coação. Mas, influenciado ainda pelo voluntarismo leninista, atribui de novo a função de direção a uma elite: aos intelectuais constituídos em Partido. Reproduz, assim, a pressuposição da direção das minorias ilustradas, que acabam substituindo as classes subalternas em seu próprio nome. Mais tarde, serão os intelectuais que se dizem orgânicos, que disputarão o controle cultural das classes subordinadas e nelas projetarão seus próprios dilemas e divisões. Além disso, com Lênin, Gramsci reitera a necessidade de construir um *Partido de classe* como instrumento de criação de consenso e de poder das classes subalternas. Essa idéia, no entanto, opõe-se ao propósito de gerar consenso. Os partidos modernos são órgãos geradores de consenso justamente por sua pretensão pluriclassista. Desse modo, por seu meio as classes dirigentes convocam outras classes e setores e estendem a elas sua própria visão da sociedade e do Estado. Um Partido de classe, a partir de seu próprio conceito, fecha para si mesmo a possibilidade de dirigir o conjunto da sociedade, de construir consenso e de exercer hegemonia. De antemão, encerra-se em sua própria ilha.

De outro lado, como condição indispensável para a direção de uma classe, é necessário garantir sua constituição como classe, o desenvolvimento de sua identidade e de suas oposições. O Partido político não é a instância própria para isso. A dinâmica social, livre da tutela do Estado, gera por si mesma instâncias anteriores, como as agremiações (corporação hegeliana), ou, mesmo, mais originárias, como os movimentos sociais. A elas me referirei mais adiante. Graças a essas instâncias de organização social, os partidos modernos, sendo originariamente policlassistas, recebem indiretamente, dos poderes constituídos na sociedade civil, um conteúdo e uma direção de classe.

Ao reduto leninista da visão gramsciana acrescenta-se que, com frequência, seus intérpretes dela oferecem uma versão empobrecedora. Não falta quem confunda a criação intelectual e cultural com o controle burocrático das instituições culturais. O resultado dessa prática não é senão a rapina burocrática, a decadência cultural, o império da palavra-de-ordem e do manual e a negação de toda real direção intelectual e moral.

Gramsci conserva, pois, a rica visão crítica e conflitiva da sociedade concebida por Marx. Mas, demole seu caráter de luta antagônica entre forças materiais que não compartilham nenhum terreno comum de valores. Sobre a base implícita do respeito à vida e à liberdade alheias, desloca o eixo do conflito para a disputa civilizada pelo consenso social. Recai, no entanto, na noção de vanguarda e Partido de classe, cujas consequências históricas e políticas são conhecidas.

II. Por um novo conceito da relação entre sociedade civil e estado

Apoiado nas concepções de alguns dos teóricos europeus mais importantes, esboço a seguir algumas linhas conceituais sobre a sociedade civil e sua relação com o Estado, tendo em conta, além disso, características específicas das sociedades latino-americanas. Com estas notas procuro apenas abrir caminho para elaborações ulteriores.

1. Princípio metodológico

Como Hegel, Marx, Lênin e Gramsci, considero necessário manter a distinção entre sociedade civil e Estado ou, nos termos do último desses autores, entre *sociedade civil e sociedade política*, como princípio analítico da sociedade capitalista contemporânea.

nea. Diversamente de Marx e de Lênin, essa diferença não deve ser suprimida em benefício de uma suposta emancipação social que contribui para o estabelecimento de uma ditadura política. Para que a emancipação seja real, e enquanto o Estado continue sendo necessário, deve existir uma instância da atividade e das relações sociais que goze de autonomia frente ao Estado: a sociedade civil.

Principalmente, parece-me útil e esclarecedor conservar o princípio metodológico da distinção entre ambas as instâncias, estabelecido por Hegel e desdobrado progressivamente depois. Pertence à sociedade civil toda atividade que se oriente para satisfazer o interesse explicitamente particular e os nexos que ela gera, assim como o desenvolvimento inicial do interesse geral como algo estranho e alheio ao interesse particular. À esfera estatal, por outro lado, pertence a atividade que busque a promoção do interesse de toda a sociedade, sem negar o interesse particular e procurando dar-lhe satisfação. A distinção nem sempre é fácil, mas o princípio é válido. Que a atividade pública se ponha a serviço do interesse privado ou de classe, ocorre diariamente. Mas, são desvios da função do Estado, que devem ser submetidos à vigilância e à crítica da sociedade civil. São o ponto de partida da gestação de novos consensos alternativos. O serviço ao interesse geral, com o devido respeito ao interesse particular, é o princípio de legitimidade do Estado, de todo Estado.

Devo dizer, antes de mais nada, que, em termos gerais, atendo-me à visão gramsciana da sociedade civil, da sociedade política e de sua mútua relação. Parto do conflito de classes, da concepção essencial do poder como consenso que se gesta no seio da sociedade civil e que a esta articula com a sociedade política. Pressuponho e assumo suas demais noções de hegemonia, bloco histórico, etc. Supondo conhecidas essas noções, limito-me a apresentar minhas próprias contribuições, correções e complementos, que considero essenciais. Amplio a concepção conflitiva de sociedade a outras oposições que não são de classe e assinalo outras formas de direção de toda a sociedade, prévias à mera direção intelectual e moral. Anteponho a essa noção gramsciana de direção intelectual e moral, o conceito de identidade de classe, de que depende a direção que esta possa exercer sobre o conjunto da sociedade. Assinalo de que modo se desenvolve a identidade de classe em outras instâncias organizativas diferentes do Partido político, como nos grêmios e nos movimentos sociais. Este deslocamento, que não é produto da arbitrariedade, mas expressão mais ajustada da dinâmica social real, modifica desde logo a concepção de partido político leninista, de mudança ou de revolução social, inclusive de socialismo. Espero que estas noções, apenas enunciadas aqui, fiquem suficientemente claras no texto.

2. Elementos para um conceito de sociedade civil

Com Gramsci, parece-me esclarecedor estabelecer a distinção entre dois níveis básicos da sociedade civil. Contudo, creio necessário ampliar o conteúdo das duas instâncias propostas pelo autor italiano. Estabeleço, num sentido mais geral, a distinção entre o nível da produção de conflitos e o da sua direção social. Refiro-me, em primeiro lugar, a um nível de “produção de conflitos” em geral e não só ao conflito gerado pela produção, o conflito de classes. Este, embora seja central para a compreensão da sociedade capitalista, não é o único conflito social existente e significativo. Há muitas outras formas de opressão que geram tensões hoje em dia, movimentos, agremiações, debates e enfrentamentos, e que devem ser igualmente tidas em conta em sua especificidade. Em segundo lugar, ao invés da “direção intelectualidade e moral” de que fala Gramsci, refiro-me a uma instância também mais geral de “direção social” dos conflitos. Com efeito, a “direção intelectual e moral” gramsciana é uma forma específica e muito importante de elaboração e de eventual definição dos conflitos sociais. Mas, esta instância unilateralmente teórica, não dá conta de toda a realidade. Tanto assim que a dimensão prática presente em uma direção “moral”, postulada por Gramsci, desaparece depois em seu conceito de “intelectuais” orgânicos, intérpretes da direção de classe. Ali, a direção se restringe a uma atividade intelectual. Mais ainda, a intelectualidade pode ser aglutinada em um partido. Mas, um novo consenso e uma nova hegemonia de classe não surgem apenas dessa direção. Implicam, também, numa cultura prática, no sentido hegeliano, que se materializa primeiramente nas formas de propriedade e de produção, passa pelo desenvolvimento de uma “moral” ou ética de classe ou de setor social e se expressa, sobretudo, em formas de organização, como os movimentos sociais e as associações gremiais (“corporações” de Hegel). O consenso e a hegemonia de uma classe não são unicamente os produtos da direção intelectual e moral confiada aos intelectuais, por importante que essa atividade possa ser, mas também e sobretudo das formas de organização e da ética que a classe como tal é capaz de gerar. À direção intelectual e moral de Gramsci, falta uma base prática, material e social de sustentação. Os intelectuais, se pretendem ser orgânicos, precisam da classe real e de suas próprias formas de organização.

2.1. A produção de conflitos

Adoto, em princípio, a visão conflitiva da sociedade, proposta por Marx, mais de acordo com a realidade atual do que a concepção orgânica de Hegel.

2.1. Conflito de classes

A sociedade moderna está atravessada pela oposição fundamental entre capital e trabalho. E essa tensão conflitiva articula, em boa medida, o conjunto da prática social, política e cultural. Nesse sentido, seria necessário incluir aqui todas as análises de Marx sobre o capital como relação social de exploração, que damos por sabidas.

Mas, na concepção da natureza do conflito e do campo em que ele se desenvolve, Marx e Lênin devem ser corrigidos pela visão gramsciana. O antagonismo de classes não pode ser concebido de um modo tal que afete a própria unidade da espécie¹, que contraponha a vida à sua raiz e que anule a existência de um campo de valores compartilhados entre as classes. No que se refere ao campo de oposição das classes, compartilho com Gramsci a visão segundo a qual o terreno primeiro e fundamental da confrontação de classes não é a luta pelo controle da coerção estatal, mas a disputa pelo consenso social. Este, e não o aparelho do Estado, é o eixo do poder político. A disputa pelo consenso social pressupõe, como base fundamental de valores compartilhados, o respeito recíproco à vida e à liberdade alheias e a autêntica comunicação humana, não concebida como mera tática. Apoiado nesta mínima base ética de convivência, o conceito de antagonismo deve ser substituído pelo de conflito e a noção de inimigo de classe pela de adversário. Assim entendido, o conflito de classes que surge das relações de produção é, pois, a primeira característica de sociedade civil capitalista.

2.1.2. Conflito de classes e outros conflitos sociais

Certamente, o conflito de classes é uma tensão profunda da sociedade capitalista atual. Mas, não é, contudo, seu único conflito. Inumeráveis contradições de todo tipo, não derivadas diretamente da produção, atravessam a sociedade contemporânea, capitalista ou não, e reproduzem formas de opressão muito distintas. Diferenças de sexo, de

1 Para referir-me à espécie humana, prefiro falar de “espécie”, sem mais adjetivos, ou de “gênero humano”, com adjetivo, e não simplesmente de “gênero”, como costuma acontecer nas traduções de Marx e de Feuerbach. O termo “gênero”, sem maiores qualificativos, pode ter outro significado.

raça, de cultura, de credo, etc. dão origem a outros tantos tipos de relações sociais opressivas, às vezes não menos opressivas do que a exploração capitalista. Nenhuma delas pode ser reduzida, imediatamente, ao conflito de classes. Uma redução similar só pode conduzir ao desconhecimento dos mecanismos específicos de opressão, a seu ocultamento e reprodução continuada, a título de emancipação de classe. Mas, ao mesmo tempo, não se pode desconhecer que, na sociedade capitalista, o conflito de classes marca profundamente todas as relações sociais e o conjunto da evolução histórica da sociedade atual, ao menos nas nações semi-industrializadas. Nesse sentido, o confronto de classes articula e dá sua orientação a todos os demais conflitos. Inicialmente, seria necessário especificar em que nível da atividade social situa-se cada conflito, mas esse trabalho ultrapassa os limites genéricos deste ensaio ².

2.2. Direção social dos conflitos

Cedo ou tarde, com altos e baixos, os diferentes conflitos sociais dão origem a respostas coletivas e públicas, através das quais se constituem os atores sociais. Cada um dos atores implicados busca uma solução para o conflito a partir de sua própria perspectiva. Na medida em que esses atores sociais – agremiações ou movimentos – tenham uma identidade mais definida, ao mesmo tempo prática e intelectual, isto é, formas de organização mais fortes, uma consciência mais clara de seus interesses, costumes e valores compartilhados, uma maior autonomia em relação a outras instâncias de poder, um reconhecimento mais claro dos conflitos com que se defrontam, consolida-se o sistema de ação social ou sociedade civil, e podem assim apresentar propostas e demandas definidas ao Estado através de partidos políticos pluriclassistas. Particularmente, por meio destes, cada classe poderá oferecer sua direção intelectual e moral ao conjunto da sociedade.

Em sociedades, como as da América Latina, em que os organismos gremiais das classes subalternas são débeis e fragmentários, onde não puderam constituir-se como atores sociais independentes dos projetos políticos que as cruzam, o simples desenvolvimento de movimentos sociais fortes e autônomos teria um efeito transformador, no

2 Cf. a propósito, as rápidas observações feitas no artigo já citado.

conjunto das relações sociais e no sistema político, mais profundo do que qualquer projeto revolucionário das elites. Mais ainda, estas contribuem, sem pretendê-lo, para a debilidade endêmica das classes subalternas. O eventual triunfo das vanguardas não garante, além disso, a constituição democrática das classes subalternas como atores sociais. Antes de tudo, ratifica e prolonga indefinidamente sua subordinação sob novas formas.

2.2.1. Atores sociais, conflito e democracia

É necessário insistir aqui na necessidade da sólida constituição dos atores sociais e de suas formas de organização orientadas para a construção de sociedades e de Estados realmente democráticos. Isso é particularmente importante em relação às classes sociais subalternas. Neste ponto, apoio-me parcialmente em Hegel e em Gramsci, mas distancio-me substancialmente de Marx e de Lênin. Se, a propósito, falo de um certo “dever ser” do desenvolvimento da sociedade civil é porque as teorias e as decisões políticas, os intelectuais e os ativistas têm aqui uma incidência inegável, que, com frequência, desvia, interfere ou debilita os atores sociais das classes subordinadas, inclusive com a melhor intenção de fortalecê-los. O “dever ser” refere-se, pois, tanto ao tipo de intervenção que é necessário abandonar, quanto ao que é necessário empreender.

A existência de atores sociais em conflito e sua clara confrontação pública são elementos indispensáveis de uma sociedade civil forte e bem constituída. Podemos dizer que, em boa medida, são a sociedade civil. Geram a dinâmica indispensável em toda verdadeira democracia. Sem atores coletivos coerentes, bem organizados, dotados de uma ética própria, capazes de representar e defender seus próprios interesses no âmbito público, sem conflitos definidos que possam ser canalizados e resolvidos, repito o que já disse: não há “povo”, mas simples “massa”, multidão atomizada de interesses individuais.

Se carecem de expressão social e política coerente, os conflitos nem por isso desaparecem. Expressam-se de maneira atomizada, como anarquia e decomposição social, através do delito individual ou organizado, “guerra de todos contra todos”. O Estado, por seu lado, isento de toda fiscalização orgânica por parte da sociedade civil, converte-se, aí sim, em botim patrimonial de algumas famílias ou em instrumento de dominação de classe. Se, ao menos formalmente, trata-se de uma democracia representativa, os partidos que controlam o Estado se vêm obrigados a recorrer a todas as formas de recrutamento clientelista para obter sua legitimação eleitoral. Uma vez que não há atores

sociais constituídos nem demandas coletivas a que os partidos possam atender, devem buscar o voto em troca de prebendas particulares. Onde a sociedade civil é débil e fragmentada, onde não existem atores sociais bem constituídos, os partidos tradicionais do Estado democrático-liberal recorrem habitualmente a esse tipo de expediente clientelista. Com essas práticas não só respondem a uma atomização e fragmentação já existentes, mas também as reproduzem indefinidamente. Desse modo, propiciam a anarquia social e a carência de legitimidade política. Finalmente, os conflitos sociais acumulados podem dar lugar à decomposição política: à canalização armada da incoformidade por uma minoria em nome de um suposto portador do interesse geral, tenha ele o nome de proletariado, povo ou nação. Mas, essa alternativa radical, e explicável como manifestação da rebeldia moral em face do intolerável, não costuma levar, ao menos não tem levado, até hoje, a um fortalecimento da sociedade civil e dos atores sociais, mas sim à sua eliminação radical em nome do sujeito universal. E assim se reproduz o ciclo da antidemocracia.

2.2.2. Constituição das classes como atores sociais

A indispensável constituição das classes sociais como atores sociais, é produto de processos históricos profundos, econômicos, sociais e culturais. Não basta a mera existência da relação social de exploração para afirmar que existem realmente as classes sociais. Esse conceito economicista, que poderia ser derivado de uma leitura literal e ortodoxa de Marx, é insuficiente. Uma “classe em si” é apenas a possibilidade objetiva de sua existência como real ator histórico. Somente sua consciência de si e sua própria organização a constituem como ator real e “classe para si”. Com ênfases muito diferentes, Lênin e Gramsci tratam, justamente, de remediar este vazio. Mas, apressados pelo voluntarismo revolucionário, propõem-se a infundir consciência e organização nas classes subalternas através de um partido que se autodesigna seu representante. Na verdade, como assinalamos, o partido acaba substituindo as classes subalternas como ator histórico.

Quem experimenta a rebeldia contra a opressão, procura abreviar os processos históricos, a pronta constituição das classes subordinadas como atores sociais dotados de poder real. Essa reação moral das classes médias e dos intelectuais é necessária e justa. Por aí é explicável seu afã teórico de buscar portadores do sentido da história que, de algum modo, possam acelerá-la, e instrumentos eficazes de poder, como o aparelho do Estado. Mas, neste propósito justo, é necessário evitar todo elitismo volunta-

rista que acabe por reproduzir, de outra forma, a dominação que pretende abolir. É preciso fortalecer, entretanto, teórica e praticamente, as formas próprias de organização de todas as classes e setores sociais subalternos, aquelas que derivam espontaneamente de seus conflitos reais. Nessa função, o ativista e o intelectual devem abandonar toda pretensão dirigente, para serem simplesmente acompanhantes, interlocutores, e, se preferirmos, neste sentido, intelectuais orgânicos. Por isso, proponho-me a um aprofundamento um pouco maior das condições que permitem às próprias classes subalternas e, de modo mais geral, aos setores subordinados, chegar a exercer uma real direção do conjunto da sociedade.

2.2.3. Identidade de classe e direção de classe

Mais adiante, me referirei exclusivamente às classes sociais e não a outros setores em conflito, uma vez que ao seu redor forjaram-se as categorias analíticas com as quais é possível dialogar. Mas, o que sublinho aqui sobre as classes sociais pode e deve aplicar-se, *mutatis mutandis*, a setores sociais muito diferentes, que possam ter entre si um interesse comum, uma unidade interna potencial.

Gramsci refere-se à “direção” intelectual e moral que uma classe pode exercer. Mas, talvez se descuide, ou dê por pressuposto, de uma condição fundamental que não é sempre evidente, ao menos na América Latina: a constituição prévia ou simultânea de sua identidade. Mais ainda, a direção que uma classe pode oferecer não é produto de um decreto voluntário. É a consequência não pretendida de sua própria identidade. Uma classe desarticulada, inorgânica, sem consciência de si mesma e dos conflitos que a constituem, sem uma ética própria, simplesmente não existe. Mal pode dirigir outras. Não se pode comparar a profunda identidade histórica, social, cultural e política das classes sociais européias, nas quais pensam Marx e Gramsci, com a desarticulação, fragmentação e desmantelamento social, político e cultural das classes subalternas na América Latina, alcançadas, além disso, pelos projetos de seus múltiplos e pretensos representantes.

A construção da identidade de uma classe é um processo a um só tempo prático e teórico. O processo prático, de que Gramsci se esquece, enraíza-se nas formas de propriedade e de trabalho de cada classe e setor de classe, expressa-se no desenvolvimento de costumes compartilhados e de uma ética própria, manifesta-se através de movimentos sociais e culmina em formas de associação gremial. O processo teórico, que tem raízes e ganha sentido no anterior, identifica-se com a “direção intelectual e moral” da classe,

sob encargo de seus intelectuais orgânicos. Suponho que sejam conhecidas as ricas análises de Gramsci sobre este assunto e me reporto simplesmente a elas. Modifico apenas o lugar social dos intelectuais, já que não proponho – de modo voluntarista – sua constituição em Partido, mas, sim, sua vinculação normal às classes, a suas organizações gremiais ou a partidos políticos pluriclassistas, como acontece habitualmente sem nenhuma necessidade de teoria política. Limito-me, pois, à exposição sintética de minha proposta sobre o processo prático de constituição da identidade das classes.

2.2.4. Identidade de classe, grêmios e movimentos sociais

Em princípio, é sobretudo através da organização gremial que uma classe ganha consciência de sua identidade e se converte em ator social. Contudo, há uma diferença essencial entre os grêmios das classes dirigentes e as agremiações das classes subalternas. O desenvolvimento daqueles mostra o que falta a estes. Suprir essa carência é a dose de teoria e vontade política que se pode atribuir à dinâmica social, sem cair no elitismo antidemocrático. O ponto de apoio para o fortalecimento da identidade das classes subalternas deveria estar nos movimentos sociais (aí está minha quota de voluntarismo político, mas fundado na dinâmica social espontânea, não alterada por voluntarismos arbitrários).

Os diferentes grêmios das classes dirigentes são os órgãos fundamentais de sua própria identidade. Graças a eles, reconhecem seus interesses comuns e atuam como classe, consolidam os padrões éticos e culturais que lhes dão coesão interna, fazem presença pública, exercem pressão sobre os meios de comunicação, os partidos e o Estado, dirigem a sociedade. O reconhecimento social e jurídico das agremiações empresariais não tropeça em obstáculos jurídicos ou políticos nem em condicionamentos legais. São instâncias essenciais da ordem social: órgãos constitutivos da identidade das classes dirigentes. A capacidade de direção é fruto espontâneo de sua identidade e coesão gremial, e delas quase não se diferencia. Mas, não poderia ser o contrário. Sem identidade e coesão gremial as classes dirigentes não poderiam exercer, por simples decreto da vontade, nenhuma direção social. Exigiriam, nesse caso, de outras instâncias, que lhes servissem de portavozes indiretos (a Igreja em certos casos, por exemplo) ou de simples instrumentos de dominação (as Forças Armadas).

Boa parte da direção intelectual e moral das classes dirigentes, a que se refere Gramsci, é gestada nos grêmios ou ao redor deles. Sem o poder das agremiações, dificilmente os intelectuais teriam articulação orgânica e repercussão real. O suporte práti-

co e organizativo de uma classe e de seus intelectuais é, em primeira instância, a organização gremial.

Os grêmios das classes subalternas têm um destino diferente. São vistos com temor e desconfiança pelas classes dirigentes, pelos partidos e pelo Estado, ao menos na América Latina. São vistos como um perigo. Em tempos de crise e luta social, são definidos como ameaça à democracia e são submetidos à repressão estatal. Na realidade, são vistos como ameaça à antidemocracia exercida pelas classes dominantes. Seu reconhecimento social e legal é difícil e está sujeito a restrições e condicionamentos. Devem alcançar, previamente, uma sólida coerência interna e uma forte incidência em alguma esfera da vida social para que consigam impor-se como uma realidade inevitável ao Estado. Mas, nesse caso, o Estado e os partidos democrático-liberais fazem todos os esforços possíveis para mantê-los sob seu controle. Na América Latina, particularmente, as classes dirigentes, os partidos e o Estado utilizam todos os meios ao seu alcance para conseguir a subordinação política das organizações dos trabalhadores ou, se isso não é possível, para dividi-los e destruí-los. As organizações revolucionárias de inspiração leninista tratam, por seu lado, de penetrá-los, de arrebatá-los à influência do Estado e dos partidos tradicionais e de submetê-los, no entanto, à sua própria direção. Às vezes, o Estado abandona as agremiações à livre influência de tais organizações como uma maneira eficaz de destruí-las.

Este saque político acarreta múltiplos danos às organizações dos trabalhadores. Enunciemos três: em primeiro lugar, desvirtua-se sua natureza social, procurando-se dar-lhes uma orientação política, seja tradicional ou revolucionária. Impede-se que as classes subalternas se tornem conscientes de seus próprios interesses sociais, de seus conflitos específicos e de sua identidade e, sem mediação, busca-se transferir suas preocupações e sua dinâmica para outra esfera, a esfera estatal, que requer projetos globais onde os interesses específicos de classe se esfumam. Essa subordinação reproduz ou prefigura a absorção da sociedade civil (das classes trabalhadoras, neste caso) pelo Estado. Em segundo lugar, ao modificar sua natureza social, os grêmios são submetidos às divisões e conflitos próprios dos projetos políticos e se lança a divisão partidária no seio das classes subordinadas. Nada disto acontece, obviamente, com os grêmios empresariais. Ao contrário, como mostrarei depois, nesse caso são os grêmios que penetram nos partidos e no Estado com o propósito de influenciá-los ou subordiná-los a seus interesses. Em terceiro lugar, cooptados por organizações políticas, através de seus dirigentes, os grêmios de trabalhadores desenvolvem esquemas de ação profundamente autoritários e clientelistas, muito distanciados da prática democrática de gestão coletiva. O Estado e os partidos tradicionais parecem ignorar que, debilitando as instâncias institucionais de expressão dos conflitos, atomizam e anarquizam a sociedade civil das classes subalternas e estimulam as expressões não institucionalizadas de luta social. Os partidos revo-

lucionários contribuem para a divisão e debilitamento da classe que querem fortalecer e começam, sem o saber, o processo de sua substituição como ator social.

Daí resultam grêmios dependentes de projetos políticos e partidários, com escassa identidade de classe, cooptados e subornados nas cúpulas ou recrutados e divididos na base. O efeito final é a crise endêmica de sua representatividade, a fragmentação, atomização e debilitamento das classes subalternas ou, ao contrário, sua reação não institucionalizada, através de movimentos sociais que buscam a independência e a participação direta na vida pública.

Pelas limitações que lhes impõe a lei, pelo entrave permanente de sua autonomia, pela corrupção e cooptação de seus dirigentes, os grêmios das classes subalternas sofrem uma crise endêmica de sua representatividade e são ultrapassados, sempre de novo, pelos movimentos que surgem das classes a que pretendem representar. Entre agremiação institucionalizada das classes subalternas e movimento social se engendra, então, uma *constante dialética*. Entre grêmios e movimentos das classes trabalhadoras se dá uma constante oscilação, com momentos de aproximação e convergência e fases de agudo distanciamento. As classes dirigentes, por outro lado, raramente criam movimentos sociais porque suas necessidades e interesses estão suficientemente representados e canalizados pelas instituições. Se assim ocorre, é porque o Estado e os partidos atravessam uma profunda crise.

Aqui podemos situar, então, o papel dos *movimentos sociais*. O grêmio é o órgão institucionalizado de expressão de uma classe ou setor social. Para chegar a constituir uma organização gremial é necessário ter alcançado uma grande coerência interna, ter obtido reconhecimento social e mesmo jurídico. O movimento social, por outro lado, expressa uma necessidade comum não reconhecida socialmente, uma identidade coletiva em formação, um conflito até agora ignorado pelo conjunto da sociedade e pelo Estado. O movimento social é uma organização gremial em vias de constituição. A organização é um movimento social cristalizado, institucionalizado. Os movimentos sociais são a instância organizativa mais próxima da “classe em si”, seu primeiro nível de formação e de organização para a atividade pública como ator social, como “classe para si”. São a primeira instância que permite o desenvolvimento de sua identidade. Devido ao seu caráter não institucional, ainda não tão submetidos às pressões de cima e de baixo, é neles que se pode (se deve?) impulsionar e fortalecer a capacidade de autoconrole democrático e de autonomia política das classes subalternas.

Habitualmente, os movimentos sociais têm se caracterizado por sua transitoriedade. Carentes de institucionalização, aparecem e desaparecem ao acaso. Pela mesma razão, foram descuidados pelo pensamento político. Mas, hoje, na América Latina, quando os partidos de todas as tendências parecem estar submetidos a um profundo desgaste, os movimentos sociais buscam um protagonismo direto na cena pública. Produziu-se

uma certa institucionalização da desinstitucionalização própria dos movimentos. A ausência de apoio pode levá-los à frustração e a desembocar na decomposição social. Respaldá-los pode contribuir para um avanço substancial no caminho da verdadeira democracia.

2.2.5. Importância dos movimentos na América Latina

A constituição da identidade das classes subalternas, através dos movimentos sociais, reveste-se de uma importância adicional porque eles são *espaços de criação de uma sociedade civil participativa*, democrática, inexistentes nas classes populares do continente. Com base numa sociedade civil autoritária não se pode construir um Estado democrático. A construção da democracia na América Latina não é uma tarefa somente política, de transformação dos partidos e do Estado, mas também social, de transformação das relações de poder existentes na sociedade civil.

O *romantismo populista revolucionário*, às vezes de origem religiosa, produziu a ilusão de que, embora as classes dominantes latino-americanas sejam autoritárias e exploradoras, o “povo” (não o de Rousseau, mas o do populismo revolucionário) é democrático e participativo. Nada mais distante da realidade. Poderíamos distinguir três setores nas classes subalternas: um setor rural, menos integrado no mercado capitalista, em que ainda predomina a tradição; um segundo setor ligado ao setor moderno através da relação salarial, mais secularizado; e um terceiro continuamente expulso “para fora” pelo modelo de desenvolvimento, que o despeja do campo e não o integra na cidade: os excluídos que buscam sobreviver, cortando caminho, na economia do lixo (ou setor “informal”, como dizem os economistas formais). Em cada setor, o autoritarismo adquire formas diferentes por razões específicas.

O “povo” latino-americano em seu conjunto é herdeiro de uma ancestral cultura autoritária, que se desdobra em todos os seus nexos sociais, até nos mais cotidianos e domésticos. Nesse sentido, convém dizer que o poder político do Estado democrático-liberal e de seus partidos se baseou até agora na outra estrutura de poder social preexistente, de caráter profundamente machista e autoritário e, mesmo, em muitos casos, violento. É como se, na débil “sociedade civil popular”, se tivessem sedimentado os traços das estruturas de poder político já superadas, mas convertidas agora em costume, em tradição cultural: o domínio do caciquismo nas comunidades camponesas, o senhorio do “encomendero” espanhol, a prepotência do chefe político, todas elas se condensam hoje, transformadas, na onipotência do chefe político local. Os chefes locais

não são criaturas do Estado nem dos partidos. São uma estrutura de poder social subjacente à estrutura de poder formal do Estado, e sobre a qual este se apóia, qualquer que seja sua estrutura ou ideologia.

Obviamente, desde a implantação do Estado democrático-liberal e o nascimento dos partidos, estes entraram numa relação dialética com as estruturas de poder social herdadas, nas quais ambos foram se transformando, sem que nenhum dos dois tenha desaparecido. Os partidos se desenvolveram como uma confederação de chefes locais, que manipulam clientelas eleitorais. Isso dificulta, obviamente, a centralização, modernização e democratização dos partidos. Não se orientam por programas nacionais, mas por transações entre chefes locais. Por outro lado, o líder local fortaleceu-se ao converter-se em intermediário privado dos serviços e da autoridade do Estado. Desse modo, reforçam-se reciprocamente as estruturas antidemocráticas do poder social e do Estado central. Entre Estado e comunidade local ergue-se uma camada de intermediários individuais todo-poderosos. Esta articulação das duas estruturas de poder, político e social, não depende das ideologias dos partidos ou do Estado, nem se modifica com elas. Facilita e serve de correia de transmissão da dominação de classes ou de uma eventual burocracia revolucionária. Tais mecanismos de poder, mais presentes no campo e em regiões atastadas, conservam-se também, debilitados, em todos os setores populares.

Os movimentos sociais contribuem para transformar esta cultura popular autoritária. Constituem atores sociais coletivos, dotados de poder próprio, capazes de atuar na cena pública sem necessidade de intermediários. Suas formas de organização são democráticas, uma vez que nascem de baixo, das necessidades sentidas pela comunidade ou pela classe, e não da dependência clientelista. Contribuem para a gestação de uma cultura não autoritária e participativa. Desenvolvem, assim, as bases sociais de um possível Estado democrático.

Essas formas de poder social tradicional se conservam sobretudo nas *zonas rurais menos integradas* no mercado capitalista, embora não só nelas. O crescente setor da economia do lixo está simplesmente atomizado e carente de expressão, lançado à selva econômica, social e política. É a melhor encarnação do indivíduo imaginado pelo liberalismo, impotente ante a sociedade e o Estado. Suas necessidades individuais o vendem a quem lhe faz a melhor oferta. Os movimentos sociais lhe dão uma identidade coletiva e uma representação social. Finalmente, as *classes assalariadas* do setor moderno, mas independentes em princípio, estão sujeitas a todos os mecanismos de controle antidemocrático de que falei antes, a propósito das organizações. Isso é particularmente claro nos sindicatos.

Os movimentos sociais são a revolução emancipadora face aos poderes dominantes na sociedade civil. Fundam as bases de uma cultura democrática. Sem essa democratização social, as eventuais modificações democráticas do Estado carecem de sujeito que seja capaz de se apropriar delas.

2.2.6. Grêmios, movimentos, propriedade e trabalho

Como já disse antes, a sociedade civil é, essencialmente, a trama dinâmica e conflitiva de todos os atores coletivos. Os grêmios e os movimentos sociais constituem a sociedade civil das classes subalternas e são a chave de seu poder. Somente na medida em que essas classes consigam desenvolver organizações sociais autônomas, que lhes permitam identificar seus interesses e consolidar uma ética comum, podem converter-se em atores sociais dotados de poder e apresentar com clareza suas demandas ao Estado e aos partidos.

Antes de prosseguirmos, convém dar uma olhada para trás, para um ponto importante na constituição prática da sociedade civil: as *formas de propriedade e do trabalho*. Não podemos nos esquecer de que tanto para Hegel quanto para Marx, elas constituem o embrião prático da sociedade civil. É impossível aqui entrar nesse tema complexo de maneira mais ampla, mas quero, ao menos, fazer três observações. A primeira é a de que as formas de propriedade e trabalho estão *sujeitas também à vontade coletiva* dos atores sociais e políticos. Não há um determinismo econômico que não possa sofrer intervenção ou ser revertido, a médio e longo prazo, pela dinâmica dos grandes atores sociais. Estes também modelam a propriedade e não são apenas modelados. Justamente as formas de propriedade e de trabalho devem fazer parte essencial do debate político dos Estados pluralistas e não só a distribuição da renda. Uma vez que, neste campo, não há fórmulas únicas, universais, nem eternas, a democracia política é o cenário deste debate permanente. Em segundo lugar, é importante que os movimentos sociais procurem, como estão fazendo em muitos lugares da América Latina, *modalidades alternativas de propriedade e de gestão do trabalho coletivo*. Finalmente, e esta é a observação mais importante e que desejo destacar, provavelmente são os grêmios e os movimentos sociais das classes e setores subalternos o único sujeito possível dos processos de real socialização da propriedade e do trabalho na sociedade moderna. A nacionalização, já o sabemos, equivale à estatização. E a estatização, seja em mãos do Estado socialista ou do Estado democrático liberal, não é sinônimo de socialização, isto é, de controle da propriedade pelos trabalhadores. Embora possa ser necessária para a preservação e aproveitamento social de certos recursos estratégicos da nação, deve ser submetida a um claro controle institucional da parte de todos os atores sociais. Se a nação não existe senão como enteléquia, se o Estado não pode ser o sujeito da propriedade socializada, se o indivíduo é o extremo oposto da coletividade, não restam senão os atores sociais: grêmios, movimentos, comunidades locais ou étnicas (no caso de populações mais tradicionais), como sujeitos reais dos processos de socialização. Conforme suas necessidades, cada ator social pode e deve desenvolver formas muito diversas de controle coleti-

dores e partidos políticos. Finalmente, o tipo de articulação que as classes dirigentes desenvolveram é o que lhes permite construir consensos, cada vez mais limitados, em torno de seus projetos históricos. Essa estrutura é que deve permitir às classes subalternas constituírem-se em atores sociais fortes e independentes, sujeitos reais do Estado, coisa que não poderia ocorrer, na América Latina, sem questionar a ordem econômica, social e política até agora mantida pelas classes dominantes.

As agremiações empresariais são politicamente autônomas. Nem os partidos tradicionais nem o Estado procuram nelas controlar ou controlá-las. Neles, reina o mais absoluto pluralismo político. As diferenças de filiação partidária nunca põem em perigo a unidade corporativa da classe. No grêmio, extinguem-se ou se aquietam até as mais azedas divergências políticas. As discrepâncias internas, quase sempre ocultas e resolvidas, giram em torno de seus específicos interesses de classe. Suas propostas públicas surgem, geralmente, sob aparência exclusivamente econômica. Mas, as classes dirigentes não reprovam o seu próprio economicismo, porque sabem muito bem, como Adam Smith, que na sociedade moderna a economia é política.

Longe de dividirem-se por motivos partidários, a existência de sólidas organizações gremiais permite às classes dirigentes promover a existência de partidos de composição social pluriclassista. A forte identidade, a presença pública, a influência dos grêmios nos meios de comunicação e na opinião pública, concede-lhes, sobre tais partidos e sobre o Estado, uma influência ou, inclusive, em caso de necessidade, uma força de pressão decisiva. E assim, dão aos partidos e ao Estado uma forte direção e conteúdo de classe. Justamente, a composição pluriclassista dos partidos permite às classes dirigentes criar consenso e exercer a direção política das demais classes sociais. Se, antecipadamente, o Partido fosse definido como organização de uma classe, fecharia para si mesmo a porta para atrair e dirigir outras classes. O Partido se converteria em uma reprodução dos grêmios. As agremiações empresariais não só não se dividem por razões políticas, mas empresta o apoio de sua forte unidade interna e de sua direção aos partidos e ao Estado, quando estes se vêm ameaçados de divisão e fragmentação. Nesse caso, reforça-se claramente a natureza corporativa do Estado.

Nessa tensão dinâmica entre grêmio, Partido e Estado radica a capacidade diretiva das classes dirigentes: o grêmio lhes garante a forte identidade de classe, os partidos e o Estado de composição pluriclassista lhes abrem o espaço institucional para a direção de outras classes e para a gestação de amplos consensos.

De outro lado, já assinalamos as dificuldades em que tropeçam os grêmios das classes subalternas para conseguir a mesma articulação com os partidos e o Estado (2.2.4.). Por diferentes razões e com métodos geralmente diferentes, tanto os partidos tradicionais quanto as vanguardas revolucionárias disputam seu controle entre si. O resultado final é a fragmentação e o debilitamento dos grêmios trabalhistas e, por seu

intermédio, das classes a que pretendem representar. Os movimentos sociais, que poderiam ser definidos como a insurreição recorrente contra o estado de subordinação e de impotência das classes subalternas, podem constituir o espaço privilegiado de resistência em face da instrumentalização partidária, os territórios realmente liberados, a partir dos quais uma sociedade civil popular formule suas demandas ao Estado e aos partidos. Na América Latina, tais movimentos poderiam ter uma credibilidade e representatividade de que nenhum partido goza e, tendo em conta o imenso acúmulo de necessidades sociais não satisfeitas, poderiam converter-se em um poderoso instrumento de pressão sobre aqueles e sobre o próprio Estado.

3. Elementos para um conceito de sociedade política

Sob a denominação de sociedade política, compreendo não só o *Estado*, mas também os *partidos políticos*. Embora o centro de gravidade desta reflexão seja a sociedade civil, quero enfatizar alguns traços essenciais da sociedade política e da relação entre ambas, que talvez contribuam para aclarar a noção de democracia e sua relação com a socialização.

3.1. Os partidos

Os partidos devem ser o *nexo entre a sociedade civil e o Estado*. Sua função é a de escutar as demandas da sociedade civil, interpretá-las e transformá-las em projetos gerais de Estado, que possam contar com um amplo consenso e, eventualmente, tratar de levá-las à prática a partir do Estado. Mas, os partidos só escutam a voz dos atores sociais existentes. Não interpretam nem podem interpretar o indivíduo isolado. Utilizam-no como legitimação eleitoral. Somente a organização gremial (ou de movimentos sociais) está capacitada a formular suas demandas ao sistema político e a exercer pressão sobre ele. Do ponto de vista político, o verdadeiro cidadão moderno deve ser um cidadão coletivo: o grêmio ou o movimento social. Cabe ao partido a tarefa de incorporar as múltiplas expectativas contraditórias a projetos gerais que possam alcançar o consenso das maiorias. Como a Esfinge, deve transformar seu corpo de leão e dar-lhe rosto humano.

O partido único é uma contradição nos próprios termos. A noção de “partido” pressupõe a existência de uma divisão, de uma oposição. Não há partidos, se não existe verdadeira oposição. A idéia de partido surgiu como alternativa ao monopólio hereditário do Estado absolutista e como condição da expressão democrática da soberania popular. O partido único é a restituição da monarquia, mas na cabeça de um monarca coletivo. No mesmo sentido, vai a tendência recente dos partidos ocidentais para a convergência ideológica e política, para a constituição de um monopartidismo velado com duas caras aparentes. O uso falseado do termo “consenso” para este acordo das cúpulas partidárias à margem da opinião pública, nada tem a ver com a intenção democrática do consenso gramsciano. Os partidos devem ser o âmbito de formação de consensos alternativos, indispensável à dinâmica democrática. O partido de classe, como já mencionei, enclausura-se a si mesmo na classe que diz representar e proíbe-se, assim, a tarefa de gestar consensos de maiorias. Impede a classe social de exercer a direção das demais.

Os partidos de composição pluriclassista são caixas de ressonância das demandas formuladas pela sociedade civil. São o eco de seus atores. Só uma sociedade civil constituída por fortes atores sociais de todas as classes pode dar lugar a partidos de oposição. Se as classes subalternas estão organizadas de maneira coerente e sólida, *o conteúdo último das oposições é de classe.*

3.2. O Estado

Antes de entrar na breve discussão teórica, convém fazer algumas observações históricas que evitem mal entendidos. O *Estado nacional* é uma criação recente da Europa e se estendeu, por caminhos muito diversos, às suas antigas colônias. Com a crescente transnacionalização da produção, do comércio e das finanças, seu caráter nacional está em crise e experimenta profundas transformações. É impossível discernir agora qual será seu destino final. Mas, ao menos até hoje, é uma realidade presente e indispensável e é utópico supor seu pronto desaparecimento. Enquanto subsistir a sociedade civil como sistema de ação fundado em interesses particulares (não necessariamente individuais), e é desejável que assim ocorra, é necessário um Estado que seja mediador dos conflitos, que seja capaz de administrar consensos e de aplicar a força sob controle da lei para torná-los vigentes. Que seja o próprio Estado nacional de hoje ou que a nação conserve suas próprias dimensões, é assunto aberto à discussão. Processos como o da integração europeia de 1993 assinalam novos caminhos.

É claro que, em crises históricas profundas, os povos nem sempre têm o Estado que gostariam, mas aquele que lhes é efetivamente possível e necessário. Nesse sentido, o estabelecimento transitório de um Estado autoritário pode ser uma emergência histórica. Mas, tal situação deve ser considerada como excepcional. E não como um modelo desejável. Finalmente, são as concepções globais do Estado, assumidas como ideais, as que se impõem a médio e longo prazo. Hoje não temos senão dois *modelos fundamentais*, com inúmeras variações na sua aplicação histórica: o Estado socialista e o Estado democrático-liberal.

Como é sabido, os Estados socialistas surgiram no começo do século como alternativa emancipadora ao Estado democrático-liberal. Contudo, sua evolução atual faz mais urgente ainda a pergunta, já feita antes por muitos, sobre a natureza e estrutura de um Estado democrático moderno.

3.2.1. O fundamento da democracia moderna

Na antiguidade, a soberania do monarca era, de uma ou de outra forma, emanção da soberania suprema de Deus. Sustentado nesta legitimação teocrática, o poder convertido em propriedade transmitia-se por herança familiar. Como se sabe, a revolução política da modernidade consiste em ter ultrapassado o sujeito da soberania: *o soberano é o povo* e os magistrados são unicamente seus representantes. O Estado deve ser, pois, representativo da vontade popular. Nos termos de Gramsci, o fundamento de sua legitimidade está no consenso em que se apóia. Essa é a essência da democracia moderna, não só política, mas também econômica e social. A democracia social é uma radicalização conseqüente da idéia de soberania política do povo. Sem essa idéia fundamental, baseada na noção moderna de direito natural, retorna-se necessariamente a uma forma de absolutismo.

3.2.2. A idéia de representatividade do Estado

É sabido que Rousseau e Marx criticam a idéia de representação política. A própria vontade não pode ser representada por outros, sem que daí resulte simplesmente alienada. O representante termina por se apropriar da soberania dos representados e

substituí-los nela. E, é certo, na representação da vontade popular há uma dose de alienação.

A única solução seria, então, o exercício permanente da democracia direta: a autodeterminação permanente do povo. Realista, Rousseau reconhece, contudo, os limites da democracia direta. É própria de povos pequenos, em assuntos limitados, impossível de exercitar nas decisões quotidianas que afetam o destino coletivo. É um ideal e deve ser aplicado na medida do possível. Mas, não pode ser implantado de modo geral nas modernas sociedades de massas. É necessário aceitar, então, a existência de magistrados que decidam pelo povo, a existência de um Estado, não mais representativo, mas mero delegado ou comissário do povo. A idéia de delegação e mandato não é, em substância, nem um pouco diferente da representação: decide-se em nome e por incumbência popular. Destaca apenas o sujeito da soberania, a dependência do magistrado em relação a ela e, portanto, procura aumentar o controle popular sobre os magistrados, até o ponto de consagrar a revogabilidade do mandato. Contudo, a necessária estabilidade de um Estado não pode estar sujeita a mudanças contínuas e caprichosas. A revogabilidade deve estar sujeita a limites. O mandato deve ceder algum espaço à representação estável.

Marx é mais ambicioso do que Rousseau. Paradoxalmente, mais idealista. Critica radicalmente a idéia de representação política e aspira à pronta extinção do Estado na sociedade comunista, na qual cada um, mediante seu próprio trabalho, orientado para o bem comum, seja representante de todos (Cf. *Crítica da Filosofia do Estado de Hegel*). Contudo, pensa que para chegar a essa forma última de radical democracia é necessária a passagem transitória por uma etapa intermediária: a ditadura do proletariado. O proletariado, como classe universal, seria então o representante de todas as classes. Sua inevitável função representativa seria, contudo, fugaz, até o pronto desaparecimento de todas as classes, inclusive o do próprio proletariado. O Estado socialista de Lênin e de Stálin é, então, concebido como ditadura do proletariado. Para Lênin, o Partido, mais que representante do proletariado, pretende ser sua "vanguarda": prolongamento da classe em sua expressão mais esclarecida. Mas, como já disse, o proletariado, e como ele todas as classes e o próprio gênero humano, termina sendo substituído por sua vanguarda. Sem mecanismos de controle institucional de sua função representativa, o partido restabelece, de fato, uma nova forma de absolutismo: o de um monarca coletivo, o Partido, cujo poder é transmitido por cooptação, à margem da vontade popular. Exerce sua soberania não mais em nome de Deus, mas do proletariado, convertido em idéia, em sujeito meta-histórico do acontecer social. O Estado socialista retrocede em relação à democracia moderna.

Tal estrutura de suplantação da soberania popular entrou em crise histórica. É necessário retornar à idéia de soberania e representação popular, ao desenvolvimento das

instituições que a tornem possível e que permitam à sociedade civil exercer o seu controle. Visto da perspectiva da sociedade civil e do interesse particular, o Estado representativo é um mal, uma forma de alienação da soberania popular, mas é, de qualquer modo, o menor dos males. É, também, a realidade histórica sempre limitada do maior dos bens: a convivência social que se tornou possível graças a consensos em permanente evolução.

A pergunta não é, pois, se o Estado deve ser representativo ou não, mas quais são *as melhores garantias* institucionais da representação. O desafio consiste em pensar e definir os mecanismos que garantem a representação menos inadequada do povo pelo Estado, as garantias democráticas. Para essa tarefa, o modelo não está, é claro, nos Estados ocidentais de hoje. Gestores iniciais e cada vez mais vítimas de um capitalismo que os ultrapassa, são cada dia mais liberais e menos democráticos. O capital e o Estado se encarregaram de fragmentar e dissolver cada vez mais os atores sociais, atomizaram a sociedade civil e reforçam no indivíduo consumidor a ilusão liberal de sua participação nas grandes decisões coletivas.

3.2.3. Arquitetura do Estado democrático representativo

Os arquitetos intelectuais do Estado democrático-liberal traçaram suas *linhas básicas*: divisão e equilíbrio de poderes, partidos em oposição, eleições, liberdades fundamentais ou “direitos humanos”. A experiência dos conflitos que levaram à guerra, a influência das idéias socialistas, conduziram ao desenvolvimento de mecanismos de intervenção social do Estado. É necessário aprofundar nessa via, com uma participação crescente e organizada dos atores sociais na concepção e na fiscalização dessa intervenção. O Estado democrático-liberal de hoje, arrastado pela dinâmica do capital, entrou, contudo, em uma tensão irreconciliável entre liberalismo e democracia. Por isso, o desenvolvimento dos controles democráticos do Estado interessa hoje unicamente às *maiores* subalternas. Mas, por sua vez, elas podem exercê-los somente se estão constituídas como atores coletivos, como atores sociais.

Com base nessas linhas fundamentais, cada país, segundo suas peculiares condições históricas, deve criar os mecanismos institucionais que garantam a representatividade do Estado. Nesse terreno, não tem sentido a cópia e o transplante mecânico. O desafio está em desenvolver controles democráticos adequados, que permitam à sociedade civil chegar a ser o sujeito real do Estado e que este se funde sobre um consenso real e não sobre a força ou a simples propaganda.

3.3. A mudança social

A mediação fundamental das mudanças sociais de conteúdo democrático deve ser política e não militar. Isto é, as mudanças devem ser baseadas na organização independente dos atores sociais subalternos, que obrigue os partidos e o Estado a procurar novos consensos. A sociedade política é chamada a ser o espaço institucional para a canalização das demandas formuladas pelos atores sociais.

Mas, na América Latina e em outras regiões do mundo, onde as classes subalternas, desorganizadas, acumularam demandas seculares, sua mera organização em grêmios ou movimentos sociais politicamente independentes, sua constituição como atores sociais, a criação de uma sociedade civil de que elas façam parte, produziria abalos e rupturas institucionais capazes de quebrantar e suplantiar velhas hegemonias baseadas fundamentalmente na coerção. O conteúdo democrático da revolução não é o próprio abalo nem a dose eventual de violência que pode acarretar nem a mudança de elites dirigentes, mas o reconhecimento político e social conquistado pelo cidadão coletivo das classes subalternas.

Recebido para publicação em fevereiro/1990

Tradução de José de Souza Martins

RESTREPO, Luis Alberto. The relation between civil society and State: elements for a theoretical foundation of the role of social movements in Latin America. *Tempo Social*; Rev. Sociol. USP, São Paulo, 2(2): 61-100, 2.sem. 1990.

ABSTRACT: This article intends to make clear the significance of social movements in the building of a real democratic society and State in Latin America. In the first part, a brief critical review of the thought of Hegel, Marx, Lenin and Gramsci, about the relation between the civil society and the State, allows us to identify where the movements are within the social dynamics. In the second part, it is shown as the Latin-American social movements work up the subordinate social segments' identity in order to have them free to demand their democratic representation related to their interests before the State and political parties.

UNITERMS: social movements, democracy, civil society, State, Latin America, social identity, social conflict, social class, political organization.

- 100 RESTREPO, Luis Alberto. A relação entre a sociedade civil e o Estado: elementos para uma fundamentação teórica do papel dos movimentos sociais na América Latina. *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, S. Paulo, 2(2): 61-100, 2.sem. 1990.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- RESTREPO, Luis Alberto. Theory and practice of liberation in Latin America – the new social movements and the State. In: *Theory and Practice of Liberation at the End of the XXth Century*. Bruxelles, Émile Bruylant, 1988. p. 413-436.