

# Notas sobre a Teoria do Consenso Social:

## II. de Marx a Gramsci

### III

Kant expressou a dicotomia do liberalismo do século XVIII entre o consenso e a dominação, nos termos de uma *antinomia* entre o direito público e o privado, que se supunha ter suas raízes numa doutrina do homem como ser dividido entre dois instintos ou “tendências antagônicas”:

“Eu entendo pelo termo ‘antagonismo’ a ‘sociabilidade social’ (“*ungesellige Geselligkeit*”) dos homens, que é a sua tendência a unir-se em sociedade, juntamente com uma aversão geral, que ameaça continuamente desunir essa sociedade. . . .”<sup>1</sup>

O Iluminismo alemão retomava assim, em termos “espirituais”, a dicotomia fundamental do liberalismo da época, e ao contrário do Iluminismo francês — anti-religioso e racionalista — propunha a reintegração ético-política da sociedade através de uma reforma religiosa e jurídica:

“Na medida em que as limitações à atividade pessoal sejam removidas, e que a todos se reconheça a liberdade religiosa, produzir-se-á o Iluminismo.”<sup>2</sup>

Estes elementos do liberalismo tardio alemão, expressos nas nações Kantianas do direito privado, do iluminismo moral e jurídico, e de uma antinomia entre o consenso e a dominação, serviram de ambiente intelectual para Hegel, proporcionando-lhe parte da problemática que sua filosofia trataria de resolver.

Lukacs observou<sup>3</sup> que, para a intelectualidade alemã contemporânea e imediatamente anterior a Hegel, que escrevia num contexto social relativamente atrasado (de relações sociais predominantemente semifeudais), ocupar-se da religião seria a única forma de fazer política. Portanto, o interesse da filosofia alemã pela religião não era uma preocupação teológica, mas predominantemente ético-política: Hegel enfrentaria, sob forma religiosa, a preocupação central do pensamento liberal do séc. XVIII, ou seja, o problema de como superar a dicotomia entre consenso e dominação. Na impossibilidade histórica de uma solução secularizada e prático-política como a da Revolução Francesa, o pensamento alemão anterior a Hegel formulou essa contradição nos termos de uma antinomia jurídica entre o direito público e o privado, e de uma inconsistência "espiritual" a ser superada por uma reforma religiosa.

Através da crítica religiosa, na qual Hegel parecia centrar inicialmente todos os problemas, o debate se apresentava como que entre uma religião "privada" ou subjetiva (em que o homem era considerado livre), e a religião "pública" ou positiva (na qual se via predominar o conformismo e a submissão). Hegel via assim a religião cristã como representando o momento da *positividade*, expressão da decadência da sociedade cristã-ocidental, na qual se teria dado a dicotomia entre o homem público e o privado, que se necessitava superar. Segundo Lukacs, o conceito de *positividade* foi a contribuição principal do jovem Hegel, contendo já embrionariamente o conceito de *alienação*, que a seguir serviria de base ao pensamento Hegeliano. Pois, foi a partir daí que Hegel avançaria no estudo da economia política (Steuart e Smith), e chegaria a identificar na alienação do trabalho a fonte da alienação em geral. Esta observação teria servido também como ponto de partida para a construção da metodologia dialética Hegeliana.

Segundo Bobbio,<sup>4</sup> Hegel apresenta por primeira vez no "*System Fragment*" o conceito de *contradição* como princípio metodológi-

---

1. I. Kant, 1956, pp. 127-128.

2. Ibidem, p. 135.

3. Georg Lukacs, 1948.

4. Bobbio, 1964, p. 202.

co fundamental, conseguindo assim superar o absolutismo metafísico e relativizar a rígida unilateralidade dos conceitos (mesmo a expressa na antinomia Kantiana). Estas descobertas seriam logo manifestas em passagens como a do famoso “mito do servo e do senhor”,<sup>5</sup> em que se demonstram tanto o método dialético como o historicismo de Hegel; eis aqui uma síntese dessa passagem, feita por Kojève:

“Ao momento de nascer o homem já não é simplesmente homem: ou é servo ou é patrão, porque a história do homem começa com a luta pelo reconhecimento mútuo, e essa luta termina com a submissão de um homem ao outro. A dialética histórica é a dialética do servo e do senhor, isto é, entre aquele que trabalha e não lucra, e aquele que lucra do trabalho alheio sem trabalhar. Dos dois, contrariamente ao que poderia parecer superficialmente, o servo é o superior, porque enquanto o senhor não pode ser diferente do que é, e sua situação é estática, sem desenvolvimento nem progresso, o servo aspira a transformar a sua condição própria, a libertar-se de sua condição de servo. E esta aspiração lhe vem através do trabalho, que lhe permite fazer-se senhor da natureza, que humanizando a natureza, liberta-o da angústia, preparando as condições para a sua liberdade. O trabalho tem uma função libertadora para o homem; e a história, enquanto história da libertação do servo, é a história do trabalho humano. O futuro pertence não ao senhor guerreiro, mas ao servo trabalhador; e o homem verdadeiro, o homem total, não será o senhor, imóvel em sua fruição não-criadora, mas o servo, quando houver suprimido dialeticamente (revolucionariamente) a sua servidão, e se haja transformado no cidadão livre do Estado universal”.<sup>6</sup>

Hegel ilustra neste “mito” o seu método e sua teoria da história, que se poderia resumir nos seguintes pontos: a) o homem é um ser essencialmente distinto da natureza, porque um ser histórico; b) a história é o reino da liberdade humana, que se revela como a negação (ou ação transformadora) da natureza através do trabalho; c) o homem, histórico e livre, é um indivíduo irredutível à espécie. Esta visão do homem como “indivíduo livre e histórico” teria sido atribuída por Hegel à tradição Judaico-Cristã, a qual ele trataria de recuperar como “religião universal”.<sup>7</sup> As correntes neo-Hegelianas de esquerda (a que se filiou Marx inicialmente) trataram de utilizar e apropriar para o pensamento socialista não só o método Hegeliano, mas a sua interpretação da história. A crítica inicial de Marx a Proudhon revelava já as suas restrições tanto ao método como ao historicismo de Hegel:

“O que constitui o movimento dialético é a coexistência de dois lados contraditórios, a sua luta e fusão numa nova categoria.

---

5. Hegel, 1949, pp. 228-267.

6. A. Kojève, 1947, pp. 11 e seguintes.

7. Conforme Bobbio, 1964, pp. 217-221.

Basta na verdade pôr-se o problema de eliminar o lado cativo, para liquidar de golpe o movimento dialético (...) Eliminaí o lado cativo do feudalismo e que coisa teréis? (...) Tereis anulado todos os elementos que constituíam a luta e se haveria sufocado em embrião o desenvolvimento da burguesia. Em suma, se teria posto o problema absurdo de eliminar a história”.

E numa carta posterior, Marx relaciona mais diretamente ainda a sua crítica de Proudhon à perspectiva Hegeliana:

“(Proudhon) compartia as ilusões da filosofia especulativa, no seu tratamento das categorias econômicas; como em lugar de concebê-las como expressões teóricas de relações históricas de produção, correspondendo a uma etapa particular de desenvolvimento na produção material, ele as transforma em idéias eternas pré-existentes etc.”.<sup>8</sup>

Já vemos aqui expressas algumas das críticas fundamentais que o Marxismo faria ao método de Hegel: <sup>o</sup> a) a dialética idealista de Hegel tenta superar contradições através da expansão do sujeito, de modo a incluir o objeto em um novo ser (por exemplo, a dialética entre o servo e o senhor resulta diretamente no “homem total... cidadão livre do Estado universal”); b) o problema da “personificação mística”: de um lado, a história é a história de cada indivíduo (por exemplo, o servo, como “indivíduo livre e histórico” potencial); por outro lado, através do indivíduo e da superação de sua alienação, o conhecimento “universal” torna-se autoconhecimento do presente (ou seja, a história conhecendo-se a si mesma); c) Hegel termina por negar a condição de externalidade, já que tudo tende a tornar-se reconciliável numa totalidade harmônica.

Lukacs sugere que Marx herdaria de Hegel a visão da realidade como uma totalidade dialética, mas que a diferença de Marx seria sua insistência em situar essa totalidade na história econômica e social:

“Tudo que Hegel podia fazer era preencher a seqüência lógica das categorias com rico material histórico, ou racionalizar a história em termos de formas, mudanças estruturais, épocas etc., que fazia elevar ao nível de categorias por um processo de sublimação e abstração. Marx foi o primeiro a ver através desse falso dilema. Ele não derivou a *sucessão de categorias*, seja de sua *seqüência lógica*, ou de sua *sucessão histórica*, mas reconheceu ‘sua sucessão como determinada através da relação que tinham uma com a outra na sociedade burguesa’. Desse modo, não apenas deu à dialética aquela base real que Hegel buscara em vão (...) mas também retirou a crítica da

8. Marx, 1963 (a), pp. 112, 121 e 197.

9. Conforme K. Korsch, 1970.

economia política (que situara como base da dialética) da rigidez fetichista e estreiteza abstrata a que a economia se sujeitara (...) de modo a *abarcara a totalidade do mundo histórico das 'formas de existência' (as categorias) da sociedade humana*".<sup>10</sup>

Na verdade, Marx opôs-se ao historicismo Hegeliano por definir a história como reino da necessidade, e não da liberdade ou da alienação (como a entendia Hegel, em termos puramente individuais ou subjetivos). É na história social que Marx passaria a buscar solução para o problema da alienação, ou seja, para a dissociação entre o "*bourgeois*" e o "*citoyen*" da sociedade moderna. Na "Questão Judia" ele afirmou:

"A diferença entre o homem religioso e o cidadão é a diferença entre o comerciante e o cidadão, entre o assalariado e o cidadão, entre o proprietário e o cidadão, entre o *ser vivo* e o *cidadão*. A contradição em que se encontra o homem religioso com o homem político é a mesma contradição em que se encontra o burguês com o cidadão, e em que se encontra o membro da sociedade civil com o seu *disfarce político* (...) A emancipação humana somente será completa quando o homem real e individual houver absorvido em si mesmo o cidadão abstrato; quando houver reconhecido e organizado seu próprio poder como poder *social*, de tal modo que não mais separe esse poder social de si mesmo como poder político".<sup>11</sup>

Note-se como Marx retoma aqui a tradição radical-democrática, dando-lhe entretanto um conteúdo histórico-social, não utópico nem individualista, e ao mesmo tempo voltado à denúncia da alienação como resultado das relações sociais, antes que simples predicamento espiritual, como em Hegel.

É claro que a discordância fundamental entre as visões da história e do método dialético no Marxismo e no Hegelianismo, se aprofundariam e aclarariam mais, no decorrer da obra de Marx, tomando divergência total no tratamento da relação entre a "sociedade civil" e o Estado. Mas não há dúvida de que, também aqui, a contribuição de Hegel foi fundamental para a obra de Marx. Bobbio afirma que teria sido Hegel o primeiro a introduzir a distinção entre os termos "sociedade civil" e Estado, ao mesmo tempo em que tratava de superar a teoria liberal do século XVIII e o conceito de *status* natural:

"Pode-se dizer que com Hegel ocorreu a supressão do *status* natural como sociedade pré-estatal, e ao mesmo tempo a

---

10. G. Lukacs, "Moses Hess und die Probleme der Idealistischen Dialektik", citado por I. Mészáros, 1972, p. 73.

11. K. Marx, 1964, pp. 14, 31.

degradação do *status* civil, de sociedade política em sociedade pré-política".<sup>12</sup>

Este mesmo autor reconhece, entretanto, que o esquema sócio-político de Hegel era mais complexo, pois incluiria por exemplo, na sua obra madura sobre a *Filosofia do Direito*, a família (*häusliche Gesellschaft*) como instituição privada anterior à "sociedade civil", e ao Estado. Além disso, a sociedade civil pré-estatal em Hegel, não se assemelharia senão superficialmente à *societas naturalis* ou pré-estatal do direito natural, no sentido de que não se limitaria à apropriação privada ou às relações econômicas interindividuais. Ao contrário, a ênfase em "*bürgerliche Gesellschaft*" era sobre as relações sociais entendidas como um sistema corporativo, que incluiria mesmo certas funções de controle judicial (do terreno jurídico-político, usualmente interpretado como função do Estado).<sup>13</sup>

Em outras palavras, a sociedade civil para Hegel seria a esfera na qual os interesses privados, de um lado se manifestavam e contrapunham corporativamente, e de outro lado, eram protegidos e regulados juridicamente por órgãos públicos postos a seu serviço. Esta concepção de Hegel somente se pode entender por sua "espiritualização" do Estado, com o qual se pretendia integrar a sociedade civil numa totalidade harmônica, expressão da "vontade coletiva" (ou seja, a expressão organizada de uma "sociedade total articulada em grupos... formada de sociedades parciais").<sup>14</sup> O Estado interviria para impor limites ("*Grenzen*") e barreiras ("*Schränke*"), que deveriam ser internalizados pela consciência individual. Além disso, o Estado também consistiria na "objetivação" e "realização" da "vontade e soberania popular", através do monarca:

"Tomado sem o seu monarca e a articulação do todo que é a concomitância direta e indispensável da monarquia, o povo é uma massa informe e não mais um Estado (...) Pois carece todas aquelas características determinadas — soberania, governo, juízes, magistrados, divisões em classes etc. — que serão encontráveis somente numa totalidade interiormente organizada (...) Se o 'povo' é representado, ao contrário, como uma totalidade internamente desenvolvida e genuinamente orgânica, então a soberania aí está como a personalidade do todo, e tal personalidade está aí, na existência real adequada ao seu conceito, na pessoa do monarca".<sup>15</sup>

De novo aqui, como na "dialética do servo e do senhor", Marx não tardaria em encontrar e combater o deslize idealista. Na *Crí-*

12. Bobbio, 1968, p. 21.

13. Hegel, 1945, Parag. 183, 185-187 e 236.

14. Conforme Bobbio, 1968, p. 32.

15. Hegel, 1945.

tica à *Filosofia do Direito de Hegel*, Marx denunciou a concepção corporativa Hegeliana do consenso, e propôs a necessidade da dissolução ("*Ausfloesung*")<sup>16</sup> simultânea da "sociedade civil" e do Estado burgueses. Nesta altura, Marx ainda não chegaria a examinar os "fundamentos econômicos" dessa dissolução, mas denunciava o caráter ideológico e racionalizante da posição Hegeliana. Marx, por exemplo, repudiou o conteúdo ético-político do Estado hegeliano e a expressão da "vontade coletiva" no Parlamento como "particularista":

"Os deputados são comissionados representantes dos interesses gerais, mas representam na verdade interesses particulares".<sup>17</sup>

Tal crítica, aparentemente ainda Rousseauiana ou radical-democrática, vai no entanto além, por denunciar o caráter idealista da proposta de Hegel; a qual redundaria, por exemplo, num "servilismo do mundo burocrático Prussiano",<sup>18</sup> ao tentar moldar a realidade a uma concepção racionalizadora: "A lógica não serve (para Hegel) como teste do Estado, mas antes serve o Estado como teste para a lógica".<sup>19</sup> Por isso, conforme Marx ainda, a observação de senso comum, de que "o monarca detém poder soberano", é transformada por Hegel num postulado teórico, em que diz que "a soberania do Estado é o monarca". Em outras palavras, se à primeira pode ser dita uma observação empírica, a segunda transforma a primeira num "axioma metafísico", postulado racionalizante que a justifica e legitima intelectualmente.<sup>20</sup>

No entanto, os escritos de Marx utilizam o termo "*bürgerliche Gesellschaft*", ainda que com uma conotação distinta à de Hegel, pois sempre enfatizam sua articulação realmente dialética com o Estado, e portanto a distinção fundamental existente na história entre os dois termos da relação. E é a partir da *Ideologia Alemã* que o termo "sociedade civil" tende a centrar-se nas relações de produção, lançando as bases do materialismo histórico:

"Esta concepção da história depende de nossa habilidade para expor o processo real de produção, a partir da produção material da própria vida, é compreender a forma de relação que dela provém, criada por esse modo de produção (isto é, a sociedade civil em todos os seus vários estágios), como a base da história toda: e mostrá-la em sua ação como Estado, expli-

---

16. Marx, "Crítica da Filosofia do Direito de Hegel", citado da versão italiana, 1963 (b), p. 135.

17. *Ibid.*, p. 137.

18. *Ibid.*, p. 166.

19. *Ibid.*, p. 29.

20. *Ibid.*, p. 39.

car todos os seus diferentes produtos teóricos e formas de consciência, religião, filosofia, ética, etc., traçando suas origens e crescimento a partir dessa base; por cujo meio, é claro, a totalidade pode ser vista como um conjunto (e portanto, também, a interação recíproca desses vários aspectos da realidade)".<sup>21</sup>

As relações sociais de produção são pois concebidas como a parte dinâmica e central da totalidade histórica, através das quais as classes sociais tomam consciência dos seus interesses, e "resolvem" a sua luta em torno à apropriação material. A interação entre a dimensão cultural-ideológica e o desenvolvimento das forças produtivas foi sintetizada na célebre passagem do prefácio da *Contribuição à Crítica da Economia Política*:

"As mudanças na base econômica levam mais cedo ou mais tarde à transformação de toda a imensa superestrutura. No estudo dessas transformações é sempre necessário distinguir entre a transformação material das condições econômicas de produção, que pode ser determinada com a precisão da ciência natural, e a das formas legais, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas — em suma, as formas ideológicas através das quais os homens tornam-se conscientes desse conflito e o realizam (...) A humanidade assim, inevitavelmente, somente se coloca tarefas que seja capaz de realizar".<sup>22</sup>

Supõe-se, então, que a ascendência histórica de um certo modo de produção impõe a hegemonia de uma forma de consciência social que lhe serve funcionalmente. Nos "*Grundrisse*", por exemplo, Marx define o capital como uma relação social, que abrange todos os aspectos, materiais e intelectuais, da sociedade moderna:

"Assim como a produção fundada no capital cria, por um lado, uma industriiosidade universal — isto é, o sobre-trabalho, o labor que cria o valor —, também cria, por outro lado, um sistema de exploração geral das qualidades naturais e humanas, um sistema de lucratividade geral, utilizando a própria ciência tanto quanto todas as qualidades físicas e mentais, enquanto não apareça nada *superior em si mesmo*, e legítimo por si mesmo, fora deste círculo de produção e intercâmbio social. Assim o capital cria a sociedade burguesa, e a apropriação universal da natureza, bem como o próprio vínculo social dos membros da sociedade. Daí a grande influência civilizadora do capital (...)"<sup>23</sup>

Portanto, a famosa "imagem espacial" da relação entre infra e superestrutura, não é uma interpretação determinista ou a-histórica, de subordinação mecânica da cultura à economia, como muitos "vulgarizadores" do Marxismo têm procurado afirmar. A imagem

---

21. Marx e Engels, 1968, p. 50.

22. Marx, 1970, p. 21.

23. Marx, 1973, pp. 409-410.

sugere, ao contrário, a dinamicidade das relações sociais de produção, como centro e “motor” da totalidade histórica, em especial das condições de reprodução ou permanência de uma certa ordem social (“suas qualidades físicas e mentais”) ou então de sua transformação ou superação revolucionária (“quando aparece algo superior em si mesmo, e legítimo por si mesmo”).

Deduz-se daí um conceito de “sociedade civil”, como dimensão consensual dinamicamente articulada à estrutura política, ou se se quer uma correlação negativa entre consenso e dominação, que aparece claramente enunciada nos estudos históricos de Marx sobre o Estado capitalista. Assim, o estudo sobre o “*Dezoto de Brumario*” consiste numa análise do Bonapartismo que começa por reconhecer que:

“O Estado circunda, controla, regula, supervisiona e arremonta a sociedade civil, desde suas expressões vitais mais abrangentes, até à vida privada dos indivíduos”.<sup>24</sup>

E a crítica que Marx faria muito depois ao “Programa de Gotha” dos Social-Democratas alemães repete o mesmo contraste entre a “sociedade civil” e o Estado, e a sua interação necessariamente dialética, pois:

“A liberdade consiste em converter o Estado, de um órgão sobreposto à sociedade, em outro que lhe seja inteiramente subordinado”.<sup>25</sup>

Finalmente, a análise marxista da Comuna de Paris, em “*Guerra Civil na França*”, reconhece à luz da experiência histórica, uma vez mais, que a construção de uma sociedade predominantemente consensual só se faria possível com a destruição do Estado burguês, como condição mesma de superação da dicotomia capitalista entre o burguês e o cidadão:

“A Comuna foi a antítese direta do Império (...) A unidade da nação não seria rompida, antes ao contrário, seria organizada pela constituição da Comuna, e far-se-ia uma realidade com a destruição do poder do Estado que passava por ser a encarnação dessa unidade, independente e superior à própria nação (...) suas funções legítimas, seriam destituídas de uma autoridade que usurpara por eminência sobre a própria sociedade, e restituídas aos agentes responsáveis da sociedade”.<sup>26</sup>

Aqui, Marx visualiza o que poderia ter sido o primeiro Estado socialista, como sujeito ao *mandat impératif* da sociedade, “re-

---

24. Marx, em “*Surveys from Exile*”, citado por P. Anderson, 1977.

25. Marx, em “*The First International and After*”, *Ibid.*

26. *Ibid.*

vocável a qualquer momento". Nestes estudos históricos, pois, simultaneamente à demonstração da necessidade de dissolução do Estado burguês, surge a noção da absorção do Estado pela sociedade, num regime socialista. Em outras palavras, se antecipa, juntamente com a superação do capitalismo, a formação de uma sociedade fundada unicamente no consenso, e prescindindo da intervenção do Estado.

É certo que no "*Capital*" e outros estudos da maturidade, o termo "*bürgerliche Gesellschaft*" deixou de ser usado por Marx. Mas o conceito normativo, de uma dimensão consensual, dialeticamente articulada com a dimensão política ou estatal, persistiu através dos estudos históricos, e na verdade se desenvolveu simultaneamente com a consciência da necessidade de destruição do Estado e da sociedade burgueses, sob a "ditadura do proletariado". Anderson sugere que:

"O termo 'sociedade civil' é abreviado para 'sociedade' nas obras posteriores de Marx provavelmente por causa da ambigüidade do termo em alemão ("*bürgerliche*" referindo-se tanto a "civil" como a "burguês"), mas continua claramente ocupando a mesma posição estrutural (...) Se o significado inicial do termo (referindo primariamente à esfera das necessidades e atividades econômicas) desaparece do *Capital* (com a emergência do conceito de forças e relações de produção) o termo mesmo não desaparece — pois tinha agora outro sentido para Marx, que não seria sinônimo das necessidades econômicas individuais, mas uma designação genérica para todas as instituições não-estatais numa formação social capitalista".<sup>27</sup>

A evolução dentro da obra de Marx, tanto no uso como no significado do termo "sociedade civil", será provavelmente motivo de debate permanente dentro da tradição marxista.<sup>28</sup> Mas, como vimos, mesmo nos escritos iniciais, em que já se lançavam as premissas fundamentais do método e da interpretação marxista da história, o conceito de relações sociais de produção (como base da "sociedade civil"), transcendia da posição social em relação à posse dos meios de produção (que é certamente a base do materialismo marxista), para incluir também as "formas de organização e consciência social", numa totalidade histórica dialeticamente considerada. Ou seja, da crítica inicial da alienação, surge o conceito de "consciência de classe", através do qual as classes sociais em oposição "tornam-se conscientes desse conflito e o realizam", sendo a "sociedade civil" centrada nesta concepção abrangente das relações sociais de produção.

27. P. Anderson, 1977, p. 34.

28. Por exemplo, a crítica de R. Milliband, 1973, ao conceito de Estado de N. Poulantzas.

É assim que, na análise marxista da sociedade, o conceito de consciência de classe supõe necessariamente o caráter conflitivo da realidade política, em termos de luta de classes, e portanto a supremacia em última instância da dominação burguesa através da coerção estatal, antes que por qualquer recurso de tipo consensual. É por isso que a teoria marxista da sociedade burguesa é dita consistir numa "teoria do conflito", em contraste com as "teorias consensuais" propostas pelo liberalismo. No entanto, o ideal marxista da sociedade sem classes, coloca desde os escritos iniciais de Marx, o predomínio do consenso como objetivo final, e supõe a sua construção prévia, primeiro no interior da classe operária, e depois através desta entre todas as classes subordinadas da sociedade, até a vitória final sobre os resquícios do Estado e da sociedade burgueses.

Em suma, Hegel veio sintetizar e tentar resolver a dicotomia fundamental do liberalismo e do Iluminismo alemão, entre o público e o privado, o consenso e a dominação, nos termos de uma alienação "espiritual", somente superável através da integração individual e corporativa na "vontade coletiva" do Estado. Marx opôs-se a Hegel, afirmando a apropriação privada dos meios de produção como o fundamento da alienação, e esta portanto como fenómeno histórico e político-social. A dissociação entre o burguês e o cidadão foi pois vista por Marx como o resultado necessário do sistema capitalista, sendo o Estado o instrumento repressivo em última instância da dominação de classe. A solução portanto à dicotomia liberal seria a destruição do Estado e da sociedade de classes, somente possível pela ação e consciência da classe dominada, única capaz de negar a dominação. Assim, Marx introduziu um novo conceito de sociedade consensual, fundado na socialização das relações de produção e dela dependente; um conceito de "sociedade civil", cuja plena realização histórica apenas começaria na revolução socialista, e simultânea destruição do Estado e da sociedade burguesa.

#### IV

Gramsci enfrentou o tema da relação entre o Estado e a "sociedade civil" num contexto histórico qualitativamente distinto daquele de Marx, que exigiu categorias de análise ainda mais complexas e inovadoras. Por um lado, o grande desenvolvimento económico do Ocidente afirmara, nas primeiras décadas do século XX, o predomínio mundial das nações europeias e dos Estados Unidos, nesta época histórica que Lenin denominou "Imperialismo, etapa superior do capitalismo". E, internamente, o sistema sócio-eco-

nômico das nações centrais superara o liberalismo "sauvage" dos tempos de Marx, permitindo formas culturais e políticas de integração mais eficazes e "consensuais" (como as associadas com o "Fordismo" norte-americano, analisado por Gramsci).<sup>29</sup> Nas nações de desenvolvimento capitalista tardio ou mais recente, ao contrário, viu-se a emergência de regimes totalitários (semelhantes ao "Bonapartismo" dos tempos de Marx), que Gramsci caracterizou como expansões "Cesaristas" do Estado burguês.<sup>30</sup>

Por outro lado, analistas dos desenvolvimentos histórico-institucionais desse período observaram que tanto o fortalecimento da hegemonia civil como a expansão das funções do Estado no Ocidente, consistiram em respostas ao avanço organizacional e ideológico do movimento trabalhador, e à necessidade de ajuste das instituições políticas a essa nova realidade:

"No capitalismo pós-concorrencial, a movimentação política dos setores socialmente emergentes provocou a criação pelo Estado de modalidades institucionais que a canalizassem (...) a chamada 'publicização' da ordem privada, buscando ajustar fatores e se comportando substitutivamente ao automatismo do antigo mercado liberal (...) A pressão organizada da classe operária, ao contestar o liberalismo formal, impõe a 'publicização' do privado, provocando a intervenção estatal (...) Os tipos pluralísticos de organização (neoliberal) do mercado correspondendo a formas hegemônicas de dominação, enquanto que os tipos organicistas presidiram a formações não-hegemônicas".<sup>31</sup>

Tratava-se, pois, de uma tendência a neutralizar politicamente o operariado e as demais classes subordinadas nos regimes do Ocidente, seja através da extensão (controlada) do direito do voto, legislação trabalhista, participação parlamentar etc. (de que dão testemunho as controvérsias entre Kautsky, Luxemburg e Lenin, no contexto da II Internacional), seja através dum corporativismo Fascista, como na Itália e em outros países.

O conflito inter-imperialista de 1914, e o exemplo vitorioso da Revolução de Outubro, trouxeram à agenda do movimento operário do mundo inteiro a questão de como responder a essas tendências centrais do sistema dominante. A resposta majoritária na II Internacional já fora exemplificada na linha reformista-parlamentar de Kautsky e da Social Democracia alemã, que culminaria no apoio às burguesias da Alemanha e dos outros países durante a guerra. Nas palavras do próprio Kautsky:

---

29. A. Gramsci, 1971, pp. 277-316.

30. Ibid., pp. 219-223.

31. Werneck Viana, 1976, pp. 22-24.

“(Num regime constitucional) em que o proletariado possui direitos eleitorais suficientes, uma greve operária só se pode entender como medida defensiva — como meio de proteção aos direitos eleitorais ou de um parlamento com forte representação sócio-democrática — e contra um governo que recuse obedecer a vontade dos representantes do povo”.<sup>32</sup>

No entanto, os efeitos da guerra e as repercussões da revolução bolchevique coincidiram, em países como a Itália e a própria Alemanha, com um ascenso do movimento trabalhador, e com a conseqüente resposta Fascista, afirmando pela força a dominação burguesa ameaçada. A integração que se conseguia pacificamente em outras partes através do parlamentarismo, teria que ser tentada, em situações de crise e em países relativamente mais atrasados e heterogêneos como a Itália da época, através de uma combinação de repressão e divisão político-ideológica do proletariado, e entre este e as demais classes subordinadas. Segundo Gramsci, Benedetto Croce foi o pensador que na Itália, antes e durante o Fascismo, melhor sistematizou os ideais de hegemonia burguesa, que coexistiam na sociedade italiana como seu “cimento unificador”. Eis aqui, por exemplo, o conceito historicista de Croce acerca da liberdade:

“A concepção da história como história da liberdade (...) cresceu de fato lado a lado com todo o pensamento e progresso da civilização, que nos tempos modernos passou, de liberdade como um complexo de privilégios à liberdade como um direito natural, e desse direito abstrato natural à liberdade espiritual da personalidade histórico-concreta (...) Espiritualidade encarnada, e por isso corporalidade espiritualizada, sua significação reside unicamente no objetivo que buscava — que a vida humana respirasse mais livremente, crescesse em extensão e profundidade (...) O nacionalismo lutou para promover a humanidade em sua forma concreta, ou seja, a personalidade: tanto indivíduos como grupos humanos unidos por origens e memórias comuns, costumes e atitudes, nações já em existência e ação, ou nações ainda a serem chamadas à atividade (...) Ora, quem examina e considera conjuntamente todas essas características do ideal liberal não hesita em chamá-lo pelo que era: uma ‘religião’ (...)”.<sup>33</sup>

A longa citação ajuda a situar a perspectiva Hegeliana de Croce, e a verdadeira ponte que intencionalmente estabelece entre a tradição liberal e as manifestações contemporâneas do corporativismo Fascista. Tal visão era adaptada funcionalmente às condições locais de heterogeneidade social e cultural, o que fez Gramsci reconhecê-la como pólo de hegemonia burguesa para a sociedade italiana de sua época:

---

32. Kautsky, citado por P. Anderson, 1977, p. 66.

33. B. Croce, 1934, pp. 10-11, 13 e 18.

“Croce é uma espécie de Papa leigo, e um instrumento extremamente eficaz para a hegemonia — mesmo se às vezes ele se coloca em desacordo com um governo ou outro (...)”.<sup>34</sup>

A difusa mentalidade idealista cumpria assim um papel heteronômico e neutralizador para a oposição ao Fascismo na Itália, pois permitia indiretamente aquela unidade ético-política totalizante, que a repressão e a integração institucional nos mecanismos do Estado não poderiam chegar a alcançar nas condições do Fascismo. Ao examinar essa totalização (na sua noção peculiar de uma “revolução passiva”), sob o Fascismo, Gramsci diria:

“A importância do ponto de vista político e ideológico é que o esquema (do capitalismo de Estado) é capaz de criar — e de fato cria — um período de esperança e expectativa, especialmente em certos grupos sociais como a grande massa da pequena burguesia rural e urbana. Desse modo se fortalece o sistema hegemônico e as forças de coerção civil e militar à disposição das classes governantes tradicionais”.<sup>35</sup>

A unidade dialética entre o consenso e a dominação foi tema, pois, central e urgente para Gramsci, como pensador Marxista e líder do movimento trabalhador, nas condições específicas de sua época e local. Ele demonstrou, na sua obra sobre “*Alguns Temas da Questão Meridional*”,<sup>36</sup> como a análise Marxista da dualidade consenso-domação com base nas relações sociais de produção, servia como explicação inicial — mas que se necessitava aprofundar — para a unidade imposta pelo sistema capitalista, entre o norte italiano, moderno e industrializado, e o sul agrário, atrasado e “colonizado”. Surgindo daí o conceito depois desenvolvido por Gramsci, de “bloco histórico”, ou unidade dialética entre infra e superestrutura, nas condições de um dado contexto social e conjuntura política. A unidade, por exemplo, das classes dominantes italianas, seria garantida por uma aliança de interesses objetivos entre a burguesia industrial e os latifundiários do sul, e o controle relativo que exerciam sobre a organização e a ideologia de suas respectivas classes subordinadas, através de instituições políticas e culturais, como a Igreja, o Partido Popular do camponado, o sindicalismo economista e o Socialismo parlamentarista no norte etc.

Como se vê, a novidade do conceito de “bloco histórico” em relação ao pensamento marxista anterior a Gramsci, está na inclusão ou reconhecimento de uma intermediação e relativa autonomia dos meios institucionais (predominantemente não-estatais) jurí-

---

34. A. Gramsci, 1965, pp. 482-483.

35. A. Gramsci, 1971, p. 120.

36. “The Southern Question”, em A. Gramsci, 1972, pp. 29-54.

dico-políticos (como o Parlamento, partidos, sindicatos) e culturais -psico-sociais (religião, escola, comportamento da pequena burguesia etc.), entre o poder direto do Estado e a sociedade, como condição mesma de reprodução do sistema político nas condições de heterogeneidade da Itália. Logo depois, nas "Teses de Lyon" do Partido Comunista Italiano (presumivelmente escritas por Palmiro Togliatti, mas segundo este sob a "forte influência" de Gramsci)<sup>37</sup> a análise demonstrava as "brechas" ou oportunidades revolucionárias no bloco histórico italiano, que tanto serviam para explicar a contra-revolução violenta e homogeneizadora do Fascismo, como para levantar um desafio à capacidade de liderança e organização do proletariado, na proposta de um "frente unido" nacional-popular.

A análise da situação política italiana permitia assim situar historicamente novos conceitos marxistas para a relação entre o Estado e a "sociedade civil", que Gramsci depois desenvolveria nos seus famosos *"Cadernos da Prisão"*. No entanto, a influência teórico-prática fundamental, reconhecida pelo próprio Gramsci, quanto ao seu conceito de "hegemonia" sobre a "sociedade civil" (que parece ser a chave do conceito de "bloco histórico"), veio da experiência Leninista, canalizada através dos vínculos orgânicos do movimento trabalhador italiano com a III Internacional Socialista:

"O maior teórico moderno do Marxismo revisou, sobre o terreno político da organização e da luta, e na terminologia política, — em oposição às várias tendências 'economicistas' — a doutrina da hegemonia como complemento da teoria do Estado como coerção".<sup>38</sup>

A experiência parlamentar italiana, prévia à ditadura aberta do Fascismo em 1924, foi a conjuntura histórica em que Gramsci tratou de aplicar e desenvolver os princípios Leninistas, como líder do P.C.I. A linha desenvolvida pela III Internacional nesta época não apoiava nem o parlamentarismo nem o abstencionismo eleitoral. Em lugar disso, e sob a influência de experiências anteriores na Rússia (e ainda em oposição às tentativas putchistas da esquerda alemã, em 1919), a Internacional defendia um uso tático do Parlamento sempre que possível, mas localizou fora dele as tarefas políticas fundamentais. Suas "Teses sobre o Parlamentarismo", adotadas no II Congresso, em julho de 1920, já assinalavam que:

---

37. Conforme J. Cammet, 1967.

38. A. Gramsci, 1965, p. 1235.

"O parlamentarismo como sistema de Estado tornou-se uma forma 'democrática' de domínio da burguesia, a qual, num determinado grau de sua evolução, tem necessidade do fingimento de uma representação popular, que exteriormente surja como organização da 'vontade popular' além das classes sociais (...). O partido Comunista entra nessa instituição não para fazer dentro dela um trabalho orgânico, mas para ajudar as massas, a partir do próprio parlamento, a fazer ir pelos ares a máquina estatal e o parlamento".<sup>39</sup>

Um ano antes, Gramsci já resistia, em nome dos Conselhos de fábrica do movimento operário de Turim, à linha abstencionista dos partidários de Amedeo Bordiga:

"Enquanto não for possível escolher, não se pode abster-se de participar nas eleições parlamentares, em que as forças políticas se separam e se medem. Enquanto não existam os soviets (na Itália), o slogan 'todo poder aos soviets' é inútil e pode ser perigoso para o sucesso da revolução".<sup>40</sup>

Esta ênfase se justificava na experiência da criação do "poder paralelo" soviético, como base para a Revolução de Outubro. Na origem dessa experiência estava a definição do partido e a estratégia de frente, que foram propostos por Lenin, e que passaram depois a ser adotados pela Internacional, respectivamente em julho de 1920 e dezembro de 1921. No III Congresso, as delegações da Itália, da Alemanha e da Áustria, recusaram voltar pelas propostas de frente unido apresentadas pela delegação soviética, e receberam uma advertência do próprio Lenin:

"É necessário ganhar a simpatia das massas. Uma maioria absoluta não é necessária; mas para vencer e permanecer no poder, devemos ganhar não apenas a maioria da classe trabalhadora (o proletariado industrial) mas também a maioria dos explorados e dos trabalhadores agrícolas".<sup>41</sup>

Gramsci participaria pessoalmente do IV Congresso (novembro de 1922), onde a Internacional explicitou sua linha de frente unido, tendo como objetivo a conquista de um "governo de trabalhadores e camponeses". Estes desenvolvimentos representavam uma expansão do conceito Leninista do partido, como organização rigidamente disciplinada e organizada, que operaria como "correia de transmissão" entre as massas e a toma do poder, passando pelas organizações populares intermediárias, como os sindicatos e os soviets. O conceito de hegemonia que assim se esboçava, referia-se pois à direção moral proletária, na orga-

---

39. Citado por P. Cavalcanti, 1977, pp. 154 e seguintes.

40. A. Gramsci, 1955, p. 385.

41. Citado por J. Cammet, 1967, p. 160. A teoria Leninista do partido foi inicialmente proposta em V. I. Lenin, 1929 (b).

nização das forças *aliadas*, com vistas à toma do poder, sendo que este se exerceria diretamente *contra* os inimigos da classe operária e do frente unido popular. Como comenta Portelli, nesta visão estratégica, adaptada por Gramsci à Itália:

“O P.C.I. não seria apenas o partido da classe operária, mas também o partido que realizaria enfim a unidade nacional, reintegrando as massas populares na vida política e cultural (...). O abstencionismo eleitoral era então condenado e explicado (por Gramsci) pelos seus limites economicistas, sua incapacidade de passar da etapa corporativa à etapa política. Por não compreender que uma classe social só pode tornar-se dirigente exercendo sua hegemonia sobre uma série de grupos aliados (e portanto ultrapassando seus próprios interesses corporativos em proveito de compromissos com esses grupos) ... os abstencionistas abandonavam a direção intelectual do corpo social à classe dirigente (...) fechando-se numa atitude puramente defensiva, que deixava o campo livre ao reformismo social-democrata”.<sup>42</sup>

Vemos, portanto, que o pensamento Gramsciano sobre a hegemonia consistia numa tentativa de adaptação e aplicação às condições italianas das inovações teórico-práticas do Leninismo no movimento operário internacional. Além disso, é claro que Gramsci fez mais que simplesmente “transplantar” a linha da Internacional à Itália, já que sua orientação principal era no sentido de organizar politicamente o movimento trabalhador italiano sobre a base de sua dinâmica interna, e face aos desafios históricos que tinha que enfrentar. Isso resultou numa convergência com a estratégia Leninista internacional, que nesse momento tratava de consolidar a influência da revolução russa sobre o movimento trabalhador do Ocidente, respeitando entretanto as características próprias de cada conjuntura nacional.

Se Gramsci conseguiu, com dificuldade, fazer aceitar essa orientação na Itália — como se deduz das teses de Lyon, em 1926 — a sua prisão logo após viria alijá-lo da direção do movimento e abrir campo a utilizações e interpretações controvertidas do seu pensamento. Por exemplo: a leitura discordante da distinção entre “sociedade civil” e Estado, proposta por Gramsci numa passagem como “metodológica e não-orgânica”. A linha oficial do P.C.I. passaria a utilizar essa afirmação como apoio para a sua estratégia parlamentarista do após-guerra; ou seja, leria a distinção Gramsciana como uma justificativa para tentar atingir o poder do Estado conquistando prévia hegemonia consensual na “sociedade civil” através do voto. Anderson, por outro lado, enfatiza uma interpretação diametralmente oposta desta passagem, sugere

---

42. H. Portelli, 1975.

rindo que nela “a sociedade civil é absorvida pelo Estado”, no melhor estilo Hegeliano (o que aliás — sugere — serviria de ponto de partida para a linha Althusseriana atual, que negaria existência autônoma à “sociedade civil”).<sup>43</sup> Ambas interpretações parecem não corresponder à proposta original de Gramsci, pois na passagem aludida ele afirma:

“As idéias do movimento de livre-cambismo se baseiam num erro teórico cuja origem prática não é difícil de identificar, pois reside na distinção entre sociedade política e sociedade civil, que de distinção metodológica é transformada em distinção orgânica e assim apresentada. Desse modo se afirma que a atividade econômica é própria da sociedade civil e que o Estado não pode intervir em sua regulamentação. Mas, como na realidade efetiva a sociedade civil e o Estado se identificam, é necessário convir que o liberalismo também é uma regulamentação de caráter estatal, introduzida e mantida por via legislativa e coercitiva. É um ato de vontade, consciente de seus próprios fins e não a expressão espontânea, automática, do fato econômico”.<sup>44</sup>

A distinção orgânico/metodológica se faz, portanto, como crítica ao liberalismo econômico. Noutras passagens, entretanto, Gramsci salienta a diferença básica entre o Estado e a “sociedade civil”. Esta é considerada como “o conjunto de organismos chamados ‘privados’ (...) correspondendo à função de ‘hegemonia’ que o grupo dominante exerce sobre a sociedade”, em contraste com o “comando ou dominação direta”, que se exerce através do Estado.<sup>45</sup>

Anderson aponta para as vacilações do pensamento Gramsciano, e as variantes que apresenta dos conceitos de hegemonia e de “sociedade civil”, como diferentes tentativas de equacionar a questão da relação entre consenso e dominação no Ocidente; relação que Gramsci não teria sequer chegado a sistematizar, muito menos a resolver satisfatoriamente. Num sentido, isso é certo, e parece claro que a maioria das “leituras sistematizadoras” do pensamento de Gramsci tendem a esquecer o fato fundamental de que foi ele principalmente um polemista e dirigente político, sendo seus escritos orientados seja ao trabalho jornalístico seja à discussão interna no P.C.I., acerca das tarefas imediatas, impostas pela conjuntura do seu tempo. Mas, se Gramsci não é um pensador “sistemático”, parece certo também que a orientação normativa de seu pensamento é a mesma do pensamento Leninista e da III Internacional em sua “primeira época”. Minha sugestão é de que esta orientação não só introduziu uma aproxi-

---

43. P. Anderson, 1977, pp. 33-34.

44. A. Gramsci, 1971, pp. 159-160.

45. *Ibid.*, p. 12.

mação teórico-prática clara e inovadora à questão da relação entre consenso e dominação no Ocidente; ela ainda traçou uma linha estratégica internacional para o movimento operário que enfatizou cuidadosamente (ao contrário do “aventureirismo” do chamado “terceiro período”, que identificou o Fascismo como a “ante-sala” do socialismo; ou ainda do oportunismo parlamentarista que se seguiu à Segunda Guerra) a importância substantiva das diferenças “metodológicas” e “orgânicas” no debate sobre a “sociedade civil”, em sua relação com o Estado.

Em primeiro lugar, como já vimos, é fundamental para compreender o caráter metodológico da distinção entre “sociedade civil” e Estado nos pensamentos Leninista e Gramsciano, reconhecer que a hegemonia ideológica proletária se propõe uma “direção moral e intelectual” sobre os aliados, e não sobre os inimigos (aos quais o “Estado e a Revolução” de Lenin já dedicava a inapelável ditadura do proletariado). Os documentos da primeira fase da Internacional, ainda sob forte inspiração Leninista, não deixam dúvida alguma sobre isto. Por outro lado, é também verdade que a distinção metodológica se aplica igualmente ao caso da hegemonia *burguesa* no Estado parlamentarista contemporâneo, que Gramsci identificou como um caso de “hegemonia encorajada de coerção”, ou como quer Anderson, “dominantemente ideológico e determinadamente repressivo”.<sup>46</sup> Ou seja, uma formação social em que o caráter coercitivo do Estado somente se manifesta em “última instância”, nos momentos de ineficácia dos mecanismos de controle e integração cultural e institucional. Para isso estariam ali, em tempos “normais” de reprodução pacífica do sistema político, as instituições predominantemente não-estatais, jurídico-político-culturais, que se encarregariam de garantir o consentimento ativo dos cidadãos.

Mas para entender melhor e visualizar as conseqüências da proposta Gramsciana, convém examinar certas “sistematizações” do seu pensamento, que representam em forma quase gráfica algumas das relações principais entre a “sociedade civil” e o Estado. Bobbio analisou a versão Gramsciana da “imagem espacial” Marxista, ou seja, a maneira como interpretou as relações entre infra e superestrutura, e nelas o papel da “sociedade civil”. Qualificando e precisando mais a concepção original de Marx, de uma centralidade multi-abrangente das relações de produção sobre as “formas de organização e consciência social”, o Marxismo de Gramsci passaria a reconhecer um *terminus intermedius* relativamente autônomo, que seriam as instituições jurídico-político-culturais (predominantemente para-estatais ou não-estatais):

---

46. P. Anderson, 1977, pp. 33-34.

“Gramsci representa habitualmente a oposição entre momento estrutural e momento superestrutural através da dualidade entre momento econômico e momento ético-político, necessidade e liberdade, objetividade e subjetividade (...) Para representar a contraposição entre sociedade civil e sociedade política, usa outra dualidade: consenso-força, persuasão-coação, moral-política, hegemonia-ditadura, direção-domínio. Observe-se que ao momento econômico se contrapõe, na primeira dicotomia, o momento ético-político; no entanto, a segunda dicotomia pode ser considerada como o desdobramento da dualidade implícita no segundo momento da primeira. Pode-se dizer com uma certa simplificação (...) que os elementos fundamentais do sistema Gramsciano são três: o momento econômico, que representa a estrutura material, o elemento político, que representa o momento material da superestrutura (i. é., a força), e o momento ético, que serve de união entre um e outro”.<sup>47</sup>

Já vimos, na análise do pensamento de Marx, que a “imagem espacial” não passa de uma “simplificação estenográfica” por assim dizer, para expressar sua ênfase nas relações sociais de produção como centro da formação social, com base na economia; assim sendo, mesmo uma amplificação como a proposta por Bobbio deve ser tomada com cuidado. Todas as simplificações “sistemizantes” tendem a reduzir a realidade a uma pequena fórmula, que passa depois a ser “aplicada” a-historicamente, por seguidores mecanicistas. É necessário alertar sobre isso, porque Gramsci mesmo polemizou consistentemente contra as tendências reducionistas de sua época, e na verdade o conjunto de sua obra é um testemunho ao caráter necessariamente histórico e conjuntural do pensamento político. Isso posto, é necessário reconhecer também que a contribuição de Gramsci indica que a “imagem estenográfica” da relação entre infra e superestrutura só pode ser inteligível e aplicável aos termos do bloco histórico capitalista contemporâneo, quando se aceita a intermediação relativamente autônoma da institucionalidade jurídico-político-cultural, que realiza a “hegemonia encouraçada de coerção” do sistema capitalista.

Seria essa institucionalidade não-estatal ou para-estatal uma área intermédia, de superposição entre o Estado e a sociedade, território da luta de classes, mas onde o domínio burguês se afirma repetidamente, sendo ali aceito e internalizado pelas classes subordinadas. Na verdade, a própria aceitação civil do monopólio coercitivo do Estado seria a garantia de sua utilização somente em última instância, porque desnecessário em condições “normais”. Eis aí a manifestação mais sutil e refinada do “ocultamento do privado no público”, que no totalitarismo Fascista aparece em forma caricatural e extrema. Eis aí também a forma contem-

---

47. Bobbio, 1968, p. 26.

porânea do fenômeno da alienação, que Marx anteriormente analisara a partir de suas origens nas relações sociais de produção. Se, para o democratismo de Rousseau, ao homem havia que "obrigá-lo a ser livre", pode-se dizer agora que a relativa eficácia e autonomia da institucionalidade jurídico-político-cultural das modernas sociedades de massas, conseguiria "persuadi-lo a ser escravo". Assim, a dimensão jurídico-político-cultural das instituições não-estatais ou para-estatais seria mediação à estabilidade das relações entre o público e privado, entre as relações sociais de produção e as formas de dominação política; por exemplo, como meio de legitimação parlamentar instalada no aparato do Estado, ou como sustentação judicial (jurídica + política) internalizada no âmbito da "sociedade civil", pela aceitação generalizada do monopólio coercitivo do Estado.

Como diz Bobbio ainda, o conceito atual de "sociedade civil" mais difundido no Ocidente integra alguns elementos fundamentais da perspectiva Gramsciana:

"A dicotomia entre sociedade política e sociedade civil é usada freqüentemente com o fim de mostrar a diferença entre 'país legal' e 'país real', pondo em evidência a existência de uma crise de legitimação e o modo em que tal crise se pode resolver, consistindo em geral numa redescoberta, revisão ou libertação da sociedade civil (...) Ou dito de outra forma, uma crise de poder é vista como crise de hegemonia. Sendo assim, a solução da crise não é buscada na sociedade política mas na sociedade civil, isto é, na formação de um novo consenso".<sup>48</sup>

Pareceria que a burguesia soube talvez aproveitar mais rapidamente as lições do Leninismo que o proletariado, "espiritualizando" e "Hegelianizando" sempre que possível a sua ação, no sentido de reforçar sua hegemonia sobre o sistema político. No entanto, nos momentos agudos de crise, a repressão sempre se faz sentir, em última instância, mostrando, como Lenin e Gramsci já reconheciam, que a estabilidade da dominação burguesa supõe a síntese entre fatores repressivos e consensuais, e a reunião entre a "sociedade civil" e o Estado. Eis aqui o caráter *orgânico* da unidade ético-política sustentada por Gramsci no seu conceito de bloco histórico, para o qual então a divisão entre a "sociedade civil e o Estado, entre o consenso e a dominação, passa a ser simplesmente metodológica, mas nem por isso menos real e importante."<sup>49</sup>

Em conclusão, o desenvolvimento por Gramsci da teoria marxista do Estado e da "sociedade civil", no contexto do primeiro após-

---

48. Ibid., p. 31.

49. Sobre a distinção entre fenômenos orgânicos e conjunturais, ver A. Gramsci, 1971, p. 177 e seguintes.

guerra, obedeceu à necessidade de explicar o desenvolvimento do Estado burguês, e sua expansão sobre a "sociedade civil", seja sob a forma predominantemente consensual do parlamentarismo, seja sob a forma predominantemente repressiva do Fascismo. Em ambos os casos, se tratou de explicar a unidade ético-política lograda pelo bloco burguês dominante. Simultaneamente, Gramsci veio teorizar a experiência Leninista da revolução socialista, desenvolvendo um novo conceito de "sociedade civil" e de hegemonia proletária, nos termos da proposta do "frente unido" do movimento operário internacional, sob a direção moral e intelectual do Partido Comunista. Tal visão apresentou a "sociedade civil" como terreno prioritário da luta de classes no Ocidente, mas não excluiu ou ignorou o caráter em última instância repressivo do Estado. Ao contrário: reconheceu a interação dialética e a unidade orgânica ético-política, entre a "sociedade civil" e o Estado, da qual a institucionalidade jurídico-político-cultural (predominantemente não-estatal) seria a intermediação. Constatou, assim, a interconexão e sobreposição entre os fatores hegemônicos e repressivos, entre o consenso e a dominação, e a necessidade de questioná-la conjuntamente, como quis a primeira fase da III Internacional Socialista.

## V

Para finalizar este estudo, é necessário reconhecer que as interpretações do consenso social aqui discutidas ajudaram tanto a confirmar como a corrigir alguns dos pontos fundamentais levantados na introdução, além de demonstrar sérias lacunas neste campo de pesquisa, que colocam um desafio para trabalhos futuros. Sem tentar mencionar todos esses pontos, cabe agora salientar os mais importantes.

Primeiro, ficou claro no decorrer deste estudo que cada um dos autores considerados apresenta um *conceito* da dimensão consensual, mesmo quando não concorda com os demais acerca do uso ou do significado de termos como "*societas civilis*" ou "*bürgerliche Gesellschaft*". Assim, resultou mais adequado tratar as suas interpretações do consenso através de uma análise conceitual, que através de um estudo da origem ou do desenvolvimento semântico daqueles termos. No entanto, o uso que se fez aqui, simultaneamente, de estudos prévios da história, da sociologia do conhecimento e da teoria política, demonstra a necessidade de um método interdisciplinar para o estudo das idéias, e a conveniência de incluir também a contribuição da lingüística em outros estudos sobre a teoria do consenso.

Em segundo lugar, as teorias do consenso propostas pelos autores estudados sempre implicaram algum tipo de referência ao que denominamos aqui a definição “contemporânea” de “sociedade civil”. Ou seja, os conceitos desses autores referiram-se, de um ou outro modo, e em grau maior ou menor, às instituições e processos, formais e informais, em que se elabora o consenso, e onde se criam os instrumentos para a legitimação de uma determinada forma de poder; ou, se se quer uma explicação mais estrutural, referiram-se à institucionalidade jurídico-político-cultural “privada” (ou predominantemente não-estatal) do sistema social global.

No meu entender, isto significa que a definição “contemporânea” foi útil como foco de discussão para os conceitos desses autores, muito embora cada um desses conceitos em separado dela divergisse sob vários aspectos fundamentais, que procuramos tratar no decorrer da exposição. É por isso que a definição “contemporânea” não devia ser entendida como uma síntese dos conceitos desses autores, e menos ainda como uma interpretação “definitiva” do que seja “sociedade civil”. Comprovada a sua utilidade heurística, fica em aberto toda uma gama de possibilidades de desenvolvimento conceitual para a definição da “sociedade civil”, cujas linhas iniciais quisemos apenas indicar neste trabalho.

Em terceiro lugar, o estudo confirmou, também inicialmente, a existência de diferenças fundamentais entre a teoria liberal e a teoria Marxista do consenso, que se podem resumir na aproximação seguinte: Por um lado, a corrente liberal parece centrar-se nos “interesses civis” do indivíduo, e seu acordo *uti singulus* com todos os demais, ao passo que o Marxismo enfatiza os interesses *coletivos* das classes sociais, ao redor das relações sociais de produção. Por outro lado, a tradição liberal sublinha o *consentimento* ativo de todos os membros da sociedade, com base na doutrina da igualdade jurídica dos cidadãos “válidos”, enquanto o Marxismo enfatiza a *oposição* entre as principais classes sociais e seus projetos históricos, como fundamento para a mudança social e a própria existência do Estado.

Mas, depois de afirmações deste nível de generalidade, seria necessário demonstrar os seus limites e relevância para cada autor estudado. É claro que tal tarefa supõe um estudo mais amplo do que este; no entanto, é possível reconhecer agora alguns elementos de comparação para aprofundamento futuro, que decorrem naturalmente do que foi visto até aqui. Uma primeira impressão comparativa é de que em verdade os quatro autores considerados apresentaram interpretações bastante divergentes do consenso — mesmo aqueles considerados como pertencentes à

mesma "corrente" ou tradição intelectual. Este fato coloca de imediato a questão de se é realmente útil e oportuno considerar "en bloc" correntes teóricas tão diversificadas e complexas como o liberalismo e o Marxismo. Creio que tal procedimento somente será correto na medida em que permita um acompanhamento das "mutações" históricas e culturais, que consistiriam na fonte mesma da vitalidade e eficácia de cada "tradição" ou "paradigma" teórico através do tempo (Kuhn, 1970 e Wolin, 1960, tratam desta questão, embora de pontos de vista diferentes daquele que estamos propondo aqui). Neste sentido, as diferenças aqui constatadas dentro de uma mesma linha, apontam para a necessidade de novos esforços de reconstrução histórica e aprofundamento conceitual.

Por exemplo, uma primeira leitura da interpretação aqui proposta à contribuição de Locke, levanta de imediato o problema controvertido das relações de seu pensamento com o liberalismo econômico do século XVIII. De fato, em que medida se pode situar a Locke como um pensador liberal, vivendo como viveu, na Inglaterra da segunda metade do séc. XVII, quando mais de 80% das atividades econômicas se realizavam no agro, e as cidades reuniam apenas uma parcela diminuta da população? Há estudiosos tratando da transição do feudalismo ao capitalismo na Inglaterra, e seria interessante considerar o papel nessa época da teoria dos "interesses civis", introduzida por Locke como fundamento consensual do Estado liberal. Consistiria apenas numa *antevisão* do individualismo possessivo da classe burguesa em ascensão, ou seria ela mesma *instrumento* histórico para construir a hegemonia dessa classe? Uma revisão, pois, das teses de Macpherson parece fundamental para o esclarecimento deste ponto, que poderia levar aliás à consideração do papel "relativamente autônomo" da ideologia liberal entre as classes dominantes — uma questão sempre atual também, na América Latina.

Problemas semelhantes podem também ser aprofundados, a partir de Rousseau. Por exemplo, uma primeira leitura do conceito de "Vontade Geral" poderia bem indicar sua maior proximidade ao conceito Gramsciano de "hegemonia", que ao individualismo possessivo do liberalismo inicial. Se Rousseau está realmente próximo ao paradigma Marxista (como Colletti e Della Voipe sustentam) seria então necessário considerar a tradição democrático-revolucionária aparte da corrente liberal (o que já foi proposto por Wolin, Nun e outros). Tratamos de enfrentar o problema neste trabalho, nos termos da distinção Mannheimiana entre ideologia e utopia; mas seria necessário examinar mais sistematicamente a eficácia desta solução. Isto coloca a necessidade de uma pes-

quiza histórica capaz de situar a contribuição de Rousseau em seu contexto teórico-prático real (o que, aliás, ajudaria também a elucidar a relação proposta por Gramsci, entre o Iluminismo e a Revolução Francesa).

É certo, então, que a orientação de um estudo através de "linhas" ou paradigmas, como foi tentado aqui, deve evitar cuidadosamente a generalização fácil e a colocação de "rótulos", que condicionem previamente a leitura da contribuição de cada autor. O estudo de Marx, por exemplo, dificilmente pode ser hoje empreendido sem questionar as interpretações reducionistas que o "Marxismo oficial" impôs à sua leitura. E é verdade também que a visão "conflitual" proposta por Marx à análise das classes sociais questiona profundamente o "consensualismo" banal nas versões parlamentaristas mais recentes do Marxismo. É interessante que Marx mesmo criticou o que chamou "cretinismo parlamentar" dos Social-Democratas de seu próprio tempo, antecipando assim a ruptura Leninista com a Segunda Internacional, e as críticas que hoje se impõem novamente a esses desvios recorrentes. Ou seja, agora como nos tempos de Marx, vários dos seus temas fundamentais, como aquele da "imagem espacial" da sociedade, apresentam lacunas e questões em aberto, que mais que fonte de disputa doutrinária permanente, são desafios que se renovam sempre à investigação teórico-prática em cada conjuntura e lugar.

A contribuição de Gramsci é ainda hoje um modelo de trabalho para Marxistas em várias partes do mundo, justamente porque foi uma tentativa importante de responder criadoramente a esses desafios do Marxismo, à luz da própria realidade política que enfrentava, e independente das tendências reducionistas e dogmatizantes da "tradição oficial". Em razão de seu caráter histórico, a obra de Gramsci também apresenta, no entanto, problemas imensos, que são agravados por dificuldades circunstanciais, como a fragmentação expositiva, a censura Fascista, e as "versões autorizadas" por que passou. O problema aqui é tanto mais sério quanto falta, na sua obra publicada, uma definição unívoca do que seja "sociedade civil". É certo que todos os autores apresentam variantes e evoluções no tratamento do consenso, mas as variações de Gramsci (que Anderson considera "deslizes") são notórias, e fonte de controvérsia generalizada. A solução provisória aqui adotada foi encaminhar uma leitura histórica ou "conjuntural" do seu pensamento, à luz da doutrina da "hegemonia" do movimento trabalhador de sua época. É claro, entretanto, que tal procedimento, longe de superar as dificuldades conceituais, trata de colocá-las sob uma luz diferente, que deve levar a pesquisas e debates mais exigentes e aprofundados. Em suma, tra-

ta-se de encontrar a medida certa em que se pode e deve ler, seja o "contexto histórico", seja a "corrente intelectual" na contribuição de cada autor, a fim de fazer justiça tanto à sua originalidade como às suas limitações.

É importante sublinhar finalmente, que levantando questões que seguem pendentes e que exigem aprofundamento, este estudo procurou esboçar uma visão do desenvolvimento e esclarecimento gradual do significado do consenso na teoria política contemporânea. Assim, a teoria liberal do consenso, sugerida pela ciência política moderna desde Maquiavel, encontraria em Rousseau e em Marx a crítica ideológica e econômica, que posteriormente permitiu a Gramsci a dialetização da análise das "superestruturas" da sociedade. A "doppia prospettiva" Gramsciana decorreria, assim, de quatro séculos de teoria e experiência política no mundo Ocidental. Desse modo, o estudo aqui proposto ensina-nos pelo menos que o pensador político não é o intelectual "desengajado" ou o cientista "neutro" que às vezes pretende ser. Gramsci, de fato, assignou aos intelectuais a tarefa de proporcionar homogeneidade ideológica e liderança moral às classes sociais e a seu "bloco histórico". E ao fazê-lo, abriu vertentes importantíssimas de pesquisa sobre a teoria do consenso (tais como quando identificou tanto a Lenin como a Croce como "mestres de hegemonia"). Eis por que tal estudo é hoje mais que nunca necessário, a fim de enfrentar e resolver mais adequadamente estas e outras questões.

Devo agradecer, em conclusão, as críticas, comentários e sugestões feitas a uma primeira versão deste trabalho por Robert Albritton, Liisa North, Neal Wood e Peter Meitzins, colegas e professores da Universidade de York. Não lhes cabe responsabilidade, entretanto, pelo que aqui se diz ou se omite.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- ALTHUSSER, L.  
1970 *Idéologie et Appareils Idéologiques d'État*, *La Pensée*, Juin.
- ANDERSON, P.  
1977 *The Antinomies of Antonio Gramsci*, *New Left Review*, N.º 100, January.
- BOBBIO, N.  
1964 *Da Hobbes a Marx — Saggi di Storia della Filosofia*, 2nd. ed., Morano Ed., Napoli.
- 1968 *Sulla Nozione di 'Società Civile'*, *De Homine*, Roma, N.º 24-25.
- CAMMETT, J.  
1967 *Antonio Gramsci and the Origins of Italian Communism*, Stanford Univ. Press, Califórnia.

- CAVALCANTI, P. (ed.)  
1977 *Socialistas e Comunistas: A Origem da Ruptura*, Arcadia, Lisboa.
- COLLETTI, L.  
1968 *Rousseau Critico della 'Società Civile', De Homine*, Roma, N.º 24-25.
- CROCE, B.  
1934 *History of Europe in the Nineteenth Century*, Unwin Univ. Books, London.
- DELLA VOLPE, G.  
1963 *Rousseau y Marx*, R. Rachella, Buenos Aires.
- GRAMSCI, A.  
1955 *Ordine Nuovo (1919-1920)*, Einaudi Ed., Torino.  
1965 *Lettere dal Carcere*, Einaudi Ed., Torino.  
1971 *Selections from the Prison Notebooks*, Ed. por Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, International Publishers, New York.  
1972 *The Modern Prince and Other Writings*, International Publishers, New York.
- HEGEL, G. W. F.  
1945 *Philosophy of Right*, Oxford Clarendon Press, London.  
1949 *The Phenomenology of the Mind*, Baillie, London.
- KANT, I.  
1956 *Scritti Politici di Filosofia della Storia e del Diritto*, UTET, Torino.
- KORSCH, K.  
1970 *Marxism and Philosophy*, N.L.B., London.
- KOJÈVE, A.  
1947 *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris.
- KUHN, T.  
1970 *The Structure of Scientific Revolutions*, The Univ. of Chicago Press, Chicago, 2.ª edição.
- LENIN, V. I.  
1929 (a) *Imperialism and the State and Revolution*, Vanguard Press, New York.  
1929 (b) *What is to be Done?*, International Publishers, New York.
- LOCKE, J.  
1968 *A Letter on Tolerance*, Ed. by J. W. Gough, Oxford at the Clarendon Press.
- LUKACS, G.  
1948 *Der Junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Oeconomie*, Zurich-Wien, Europa Verlag.
- MACHIAVELLI, N.  
1961 *The Prince*, Penguin, New York.
- MACPHERSON, C. B.  
1962 *The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke*, Oxford, at the Clarendon Press.

- MANNHEIM, K.  
 1936 *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, Harvest, New York.
- MARX, K.  
 1963 (a) *The Poverty of Philosophy*, International Publishers, New York.  
 1963 (b) *Opere Filosofiche Giovanili*, Ed. Riuniti, Roma.  
 1964 *Early Writings*, Transl. and Ed. by T. B. Bottomore, McGraw-Hill, New York.
- (and ENGELS, F.)  
 1968 *The German Ideology*, Progress Publishers, Moscow.  
 1973 *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy, (Rough Draft)*, Penguin, New York.
- MÉSZAROS, I.  
 1972 *Lukacs' Concept of Dialectics*, The Merlin Press, London.
- MILLIBAND, R.  
 1973 "Poulantzas and the Capitalist State", *New Left Review*, N° 82, November.
- NUN, J.  
 1967 "Notes on Political Science and Latin America", in *Social Science in Latin America*, Ed. by M. Diegues Jr. and B. Wood, Columbia Univ. Press, New York.
- PORTELLI, H.  
 1975 "Gramsci et les Elections", *Temps Modernes*, N° 343, Februaire.
- ROUSSEAU, J. J.  
 1974 *Social Contract*, Ed. by Charles M. Sherover, Meridian, New York.
- WERNECK VIANA, L.  
 1976 *Liberalismo e Sindicato no Brasil*, Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- WOLIN, S.  
 1960 *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Little, Brown, Boston.