

bém um outro ensaio que escrevi sobre Gramsci, *Nota sobre a dialética em Gramsci*, de muitos anos atrás, e que, à diferença do primeiro, passou completamente despercebido.<sup>21</sup> O leitor que irá lê-lo pela primeira vez verá que o método que chamei de "analítico", com o qual examinei o conceito de dialética em Gramsci, é o mesmo que empreguei muitos anos depois para estudar a sociedade civil. Verá também, desde as primeiras linhas, que o fato de ser Gramsci um pensador marxista foi sempre para mim uma coisa pacífica.

N. B.

1.º de janeiro de 1976

Bobbio, Norberto

O conceito de sociedade civil. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.

21. Publicado em *Studi gramsciani. Atti del convegno tenuto a Roma nei giorni 11-13 gennaio 1958*, Editori Riuniti, 1958, pp. 73-86, e também em *Scritti*, XIV, 1958, pp. 21-34.

N. Bobbio

## GRAMSCI E A CONCEPÇÃO DA SOCIEDADE CIVIL

### 1. Da sociedade ao Estado e do Estado à sociedade

O pensamento político moderno, de Hobbes a Hegel, caracteriza-se pela constante tendência — ainda que no interior de diferentes soluções — a considerar o Estado ou sociedade política, em relação ao estado de natureza (ou sociedade natural), como o momento supremo e definitivo da vida comum e coletiva do homem, ser racional; como o resultado mais perfeito ou menos imperfeito daquele processo de racionalização dos instintos ou das paixões ou dos interesses, mediante o qual o reino da força desregrada se transforma no reino da liberdade regulada. O Estado é concebido como produto da razão, ou como sociedade racional, única na qual o homem poderá ter uma vida conforme à razão, isto é, conforme à sua natureza. Nessa tendência, encontram-se e mesclam-se tanto as teorias realistas, que descrevem o Estado tal como é (de Maquiavel aos teóricos da razão de Estado), quanto as jusnaturalistas (de Hobbes a Rousseau e a Kant), que propõem modelos ideais de Estado, que delineiam o Estado tal como deveria ser a fim de realizar seu próprio fim. O processo de racionalização do Estado (o Estado como sociedade racional), que é próprio das teorias jusnaturalistas, encontra-se e confunde-se com o processo de estatização da Razão, que é próprio das teorias realistas (a razão de Estado). Em Hegel, que representa a dissolução e, ao mesmo tempo, a realização dessa

história, os dois processos confundem-se: na *Filosofia do direito*, a racionalização do Estado celebra o seu próprio triunfo e, simultaneamente, é representada não mais como proposta de um modelo ideal, porém como compreensão do movimento histórico real; a racionalidade do Estado não é mais apenas uma exigência, porém uma realidade; não mais apenas um ideal, mas um evento da história.<sup>1</sup> O jovem Marx captou de modo exato esse caráter da filosofia do direito hegeliana quando, no seu comentário juvenil, escreveu: "O que se deve lamentar não é que Hegel tenha descrito o ser do Estado moderno tal como é, mas que apresente o que é como sendo a *essência do Estado*."<sup>2</sup>

A racionalização do Estado ocorre mediante a utilização constante de um modelo dicotômico, que contrapõe o Estado enquanto momento positivo à sociedade pré-estatal ou antiestatal, degradada a momento negativo. No interior desse modelo, podem-se distinguir — ainda que com um certo esquematismo — três variantes principais: o Estado como negação radical e, portanto, como eliminação e inversão do estado de natureza, isto é, como renovação ou restauração *ab initio* com relação à fase do desenvolvimento humano anterior ao Estado (modelo Hobbes-Rousseau); o Estado como conservação-regulamentação da sociedade natural e, portanto, não mais como *alternativa*, porém como realização verdadeira ou *aperfeiçoamento* em relação à fase que o precede (modelo Locke-Kant); o Estado como conservação e *superação* da sociedade pré-estatal (Hegel), no sentido de que o Estado é um momento *novo* e não apenas um aperfeiçoamento (diferentemente do modelo Locke-Kant), sem porém constituir uma negação absoluta e, portanto, uma alternativa (à diferença do modelo Hobbes-Rousseau). Enquanto o Estado hobbesiano e

rousseauiano exclui definitivamente o estado de natureza, o Estado hegeliano *contém* a sociedade civil (que é a historicização do estado de natureza ou sociedade natural dos jusnaturalistas): contém e supera essa sociedade, transformando uma universalidade meramente formal (*eine formelle Allgemeinheit*, *Enciclopédia*, § 517) numa realidade orgânica (*organische Wirklichkeit*), ao contrário do Estado lockeano, que contém a sociedade civil (que em Locke ainda se apresenta como sociedade natural) não para transcendê-la, mas para legitimar suas exigências e finalidades.

Com Hegel, o processo de racionalização do Estado atinge o ponto mais alto da parábola. Nos mesmos anos, através dos escritos de Saint-Simon — que, registrando a profunda transformação da sociedade produzida não pela revolução política, mas pela revolução industrial, previam o advento de uma nova ordem regulamentada por cientistas e industriais, em contraste com a velha ordem dirigida por metafísicos e militares<sup>3</sup> —, iniciava-se a parábola descendente: a teoria, ou apenas a crença (o mito), do inevitável desaparecimento do Estado. Essa teoria ou crença tornar-se-ia um traço característico das ideologias políticas dominantes no século XIX. Marx e Engels fariam dela um dos fundamentos do seu sistema: o Estado não é mais a realidade da idéia ética, o racional em si e para si, mas — conforme a famosa definição de *O Capital* — "violência concentrada e organizada da sociedade".<sup>4</sup> A antítese à tradição jusnaturalista que culmina em Hegel não podia ser mais completa. Em contraste com o primeiro modelo, o Estado não é mais concebido como eliminação, mas sim como conservação, prolongamento e estabilização do estado de natureza: no Estado, o reino da força não é suprimido, mas antes perpetuado, com a única diferença de que

1. Para maiores detalhes, cf. meu ensaio "Hegel e il giusnaturalismo", in *Rivista di filosofia*, LVIII, 1966, p. 397.

2. K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto*, in *Opere filosofiche giovanili*, trad. italiana de G. Della Volpe, Editori Riuniti, Roma, 1963, p. 77.

3. Cf., por exemplo, Saint-Simon, "L'organisateur", in *Oeuvres*, v. IV, p. 30.

4. K. Marx, *Il Capitale*, Editori Riuniti, Roma, 1964-1966, vol. I, p. 814 [ed. brasileira: *O Capital*, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1968-1974, 6 vols.].

a guerra de todos contra todos foi substituída pela guerra de uma parte contra a outra parte (a luta de classes, da qual o Estado é expressão e instrumento). Em contraste com o segundo modelo, a sociedade da qual o Estado é o supremo regulador não é uma sociedade natural, conforme à natureza eterna do homem, mas uma sociedade historicamente determinada, caracterizada por certas formas de produção e por certas relações sociais; e, portanto, o Estado — enquanto comitê da classe dominante —, em vez de ser a expressão de uma exigência universal e racional, é ao mesmo tempo a repetição e o potenciamento de interesses particularistas. Finalmente, em contraste com o terceiro modelo, o Estado não se apresenta mais como superação da sociedade civil, mas como o simples reflexo dela: se a sociedade civil é assim, assim é o Estado. O Estado contém a sociedade civil, não para resolvê-la em outra coisa, mas para conservá-la tal qual é; a sociedade civil, historicamente determinada, não desaparece no Estado, mas reaparece nele com todas as suas determinações concretas.

Dessa tríplice antítese, podemos extrair os três elementos fundamentais da doutrina marxiana e engelsiana do Estado: 1) o Estado como aparelho coercitivo, ou, como dissemos, “violência concentrada e organizada da sociedade”: ou seja, uma concepção instrumental do Estado, que é o oposto da concepção finalista ou ética; 2) o Estado como instrumento de dominação de classe, pelo que “o poder político do Estado moderno não é mais do que um comitê, que administra os negócios comuns de toda a burguesia”:<sup>5</sup> ou seja, uma concepção particularista do Estado, oposta à concepção universalista que é própria de todas as teorias do direito natural, inclusive Hegel; 3) o Estado como momento secundário ou subordinado com relação à sociedade civil, pelo que “não é o Estado que condiciona e regula

5. Marx-Engels, *Manifesto del partito comunista*, in *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma, 1966, p. 297 [ed. brasileira: in *Obras Escolhidas*, Ed. Alfa, São Paulo, 1978, vol. 1].

a sociedade civil, mas a sociedade civil é que condiciona e regula o Estado”:<sup>6</sup> ou seja, uma concepção negativa do Estado, que é o oposto da concepção positiva própria do pensamento racionalista. Como aparelho coercitivo, particularista e subordinado, o Estado não é o momento último do movimento histórico, algo que não possa ser ulteriormente superado: o Estado é uma instituição transitória. Assim, a inversão das relações entre sociedade civil e sociedade política tem como consequência uma completa inversão na concepção do decurso histórico: o progresso não mais se orienta da sociedade para o Estado, porém, ao contrário, do Estado para a sociedade. O processo de pensamento que se inicia com a concepção do Estado que suprime o estado de natureza termina quando surge e ganha força a teoria segundo a qual o Estado, por sua vez, deve ser suprimido.

A teoria do Estado de Antonio Gramsci — refiro-me, em particular, ao Gramsci dos *Cadernos do Cárcere* — pertence a essa nova história, para a qual, em resumo, o Estado não é um fim em si mesmo, mas um aparelho, um instrumento; é o representante não de interesses universais, mas particulares; não é uma entidade superposta à sociedade subjacente, mas é condicionado por essa e, portanto, a essa subordinado; não é uma instituição permanente, mas transitória, destinada a desaparecer com a transformação da sociedade que lhe é subjacente. Não seria difícil encontrar, entre as milhares de páginas dos *Cadernos*, passagens em que ecoam os quatro temas fundamentais do Estado instrumental, particular, subordinado, transitório.

Todavia, quem quer que tenha adquirido uma certa familiaridade com os textos gramscianos sabe que o pensamento de Gramsci tem traços originais e pessoais, que não permitem as fáceis esquematizações, quase sempre inspiradas em motivos de polêmica política, do tipo “Gramsci

6. F. Engels, *Per la storia della lega dei comunisti*, in *Il partito e l'Internazionale*, Edizioni Rinascita, Roma, 1948, p. 17.

é marxista-leninista", ou "é mais leninista que marxista", ou "é mais marxista que leninista", ou "não é nem marxista nem leninista", como se os conceitos de "marxismo", "leninismo", "marxismo-leninismo" fossem conceitos claros e distintos, com os quais se pudesse resumir essa ou aquela teoria ou grupo de teorias, sem deixar margens de incerteza, e ser usados como se usa um fio de prumo para medir o alinhamento de uma parede. A primeira tarefa de uma investigação acerca do pensamento gramsciano é a de destacar e analisar esses traços originais e pessoais, sem outra preocupação que não a de reconstruir as linhas de uma teoria que se apresenta fragmentária, dispersa, não sistemática, com algumas oscilações terminológicas, ainda que apoiada — especialmente nos escritos do cárcere — numa unidade de inspiração fundamental. Uma reivindicação (por vezes excessivamente detalhada) de ortodoxia em relação a uma determinada linha de partido suscitou, como reação, a atitude oposta dos caçadores da heterodoxia, quando não mesmo da apostasia. A apologia apaixonada está alimentando, se não me engano, uma atitude — ainda subterrânea, mas já perceptível por alguns indícios de mal-estar — até mesmo iconoclástica. Mas, assim como ortodoxia e heterodoxia não são critérios válidos para uma crítica filosófica, do mesmo modo exaltação e irreverência são predisposições enganosas e desviantes para a compreensão de um momento da história do pensamento.

## 2. A sociedade civil em Hegel e em Marx

Para uma reconstrução do pensamento político de Gramsci, o conceito-chave, o conceito do qual devemos partir, é o de *sociedade civil*. Deve-se partir do conceito de *sociedade civil*, e não do de Estado, porque é mais no primeiro caso do que no segundo que o emprego gramsciano desses conceitos se afasta tanto do emprego hegeliano quanto do marxiano e engelsiano.

Desde o momento em que o problema da relação Hegel-Marx deslocou-se do confronto entre os métodos (o uso do método dialético e a chamada inversão) para o confronto *também entre os conteúdos* — e, para essa nova perspectiva, foi fundamental a obra de Lukács sobre o jovem Hegel —, os parágrafos dedicados por Hegel à análise da sociedade civil passaram a ser estudados com maior atenção: a maior ou menor quantidade de hegelianismo em Marx é agora avaliada *também* pela maior ou menor medida em que a descrição da sociedade civil em Hegel (mais precisamente, da primeira parte sobre o sistema das necessidades) pode ser considerada como uma prefiguração da análise e da crítica marxiana da sociedade capitalista. Foi o próprio Marx quem revelou esse nexo entre a análise marxiana da sociedade capitalista e a análise hegeliana da sociedade civil, numa conhecida passagem do "Prefácio" à *Contribuição à crítica da economia política*, quando escreve que sua revisão crítica da filosofia do direito de Hegel "chegou à conclusão de que tanto as relações jurídicas quanto as formas do Estado não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem através da chamada evolução geral do espírito humano, mas têm as suas raízes, ao contrário, nas relações materiais de existência, cujo conjunto é abarcado por Hegel — segundo o exemplo dos ingleses e dos franceses do século XVIII — *sob o nome de 'sociedade civil'*"; e que a anatomia da sociedade civil deve ser buscada na economia política".<sup>7</sup> Mas, de fato, por um lado, os intérpretes da filosofia do direito de Hegel tenderam a concentrar sua atenção na teoria do Estado e a negligenciar a análise da sociedade civil — cuja importância emerge nos estudos hegelianos efetuados em torno dos anos 20 —; por outro, os estudiosos de Marx tenderam, durante muito tempo, a considerar o problema das relações com Hegel ex-

7. K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma, 1969, p. 4 [ed. brasileira: *Para a crítica da economia política*, in "Os Pensadores", Abril Cultural, São Paulo, 1974, vol. XXXV].

clusivamente à luz da assimilação do método dialético por Marx. Sabe-se que, nos maiores estudiosos italianos de Marx — como Labriola, Croce, Gentile e Mondolfo —, alguns dos quais eram hegelianos ou estudiosos de Hegel, não se encontra nenhuma referência ao conceito hegeliano de sociedade civil (embora se encontre em Sorel). Gramsci é o primeiro escritor marxista que, em sua análise da sociedade, serve-se do conceito de sociedade civil, inclusive, como veremos, com uma referência textual a Hegel.

Desse modo, ao contrário do conceito de Estado, que tem atrás de si uma longa tradição, o conceito de sociedade civil — que deriva de Hegel e reaparece atualmente, em particular, na linguagem da teoria marxiana da sociedade — é usado, até mesmo na linguagem filosófica, de modo menos técnico e rigoroso, com significações oscilantes, que exigem uma certa cautela na comparação e algumas precisões preliminares. Acredito ser útil fixar alguns pontos, que mereceriam uma análise bem mais aprofundada do que a posso e sou capaz de fazer.

a) Em toda a tradição jusnaturalista, a expressão *societas civilis*, em vez de designar a sociedade pré-estatal, como irá ocorrer na tradição hegeliano-marxista, é sinônimo — segundo o uso latino — de sociedade política, ou seja, de Estado: Locke usa indiferentemente um e outro termo. Em Rousseau, *état civil* significa Estado. Também Kant, que — ao lado de Fichte — é o autor mais próximo de Hegel, quando fala (nas *Idee zu einer all gemeinen Geschichte in weltbuergerlicher Asicht*) da tendência irresistível que a natureza impõe ao homem no sentido da constituição do Estado, chama essa meta suprema da natureza em relação à espécie humana de *bürgerliche Gesellschaft*.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Ed. Vorländer, p. 10. Na *Metaphysik der Sitten*, *bürgerliche Gesellschaft* quer dizer *status civilis*, ou seja, Estado no sentido tradicional da palavra (II, 1, 41 e 44).

b) Na tradição jusnaturalista, como se sabe, os dois termos da antítese não são — como na tradição hegeliano-marxista — sociedade civil/sociedade política, mas sim estado de natureza/estado civil. A idéia de um estágio pré-estatal da humanidade inspira-se não tanto na antítese sociedade/Estado quanto na antítese natureza/civilização. Ademais, vai abrindo caminho, inclusive em escritores jusnaturalistas, a idéia de que o estado pré-estatal ou natural não é um estado associal, ou seja, de guerra perpétua, mas uma primeira forma de estado social, caracterizado pela predominância de relações sociais reguladas por leis naturais (como eram — ou se acreditava que fossem — as relações familiares e econômicas). Essa transformação do *status naturalis* em uma *societas naturalis* é evidente na passagem de Hobbes-Spinoza a Pufendorf-Locke. Tudo o que Locke encontra no estado de natureza, ou seja, antes do Estado, juntamente com as instituições familiares, as relações de trabalho, a instituição da propriedade, a circulação dos bens, o comércio etc. revela que — embora ele chame de *societas civilis* o Estado — a imagem que tem da fase pré-estatal da humanidade é muito mais uma antecipação da *bürgerliche Gesellschaft* de Hegel do que uma continuação do *status naturae* de Hobbes-Spinoza. Esse modo de entender o estado de natureza como *societas naturalis* prossegue, tanto na França quanto na Alemanha, até bem perto de Hegel. A contraposição entre *société naturelle*, entendida como sede das relações econômicas, e a *société politique* é um elemento constante da doutrina fisiocrática. Numa passagem da *Metafísica dos costumes* de Kant, obra de onde Hegel parte para sua primeira crítica às doutrinas do direito natural, afirma-se claramente que o estado de natureza é também um estado social, e, portanto, “o oposto do estado de natureza não é o estado social, mas o estado civil (*bürgerliche*), porque pode muito bem existir sociedade no estado de natureza, mas não uma sociedade civil”; e, por sociedade civil, entende-se aqui a sociedade política, ou seja, o Estado, aquela sociedade —

como explica Kant — que garante o meu e o teu através de leis públicas.<sup>9</sup>

c) A inovação de Hegel com relação à tradição jusnaturalista é radical: na última redação do seu elaboradíssimo sistema de filosofia política e social, tal como aparece na *Filosofia do direito* de 1821, ele se decide a chamar de sociedade civil — ou seja, com uma expressão que, até seus imediatos predecessores, servia para indicar a sociedade política — a sociedade pré-política, isto é, a fase da sociedade humana que era até então chamada de sociedade natural. Essa inovação é radical com relação à tradição jusnaturalista, porque Hegel, ao representar a esfera das relações pré-estatais, abandona as análises predominantemente jurídicas dos jusnaturalistas, que tendiam a reduzir as relações econômicas às suas formas jurídicas (teoria da propriedade e dos contratos), e, desde os anos juvenis, serve-se dos economistas, especialmente ingleses, para os quais as relações econômicas constituem o tecido da sociedade pré-estatal e nos quais a distinção entre o pré-estatal e o estatal é figurada cada vez mais como distinção entre a esfera das relações econômicas e a esfera das instituições políticas: costuma-se remontar esse uso à obra de Adam Ferguson, *An Essay on History of Civil Society* (1767), traduzida na Alemanha no ano seguinte, e que Hegel conhecia; mas, nela, a expressão *civil society* (traduzida em alemão como *bürgerliche Gesellschaft*) pretende denotar mais uma antítese como “sociedade primitiva” do que com “sociedade política” (como em Hegel) ou com “sociedade natural” (como nos jusnaturalistas), não sendo casual que — num contexto análogo — seja substituída por Adam Smith pela expressão *civilized society*.<sup>10</sup> Enquanto o adjetivo “civil” tem em inglês (como igualmente em francês e em italiano) também o significado de não-bár-

9. *Metaphysik der Sitten*, que cito da edição italiana: T. Kant, *Scritti politici*, Utet, Turim, 1956, p. 422.

10. A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Methuen, Londres, 1920, p. 249.

baro, ou seja, de “civilizado”, na tradução alemã — ao tornar-se *bürgerliche* (e não *zivilisierte*) — é eliminada a ambigüidade entre o significado de não-bárbaro e de não-estatal, continuando porém a se conservar a outra e mais grave ambigüidade, a que dá lugar o uso hegeliano, ou seja, entre pré-estatal (enquanto antítese de “político”) e estatal (enquanto antítese de “natural”).

d) A inovação terminológica de Hegel ocultou frequentemente o verdadeiro significado de sua inovação substancial, que não consiste — como foi várias vezes repetido — na descoberta e na análise da sociedade pré-estatal (já que essa descoberta e essa análise já haviam sido introduzidas pelo menos desde Locke, ainda que sob o nome de estado de natureza ou sociedade natural), mas sim na interpretação que a *Filosofia do direito* nos oferece de tal sociedade: a sociedade civil de Hegel, ao contrário da sociedade desde Locke até os fisiocratas, não é mais o reino de uma ordem natural, que deve ser libertada das restrições e distorções impostas por más leis positivas, mas, ao contrário, o reino “da dissolução, da miséria e da corrupção física e ética”; e esse reino deve ser regulamentado, dominado e anulado na ordem superior do Estado. Nesse sentido, e somente nesse sentido, a sociedade civil de Hegel — e não a sociedade natural dos jusnaturalistas, de Locke a Rousseau e aos fisiocratas — é um conceito pré-marxista. Apesar disso, deve-se ainda advertir que o conceito de sociedade civil em Hegel é, sob certo aspecto, mais amplo e, sob outro, mais restrito do que o conceito de sociedade civil tal como será acolhido na linguagem marx-engelsiana, que depois se tornou a linguagem corrente. Mais amplo porque, na sociedade civil, Hegel inclui não apenas a esfera das relações econômicas e a formação das classes, mas também a administração da justiça e o ordenamento administrativo e corporativo, ou seja, dois temas do direito público tradicional, mais restrito porque, no sistema tri-

11. G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts*, § 135.

cotômico de Hegel (não dicotômico como o dos jusnaturalistas), a sociedade civil constitui o momento intermediário entre a família e o Estado, e, portanto, não inclui — ao contrário da sociedade natural de Locke e da sociedade civil no uso moderno predominante — todas as relações e instituições pré-estatais, inclusive a família. A sociedade civil em Hegel é a esfera das relações econômicas e, ao mesmo tempo, de sua regulamentação externa, segundo os princípios do Estado liberal; e é conjuntamente sociedade burguesa e Estado burguês: Hegel concentra nela a crítica da economia política e da ciência política, inspiradas respectivamente nos princípios da liberdade natural e do Estado de direito.

e) A fixação do significado de "sociedade civil" como algo que se estende a toda a vida social pré-estatal, como momento do desenvolvimento das relações econômicas, que precede e determina o momento político, e, portanto, como um dos dois termos da antítese sociedade-Estado, essa fixação ocorre em Marx. A sociedade civil torna-se um dos elementos do sistema conceitual marx-engelsiano, desde os estudos juvenis de Marx (como *A questão judaica*, no qual a referência à distinção hegeliana entre *bürgerliche Gesellschaft* e *politischer Staat* é o pressuposto da crítica à solução dada por Bauer ao problema judaico<sup>12</sup>) até os escritos mais tardios de Engels, como o ensaio sobre Feuerbach, que contém uma das passagens justamente mais citadas, por causa de sua incisiva simplicidade: "O Estado, a ordem política, é o elemento subordinado, enquanto a sociedade civil, o reino das relações econômicas, é o elemento

12. "O Estado político completo é, segundo sua própria essência, a vida do homem na espécie em contraposição à sua vida material. Todos os pressupostos dessa vida egoísta continuam a se manter fora da esfera estatal na sociedade burguesa, mas como qualidade da sociedade burguesa" (K. Marx, *Scritti politici giovanili*, Einaudi, Turim, 1950, pp. 365-366). Cf. também K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Opere filosofiche giovanili*, cit. "A sociedade — tal como aparece ao economista — é a sociedade civil" (p. 246).

decisivo."<sup>13</sup> A importância da antítese sociedade civil/Estado deve ser relacionada, também, ao fato de que é uma das formas na qual se apresenta a antítese fundamental do sistema, ou seja, entre estrutura e superestrutura: se é verdade que a sociedade política não esgota o momento superestrutural, é igualmente verdade que a sociedade civil coincide — no sentido de que tem a mesma amplitude — com a estrutura. Na mesma passagem da *Crítica da economia política* onde Marx se refere à análise hegeliana da sociedade civil, ele especifica que "a anatomia da sociedade civil deve ser buscada na economia política"; e, logo após, examina a tese da relação estrutura/superestrutura numa de suas mais famosas formulações.<sup>14</sup> Sobre isso, convém citar e ter continuamente em mente um dos trechos marxianos mais importantes sobre a questão: "A forma determinada de relações das forças produtivas existentes em todos os estágios históricos que se sucederam até hoje, e que por sua vez as determina, é a sociedade civil [...]. Já se pode ver aqui que essa sociedade civil é o verdadeiro centro, o teatro de toda história; e pode-se ver como é absurda a concepção da história até hoje corrente, que se limita às ações de líderes e de Estados e deixa de lado as relações reais [...]. A sociedade civil compreende todo o conjunto das relações materiais entre os indivíduos, no interior de um determinado grau de desenvolvimento das forças produtivas. Ela compreende todo o conjunto da vida comercial e industrial de um grau de desenvolvimento e, portanto, transcende o Estado e a nação, embora, por outro lado, tenha novamente de se afirmar em relação ao ex-

13. F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1969, p. 68 [ed. brasileira: in *Obras Escolhidas*, Alfa-Omega, São Paulo, vol. 3].

14. "O conjunto dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, ou seja, a base real sobre a qual se eleva uma estrutura jurídica e política e à qual correspondem formas determinadas da consciência social" (ed. cit., pp. 10-11).

terior como nacionalidade e de se organizar em relação ao interior como Estado.”<sup>15</sup>

### 3. A sociedade civil em Gramsci

A análise sumária do conceito de sociedade civil, desde os jusnaturalistas até Marx,<sup>16</sup> terminou com a identificação — realizada por Marx — entre sociedade civil e momento estrutural. Essa identificação pode ser considerada como o ponto de partida da análise do conceito de sociedade civil em Gramsci, já que — precisamente na identificação da natureza da sociedade civil e de sua colocação no sistema — a teoria de Gramsci introduz uma profunda inovação em relação a toda a tradição marxista. *A sociedade civil, em Gramsci, não pertence ao momento da estrutura, mas ao da superestrutura.* Apesar das numerosas análises a que o conceito gramsciano de sociedade civil foi submetido nos últimos anos, esse ponto essencial — sob o qual assenta todo o sistema conceitual gramsciano — não me parece ter sido suficientemente sublinhado, ainda que não tenham faltado estudiosos que puseram em destaque a importância superestrutural desse sistema.” Bastará citar uma passagem fundamental de um dos textos mais importantes dos *Cadernos*: “Podem ser fixados, por enquanto, dois grande planos superestruturais: o que pode ser chamado de ‘sociedade civil’, ou seja, o conjunto de organismos habitualmente ditos privados, e o da sociedade política ou Estado. E eles correspondem à função de hegemonia que o grupo dominante exerce em toda a sociedade; e à do domínio direto ou de comando, que se expressa no

Estado e no governo jurídico.”<sup>18</sup> E, como reforço, aduz um grande exemplo histórico: na Idade Média, a sociedade civil é, para Gramsci, a Igreja, entendida enquanto “aparelho de hegemonia do grupo dirigente, que não tinha um aparelho próprio, isto é, não tinha uma organização cultural e intelectual própria, mas sentia como tal a organização eclesiástica universal”.<sup>19</sup> Parafraseando a passagem supracitada de Marx, seríamos tentados a dizer que a sociedade civil compreende, para Gramsci, não mais “todo o conjunto das relações materiais”, mas sim todo o conjunto das relações ideológico-culturais; não mais “todo o conjunto da vida comercial e industrial”, mas todo o conjunto da vida espiritual e intelectual. Ora, se é verdade que a sociedade civil é, como diz Marx, “o verdadeiro centro, o teatro de toda história”, esse deslocamento do significado de sociedade civil em Gramsci não nos leva a colocar imediatamente a questão se não terá ele, porventura, colocado “o verdadeiro centro, o teatro de toda história” em outro lugar? Pode-se apresentar o problema da relação entre Marx (e Engels) e Gramsci também do seguinte modo, ainda mais nítido: tanto em Marx como em Gramsci a sociedade civil — e não mais o Estado, como em Hegel — representa o momento ativo e positivo do desenvolvimento histórico. De modo que, em Marx, esse momento ativo e positivo é estrutural, enquanto em Gramsci é superestrutural. Em outras palavras: ambos colocam o acento não mais sobre o Estado, como o fazia Hegel, pondo fim à tradição jusnaturalista, mas sobre a sociedade civil: ou seja, em certo sentido, eles invertem Hegel. Mas com a seguin-

15. K. Marx — F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1967, pp. 26 e 65-66.  
16. Para indicações mais precisas, remeto ao meu artigo “Sulla nozione di società civile”, in *De homine*, 1968, n.ºs 24-25, pp. 19-36.  
17. Em particular, ao que eu saiba, G. Tamburrano, *Antonio Gramsci*, Lacaita, Manduria, 1963, pp. 220, 223-224.  
18. *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Einaudi, Turim, 1949, p. 9 [ed. brasileira: *Os intelectuais e a organização da cultura*, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1968]. Existem também passagens nas quais a sociedade civil é considerada como um momento do Estado em sentido amplo: cf. A. Gramsci, *Lettere dal carcere*, Einaudi, Turim, 1947, p. 481 [ed. brasileira: *Cartas do cárcere*, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1966]; *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, Einaudi, Turim, 1949, p. 130 [ed. brasileira: *Maquiavel, a política e o Estado moderno*, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1968]; *Passato e presente*, Einaudi, Turim, 1951, p. 72.  
19. *Machiavelli*, cit., p. 121.

te diferença: a inversão de Marx implica a passagem do momento superestrutural ou condicionado ao momento estrutural ou condicionante, enquanto a inversão em Gramsci ocorre no próprio interior da superestrutura. Quando se diz que o marxismo de Gramsci consiste na reavaliação da sociedade civil com relação ao Estado, esquece-se de dizer o que "sociedade civil" significa, respectivamente, para Marx e para Gramsci. Fique bem claro que, com isso, não pretendo absolutamente negar o marxismo de Gramsci, mas chamar a atenção para o fato de que a reavaliação da sociedade civil não é o que o liga a Marx, como poderia parecer a um leitor superficial, mas precisamente o que o distingue dele.

Na realidade, ao contrário do que se crê, Gramsci deriva o seu conceito próprio de sociedade civil não de Marx, mas declaradamente de Hegel, ainda que através de uma interpretação um pouco forçada, ou pelo menos unilateral, do pensamento hegeliano. Numa passagem de *Passato e presente*, Gramsci fala da sociedade civil "como é entendida por Hegel e no sentido em que é freqüentemente empregada nestas notas"; e, logo após, explica que se trata da sociedade civil "no sentido de hegemonia política e cultural de um grupo social sobre toda a sociedade, como conteúdo ético do Estado".<sup>20</sup> Essa breve passagem serve para esclarecer dois pontos muito importantes: 1) o conceito gramsciano de sociedade civil pretende-se derivado do de Hegel; 2) o conceito hegeliano de sociedade civil, tal como Gramsci o concebe, é um conceito superestrutural. Esses dois pontos levantam uma séria dificuldade: por um lado, Gramsci deriva sua tese da sociedade civil como parte da superestrutura (e não da estrutura) a partir de Hegel; mas, por outro lado, também Marx se valera da sociedade civil de Hegel, como vimos, quando identificara a sociedade civil com o conjunto das relações econômicas, isto é, com o momento estrutural. Como se explica esse

20. *Passato e presente*, cit., p. 164.

contraste? Creio que a única explicação possível deva ser buscada na própria *Filosofia do direito* de Hegel, onde — como notamos — a sociedade civil compreende não apenas a esfera das relações econômicas, mas também as suas formas de organização, espontâneas ou voluntárias, isto é, as corporações e sua primeira e rudimentar regulamentação no Estado de polícia. Essa interpretação é corroborada por uma passagem gramsciana, na qual se enuncia o problema da "doutrina de Hegel sobre os partidos e as associações como trama privada do Estado",<sup>21</sup> resolvendo-se tal problema mediante a observação de que Hegel, sublinhando de modo particular em sua doutrina do Estado a importância das associações políticas e sindicais, embora através de uma concepção ainda vaga e primitiva da associação, que se inspira historicamente num só exemplo acabado de organização, o corporativo, supera o puro constitucionalismo (ou seja, o Estado no qual indivíduos e governo encontram-se uns em face do outro sem sociedades intermediárias) e "teoriza o Estado parlamentar com o seu regime de partidos".<sup>22</sup> É inexata a afirmação de que Hegel antecipa o Estado parlamentar com seu regime de partidos;<sup>23</sup> no sistema constitucional acolhido por Hegel, que se limita à representação dos interesses e não aceita a representação política,<sup>24</sup> não há lugar para um parlamento composto por representantes de partidos, mas tão-somente para uma câmara baixa corporativa (ao lado de uma câmara alta hereditária). Mas é extremamente exata — quase diria: literalmente exata — a rápida anotação na qual Gramsci, referindo-se a Hegel, fala da sociedade civil como "conteúdo ético do Estado":<sup>25</sup> literalmente exata, digo, se se reconhece que a sociedade civil hegeliana que

21. *Machiavelli*, cit., p. 128.

22. *Ibid.*

23. Para uma interpretação distorcida de Hegel, já salientada por Sichirollo, veja-se a passagem sobre a importância dos intelectuais na filosofia de Hegel (*Intelletuali*, cit., pp. 46-47).

24. G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts*, §§ 308 ss.

25. *Passato e presente*, cit., p. 164.

Gramsci tem em mente não é o sistema das necessidades (de onde partiu Marx), ou seja, as relações econômicas, mas sim as instituições que as regulamentam, das quais Hegel diz que, tal como a família, constituem "a raiz ética do Estado, que se aprofunda na sociedade civil";<sup>26</sup> ou, em outro local, "a base estável do Estado", "as pedras fundamentais da liberdade pública".<sup>27</sup> Em suma: a sociedade civil que Gramsci tem em mente, quando se refere a Hegel, não é a do momento inicial, no qual explodem as contradições que o Estado irá dominar, mas a do momento final em que, através da organização e da regulamentação dos diversos interesses (as corporações), são postas as bases para a passagem ao Estado.<sup>28</sup>

#### 4. O momento da sociedade civil na dupla relação estrutura/superestrutura e direção/ditadura

Entende-se que, se a sociedade civil se identifica em Marx com a estrutura, o deslocamento da sociedade civil operado por Gramsci — fazendo-a passar do campo da estrutura para o da superestrutura — não pode deixar de ter uma influência decisiva sobre a própria concepção gramsciana das relações entre estrutura e superestrutura. O problema das relações entre estrutura e superestrutura em Gramsci não foi até agora examinado como deveria ter sido, levando-se em conta a importância que o próprio Gramsci lhe atribui. Creio que a determinação do local que a sociedade civil ocupa nessa relação possibilita assumir a perspectiva justa para uma análise mais aprofundada. As diferenças fundamentais entre a concepção marxiana e a concepção gramsciana das relações entre estrutura e superestrutura me parecem ser essencialmente duas.

26. G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts*, § 225.

27. *Ibid.*, § 265.

28. *Ibid.*, § 256, no qual se diz que, através da corporação, "a esfera da sociedade civil transborda no Estado".

Em primeiro lugar: dos dois momentos, ainda que sempre considerados em relação recíproca, o primeiro é em Marx o momento primário e subordinante, enquanto o segundo é o momento secundário e subordinado, pelo menos se nos referirmos à leitura sempre bastante clara dos textos e não ficarmos imaginando o que ele pretendia dizer. Em Gramsci, é precisamente o inverso. Recordemos, de Marx, a célebre tese do "Prefácio" à *Contribuição à crítica da economia política*: "O conjunto dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, ou seja, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas determinadas da consciência social."<sup>29</sup>

Contra as simplificações das interpretações deterministas do marxismo, Gramsci teve sempre uma claríssima consciência da complexidade das relações entre estrutura e superestrutura. Num artigo de 1918, escrevia: "Entre a premissa (estrutura econômica) e a consequência (constituição política), as relações não são absolutamente simples e diretas: e a história de um povo não é documentada apenas pelos fatos econômicos. A explicitação das causalidades é complexa e intrincada; e, para desintrincá-la, não há outra solução além do estudo aprofundado e amplo de todas as atividades espirituais e políticas."<sup>30</sup> E já antecipava a colocação dos *Cadernos* quando afirmava que "não é a estrutura econômica que determina diretamente a ação política, mas sim a interpretação que se tem dela e das chamadas leis que governam o seu movimento".<sup>31</sup> Nos *Cadernos*, essa relação é representada por meio de uma série de antíteses, das quais as principais são as seguintes: momento econômico/momento ético-político, necessidade/liberdade, objetivo/subjetivo. O trecho mais importante, em minha opinião, é o seguinte: "Pode-se empregar o termo

29. K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, cit., p. 5.

30. *Scritti giovanili*, Einaudi, Turim, 1958, pp. 280-281.

31. *Ibid.*, p. 281.

'catarse' para indicar a passagem do momento meramente econômico (ou egoísta-passional) para o momento ético-político, ou seja, a elaboração superior da estrutura em superestrutura na consciência dos homens. Isso significa também a passagem do objetivo ao subjetivo e da necessidade à liberdade.<sup>32</sup>

Em todas essas antíteses, o termo que indica o momento primário e subordinante é sempre o segundo. Deve-se notar, ademais, que — dos dois momentos superestruturais, o momento do consenso e o momento da força, um dos quais tem uma conotação positiva e o outro negativa — é sempre considerado, nessa antítese, apenas o primeiro. A superestrutura é o momento da catarse, ou seja, o momento em que a necessidade se resolve em liberdade, entendida hegelianamente como consciência da necessidade. E essa transformação ocorre por obra do momento ético-político. A necessidade entendida como conjunto das condições materiais que caracterizam uma determinada situação histórica é assimilada ao passado histórico, também ele considerado como parte da estrutura.<sup>33</sup> Tanto o passado histórico quanto as relações sociais existentes constituem as condições objetivas, cujo reconhecimento é obra do sujeito histórico ativo, que Gramsci identifica com a vontade coletiva: só através do reconhecimento das condições objetivas é que o sujeito ativo se torna livre e se põe em condições de poder transformar a realidade. Além disso, no momento mesmo em que as condições materiais são reconhecidas, degradam-se a instrumento de uma finalidade desejada: "A estrutura, de força externa que esmaga o homem, que o assimila a si, que o torna passivo, transforma-se em meio de liberdade, em instrumento para criar uma nova forma ético-política, em origem de novas ini-

32. *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Binaudi, Turim, 1949, p. 40 [ed. brasileira: *Concepção dialética da história*, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1966].

33. "A estrutura é precisamente passado real, já que é o testemunho, o momento incontrolado do que foi feito e continua a subsistir como condição do presente e do futuro" (*ibid.*, p. 222).

ciativas.<sup>34</sup> A relação estrutura-superestrutura — que, considerada de modo naturalista, é interpretada como relação de causa e efeito e leva ao fatalismo histórico<sup>35</sup> — inverte-se, quando considerada do ponto de vista do sujeito ativo da história, da vontade coletiva, em uma relação meio/fim. O reconhecimento e a busca desse fim ocorrem pela ação do sujeito histórico, que opera na fase superestrutural servindo-se da estrutura, à qual — de momento subordinante da história — torna-se momento subordinado. Resumindo esquematicamente as passagens de um significado para outro da antítese estrutura/superestrutura, podem-se fixar os seguintes pontos: o momento *ético-político*, enquanto momento da *liberdade* entendida como consciência da *necessidade* (isto é, das condições materiais), domina o momento *econômico*, através do reconhecimento que o *sujeito ativo* da história faz da *objetividade*, reconhecimento que permite transformar as *condições materiais* em instrumento de ação e, portanto, alcançar o *objetivo desejado*.

Em segundo lugar, à antítese principal entre estrutura e superestrutura, Gramsci acrescenta uma antítese secundária, que se desenvolve na esfera da superestrutura, entre o momento da sociedade civil e o momento do Estado.<sup>36</sup> Desses dois termos, o primeiro é sempre o momento positivo e o segundo o momento negativo, como resulta claramente desse elenco de opostos que Gramsci propõe, ao comentar a afirmação de Guicciardini, segundo a qual são absolutamente necessárias ao Estado as armas e a religião: "A fórmula de Guicciardini pode ser traduzida em várias outras fórmulas, menos drásticas: força e consenso; coerção e persuasão; Estado e Igreja; sociedade política e

34. *Ibid.*, p. 40.

35. Para uma interpretação e uma crítica do fatalismo, cf. *Passato e presente*, cit., p. 203.

36. Tamburrano me fez observar que, mais do que uma antítese, temos — no caso da relação entre sociedade civil e Estado — uma distinção. A observação é aguda. Mas eu seria tentado a responder que a característica do pensamento dialético consiste em transformar as distinções em antíteses, para depois proceder à superação delas.

sociedade civil; política e moral (história ético-política de Croce); direito e liberdade; ordem e disciplina; ou, com um juízo implícito de sabor libertário, violência e fraude.<sup>37</sup>

Não parece haver dúvida de que Gramsci aludia à concepção marxiana do Estado quando, numa carta do cárcere (7 de setembro de 1931), falando de sua pesquisa sobre os intelectuais, afirma: "Esse estudo leva também a certas determinações do conceito de Estado, que é habitualmente entendido como sociedade política (ou ditadura, ou aparelho coercitivo para conformar a massa popular segundo o tipo de produção e de economia de um determinado momento), e não como um equilíbrio entre sociedade política e sociedade civil."<sup>38</sup> É verdade que, no pensamento de Marx, o Estado — ainda que sempre entendido como força coercitiva — não ocupa todo o momento da superestrutura, já que dessa também fazem parte as ideologias; mas é também verdade que, na passagem citada (e conhecida por Gramsci) do "Prefácio" à *Contribuição à crítica da economia política* — passagem da qual Gramsci teria encontrado ampla confirmação na primeira parte de *A ideologia alemã*, se tivesse podido conhecê-la<sup>39</sup> —, as ideologias aparecem sempre depois das instituições, quase como um momento reflexo no âmbito do próprio momento reflexo, na medida em que são consideradas em seu aspecto de justificações póstumas e mistificadas-mistificantes do domínio de classe. Essa tese marxiana recebera uma interpretação canônica, pelo menos no marxismo teórico italiano, na obra de Labriola, o qual explicara que a estrutura econômica determina em primeiro lugar e diretamente os modos de regulamentação e de sujeição dos ho-

37. Machiavelli, cit., p. 121.

38. *Lettere dal carcere*, cit., p. 481.

39. "As idéias da classe dominante são, em todas as épocas, as idéias dominantes: ou seja, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, a sua força espiritual dominante." Logo após, dá o exemplo da doutrina da divisão dos poderes como reflexo ideológico de uma sociedade na qual o poder é realmente — ou seja, na realidade — dividido (K. Marx, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 43).

mens pelos homens (ou seja, o direito — a moral — e o Estado); e, em segundo lugar e indiretamente, os objetivos da fantasia e do pensamento, na produção da religião e da ciência.<sup>40</sup> Em Gramsci, a relação entre instituições e ideologias, ainda que no esquema de uma ação recíproca, aparece invertida: as ideologias tornam-se o momento primário da história, enquanto as instituições passam a ser o momento secundário. Uma vez considerado o momento da sociedade civil como o momento através do qual se realiza a passagem da necessidade à liberdade, as ideologias — das quais a sociedade civil é a sede histórica — são vistas não mais apenas como justificação póstuma de um poder cuja formação histórica depende das condições materiais, mas como forças formadoras e criadoras de nova história, colaboradoras na formação de um poder que se vai constituindo e não tanto como justificadoras de um poder já constituído.

## 5. Uso historiológico e uso prático-político do conceito de sociedade civil

O lugar verdadeiramente singular da sociedade civil no sistema conceitual gramsciano opera, portanto, não apenas uma, mas duas inversões com relação ao modo escolástico tradicional de entender o pensamento de Marx e Engels: a primeira consiste no privilégio concedido à superestrutura com relação à estrutura; a segunda, no privilégio atribuído, no âmbito da superestrutura, ao momento ideológico com relação ao institucional. Em comparação com a dicotomia simples, de onde partimos — sociedade civil-Estado —, que se tornou esquema conceitual corrente nas interpretações históricas que se inspiram em Marx, o esquema gramsciano é mais complexo, no sentido de que uti-

40. A. Labriola, *Saggi sul materialismo storico*, Editori Riuniti, Roma, 1964, pp. 136-137 [ed. brasileira: *Ensaio sobre o materialismo histórico*, Atena Editora, São Paulo, s/d].

liza — sem que o leitor nem sempre o perceba com clareza — duas dicotomias que só em parte se superpõem: entre necessidade e liberdade, que corresponde à dicotomia estrutura/superestrutura, e entre força e consenso, que corresponde à dicotomia instituições/ideologias. Nesse esquema mais complexo, a sociedade civil é, ao mesmo tempo, o momento ativo (contraposto a passivo) da primeira dicotomia, e o momento positivo (contraposto a negativo) da segunda. Nisso me parece residir verdadeiramente o elemento central do sistema.

Essa interpretação pode ser provada, com os textos na mão, observando-se as consequências que Gramsci extrai do freqüente e variado uso que faz das duas dicotomias em suas reflexões carcerárias. Para maior clareza, creio ser útil distinguir dois diferentes usos de tais dicotomias: um meramente historiográfico, no qual as dicotomias são utilizadas como cânones de interpretação/explicação histórica; e outro mais diretamente prático-político, no qual as mesmas dicotomias são utilizadas como critérios para distinguir o que deve e o que não deve ser feito.

Em geral, parece-me possível dizer que, no uso historiográfico gramsciano, a primeira dicotomia — entre momento econômico e momento ético-político — serve para indicar os elementos essenciais do processo histórico; a segunda — entre o momento ético e o momento político — serve para distinguir, no processo histórico, fases de ascensão e fases de decadência, conforme predomine o momento positivo ou o momento negativo. Em outras palavras: partindo do conceito verdadeiramente central no pensamento gramsciano, o de “bloco histórico”, com o qual Gramsci pretende designar uma situação histórica global, que compreende tanto o elemento estrutural quanto o superestrutural, a primeira dicotomia serve para definir e delimitar um determinado bloco histórico, enquanto a segunda serve para distinguir entre um bloco histórico progressista e outro reacionário. Vejamos alguns exemplos. A primeira dicotomia é o instrumento conceitual com o qual

Gramsci indica no partido dos moderados, e não no Partido de Ação, o movimento que guiou a obra da unificação italiana, que é um dos temas fundamentais das notas sobre o *Risorgimento*; a segunda dicotomia serve para explicar a crise da sociedade italiana no primeiro pós-guerra, na qual a classe dominante deixou de ser a classe dirigente, crise que — pela fratura aberta entre governantes e governados — só pode ser resolvida “mediante o puro exercício da força”.<sup>41</sup> O maior sintoma da crise — ou seja, da dissolução de um bloco histórico — está no fato de que ele não consegue mais atrair para si os intelectuais, que são os protagonistas da sociedade civil: os intelectuais tradicionais fazem pregações morais, enquanto os novos constroem utopias. Ou seja: uns e outros giram no vazio.

Sob o aspecto não mais historiográfico, porém prático, ou seja, da ação política, o uso da primeira dicotomia está na base da contínua polémica de Gramsci contra o economicismo, isto é, contra a pretensão de resolver o problema histórico com que se defronta a classe oprimida operando exclusivamente no terreno das relações econômicas e das forças antagônicas que elas liberam (os sindicatos); o uso da segunda é uma das maiores (se não a maior) fontes de reflexão dos *Cadernos*, onde a conquista estável do poder por parte das classes subalternas é sempre considerada em função da transformação a se realizar, em primeira instância, na sociedade civil. Somente se se leva em conta a superposição das duas dicotomias, consegue-se dar uma explicação da dupla frente em que se move a crítica gramsciana: contra a consideração exclusiva do plano estrutural, que leva a classe operária a uma luta estéril ou não decisiva; e contra a consideração exclusiva do momento negativo do plano superestrutural, que leva a uma conquista efêmera e também não decisiva. O local dessa dupla batalha é, mais uma vez, a sociedade ci-

41. *Passato e presente*, cit., p. 38.

42. *Machiavelli*, cit., pp. 150-151.

vil, uma de cujas faces se volta para a superação das condições materiais que operam na estrutura, enquanto a outra se volta contra a falsa superação dessas condições através da pura dominação sem consenso. A não-utilização (ou a má utilização) de uma ou de outra dicotomia leva a dois erros teóricos opostos entre si: a confusão entre sociedade civil e estrutura gera o erro do sindicalismo, enquanto a confusão entre sociedade civil e sociedade política leva ao erro da estatolatria.<sup>43</sup>

## 6. Direção política e direção cultural

Enquanto a primeira polêmica contra o economicismo se liga ao tema do *partido*, a segunda — contra a ditadura que não se faz acompanhar por uma reforma da sociedade civil — faz emergir o tema da *hegemonia*. As análises anteriores, portanto, colocam-nos em melhores condições para compreender que partido e hegemonia ocupam um lugar central na concepção gramsciana da sociedade e da luta política: com efeito, eles são dois elementos da sociedade civil, seja enquanto essa se opõe como momento superestrutural à estrutura, seja enquanto se opõe como momento positivo da superestrutura ao seu momento negativo, o Estado-força. Partido e hegemonia — em unidade com o tema dos intelectuais, que, de resto, liga-se a ambos — são, como se sabe, dois temas fundamentais dos *Cadernos*: e são, ao mesmo tempo, os temas que melhor permitem uma comparação entre Gramsci e Lênin.

No curso da elaboração do conceito de hegemonia realizada nas reflexões do cárcere, Gramsci presta várias vezes homenagem a Lênin, precisamente enquanto teórico da hegemonia.<sup>44</sup> Mas não é habitualmente obser-

vado que o termo "hegemonia" não pertence à linguagem habitual de Lênin, embora pertença à de Stálin, o qual, por assim dizer, canonizou o termo. Lênin preferia falar de *direção* (*rukovodstvo*) e *dirigente* (*rukovoditel*): numa das raras passagens em que aparece o termo *hegemônico* (*gegemon*), ele é usado indubitavelmente como sinônimo de dirigente.<sup>45</sup> Também na linguagem gramsciana, o termo "hegemonia" e seus derivados passaram a aparecer com certa constância muito tarde, em dois escritos de 1926 (na *Carta ao Comitê Central do Partido Comunista Soviético* e no escrito inacabado sobre *Alguns temas da questão meridional*),<sup>46</sup> ou seja, nos últimos escritos anteriores aos *Cadernos*, sendo bastante raros nos escritos inspirados diretamente em Lênin e que ocupam o período que vai de 1917 a 1924.<sup>47</sup>

Naturalmente, importa menos a questão lingüística do que a questão conceitual. Pois bem: do ponto de vista

43. "Enquanto única classe consequentemente revolucionária da sociedade contemporânea, [o proletariado] deve ser o dirigente [*rukovoditel*], o hegemônico [*gegemon*] na luta de todo o povo por uma completa transformação democrática, na luta de todos os trabalhadores e explorados contra os opressores e os exploradores. O proletariado é revolucionário na medida em que tem consciência e põe em prática essa idéia de hegemonia" (XI, 349). Devo essa e outras informações lingüísticas do parágrafo à gentileza de Vittorio Strada. Na única passagem de Lênin até agora citada, ao que eu saiba, pelos estudiosos de Gramsci, e na qual aparece o termo "hegemônico" (Lênin, *Due tattiche della socialdemocrazia nella rivoluzione democratica*, in *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma, 1965, p. 319 [ed. brasileira: in *Obras Escolhidas*, Ed. Alfa-Omega, São Paulo, 1979, vol. 1]; cf. o prefácio de G. Ferrata a *Due mila pagine di Gramsci*, Il Saggiatore, Milão, 1964, vol. I, p. 96), o termo realmente usado por Lênin não é "hegemônico", mas "dirigente" (*rukovoditel*). Para a linguagem de Stálin, cf. *Dal colloquio con la prima delegazione operaia americana*, no qual — enumerando as questões em que Lênin teria desenvolvido a doutrina de Marx — Stálin, entre outras coisas, diz: "Em quarto lugar, a questão da hegemonia do proletariado na revolução etc." (Lênin, *Opere scelte*, Moscou, 1947, vol. I, p. 35).

44. *Due mila pagine*, cit., vol. I, p. 799 e pp. 824-825 [ed. brasileira: "Sobre as lutas internas no Partido Comunista Soviético", in C. N. Coutinho, *Gramsci*, L & PM Editores, Porto Alegre, 1981, pp. 173-175; e "Alguns temas da questão meridional", in *Temas de Ciências Humanas*, Grijalbo, São Paulo, 1977, vol. 1, pp. 19-45].

45. Ferrata recorda, porém, o artigo "La Russia potenza mondiale" (14 de agosto de 1920), no qual aparece a expressão "capitalismo hegemônico". Ragionieri, no simpósio, chamou a minha atenção para o fato de que o termo "hegemonia" aparece também num escrito gramsciano de 1924.

43. *Passato e presente*, cit., p. 165.

44. *Materialismo storico*, cit., pp. 32, 39, 75, 189, 201; *Lettere dal carcere*, cit., p. 616.

conceitual, o termo "hegemonia" nos *Cadernos* (e nas *Cartas*) não tem mais o mesmo significado que nos dois escritos de 1926. Nesses, ele é empregado, de acordo com o significado predominante oficial dos textos soviéticos, em referência à aliança entre operários e camponeses, ou seja, no sentido de *direção política*;<sup>48</sup> nos *Cadernos* e nas *Cartas*, adquire também — e predominantemente — o significado de "direção cultural".<sup>49</sup> Nessa modificação de significado, de modo algum negligenciável, mas que é geralmente negligenciada, reside a novidade do pensamento gramsciano: de modo que hoje, apesar da homenagem que Gramsci presta a Lênin enquanto teórico da hegemonia, o teórico por excelência da hegemonia — em seu significado mais rico no debate contemporâneo acerca do marxismo — não é Lênin, mas sim Gramsci. Esquematicamente, podemos dizer que a modificação de significado ocorreu através de uma inconsciente (mas nem por isso menos relevante) distinção entre um significado mais restrito, segundo o qual hegemonia significa *direção política* (e é o significado dos escritos gramscianos de 1926 e o que predomina na tradição do marxismo soviético), e um significado mais amplo, pelo qual significa *direção cultural*. Digo "também" porque, nos *Cadernos*, o segundo significado não exclui o primeiro, mas o inclui e o completa: nas páginas programáticas dedicadas ao moderno Príncipe (publicada no início das *Notas sobre Maquiavel*), Gramsci propõe dois temas fundamentais para o estudo do partido moderno, a saber, o da formação da "vontade coletiva" (que é o tema da *direção política*) e o da "reforma in-

48. "São colocados em discussão o princípio e a prática da hegemonia do proletariado; são prejudicadas e postas em perigo as relações fundamentais de aliança entre operários e camponeses" ("Sobre as lutas internas no PCUS", ed. bras. cit., pp. 173-174). "O proletariado pode se tornar classe dirigente e dominante na medida em que consegue criar um sistema de alianças de classe" ("Alguns temas da questão meridional", ed. bras. cit., p. 26).

49. *Lettere dal carcere*, cit., p. 616: "O momento da hegemonia ou da direção cultural". Também "direção intelectual e moral": cf. *Il Risorgimento*, Einaudi, Turim, 1945, p. 70.

telectual e moral" (que é o tema da *direção cultural*).<sup>50</sup> Insisto na diferença entre esses dois significados de hegemonia porque, em minha opinião, os termos de uma comparação conclusiva entre Lênin (e, em geral, o leninismo oficial) e Gramsci só podem ser postos se levarmos em conta que o conceito de hegemonia foi se ampliando na passagem de um para o outro, até o ponto de compreender em si o momento da *direção cultural*; e se reconhecermos que, por "direção cultural", Gramsci entende a introdução de uma "reforma", no sentido *forte* que esse termo possui quando é referido a uma transformação dos costumes e da cultura, e em antítese ao sentido *fraco* que ele adquiriu na linguagem política (do que resulta a diferença entre "reformador" e "reformista").

Poder-se-ia dizer que, em Lênin, prepondera o significado de *direção política*, enquanto em Gramsci predomina o de *direção cultural*. Mas é preciso acrescentar que essa diversa predominância assume dois aspectos diversos: a) para Gramsci, o momento da força é instrumental e, portanto, subordinado ao momento da hegemonia, enquanto em Lênin, nos escritos da revolução, ditadura e hegemonia procedem de *pari passu* e, de qualquer modo, o momento da força é primário e decisivo; b) para Gramsci, a conquista da hegemonia precede a conquista do poder, enquanto em Lênin a acompanha e mesmo a sucede.<sup>51</sup> Porém, embora importantes e baseadas nos textos, essas duas diferenças não são essenciais, já que ambas podem ser explicadas levando-se em conta a profunda diferença das situações históricas em que as duas teorias foram elabora-

50. *Machiavelli*, cit., pp. 6-8.

51. Referimo-nos às conhecidas passagens nas quais Gramsci explica o sucesso da política dos moderados no *Risorgimento* (cf. *Il Risorgimento*, cit., pp. 70-72). Para Lênin, é importante examinar a passagem do seu *Informe político* ao XI Congresso do Partido (1922), no qual ele lamenta a inferioridade da cultura comunista diante da cultura dos adversários: "Se o povo conquistador tem um nível cultural superior ao do povo vencido, impõe a esse último sua própria cultura; se é o contrário, ocorre que o povo vencido impõe a própria cultura ao vencedor" (Lênin, *Opere complete*, cit., vol. 33, 1967, p. 262).

das: a de Lênin no momento de uma luta em andamento, a de Gramsci no momento de uma retirada depois da derrota. A diferença essencial, a meu ver, é outra: não é uma diferença de mais ou menos, de antes ou depois, mas uma diferença de qualidade. Quero dizer que a diferença não está na diversa relação entre o momento da hegemonia e o da ditadura, mas — independentemente dessa relação, cuja diferença pode também ser explicada historicamente — na *extensão* e, portanto, na *função* do conceito nos dois respectivos sistemas. Com relação à extensão, a hegemonia gramsciana (compreendendo, como vimos, além do momento da direção política, também o da direção cultural) abarca, como suas entidades portadoras, não só o partido, mas todas as outras instituições da sociedade civil (entendida em sentido gramsciano) que tenham um nexo qualquer com a elaboração e a difusão da cultura.<sup>52</sup> Com relação à função, a hegemonia não visa apenas à formação de uma vontade coletiva capaz de criar um novo aparelho estatal e de transformar a sociedade, mas também à elaboração e, portanto, à difusão e à realização de uma nova concepção do mundo. De modo mais sintético e preciso: a teoria da hegemonia liga-se em Gramsci não apenas a uma teoria do partido e do Estado, a uma nova concepção do partido e do Estado, mas engloba a nova e mais ampla concepção da sociedade civil, considerada em suas diversas articulações e — no preciso sentido que delimitamos nos parágrafos precedentes — considerada como momento superestrutural primário.

Com isso, é mais uma vez reconhecido o posto central que o momento da sociedade civil assume no sistema gramsciano: a função resolutiva que Gramsci atribui à hegemonia com relação à mera dominação revela, com toda a força, a posição preeminente da sociedade civil, ou seja, do momento mediador entre a estrutura e o elemento su-

52. *Lettere dal carcere*, cit., p. 481, onde se fala de "hegemonia de um grupo social sobre toda a sociedade nacional, exercida através das organizações ditas privadas, como a Igreja, os sindicatos, as escolas etc."

perestrutural secundário. A hegemonia é o momento da vinculação entre determinadas condições objetivas e a dominação de fato de um determinado grupo dirigente: esse momento de vinculação ocorre na sociedade civil. Do mesmo modo como só em Gramsci (e não em Marx), conforme vimos anteriormente, é reconhecido a esse momento de vinculação um espaço autônomo no sistema, precisamente o da sociedade civil, assim também só em Gramsci (e não em Lênin) o momento da hegemonia, graças ao fato de que se amplia até ocupar o espaço autônomo da sociedade civil, adquire uma nova dimensão e um mais amplo conteúdo.<sup>53</sup>

## 7. Sociedade civil e fim do Estado

O último tema gramsciano em que o conceito de sociedade civil desempenha um papel primário é o do fim do Estado. A extinção do Estado na sociedade sem classes é uma tese constante nos escritos de Lênin durante a revolução, e um ideal limite do marxismo ortodoxo. Nos *Cadernos*, escritos quando o novo Estado já está solidamen-

53. Dessa nova dimensão e desse conteúdo mais amplo, poder-se-iam retirar duas provas decisivas examinando-se o modo pelo qual Gramsci trata do problema dos sujeitos ativos da hegemonia (os intelectuais) e entende o conteúdo da nova hegemonia (o tema do "nacional-popular"). Mas, já que se trata de dois amplos temas, que serão de resto objeto de outras exposições, limitar-me-ei a essas duas observações: a) no que se refere ao problema dos intelectuais, a argumentação de Gramsci — que certamente se inspira em Lênin na reflexão sobre a tarefa do intelectual novo que se identifica com o dirigente do partido — não pode ser compreendida se não é posta em relação com a discussão em torno da função dos intelectuais, uma discussão aberta de um modo dramaticamente sem precedentes por volta de 1930, nos anos da grande crise política e econômica (Benda, 1927; Mannheim, 1929; Ortega, 1930), ainda que o interlocutor constante de Gramsci seja sempre Benedetto Croce; b) com a reflexão sobre o "nacional-popular", tema característico da historiografia de oposição à anti-história da Itália, Gramsci insere o problema da revolução social no problema da revolução italiana: o problema da reforma intelectual e moral acompanha as reflexões sobre a história da Itália, desde o Renascimento ao *Risorgimento*, e tem como interlocutor, com relação ao primeiro, Maquiavel, e, com relação ao segundo, sobretudo Gioberti (cuja importância na pesquisa das fontes gramscianas, se não me engano, foi sublinhada até agora somente por Asor Rosa).

te constituído, o tema está presente, mas de forma marginal. Na maioria das poucas passagens que a ele se referem, o fim do Estado é concebido como "uma reabsorção da sociedade política na sociedade civil".<sup>54</sup> A sociedade sem Estado, que Gramsci chama de "sociedade regulada", resulta assim da ampliação da sociedade civil e, portanto, do momento da hegemonia, até eliminar todo espaço ocupado pela sociedade política. Os Estados que existiram até hoje são uma unidade dialética de sociedade civil e sociedade política, de hegemonia e dominação. A classe social que conseguir tornar sua hegemonia tão universal a ponto de tornar supérfluo o momento da coerção terá colocado as premissas para a passagem à sociedade regulada. Em certo trecho, "sociedade regulada" é considerada mesmo como sinônimo de sociedade civil (e também de Estado ético):<sup>55</sup> ou seja, de sociedade civil liberada da sociedade política. Embora se trate de uma *acentuação* diversa e não de um *contraste*, poder-se-ia dizer que, na teoria de Marx e Engels, acolhida e divulgada por Lênin, o movimento que leva à extinção do Estado é fundamentalmente estrutural (superação dos antagonismos de classe até chegar à sua supressão), enquanto em Gramsci é principalmente superestrutural (ampliação da sociedade civil até sua universalização). Em Marx, Engels e Lênin, os dois termos da antítese são: sociedade *com* classes/sociedade *sem* classes; em Gramsci, sociedade civil *com* sociedade política/sociedade civil *sem* sociedade política. O fato (para o qual chamei a atenção repetidas vezes) de que a sociedade civil é um termo de mediação entre a estrutura e o momento negativo da superestrutura implica uma consequência relevante no que se refere ao próprio movimento dialético que leva

54. Machiavelli, cit., p. 94. Cf. também p. 130 (128). Em *Materialismo histórico*, cit., p. 75, fala-se apenas em "desaparecimento da sociedade política" e em "advento da sociedade regulada". Ao contrário, nas *Lettere dal carcere*, cit., p. 160, o partido é descrito como "o instrumento para a passagem da sociedade civil-política à 'sociedade regulada', na medida em que absorve ambas em si para superá-las".

55. Machiavelli, cit., p. 132.

à extinção do Estado: onde os termos são dois — sociedade civil/Estado —, o momento final, isto é, a sociedade sem classes, é o terceiro termo do movimento dialético, ou seja, a negação da negação; onde os termos já são três, o momento final é alcançado mediante o potenciamento do termo médio. É significativo que Gramsci fale não de *superação* (ou supressão), mas de *reabsorção*.

No início do século XIX, como já disse, as primeiras reflexões sobre a revolução industrial tiveram como consequência uma inversão de rota diante da relação sociedade-Estado. É um lugar-comum que, nos escritos jusnaturalistas, a teoria do Estado é diretamente influenciada pela concepção pessimista ou otimista do estado de natureza; quem considera o estado de natureza como malvado concebe o Estado como uma inovação, enquanto quem o considera como tendencialmente bom tende mais a ver no Estado uma restauração. Esse esquema interpretativo pode ser aplicado aos escritores políticos do século XIX, que invertem a rota da relação sociedade/Estado, vendo concretamente a sociedade industrial (burguesa) como a sociedade pré-estatal: existem alguns, como Saint-Simon, que partem de uma concepção otimista da sociedade industrial (burguesa), e outros, como Marx, de uma concepção pessimista. Para os primeiros, a extinção do Estado será uma consequência natural e pacífica do desenvolvimento da sociedade dos produtores; para os segundos, será necessária uma viravolta absoluta, e a sociedade sem Estado será o efeito de um autêntico salto qualitativo. O esquema evolutivo que parte de Saint-Simon prevê a passagem da sociedade militar para a sociedade industrial; o de Marx, ao contrário, a passagem da sociedade (industrial) capitalista para a sociedade (industrial) socialista.

O esquema gramsciano é indubitavelmente o segundo; mas a introdução da sociedade civil como terceiro termo, após a identificação da mesma não mais com o estado de natureza ou com a sociedade industrial (ou, mais genericamente, com a sociedade pré-estatal), e sim com o

momento da hegemonia, ou seja, com um dos momentos da superestrutura (o momento do consenso contraposto ao da força), parece aproximá-lo do primeiro esquema, na medida em que, nesse, o Estado desaparece em consequência da extinção da sociedade civil, isto é, mediante um processo mais de reabsorção do que de superação. Desse modo, o significado diverso e novo que Gramsci atribui à sociedade civil nos deve colocar em guarda contra uma interpretação excessivamente simplista: contra a tradição que traduziu na antítese sociedade civil/Estado a antiga antítese entre estado de natureza/Estado civil, Gramsci traduz na antítese sociedade civil/sociedade política uma outra grande antítese histórica, a que se dá entre a Igreja (e, em sentido lato, a Igreja moderna é o partido) e Estado. Por isso, quando fala de absorção da sociedade política na sociedade civil, ele pretende referir-se não ao movimento histórico global, mas somente ao que ocorre no interior da superestrutura, a qual é condicionado por sua vez — e em última instância — pela modificação da estrutura: temos, portanto, absorção da sociedade política na sociedade civil, mas, ao mesmo tempo, transformação da estrutura econômica dialeticamente ligada à transformação da sociedade civil.

Também nesse caso, portanto, o elemento básico para uma interpretação articulada do sistema conceitual gramsciano é o reconhecimento de que a "sociedade civil" é um dos dois termos não de uma única antítese, mas de duas diferentes antíteses, articuladas entre si e só parcialmente superpostas. Se se olha a sociedade civil como termo da antítese estrutura/superestrutura, o fim do Estado é a superação do momento superestrutural no qual sociedade civil e sociedade política estão em equilíbrio recíproco; se se olha a sociedade civil como momento da superestrutura, o fim do Estado é uma reabsorção da sociedade política na sociedade civil. A aparente ambigüidade depende da real complexidade do bloco histórico, tal como Gramsci o teorizou: ou seja, do fato de que a sociedade civil é mo-

mento constitutivo de dois movimentos diversos, do movimento que vai da estrutura à superestrutura e do que se processa na própria superestrutura. De dois movimentos que se processam interdependentemente, mas sem superpor-se: o novo bloco histórico será um bloco no qual também essa ambigüidade será resolvida, graças à eliminação do dualismo no plano superestrutural, precisamente a eliminação em que consiste, no pensamento de Gramsci, o fim do Estado.