PS C T
32

AULA 1

Ellen Meiksins Wood

DEMOCRACIA CONTRA CAPITALISM

a renovação do materialismo histórico

BOITEMPO
EDITORIAL

Sociedade civil e política de identidade

Numa época em que a crítica do capitalismo é mais urgente do que nunca, as tendências teóricas dominantes da esquerda se ocupam em conceituar a idéia de capitalismo. Dizem que o mundo "pós-moderno" é um pastiche de fragmentos e de "diferenças". A unidade sistêmica do capitalismo, suas "estruturas objetivas" e seus imperativos totalizantes deram lugar (se é que chegaram a existir) a um bricolage de múltiplas realidades sociais, uma estrutura pluralista tão variada e flexível que pode ser reorganizada pela construção discursiva. A economia capitalista tradicional foi substituída pela fragmentação "pós-fordista", em que todo fragmento abre espaço para lutas emancipadoras. As relações de classe constitutivas do capitalismo representam apenas uma "identidade" pessoal entre muitas outras, identidade esta já não "privilegiada" pela centralidade histórica. E por aí vai.

Por mais diferentes que sejam os métodos para dissolver conceitualmente o capitalismo – o que inclui tudo desde a teoria do pós-fordismo até os "estudos culturais" pós-modernos e a "política de identidade" –, eles em geral têm em comum um conceito especialmente útil: "sociedade civil". Depois de uma história longa e tortuosa, depois de uma série de marcos representados pelas obras de Hegel, Marx e Gramsci, essa idéia versátil se transformou numa expressão mágica adaptável a todas as situações da esquerda, abrigando uma ampla gama de aspirações emancipadoras, bem como – é preciso que se diga – um conjunto de desculpas para justificar o recuo político. Por mais construtiva que seja essa idéia na defesa das liberdades humanas contra a opressão do Estado, ou para marcar o terreno de práticas sociais, instituições e relações desprezadas pela "velha" esquerda marxista, corre-se o risco hoje de ver "sociedade civil" transformar-se num álibi para o capitalismo.

A idéia da sociedade civil: um breve esboço histórico

Há no Ocidente uma longa tradição intelectual, originária da Antiguidade clássica, que de várias forma delineou um terreno de associação humana, uma noção de sociedade diferente do corpo de reivindicações políticas e morais independentes da autoridade do Estado, e às vezes até opostas a ela. Independentemente de outros fatores que teriam influenciado a produção de tais conceitos, sua evolução prendeu-se desde o início ao desenvolvimento da propriedade privada

como a sede distinta e autônoma do poder social. Por exemplo, embora os romanos antigos, tal como os gregos, ainda tendessem a identificar o Estado com a comunidade de cidadãos, o "povo romano", eles produziram alguns dos principais avanços na separação conceitual de Estado e "sociedade", especialmente no direito romano, que distinguia a esfera pública da privada e dava à propriedade privada um *status* e uma clareza legais de que ela nunca gozou antes[1].

Nesse sentido, embora o conceito moderno de "sociedade civil" esteja associado às relações de propriedade específicas do capitalismo, trata-se ainda assim de uma variação sobre um velho tema. Apesar disso, a variação é crítica; e qualquer tentativa de diluir a especificidade dessa "sociedade civil", de obscurecer sua diferenciação em relação a concepções anteriores de "sociedade", corre o risco de disfarçar a particularidade do capitalismo como forma social distinta com suas próprias relações sociais características, seus próprios modos de apropriação e de exploração, suas próprias regras de reprodução, seus próprios imperativos sistêmicos[2].

A concepção moderna de "sociedade civil" – uma concepção que aparece sistematicamente pela primeira vez no século XVIII – é algo muito diferente das noções anteriores de "sociedade": sociedade civil representa uma esfera diferenciada do Estado, separada das relações e da atividade humanas, mas nem pública nem privada, ou talvez as duas coisas ao mesmo tempo, incorporando toda uma gama de interações sociais fora da esfera privada do lar e da esfera do mercado, a arena de produção, distribuição e troca. Uma precondição necessária, mas não suficiente, para essa concepção de sociedade civil foi a idéia moderna de Estado como uma entidade abstrata com sua própria identidade corporativa, que evoluiu com a ascensão do absolutismo europeu; mas a completa diferenciação conceitual de "sociedade civil" exigiu o surgimento de uma "economia" autônoma, separada da unidade do "político" e do "econômico" que ainda caracterizava o Estado absolutista.

Paradoxalmente – talvez nem tanto assim –, os significados primitivos do termo "sociedade civil" no nascedouro do capitalismo, nos primórdios da Inglaterra moderna, longe de estabelecer a oposição entre sociedade civil e Estado, confundiram os dois. No pensamento político inglês dos séculos XVI e XVII, "sociedade civil" era geralmente sinônimo de "sociedade política" ou o Estado visto como a coisa pública. Essa confusão entre Estado e "sociedade" representou a subordinação do Estado à comunidade de proprietários (em oposição tanto à monarquia quanto à "multidão") que constituía a nação política. Ela refletia uma organização política única em que a classe dominante dependia, para garantir a própria riqueza e o poder, de modos puramente "econômicos" de apro-

[1] Uma prova de que os romanos, especialmente Cícero, tinham um conceito de "sociedade" está na obra de Neal Wood, *Cicero's Social and Political Thought*, Berkeley e Los Angeles, 1988; esp. p. 136-42.

[2] Por exemplo, grande parte da discussão feita por John Keane em *Democracy and Civil Society*, Londres, 1988, se desenvolve em torno de uma crítica do marxismo por identificar "sociedade civil" com capitalismo, com o que ele não concorda, invocando a longa tradição de conceituações de "sociedade" no Ocidente, cujas origens são muito anteriores ao advento do capitalismo.

priação, e não de modos de acumulação "extra-econômicos" por meios políticos ou militares, como acontecia no caso dos arrendamentos feudais ou no caso dos impostos e do controle da administração pública do absolutismo como os principais meios de apropriação privada.

Mas se o significado inglês tendeu a confundir a distinção entre Estado e sociedade civil, foram as condições inglesas – o mesmo sistema de relações de propriedade e de apropriação capitalista, mas agora mais avançado e dotado de um mecanismo de mercado mais bem desenvolvido – que tornaram possível a moderna oposição conceitual entre os dois. Quando construiu sua dicotomia conceitual, Hegel tomou Napoleão como sua inspiração para o Estado moderno; mas foi principalmente a economia capitalista da Inglaterra – por meio de economistas políticos clássicos ingleses, como Smith e Steuart – que ofereceu o modelo de "sociedade civil" (com algumas correções e aprimoramentos claramente hegelianos).

A identificação de Hegel de sociedade "civil" com sociedade burguesa foi mais que um simples acaso da língua alemã. O fenômeno que ele designou de *bürgerliche Gesellschaft* era uma forma social historicamente específica. Embora essa "sociedade civil" não se referisse exclusivamente a instituições puramente "econômicas" (ela foi, por exemplo, suplementada pela moderna adaptação de Hegel dos princípios corporativos medievais), a "economia" moderna era sua condição essencial. Para Hegel, a possibilidade de preservação tanto da liberdade individual quanto da "universalidade" do Estado, e não a subordinação de uma à outra como haviam feito as sociedades anteriores, estava alicerçada no surgimento de uma nova classe e de uma esfera inteiramente nova da existência social: uma "economia" distinta e autônoma. É nessa nova esfera que público e privado, particular e universal, se encontrariam por meio da interação de interesses privados num terreno que não era o lar, nem o Estado, mas uma mediação entre os dois.

Marx transformou a distinção de Hegel entre Estado e "sociedade civil" ao negar a universalidade do Estado e insistir que o Estado expressava as particularidades da "sociedade civil" e suas relações de classe, uma descoberta que o forçou a dedicar sua vida ao trabalho de explorar a anatomia da "sociedade civil" sob a forma de uma crítica da economia política. A diferenciação conceitual de Estado e sociedade civil foi assim uma precondição da análise de Marx do capitalismo, mas o efeito dessa análise foi privar de racionalidade a distinção hegeliana. O dualismo Estado–sociedade civil mais ou menos desapareceu da corrente principal do discurso político.

Foi necessária a reformulação de Gramsci para ressuscitar o conceito de sociedade civil como princípio organizador central da teoria socialista. O objetivo dessa nova formulação foi reconhecer a complexidade do poder político nos Estados parlamentares ou constitucionais do Ocidente, em comparação com as autocracias mais abertamente coercitivas e a dificuldade de suplantar um sistema de dominação de classe em que o poder de classe não apresenta ponto de concentração visível no Estado, mas se difunde pela sociedade e suas práticas culturais. Gramsci assim se apropriou do conceito de sociedade civil para marcar o terreno de uma nova espécie de luta que levaria a batalha contra o capitalismo

não somente a suas fundações econômicas, mas também às suas raízes culturais e ideológicas na vida diária.

O NOVO CULTO À SOCIEDADE CIVIL

Para Gramsci, o conceito de "sociedade civil" deveria ser, sem ambigüidades, uma arma contra o capitalismo, nunca uma acomodação a ele. Apesar do peso de sua autoridade, invocada pelas teorias sociais contemporâneas da esquerda, o conceito, no seu uso corrente, já não exibe a mesma intenção inequivocamente anticapitalista. Ele adquiriu todo um conjunto de significados e conseqüências, alguns muito positivos para os fins emancipatórios da esquerda, outros muito menos. Os dois impulsos contrários podem ser assim resumidos: o novo conceito de "sociedade civil" indica que a esquerda aprendeu as lições do liberalismo relativas à opressão do Estado, mas, ao que parece, estamos esquecendo as lições que aprendemos da tradição socialista acerca das opressões da sociedade civil. De um lado, os defensores da sociedade civil fortalecem nossa defesa de instituições e relações não-estatais para enfrentar o poder do Estado; de outro, tendem a enfraquecer nossa resistência às coerções do capitalismo.

O conceito de "sociedade civil" está sendo mobilizado para servir a tantos e tão variados fins que é impossível isolar uma única escola de pensamento associada a ele; mas surgiram alguns temas comuns. "Sociedade civil" é geralmente usado para identificar uma arena de liberdade (pelo menos potencial) fora do Estado, um espaço de autonomia, de associação voluntária e de pluralidade e mesmo conflito, garantido pelo tipo de "democracia formal" que se desenvolveu no Ocidente. O conceito também pretende reduzir o sistema capitalista (ou a "economia") a uma de muitas esferas na complexidade plural e heterogênea da sociedade moderna. De uma entre duas formas principais, o conceito de "sociedade civil" pode obter esse efeito. Ele pode designar a própria multiplicidade contra as coerções do Estado e da economia capitalista; ou, o que é mais comum, ele pode englobar a "economia" numa esfera maior de instituições e relações não-estatais[3]. Nos dois casos, a ênfase está na pluralidade das relações e práticas sociais, entre as quais a economia capitalista é apenas uma entre muitas.

Os principais usos comuns se originam da distinção entre sociedade civil e Estado. "Sociedade civil" é definida pelos defensores dessa distinção em termos de algumas oposições simples: por exemplo, "o Estado (e seus órgãos militares, policiais, legais, administrativos, produtivos e culturais) e o espaço não-estatal (regulado pelo mercado, controlado pelo poder privado ou organizado voluntariamente) da sociedade civil"[4]; ou poder "político" *versus* "social", direito "público" *versus* "privado", "propaganda e (des)informação sancionadas pelo Estado"

[3]Coisa semelhante ao primeiro conceito pode ser extraído de *Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory*, de Jean L. Cohen, Amherst, 1982. A segunda posição foi elaborada por John Keane em *Democracy and Civil Society* (ver sua crítica à concepção de Cohen em nota da página 86).

[4] KEANE, John (ed.), *Civil Society and the State*, Londres, 1988, p. 1.

versus "livre circulação da opinião pública"[5]. Nesta definição, "sociedade civil" abrange uma ampla série de instituições e relações, de lares, sindicatos, associações voluntárias, hospitais e igrejas, até o mercado, empresas capitalistas, enfim, toda a economia capitalista. As antíteses significativas são o Estado e o não-Estado, ou talvez o político e o social.

Essa dicotomia corresponde aparentemente à oposição entre coação, corporificada pelo Estado, e liberdade e ação voluntária, que na prática pertencem, em princípio se não necessariamente, à sociedade civil. De várias formas e graus, a sociedade civil pode ser submersa ou eclipsada pelo Estado, e diferentes sistemas políticos ou "regiões históricas" inteiras podem variar de acordo com o grau de "autonomia" que se atribui à esfera não-estatal. Por exemplo, o Ocidente tem uma característica especial, que é o fato de ele ter gerado uma separação ímpar e bem desenvolvida entre o Estado e a sociedade civil e, portanto, uma forma de liberdade política particularmente avançada.

Os defensores dessa distinção entre Estado e sociedade civil geralmente atribuem a ela dois benefícios principais. Em primeiro lugar, ela concentra nossa atenção nos perigos da opressão pelo Estado e na necessidade de definir limites adequados para as ações do Estado, por meio da organização e do reforço das pressões contra ele no âmbito da sociedade. Em outras palavras, ela revive a preocupação liberal com a limitação e legitimação do poder político, e, principalmente, o controle desse poder pela liberdade de associação e de organização autônoma dentro da sociedade, que a esquerda geralmente despreza, tanto na teoria como na prática. Em segundo lugar, o conceito de sociedade civil reconhece e celebra a diferença e a diversidade. Seus advogados fazem do pluralismo um bem primário, em contraste com o marxismo, que é, segundo eles, essencialmente monístico, reducionista e economístico[6]. Este novo pluralismo nos convida a apreciar toda uma nova gama de instituições e relações desprezadas pelo socialismo tradicional em sua preocupação com economia e classe.

O ímpeto do renascimento dessa dicotomia conceitual veio de muitas direções. O impulso mais forte veio sem dúvida da Europa Oriental, na qual a "sociedade civil" era uma importante arma do arsenal ideológico das forças de oposição contra a opressão do Estado. Nesse caso, as questões eram bem claras: o Estado – inclusive seus aparelhos econômico e político de dominação – se colocava de maneira mais ou menos clara contra um espaço (potencialmente) livre fora do Estado. Podia-se afirmar, então, que a antítese entre sociedade civil e Estado corresponderia claramente à oposição do Solidariedade ao Partido e ao Estado[7].

A crise dos Estados comunistas deixou também uma profunda impressão na esquerda do Ocidente, convergindo com outras influências: as limitações da so-

---

[5] Idem, ibidem, p. 2.

[6] Norman Geras destrói esses mitos a respeito do marxismo em "Seven Types of Obliquy: Travesties of Marxism". In: *Socialist Register*, 1990.

[7] Para a aplicação do conceito de "sociedade civil" aos acontecimentos da Polônia, ver ARATO, Andrew. "Civil Society Against the State: Poland 1980-81", *Telos*, 47, 1981 e "Empire versus Civil Society: Poland 1981-82", *Telos*, 50, 1982.

cial-democracia, com sua fé ilimitada no Estado como agente de melhoria social, bem como a emergência das lutas emancipatórias por movimentos sociais não baseados em classe, com uma sensibilidade às dimensões da experiência humana que foi geralmente subestimada pela esquerda socialista tradicional. Essa sensibilidade aos perigos oferecidos pelo Estado e às complexidades da experiência humana pode ter-se associado a uma ampla gama de ativismos, abarcando tudo desde o feminismo, a ecologia e a paz, até a reforma constitucional. Todos esses projetos se basearam no conceito de sociedade civil.

Nenhum socialista há de duvidar do valor dessas novas sensibilidades, mas deve-se ter sérias dúvidas sobre esse método particular de concentrar a atenção sobre elas. Temos de pagar um alto preço pelo conceito abrangente de "sociedade civil". Esse abrigo conceitual, que a tudo cobre, desde os lares e as associações voluntárias até o sistema econômico do capitalismo, confunde e disfarça tanto quanto revela. Na Europa Oriental, ele inclui tudo, desde a defesa dos direitos políticos e das liberdades culturais até o marketização das economias pós-comunistas e a restauração do capitalismo. "Sociedade civil" pode ser entendida como um código ou máscara para o capitalismo, e o mercado pode se juntar a outros bens menos ambíguos, como as liberdades políticas e intelectuais, como um objetivo desejável acima de qualquer dúvida.

Mas se os perigos dessa estratégia conceitual e da entrega ao mercado do espaço livre da "sociedade civil" parecem empalidecer diante da enormidade da opressão stalinista no Leste, problemas de uma ordem muito diferente surgem no Ocidente, onde realmente existe um capitalismo completamente desenvolvido e onde a opressão pelo Estado não é um mal poderoso e imediato que oculta todos os males sociais. Uma vez que, neste caso, o conceito de "sociedade civil" deve abranger toda uma camada de realidade social que não existia nas sociedades comunistas, as implicações de seu uso, sob certos importantes aspectos, são ainda mais problemáticas.

Neste caso, o perigo está no fato de a lógica totalizadora e o poder coercitivo do capitalismo se tornarem invisíveis quando se reduz todo o sistema social do capitalismo a um conjunto de instituições e relações, entre muitas outras, em pé de igualdade com as associações domésticas ou voluntárias. Essa redução é, de fato, a principal característica distintiva da "sociedade civil" nessa nova encarnação. O efeito é fazer desaparecer o conceito de capitalismo ao desagregar a sociedade em fragmentos, sem nenhum poder superior, nenhuma unidade totalizadora, nenhuma coerção sistêmica – ou seja, sem um sistema capitalista expansionista e dotado da capacidade de intervir em todos os aspectos da vida social.

É a estratégia típica do argumento da "sociedade civil" – na verdade, sua *raison d'être* – atacar o "reducionismo" ou o "economicismo" marxista. O marxismo, dizem, reduz a sociedade civil ao "modo de produção", à economia capitalista. A importância de outras instituições – como famílias, igrejas, associações científicas e literárias, prisões e hospitais – é desprezada"[8].

[8] KEANE. *Democracy and Civil Society*, p. 32.

Tenham ou não os marxistas dado muito pouca atenção a essas "outras" instituições, a fraqueza dessa justaposição (a economia capitalista e outras instituições como hospitais?) deve ser imediatamente evidente. Com certeza deve ser possível, mesmo para os não-marxistas, reconhecer, por exemplo, a verdade simples de que no Ocidente os hospitais estão situados no interior da economia capitalista, o que afetou profundamente a organização da assistência à saúde e a natureza das instituições médicas. Mas seria possível conceber uma proposição semelhante relativa aos efeitos dos hospitais sobre o capitalismo? Essa observação sobre "outras instituições" significa que Marx não deu o devido valor a lares e hospitais, ou, pelo contrário, que ele não atribuiu a elas a mesma força historicamente determinativa? Não haveria base para distinguir entre essas diversas "instituições", sobre todas as bases quantitativas e qualitativas, desde o tamanho e o alcance até o poder social e a eficácia histórica? O emprego atual de "sociedade civil" evita perguntas como estas. Tem também o efeito de confundir as reivindicações morais das "outras" instituições com seu poder determinativo, ou melhor, de desprezar completamente a questão essencialmente empírica das determinações históricas e sociais.

Há outra versão do mesmo argumento que, em vez de simplesmente evitar a totalidade sistêmica do capitalismo, a nega explicitamente. A própria existência de outros modos de dominação que não as relações de classe, outros princípios de estratificação que não a desigualdade de classe, outras lutas sociais que não a luta de classes, é considerada uma demonstração de que o capitalismo, cuja relação constitutiva é a classe, não é um sistema totalizante. A preocupação marxista com relações "econômicas" e classes em prejuízo de outras relações e identidades sociais é vista como uma demonstração de que as tentativas de "totalizar toda a sociedade do ponto de vista de uma esfera, a economia ou o modo de produção", é errada pela razão simples de que evidentemente existem outras "esferas"[9].

Trata-se de um argumento circular, uma petição de princípio. Para negar a lógica totalizante do capitalismo, não basta apenas indicar a pluralidade de identidades e relações sociais. A relação de classe que constitui o capitalismo não é, afinal, apenas uma identidade pessoal, nem mesmo um princípio de "estratificação" ou de desigualdade. Não se trata apenas de um sistema específico de relações de poder, mas também da relação constitutiva de um processo social distinto, a dinâmica da acumulação e da auto-expansão do capital. É possível mostrar facilmente que classe não é o único princípio de "estratificação", a única forma de desigualdade e dominação. Mas isso nada nos diz sobre a lógica totalizante do capitalismo.

Para negar a lógica totalizante do capitalismo seria necessário demonstrar convincentemente que essas outras esferas e identidades não vêm – pelo menos de nenhuma forma significativa – dentro da força determinativa do capitalismo, seu sistema de relações sociais de propriedade, seus imperativos expansionistas, seu impulso de acumulação, a transformação de toda vida social em mercadoria, a criação do mercado como uma necessidade, um compulsivo mecanismo de com-

[9] COHEN. *Class and Civil Society*, p. 192.

petição e de "crescimento" auto-sustentado etc. Mas os argumentos da "sociedade civil" (ou os argumentos pós-marxistas de modo geral) não assumem a forma da refutação histórica e empírica dos efeitos determinativos das relações capitalistas. Pelo contrário (quando não adotam a fórmula circular: o capitalismo não é um sistema totalizante porque existem outras esferas que não a economia), tendem a se apresentar como argumentos filosóficos abstratos, como críticas internas da teoria marxista ou, o que é mais comum, como prescrições morais acerca dos perigos de desvalorizar as "outras" esferas da experiência humana.

De uma forma ou de outra, o capitalismo é reduzido ao tamanho e ao peso de "outras" instituições singulares e específicas e desaparece na noite conceitual em que todos os gatos são pardos. A estratégia de dissolver o capitalismo numa pluralidade desestruturada e indiferenciada de instituições e relações sociais não ajuda, apenas enfraquece, a força analítica e normativa da "sociedade civil", sua capacidade de enfrentar a limitação e legitimação do poder, bem como sua utilidade na orientação de projetos emancipatórios. As teorias atuais ocultam a "sociedade civil" em seu sentido característico de forma social específica do capitalismo, uma totalidade sistêmica dentro da qual se situam todas as outras instituições e na qual todas as forças sociais têm de encontrar seu caminho, uma esfera específica e sem precedentes de poder social, que propõe problemas inteiramente novos de legitimação e controle, problemas que ainda não foram encarados pelas teorias tradicionais do Estado, nem pelo liberalismo contemporâneo.

Capitalismo, "democracia formal" e a especificidade do Ocidente

Uma das principais acusações feitas ao marxismo pelos defensores da "sociedade civil" é que ele coloca em risco as liberdades democráticas quando identifica a "democracia formal" ocidental – as formas legais e políticas que garantem espaço livre para a "sociedade civil" – com o capitalismo: a sociedade "burguesa" seria o mesmo que a "civil". O perigo, dizem eles, é que poderíamos ser tentados a jogar fora o bebê com a água do banho, rejeitar a democracia liberal junto com o capitalismo[10]. Deveríamos, ao contrário, reconhecer os benefícios da democracia formal e expandir, ao mesmo tempo, seus princípios de liberdade e igualdade individual, dissociando-os do capitalismo para negar que este seja o único, ou o melhor, meio de promover tais princípios.

É preciso que se diga que a crítica do marxismo moderno nesses termos despreza o grosso da teoria política marxista desde a década de 1960, especialmente depois do renascimento da teoria do Estado com o debate "Miliband-Poulantzas". Com certeza, as liberdades civis foram uma preocupação importante dos dois lados daquela controvérsia, e de muitas outras que se seguiram a ela. Até mesmo a afirmação de que o marxismo "clássico" – na pessoa de Marx ou de Engels – era indiferente às liberdades civis está aberta a questionamento. Mas, sem reduzir essa

[10] Ver, por exemplo, idem, ibidem, p. 49; KEANE, *Democracy and Civil Society*, p. 59; HELLER, Agnes. "On Formal Democracy". In: KEANE, *Civil Society and the State*, p. 132.

discussão a um mero debate textual sobre a atitude do marxismo ("clássico" ou contemporâneo) com relação às liberdades "burguesas", devemos admitir que todos os socialistas, marxistas ou não, devem apoiar as liberdades civis (hoje chamadas geralmente, ainda que de forma um tanto vaga, de "direitos humanos"), princípios da legalidade, da liberdade de expressão e de associação, e a proteção da esfera "não-estatal" contra interferências por parte do Estado. É preciso que reconheçamos que algumas proteções individuais desse tipo são condições necessárias de qualquer espécie de democracia, ainda que não aceitemos a identificação de democracia com as salvaguardas formais do "liberalismo", ou que democracia seja confinada a tais salvaguardas, e mesmo que acreditemos que as proteções "liberais" terão de assumir na democracia socialista uma forma institucional diferente da sua forma no capitalismo[11].

Mas permanecem as dificuldades da discussão da "sociedade civil". Há outras maneiras (que são, de fato, as maneiras principais na teoria marxista) de associar a "democracia formal" com o capitalismo além da rejeição de uma com o outro. Podemos aceitar as ligações históricas e estruturais sem negar o valor das liberdades civis. A aceitação dessas ligações não implica a obrigação de depreciar as liberdades civis, mas também não nos obriga a aceitar o capitalismo como o único ou o melhor meio de manter a autonomia individual; e nos deixa perfeitamente livres para também reconhecer que o capitalismo, embora possa sob certas condições históricas levar à "democracia formal", é perfeitamente capaz de se recusar a fazê-lo – como já ocorreu mais de uma vez na história recente. De qualquer forma, não perceber essas ligações, ou não entender seu caráter, limita nossa compreensão sobre a democracia e o capitalismo.

A ligação histórica e estrutural entre a democracia formal e o capitalismo pode certamente ser formulada com referência à separação entre Estado e sociedade civil. Entretanto, muita coisa depende de como interpretamos essa separação e o processo histórico que a gerou. Há uma visão da história, e uma interpretação simultânea da separação entre Estado e sociedade civil, que é incapaz de ver a evolução do capitalismo como outra coisa que não uma evolução progressiva. Trata-se de uma visão da história geralmente associada ao liberalismo, ou ideologia "burguesa", mas que parece se ocultar por trás das concepções de democracia da esquerda.

Os pressupostos históricos subjacentes à defesa da "sociedade civil" raramente são definidos com clareza. Entretanto, há um relato particularmente útil e sofisticado de um intelectual húngaro, publicado em tradução inglesa num volume dedicado à reanimação da "sociedade civil" (Leste e Oeste), que talvez sirva como modelo de interpretação histórica relevante. Numa tentativa de caracterizar as três diferentes "regiões históricas da Europa" – o Ocidente, o Oriente e alguma coisa entre os dois –, Jenö Szücs (seguindo os passos de Istvan Bibo) oferece a seguinte descrição do modelo "ocidental" na "busca das raízes mais

[11] Discuti essas questões em mais detalhe no meu livro *The Retreat from Class: A New "True" Socialism*, Londres, 1986, cap. 10.

profundas de um 'modo democrático de organização da sociedade'"[12]. O "atributo mais característico do Ocidente é a separação estrutural – e teórica – entre 'sociedade' e 'Estado'", uma forma única de desenvolvimento que está no âmago da democracia ocidental, enquanto sua ausência no Leste explica uma evolução da autocracia até o totalitarismo[13]. As raízes dessa evolução, segundo ele, estão no feudalismo ocidental.

A unicidade da história ocidental está, de acordo com essa discussão, numa "'decolagem' absolutamente incomum no crescimento das civilizações. Essa 'decolagem' se deu em meio à desintegração, em vez da integração, e em meio ao declínio de uma civilização, ao reagrarianismo e à anarquia política crescente"[14]. Essa fragmentação e essa desintegração foram as precondições da separação entre "sociedade" e "Estado". Nas altas civilizações do Leste, onde essa separação não ocorreu, a função política continuou a ser exercida "de cima para baixo".

No processo de "fragmentação" feudal do Ocidente, as antigas relações políticas entre Estado e súditos foram substituídas por novos laços, de natureza contratual, entre senhores e vassalos. Essa substituição das relações políticas por importantes relações sociocontratuais teve, entre suas principais conseqüência, um novo princípio de dignidade humana, liberdade e "honra" do indivíduo. E a desintegração territorial em pequenas unidades, cada uma com seu próprio direito consuetudinário, gerou uma descentralização do direito que foi capaz de resistir aos "mecanismos 'descendentes' de exercício do poder"[15]. Mais tarde, quando as monarquias ocidentais recuperaram a soberania, o novo Estado foi essencialmente constituído "verticalmente de baixo para cima"[16]. Foi a unidade na pluralidade que transformou as "liberdades" nos "princípios organizadores internos" da estrutura social ocidental "e levou ao que definiu tão nitidamente a linha que separa o Ocidente medieval de muitas outras civilizações: o nascimento da 'sociedade' como entidade autônoma"[17].

Muita coisa nessa argumentação é de fato esclarecedora, mas também é instrutiva a tendenciosidade de seu ângulo de visão. Estão aqui todas as características da história liberal: o progresso da civilização (pelo menos no Ocidente) visto como a ascensão contínua da "liberdade" e da "dignidade" individuais (se existe alguma diferença crítica entre o relato de Szücs e a visão liberal tradicional é o fato de a segunda ser mais franca em relação à identificação de individualidade com propriedade privada); o foco principal de tensão entre indivíduo ou "sociedade" e o Estado como força motriz da história; até mesmo – talvez especialmente – a tendência a associar o avanço da civilização e da própria democracia a

[12] SZÜCS, Jenö. "Three Historical Regions of Europe", em Keane, *Civil Society and the State*, p. 294.

[13] Idem, ibidem, p. 295.

[14] Idem, ibidem, p. 296.

[15] Idem, ibidem, p. 302.

[16] Idem, ibidem, p. 304.

[17] Idem, ibidem, p. 306.

marcos da ascensão das classes proprietárias. Embora nada haja de democrático com relação ao Ocidente medieval, admite Szücs, é ali que se encontram as "raízes mais profundas" da democracia. Embora não o afirme em tantas palavras, parece que para ele a "idéia constitutiva" da democracia moderna foi o *senhorio*.

Vamos examinar a mesma seqüência de eventos de um ponto de vista diferente. Vistas de outro ângulo, a mesma "fragmentação", a mesma substituição das relações políticas pelos laços sociais e contratuais, a mesma "parcelização" da soberania, a mesma "autonomia da sociedade", mesmo quando se reconhece sua unicidade e sua importância na trajetória do desenvolvimento ocidental, podem ter conseqüências muito diferentes para nossa avaliação da "sociedade civil" e do desenvolvimento da democracia ocidental.

A divergência do "Ocidente" em relação ao padrão "oriental" de formação de Estado começou muito antes do feudalismo ocidental. Recua até a Antiguidade grega, mas para nossos fins é possível identificar um marco crítico no Império Romano. Essa divergência, é preciso que se diga, relacionou-se não somente com as formas políticas, mas, acima de tudo, com os modos de apropriação – e aqui a evolução do sistema romano de propriedade privada foi decisiva. (É uma característica curiosa, mas também "sintomática" da argumentação de Szücs que modos de apropriação e de exploração não apareçam com destaque, se é que aparecem, na sua diferenciação das três regiões históricas da Europa – o que talvez também explique sua insistência no rompimento radical entre Antiguidade e feudalismo. No mínimo, a sobrevivência do direito romano, o símbolo quintessencial do regime de propriedade romano, deveria ter indicado a Szücs alguma forma de continuidade fundamental entre a "autonomia" da sociedade civil ocidental e o sistema romano de apropriação.)

Roma representa um contraste gritante com outras "altas" civilizações – tanto no mundo antigo como nos séculos posteriores –, nas quais o acesso à grande riqueza, ao trabalho excedente de outros em grande escala, foi geralmente conquistado por meio do Estado (por exemplo, a China já no final do império, que tinha um sistema muito desenvolvido de propriedade privada, mas onde a grande riqueza e o poder não se concentravam tanto na terra quanto no Estado, na hierarquia burocrática cujo pináculo era a corte e os funcionários imperiais). Roma foi distinta na ênfase que deu à propriedade privada, na aquisição de enormes propriedades fundiárias, como meio de apropriação. A aristocracia romana tinha um apetite insaciável por terra que criou concentrações de riqueza sem precedentes e um poder imperial predatório sem rival entre todos os outros impérios antigos na avidez não somente de impostos, mas também de territórios. E foi Roma quem estendeu seu regime de propriedade privada por todo um império vasto e diferenciado, governado sem necessidade de uma burocracia pesada, mas por meio de um sistema "municipal" que constituía efetivamente uma federação de aristocracias locais. O resultado foi uma combinação específica de um Estado imperial forte e uma classe proprietária dominante e autônoma em relação a ele, um Estado forte que, ao mesmo tempo, incentivava, em vez de impedir, o desenvolvimento autônomo da propriedade privada. Foi Roma, em resumo,

que estabeleceu firme e deliberadamente a propriedade privada como uma sede autônoma de poder social, separada do Estado, mas mantida por ele.

A "fragmentação" do feudalismo deve ser vista sob essa luz, enraizada na privatização do poder já inerente ao sistema de propriedade romano e na administração "municipal" fragmentada. Quando finalmente se resolveram as tensões entre o Estado imperial romano e o poder autônomo da propriedade privada pela desintegração do Estado central, permaneceu o poder autônomo da propriedade. As antigas relações políticas entre governantes e súditos se dissolveram gradualmente em relações "sociais" entre senhores e vassalos, e, particularmente, entre senhores e camponeses. Na instituição do senhorio, os poderes político e econômico se uniram como haviam sido unidos onde o Estado era a principal fonte de riqueza privada; mas, dessa vez, essa unidade passava a existir numa forma privatizada e fragmentada.

Dessa perspectiva, o desenvolvimento do Ocidente dificilmente pode ser visto como apenas o crescimento da individualidade, o domínio do direito, o progresso da liberdade ou do poder que vem de "baixo"; e a autonomia da "sociedade civil" adquire um significado diferente. A própria evolução descrita por Szücs nesses termos é também e ao mesmo tempo a evolução de novas formas de exploração e dominação (o poder constitutivo originado de "baixo" é, afinal, o poder do senhorio), novas relações de dependência e servidão pessoal, a privatização da extração de excedentes e a transferência de antigas opressões do Estado para a "sociedade" – ou seja, a transferência de relações de poder e dominação do Estado para a propriedade privada. Essa nova divisão de trabalho entre o Estado e a sociedade também lançou as fundações (como condição necessária, mas não suficiente) para a crescente separação entre a apropriação privada e as responsabilidades públicas que se realizou no capitalismo.

O capitalismo representa então a culminação de um longo desenvolvimento, mas também constitui um rompimento qualitativo (que ocorreu espontaneamente apenas nas condições históricas particulares da Inglaterra). Ele não se caracteriza apenas por uma transformação de poder social, uma nova divisão de trabalho entre o Estado e a propriedade privada ou classe, mas também marca a criação de uma forma nova de coerção, o mercado – o mercado não apenas como uma esfera de oportunidade, liberdade e escolha, mas como compulsão, necessidade, disciplina social capaz de submeter todas as atividades e relações humanas às suas exigências.

A SOCIEDADE CIVIL E A DESVALORIZAÇÃO DA DEMOCRACIA

Não basta então afirmar que a democracia pode se expandir pela separação dos princípios da "democracia formal" de toda associação com o capitalismo. Também não basta afirmar que a democracia capitalista é incompleta, um estágio de um desenvolvimento progressivo que deve se aperfeiçoar pelo socialismo e avançar além das limitações da "democracia formal". A questão é antes que a associação do capitalismo com a "democracia formal" representa uma unidade contraditória de avanço e recuo, tanto um aperfeiçoamento quanto uma desvalorização da democracia. A "democracia formal" é com certeza um aperfeiçoamento das formas políticas a que faltam liberdades civis, o domínio do direito e o princípio da representação. Mas ela é também, e ao mesmo tempo, uma sub-

tração da substância da idéia democrática, aquela que se liga histórica e estruturalmente ao capitalismo[18].

Já discuti alguns desses temas em capítulos anteriores. Aqui, basta observar um certo paradoxo na insistência com que se afirma que não devemos permitir que nossa concepção de emancipação humana se restrinja pela identificação da "democracia formal" com o capitalismo. Se pensarmos a emancipação humana como pouco mais que uma extensão da democracia liberal, então talvez nos convençamos de que afinal o capitalismo é a melhor garantia.

A separação entre Estado e sociedade civil no Ocidente certamente gerou novas formas de liberdade e igualdade, mas também criou novos modos de dominação e de coerção. Uma das maneiras de se caracterizar a especificidade da "sociedade civil" como uma forma social particular única no mundo moderno – as condições históricas particulares que tornaram possível a distinção moderna entre Estado e sociedade civil – é dizer que ela constituiu uma nova forma de poder social, em que muitas funções coercitivas que pertenceram antes ao Estado foram deslocadas para a esfera "privada", a propriedade privada, a exploração de classe e os imperativos de mercado. Em certo sentido, trata-se da privatização do poder público que criou o mundo historicamente novo da "sociedade civil".

"Sociedade civil" constitui não somente uma relação inteiramente nova entre o "público" e o "privado", mas um reino "privado" inteiramente novo, com clara presença e opressão pública própria, uma estrutura de poder e dominação única e uma cruel lógica sistêmica. Representa uma rede particular de relações sociais que não apenas se coloca em oposição às funções coercitivas, "policiais" e "administra-

[18] A defesa da democracia formal é às vezes explicitamente acompanhada de um ataque à democracia "substantiva". Agnes Heller, em "On Formal Democracy", escreve: "A afirmação de Aristóteles, um analista altamente realista, de que todas as democracias se transformam imediatamente em anarquia, e esta em tirania, foi a declaração de um fato, não uma calúnia aristocrática feita por um antidemocrata. A república romana nunca foi democrática. E quero acrescentar que mesmo que a degradação das democracias modernas em tiranias esteja longe de ser eliminada (fomos testemunhas disso no caso do fascismo italiano e alemão), a permanência das democracias modernas se deve precisamente ao seu caráter formal" (p. 130). Consideremos uma frase de cada vez. A denúncia da democracia antiga como o prenúncio inevitável da anarquia e tirania (o que é mais característico de Platão ou de Políbio que de Aristóteles) é uma calúnia antidemocrática. Ela não tem qualquer relação com seqüências históricas, causais ou cronológicas. A democracia ateniense trouxe o fim da instituição da tirania e sobreviveu por quase dois séculos, para finalmente ser derrotada não pela anarquia, mas por uma força militarmente superior. Durante aqueles séculos, evidentemente, Atenas produziu uma cultura muito frutífera e influente que sobreviveu à própria derrota e também lançou as bases das concepções ocidentais de cidadania e domínio do direito. A república romana realmente "nunca foi democrática", e o resultado mais notável de seu regime aristocrático foi a morte da república e sua substituição por um governo autocrático imperial. (Aquela república antidemocrática foi, por acaso, a grande inspiração do que Heller considera o documento constitutivo da democracia moderna, a Constituição dos Estados Unidos.) Dizer que a "degradação da democracia moderna em tirania está longe de ser eliminada" parece um pouco tímido numa associação com o fascismo – para não mencionar a história da guerra e do imperialismo que está inseparavelmente ligada ao regime da democracia formal. Quanto à duração, vale a pena mencionar que ainda não existe nenhuma democracia formal que tenha durado tanto quanto a democracia ateniense. Nenhuma "democracia" européia, pelos critérios de Heller, tem um século de vida (na Grã-Bretanha, por exemplo, a votação plural sobreviveu até 1948); e a república americana, a quem ela atribui a "idéia constitutiva" da democracia formal, levou um longo tempo até aperfeiçoar a exclusão ateniense das mulheres e dos escravos, ao passo que não se pode considerar que nem mesmo os homens trabalhadores livres – cidadãos integrais da democracia ateniense – tenham ganhado acesso irrestrito à cidadania "formal" até que os últimos Estados abolissem as qualificações por propriedade no final do século XIX (sem mencionar a variedade de estratagemas usados para desencorajar o voto dos pobres em geral e dos negros em particular, que até hoje não foram completamente removidos). Assim, na melhor das hipóteses (e apenas para os homens brancos), existe um registro de duração de talvez um século e meio para as "democracias formais" existentes.

tivas" do Estado, mas também a transferência dessas funções, ou, no mínimo, de uma parte significativa delas. Ela gera uma nova divisão do trabalho entre a esfera "pública" do Estado e a esfera "privada" da propriedade capitalista e do imperativo de mercado, em que apropriação, exploração e dominação se desligam da autoridade pública e da responsabilidade social – enquanto esses novos poderes privados dependem da sustentação do Estado por meio de um poder de imposição mais concentrado do que qualquer outro que tenha existido anteriormente.

A "sociedade civil" deu à propriedade privada e a seus donos o poder de comando sobre as pessoas e sua vida diária, um poder reforçado pelo Estado, mas isento de responsabilidade, que teria feito a inveja de muitos Estados tirânicos do passado. Mesmo as atividades e experiências que estejam fora da estrutura imediata de comando da empresa capitalista, ou fora do alcance do grande poder político do capital, são reguladas pelos ditames do mercado, pela necessidade de competição e de lucro. Mesmo quando o mercado não é, como em geral acontece nas sociedades capitalistas avançadas, um mero instrumento de poder para conglomerados gigantescos e empresas multinacionais, ele ainda assim é uma força coercitiva capaz de submeter todos os valores, atividades e relações humanos aos seus imperativos. Nenhum déspota antigo teria esperado invadir a vida privada de seus súditos – suas oportunidades de vida, escolhas, preferências, opiniões e relações – com a mesma abrangência e detalhe, não somente no local de trabalho, mas em todos os cantos de sua vida. E o mercado criou novos instrumentos de poder a serem manipulados não apenas pelo capital multinacional, mas também pelos Estados capitalistas avançados, que têm capacidade de impor "disciplinas de mercado" draconianas sobre outras economias enquanto protegem capital doméstico próprio. Em outras palavras, coerção não é apenas um defeito da "sociedade civil", mas um de seus mais importantes princípios constitutivos. As funções coercitivas do Estado foram em grande parte ocupadas na imposição da dominação na sociedade civil.

A realidade histórica tende a solapar as distinções nítidas exigidas pelas teorias correntes que nos pedem para tratar a sociedade civil como, pelo menos em princípio, a esfera da liberdade e da ação voluntária, a antítese do princípio irredutivelmente coercitivo que pertence intrinsecamente ao Estado. É verdade que na sociedade capitalista, com a separação entre as esferas "política" e "econômica", ou seja, o Estado e a sociedade civil, o poder coercitivo público está mais centralizado e concentrado do que nunca, mas isso apenas quer dizer que uma das principais funções de coerção "pública" por parte do Estado é apoiar o poder "privado" na sociedade civil.

Um dos exemplos mais óbvios da visão distorcida produzida pela mera dicotomia entre o Estado como a sede da coação e a "sociedade civil" como o espaço livre é o grau em que as liberdades civis, como a liberdade de expressão ou de imprensa nas sociedades capitalistas, são medidas não pela variedade de opiniões e debate oferecidos pela mídia, mas pelo grau em que as empresas de comunicação são propriedade privada e o capital é livre para lucrar com elas. A imprensa é "livre" quando é privada, mesmo que seja uma "fábrica de consenso".

As atuais teorias da sociedade civil reconhecem o fato de ela não ser o espaço de liberdade e democracia perfeitas. Ela sofre com a opressão na família, nas relações de gênero, no local de trabalho, pelas atitudes racistas, pela homofobia etc. Na verdade, pelo menos nas sociedades capitalistas avançadas, tais opressões se tornaram o foco principal de luta, enquanto a política, no seu sentido antigo, relacionada ao poder do Estado, partidos e oposição a eles, fica cada vez mais fora de moda. Ainda assim, essas opressões são tratadas como componentes da sociedade civil, mas como disfunções dela. Em princípio, a coação pertenceria ao Estado, ao passo que a sociedade civil seria o local onde se enraíza a liberdade; e a emancipação humana, de acordo com tais argumentos, consiste na autonomia da sociedade civil, sua expansão e seu enriquecimento, sua libertação do Estado, e na proteção oferecida pela democracia formal. Mais uma vez, o que tende a desaparecer de vista são as relações de exploração e dominação que irredutivelmente constituem a sociedade civil, não apenas como um defeito alheio e corrigível, mas como sua própria essência, a particular estrutura de dominação e coação que é específica do capitalismo como totalidade sistêmica – e que também determina as funções coercitivas do Estado.

O NOVO PLURALISMO E A POLÍTICA DE IDENTIDADE

Portanto, a redescoberta do liberalismo no renascimento da sociedade civil tem dois lados. É admirável pela intenção de tornar a esquerda mais sensível às liberdades civis e aos perigos da opressão pelo Estado. Mas o culto da sociedade civil tende também a reproduzir as mistificações do liberalismo, mascarando as coerções da sociedade civil e ocultando as maneiras pelas quais a opressão se enraíza nas relações de exploração e de coação da sociedade civil. Então, o que dizer dessa dedicação ao pluralismo? Como o conceito de sociedade civil se sai ao tratar a diversidade de relações e "identidades" sociais?

É aqui que o culto da sociedade civil, a sua representação como a esfera da diferença e da diversidade, fala mais diretamente às preocupações dominantes da nova esquerda. Se há algo que une os vários "novos revisionismos" – desde as mais herméticas teorias "pós-marxistas" e "pós-modernistas" até o ativismo dos "novos movimentos sociais" – é a ênfase na diversidade, na "diferença", no pluralismo. De três maneiras, o novo pluralismo supera o reconhecimento liberal de interesses divergentes e tolerância (em princípio) de opiniões diversas: 1) sua concepção de diversidade penetra as externalidades dos "interesses" e vai até a profundidade psíquica da "subjetividade" ou "identidade" e avança para além da opinião ou do "comportamento" político até a totalidade dos "estilos de vida"; 2) ele não pressupõe que alguns princípios universais e indiferenciados do direito possam acomodar todas as diferentes identidades e estilos de vida (por exemplo, para serem livres e iguais, as mulheres necessitam de direitos diferentes dos dos homens); 3) apóia-se numa visão cuja característica essencial, a diferença específica histórica, do mundo contemporâneo – ou, mais especificamente, o mundo capitalista contemporâneo –, não é a força totalizadora e homogênea do capitalismo, mas a heterogeneidade única da sociedade "pós-moderna", seu grau sem pre-

cedentes de diversidade, até mesmo de fragmentação, que exige princípios novos, mais complexos e pluralistas.

Os argumentos são mais ou menos assim: a sociedade contemporânea se caracteriza por fragmentação crescente, diversificação de relações e experiências sociais, pluralidade de estilos de vida, multiplicação de identidades pessoais. Em outras palavras, estamos vivendo num mundo "pós-moderno", um mundo em que diversidade e diferença dissolveram todas as antigas certezas e todas as antigas universalidades. (Neste ponto, algumas teorias pós-marxistas oferecem uma alternativa ao conceito de sociedade civil, afirmando não ser mais possível falar de sociedade, porque esse conceito sugere uma totalidade fechada e unificada[19].) Romperam-se velhas solidariedades – o que significa especialmente as solidariedades de classe – e proliferaram movimentos sociais baseados em outras identidades e contra outras opressões, movimentos relacionados à raça, ao gênero, à etnicidade, à sexualidade etc. Ao mesmo tempo, esses acontecimentos ampliaram enormemente as oportunidades de escolha individual, tanto nos padrões de consumo como nos estilos de vida. É o que algumas pessoas chamam de a tremenda expansão da "sociedade civil"[20]. A esquerda, continua a argumentação, deve reconhecer esses acontecimentos e construir sobre eles. Deve construir uma política baseada nessa diversidade e diferença. Deve tanto celebrar a diferença quanto reconhecer a pluralidade das formas de opressão ou dominação, a multiplicidade das lutas emancipadoras. A esquerda tem de reagir a essa multiplicidade de relações sociais com conceitos complexos de igualdade, que reconheçam as necessidades e experiências diferentes das pessoas[21].

Há variações em torno desses temas, mas este é um bom resumo do que se tornou uma corrente substancial da esquerda. Ela se orienta para nos fazer abrir mão da idéia de socialismo e substituí-la pelo – ou incorporá-la ao – que se supõe seja uma categoria mais inclusiva, a democracia, um conceito que não "privilegia" classe, como o faz o socialismo tradicional, mas trata igualmente todas as opressões. Ora, como declaração geral de princípios, há aqui coisas admiráveis. Nenhum socialista duvida da importância da diversidade ou da multiplicidade de opressões que precisam ser abolidas. E democracia é – ou deveria ser – o que propõe o socialismo. Mas não fica claro que o novo pluralismo – ou o que passou a ser chamado de "política da identidade" – é capaz de nos levar muito além da afirmação de princípios gerais e de boas intenções.

Pode-se testar os limites do novo pluralismo pela exploração de seu princípio constitutivo, o conceito de "identidade". Ele afirma ter a virtude de, ao contrário das noções "reducionistas" ou "essencialistas" como classe, ter a capacidade de – igualmente e sem preconceito ou privilégio – abranger tudo, desde gênero a classe, de etnia até raça ou preferência sexual. A "política da identidade" afirma então ser

---

[19] É esta, por exemplo, a visão de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe em *Hegemony and Socialist Strategy*, Londres, 1985.

[20] Ver, por exemplo, HALL, Stuart. *Marxism Today*, outubro de 1988.

[21] A noção de igualdade complexa é primariamente obra de Michael Walzer, *Spheres of Justice* (ed. port.: *As esferas da justiça*. Lisboa, Presença, 1999.]; *A Defence of Pluralismo and Equality*, Londres, 1983. Ver também KEANE, *Democracy and Civil Society*, p. 12.

mais afinada em sua sensibilidade com a complexidade da experiência humana e mais inclusiva no alcance emancipatório do que a velha política do socialismo.

Então, o que se perde – se é que realmente se perde – por se ver o mundo através do prisma desse conceito que a tudo engloba (ou qualquer outro semelhante)? O novo pluralismo aspira a uma comunidade democrática que reconheça todo tipo de diferença, de gênero, cultura, sexualidade, que incentive e celebre essas diferenças, mas sem permitir que elas se tornem relações de dominação e de opressão. A comunidade democrática ideal une seres humanos diferentes, todos livres e iguais, sem suprimir suas diferenças nem negar suas necessidades especiais. Mas a "política da identidade" revela suas limitações, tanto teóricas quanto políticas, no momento em que tentamos situar as diferenças de *classe* na sua visão democrática.

É possível imaginar as diferenças de classe sem exploração e dominação? A "diferença" que define uma classe como "identidade" *é*, por definição, uma relação de desigualdade e poder, de uma forma que não é necessariamente a das "diferenças" sexual ou cultural. Uma sociedade verdadeiramente democrática tem condições de celebrar diferenças de estilo de vida, de cultura ou de preferência sexual; mas em que sentido seria "democrático" celebrar as diferenças de *classe*? Se se espera de uma concepção de liberdade ou igualdade adaptada a diferenças culturais ou sexuais que ela amplie o alcance da liberação humana, pode-se fazer a mesma afirmação de uma concepção de liberdade e igualdade que acomode as diferenças de *classe*? É claro que existem muitos pontos fracos no conceito de "identidade" tal como é aplicado às relações sociais, e isso é verdade não apenas com referência a classe; mas se emancipação e democracia exigem a celebração de "identidade" num caso, e sua supressão em outro, isso certamente já é suficiente para sugerir que algumas diferenças importantes estão sendo ocultadas numa categoria abrangente que se propõe a cobrir fenômenos sociais muito diferentes, como classe, gênero, sexualidade ou etnicidade. No mínimo, igualdade de classe significa algo diferente e exige condições diferentes das que se associam a igualdade sexual ou racial. Em particular, a abolição da desigualdade de classe representaria por definição o fim do capitalismo. Mas o mesmo se aplica necessariamente à abolição da desigualdade sexual ou racial? Em princípio, as desigualdades sexual e racial, como vou discutir no próximo capítulo, não são incompatíveis com o capitalismo. Em compensação, o desaparecimento das desigualdades de classe é por definição incompatível com o capitalismo. Ao mesmo tempo, embora a exploração de classe seja um componente do capitalismo, de uma forma que não se aplica às diferenças sexual e racial, o capitalismo submete todas as relações sociais às suas necessidades. Ele tem condições de cooptar e reforçar desigualdades e opressões que não criou e adaptá-las aos interesses da exploração de classe.

O velho conceito liberal de igualdade política, legal e formal, ou uma noção do que se convencionou chamar de "igualdade de oportunidades", é capaz de acomodar as desigualdades de classe – e por isso não representa desafio fundamental ao capitalismo e seu sistema de relações de classe. Na verdade, é uma característica específica do capitalismo que seja possível um tipo particular de igualdade universal que não se estenda às relações de classe – ou seja, exatamente a igualdade

formal, associada a princípios e procedimentos políticos e jurídicos, e não ao controle do poder social ou de classe. Nesse sentido, a igualdade formal teria sido impossível nas sociedades pré-capitalistas em que apropriação e exploração eram inseparavelmente ligadas ao poder jurídico, político e militar.

Por essas razões, o velho conceito de igualdade formal satisfaz o critério mais fundamental do novo pluralismo, ou seja, ele não atribui *status* privilegiado a classe. Pode mesmo ter implicações radicais para gênero e raça, pois, em relação a essas diferenças, nenhuma sociedade capitalista atingiu nem mesmo os limites estreitos de igualdade que o capitalismo aceita. Também não está claro que o novo pluralismo tenha encontrado uma maneira melhor de lidar com as variadas desigualdades de uma sociedade capitalista, algo que supera em muito a velha acomodação liberal ao capitalismo.

Muitos esforços foram feitos para construir novas concepções complexas e pluralistas de igualdade que reconheçam as diversas opressões sem "privilegiar" classe. Diferenciam-se da idéia liberal-democrática por desafiar explicitamente a *universalidade* do liberalismo tradicional, sua aplicação de padrões uniformes de liberdade e igualdade cegos às diferenças de identidade e de condição social. Ao reconhecer as complexidades da experiência social, essas novas concepções de igualdade devem aplicar critérios diferentes a circunstâncias e relações diferentes. Sob esse aspecto, as noções pluralistas alegam ter vantagens em relação aos princípios mais universalistas, ainda que percam alguns dos benefícios de padrões universais[22]. Pode-se objetar aqui que a dissociação do novo pluralismo de todos os valores universais pode permitir que ele venha a servir como desculpa para a supressão dos *antigos* princípios pluralistas de liberdade civil, liberdade de expressão, tolerância, e, assim, corrermos o perigo de voltar à estaca zero, na medida em que o respeito à diversidade se transforme no seu contrário. Ainda assim, mesmo que esqueçamos essa objeção, e sejam quais forem as vantagens das concepções "complexas" ou "pluralistas" de igualdade em relação ao liberalismo tradicional, elas deixaram intocada a acomodação liberal ao capitalismo, no mínimo por omissão ao evitar o problema; pois bem no centro do novo pluralismo existe a incapacidade de enfrentar (em geral, de negar explicitamente) a totalidade abrangente do capitalismo como sistema social constituído pela exploração de classe, mas formador de *todas* as "identidades" e relações sociais.

O sistema capitalista, sua unidade totalizadora, foi conceitualmente suprimido pelas concepções difusas de sociedade civil e pela submersão de classe em categorias abrangentes como "identidade" que desagregam o mundo social em realidades particulares e separadas. As relações sociais do capitalismo se dissolveram numa pluralidade fragmentada e desestruturada de identidades e diferenças. Pode-se evitar as questões relativas à causalidade histórica e à eficácia política, e não há necessidade de se perguntar como tantas identidades se situam na estrutura social dominante porque deixou de existir o próprio conceito de estrutura social.

Sob todos esses aspectos, o novo pluralismo tem muito em comum com outro velho pluralismo, que era dominante na ciência política convencional – o pluralismo

[2] Para uma discussão das vantagens e desvantagens da concepção de Walzer de igualdade complexa, ver RUSTIN, Michael. *For a Pluralist Socialism*, Londres, 1985, p. 70-95.

não apenas como princípio ético de tolerância, mas como uma teoria de distribuição do poder social. O conceito de "identidade" substituiu o de "grupos de interesse", e os dois pluralismos talvez difiram entre si no fato de o antigo reconhecer uma totalidade política inclusiva – o "sistema político", a nação ou o corpo de cidadãos –, ao passo que o novo insiste na irredutibilidade da fragmentação e da "diferença". Mas os dois negam a importância da classe nas democracias capitalistas, ou pelo menos ocultam-na numa multiplicidade de "interesses" e "identidades". Ambos têm o efeito de negar a unidade sistêmica do capitalismo, ou mesmo a própria existência dele como sistema social. Ambos insistem na heterogeneidade da sociedade capitalista e perdem de vista a força global crescente da homogeneização. O novo pluralismo afirma ter sensibilidade única às complexidades do poder e das diversas opressões; mas, tal como a variedade antiga, ele tem o efeito de tornar invisíveis as relações de poder que constituem o capitalismo, a estrutura dominante de coerção que interfere em todos os cantos de nossa vida pública e privada. Incapazes de reconhecer que as várias identidades ou grupos de interesse se situam em posições diferentes em relação à estrutura dominante, os dois pluralismos reconhecem menos a *diferença* que a simples *pluralidade*.

Essa negação mais recente da lógica sistêmica e totalizadora do capitalismo é, paradoxalmente, um reflexo daquilo que tenta negar. A atual preocupação com a diversidade e a fragmentação "pós-modernas" expressa sem dúvida uma realidade do capitalismo contemporâneo, mas é uma realidade vista através das lentes deformadoras da ideologia. Ela representa o definitivo "fetichismo do produto", o triunfo da "sociedade de consumo", em que a diversidade de "estilos de vida", medida pela mera quantidade de mercadorias e padrões variados de consumo, mascara a unidade sistêmica oculta, os imperativos que criam a diversidade enquanto impõem uma homogeneidade maior e mais global.

O que é alarmante com relação a esses desenvolvimentos teóricos não é tanto o fato de eles violarem algum preconceito doutrinário marxista relativo ao *status* privilegiado da classe. O problema é que teorias que não distinguem – e, na verdade "privilegiam", se isso significa atribuir prioridade causal ou explicativa – entre as muitas instituições e "identidades" sociais são incapazes de enfrentar criticamente o capitalismo. Como forma social específica, o capitalismo simplesmente desaparece diante de nossos olhos, enterrado sob um monte de fragmentos e "diferenças".

E aonde vai o capitalismo também vai a idéia socialista. O socialismo é a alternativa específica do capitalismo. Sem o capitalismo, não precisamos do socialismo; aceitamos conceitos muito difusos e indeterminados de democracia que não se oponham especificamente a nenhum sistema identificável de relações sociais, na verdade nem chegam a reconhecer um sistema assim. Nada permanece além de uma pluralidade fragmentada de opressões e de lutas emancipatórias. Aquele que se afirma como projeto mais inclusivo do que o socialismo tradicional na verdade é o menos inclusivo. Em vez das aspirações universalistas do socialismo e da política integradora da luta contra a exploração de classe, temos uma pluralidade de lutas particulares isoladas que terminam na submissão ao capitalismo.

É possível que o novo pluralismo esteja, na verdade, se inclinando na direção da aceitação do capitalismo, no mínimo como a melhor ordem social a que teremos acesso. O colapso do comunismo fez mais que qualquer outra coisa no passado para generalizar esse modo de ver. Mas, nas respostas da esquerda a esses desenvolvimentos, é difícil distinguir o otimismo panglossiano do desespero profundo. De um lado, torna-se cada vez mais comum o argumento de que, por mais infiltrado que esteja o capitalismo, suas estruturas rígidas e velhas já estão mais ou menos desintegradas, ou se tornaram tão permeáveis, abriram tantos espaços, que as pessoas estão livres para construir suas próprias realidades sociais de formas ainda sem precedentes. É exatamente isso o que se quer dizer ao falar da enorme expansão da sociedade civil no capitalismo pós-moderno (pós-fordista?). De outro, e às vezes na mesma frase, ouvimos um conselho ditado pelo desespero: quaisquer que sejam os males do capitalismo triunfante, existem poucas esperanças de que ele seja desafiado além das resistências locais e particulares.

Talvez esta não seja uma hora de otimismo, mas a confrontação crítica com o capitalismo é, no mínimo, um bom começo. Talvez sejamos então forçados a distinguir, não menos, mas muito mais radicalmente, entre as muitas espécies de desigualdade e opressão aceitas até mesmo pelo novo pluralismo. Será possível, por exemplo, reconhecer que, ainda que todas as opressões tenham o mesmo peso moral, a exploração de classe tem um *status* histórico diferente, uma posição mais estratégica no centro do capitalismo; e a luta de classes talvez tenha um alcance mais universal, um maior potencial de progresso não somente da emancipação de classe, mas também de outras lutas emancipadoras.

O capitalismo é constituído pela exploração de classe, mas é mais que um mero sistema de opressão de classe. É um processo totalizador cruel que dá forma a nossa vida em todos os aspectos imagináveis, e em toda parte, não apenas na relativa opulência do Norte capitalista. Entre outras coisas, mesmo sem considerar o poder direto brandido pela riqueza capitalista tanto na economia quanto na esfera política, ele submete toda vida social às exigências abstratas do mercado, por meio da mercantilização da vida em todos os seus aspectos, determinando a alocação de trabalho, lazer, recursos, padrões de produção, de consumo, e a organização do tempo. E assim se tornam ridículas todas as nossas aspirações à autonomia, à liberdade de escolha e ao autogoverno democrático.

O socialismo é a antítese do capitalismo; e a substituição do socialismo por um sistema indeterminado de democracia, ou a diluição das relações sociais diversificadas e diferentes em categorias gerais como "identidade" ou "diferença", ou conceitos frouxos de "sociedade civil", representa a rendição ao capitalismo e a todas as suas mistificações ideológicas. Diversidade, diferença e pluralismo são obviamente necessários; mas não um pluralismo indiferenciado e desestruturado. Precisamos de um pluralismo que realmente reconheça a diversidade e a diferença, não apenas a pluralidade e a multiplicidade. Ou seja, que reconheça a unidade sistêmica do capitalismo e que tenha a capacidade de distinguir entre as relações constitutivas do capitalismo e outras desigualdades e opressões. O projeto socialista deve ser enriquecido com os recursos e as idéias dos "novos movimentos sociais"

(que não são tão novos), e não empobrecidos pelo uso desses recursos e ideias como desculpa para desintegrar a resistência ao capitalismo. Não devemos confundir respeito pela pluralidade da experiência humana e das lutas sociais com a dissolução completa da causalidade histórica, em que nada existe além de diversidade, diferença e contingência, nenhuma estrutura unificadora, nenhuma lógica de processo, em que não existe o capitalismo e, portanto, nem a sua negação, nenhum projeto de emancipação humana.