

Modernidade, sociedade civil e revolução

Patrick Tacussel*

Resumo: Na modernidade, que corresponde aos desígnios das filosofias da história, o vínculo social é definido pela relação entre o Estado e a sociedade civil. O vínculo social, legitimado por dispositivos discursivos e institucionais, é encarado no quadro de uma sociedade civil regida pelo Estado e no sentido de uma mediação entre a esfera pública e a esfera privada. O pós-moderno começa precisamente com o desmoronamento das teorias progressistas do positivismo e do materialismo histórico que entendiam regular e equilibrar as relações entre o Estado e a sociedade.

Palavras-chave: modernidade, filosofias da história, sociedade civil, vínculo social.

Nas filosofias da história, que ideologicamente delimitaram a palavra “modernidade”, a definição do vínculo social – os seus dispositivos de legitimação – sobressaem da relação entre o Estado e a sociedade civil, no sentido de uma tentativa de esclarecer o vínculo social materializado por esta última. A partir do século XV, falava-se de *societas civilis*, a principal forma de associação dos cidadãos, para traduzir a expressão *koïno-nia politike* de Aristóteles. O vínculo social é indissociável da Cidade (*polis, civitas*), de uma comunidade regulada pela justiça, em que o homem livre pode encontrar o seu bem supremo. O indivíduo é um animal político, quer dizer, civil ou social por natureza. O vínculo social inscreve-se no domínio da *polis* através da mediação do bem-estar comum ou *kome*, aberta a todos os cidadãos, que é estritamente separada do *oikos*, o domínio privado e individual. A coisa comum estabelece-se no diálogo ou léxico através de diferentes modos de consulta: os tribunais, as acções colectivas (jogos, guerra, etc.). É este modelo do domínio público que, independentemente da formação social que lhe serve de base, se tem perpetuado como ideologia na Idade Média e no Renascimento. No Ocidente medieval, a sociedade civil (a cidade terrestre), nascida do pecado original,

* Professor de Sociologia na Universidade Paul Valéry, Montpellier III. (tacusselp@aol.com)

aparece sob o ângulo da degradação (a queda de Adão) da condição humana. Ao lado da Cidade Celeste, reservada para os bem-aventurados tocados pela graça selectiva do Deus Único, a sociedade civil não é, por essa razão, um mundo de absoluta corrupção, mas é antes o do enfraquecimento das virtudes. É desse modo que São Tomás concebe o Direito e o Estado, cuja função é ordenar o vínculo social, em torno de uma entidade intermediária entre o céu e a terra. *Poena et Remedium peccati*, o Estado tem como objectivo a restauração de um *bonum naturae*: o vínculo social entendido como finalidade racional da prosperidade e da segurança geral. Ao legislar a sociedade civil, o Estado abrange os intercâmbios dos seres humanos na ordem eterna da natureza: “*Et talis participatio legis aeternal in rational natura lex naturalis di citu*”.

A Reforma irá mudar, sem no entanto anular o intervalo entre a Cidade de Cristo e a sociedade civil, na qual o indivíduo persegue os seus interesses legítimos no quadro de uma autoridade legal. Após as guerras religiosas, surgiu uma distinção entre o “estado de natureza” e a “sociedade civil”. A relação entre o primeiro e o segundo é feita através do contrato que consagra o poder humano e introduziu a ideia laica de soberania. Paradoxalmente, não são os reformadores, mas os jesuítas Belarmino e Mariana que, no final do século XVI, pregam que o príncipe apenas adquire o seu poder do povo, e que este último possui o direito inalienável de lho retirar se ele se opuser ao livre desenvolvimento da sociedade civil. No seu livro *De Rege et Regis institutione* (1598), Mariana diz que o Estado é uma invenção humana, uma criação popular, sendo que a sua origem reside num contrato social. Lutero – e Calvino, em menor medida retomam o princípio tomista do Estado: (*poena et remedium peccati*).

Ao contrário de Rousseau, que apresenta a passagem do “estado de natureza” ao Estado, e do selvagem ao civilizado, como uma degradação, Hobbes coloca o negativo na natureza, meio bárbaro, onde o homem é o lobo para o seu semelhante, e o positivo na sociedade civil, instituindo o vínculo social graças ao qual os indivíduos abdicam da liberdade absoluta e fatal a favor da segurança. Cada ser humano é mau por natureza, inimigo do outro e dedica-se a prejudicá-lo, ensina o autor pessimista do *De Cive* (1642) e do *Leviathan* (1651): antes da socialização e fora dela, o contrato social só pode ser um contrato de estado, submetendo o vínculo social aos mecanismos de uma dominação mais alargada. Todavia, já a partir de 1610, a *Politica* de Althusius exprime a ideia de que o contrato social deve ser distinto do contrato de dominação, e de que o poder cabe ao povo e deve ser exercido em seu proveito. Da mesma forma, em Grotius, encontramos a teoria segundo a qual o poder do Estado deve basear-se exclusivamente na razão pura. Deliberadamente optimista, o seu *De jure belli et pacis* (1625) enfatiza o facto de que o vínculo social não se constrói sobre a sua autopreservação, nem sobre a regulação do medo do próximo, mas sobre a socialidade ou *appetitus socialis*, que cimenta o contrato social. Assim, alcançamos a instauração do dispositivo moderno de legitimação do vínculo social, definindo as fronteiras da sociedade civil e do Estado, do privado e do público; e, de forma mais profunda, aparece a relação entre o individual e o colectivo. Por exemplo, os ensinamentos de Thomasius mostram que o Estado não é o resultado de nenhum “*impulsus internus*”, mas do “*impulsus externus*” (*Institutiones jurispruden-*

tiae divinae, 1668 e *Fundamenta jurisnaturae e gentium*, 1705). Ao separar claramente (*De crimina bigamiae*, 1685) o direito da teologia, mas também da moral, Thomasius torna-se o precursor de Kant: o direito é apenas a ordem das relações externas entre os indivíduos. A moral separa-se da lei e abre caminho ao fortalecimento da convicção interior, identificando-se com o dever ditado pela consciência, e com o direito subjectivo que é impossível impor – e, por consequência, proibir do exterior. Temos aqui o acto de nascimento ideológico do que se convencionou chamar individualismo moderno.

O problema de Rousseau é o da vontade geral ou ainda o da questão da liberdade individual em comunidade. O autor do *Contrato Social* (1762) é defensor da inalienabilidade absoluta da pessoa no quadro da vida colectiva. Para resolver esta dificuldade, Rousseau transpõe o espaço social na idealização do contrato, despojado dos *arcana dominationis* et dos *arcana imperii* maquiavelianos. A sua solução envolve dois pré-requisitos:

1. o indivíduo integra de sua livre vontade a sociedade, aceitando livremente e conscientemente o contrato,
2. a relação da pessoa com a comunidade é imediata; por conseguinte, não a aliena nem deriva de nenhuma representação.

A teoria do contrato de Rousseau faz do espaço social uma teoria (muito utópica) da reciprocidade: “Cada um de nós põe a sua pessoa em comum assim como todo o seu poder sob a direcção suprema da vontade geral, e nós incorporamos cada membro como parte indivisível do todo” (Rousseau, 1973: 74). Assim, segundo Rousseau, o sujeito conserva a sua completa liberdade, torna-se um segmento igual da vontade geral e liga-se a um número de vontades igual ao número de indivíduos aos quais está vinculado. A liberdade individual permanece intacta, uma vez que a vontade de todos se encaixa na vontade geral, que é a expressão máxima da verdadeira soberania.

A formulação mais abrangente de um dispositivo moderno de legitimação do espaço social aparece na teoria kantiana da esfera pública, ao qual este confere o estatuto de uma lei da razão prática. Na verdade, E. Kant indica-nos que a lei de um Estado deve ser sujeita moralmente ao controlo da opinião: as pessoas privadas, suportes da sociedade civil, ao constituírem-se em público instituem uma esfera, a das relações sociais, no seio da qual se exerce o seu raciocínio na sua função essencial: ser o espaço da mediação entre o Estado e a sociedade. A publicidade – a *Öffentlichkeit* – kantiana, é a instância que garante a unidade da política e da moral, o princípio que comanda o regime do direito. É neste espírito que a perspectiva progressista da *Aufklärung* assume a sua mais ampla extensão. A esfera pública fundamenta o vínculo social, na medida em que, na sua concretude, o homem se dirige ao público, isto é, ao mundo, e aquela apresenta-se como uma esfera por meio deste “mundo”, onde o público vem a nascer. Aliás, esta “mundanidade” funde-se com o conceito de cosmopolitismo (*Weltbürgertum*), entendido como “progresso para um mundo melhor”. Esta arquitectura filosófica conduz à noção de um mundo, articulada como conceito “cósmico” (*Weltbegriff*) da ciência: o mundano, instaurando-se

através do vínculo social, apresentado como a acção comunicativa, seguindo as palavras de J. Habermas, que associa os seres racionais. Com Kant, somos confrontados com aquilo a que Jean-François Lyotard (1979) designa justamente como uma metanarrativa moderna ou dispositivo geral de legitimação (denotativo/prescritivo) do vínculo social. O público dos indivíduos regidos pela sua razão forma um público de “cidadãos” e essa esfera pública, politicamente orientada, materializa o princípio ao qual está subordinado o Estado constitucional liberal: Estado esse que permite à sociedade civil transformar-se em esfera de autonomia privada, em interacção com a comunidade. A origem empírica das leis não é senão, segundo Kant, o “consenso público” dos sujeitos que agem de acordo com a sua razão. Essas leis são especificamente chamadas públicas em oposição às leis privadas, aos usos e costumes, cuja autoridade não necessita de nenhum reconhecimento explícito.

Para que esta visão do mundo esteja completa, do indivíduo ao público, da razão ao Estado, do cosmos à ciência, do social à história, Kant acrescenta, na *Crítica da Razão Pura* (1781), que o consenso público das pessoas razoáveis, produto das discussões abertas, constrói o vínculo social em “instância de controlo pragmático ao serviço da verdade” (Habermas, 1978: 117). A crença é uma convicção ou uma persuasão exterior, no caso em que temos a possibilidade ou não de a comunicar e de a validar para a razão de cada homem. A esfera pública realiza, assim, a unidade de todas as consciências empíricas em resposta à unidade inteligível da consciência transcendental. As acções sociais, que afectam os direitos dos outros, só podem coincidir com a lei e a moral, se se enquadrarem neste conjunto, por meio do qual a esfera pública se define. Kant (1972: 44) dá uma expressão teórica acabada ao vínculo social: “Trata-se de ordenar uma multidão de seres racionais que reclamam leis gerais com vista à sua conservação, sendo que cada um deles tem, aliás, uma tendência secreta em se tornar excepção; e de organizar a sua constituição de tal maneira que essas pessoas, que pelos seus sentimentos particulares se opõem umas às outras, refreiem reciprocamente esses sentimentos de modo a alcançar no seu comportamento público um resultado idêntico ao que iriam receber se não tivessem essas más disposições”.

O vínculo social não pode ser o fundamento da organização da vida pública, e, desse modo, a esfera que engloba as suas relações – a das mudanças, do trabalho, do comércio sob todas as formas –, agitadas pelo confronto de interesses dos particulares ou das classes, não pode garantir o princípio de uma mediação entre a política e a moral. O ponto de vista de Hegel (1972, § 301: 331) rompe com a ideia kantiana de civilidade enquanto “acordo público (de todos os juízos)” e introduz a noção de massa, que ele assimila à opinião pública ou “universalidade empírica das opiniões e dos pensamentos”.

Composta por indivíduos “cujos movimentos e acções não seriam mais do que elementares, irracionais, selvagens e assustadores” (GWF Hegel, 1972, *op. cit.*, § 303: 336), não há nada a esperar desta colectividade inorgânica cujo sistema, simultaneamente contraditório e anárquico, das necessidades, delinea os limites demasiado óbvios. Hegel afasta-se da concepção liberal da sociedade, embora conceda à economia política (Smith, Say ou Ricardo) uma aparência de racionalidade. Por um lado, ele consagra o

trabalho e o indivíduo calculador racional, por outro, ele idealiza o Estado, no qual vê a realização, pela lei, da moralidade efectiva. Longe da concepção romântica, a arquitectura social de Hegel não é uma totalidade orgânica – ela assenta em três níveis: a família; a “sociedade civil” que especifica o vínculo social em que cada um busca o útil e a satisfação de suas necessidades; e o Estado que realiza o universal, nomeadamente através das acções dos funcionários “classe universal”, uma vez que “tem como seu destino ou ter a universalidade como meta da sua actividade essencial” (Hegel 1972, *op. cit.*, § 303: 335).

No entanto, é na definição que Hegel nos dá da sociedade civil que encontramos a problemática do vínculo social: a relação entre o indivíduo e a comunidade. “A pessoa concreta que é, em si própria, um fim particular como conjunto de necessidades e como mistura de necessidade natural e de vontade arbitraria é o primeiro princípio da sociedade civil. Mas a pessoa particular está, por essência, relacionada com os outros, de forma que cada uma se afirma e se satisfaz por meio do outro, e ao mesmo tempo, é obrigada a passar pela forma da universalidade, que é o outro princípio”, assim o resume os *Princípios da Filosofia do Direito* (1820) (Hegel 1972, *op. cit.*, § 182: 217--218). Na obra de Hegel, o cidadão (*Bürger*) é o burguês, a sociedade civil: “*die bürgerliche Gesellschaft*”. No entanto, o filósofo afasta-se definitivamente do liberalismo; o vínculo social – exprimindo a liberdade do comércio e da indústria – exige o quadro regulador do Estado corporativo e dos instrumentos de coerção que são os tribunais e a polícia, racionalizando o intercâmbio social e o egoísmo primitivo do cidadão burguês que levaria à guerra de todos contra todos. É esta a forma da universalidade, à qual se fez menção anteriormente, e da qual o Estado é a realidade histórica. Hegel (*cf.* 1972, *op. cit.*, § 183: 218) confirma isso muito claramente: “Na sua realização assim determinada pela universalidade, o objectivo egoísta cria um sistema de dependência recíproca, que faz com que a subsistência, o bem-estar e a existência jurídica de cada um sejam ligados à subsistência, ao bem-estar e à existência de todos; que aqueles se baseiem nestes, que aqueles apenas se tornem reais e seguros por meio desta ligação. Podemos chamar a este sistema antes de mais Estado externo, Estado da necessidade e do entendimento”.

Na perspectiva de Hegel, o correctivo do controlo corporativo é importante, pois ao limitar a esfera privada (família) o conceito de esfera pública possui uma autonomia em si muito restrita. Os grupos sociais articulam-se hierarquicamente entre si, até ao maior deles, o Estado; a lei impõe-se como uma realidade efectiva, enquadrando os tipos de solidariedade em exercício na sociedade civil; os indivíduos formatados pelos costumes e as leis unem em si a particularidade subjectiva e a universalidade jurídica. Nestas circunstâncias, o vínculo social que caracteriza a esfera civil serve apenas para integrar a concepção subjectiva da massa ao plano da objectividade do Espírito, que se apresenta na figura do Estado. Ainda encontramos na obra de Hegel o princípio da *Aufklärung*, segundo o qual a Razão se realiza de forma “justa e perfeita”, combinando a felicidade individual e o interesse geral, mas a Razão política do público, a comunicação social, já não estão habilitadas a controlar a harmonia colectiva: é o Estado que,

em si, pela sua própria existência, toma este destino em conta. Se, de acordo com Hegel, o Estado, longe de contradizer a sociedade civil, é a sua condição de sobrevivência, Marx postula, pelo contrário, que o mundo das trocas é o núcleo vivo do desenvolvimento histórico. A sua tese é bem conhecida: enquanto na civilização pré-capitalista, a diferença entre os Estados que organizam o vínculo social era de ordem política, essa diferença ficou reduzida, no seio da sociedade burguesa, a uma dimensão de natureza essencialmente social. A sociedade civil foi progressivamente separada do Estado, segundo ritmos diferentes, de acordo com as nações. E com o nascimento do mundo mercantil moderno, que viu a luz com a Revolução Industrial, o advento da propriedade privada dos meios de produção e a grande indústria, a economia e a política foram radicalmente separados. O Estado torna-se o estado-maior da burguesia, a propriedade dos proprietários, para a gestão dos seus interesses de classe e o instrumento da sua luta social contra o proletariado. A revolução política – que aboliu os Estados, corporações, grêmios e privilégios – pôs assim um fim ao “carácter político da sociedade civil. A revolução quebrou a sociedade civil em seus elementos mais simples: por um lado, em indivíduos, por outro, em elementos materiais e espirituais que formam o conteúdo da vida e a condição burguesa desses mesmos indivíduos (...) a revolução reuniu os fragmentos dispersos [do espírito político que se descompôs durante na sociedade feudal], libertou-o da sua mistura com a vida burguesa e fez dele a esfera da comunidade, do assunto *geral* do povo (...)” (Marx, 1968: 42).

Se houver um progresso em relação aos modos de produção anteriores (escravista ou feudal), ele rapidamente encontra os seus limites. Marx acredita que há pouca mobilidade social – para usar uma expressão mais contemporânea – na sociedade capitalista. A acumulação de capital funciona na base da captação de uma mais-valia, realizada por aqueles cuja única propriedade, sobre o mercado das trocas, é a força de trabalho. Não se poderia imaginar, neste contexto, a formação de uma sociedade de classes médias, mas certamente o reforço de uma sociedade de classes que encara o vínculo social como impossibilidade de uma oportunidade de ascensão ou de auto-realização para a massa crescente dos trabalhadores assalariados. Se juntarmos a esta situação um fenómeno mais especificamente económico, ou seja, que a concentração inevitável do capital transforma os mercados em oligopólios, impedindo que os preços sejam fixados com toda a independência, a emancipação da sociedade civil em relação aos regulamentos estaduais não levam a uma limitação do poder na área das trocas entre particulares. A autonomia privada, na sociedade civil burguesa, assume assim a máscara da alienação geral das relações sociais que “faz ver a cada homem, noutro homem, não uma conquista, mas antes a limitação da sua liberdade” (Marx, 1968: 38).

O mais interessante no argumento de Marx é a inversão dialéctica das relações entre o privado e o público, a sociedade civil e o Estado, a economia e a política. Se a esfera pública burguesa surgiu no contexto histórico da sociedade civil separada do Estado, ela permitiu, num primeiro momento, a constituição do social, enquanto campo próprio da reprodução da vida colectiva, e isto na medida em que esta última teve um carácter privado. Ora, é na medida em que a reprodução social representava o domínio

privado no seu conjunto, que ela se tornou essencialmente uma questão de interesse geral. Situação que Marx descreve na sua crítica da filosofia hegeliana do Estado: “Que a sociedade civil entre massivamente e, se possível, por completo no poder legislativo, que a sociedade civil real queira substituir a sociedade civil fictícia, não representa outra coisa do que a tendência da sociedade civil em querer dar-se uma existência política” (Marx, 1948: 241). É nesta base que Marx desenvolve uma filosofia da história alternativa à ideologia burguesa.

O desafio do projecto filosófico-histórico defendido por Marx diz respeito à legitimação do vínculo social, na hipótese de uma transparência das relações sociais. Ele apresenta-se, além disso, como a verdadeira realização das promessas não cumpridas pela filosofia das Luzes, cujos objectivos de Razão e de Humanidade reconciliada só podiam ser imperfeitos ou ilusórios, num mundo onde a divisão em classes sociais e as desigualdades económicas não foram nem muito nem pouco questionadas. Se os indivíduos, constituídos em público, fazem com que o reconhecimento político da sociedade em esfera privada se torne o tema da questão social na sua generalidade, torna-se rapidamente evidente, segundo K. Marx, que a esfera pública vai ser progressivamente absorvida por classes sociais de não-proprietários. Esta massa de não-proprietários, numericamente a mais poderosa, contestará a manutenção da sociedade no seu estatuto de esfera privada. A revolução social, que o autor do *Capital* advoga, começa com a conquista democrática da esfera pública, baseada na concertação e nas decisões públicas relativamente à direcção e à administração de todos os mecanismos que operam na reprodução social. Quando Marx fala de socialização dos meios de produção, ele pretende racionalizar a dominação e substituir a sociedade burguesa fictícia, identificada pelo poder legislativo, pela sociedade real. Num mundo onde toda a produção está concentrada nas mãos dos indivíduos associados, o poder público perde o seu carácter político, porque os antagonismos de classe desapareceram finalmente. E se a autoridade como tal não desapareceu por completo, a sua dominação de natureza política cede o lugar a funções novas exclusivamente administrativas. A relação tradicional entre esfera pública e privada é invertida: o controlo da primeira estende as suas prerrogativas ao sector da vida privada burguesa, anteriormente reservado aos proprietários dos meios de produção, de modo que o controle colectivo se exerce sobre a totalidade do trabalho socialmente necessário. A autonomia – que não tem mais por base a propriedade privada – também deixa de assentar na esfera privada; é na esfera pública que assenta agora. O vínculo social, que delimita a liberdade do homem privado, determina-se em função do seu papel de cidadão, e a sua cidadania não depende mais da sua qualidade de proprietário.

Em conclusão, Marx já não coloca a esfera pública como um mediador entre o Estado e a sociedade civil, antigamente a dos proprietários. Prevê que a estrutura planificada do Estado se dissolva finalmente no seio da sociedade, emancipando assim as relações humanas informais e íntimas que, pela primeira vez, se tornam verdadeiramente autónomas e “privadas”. O papel do Estado e das jurisdições tiveram como finalidade inscrever o conjunto das relações humanas na coacção económica própria das

sociedades de classes; esta é a razão pela qual o casamento, por exemplo, enquanto base da família, interessa à lei, ao contrário da amizade. Na utopia comunitária de Marx, a relação “privada” tornar-se-á efectiva na medida em que nenhuma norma jurídica virá a defini-la.

O pós-moderno começa com a erosão dessas ideologias optimistas do progresso: tanto o idealismo positivista e tecnológico que pretende estabelecer uma relação equilibrada entre a sociedade civil e o Estado, para assim construir novas solidariedades e fortalecer um mundo melhor através da cultura e da ciência, como a ideologia histórico-materialista que pretende alcançar os mesmos fins (uma sociedade perfeita) por meio da Revolução.

Tradução de Jean-Martin Rabot e Ana Leite Vilela

Referências Bibliográficas

- Habermas, J. (1978) *L'Espace public, archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris: Payot, colecção “Critique de la politique”.
- Hegel, G.W.F. (1972 [1820]) *Principes de la philosophie du droit*, Paris: Gallimard, colecção “Idées”.
- Kant, E. (1972) *Projet de paix perpétuelle*, Paris: Vrin.
- Liotard, J-F. (1979) *La Condition postmoderne*, Paris: Minuit.
- Marx, K. (1948) *Critique de la Philosophie de l'état de Hegel*, Paris: Costes.
- Marx, K. (1968) *La Question juive*, Paris: UGE, colecção “10/18”.
- Rousseau, J.-J. (1973) *Du contrat social*, Paris: UGE, colecção “10/18”.