

A “utopia” do Estado Ético em Gramsci e nos movimentos populares

The “utopia” of the Ethic State in Gramsci and the popular movements

Giovanni SEMERARO¹

“A força do Estado faz a liberdade dos indivíduos”
(J. J. ROUSSEAU)

Resumo

Tendo como referência a ação política dos movimentos populares brasileiros em relação ao Estado, este artigo apresenta um estudo do conceito de “Estado ético” no pensamento de Antonio Gramsci. Mostra como as perspectivas delineadas por este autor apresentam uma concepção diferente e contraposta às teorias liberais de Estado e desenharam uma elaboração original em relação a diversos autores, em particular a Rousseau, Hegel e Marx, com os quais Gramsci está profundamente conectado. Além de apresentar a atualidade da proposta de Gramsci, o texto aponta, acima de tudo, a necessidade de construir um “Estado ético-político” para realizar a democracia no Brasil, tendo como base as práticas sociais, políticas e pedagógicas dos movimentos populares.

Palavras-chave: Estado. Gramsci. Movimentos populares.

Abstract

Based on the political action of Brazilian popular movements concerning the State, this article presents a study of the concept of “ethical State” at the thought of Antonio Gramsci. So, in these pages is possible to find a new configuration of de State outlined by this author with a different and opposed conception in front of liberal theories of State and the development of a original thought that dialogues with different authors, in particular, Rousseau, Hegel and Marx, with whom Gramsci is deeply connected. Besides presenting the new proposal of Gramsci, the text points out, above all, the need to build an “ethical-political State” to achieve democracy in Brazil, a country that have many social, political and educational actions of the popular movements.

Keywords: State. Gramsci. Popular movements.

1 Formado em Filosofia (Unicamp/SP), com doutorado em Filosofia da Educação (UFRJ). Professor Associado da Universidade Federal Fluminense (UFF), onde atua na Graduação e Pós-Graduação da Faculdade de Educação. Coordenador do Núcleo de Filosofia Política e Educação (Nufipe). Autor de vários artigos e livros e pesquisador do CNPq. E-mail: <gsemeraro@globo.com>.

1 A construção do Estado ético-político pelas lutas populares brasileiras

Nos últimos 40 anos as organizações populares do Brasil assumiram diversas posições em relação ao Estado. Entre 60 e 70 se opuseram ao *Estado de exceção* imposto pelo regime militar. Nos anos 80 se mobilizaram para pressionar a abertura política e constituir o *Estado democrático de direito* selado pela nova Constituição em 1988. Na década de 90 enfrentaram a instauração do *Estado mínimo* e a dissolução do público. Quer dizer, de uma posição contra o Estado autoritário, passaram a lutar pela configuração de um Estado democrático e pela defesa dos direitos conquistados frente à onda das privatizações e à precariedade do trabalho desencadeadas pelo (neo) liberalismo. Ao longo desse processo, viram no Estado não mais uma esfera externa e superior a ser combatida, controlada e melhorada, mas um campo a ser disputado, a ser recriado e dirigido coletivamente em sintonia com o próprio projeto de sociedade.

Superando uma tradição que as manteve desconfiadas frente ao Estado e ao poder, tidos como lugares de autoritarismo e corrupção, as organizações populares perceberam que não é possível construir um projeto democrático de país, sem lutar pela criação de um Estado com uma conotação ético-política capaz de expressar os anseios das classes trabalhadoras e da maioria da população. Com essa mudança de ótica, não se limitam aos apelos para salvaguardar a *ética na política*, mas se preparam para serem *dirigentes* de uma sociedade e *governantes* de um Estado pautado pela universalização dos direitos e a socialização do poder. Utilizando uma terminologia hegeliana, é possível dizer que as organizações populares superam o âmbito da *moralidade* para criar uma esfera de *eticidade*. Ou seja, no lugar de simples corretivos ao sistema e de reivindicações pontuais, passam a delinear um projeto ético-político de país onde a liberdade subjetiva possa estar sintonizada com a liberdade objetiva que se concretiza nas instituições públicas, em uma economia socializada e organizações políticas efetivamente democráticas.

Ao visar um outro projeto de sociedade e a direção do país, as organizações populares ferem de morte o sistema do (neo) colonialismo imposto no Brasil. De fato, para Lênin uma das características do imperialismo é a prerrogativa de algumas nações *eleitas* se reservarem o “privilégio exclusivo da formação do Estado”, negando-o aos povos das colônias saqueadas, consideradas incapazes de se auto-governar e de se constituir como Estado nacional (LÊNIN, 1974, p. 524).

Ora, no Brasil, para além da constituição de um Estado nacional que de qualquer modo foi implantado, as organizações populares querem mais:

pretendem plasmar o Estado conforme seu projeto de sociedade e sua concepção de democracia. Chegam a esta determinação após verificarem que o discurso pós-ditadura, centrado na ênfase da sociedade civil, nas liberdades individuais, na atuação no *terceiro setor*, em *Mudar o mundo sem tomar o poder* (HOLLWAY, 2003), acabou servindo para promover políticas segmentadas e focalizadas, para difundir sentimentos que conduziram à redução do Estado, à desoneração das suas funções sociais e da sua peculiar prerrogativa, que é a de universalizar direitos e assegurar a soberania da democracia reivindicada pela vontade popular. As últimas duas décadas, de fato, vão passar para a história brasileira como o período de privatizações irresponsáveis, de dissolução do direito ao trabalho, de refluxo no particular e de esvaziamento da política.

Diante desse quadro, as organizações populares perceberam que combater o Estado autoritário não era suficiente e podia levar a um perigo ainda pior: pavimentar o caminho do neo-liberalismo e da anarquia. Neste sentido, Gramsci (1982, p. 116) havia observado que “A anarquia continua o liberalismo, não o socialismo”. E que construir uma democracia de hegemonia popular não quer dizer prescindir da ação do Estado: “Escassa compreensão de Estado significa escassa consciência de classe” (GRAMSCI, 1975, Q 3, §46, p. 326), ideia retomada na célebre afirmação do Q 25, §5: “As classes subalternas, por definição, não são unificadas e não conseguem se unificar até vir a fazer-se ‘Estado’” (pp. 2287-9). Fazer-se “Estado”, com o sentido que Gramsci lhe atribuiu, ao colocá-lo entre aspas, parece estar sendo hoje o grande objetivo das organizações populares brasileiras, que há décadas se inspiram no seu pensamento (GOHN, 1997, p. 188; SEMERARO, 2007, p. 95-104).

Ao observar, portanto, o percurso das organizações populares brasileiras que, das lutas travadas contra a ditadura, passaram a privilegiar as liberdades e as subjetividades, para enfim direcionarem suas atenções à criação de um Estado ético-político, nos vem à mente uma outra consideração de Gramsci:

Que se passe a lutar para destruir um conformismo autoritário, retrógrado e asfixiante, e por meio de um período de desenvolvimento de individualidades e personalidades críticas se chegue ao homem socializado, é uma concepção dialética difícil de compreender para as mentalidades esquemáticas e abstratas. Assim como é difícil compreender que sustentamos a idéia de que por meio da destruição do aparelho estatal se chegue a criar uma outra instituição mais forte e complexa (Q 9, § 23, p. 1111).

A tarefa, portanto, de construir um inédito Estado ético-político, de conotação democrático-popular, se apresenta agora como necessidade histórica premente e responde, não apenas ao aprofundamento da democratização, mas absolve também a função de se contrapor à nova investida da dominação, presente particularmente no Brasil, não tanto nas formas tradicionais da colonização e do despotismo aberto, mas na subsunção dos trabalhadores no mundo do consumo, das dívidas, da fragmentação das suas lutas e das insídias da indústria cultural e política.

2 A configuração do Estado moderno pela burguesia

Construir um *Estado ético*, de caráter democrático-popular, em um quadro tão adverso, não é tarefa simples e pode parecer utópico quando se considera que existe uma longa e poderosa tradição, que transformou o Estado moderno em aparelho por excelência do “monopólio da força”, como o define Weber. Ou, em instrumento da “violência concentrada e organizada da sociedade burguesa”, como o caracteriza Marx, a partir de cujas análises Engels chega a escrever que

o Estado, nascido da necessidade de frear os antagonismos de classe e estruturado ao mesmo tempo no meio desses conflitos, é, portanto, o Estado da classe mais poderosa, economicamente dominante a qual, por meio dele, se torna também politicamente dominante e assim adquire um novo instrumento para manter subjugada e explorada a classe oprimida (ENGELS, 1963, p. 93).

Até hoje, de fato, o que predominou na história moderna, e particularmente no Brasil, foi um modelo de Estado esculpido pela burguesia capitalista, para atender aos seus desígnios de expansão e dominação. Em conformidade com os rumos traçados pela modernidade, o Estado perdeu a “substância metafísica” dos antigos, e o halo de mistério do mundo feudal, e se tornou uma máquina construída pelos novos ocupantes da burguesia. Campo aberto de disputa de interesses antagônicos entre diversos grupos e frações de classes, sua configuração acabou sendo definida prevalentemente pelo triunfo da burguesia que, nas suas variações, lhe conferiu a sua imagem: privada, dualista, elitista, colonizadora, expansionista, militarizada. Assim, foi arrancado das mãos de castas e despojado dos *arcana imperii* (BOBBIO, 1985, p. 19) e, nas mãos da burguesia, o Estado moderno serviu para ocultar um outro segredo: o da “mão invisível” e ... armada!

Analistas da modernidade de primeira hora, como Maquiavel e Guicciardini, haviam já observado que a origem do Estado se encontra na guerra. O que, mais tarde, vai levar H. Arendt (1982, p. 43) a denunciar, no Estado burguês, “uma estrutura política com um poder tão ‘ilimitado’ que pudesse proteger a propriedade privada que veio aumentando sem parar a sua potência”. De fato, é na manutenção da ordem e da propriedade que o Estado burguês estruturou prevalentemente sua figura juridicamente reconhecida (KELSEN, 1970, p. 194). As hodiernas democracias liberais não mudaram a natureza desse modelo de Estado, habilidosamente camuflado por trás do discurso da cidadania para todos e dos direitos universais. Embora absurdo, portanto, não surpreende se nos nossos dias se fala ainda de “guerra infinita” para defender “O padrão de vida dos cidadãos americanos [que] não é negociável”. O que leva a deduzir que: “Em um cenário no qual 1/5 da população dispõe dos 4/5 dos recursos de todo o planeta, tal afirmação por si só se constitui como a primeira e mais importante declaração de guerra contra o resto do planeta” (CURI, 2007, p. 31).

Nessa visão, é inevitável que o Estado se transforme em aparelho de rapina e de *apartheid*, em máquina bélica e de “exceção” continuada, como vem mostrando G. Agamben (2004, p. 75). Um Estado que não elimina formalmente a lei e a Constituição, porque não pode fazê-lo sem ser tachado de autoritário, mas que as *suspende*, as ignora e esvazia subreptícia e continuamente. O resultado disso é a *inclusão na forma de exclusão*, a tolerância até de manifestações de revolta e oposição, sem permitir, no entanto, o acesso da população aos efetivos centros de poder que contam na sociedade. Ao se reservar a decisão da ordem política (*auctoritas*) nas mãos de um governante a serviço de restritos grupos que dominam a economia, se desqualificam as organizações políticas populares e se empurra a grande massa para o recinto da vida privada e da luta pela sobrevivência. É o que D. Losurdo (1997, p. 280) analisa em “Democracia o bonapartismo”, onde revela uma sociedade que participa da política só enquanto legítima ou aclama o soberano, induzida basicamente pelo poder da mídia, território de reserva exclusivo da *comunidade dos senhores*, que precisam estabelecer um permanente estado de exceção para manter a massa controlada e subjugada. Essa contradição fundamental está já presente na própria origem do Estado capitalista que, organizado para defender liberdades particulares e interesses de grupos restritos, ao mesmo tempo, precisa se legitimar universalmente sobre a vontade do *povo*, considerado titular do poder (DUSO, 1999, p 37). Observação essa que ecoa, na prática, a crítica de Marx registrada em a *Questão judaica* de 1843, quando observa que o moderno Estado burguês “suprime a seu modo as diferenças de nascimento, condição, educação, ocupação...”.

e esse mesmo Estado “no entanto, deixa que propriedade privada, condição, educação, ocupação, operem a seu modo... e façam prevalecer a sua essência particular”. Assim, “longe de suprimir essas diferenças de fato, o Estado existe até apenas enquanto as pressupõe” (MARX, 1954, p. 55-56).

É o que se pode observar também no capitalismo globalizado: enquanto divulga a ideia de que o Estado-nação está superado, precisa como nunca de um Estado forte para prosperar no mundo e se amparar nas crises, redirecionando, apenas, suas tarefas, que encolhem a redistribuição de riquezas e aumentam a sua capacidade de controle, de repressão e de proteção da propriedade privada.

3 O Estado como corpo ético e social

Por outro lado, concomitantemente com essa concepção, nas lutas populares e na reflexão de diversos filósofos políticos modernos, foi se delineando uma outra visão de Estado, entendido como o organismo que tem a função de articular as partes, de garantir a justiça e a segurança, de universalizar direitos, de representar e executar um projeto socializador de país, oferecendo as condições básicas para que todos os cidadãos possam realizar plenamente as suas necessidades.

Ao mundo construído pela burguesia, onde o indivíduo é o soberano absoluto e o Estado, produto de um contrato, é posto a serviço dele, veio se contrapondo uma concepção onde o indivíduo é considerado como ser social, consciente e ativamente responsável por um Estado que forma a “comunidade de cidadãos livres”.

É principalmente Rousseau quem rompe com o modelo “contratualista” forjado pela moderna burguesia (BURGIO, 2006, p. 100), ao se colocar a questão: “Como ser livres sendo associados?” e ao chamar a atenção sobre o fato de que, para além da liberdade individual, há uma “vontade geral” e vínculos de igualdade na sociedade (ROUSSEAU, 1994, p. 176). A partir de Rousseau, o Estado deixa de ser pensado como mero artifício exterior e passa a ser entendido como uma comunidade construída por indivíduos, que se tornam livres ao pertencer a um corpo social dentro do qual descobrem que “a força do Estado faz a liberdade dos seus membros” (ROUSSEAU, 1994, II, XII).

Hegel aprofunda o pensamento político de Rousseau. Superando o sentido restrito e pobre de Estado, entendido como mera instituição de polícia e de assistência, apresenta-o como a realização da livre comunidade ética de cidadãos, dos que aceitam conscientemente viver na forma de existência ético-política, no reconhecimento de outras subjetividades, na objetivação do direito, na criação de valores comuns e de instituições públicas (HEGEL, 1996, pp. 260-329). Muito mais que de uma liberdade negativa, para Hegel, o Estado deve fazer-se promotor

de uma liberdade positiva. No § 258 de *Linhas de filosofia do direito* chega a dizer que “Se o Estado... estiver voltado para a segurança e a proteção da propriedade e da liberdade pessoal, então o interesse dos indivíduos torna-se a finalidade última pela qual se unem, de modo que neste caso ser membro do Estado torna-se algo que depende do próprio bel-prazer”. E um pouco mais adiante, no § 260, podemos ler: “O Estado é a realidade da liberdade concreta...” e esta consiste no reconhecimento da singularidade pessoal e das realidades particulares, mas, inseridas na esfera pública e universal onde ganham realmente sentido. Se, portanto, “a liberdade pode ser realizada só no Estado - observa E. Weil - então a liberdade do indivíduo, que quer se manter na própria individualidade só subjetiva, não passa de arbítrio” (1988, p. 68). De fato, uma vez que o sentido da razão está no universal, e o Estado é a expressão do “indivíduo universalizado”, “o homem é livre enquanto quer a liberdade do *homem* em uma comunidade livre” (Ibid).

Podemos entender, agora, porque para Hegel, tal como o trabalho não é mero meio de sobrevivência, mas *obra ética de um povo*, o Estado é definido, como *substância ética*, como *totalidade orgânica de um povo*, como a vontade coletiva plenamente consciente de si, onde o indivíduo se reconhece e alcança a universalidade, em contraposição à mentalidade mercantilista, contratualista e individualista da burguesia, que separa economia de política, público de privado, sociedade civil de Estado.

Tanto para Rousseau como para Hegel, então, somos livres enquanto iguais na liberdade comum, em uma universalidade garantida por instituições públicas necessárias para enfrentar a prevaricação da “enorme riqueza dos privados” e solucionar a questão social que disso deriva (HEGEL, 1996, pp. 245-246).

O que Rousseau e Hegel haviam intuído com suas reflexões filosóficas, Marx vai mostrá-lo com os impressionantes dados levantados na história da formação do moderno Estado burguês, em seu processo de “acumulação primitiva” (MARX, 1989, p.777-80). Mas, embora assimile os avanços de Hegel, Marx critica a reconciliação idealista no Estado das reais contradições da sociedade civil burguesa, que continuam operantes. Para Marx, na verdade, o Estado não pode ser entendido fora das relações sociais de produção e reprodução. Para superar a exploração, a divisão de classes e a alienação do poder como dominação, os trabalhadores e os colonizados precisam se organizar politicamente e recriar completamente a natureza do Estado. Na introdução de 1891 à *Guerra civil na França*, de K. Marx, Engels havia já observado que:

A classe operária tendo chegado ao poder não podia continuar a governar com a velha máquina estatal. Para não perder o poder recém-conquistado, a classe operária

precisava, por um lado, eliminar completamente a velha engrenagem repressiva já usada contra ela e, por outro, garantir-se contra os próprios deputados e empregados, declarando-os todos destituíveis, sem exceção e a qualquer tempo (ENGELS, 1982, p.12).

Em continuidade a essa tradição coloca-se o pensamento de Gramsci, quando elabora a sua concepção de “Estado ético”.

4 A originalidade da concepção de Estado em Gramsci

De Rousseau, Gramsci assimila o conceito de “vontade geral” que nos seus escritos é re-traduzida com a expressão “vontade coletiva” (COUTINHO, 1994, p. 132). Mas, é a partir da concepção de “eticidade” de Hegel que Gramsci chega a delinear os traços de um “Estado ético” e “educador”: «‘Estado ético’ é de origem filosófica (Hegel) e se refere particularmente à atividade educativa e moral do Estado» (Q 5, § 69, pp.603-4). No Q 6, § 24, p. 703, adapta Hegel à sua categoria de hegemonia, quando esboça o seu conceito de “sociedade civil como é entendida por Hegel e no sentido em que frequentemente é entendida nessas anotações (ou seja, no sentido de hegemonia política e cultural de um grupo social sobre toda a sociedade, como conteúdo ético do Estado)”. Em seguida, na nota *Stato etico o di cultura*, do Q 8, § 179, Gramsci não deixa nenhuma dúvida quanto à conotação marxista que confere aos conceitos derivados de Hegel, vinculando tanto o Estado como a cultura, a escola e “outras iniciativas da sociedade civil” ao mundo da produção e da classe:

todo Estado é ético enquanto uma das suas funções mais importantes é a de elevar a grande massa da população a um determinado nível cultural e moral, nível (ou tipo) que corresponde à necessidade do desenvolvimento das forças produtivas e portanto aos interesses das classes dominantes (p. 1049).

Para especificar de que tipo de Estado Gramsci está falando, essa nota deve ser lida junto com a *Carta do cárcere* de 07/09/31 (GRAMSCI, 1996), onde traça a distinção entre Estado que, em geral, é entendido “como Sociedade política (ou ditadura, ou aparato coercitivo, para conformar a massa popular conforme o tipo de produção e a economia de um determinado momento)”, e Estado “como equilíbrio entre Sociedade política e Sociedade civil (ou hegemonia de um grupo

social sobre a inteira sociedade nacional exercida através das organizações assim chamadas privadas, como a Igreja, os sindicatos, as escolas etc.)”. Aqui, portanto, aparece a diferença entre um Estado que age coercitivamente para conformar a massa aos seus objetivos, e um Estado construído sobre uma relação de equilíbrio dialético com as organizações da sociedade civil.

Hegel, observa Gramsci, havia reconhecido o dinamismo e a novidade política da sociedade burguesa que, à diferença da sociedade corporativa e do sistema anterior de castas fechadas, “considera a si mesma como um organismo em contínuo movimento, capaz de absorver toda a sociedade, elevando-a ao seu nível cultural e econômico: toda a função do Estado é transformada: o Estado torna-se ‘educador’ etc.” (Q 8, § 2, p. 937). Com o tempo, no entanto, a burguesia renuncia a essa tarefa e transforma o Estado em “comitê organizativo dos seus negócios” (MARX, 1993, p. 19). O esvaziamento das responsabilidades éticas do Estado leva Gramsci a observar que as teorias liberais consideram o “Estado vigia noturno” (*veilleur de nuit*), uma expressão sarcástica que se pode traduzir com “Estado policial” e “Estado gendarme”. Com isso, se opera a divisão entre um Estado “cujas funções são limitadas à segurança pública e ao respeito das leis, enquanto o desenvolvimento civil é deixado às forças privadas, da sociedade civil” (GRAMSCI, 1975, Q 5, § 69, p. 604; Q 4, § 38, p. 460).

Para Gramsci, no entanto, não é possível separar Estado e sociedade civil, nem identificar os dois. Estes, embora distintos, estão profundamente imbricados, da mesma forma que sociedade política e sociedade civil são componentes constitutivos e inseparáveis do Estado (Q 6, § 87, p. 763). Distancia-se, assim, das posições liberais de Croce, que separava política - atribuição do Estado reduzido a *governo* - e ética, que seria própria da sociedade civil. Mas, também, não adere às concepções, igualmente deturpadas, que Gentile fazia de Hegel assimilando a sociedade civil ao Estado e eliminando a pluralidade das mediações políticas (Q 6, § 10, p. 691). Mas, além de escapar das interpretações liberais e fascistas de Estado, Gramsci se diferencia também das propostas de Hegel e Marx. Indo além do primeiro, que faz convergir na etapa superior do Estado a esfera da família e da sociedade civil, e além do segundo, que trata da sociedade civil prevalentemente como âmbito econômico da burguesia, Gramsci estabelece uma dialética relação de unidade-distinção entre as duas esferas (Q 8, § 142, p. 1028), feita de interdependência, tensão e relativa autonomia. Deixa claro que o Estado não pode ser idealizado como o ponto final de um processo racionalmente progressivo, porque depende sempre da imponderável capacidade política de concretos sujeitos históricos e, por outro lado, que a sociedade civil, além de suas atividades econômicas, pode se tornar um fator de subjetivação política dos setores populares com suas criações culturais, suas lutas sociais e suas livres organizações.

Para não cair na estadolatria (Q 8, § 130, p. 1020), que leva ao fascismo, e para não se deixar levar pelo dualismo das teorias liberais, Gramsci propõe uma concepção de “Estado em sentido orgânico e mais amplo (Estado propriamente dito e sociedade civil)” (Q 6, § 87, p. 763), onde se estabelece uma relação equilibrada entre sociedade civil e Estado (Q 7, § 16, p. 866) e se reconhece o protagonismo tanto do Estado como da sociedade civil. Embora insuficiente, Gramsci reconhece que a “espontaneidade” é um componente que confere às massas populares “uma consciência ‘teórica’, criadora de valores históricos e institucionais, de fundadora de Estados” (Q 3, § 48, p.330). A sociedade civil, de fato, para Gramsci, não é só o âmbito das liberdades individuais e das atividades econômicas de grupos burgueses nem resta subordinada ao Estado, mas é, também, o lugar das diversas organizações voluntárias, da elaboração de ideologias e culturas, dos embates políticos, das mobilizações populares. Na terminologia corrente, podemos dizer que é o surpreendente e indômito terreno da insurgência do “poder constituinte”. Mas, diversamente de Negri, que exalta as formas espontâneas e anárquicas de um poder que “no momento em que a sua potência se institucionaliza ela deixa de ser potência” (NEGRI, 2002, p. 37), Gramsci, entende que as forças populares dispersas e localizadas devem se unificar, visar a construir a “hegemonia política e cultural” e constituir uma nova forma de Estado dirigido democraticamente por elas (Q 6, § 24, p. 703).

5 Os traços do Estado “ético” em Gramsci

Em diversas notas dos Cadernos (Q 3, § 49; Q 6, § 94; Q 11, § 1; Q 14, § 56) Gramsci enumera uma série de instituições e espaços onde se disputa o substrato hegemônico do Estado: escolas, igrejas, partidos, universidades, hospitais, exército, sindicatos, círculos, clubes, bibliotecas, língua, cultura, livros, jornais, revistas, escritores, rádio, teatros, cinemas, bibliotecas, museus, zoológicos, hortos botânicos, etc. Portanto, mesmo vivendo em um período em que se considerava o Estado como o grande sujeito da história, Gramsci não tira os olhos da complexa e contraditória dinâmica da sociedade civil. Esta, para ele, não pode ser considerada “uma parte do Estado (‘ampliado’)”, uma componente menor e subordinada ao “protagonismo” do Estado que “não deixa espontaneidade alguma à sociedade civil” (LIGUORI, 2007, p. 28). Em diversas ocasiões, Gramsci tem chamado a atenção sobre a evolução do Estado moderno obrigado a reconhecer a força crescente da sociedade civil, a acolher suas reivindicações e a ampliar suas relações com ela (Q 7, § 10, p. 860). Com a expansão da sociedade civil, de fato, as organizações populares foram ganhando

terreno para ampliar o público e socializar os bens materiais e simbólicos. Observando esse fenômeno, Gramsci pôde escrever que quando “se afirmam elementos cada vez mais consistentes de ‘sociedade regulada’ (ou Estado ético ou sociedade civil)” (Q 6, § 88, p. 764) os aspectos do “Estado-coerção” perdem peso e se favorece a “absorção da sociedade política na sociedade civil” (Q 5, § 127, p. 662). Absorção, que não significa desaparecimento da sociedade política nem eliminação da coerção. Continua, de fato, a relação dialética entre Estado e sociedade civil, entre força e hegemonia, coerção e persuasão. Mas, pelo fato de ser dialética, esta relação não é fixa nem previamente definida. Gramsci não é um fatalista nem padece de economicismo, para acreditar que a força é inevitável. Tão pouco é um utopista ingênuo, achando que afinal o consenso vai prevalecer naturalmente sobre a violência. No jogo aberto da história e das relações de forças que nela existem, é a parte mais dinâmica e organizada que determina a configuração da relação. Mas, também, é na medida em que as massas populares se organizam e se educam politicamente para superar as relações de dominação, que poderá se configurar uma sociedade e um Estado que não precisam recorrer à coerção. Por isso, pode dizer que “o desenvolvimento dos elementos de sociedade regulada em contínua expansão, reduzem gradativamente as intervenções autoritárias e coercitivas” do Estado (Q 6, § 88, p.764). E que a sociedade civil “também é ‘Estado’, é o próprio Estado” (Q 26, § 6, p.2302), em profunda sintonia com a nota do Caderno acima citado, onde se incentivam os subalternos a “fazer-se ‘Estado’” (Q 25, § 5, pp. 2287-9), cujas aspas indicam a criação de um outro tipo de Estado em consonância com uma outra concepção de sociedade regulada por efetivas relações éticas e democráticas.

A superação da coerção e a equação que estabelece uma equivalência entre Estado ético = sociedade regulada = sociedade civil apontam para os horizontes de uma “utopia”. Na imagem de Estado-ético que assume o lugar do Estado-violência, Gramsci admite que está pisando nesse terreno e reconhece sua dívida com “os maiores cientistas da política e do direito” (Q 6, § 88, pp.763-4), entre eles, com Hegel. Mas, à diferença deste, que permanece no âmbito de um pensamento especulativo e prescinde das colossais transformações materiais que conferem concretude à filosofia, para Gramsci, os “subalternos” precisam se organizar e construir uma hegemonia, não apenas cultural e política, mas também econômica e institucional, imprimindo uma configuração ao Estado que não seja autoritária e elitista. As diversas referências que se encontram nos escritos de Gramsci sobre essa questão, não apenas deixam claro que não se trata de reflexões isoladas, mas revelam uma perfeita consonância com o seu objetivo de criar um Estado ético-político-popular-democrático em contraposição ao

aparelho exterior e repressor da burguesia. Acima de tudo, tais idéias revelam uma tensão em direção à criação de uma outra sociedade, que impedem de reduzir Gramsci à imagem de um político técnico e “realista”. Por trás da racionalidade do dirigente, não se pode perder de vista que em Gramsci age também a paixão do militante, do revolucionário que não se limita a aceitar o mundo como é, mas carrega a “utopia” do que “pode vir a ser” e do “dever ser” que tanto destaca em Maquiavel (Q 13, § 16, p. 1577), cujo *Príncipe* “foi a seu modo uma utopia” (Q 25, § 5, p. 2292).

Se é verdade que Gramsci critica como quimera e messianismo as propostas e as teorias que sonham em resolver os problemas históricos, sem enfrentar suas contradições e transformar a realidade concreta (Q 4, § 45, p. 472), também reconhece que “a possibilidade, embora não seja a realidade, é também uma realidade” (Q 10, § 47, p. 1337), e que foram determinadas “Utopias... as precursoras históricas dos Jacobinos e da Revolução Francesa” (Q 25, § 5, p. 2292). Neste sentido, existe em Gramsci uma tensão “utópica” que leva a marca da paixão do “político em ato”, para promover a “transformação molecular dos grupos dirigidos em grupo dirigente”, a “fantasia concreta operante” que suscita e organiza a vontade coletiva (Q 13, § 1, pp. 1559-60) e a força da imaginação para criar a “utopia” do “moderno Leonardo” (*Cartas do cárcere*, 01/08/1932), em oposição à política reduzida à burocracia, à gana pelo poder e à mera gestão administrativa.

Evocando a relação entre utopia e ciência, analisada por G. Prestipino (2002, pp. 18-19), R. Medici observa que Gramsci tem em mente uma transformação da sociedade e do Estado não meramente científica e econômica, mas, também abertamente “ética” (2005, p. 202). Sociedade e Estado ético, que Gramsci havia visto concretamente se “desenvolver sob o controle do proletariado” nos *Soviets* e nos Conselhos de fábrica, onde a história, a liberdade e a criatividade popular faziam “saltar qualquer esquema preestabelecido”, como chega a escrever no artigo sintomático *Utopia*, de 25/07/1918 (GRAMSCI, 1985, pp. 208-9).

Portanto, além de estar em sintonia com a tradição filosófica e política à qual Gramsci se vincula, a “utopia” do “Estado ético” (observe-se que Gramsci coloca essas expressões entre aspas) corresponde à radicalidade de um pensamento que desestabiliza também a concepção convencional de partido, de intelectual, de democracia, de poder, cujos conceitos são ressignificados, com a mesma lógica que acabamos de ver em relação ao Estado ético-político, e são recriados sobre novas bases, como procuramos evidenciar em outro artigo (SEMERARO, 2003, p. 268). Nas mãos da “hegemonia” democratizada pelas classes populares não serve tomar o poder e administrá-lo um pouco melhor que a burguesia. É necessário criar uma nova concepção de Estado e de poder, que não sejam determinados

pela dominação, por instrumentos coercitivos e artificiais, mas por dialéticas “relações pedagógicas” (Q 10, § 4, pp. 1330-31), onde diversos projetos possam se enfrentar de maneira democrática e os sujeitos neles envolvidos educam e são educados ao mesmo tempo, até chegar ao ponto mais inaudito, em que “só o grupo social que coloca o fim do Estado e de si mesmo como meta a ser alcançada pode criar um Estado ético, voltado a pôr fim às divisões internas de dominantes, etc.” (Q 8, § 179, pp. 1049-50; Q 5, § 127, p. 661). O que leva Manacorda a dizer que “o paradoxo da ética e da pedagogia gramsciana reside no fato de que... a liberdade individual é tanto mais ampla e real, quanto mais o indivíduo age como componente do Estado” (MANACORDA, 1999, p. 81), de um Estado democrático, popular, permanentemente avaliado e recriado pela vontade coletiva ativa e participativa.

No interior deste processo, difícil e paradoxal, o Estado que desaparece é o aparelho repressor, burocrático e totalitário, para dar lugar a uma nova concepção de Estado transparente e democrático, contínua e historicamente reconstruído e dirigido pelas dinâmicas populares e pelas suas capacidades político-pedagógicas. Neste caso, ao lado de *Estado ampliado* (recorrente uma só vez nos *Cadernos do cárcere*) é preciso resgatar a *utopia do Estado ético* reconceitualizado por Gramsci em diversas anotações. Longe dessa *utopia*, o caminho que se abre é mais uma versão de “revolução passiva”, de pragmatismo rasteiro e de divisão social.

A crise de um país, de fato, se instaura quando ocorre a “separação entre sociedade civil e sociedade política” (Q 7, § 28, p. 876). É o que vem acontecendo hoje no Brasil com a despolitização e o distanciamento dos partidos das organizações populares que os geraram e elegeram. A falta de ética, portanto, não consiste apenas na corrupção e no oportunismo, mas principalmente na incapacidade de realizar a construção de um Estado de caráter “nacional-popular” (ou, “popular-nacional”) delineado por Gramsci nos Cadernos (DURANTE, 2004, p. 157ss). Incapaz de ascender à esfera ético-política, governos ditos “populares” se dedicam a reformas menores e políticas compensatórias que impedem o enfrentamento das contradições de fundo e o prevalecer da antítese (o novo projeto), gerando assim uma síntese negativa em que a tese (o velho) acaba se fortalecendo sob novas roupagens. Mas, a história, não perdoa trapagens. Quem subjuga a sociedade civil ao Estado, na realidade, prepara o autoritarismo e o estatalismo e quem separa a sociedade civil do Estado caminha na direção da selvageria dos mais fortes e dos poderes paralelos. Porque a democracia sem participação popular vira burocracia, o popular sem democracia cai no populismo e o ético sem política se transforma em assistencialismo, assim como a política sem ética torna-se uma anestésiante técnica administrativa.

Referências

- AGAMBEN, G. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- ARENDRT, H. **L'Imperialisme**. Paris: Seuil, 1982.
- BARATTA, G. **As rosas e os cadernos**. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.
- BOBBIO, N. **Stato, Governo, Società**. Frammenti di un dizionario político. Torino: Einaudi, 1985.
- BURGIO, A. **Per un lessico critico del contrattualismo moderno**. Napoli: La scuola di Pitagora, 2006.
- COUTINHO C. N. **Marxismo e Política. A dualidade de poderes e outros ensaios**. São Paulo: Cortez, 1994.
- CURI, U. **Terrorismo e guerra infinita**. Troina: Città Aperta Edizioni, 2007.
- DURANTE, L. Nazionale-popolare. In: FROSINI, F.; LIGUORI, G. (Org.). **Le parole di Gramsci**. Per un lessico dei Quaderni del cárcere. Roma: Carocci, 2004.
- DUSO, G. **La logica del potere**. Storia concettuale come filosofia política. Roma-Bari: Laterza, 1999.
- ENGELS, F. Introdução del 1891. In: MARX, K. **La Guerra civile in Francia**. Milano: Feltrinelli, 1982.
- _____. **L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato**. Roma: Riuniti, 1963.
- GOHN, G. M. **Teorias dos movimentos sociais**. Paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Loyola, 1997.
- GRAMSCI, A. **Quaderni del carcere**. A cura di V. Gerratana. 4 v. Torino: Einaudi, 1975. Ao longo desse artigo, essa obra é citada fazendo uso de uma convenção universal: o símbolo **Q**, seguido pelo número do Caderno, pelo número do parágrafo das anotações de Gramsci e pelas páginas da edição original italiana, dados que permitem a localização da referência nas traduções brasileiras.
- _____. **Lettere dal carcere**. A cura di A. Santucci, 2 vols, Palermo: Sellerio, 1996.
- _____. **L'Ordine Nuovo, 1919-1920**. Torino: Einaudi, 1982.

_____. **Il nostro Marx.** Torino: Einaudi, 1985.

HEGEL, F.G. **Lineamenti di filosofia del diritto.** Diritto naturale e scienza dello Stato in compendio. Roma-Bari: Laterza, 1996.

HOLLWAY, J. **Mudar o mundo sem tomar o poder.** O significado da revolução hoje. São Paulo: Viramundo, 2003.

KELSEN, H. **General Theory of Law and State.** Cambridge: Harvard University Press, 1970.

LENIN, V. **Opere scelte.** Roma: Riuniti, 1974.

LIGUORI, G. **Sentieri gramsciani.** Roma: Carocci, 2007.

LOSURDO, D. **Democrazia o bonapartismo.** Trionfo e decadenza del suffragio universale. Torino: Bollati Boringhieri, 1997.

_____. **Dai fratelli Spaventa a Gramsci.** Napoli: La città del sole, 1997.

MANACORDA, M. A. Stato, società civile, intellettuali: il ruolo 'progressivo' della scuola. In: MANACORDA, M. A. **Scuola, intellettuali e identità nazionale nel pensiero di Gramsci, a cura di L. Capitani e R. Villa.** Roma: Gamberetti, 1999.

MARX, K. **Il Capitale.** Critica dell'economia política, v. I. Roma: Riuniti, 1989.

_____. **Questione ebraica.** Roma: Riuniti, 1954.

_____. **Manifesto do partido comunista.** Petrópolis: Vozes, 1993.

MEDICI, R. L'utopia gramsciana tra antropologia e política. In: Gramsci e il suo tempo, **Annali Istituto Gramsci Emilia-Romagna**, ago.2004. Bologna: Ed. Cleub, 2005.

NEGRI, A. **O poder constituinte.** Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

PRESTIPINO, G. **Realismo e Utopia.** Roma: Riuniti, 2002.

ROUSSEAU, J.-J. **Il contratto sociale.** Torino: Einaudi, 1994.

SEMERARO, G. **Gramsci e os novos embates da filosofia da práxis.** Aparecida: Idéias e Letras, 2006.

_____. Da libertação à hegemonia: Freire e Gramsci no processo de democratização do Brasil. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, n. 29, nov. 2007.

_____. Tornar-se “dirigentes” no mundo globalizado. In: COUTINHO, C. N.; TEIXEIRA, A. (Org.). **Ler Gramsci, entender a realidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

WEIL, E. **Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani**. Milano: Guerini e Associati, 1988.

Recebimento em: 14/07/2011.

Aceite em: 30/08/2011.