



1

**FERNANDO HENRIQUE CARDOSO**

---

**ESTADO CAPITALISTA E MARXISMO**

## I. PECADO ORIGINAL E REDENÇÃO



A dificuldade para analisar o estado tem ancestris respeitáveis. Hegel, cujo fantasma paira sobre as concepções atuais do estado latino-americano mais do que as sombras de Hobbes, Locke ou Marx, considerava o estado como “a realidade da idéia moral objetiva” e saudava em Rousseau o formulador de uma teoria do contrato social que seria expressão de uma Vontade:

“Rousseau teve o mérito de estabelecer na base do Estado um princípio que, não somente na sua forma (...) mas em seu conteúdo, pertence ao pensamento e é mesmo o próprio pensamento, pois é a vontade.”<sup>1</sup>

Indo mais longe, Hegel explicou que esta vontade se confunde com a própria ética: o estado seria a objetivação de uma vontade ética. Seria o *locus* privilegiado para a mediação entre os interesses privados e o interesse geral: “A essência do Estado constitui-se pela vitalidade ética e esta consiste na união da vontade consensual e da vontade subjetiva.”<sup>2</sup>

A “vontade geral” hegeliana — que não é igual à de Rousseau — funde-se através do estado com a vontade subjetiva de cada um. O estado seria o racional “em si e por si”, mas apareceria aos indivíduos como forma de alienação, pois a esfera privada — a família e a empresa — não reconheceriam imediatamente, na esfera política, a vontade universal. Antes sentiriam no estado um fator de coerção. Na sociedade burguesa a relação entre Estado e Sociedade aparece pois como contraditória e como fonte de alienação. A alienação dos homens — sua incapacidade de reconhecer-se no estado e de reconhecê-lo como a expressão objetiva de suas vontades subjetivas — levá-los-ia à Religião. Mas, para Hegel, a superação desta contradição, seria possível pela mediação do próprio estado. Na relação entre Família, Mercado e Estado, este último constitui a categoria fundamental (fundante) do processo de desenvolvimento histórico:

“Se a marcha do conceito científico faz aparecer o Estado como um resultado, quando ele próprio é o verdadeiro fundamento, é porque esta mediação e esta ilusão se cancelam elas próprias no imediato. É porque na realidade o Estado é em geral bem antes o primeiro. É no seu seio que a família se desenvolve em sociedade civil e é a própria idéia de Estado que se divisa nestes dois momentos.”<sup>3</sup>

Surge assim uma imagem do Estado que só na aparência se assemelha ao Leviatã. Este, no pensamento de Hobbes, justificava-se para assegurar a or-

dem e a paz necessárias à propriedade e à vida, as quais só um poder unificado, soberano e autoperpetuado garantiria. Mas, histórica e logicamente, o estado hobbesiano é posterior à Sociedade. O Estado hegeliano, por seu turno, não só precede e justifica (moralmente) a sociedade, como também nada tem de “monstruoso”. Ao contrário, ele é a própria Virtude objetivada que assegura não apenas a propriedade e a paz, mas também a Liberdade e o domínio da Razão, *conciliando* os interesses particulares dos homens com os do cidadão. O cidadão é o súdito de um Estado, o ser político por excelência e, por implicação, é também o ser moral: “É somente no Estado que o homem possui uma existência em conformidade com a razão,” escreverá o filósofo.<sup>4</sup> E ainda: “O Estado e a sociedade são precisamente as condições nas quais a liberdade se realiza.”<sup>5</sup>

De alguma forma, portanto, para Hegel, o Estado é o redentor da história humana: é por seu intermédio que a alienação pode desaparecer e permitir que a essência do homem se realize. Este, sendo racional, aceita a superação do interesse privado por sua realização na política do Estado, que expressa o universal. O pensamento hegeliano dá ao Estado um caráter de harmonizador geral: os termos em contradição — o interesse particular e o interesse geral — formam, pela mediação fundamental do Estado, um todo que sintetiza as contradições e elimina a alienação inicial.

Marx, como é sempre recordado, inverte a proposição hegeliana. Aceita, por certo, a temática da alienação e a metodologia das contradições. Mas denuncia a visão politicista e eventualmente totalitária de seu precursor: propõe uma inversão entre sujeito e predicado. Não será o Estado quem fundamentará a Sociedade e abrirá as frestas para superar a alienação, mas, ao contrário, será a Sociedade — ou mais precisamente, uma classe social específica — quem terá de *abolir* o Estado para garantir a realização dos interesses sociais dos homens. Esta abolição — fundamental na problemática marxista do fim da alienação — será o resultado da superação de contradições concretas, tal como estas se expressam na sociedade burguesa e *só nela*, pois só esta cria uma classe particular, o proletariado, cuja realização histórica *impõe* a liquidação das diferenças econômicas e sociais que fundamentam a dominação e o Estado.

Em qualquer das etapas do amadurecimento do pensamento de Marx, esta era a idéia política central. Na *Crítica à Filosofia do Estado de Hegel* dirá que a contradição alienante entre a Sociedade Civil e Estado só se resolverá pela *supressão do Estado* através da formação de uma *sociedade sem classes*, organizada através de uma democracia substantiva (e não formal) que se instalará pela desaparecimento do Estado Político.

Ao domínio redentor do Estado hegeliano, Marx retrucará pelo caráter de classe desta instituição e, conseqüentemente, pela determinação econômico-social da política. A verdadeira emancipação humana deverá ser obtida

por intermédio das “forças sociais”, da sociedade civil, e não do Estado. Mais ainda, estas forças sociais, como escreveu Marx em *La Question Juive*, devem organizar-se e reconhecer-se *sem separar-se da força política*. Na *Miséria da Filosofia*, retoma o tema que será sua paixão permanente, o da necessidade concreta que os trabalhadores têm (imposta pela dinâmica das oposições do sistema produtivo e explorador que lhes deu origem) de exterminar a sociedade de classes e seus conflitos. Para tanto precisariam terminar com o “poder político propriamente dito, pois o poder político é precisamente o resumo oficial do antagonismo da sociedade civil”.

A obsessão marxista (anti-hegeliana) pela determinação do Estado através da infra-estrutura econômica foi contínua. Engels, por ter formulado mais simplesmente a mesma idéia, sofreu — e ainda sofre — o peso da crítica dos que buscam abrir um espaço para a “independência relativa” do político. Entretanto, se Marx formulou mais sofisticadamente a relação entre Estado e Sociedade em *O Capital*,<sup>6</sup> corrigindo a estrita determinação sugerida em *A Ideologia Alemã*, não deixou sempre de reafirmar o predomínio da Sociedade Civil sobre o Estado e, como consequência intelectual, o status privilegiado da análise sócio-econômica para a compreensão do político.

Mesmo nos textos mais citados para justificar o espaço teórico para a análise “propriamente política” na obra de Marx, como *O Dezoito Brumário*, a determinação econômica — de classe — da análise marxista do Estado é avassaladora. Referindo-se à autonomia relativa do Estado em *A Ideologia Alemã*, Marx e Engels dizem que a divisão do trabalho criou uma esfera particular para a administração dos negócios públicos, que adquire uma “independência anormal”, aumentada pela burocracia: “O Estado se constitui assim em potência autônoma *na aparência* e, até nossos dias, conservou na Alemanha esta posição que, nos outros países, não foi senão passageira — um simples estágio de transição.”<sup>7</sup>

Outra questão é a de saber que fração de classe dirige a sociedade em nome da classe dominante, pois o Estado não se *dissolve* no conjunto da classe dominante. Ele é uma organização — o Comitê Executivo, na formulação padrão do *Manifesto* — que defende e expressa os interesses (econômicos) da classe dominante. Não escapará ao leitor um certo hegelianismo da formulação: O Estado é visto como expressão da vontade de dominação de uma classe. A abolição desta classe implica a abolição de *sua* expressão política: o Estado.

Com formulações semelhantes, Marx discutiu o arbítrio do Estado e mesmo o de um governante (como quando se referiu a Palmerston). A autonomia do Estado é *transicional, provisória, ilusória*. O curso da história se determina pela luta de classes e não pela expressão política da vontade da classe dominante, que é o Estado. Mesmo Luiz Bonaparte — a corporificação da autono-

mia relativa — encarnou um estado cujo sentido estava determinado pelas várias *frações* da burguesia e das demais classes que, em alianças várias, impunham seus interesses ao resto da sociedade. Havia apenas a *ilusão* de autonomia: “O Estado *parece* ter-se tornado completamente independente,”<sup>8</sup> escreveu referindo-se ao estado bonapartista.

Por certo, Marx reconheceu, no caso de Luis Bonaparte e do Estado que ele *expressou*, que houve expansão burocrática e que o Estado controlava e vigiava a sociedade civil. Mas... o interesse econômico da burguesia francesa, ajuntará, ligava-se à existência e à expansão desta máquina burocrática.

Inútil procurar textos e reinterpretá-los: se para Hegel a essência da Sociedade era o Estado, para Marx o Estado era uma superestrutura determinada através de múltiplas mediações por sua infra-estrutura sócio-econômica. As infinitas variações desta na sociedade capitalista, as variações históricas, a *diferença* entre a classe dominante e sua *organização* política, as lutas intra-frações dominantes e até fatores pessoais e conjunturais têm de ser levados em conta para a análise do processo político. Mas o sentido da história, por mais banal que isto possa soar hoje (e não o foi na época), está dado para Marx pela luta entre as classes, luta esta inerente às contradições criadas pelo processo material de produção da vida nas sociedades em que existem exploradores e explorados.<sup>9</sup>

Assim, se Hegel supôs uma “teoria do Estado”, esta pena de Marx se tornou uma teoria do fim do Estado, na medida em que o objetivo era a luta contra a exploração de classe e contra a alienação encarnadas no Estado.<sup>10</sup>

## II. A REFORMA

Para explicar o mundo político contemporâneo e a complexidade da inter-relação entre a vida econômica e política, a visão idealista hegeliana é de pouco consolo, mas a abordagem marxista-engelsiana tão pouco dá ao observador o instrumental analítico suficiente. Por certo, o reconhecimento de que a política *serve* a interesses e, quem sabe (mais duvidosamente), *expressa-os* não assusta mesmo ao analista conservador, desde que sua paixão não o cegue à percepção realista da história. A própria tese básica de Marx, de que o Estado não é a *comunhão* no qual o interesse privado se reconhece no universal, mas sim que ele organiza a dominação, é amplamente compartilhada. Que a dominação estatal tenha um caráter predominante de classe (embora eu o aceite), parece encontrar consenso menor. Sempre haverá os que recordam que a Nação — por mais vagamente que se a defina — motiva o poder estatal e que a Vontade da Potência não se submete tão docilmente aos Interesses do Mercado.

Entretanto, como explicar a permanência, o fortalecimento e a expansão do Estado nas sociedades socialistas? Alguns negam — *in extremis* — o caráter

“socialista” das sobreditas sociedades. Mas, ainda assim, considerá-las como “sociedades de classe” é já uma proeza mais difícil. No vasto espectro das formas atuais de socialismo, do maoista ao soviético, passando pelas variantes heterodoxas iugulavas, argelianas, albanesas, cubanas, tanzânicas, moçambicanas e tantas mais, apesar da *variabilidade* das formas históricas de organização da produção e da estruturação da sociedade, o Estado, como organização, como burocracia e como aparelho produtor, se expande, ao invés de tender ao declínio e à transição na direção de uma “democracia não formal”. Coerção e ideologia — alienação, portanto — parecem manter-se nestas formas de estado e de dominação, deixando aos herdeiros do redentorismo marxista o consolo, teoricamente pobre, de dizer que tudo se passa assim porque os estados capitalistas impedem a instauração, *mesmo como tendência*, de uma ordem verdadeiramente socialista. Nesta, cada pessoa deveria reconhecer na outra e em si mesma a humana condição de igualdade e identidade imediatas, posto que sua existência não se basearia em diferenças de classes, em contradições políticas, nem na alienação.

Com este panorama — pouco claro — a “ciência política” relançou-se, nos últimos 20 anos, “a la recherche de l’Etat perdu”. Não farei aqui o resumo desta proeza, mas darei indicações sobre algumas tentativas de recolocação do problema do estado. No mundo anglo-americano, das “sociedades sem estado”, o “sistema estatal” foi penosamente reencontrado. A partir do funcionalismo e da abordagem sistêmica (Parsons e Easton, por exemplo), passando pela escola do “desenvolvimento político” de Almond e seguidores, a análise do “sistema político” abriu as portas para o reencontro com a temática do Estado. Nas nuvens, por certo: como algo que replica em esfera própria as propriedades do “sistema social”. Como, neste tipo de abordagem, não se coloca a questão da “totalidade”, os teóricos despreocuparam-se de saber quem determina quem, se o sistema político ou o econômico. Há “áreas de intersecção”, nada mais. E para os autores desta corrente, o importante passa a ser a determinação do nível da análise e da abstração. Nem optaram por Marx, nem por Hegel. Deram-lhes as costas. Mas estas tentativas tão pouco são de grande valia para analisar formas emergentes de estado e sua dinâmica. O que de melhor nos legaram terá sido algo taxonômico: alguma tipologia sobre estados totalitários, democráticos, autoritários etc. Esqueletos, sem carne e músculos.

Outros houve que, reagindo embora contra as implicações políticas do hegelianismo e, às vezes, buscando patrocínios platônicos e kantianos (penso em Hanna Arendt), voltaram a indagar sobre a Liberdade e portanto sobre a alienação. Assim como houve quem, com outros patrocinadores, tivesse deslocado questões sobre a Legitimidade (veja-se Habermas). O mundo dos valores e sua importância política — o tema weberiano por excelência — contra-

pôs-se à “brutalidade” da Realpolitik dos maquiavéis empobrecidos e distorcidos, bem como se opôs às teses dos que continuam a ver na produção material da vida o princípio heurístico para a explicação racional do Estado e da política. De novo a Idéia, encarnada agora na Sociedade Civil e posta a serviço da libertação dos homens (apesar das classes), quis contrapor-se à lógica dos interesses.

Neste trabalho, desejo referir-me, entretanto, a outra corrente intelectual que foi revigorada nos últimos anos e ver se ela seria a ponte para a fundamentação de uma análise do Estado contemporâneo: refiro-me à revitalização do marxismo depois do debate entre althusserianos, gramscianos e entre autores como Miliband, que tentaram encarar, sem muita teorização, o que é o estado capitalista contemporâneo.

Nesta reavaliação (penso especialmente em Nicos Poulantzas) houve um primeiro momento de busca desenfreada dos *loci* de privilégio para delimitar o reino da Política e do Estado. A autonomia relativa do Estado foi recenseada com paixão na vasta obra marxista. O Estado, de novo, como síntese, resumo, cadinho de contradições, apareceu com força de quem renasce e não de quem está moribundo, à espera de que a história dê uma volta de esquina. A disciplina científica e ideológica obrigou a reconhecer que, para ter alguma correspondência com os pressupostos do método, o renascimento da política não poderia fazer-se às expensas das classes: frações de classe, distinções entre classes dominantes e frações dirigentes, blocos de poder e outros conceitos voltaram a luzir no novo marxismo (ou velho) contra o reducionismo economicista que o estalinismo impusera à análise.

Paralelamente, houve um renascimento teórico da análise da Ideologia, só que desta feita ela surgiu como *parte do Estado* e acabou por explicá-lo. Neste ponto, não se trata mais a meu ver do “velho marxismo”, nem de Marx: houve uma estranha simbiose entre a análise estrutural funcionalista e... Hegel, por paradoxal que pareça. O ponto de transição deste desdobramento teórico deve ser procurado em Gramsci, embora este não tenha qualquer responsabilidade pelas abstrusas conseqüências que outros tiraram de seus escritos.

Gramsci, com todas as homenagens que de praxe — e justamente — se lhe presta, legou-nos um disperso e intrincado conjunto de noções para ampliar a análise marxista do Estado. Reconhecendo as diferenças entre o estilo de política dos países industrializados e democráticos do ocidente e o prevalente na Rússia czarista, tentou equacionar de modo novo a relação entre Sociedade Civil e Estado para poder ir mais ao fundo da questão. A “democracia parlamentar”, pela definição marxista, pertence à superestrutura da sociedade e está determinada (en. última instância, dirão os mais cautos) pela base econômica. Mas, as instituições políticas do ocidente industrializado ganha-

ram certa opacidade e obtiveram adesão na base da sociedade através do cimento ideológico e da capacidade de direção (de hegemonia) das classes dominantes. Assim, escreveu Gramsci, “o Estado (em seu sentido integral) é a ditadura + a hegemonia”.<sup>11</sup>

Como distinguir esta noção de que o Estado se compõe de coerção e hegemonia, da noção liberal de Weber, por exemplo, para quem o Estado além de deter o monopólio legal da violência teria também o consentimento dos dominados?

A tarefa não é fácil. Tanto mais que Gramsci, como Perry Anderson anotou em penetrante ensaio recente,<sup>12</sup> não se limitou a aplicar a noção de hegemonia para explicar a capacidade de direção da classe operária frente a seus aliados na luta antiburguesa, mas extrapolou-a, para enfatizar o “momento de consenso, de direção cultural” da burguesia italiana frente às classes subalternas, na época do Rissorgimento. O predomínio, embora não a determinação, do cultural – da ideologia – levou Gramsci a propor sua teoria sobre o papel dos intelectuais e a rever a noção mais pobre e difundida de que o poder do Estado se explicaria pelo puro exercício da violência. Ainda assim, algumas contas teóricas teriam de ser ajustadas por Gramsci com o marxismo: onde localizar – na infra ou superestrutura – as arenas ideológicas – as bases para o consenso – e como imbricá-los na relação entre Estado e Sociedade; que peso relativo dar ao Estado (ao político) e à Sociedade (ao econômico e ao Social)?

Socorro-me novamente de Perry Anderson: Gramsci propôs três diferentes conjuntos de relações em sua obra:

- afirmou, opondo sempre os países do ocidente e os do oriente, que no Ocidente haveria um predomínio da Sociedade Civil sobre o Estado, do consenso sobre a coerção, da hegemonia sobre a dominação, e, portanto, neles, a Sociedade Civil era o *locus* por excelência da Ideologia, da ascendência cultural da burguesia.
- afirmou que haveria um equilíbrio na distribuição das funções hegemônicas entre o Estado e a Sociedade, especialmente porque o sistema escolar desempenha um papel decisivo no processo de direção e de repressão cultural, e ele é uma das principais atividades do Estado.
- afirmou que o Estado abrange a Sociedade Civil: “Por Estado deve ser entendido não apenas o aparato governamental, mas também o aparato ‘privado’ da hegemonia ou a Sociedade Civil.”<sup>13</sup> E ainda: “Na realidade, a Sociedade Civil e o Estado são a mesma coisa.”<sup>14</sup>

Não é difícil perceber que a indeterminação teórica da arena da ideologia na obra de Gramsci e, mais sério ainda, das próprias fronteiras entre Estado e Sociedade acarreta conseqüências para a teoria do Estado e da História. Na primeira solução gramsciana, a medição efetiva entre o Estado e a Sociedade Civil dá-se através das instituições parlamentares. Entretanto, a idéia de consenso numa *situação de domínio da classe*, como escreveu Anderson, implica abstrair as reais condições de exploração.<sup>15</sup> Conseqüentemente, se é certo que o complexo cultural da sociedade civil desempenha um papel importante na manutenção da ordem, há um aspecto *decisivo* gerado pelo próprio estado no plano ideológico: a ideologia democrática é a pedra angular sob a qual assenta o “consenso”.

Na segunda solução de Gramsci, Estado e Sociedade desempenham funções de peso igual tanto no exercício da coerção como na obtenção do consenso. Esta suposição não é tão discutível no que se refere às funções ideológicas (o consenso) como se indicou acima, mas é pouco convincente para explicar o papel que cada um destes dois pólos no exercício da coerção, pois nas sociedades democráticas o Estado detém o monopólio legal da violência. O argumento usado por Gramsci para assegurar peso equivalente das funções entre Estado e Sociedade levou-o a minimizar as diferenças entre lei e costume. Entretanto, esta postura introduz dificuldades para traçar as fronteiras entre a política e a economia, e estas são básicas nas sociedades capitalistas.

A terceira alternativa só faz agravar as dificuldades teóricas da segunda: voltar-se-ia a um hegelianismo sem termo contraditório, no qual a luta política não encontraria na economia o centro de gravidade.

Por trás destas aparentes ambigüidades apontadas por Perry Anderson está entretanto a concepção gramsciana de sociedade civil, que não corresponde estritamente à de Marx, na medida em que separa as forças econômicas da sociedade civil: “Entre a estrutura econômica e o Estado, com sua legislação e coerção, mantém-se a sociedade civil.”<sup>16</sup> Portanto, a fusão entre sociedade civil e estado não teria como conseqüência deslocar a relação entre infra-estrutura econômica e superestrutura político-ideológica. Apesar desta ressalva, que limita o alcance crítico das observações de Perry Anderson, a abordagem gramsciana coloca, neste plano, mais problemas do que pode resolver. Mesmo considerando-se que Gramsci não estava elaborando uma teoria geral do Estado, mas apenas tentava entender como, em situações históricas definidas, ora predominava o Estado (devido, por exemplo, ao caráter “gelatinoso” da sociedade civil italiana) ora prevalecia esta última (quando lograva afirmar-se graças à hegemonia de alguma fração burguesa), a contribuição de Gramsci é mais sugestiva do que sistemática.

Talvez seja esta, entretanto, a força do pensamento político de Gramsci: ele não permite uma formalização simples das relações entre o Mercado e o

Poder, a Ideologia e a Força, a Sociedade e o Estado. Não dá a ilusão de que sabe de ciência certa que “variáveis” econômicas afetam (ou determinam) a política, nem propõe uma teoria que apenas reafirma a existência e a importância do Estado na articulação da dominação que ele expressa. A leitura “liberal” de Gramsci, por seu turno, para ver nele o teórico do primado da Ideologia ( e do consenso) é equívoca. Na análise das questões políticas concretas, a possível e relativa indeterminação conceitual de Gramsci cedia a sua argúcia e à percepção da relação de forças que prevalecia em cada conjuntura de dominação de classe.

Paradoxalmente, foi Althusser quem — a partir de algumas formulações de Gramsci sobre o papel das Ideologias — extremou a análise para mostrar o peso dos aparatos ideológicos. E foi tão longe nessa direção que, sem o querer certamente, voltou ao idealismo e a uma visão antes totalitária do que a um liberalismo que alguns vêem — a meu ver erradamente — nas análises gramscianas sobre o predomínio da Sociedade Civil e da Ideologia na história.

Prestando sempre uma homenagem verbal à idéia de “luta de classes” e apresentando-se como um mero comentador de Marx, Althusser propôs de fato uma visão radicalmente distinta do Estado:

“Para avançar a teoria do Estado é indispensável tomar em consideração não apenas a distinção entre o poder do Estado e o aparato estatal, mas também uma outra realidade que localiza-se claramente de lado do aparato (repressivo) do Estado, mas que não se deve confundir com ele. Eu devo chamar esta realidade por seu conceito: ‘o aparato ideológico do Estado’.”<sup>17</sup>

Prosseguindo em seu argumento, Althusser especifica: os aparatos ideológicos do estado, ganham a força de organizações e vão desde a religião, a educação, a ordem legal e política, as comunicações, as distinções culturais até aos sindicatos e à própria família. Percebendo que com esta caracterização indeterminaria os limites entre Sociedade Civil e Estado, Althusser toma a dianteira da crítica e afirma: “A distinção entre público e privado é uma distinção interna à lei burguesa e válida no domínio (subordinado) no qual a lei burguesa exerce sua ‘autoridade’.”<sup>18</sup> Começa, entretanto, por demolir não uma “ficção jurídico-burguesa”, mas o próprio ponto de partida marxista de diferença entre a ordem econômica e a dominação política. E o faz não para rechaçar a mera sobredeterminação do econômico, mas... para propor o predomínio do ideológico.

De fato, para Althusser os Aparatos Ideológicos pertencem ao *Estado*. Este “não é público nem privado; ao contrário é a pré-condição para qualquer distinção entre o público e o privado” (?).<sup>19</sup> O que para Althusser dis-

tingue o *Estado* de seus aparatos ideológicos é que estes são diversos e a Repressão Estatal é uniforme, e que enquanto o Estado funciona pela repressão, os aparatos ideológicos convencem. O leitor fica, naturalmente, perplexo com o grau de indefinição dos termos: as diferenças entre o Aparato Repressivo do Estado e os Aparatos Ideológicos são tautológicas (um reprime e o outro convence, por definição), ou se baseiam em uma pluralidade (de ideologias) que se contrapõe a uma unidade (de coerção). Mas por quê? Que características possuem estas enteléquias que as tornam assim?

Se em vez de um pretenso discurso filosófico Althusser fizesse uma análise sociológica veria que tanto o caráter repressivo quanto o consensual dependem da correlação de forças, das políticas postas em execução, do choque entre classes e frações de classe, da diversidade de alianças e oposições entre estas e delas com as burocracias que dão substância aos aparatos ideológicos etc. Em vez disto, Althusser segue pelo caminho intelectual das petições de princípio até fechar o círculo do raciocínio pela volta à Hegel, ao Espírito Absoluto, encarnado na Ideologia e no Estado, seria este quem garantiria, através de seus aparatos Ideológicos, a *reprodução* das relações de produção. Desta forma são as *ideologias* que para Althusser asseguram as *relações de produção*:

“Como se assegura a reprodução das relações de produção?,” pergunta no bom estilo de Tiflis. “Ela é assegurada pela superestrutura político-legal e ideológica,” responde como um seminarista aplicado.<sup>20</sup>

A ideologia, e não *as ideologias*, para Althusser, fornece a coerência não só do Estado como também da Sociedade. As classes e suas políticas esfumam-se em abstratas referências. Existe uma suposta *unidade essencial* entre as classes dominantes que assegura também a unidade de Aparelho Estatal Repressor: “organização unificada e centralizada, sob a liderança dos representantes das classes no poder, executando as políticas da luta de classes das classes no poder”.<sup>21</sup> A vívida trama das contradições entre classes, enraizadas em oposições geradas no seio da sociedade civil, é substituída por uma monolítica entidade — as classes no poder — que exercem uma tautológica “política da luta de classes” através de seus representantes. Esta análise abstrata — indeterminada — e ancorada na força repressiva das Ideologias, explica a *Reprodução* da Sociedade (das relações sociais de produção) através da *Ideologia* e do *Estado*. E é a isto que Althusser, não se sabe porque, chama de “luta de classe”:

“Adotar o ponto de vista da reprodução é portanto, em última instância, adotar o ponto de vista da luta de classes.”<sup>22</sup>

Para completar sua reversão hegeliana mas anti-histórica, Althusser propõe a existência de uma Ideologia Geral:

“Eu adotarei, palavra por palavra, a expressão de Freud e escreverei *a ideologia é eterna*, exatamente como o inconsciente. E, acrescento, eu acho esta comparação teoricamente justificada porque a eternidade do inconsciente não se desvincula da eternidade da ideologia em geral. Esta é a razão pela qual eu creio estar pelo menos hipoteticamente justificado ao propor uma teoria das ideologias *em geral*, no sentido em que Freud apresentou uma teoria do inconsciente *em geral*.”<sup>23</sup>

Naturalmente Louis Althusser não está propondo uma volta à imutabilidade das essências. Está dizendo apenas — mas o “apenas” é definitivo para estabelecer sua ruptura com a concepção de política e de Estado de Marx e Hegel — que a história das ideologias não deriva da base econômica, pois as ideologias “têm sua própria história”. Por certo, fala outra vez, “da boca para fora”, na teoria da luta de classes, dizendo que as classes determinam as ideologias em última análise. Mas afirma também que *haverá sempre* alienação:

“Eu acho que é possível sustentar que as ideologias *em geral* não têm história, não num sentido negativo (sua história é externa a isso), mas num sentido absolutamente positivo.”<sup>24</sup>

Não parece, portanto, que os dois caminhos trilhados contemporaneamente com mais frequência para reelaborar a tradição hegeliana-marxista, o de Gramsci e o de Althusser, tenham resolvido os problemas pendentes numa teoria dialética do Estado. Gramsci, porque foi menos sistemático porém mais aberto à percepção dos problemas especificamente políticos — de força e de hegemonia —, deixou uma vívida herança de preocupação com as peculiaridades de cada situação histórico-estrutural e se opôs ao estrito economicismo. Althusser, até agora, não abriu caminhos para a análise realmente política do Estado e das classes. Antes, ofereceu-nos um esqueleto formal (e formalmente não distinto do estrutural funcionalismo) que permite reconhecer outras funções repressivas do Estado através da reprodução ideológica e, especialmente, da educação. Mas a indeterminação do sujeito de sua análise é de tal natureza que sequer o clássico problema da “autonomia relativa” do Estado se coloca: o que parece ser, à primeira vista, uma autonomia absoluta do Estado — sua onipotente capacidade de reproduzir as relações de produção — está sobredeterminada pela existência de uma Ideologia em Geral. Nem se trata do Estado de Hegel, mediador e liberador, pois capaz de instaurar o rei-

no da Moral, nem do Estado expressão de uma dominação que se destruirá pela luta triunfal das classes oprimidas. É a pura Máquina do Tempo, cujo conteúdo — eterno — é uma Ideologia que a reproduz. O suposto é a unidade e a ausência de contradições entre as classes dominantes e as dominadas, para não mencionar a ausência de tensões entre as classes dominantes. Não há história que resista a tão perfeito aparelho assegurador de domínio e de alienação. A luta de classes, nestes termos, voa como um besouro, mal ajeitado, caindo sempre de perna para o ar no vazio da alienação. Esta última está assegurada implacavelmente pela capacidade reprodutora dos Aparelhos Ideológicos Estatais e pela força unificada do Aparelho Repressor do Estado. Não há dialética e sobretudo não há superação (nem história) que sobreviva ao peso de tanto mecanicismo.

### III. AS NUANCES

Os desenvolvimentos contemporâneos da sociologia marxista do Estado não se limitaram à revalorização de Gramsci e à formalização althusseriana. Não farei resumo da vasta marxologia política. Mas convém referir que nesta, há tradições várias em franco desenvolvimento:

- para começar, a própria crítica do estado socialista e as várias versões sobre a burocracia soviética abriram campo para frutíferas reflexões. Estas foram ricas no domínio da crítica histórica (basta referir a Deutscher e ao próprio Trotsky). Permitiram alargar a compreensão do fenômeno burocrático (veja-se algumas importantes anotações de Claude Lefort e de outros colaboradores da revista *Socialisme et Barbarie* como Castoriadis) e permitiram reavaliar a relação entre Estado e Sociedade no mundo socialista (como em Bettelheim).
- por outro lado, o reencontro da problemática das instituições políticas e da sociologia política por autores como Ralph Miliband e Thomas Bottomore levou à reconsideração dos termos demasiadamente genéricos da crítica marxista. Em vez de referir-se ao “Estado”, havia que tomar em consideração a pluralidade de elites dirigentes, a diversidade das formas da política (o Executivo, o parlamento, o Judiciário, a burocracia repressiva da polícia e das forças armadas). Conseqüentemente, a relação entre Estado e Sociedade dever-se-ia interpretar em termos da relação entre as várias instituições estatais e os grupos que as sustentam na Sociedade.
- correlatamente, a Sociedade foi esmiuçada; toda uma gama de frações de classe e alianças de classe passou a ser a contrapartida

“civil” da pluralidade de instituições estatais. Em vez se falar-se apenas de a Sociedade, passou-se a falar das frações das classes dominantes.

Esta reavaliação dos termos envolvidos na relação Estado—Sociedade deu lugar a uma espécie de dissolução das propostas marxistas originais graças à fragmentação do objeto de análise. A diversidade de *atores* e *arenas* (expressões que ecoam algo da sociologia acadêmica) deu margem às mais amplas especulações sobre a autonomia relativa do político. Entretanto, neste caso, menos do que uma definição a nível teórico da relação entre estado e economia, o que se vê é o reconhecimento *empírico* de que a pluralidade de agentes sociais e de níveis da sociedade em que se dá a luta política assegura maior “margem de manobra” aos agentes históricos.

Juntamente com esta ampliação do campo empírico de observação analítica, colocou-se também o problema da *forma contemporânea* do capitalismo à escala mundial e das formas de controle da empresa (ou seja: o papel das empresas multinacionais, sua “autonomia relativa” — agora inversamente — frente ao Estado, o papel das tecnoestruturas que controlam as decisões empresariais, e dos *managers* frente aos capitalistas-rentiers etc.).

Do encontro entre as duas linhas de especulação a que me refiro — a mais teórica e a mais historicamente orientada — ressurgiu um vívido debate sobre a “autonomia relativa” do Estado e a pluralidade dos interesses sociais em jogo. Surgiu também uma reação (com a qual sou menos familiarizado) no sentido de reunificar ao nível conceitual o tema do Estado. Esta última tendência, de expressão basicamente alemã (veja-se a publicação *Kapitalstate*), propõe-se a substituir a densidade da reavaliação empírica das formas de Estado e de seu relacionamento com a sociedade pela unidade e primazia não só desta última sobre o Estado, mas também da forma *par excellence* da sociedade burguesa (o Capital) sobre o Estado. Menos do que enfatizar as classes e sua luta, esta corrente enfatiza as formas de evolução do Capital. E isto tanto porque o Capital se autonomiza nas sociedades capitalistas e portanto é ele, e não o Estado, o verdadeiro Fetiche que condensa a alienação e faz as classes atuarem em sua função, como porque conceitualmente, para esta corrente, a noção de estado deveria constituir-se (ou *deduzir-se?*) da noção e das formas do capital.<sup>25</sup>

Não creio que neste nível de abstração se avance muito na análise política do Estado. Penso que há um risco de substituir a Ideologia em Geral, althusseriana, pelo Capital em Geral (embora suas formas se particularizem). Criar-se-ia, assim, um monstro gerador de formas políticas com respeito às quais o movimento e os conflitos das classes passam a ser referidos num nível muito abstrato (tal como ocorre com Althusser). A referência às classes passa

a ser um ritual, já que *por definição* o capital é uma relação social de exploração. O fascínio das formas objetivadas do movimento do capital (industrial, financeiro, monopólico, oligopólico etc.) acaba por isolar este processo (real e significativo) das condições histórico-estruturais da emergência destas formas. A política e a luta entre as classes e frações, assim como as ideologias, passam a sofrer, neste caso, uma redução inversa, mas simetricamente igual àquela característica do althusserianismo. Surge uma espécie de economicismo idealista (diferente do economicismo empírico, do tipo estalinista) no qual a análise da Idéia do Capital, e não a expressão na economia da luta entre classes e interesses, substitui, em seus desdobramentos, o esforço para definir corretamente as formas capitalistas contemporâneas através da luta de interesses e de grupos que se apropriam ou constituem partes do aparelho estatal. Por outro lado, todo o avanço marxista-gramsciano de reivindicação da ideologia e das funções mediadoras do Estado (mesmo que determinadas em última análise pelo econômico) desaparecem diante desta nova Máquina de Repetição: o Capital vira um Frankstein. Não há saída histórica possível se não no Dia do Juízo Final quando, *em bloco*, a revolução triunfante substituirá o *Capital* por ... e não se sabe pelo que, posto que esta tendência tem uma tradição tão economicista que os aspectos ético-políticos ficam relegados a um segundo plano. Como, por outro lado, quando se analisa em bloco o Capital e o Estado as contradições internas e as fraturas tendem a ser minimizadas, pouco se pode enfatizar as chances de alternativa e transformação. Com isto se reforça a impressão de que a história se move graças à força “acima dos homens” do Capital.

Frente a estas tendências a corrente mais influente na reavaliação do tema do Estado talvez tenha sido, aquela que, partindo de Althusser, tentou tomar em conta Gramsci e acabou por relegar o althusserianismo político a um merecido esquecimento.

Poulantzas sobressai, neste sentido, porque se propôs explicitamente a desenvolver uma teoria marxista do estado que pudesse preencher o vazio existente na matéria, evitando tanto a pura reificação do Capital quanto a “contaminação” pelas idéias dos “adversários”. Noutros termos, pretende definir, dentro da perspectiva marxista e sem apoiar-se na sociologia funcionalista, o lugar próprio para a “autonomia do político” e, portanto, do Estado. Seu esforço — sintetizado na crítica a Miliband<sup>2 6</sup> — consiste em evitar a positividade do pensamento marxista que poderia advir de uma análise que desse ao Estado a opacidade de *estruturas objetivas* vendo no seu funcionamento o caráter de um “sistema objetivo” com conexões regulares. Este sistema, no passo seguinte, poderia ser equivocadamente reduzido a um conjunto de “relações interpessoais”. Em vez de supor as classes como o verdadeiro sujeito e

de ver-se nos homens apenas suportes (“*bearers*” — *traeger*) ter-se-ia atores sociais, com motivos e interesses definidos no plano subjetivo.

Traduzindo a uma linguagem mais simples: a questão principal seria a localização objetiva das classes no sistema produtivo. Este último supõe uma diferença básica entre os proprietários dos meios de produção e os vendedores da força de trabalho. Como a distribuição das classes neste sistema decorre do movimento do capital, é necessário analisar as diferenças e relações entre as frações do capital e as formas de relacionamento dos assalariados no sistema produtivo e tomá-las como critério para evitar que a fragmentação da Sociedade seja vista apenas em termos de seus resultados empíricos. Em vez da pluralidade de elites econômicas, ter-se-ia diversas frações da classe capitalista relacionando-se com o Estado e controlando-o.

A partir destes princípios (que, digamos, nem são inovadores nem são completamente justos se tomados como crítica a Miliband), Poulantzas formula o que para ele é a questão fundamental da teoria marxista do Estado. Nesta, o papel relativo das burocracias não pode ser visto apenas em termos das “origens de classe” dos funcionários (armadilha que levaria à “problemática do sujeito”). O importante é constatar que havendo uma *pluralidade de interesses capitalistas*, dada a fragmentação do Capital e as contradições entre as partes que o compõem, impõe-se uma força que permita organizar a hegemonia da classe dominante como um todo. A burocracia estatal é esta força. Portanto, a autonomia relativa do Estado decorre da própria fragmentação de interesses econômicos das classes dominantes e da *unidade política* de sua dominação. A diferença entre classe dominante e classe governante é *constitutiva* na sociedade capitalista e portanto a autonomia relativa do Estado é *necessária*. Poulantzas chega mesmo ao exagero de afirmar que o *bonapartismo* constitui um requerimento geral da relação Estado-Sociedade Civil, e não uma situação histórico-estrutural concreta.

Depois de postular a autonomia do Estado como autonomia relativa da *burocracia* em sua função mediadora para assegurar a hegemonia da classe dominante. Poulantzas volta-se para o papel dos “aparatos ideológicos”. Neste ponto repete Althusser, com uma diferença: ressalva a independência do Partido Revolucionário frente ao Estado:

As instituições ideológicas “constituem o *aparato* ideológico do Estado, tais como a Igreja, os partidos políticos, as associações (com exceção, naturalmente, do partido ou dos sindicatos revolucionários) e, de certo ponto de vista, a família. Isto é assim, sejam estas instituições *públicas* ou *privadas*, pois esta distinção tem um caráter puramente jurídico, isto é, amplamente ideológico, que nada muda no fundamental”.<sup>27</sup>

Do mesmo modo que Althusser, Poulantzas enfatiza a distinção entre a *unidade* do Estado-Repressor e a *pluralidade* dos aparatos ideológicos do Estado, que seriam originários da própria *diversidade* de funções mediadoras do Estado.

Entretanto, Poulantzas percebeu algumas das dificuldades que a bizarra teoria althusseriana do Estado acarreta para a análise marxista: fez a ressalva da autonomia da “política revolucionária”, para evitar que a Reprodução prevalecesse sobre a Revolução. E, sem explicar porque, pôs uma cláusula de prudência em sua concepção sobre a família como parte dos aparatos ideológicos do Estado: “sob certo ponto de vista”. Foi também mais explícito do que Althusser quanto ao papel *decisivo* dos aparatos de repressão, pois embora “estes aparatos ideológicos possuam uma autonomia notável, entre eles e com relação ao aparato repressivo do Estado, continua sendo não menos verdadeiro que eles fazem parte do mesmo sistema desse aparato repressivo. Cada modificação importante na forma do Estado tem repercussões não apenas nas relações mútuas dos aparatos ideológicos do Estado mas também nas relações entre estes aparatos e o aparato repressivo do Estado”.<sup>28</sup>

Não obstante, parte das críticas feitas implicitamente por Poulantzas a Althusser podia ser endereçada a seu próprio livro teórico. Poulantzas não substituiu a dinâmica concreta das classes pela existência abstrata da Ideologia em Geral, mas não evitou a indeterminação entre Estado e Sociedade e a primazia daquele — e de seu aspecto repressor — sobre esta. Embora proclame a diversidade das frações de classe (decorrente do movimento do capital), acaba por dotar a “classe dirigente” de uma unidade repressora que condiciona a hegemonia. E tudo isto *através* do Estado. Vê-se com dificuldade o lugar teórico dos partidos (mesmo o da Revolução) e seu relacionamento *relativamente autônomo* frente ao Estado. E não se vê como as frações de classe possam impor seus interesses específicos ao nível da classe dirigente. Esta parece ser uma burocracia que expressa nos seus poros a Religião do Estado: a unidade repressora de “a classe dominante” e a pluralidade de ideologias *conciliáveis* das frações da classe dominante.

Em trabalho posterior e recente, entretanto, Poulantzas alargou consideravelmente suas vistas.<sup>29</sup> Coloca com mais ênfase o papel da sociedade civil (classes em luta e alianças de classe) e *inclui* na política as alianças entre dominadores e dominados (temática à qual já havia dedicado atenção quando discutiu em suas obras anteriores o papel das “classes de apoio”) e ressalta o papel das “crises ideológicas”. Estas só podem ocorrer se a Reprodução nos Aparatos Ideológicos do Estado não é automática. Mais ainda, Poulantzas afirma que “o papel da ideologia é ainda mais importante na constituição das classes em forças sociais, quer dizer, na posição das classes no seio de uma conjuntura dada de sua luta (...)”.<sup>30</sup> Ou seja: a ideologia permeia a Socieda-

de Civil, não fica represada e domesticada nos aparelhos estatais. A falta de apoio ao Estado, gerada nos conflitos *entre as classes dominantes*, gera uma “crise de legitimidade” que alcança tanto os aparatos ideológicos oficiais, como até mesmo os aparelhos de intervenção econômica e os aparatos repressivos.

Voltando a Marx, Poulantzas reencontra como especificidade do capitalismo a separação entre Economia e Estado. A problemática do “capitalismo monopolista de Estado” vai ser recuperada como uma nova *fase do capitalismo*, na qual Estado e Sociedade “integram-se diretamente, alargando o próprio espaço da acumulação do capital,” na medida em que o capital público e o nacionalizado se integram no espaço estatal, *modificando* as funções do Estado com relação à economia. Cuidadoso para não dissolver a economia no estado (e, dessa forma, “acabar” com a burguesia) Poulantzas reconhece que existem limites na intervenção do estado na economia e em sua espacidade regulativa. Não deixa de indicar, contudo, que a partir da etapa monopolista do capital as *crises econômicas* têm uma expressão *política* mais ou menos imediata no aparelho do Estado.

Apesar desta reinterpretação (que, de fato, joga por terra a teoria da ideologia althusseriana e a indeterminação entre estado e sociedade), Poulantzas manteve-se fiel à idéia de que o Estado, para assegurar sua função de organizador político do interesse geral da burguesia, não só mantém sua “autonomia relativa”, como também é capaz de expressar sempre *todas* as frações burguesas: a classe dominante unifica-se pelo Estado. Como, portanto, colocar a questão da “repercussão das contradições de classe no seio do Estado?,” questão que, para Poulantzas, estaria *no centro* da crise do Estado. E como conciliar a hegemonia da fração monopolista com a *necessidade* de o estado conciliar os interesses de *toda* a classe dominante?

Novamente, Poulantzas dá um passo à frente e restabelece não só o *lugar de encontro* entre Estado e Sociedade, como também supera a oposição formal entre os termos: “Com efeito, conceber o Estado como a condensação de uma relação de força entre as classes e frações de classe tais como elas se expressam, de modo específico, no seio do Estado, significa que o Estado é constituído e cortado de lado a lado pelas contradições de classe. Isto significa que uma instituição, o Estado, destinado a reproduzir as divisões de classe não é, não pode ser jamais, como o consideram as concepções do Estado-Coisa e do Estado-Sujeito, um bloco de monolítico sem fissuras, mas é, por sua própria estrutura, dividido.”<sup>31</sup>

Por certo, a crítica acre poderia ter sido uma autocrítica. De qualquer modo, Poulantzas reencontrou teoricamente a dialética e a história (a luta de classes) em sua análise do Estado. Este passou a ser visto não como um bloco sem fissuras, mas como *arena* de luta entre frações de classe, as quais podem,

eventualmente, ocupar ramos da burocracia e dos aparelhos institucionais.<sup>32</sup> Mais ainda, para Poulantzas o Estado pode expressar até mesmo as lutas entre classes dominantes-classes dominadas: a força da vida (veja-se a Itália onde o P. C. controla partes do aparelho do Estado) levou Poulantzas a quebrar a anterior visão abstrata de um estado que flutuava acima das classes. Transformou-o em objeto da luta das classes e mesmo em *aparato* parcial das classes em luta.

#### IV. ESTADOS, PARTIDOS E REGIMES POLÍTICOS

Eu não vou tão longe na revisão das teses economicistas-mecanicistas. Quando se extrema a crítica há o risco de confundir, agora no pólo oposto, a burocracia e o estado enquanto organização, com o Pacto de Dominação que o Estado *também* expressa. É verdade que frações de classe, aliança entre frações distintas e mesmo forças que representam classes distintas podem ocupar partes do aparelho de estado e podem obter a cumplicidade de setores da burocracia. Esta situação torna-se ainda mais complexa quando se toma em consideração (como farei em trabalhos posteriores) a expansão do setor produtivo estatal e a burocracia empresarial que o gere. Não obstante, se encararmos o estado apenas como máquina e como arena de disputa (vendo-se seus órgãos como quase partidos à disposição dos grupos conflitantes), perde-se o outro aspecto fundamental do Estado: ele expressa um *Pacto de Dominação*.

Esta última proposição é ambígua, tanto no que se refere à noção de que o estado *expressa* (e portanto não é o agente de dominação) quanto no que diz respeito à existência de um *Pacto*. Poder-se-ia dizer que a afirmação de que o estado expressa a dominação se justificaria pelo reconhecimento de que certas classes *dominam* outras, no plano econômico, no social, no da ideologia e no político e que utilizam o aparelho do estado (coercitivo e ideológico) para *articular* esta dominação. Ainda assim, é preciso elaborar mais a distinção entre a *dominação* e o *poder estatal* e é preciso explicitar as relações entre ambos e deles com as classes, pois, do contrário, por um lado não se veria como continuar a falar em “autonomia relativa” do estado (pois se a expressão da dominação de classe pelo estado for concebida como imediata não existe autonomia alguma do estado) nem como escapar de uma teoria metafísica que faria do estado o puro reflexo de interesses econômicos e políticos das classes.

Noutros termos: o espaço teórico da dominação de classe não coincide totalmente com o do Estado, embora encontre nele o ponto nodal para manter a articulação da estrutura da sociedade; por outro lado, como a dominação se dá por intermédio de um Pacto (variável) entre *setores de classe* (ligados à dinâmica da economia e do processo de acumulação capitalista) que

pode, em circunstâncias dadas (ex.: populismo, bonapartismo etc.), englobar setores de classes econômica e socialmente subalternas, o processo da dominação e sua articulação por intermédio do Estado são *contraditórias* e variáveis. Exigem — em todos os níveis, desde a sociedade até o Estado — contínuos esforços de rearticulação, convencimento, imposição etc. Ou seja: a política não se resume ao Estado, embora seja ele o *locus* fundamental para a articulação da ordem sócio-econômica dominante. Assim, se o Pacto da Dominação que o estado expressa nas sociedades capitalistas tem a ver diretamente com a regra fundamental que mantém a forma geral da dominação (separação entre proprietários de meios de produção e vendedores da força de trabalho), a variabilidade das alianças possíveis entre os dominadores e destes com os dominados reaparece no Estado, ao nível das margens de permissibilidade existente para a *particularização* de interesses dentro da ordem estabelecida. O Pacto de Dominação, neste sentido, nada tem a ver com a idéia de *Contrato* (hobbesiana ou rousseuniana), nem implica um predomínio do consenso sobre a coerção. Tem a ver com a dominação vista como um processo *abrangente*, que deita suas raízes na economia e na sociedade, mas que não se estabelece automática e estavelmente a partir da existência inicial da *Propriedade*. Se esta, nas sociedades burguesas, é o ponto de partida (e para muitos, como para Hobbes, o de chegada também), na medida em que a forma capitalista da sociedade se desenvolve, as contradições entre capitalistas e destes com o proletariado — para colocar a questão em termos extremos — faz com que a reprodução da ordem se coloque como *problema*, como um *processo contraditório* (contradições estas que se consubstanciam politicamente através de alianças e oposições) e como algo que requer a presença de uma instituição que permita — graças ao monopólio que ela possui da força legal e à função simbólica (ideológica) de representação da idéia de “interesse comum” que ela exerce — a *particularização* de interesses e sua apresentação como interesses gerais.

Portanto, o estado, neste nível, é necessária e contraditoriamente o *locus* da afirmação de *interesses particulares* (de uma classe, de uma fração, de um grupo) *articulados* — ou seja, relacionados com outros interesses — e apresentados como se correspondessem aos interesses de todos. Daí que *necessariamente* o Estado implique uma dimensão de força (capaz de impor os interesses dominantes) e uma dimensão ideológica (capaz de justificar a dominação em nome dos interesses de todos). Entretanto, repito, este Pacto requer contínuos esforços de preservação, ao nível da sociedade, da economia e ao nível da máquina política. Ele é, pois, constituído de tensão e de luta permanentes. É por isto que pode ocorrer a segmentação do Estado, visto como organização, pondo em risco a própria manutenção do Pacto vigente de Dominação. Em vez de conceber o Estado como um Bloco unifica-

do pela Ideologia, é mais adequado concebê-lo dinamicamente como a expressão contraditória e variável — cheia de fissuras — da tensão *instável!* que decorre da própria luta das classes.

A confusão entre sociedade e estado, ou a análise da relação entre ambos como não contraditória, assim como o hiperdimensionamento das funções do estado ou da sociedade constituem equívocos teóricos que levam a erros de interpretação. Assim, por exemplo, quando partes do aparelho de estado conseguem ser controlados por setores de classes não pertencentes ao Pacto de Dominação vigentes, as classes e frações que constituem este último podem refluir do estado e tentar rearticular a dominação através de uma estratégia que vise reocupar o Estado a partir de recursos políticos, de força e ideológicos, existentes *ao nível das próprias classes*. Este é o processo usual das classes dominantes reagirem à perda de sua condição momentânea de classes governantes e à perda do controle do Estado (parcial é às vezes quase total), como se viu nas reações contra os “estados de transição”, como no Chile de Allende. E este é também o movimento das classes dominadas quando estas se propõem a ocupar o Estado para desarticular a dominação prevalecente. Quando não se explicita a relação entre estado e sociedade, bem como quando se pensa ambos os termos de modo isolado e estanque, não se compreende o movimento pelo qual partes do Estado podem ser controladas por segmentos não pertencentes ao Pacto de Dominação; bem como não se compreende que as classes dominantes podem, a despeito disto, preservar seu domínio ou, conforme o caso, reagir a partir de seus próprios recursos e reocupar o Estado. Nem se entende que estas tentativas de ocupação ou reocupação do Estado são precisamente *tentativas*. Isto é, o Estado enquanto burocracia e organização é permeável ao controle por *distintas* forças sócio-políticas e enquanto expressão de um Pacto de Dominação depende da reatualização constante de alianças múltiplas. Por outro lado, o estado enquanto gerador de Ideologia, não está sujeito a qualquer (metafísica) Ideologia Geral da Classe Dominante, e, neste aspecto, é também permeável às contradições da sociedade civil. Enquanto mediador (harmonizador) de interesses contraditórios, o estado, conforme a pressão social a que esteja submetido, tem que *objetivar-se* através de instituições e políticas de bem-estar social e por fim, como ao mesmo tempo, fundamental e contraditoriamente, o Estado deve fazer a mediação econômica capaz de dar passo a formas mais dinâmicas de acumulação e de produção capitalista, é possível entender porque e como o Estado (em suas múltiplas dimensões) muda e muda contraditoriamente, na medida em que as condições sociais de sua manutenção e o conflito político se alteram.

O Pacto Fundamental de Dominação se alicerça na sociedade civil e se *expressa* no estado. Esta expressão, para não ser “metafísica”, supõe uma teoria dos encadeamentos (*linkages*) entre o estado como burocracia e como

organização e a sociedade civil: partidos, *lobbies*, anéis burocráticos, *mass-media* etc. Supõe, portanto, autonomia relativa das ideologias enraizadas nas classes frente às burocracias (ao contrário do que postula Althusser) e supõe a organização das instituições estatais e de seu relacionamento com a sociedade civil através de *regimes políticos* específicos. Para evitar a distinção estática (e metafísica) entre Estado e Sociedade ou a dissolução de um termo no outro, impõe-se a elaboração de uma teoria das instituições políticas e de sua relação com as classes. Sem a definição de um espaço teórico específico para uma teoria dos regimes, acaba-se correndo o risco de confundir (como uma leitura de má vontade do texto de Poulantzas permitiria) a própria *dominação de classe* com o controle das partes do aparelho burocrático. E o reverso também pode dar-se: confundir-se a variabilidade de regime (liberal, bonapartista, autoritário, populista, fascista etc.) com variações nas formas de acumulação de capital (e portanto do movimento das classes) como se para cada etapa ou fase do avanço capitalista devesse existir somente uma forma de regime. Se houvesse tal determinação mecânica, o sentido efetivo da “autonomia do político” não seria mais que uma simples (e irrealista) autonomia da burocracia. No essencial, a questão da autonomia *relativa* implica a variabilidade de relações político-institucionais em função das alianças e das lutas de classe, ainda quando *num mesmo padrão* de relações entre as classes e, portanto, numa mesma forma, ou circuito, de expansão e predomínio de setores do capital (financeiro, industrial, agrário, mercantil etc.; monopólico, oligopólico, competitivo etc.).

Não creio que *qualquer* tipo de regime seja possível em qualquer forma de acumulação, a qualquer momento. A autonomia é *relativa*. Mas sua relatividade depende das características do Pacto Básico de Dominação tal como este se define num espaço que inclui a sociedade civil (por exemplo: a dominação nas empresas, as formas de controle da produção e da empresa) e se estende até o Estado, *sem resumir-se a este*. As funções “mediadoras”, portanto, não devem ser buscadas com exclusividade no Estado (nem as ideológicas), o que levaria a um novo hegelianismo, mas devem incluir os partidos, as associações de classe, a imprensa etc. É através de *todos* estes instrumentos que se exerce a dominação de classe.

Aceito isto, pode-se admitir sem risco de reducionismo, que o Estado *resume* mas não esgota a política e as contradições de classe. Ele não é a arena global da dominação de classe. Podem dar-se situações nas quais o estado está parcialmente controlado por setores não hegemônicos, onde (como ocorre nas democracias parlamentares ocidentais) o próprio Governo representa partidos de setores não dominantes, e nem por isto se rompe o Pacto Básico de Dominação. É isto que explica que um estado constituído e recortado pelas oposições de classe, ele próprio contraditório e tendo sua ideologia

fragmentada, não dê lugar automaticamente a um novo sistema de dominação. Mas é esta diversidade e fragmentação que *permite*, por sua vez, a ocorrência de mudanças políticas, a despeito da onipresença e da aparente onipotência do Estado Moderno.<sup>33</sup>

Os limites da variabilidade desta autonomia dependem, contraditoriamente, da existência de um forte Pacto de Dominação de Classes — ao nível do Mercado, da Ideologia e da Sociedade Civil — e de um regime político flexível, capaz de dar alento à rotatividade de interesses *políticos*, à institucionalização de partidos e cliques e ao controle da máquina estatal por estes.

É esta última situação a que assegura maior autonomia do político, embora não do Estado. A indeterminação das relações entre Estado-Sociedade leva à confusão teórica e pode gerar o engano ideológico de crer que ocorre a maior autonomia relativa do político quando existe predomínio de formas bonapartistas-burocráticas no Estado. Na verdade, quando se confunde a política (o movimento das classes) com a burocracia, apenas reforça-se o totalitarismo e, por trás dele, o predomínio de uma fração de interesses particulares.

Assim, para finalizar esta breve revisão teórica, se é certo que na visão de Marx não havia (nem cabia) uma teoria da representação e do controle políticos (pois ele se punha na perspectiva do fim do estado e da política como dominação), nela existia a vívida percepção de que a liberação não se alcançaria apenas pelo controle e pela destruição do Estado. Havia que incentivar formas de “democracia substantiva” capazes de garantir o fim da dominação de classe, da submissão pessoal e da alienação no seio da sociedade civil. Havia, pois, a pressuposição de que se o Estado resume a dominação de classe, esta não se esgota naquele, embora tenha nele o instrumento principal para garantir a manutenção da forma que a sociedade capitalista adota. Se no horizonte histórico (ou teórico) contemporâneo não se coloca mais a suposição do fim do Estado, além da temática relativa à política *fora do estado* há que colocar as questões relativas aos mecanismos de ligação entre o Estado e as classes, grupos, partidos, sindicatos, imprensa, educação, empresa etc., assim como as questões relativas ao controle do Estado. Numa palavra: a questão da representação e da representatividade. Esta não tem porque resumir-se, embora possa incluí-la à forma política *par excellence* da sociedade capitalista, a democracia parlamentar. Mesmo porque esta última torna-se de compatibilidade crescentemente difícil com as formas contemporâneas do capitalismo, as quais precisamente aumentam as áreas de intervenção estatal na economia e na sociedade frente às quais o controle parlamentar torna-se pouco eficaz. Mas reconhecer esta tendência e não contrabalançá-la por meio de uma teoria política que diga como assegurar o controle do Estado pela sociedade e que, por sua vez, redefina o Estado em função de suas complexas interações com a sociedade (e a economia) resulta apenas em

afiançar a autonomia do Estado em desmedro da existência da política fora das burocracias e dos interesses (políticos e econômicos) das classes que elas atendem.

Neste caso, a autonomia do Estado, sem a visão redentora da moral hegeliana, torna-se uma pura teoria da opressão mascarada pela concepção de um Estado cuja “pluralidade interna e fragmentação ideológica” apenas assegura a ordem e os interesses dominantes, sem dar passo a uma reflexão sobre os fundamentos da dominação e, especialmente, sobre os horizontes (mesmo que imaginários) que permitem discutir as alternativas à dominação.

## NOTAS

- (1) HEGEL, *Principes de la Philosophie du Droit*, p. 269, 270, 271.
- (2) HEGEL, *La Raison dans l'histoire, introduction à la philosophie de l'Histoire*, tradução de Kostas Papaioannou, U. G. E., Paris, coleção 10-18, 1965, p. 137.
- (3) HEGEL, *Principes de la Philosophie du Droit*, op. cit., p. 296.
- (4) HEGEL, *La Raison dans l'Histoire*, op. cit., p. 136.
- (5) *Idem*, p. 143.
- (6) “A relação direta existente entre os proprietários das condições de produção e os produtores diretos (...) é a que nos revela o segredo mais íntimo, a base oculta de toda a construção social e também, conseqüentemente, da forma política da relação de soberania e dependência, em uma palavra, de cada forma específica de Estado.” “Isto não impede que a mesma base econômica – a mesma quanto a suas condições fundamentais – possa mostrar infinitas variações e graduações *em seu modo de manifestar-se*, devidas a distintas e inúmeras circunstâncias empíricas, condições naturais, fatores étnicos, influências históricas, que atuam do externo etc.” (Grifos meus.) *El Capital*, F. C. E., México, 1946, Tomo III, p. 733.
- (7) Karl MARX e Friederich ENGELS, *L'Ideologie allemande*, Ed. Sociales, Paris, 1968, p. 221. (Grifos meus.)
- (8) MARX, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Ed. Sociales, Paris, 1963.
- (9) Não vou referir-me neste trabalho a Lenin. Mas as concepções teóricas básicas do Estado de Lenin (que variaram algo no tempo) não se afastam, nos aspectos centrais, da visão de Marx.
- (10) Convém, entretanto, não esquecer que o pensamento de Marx e Engels sobre este assunto não era tão simplicista quanto, para realçar o argumento, as páginas anteriores podem sugerir. As conclusões deste artigo, como se verá, não se afastam, no fundamental, de anotações feitas por aqueles pensadores sobre a relação entre Estado e Sociedade. Apenas, na perspectiva específica que lhes interessava ressaltar, insistiam em que, terminada a dominação de classe, o “poder político, propriamente” – isto é, o poder organizado de uma classe para oprimir outra – desapareceria. No *Manifesto*, onde esta idéia está expressa, vê-se que a abolição do Estado não surge como algo *ex-nihilo*. Ao contrário, supõe-se um estágio de fortalecimento do estado e centralização de funções, inclusive econômicas, para permitir o enfraquecimento

da dominação da classe burguesa. Ver MARX e ENGELS, "The Manifesto of the Communist Party" in *The Essencial Left*, Barnes and Nobles, New York, 1961, especialmente p. 45.

- (11) Antonio GRAMSCI, *Selections from the Prison Notebooks*, ed. by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, London, 1971, p. 239.
- (12) Perry ANDERSON, "The Antinomies of Antonio Gramsci" in *New Left Review*, nº 100, London, nov.-jan., 1977, pp. 6-80. Perry Anderson chama a atenção para a tradição no pensamento marxista e social-democrático da noção de hegemonia, que não teria sido inventada por Gramsci. Este usou-a, contudo, com flexibilidade maior que seus antecessores: aplicou-a para explicar não apenas a direção que o proletariado exerce no bloco de seus aliados, mas também para explicar o predomínio da burguesia sobre a sociedade. Este passo – que dá todo o interesse da análise gramsciana – é, por razões óbvias, discutível dentro de uma perspectiva "ortodoxamente" marxista. Discordo de Anderson quanto à interpretação política da obra de Gramsci. O fantasma do "reformismo" em Gramsci não deve impedir que se veja em seu esforço teórico-prático um enorme avanço para equacionar a política revolucionária em países nos quais a formação da Sociedade Civil se afasta muito do que ocorreu nas democracias ocidentais. Gramsci é mais útil, a meu ver, para abrir perspectivas para a análise política das sociedades dependentes, nas quais o Estado parece ocupar um espaço maior do que o suposto na análise das sociedades industriais anglo-saxônicas e mesmo nas sociedades européias ocidentais em geral, do que para fundamentar ideologicamente o eurocomunismo.
- (13) GRAMSCI, *op. cit.*, p. 261.
- (14) *Idem, ibidem*, p. 160.
- (15) "O Estado burguês, por definição, 'representa' a totalidade da população, como indivíduos e cidadãos iguais, abstrai a sua distribuição nas classes sociais. Em outras palavras, ele representa aos homens e mulheres sua posição desigual na sociedade civil, como se eles fossem iguais no Estado." P. ANDERSON, *op. cit.*, p. 28.
- (16) GRAMSCI, *op. cit.*, S. P. N., p. 208.
- (17) Louis ALTHUSSER, "Ideology and Ideological State Apparatus" in *Lenin and Philosophy and other essays*, N. L. B., London, 1971, p. 136.
- (18) L. ALTHUSSER, *op. cit.*, p. 136.
- (19) L. ALTHUSSER, *op. cit.*, p. 138.
- (20) L. A., *op. cit.*, p. 141.
- (21) L. A., *op. cit.*, p. 142.
- (22) L. A., *op. cit.*, p. 142.
- (23) L. A., *op. cit.*, p. 159.
- (24) L. A., *op. cit.*, p. 151. A interpretação alternativa (e complementar), proposta pelo próprio Althusser, não resolve o impasse que eu sublinhei acima. Tratar-se-ia de complementar a análise por uma teoria do sujeito e da representação. A ideologia seria a necessária dimensão do imaginário na relação entre sujeitos e destes com os objetos. Neste caso, abrir-se-ia um caminho para a luta contra a alienação mas no nível de uma práxis do sujeito individual. Não nego a importância do tema e mesmo sua necessidade para uma teoria da política contemporânea. Mas neste caso, porque não seguir Marcuse e a Escola de Frankfurt na proposição de uma teoria crítica e radicalmente libertadora ao nível da praxis interpessoal, pela crítica à técnica, à sociedade de massas e ao consumo, ao nível dos *efeitos* da civilização capitalista industrial, ao invés de fazer como Althusser que se agarra à "luta de classes"

como se esta fosse um escapulário que garante a Salvação e diz o "Creio em Deus Padre" na hora da morte, depois de haver pecado a vida toda?

- (25) Para um resumo do debate na Alemanha ver Heide GERSTENBERGER, "Theory of the State" in Klaus von BEYNELED, *German Political Systems*, vol. 2, SAGE Publications, London, 1976, pp. 69-92.
- (26) Veja-se Nicos POULANTZAS, "The Problem of Capitalist State," *New Left Review*.
- (27) Nicos POULANTZAS, *op. cit.*, p. 25.
- (28) Nicos POULANTZAS, *op. cit.*, p. 256.
- (29) Nicos POULANTZAS, "Les transformations actuelles de l'État: la crise politique et la crise de l'État" in Nicos POULANTZAS (ed.), *La crise de l'État*, P. U. F., Paris, 1976.
- (30) Nicos POULANTZAS, *op. cit.*, p. 29.
- (31) N. POULANTZAS, "Les transformations actuelles de l'État," *op. cit.*, p. 39.
- (32) Tal como propus em "A questão do estado no Brasil" in *Autoritarismo e Democratização*, Paz e Terra, Rio, 1975. Inicialmente apresentado ao Colóquio dos Sociólogos de Língua Francesa, Grenoble, 1975.
- (33) A noção de que o estado resume mas não esgota a política parece-nos ser recorrente nos autores clássicos do materialismo histórico. O mesmo vale para a relação entre as classes e o estado que sustento neste artigo.