

RMELHA

Estudos de
Política
e Sociologia

Volume 1 número
primeiro semestre de 1997

Instituto de Filosofia e Ciências Sociais
Programa de Pós-Graduação em Sociologia
Rio de Janeiro - L
Serviço Social - PPG/PPS
ISSN 0103-8179

NOTAS SOBRE CIDADANIA E MODERNIDADE*

Carlos Nelson Coutinho**

Foi-me sugerido desenvolver, nesta conferência, o tema das relações entre cidadania e modernidade. Ora, uma das características mais marcantes da modernidade — ou seja, da época histórica que se inicia com o Renascimento e na qual, apesar das apressadas afirmações em contrário dos chamados “pós-modernos”, ainda estamos hoje inseridos — é precisamente a afirmação e expansão de uma nova concepção e de novas práticas da cidadania.

Antes de mais nada, cabe lembrar que, sobretudo em sua acepção propriamente moderna, ocorre uma profunda articulação entre cidadania e democracia. Embora, no decorrer dessa conferência, eu me proponha a apresentar algumas determinações do conceito de democracia, tomarei como ponto de partida uma definição sumária e aproximativa: **democracia é sinônimo de soberania popular**. Ou seja: podemos defini-la como a presença efetiva das condições sociais e institucionais que possibilitam ao conjunto dos cidadãos a participação ativa na formação do governo e, em conseqüência, no controle da vida social.

Há um importante conceito de Marx, hoje injustamente em desfavor como, aliás, anda injustamente em desfavor o próprio marxismo), que é o conceito de alienação. Segundo Marx, os indivíduos constroem coletivamente todos os bens sociais, toda a riqueza material e cultural e todas as instituições sociais e políticas, mas não são capazes — dada a

* Transcrição (revisada para esta publicação) de conferência pronunciada na EMBRAT/EL, com transmissão em rede nacional de televisão executiva, em 20 de maio de 1994, num ciclo de debates sobre “Modernidade”. Professor titular do Departamento de Política Social da ESSL/UFRL. Autor de vários livros e ensaios, publicou recentemente *Marxismo e política. A dualidade de poderes e outros ensaios* (São Paulo, Cortez, 2ª ed., 1996) e “Cibercaptação em Rousseau” (*Uma Nova Revista de cultura e política*, São Paulo, CEDEC, nº 38, 1996, pp. 5-31).

divisão da sociedade em classes antagônicas — de se reapropriarem efetivamente desses bens por eles mesmos criados. A democracia pode ser sumariamente definida como a mais exitosa tentativa até hoje inventada de superar a alienação na esfera política. Desde Rousseau, o mais radical representante do pensamento democrático no mundo moderno, a democracia é concebida como a construção coletiva do espaço público, como a plena participação consciente de todos na gestação e no controle da esfera política. É precisamente isso o que Rousseau entende por “soberania popular”.

Um dos conceitos que melhor expressa essa reabsorção dos bens sociais pelo conjunto dos cidadãos — que melhor expressa, portanto, a democracia — é precisamente o conceito de **cidadania**. Cidadania é a capacidade conquistada por alguns indivíduos, ou (no caso de uma democracia efetiva) por todos os indivíduos, de se apropriarem dos bens socialmente criados, de atualizarem todas as potencialidades de realização humana abertas pela vida social em cada contexto historicamente determinado. Sublinho a expressão **historicamente** porque me parece fundamental ressaltar o fato de que soberania popular, democracia e cidadania (três expressões para, em última instância, dizer a mesma coisa) devem sempre ser pensadas como processos eminentemente históricos, como conceitos e realidades aos quais a história atribui permanentemente novas e mais ricas determinações. A cidadania não é dada aos indivíduos de uma vez para sempre, não é algo que vem de cima para baixo, mas é resultado de uma luta permanente, travada quase sempre a partir de baixo, das classes subalternas, implicando um processo histórico de longa duração.

A noção de cidadania não nasceu no mundo moderno, embora tivesse encontrado nele a sua máxima expressão, tanto teórica quanto prática. Na verdade, as primeiras teorias sobre a cidadania, sobre o que significa ser cidadão, surgiram na Grécia clássica, nos séculos V-IV antes da era cristã, correspondendo ao fato de que os gregos conheceram na prática as primeiras formas de democracia, nas quais um número relativamente amplo de pessoas interferia ativamente na esfera pública, contribuindo para a formação do governo. E foi precisamente com base nisso que Aristóteles definiu o cidadão: para ele, cidadão era todo aquele que tinha

do governo, participando ativamente das assembleias onde se tomavam essas decisões.

Importante registrar que a teoria e a prática da cidadania entre os clássicos estava longe de possuir uma dimensão universal, e precisamente essa tendência à universalização da que irá caracterizar a modernidade.) Para os gregos, mesmo nos mais democráticos, como em Atenas nos séculos V e IV antes da era cristã, os direitos de cidadania os escravos, as mulheres e os estrangeiros, os quais, em conjunto, constituíam mais de três quartos da população adulta ateniense. Além disso, os direitos de cidadania na Grécia clássica não eram “direitos políticos”, como entendemos hoje o termo, mas “direitos civis”, como, por exemplo, o direito à propriedade e de expressão: foi por isso que Sócrates, acusado de heresia e de perturbar a religião da pólis, da cidade-Estado, foi condenado à morte pela democracia ateniense. Malgrado esses limites, a cidadania na Grécia clássica, onde, pela primeira vez na história, a cidadania foi concebida como um direito de todos os indivíduos, abriu a problemática da cidadania.

No mundo moderno, a noção e a realidade da cidadania também estão profundamente ligadas à ideia de direitos: mas, num primeiro momento, os direitos de cidadania não foram concebidos como direitos individuais ou naturais, como Locke, por exemplo, que viveu no século XVII, baseou-se no conceito político na afirmação de que existiam direitos naturais, direitos de todos os indivíduos, enquanto seres humanos (e não mais enquanto membros da pólis, como entre os gregos, ou enquanto membros do Estado, como na Idade Média), possuíam direitos naturais, deveriam contrair entre si a criação de um governo, de modo que esses direitos naturais estariam ameaçados no período de natureza. A tarefa fundamental do governo, para Locke, é garantir a garantia desses direitos naturais, que ele considerava inalienáveis. Frente aos direitos inalienáveis, Locke priorizava o direito à propriedade, que incluía não só os bens materiais dos indivíduos, mas também a sua liberdade.

Esse conceito de "direito natural" — de direitos que pertencem aos indivíduos independentemente do *status* que ocupam na sociedade em que vivem — teve um importante papel revolucionário em dado momento da história, na medida em que afirmava a liberdade individual contra as pretensões despóticas do absolutismo e em que negava a desigualdade de direitos sancionada pela organização hierárquica e estamental própria do feudalismo. Contudo, nessa versão liberal, o jusnaturalismo terminou por se constituir na ideologia da classe burguesa, sobretudo porque Locke e seus seguidores consideravam como direito natural básico o direito de propriedade (que implicava também o direito do proprietário aos bens produzidos pelo trabalhador assalariado), o que terminou por recriar uma nova forma de desigualdade entre os homens.

Para além dessa limitação classicista, a própria idéia de que existem direitos naturais é uma idéia equivocada. Os indivíduos não nascem com direitos (uma noção, aliás, reafirmada em 1948 na Declaração dos Direitos da ONU). Os direitos são fenômenos sociais, são resultado da história. Hegel tem plena razão quando diz que só há direitos efetivos, ou liberdades concretas, no quadro da vida social, do Estado. As demandas sociais, que prefiguram os direitos, só são satisfeitas quando assumidas nas e pelas instituições que asseguram uma legalidade positiva. Por outro lado, aquilo que hoje quase todos consideram como direitos indiscutíveis (por exemplo, os chamados direitos sociais, como o direito ao trabalho, à saúde, à educação, etc.) não figuravam de modo algum na lista dos direitos naturais defendidos pelos jusnaturalistas liberais.

Mas há uma verdade parcial no pensamento dos jusnaturalistas, ou seja, a afirmação de que o direito é, de certo modo, algo que antecede — e é mais amplo — do que o direito positivo, ou seja, do que o direito estatuído nas Constituições, nos códigos, etc. Os direitos têm sempre sua primeira expressão sob a forma de expectativas de direito, ou seja, de demandas que são formuladas, em dado momento histórico determinado, por classes ou grupos sociais.

Vou dar um exemplo simples. Na consciência dos trabalhadores (e na sua atividade prático-política), tornou-se um indiscutível direito, a partir do início do século XIX, a necessidade de fixar limites legais para a jornada de trabalho. Quem conhece história, sabe que os operários trabalhavam

14 horas por dia ou mais, na época da revolução industrial, isto é, pelo menos até meados do século XIX. Os trabalhadores, então, lutaram para que fosse fixado um limite legal para a jornada de trabalho, algo que ia de encontro às já então famosas "leis do mercado". Isso significa que a demanda dos trabalhadores por uma jornada de trabalho reduzida colocou-se historicamente como uma postulação, como um direito, já antes que a promulgação de uma lei tornasse esse direito algo positivo, o que só ocorreu, na Inglaterra, na segunda metade do século XIX.

Outro exemplo: as mulheres foram até meados do século XX excluídas do direito ao voto, a votarem e ser votadas, não só no Brasil, mas na maioria esmagadora dos países do hoje chamado Primeiro Mundo. (Nisso, até, o Brasil não foi dos mais retardatários: as mulheres votaram aqui em 1933, enquanto só vieram a fazê-lo na Itália, por exemplo, em 1946). Importantes movimentos femininos demandaram e lutaram pelo que consideravam um direito indiscutível. E terminaram por inscrever nas leis positivas de todos os países (parece-me que a Suíça foi o último país a fazer isso) esse direito que já ninguém hoje contesta, pelo menos publicamente.

Ao relembrar esses exemplos, pretendo apenas insistir no caráter histórico dos direitos (dei exemplos de direitos sociais e políticos, mas poderia me valer de exemplos de novos direitos civis, como o relativo à liberdade de orientação sexual) e, por conseguinte, no caráter fundamentalmente histórico da própria cidadania.

Nesse sentido, penso que o sociólogo britânico T. H. Marshall deu uma importante contribuição para a compreensão da dimensão histórica da cidadania quando — no seu famoso ensaio sobre "Cidadania e Classe Social"¹ — definiu três níveis de direitos de cidadania e, baseando-se na história da Grã-Bretanha, traçou uma ordem cronológica para o surgimento desses direitos no mundo moderno, descrevendo um processo que se inicia com a obtenção dos direitos civis, passa pelos direitos políticos e chega finalmente aos direitos sociais. É indiscutível que essa ordem cronológica, do modo "clássico" como Marshall a descreve, não se reproduziu do mesmo modo em um grande número de países, entre os

¹ Incluído em T. H. Marshall, *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967, pp. 57-114.

quais o Brasil? Mas também me parece indiscutível que Marshall — apesar deste e de outros limites — tem o mérito não só de delimitar essas três determinações “modernas” da cidadania (civil, política e social), mas também de insistir na dimensão histórica, processual, do conceito e da prática da cidadania na modernidade.

2.

O que são “direitos civis” e como surgiram historicamente? Para Marshall, esses direitos surgiram na Inglaterra no século XVIII, tornando-se direitos efetivamente positivos depois que a chamada Gloriosa Revolução, de 1688, consolidou nesse país a monarquia constitucional. Se observarmos bem, veremos que os direitos civis elencados por Marshall em seu estudo são precisamente os direitos que Locke (que, não casualmente, foi o principal teórico da Gloriosa Revolução) chamou de direitos naturais inalienáveis. Trata-se, essencialmente, do direito à vida, à liberdade de pensamento e de movimento (de ir e vir) e, não em último lugar, à propriedade. Sabemos hoje que eles não são direitos naturais, mas sim direitos históricos; surgiram como demandas da burguesia em ascensão (no momento em que essa classe representava todos os que não eram nem aristocratas nem membros do clero, ou seja, todos os que constituíam o que os franceses chamavam de “terceiro estado”) em sua luta contra o Estado absolutista. Estado que, naquele momento da história, defendia essencialmente os interesses dos outros dois “estados”, ou seja, da aristocracia feudal e do alto clero.

Tratava-se então de criar um novo tipo de Estado, fundado no consenso dos súditos (ou seja, num contrato firmado entre eles e com os governantes), cuja legitimidade se assentaria no fato de respeitar plenamente esses direitos “naturais” que todos os indivíduos possuíam. A afirmação dos direitos civis, portanto, implicava uma **limitação** do poder do Estado. São direitos dos indivíduos **contra** o Estado, ou seja, são direitos que os homens devem usufruir em sua vida privada, que

deve ser protegida contra a intervenção abusiva do governo. Já aqui podemos observar uma significativa diferença em relação ao conceito grego de cidadania, para o qual, como vimos, ser cidadão não é algo que se refira à vida privada, mas precisamente à vida pública, à qual os gregos claramente subordinam a esfera privada.

Foi precisamente a natureza individual e privada desses direitos civis modernos que induziu Marx, em sua obra juvenil sobre **A questão judaica**³, a caracterizá-los como meios de consolidação da sociedade burguesa, da sociedade capitalista. Não hesito em dizer que, num determinado e decisivo sentido, Marx estava certo. Tomemos, por exemplo, o modo pelo qual Locke (e as várias Constituições que nele se inspiraram) tratou a questão da propriedade, apresentada como o direito natural fundamental, cuja garantia é a razão essencial pela e para a qual o Estado existe. Locke começa definindo o direito de propriedade como o direito aos frutos do nosso trabalho; mas, logo em seguida, diz que — com a invenção do dinheiro, que permite acumular o trabalho passado — tornou-se legítimo comprar a força de trabalho de outros, sobre cujos frutos teríamos também direito de propriedade⁴. Vemos aí um claro exemplo de como um direito universal (todos temos direito aos frutos do nosso trabalho) torna-se um direito burguês, particularista e excludente, restrito aos proprietários dos meios de produção.

Foi nesse sentido que Marx criticou os chamados “direitos do homem”, no sentido de que — entendidos como direitos únicos e exclusivos — eles se transformam na prática em prerrogativas apenas de um tipo de homem, o homem proprietário da classe burguesa. Penso que Claude Lefort, o brilhante filósofo liberal francês, não tem razão quando diz que, para Marx, nesse seu texto juvenil, os direitos civis seriam em si direitos burgueses e, como tal, elimináveis no socialismo⁵. O sentido da crítica de Marx é outro: os direitos civis — os direitos do indivíduo privado — não são **suficientes** para realizar a cidadania plena, que ele chamava de “emancipação humana”, mas são certamente necessários. O próprio direito de propriedade não é negado por Marx e pelos marxistas,

3 Karl Marx, *A questão judaica*. Rio de Janeiro, Laemmert, 1972.

4 John Locke, *Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos*. Petrópolis, Vozes, 1994, pp. 97 e ss.

5 Claude Lefort, *A invenção democrática. Os limites do totalitarismo*. São Paulo, Brasiliense, 1983, pp. 43 e ss.

2 Cf., sobre isso, a interessante reconstrução histórica de José Murilo de Carvalho, *Desenvolvimento de la ciudadanía en Brasil*. México, El Colegio de México... Fondo de Cultura Económica, 1995.

mas sim requalificado: para que esse direito se torne efetivamente universal, assegurando a todos a apropriação dos frutos do próprio trabalho, a propriedade não pode ser privilégio de uns poucos, devendo ao contrário ser socializada e, desse modo, universalizada⁶. Portanto, a cidadania plena — que, como mostrei adiante, parece-me incompatível com o capitalismo — certamente incorpora os direitos civis (e não só os afirmados por Locke, mas também os gerados mais recentemente), mas não se limita a eles.

Por exemplo: não há cidadania plena (ou, o que é o mesmo, não há democracia), sem o que Marshall chamou de “direitos políticos”, isto é, sem a retomada daquela dimensão da cidadania que era própria dos gregos. Ora, se é verdade que os regimes liberais, que consolidaram a dominação burguesa, asseguraram (ainda que nem sempre e nem todos) os direitos civis, é também verdade que não fizeram o mesmo em relação aos direitos políticos. E quais são esses direitos? Além do direito de votar e de ser votado, que é um dos principais meios de assegurar a participação na tomada das decisões que envolvem o conjunto da sociedade, temos ainda — precisamente como condição para que essa participação se torne efetiva — o direito de associação e de organização. Esses direitos, pelo menos até o final do século XIX, foram negados à grande maioria da população, mesmo nos regimes liberais.

O direito universal ao sufrágio, que se tornou corriqueiro nas democracias contemporâneas, foi uma árdua e difícil conquista. Com diferentes alegações, os pensadores e as Constituições liberais restringiram o direito ao sufrágio, concedendo-o apenas aos proprietários, considerados como os únicos verdadeiros interessados no bem-estar da nação. Um pensador tão importante como Kant — certamente um liberal, ainda que moderado — não hesitou em justificar teoricamente essa limitação do

6. “Horrorizai-vos [os burgueses] porque queremos abolir a propriedade privada. Mas, na vossa sociedade, a propriedade privada está abolida para nove décimos de seus membros. E é precisamente porque não existe para esses nove décimos que ela existe para vós. [...] O comunismo não retira de ninguém o poder de apropriar-se de sua parte dos produtos sociais; apenas suprime o poder de escravizar o trabalho de outrem por meio dessa apropriação” (K. Marx e F. Engels, *Manifesto do Partido Comunista*, in Id., *Obras escolhidas*. Rio de Janeiro, Vitória, vol. 1, 1956, p. 38). Também nesse sentido, cf. o sugestivo ensaio de C. B. Macpherson, “Os direitos humanos como direitos de propriedade”, in Id., *Ascensão e queda da justiça econômica e outros ensaios*. São Paulo, Paz e Terra, 1991, pp. 103-113.

sufrágio. Segundo ele, só deveriam votar os indivíduos que, por serem independentes, teriam a possibilidade de um juízo livre e autônomo; e essa independência tinha para ele uma base econômica, classista, já que o filósofo alemão excluía do direito ao voto tanto as mulheres (que dependiam de seus pais e maridos) quanto os trabalhadores assalariados (que dependiam dos seus patrões), com o que atribuíra tal direito apenas aos proprietários e aos produtores autônomos ou artesãos⁷.

A primeira Constituição que emerge da Revolução Francesa, a de 1791, que expressa a hegemonia dos liberais, consagrou legalmente essa distinção entre “cidadão ativo” e “cidadão passivo”, o primeiro dos quais com direito a votar e ser votado (e, portanto, a ser governo), enquanto o segundo teria apenas direitos civis. Na Constituição de 1793, que expressa a hegemonia democrática dos jacobinos, essa distinção desaparece, mas para ser retomada nas Constituições francesas posteriores, pelo menos até 1848. A mesma limitação da franquia (do direito ao voto) com base na propriedade está presente na totalidade das Constituições liberais do século XIX, inclusive a brasileira.

A transformação do direito universal ao sufrágio em um direito positivo só se completou na Europa no século XX. (E, no Brasil, só em 1988, quando a Constituição em vigor suprimiu a proibição de voto aos analfabetos.) Em muitos países europeus, os trabalhadores tiveram de promover amplos movimentos sociais, como greves gerais, para conquistarem esse direito. Isso já indica um fato fundamental: a **generalização dos direitos políticos, até mesmo nesse nível do sufrágio, é resultado da luta da classe trabalhadora**. Não me parece casual que o primeiro movimento operário de massa, o caritismo inglês, que atuou na primeira metade do século XIX, tivesse fixado como sua principal bandeira de luta — ao lado da redução legal da jornada de trabalho — precisamente o sufrágio universal. Foi assim em luta contra o liberalismo burguês, contra suas teorias e suas práticas, que os trabalhadores (e as mulheres) transformaram em direitos positivos da cidadania moderna os chamados direitos políticos.

E isso não se refere apenas ao sufrágio, mas também ao direito de

7. Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*. Madri, Tecnos, 1989, pp. 144-145.

organização. Com efeito, durante muitos anos, os governos liberais proibiram os sindicatos, sob a alegação de que eles violavam as famosas leis do mercado: com sua organização, os trabalhadores obtinham um preço para a força de trabalho diferente daquele que resultaria do "livre" movimento do mercado. Na França, por exemplo, somente nos anos 70 do século XIX é que os trabalhadores conseguiram revogar a Lei Le Chapelier, promulgada em 1791, em plena Revolução Francesa, que proibia a associação dos trabalhadores e as greves. Também uma outra forma básica de organização na democracia moderna, o partido político de massa, é uma invenção da classe trabalhadora: o primeiro partido desse tipo, que supera claramente o velho modelo liberal do partido meramente parlamentar ou de "notáveis", é o Partido Social-Democrata Alemão, que se tornou o paradigma dos vários partidos operários de massa que se alastraram na Europa no último terço do século XIX, conquistando finalmente a legalidade após décadas de proibição e repressão.

Por tudo isso, já podemos ver que é um grosseiro equívoco, tanto teórico quanto histórico, falar em "democracia burguesa". Pode-se certamente caracterizar o liberalismo como uma teoria e um regime político burgueses: desde sua origem, o liberalismo se liga claramente à classe burguesa, à sua luta pela construção de uma ordem capitalista, o que não quer dizer que não existam no liberalismo — e é preciso sempre insistir nisso — muitos elementos que transcendem esse vínculo com a burguesia e adquirem valor universal. Já as conquistas da democracia enquanto afirmação efetiva da soberania popular, o que implica necessariamente o direito ao voto e à organização (em suma, o direito à participação), têm resultado sistematicamente das lutas dos trabalhadores contra os princípios e as práticas do liberalismo excludente defendido e praticado pela classe burguesa. Portanto, seria não somente um equívoco, mas também uma injustiça contra os trabalhadores, atribuir à burguesia algo que foi conquistado contra ela. Não concordo, assim, com a contraposição que habitualmente se faz (e cuja origem reside sobretudo em Lenin) entre "democracia burguesa" e "democracia proletária". Segundo essa visão reducionista, só seria "proletária" a democracia direta, participativa, baseada nos conselhos ou soviets. Ora, como vimos, também os institutos da democracia representativa tal como hoje existem

— parlamentos eleitos por sufrágio universal, partidos políticos de massa — são uma coisa em outras palavras, são resultado de um processo estreito horizonte teórico e prático do liberalismo. Decerto, uma democracia ampliada — e, com o ideal da soberania popular — deve ser representativa com outros organismos de participação, constituindo aquilo que o marxismo chamou de "democracia de massas"⁸. Mas a articulação só reforça o fato de que é "democracia burguesa".

Finalmente, mas não em último lugar, há um aspecto dos direitos de cidadania, precisamente o que chamamos de "direitos sociais" (uma designação que pode levar a equívocos, inclusive os civis e os políticos, direitos, inclusive os civis e os políticos, vigência). Esse nível da cidadania — em nome dos trabalhadores ao longo de todo o século XIX (e mesmo assim parcialmente) como movimento social. Os direitos sociais são os que resultam da participação mínima na riqueza material coletiva. (Esse mínimo, seguindo o que chamamos de relação ao salário, não deve ser confundido com parâmetros naturais, biológicos, mas historicamente, como resultado das lutas sociais.) É interessante recordar que essa concepção relativamente reconhecida, por exemplo, nas conquistas da cidadania, em cívicos alimentados pelo Estado. Já no mundo moderno, os direitos sociais foram por natureza a consequência da luta da burguesia, o direito individual à propriedade, portanto, o direito individual à propriedade, o direito de se libertar da tutela de um paternalista. Não é assim casual que esses

⁸ Pietro Ingrao, *As massas e o poder*. Rio de Janeiro, Civilização

Essa formulação marxiana me parece ter uma significação bastante ampla: com ela, Marx fundamentou a legitimidade e a possibilidade concreta de obter transformações sociais substantivas através de reformas. Se uma reforma tópica, a fixação da jornada de trabalho, é uma vitória da economia política da classe operária, o mesmo pode ser dito — e ainda com mais razão — do conjunto de direitos sociais que terminaram por se consolidar, na segunda metade do século XX, no chamado *Welfare State*.

Não é assim casual que o neoliberalismo — a ideologia hoje assumida pela burguesia, seja no Primeiro, no Terceiro ou no ex-Segundo Mundos — propugne enfaticamente o fim dos direitos sociais, o desmonte do *Welfare State*¹⁰. Se esse objetivo assumiu formas extremas nos emblemáticos governos de Ronald Reagan e de Margaret Thatcher, não cabe esquecer que ele está igualmente presente — ainda que por vezes sob formas menos radicais — na maioria esmagadora dos governos capitalistas contemporâneos. Pressionados pela queda da taxa de lucro provocada pela dura recessão que abala hoje o capitalismo, os atuais governantes burgueses buscam pôr fim ao Estado do Bem-Estar, ao conjunto dos direitos sociais conquistados pelos trabalhadores, propondo devolver ao mercado a regulação de questões como a educação, a saúde, a habitação, a previdência, os transportes, etc. Essa é uma clara prova de que os direitos sociais não interessam à burguesia: em algumas conjunturas, ela pode até tolerá-los e tentar usá-los a seu favor, mas se empenha em limitá-los e suprimi-los sempre que, nos momentos de recessão (que são inevitáveis no capitalismo), tais direitos se revelam contrários à lógica capitalista da ampliação máxima da taxa de lucro.

Por tudo isso, não hesitaria em dizer que a **ampliação da cidadania** — esse processo progressivo e permanente de construção dos direitos democráticos que caracteriza a modernidade — termina por se chocar com a lógica do capital. Mas o que esse processo de ampliação também nos demonstra é que não se deve conceber esse choque, essa contradição entre cidadania (ou democracia) e capitalismo, como algo explosivo, concentrado num único ponto ou momento. Trata-se de uma

contradição que se manifesta como um processo: processo no qual o capitalismo primeiro resiste, depois é forçado a recuar e fazer concessões, sem nunca deixar de tentar instrumentalizar a seu favor (ou mesmo suprimir, como atualmente ocorre) os direitos conquistados. Estamos diante de uma linha sinuosa, marcada por avanços e recuos, mas que tem tido até agora, no longo prazo, uma tendência predominante: a da ampliação progressiva das vitórias da economia política do trabalho sobre a economia política do capital (para retomarmos a expressão de Marx), ou seja, a introdução cada vez maior de novas lógicas não mercantis na regulação da vida social. O fato de que essas novas lógicas só possam se consolidar plenamente no quadro do novo ordenamento socialista não impede a comprovação empírica dessa ampliação. Embora políticas neoliberais venham sendo sistematicamente aplicadas há vários anos em todo o mundo, pode-se constatar — como, entre outros, o faz Perry Anderson¹¹ — que ainda permanecem em vigor, sobretudo na Europa, conquistas decisivas do *Welfare State*.

Esse antagonismo entre cidadania, plena e capitalismo, de resto, expressa uma outra contradição (para a qual, aliás, Marshall já chamou a atenção, ainda que sem lhe dar solução adequada), ou seja, a **contradição entre cidadania e classe social**: a universalização da cidadania é, em última instância, incompatível com a existência de uma sociedade de classes. Ou, em outras palavras: a divisão da sociedade em classes constitui limite intransponível à afirmação consequente da democracia. Como parece óbvio, a condição de classe cria, por um lado, privilégios; e, por outro, déficits, uns e outros aparecendo como óbices a que todos possam participar igualmente na apropriação das riquezas espirituais e materiais socialmente criadas. Ora, se há alguma conclusão a tirar disso, ela me parece óbvia (embora toda a propaganda ideológica atual tenda a negá-la): **só uma sociedade sem classes — uma sociedade socialista — pode realizar o ideal da plena cidadania, ou, o que é o mesmo, o ideal da soberania popular e, como tal, da democracia.**

10. Para um eficiente balanço crítico do neoliberalismo, cf. os textos incluídos em Emir Sader e Pablo Gentili (orgs.), *Pós-neoliberalismo. As políticas sociais e o Estado democrático*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1995.

11. P. Anderson, "Balanço do neoliberalismo", in Sader e Gentili (orgs.), *Pós-neoliberalismo*, cit., p. 16.



o que tem sido chamado de "socialização da política". Ou seja: um número, cada vez maior de pessoas passou a fazer política, não só através da progressiva ampliação do direito ao voto, mas também por meio do ingresso e da militância de amplos segmentos da população nas múltiplas organizações (sindicatos, partidos, movimentos, etc.) que se iam constituindo.

Com isso, desaparece progressivamente aquele Estado "restrito", que exercia seu poder sobre uma sociedade atomizada e despolitizada. Em face do Estado — e formando um novo espaço de construção da esfera pública —, surge agora uma sociedade que se associa, que faz política, que multiplica os pólos de representação e organização dos interesses, freqüentemente contrários àqueles representadas no e pelo Estado. Configura-se assim uma ampliação efetiva da cidadania política, conquistada de baixo para cima. Foi precisamente esse novo espaço público que Gramsci chamou de "sociedade civil".

Trata-se de um fenômeno que, curiosa e paradoxalmente, não foi visto nem por Marx e Engels em 1848 nem por Locke e pelo liberalismo clássico. Para esses autores, o Estado existe como um poder que assegura a propriedade e monopoliza a coerção, garantindo e protegendo a autonomia da esfera privada, do mundo das relações econômicas, no qual deve interferir o mínimo possível. Ainda que com sinais de valor claramente invertidos: Locke e os jovens Marx e Engels limitam a esfera pública a esse Estado "restrito", que tem praticamente a função de um guarda noturno. Ora, o que surge no final do século XIX e se reforça no XX é uma esfera pública situada fora desse Estado restrito, ou seja, a "sociedade civil" gramsciana; com isso, o âmbito do Estado se "amplia" e ganha novas determinações. Ao usar essa denominação de "sociedade civil", Gramsci emprega um termo bastante usado na obra de Hegel e de Marx, mas o faz emprestando-lhe um conteúdo diverso. Enquanto em Hegel e em Marx (mais em Marx do que em Hegel) "sociedade civil" designa o mundo da economia, o mundo dos interesses privados, esse termo denota em Gramsci um fenômeno historicamente novo, precisamente esse espaço público situado entre a economia e o governo, ou — para continuar usando a terminologia gramsciana — entre a "sociedade econômica" e a "sociedade política".

Trata-se de uma esfera de diretas sobre o Estado, de poder. Por isso, para do próprio Estado, de Diferentemente do que — diz Gramsci — uma política" (ou Estado *str* governo) e a "sociedad corporífica e representada como um todo existe nas sociedades que ocorreu uma socialização reprodutir mediante o necessário obter também governados, o que se "sociedade civil".

Ora, quem fala em negociação, o que implica mais ser o representante seu "comitê executivo", para a representação e incompletas — dos interesses mais uma simples arma representar prioritariamente converte-se ao mesmo tempo de classes. Nicos Poulantzas deu uma correta definição Estado é a "condensação classes e frações de classe hegemonia de uma dessas "restrito" essa preponderância modo quase imediato, agdigamos assim, em último

13 Nicos Poulantzas, *O Estado, o poder*.

