

GRAMSCI.
A VITALIDADE
DE UM PENSAMENTO

FUNDAÇÃO EDITORA DA UNESP

Presidente do Conselho Curador
Antonio Manoel dos Santos Silva

Diretor-Presidente
José Castilho Marques Neto

Assessor Editorial
Jézio Hernani Bomfim Gutierre

Conselho Editorial Acadêmico

Aguinaldo José Gonçalves

Álvaro Oscar Campana

Antonio Celso Wagner Zanin

Carlos Erivany Fantinati

Fausto Foresti

José Aluysio Reis de Andrade

Marco Aurélio Nogueira

Maria Sueli Parreira de Arruda

Roberto Kraenkel

Rosa Maria Feiteiro Cavalari

Editor Executivo

Tulio Y. Kawata

Editoras Assistentes

Maria Aparecida F. M. Bussolotti

Maria Dolores Prades

GRAMSCI.
A VITALIDADE
DE UM PENSAMENTO

ALBERTO AGGIO (Org.)

Carlos Nelson Coutinho

Ivete Simionatto

José Antonio Segatto

José Luís B. Beired

Luiz Werneck Vianna

Marco Aurélio Nogueira

Marcos Del Roio

Milton Lahuerta

Apresentação

Leandro Konder

Editora
UNESP
FUNDAÇÃO

Copyright © 1998 by Editora UNESP

Direitos de publicação reservados à:
Fundação Editora da UNESP (FEU)

Av. Rio Branco, 1210
01206-904 – São Paulo – SP
Tel.: (011) 223-7088
Fax: (011) 223-7088 (r.227)/223-9560
www.editora.unesp.br
E-mail: feu@editora.unesp.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Gramsci : a vitalidade de um pensamento / Alberto Aggio (Org.) ;
apresentação Leandro Konder. – São Paulo : Fundação
Editora da UNESP, 1998. – (Prismas)

Vários autores.

Bibliografia.

ISBN 85-7139-218-8

1. Gramsci, Antonio, 1891-1937 2. Ideologia – Aspectos
sociais 3. Intelectuais – Aspectos sociais 4. Socialismo
5. Socialismo – América Latina I. Aggio, Alberto. II. Série.

98-4227

CDD-320.531

Índice para catálogo sistemático:

1. Gramsci : Pensamento político : Socialismo : Ciência
política 320.531

Editora afiliada



Asociación de Editoriales Universitarias
de América Latina y el Caribe



Associação Brasileira de
Editoras Universitárias



SUMÁRIO

| | |
|--|----|
| Apresentação | 7 |
| <i>Leandro Konder</i> | |
| Parte I | |
| Gramsci e a política | |
| 1 Socialismo e democracia: a atualidade de Gramsci | 15 |
| <i>Carlos Nelson Coutinho</i> | |
| 2 O social e o político no pensamento de Gramsci | 37 |
| <i>Ivete Simionatto</i> | |
| 3 Gramsci e os desafios de uma política democrática de esquerda | 65 |
| <i>Marco Aurélio Nogueira</i> | |

4 Gramsci contra o Ocidente 103
Marcos Del Roio

Parte II
Gramsci e os intelectuais

1 A função social dos intelectuais 121
José Luís Bendicho Beired

2 Gramsci e os intelectuais: 133
entre clérigos, populistas e revolucionários
(modernização e anticapitalismo)
Milton Lahuerta

Parte III
Gramsci, a América Latina e o Brasil

1 A revolução passiva como hipótese interpretativa 161
da história política latino-americana
Alberto Aggio

2 A presença de Gramsci na política brasileira 177
José Antonio Segatto

3 Caminhos e descaminhos da revolução passiva 185
à brasileira
Luiz Werneck Vianna

Autores 203

APRESENTAÇÃO

LEANDRO KONDER
(PUC-RJ)

O colóquio promovido pela UNESP no Campus de Franca, no Estado de São Paulo, em maio de 1997, reuniu um grupo de pesquisadores brasileiros de alto nível para confrontarem suas diversas interpretações de alguns aspectos fundamentais da obra do pensador italiano, falecido há sessenta anos, no auge da ditadura fascista de Benito Mussolini.

Gramsci foi rediscutido e homenageado como convinha a um filósofo militante, que concebia o marxismo como um “historicismo absoluto”: a troca de idéia dos pesquisadores abordou elementos “datados” da sua perspectiva, porém reconheceu-o, no essencial, como um “contemporâneo” nosso.

Carlos Nelson Coutinho, autor do primeiro dos nove ensaios acolhidos neste volume, chama a atenção justamente para isso: Gramsci não é um “clássico” no mesmo sentido em que o é Hobbes, por exemplo, porque não o consultamos para saber como *foi* algo e sim para tentarmos compreender como algo *está sendo*.

Além de sublinhar a importância das idéias de Gramsci sobre socialismo e democracia, ressaltando em especial o alcance da crítica gramsciana à “estatalatria” que se manifestou no modelo adotado e exportado pela União Soviética, Carlos Nelson Coutinho observa que, nas relações da perspectiva de Gramsci com o legado do “contratualismo” de Rousseau e com o legado da concepção hegeliana da história, o autor dos *Cadernos do cárcere*, de certo modo, “corrige” Rousseau apoiando-se em Hegel, “corrige” Hegel apoiando-se em Rousseau e – aproveitando Marx – vai além dos horizontes tanto do autor do *Contrato social* como do autor da *Fenomenologia do espírito*.

No ensaio seguinte, Ivete Simionatto se empenha em dissipar alguns mal-entendidos freqüentes que dificultam o entendimento da categoria dialética da “totalidade”, detendo-se, sobretudo, no papel crucial que essa categoria desempenha na análise que Gramsci empreende da *cultura* como esfera constitutiva da historicidade do ser social e na abordagem gramsciana da “hegemonia” como “direção intelectual e moral” no processo de transformação das esferas econômica, social e política. Há no ensaio de Ivete Simionatto uma advertência quanto aos efeitos deletérios da atual manobra do conservadorismo que se esforça para despolitizar e fragmentar os sujeitos coletivos.

Uma preocupação análoga à de Carlos Nelson Coutinho e de Ivete Simionatto pode ser detectada no ensaio em que Marco Aurélio Nogueira revisita Gramsci e enxerga nele o “pensador da crise”: não apenas da crise do Estado liberal italiano, que foi derubado pela ofensiva dos “camisas negras” liderados pelo “Duce”, mas também da crise mais abrangente das relações entre o Estado e a sociedade, que tinha como pano de fundo a politização do social e a socialização do político.

Gramsci percebeu que o movimento comunista, com ferramentas teóricas toscas, não estava enfrentando satisfatoriamente o desafio que se apresentava em novos campos de batalha. E Marco Aurélio Nogueira afirma que o pensamento de esquerda, hoje, precisa desenvolver o que Gramsci caracterizou como uma “nova política” para defender e ampliar a democracia ameaçada. De acordo com Marco Aurélio Nogueira, “seria péssimo – para toda a

sociedade – se a esquerda desaparecesse ou virasse rótulo inespecífico no exato momento em que se faz mais necessária”.

Marco del Roio traz para o debate uma preocupação diferente: ele enfatiza o peso do legado do leninismo na perspectiva do fundador do Partido Comunista da Itália, que, em sua constante luta contra o reformismo, atuou, de fato, como agente de uma refundação da práxis socialista. Para Marcos del Roio, Gramsci tinha posição acentuadamente crítica em face do “Ocidente”, que ele considerava responsável pela própria existência do atraso do “Oriente”. Combatendo qualquer contraposição mecânica de “Ocidente” e “Oriente”, e insistindo na existência de gradações variáveis entre os dois, o ensaísta não crê que o programa político de Gramsci “vislumbrasse como desejável e inelutável a ocidentalização do mundo”, já que, a seu ver, isso resultaria numa convergência com o reformismo e com a utopia liberal, que Gramsci tanto combateu.

Seguem-se dois textos dedicados à concepção gramsciana dos intelectuais. José Luís Bendicho Beired observa que, em sua reflexão sobre a função e o lugar dos intelectuais, tanto conservadores como transformadores da sociedade, Gramsci procurou compreendê-los nos papéis necessários que desempenhavam e nas responsabilidades que assumiam. Nas condições atuais, sob o capitalismo, os intelectuais “modernos” desenvolvem uma atuação bastante complexa no plano das ideologias, na elaboração daquilo que Pierre Bourdieu chamou de “dominação simbólica”. José Luís Bendicho Beired assinala uma limitação da teoria gramsciana dos “funcionários da ideologia”: ele acha que a visão que Gramsci tinha dos intelectuais não lhe permitia abordar os problemas ligados à persistência de desigualdades entre dirigentes e dirigidos nos partidos e organizações de esquerda.

Milton Lahuerta reconstitui o pano de fundo histórico que punha na ordem do dia para a cultura europeia das primeiras décadas do século XX o desafio de uma reflexão sobre os intelectuais. Ele lembra que naquele período se fortaleceu uma linha de pensamento que via os intelectuais como “clérigos”, que devia zelar por valores “eternos” (Julien Benda, Karl Mannheim, Ortega y Gasset e Benedetto Croce, entre outros). Numa outra dire-

ção, apareciam muitos intelectuais que, acuados pela barbárie fascista, aderiam ao movimento comunista com uma perspectiva de “missão”. Segundo Milton Lahuerta, Gramsci, no cárcere, conseguiu refletir sobre o tema dos intelectuais evitando tanto o idealismo dos “clérigos” como o “romantismo” dos “missionários”.

Alberto Aggio, além de ter sido o coordenador do colóquio e ser o organizador da publicação, é o autor do ensaio seguinte, que introduz a reflexão sobre o tema da concepção gramsciana da “revolução passiva”, tão caro a Luiz Werneck Vianna (que também o aborda no trabalho que fecha o volume). Segundo Alberto Aggio, o conceito de “revolução passiva”, tal como o concebe Gramsci, pode nos ajudar a compreendermos os processos de construção do Estado e de modernização capitalista na América Latina. Embora a “revolução passiva”, por sua própria natureza, não corresponda a um programa no qual as classes subalternizadas possam se reconhecer plenamente, os de “baixo” podem, de algum modo e em certa medida, influir de maneira significativa em determinadas modalidades de “revolução passiva”.

O penúltimo texto do livro é o de José Antonio Segatto, que trata de reconstruir, com riqueza de informações, elementos da história da difusão dos escritos de Gramsci entre nós e das histórias das referências que passaram a ser feitas no Brasil ao pensador italiano, sobretudo a partir dos anos 60. A reconstituição evoca o “boom” da segunda metade dos anos 70 e da primeira metade dos anos 80 e aborda também o atual período de refluxo. José Antonio Segatto sugere a existência de alguns pontos nos quais poderia ser constatada certa influência das teorias de Gramsci sobre o Partido Comunista Brasileiro, o PCB, que depois deu origem ao atual PPS.

Por fim, Luiz Werneck Vianna volta ao conceito gramsciano de “revolução passiva” e reexamina os caminhos e descaminhos do paradoxal processo pelo qual, no Brasil, a conservação, para bem cumprir seu papel, reivindica aquilo que deveria ser seu contrário: a revolução. Luiz Werneck Vianna fala da tensa ambigüidade do Estado Imperial do século XIX, que combinava liberalismo e escravidão, e em certo sentido buscava a *sua* sociedade. A revolução burguesa deu continuidade a um “lento movimento de

transição da ordem senhorial-escravocrata para uma ordem competitiva”, numa espécie de “dialética sem síntese” ou “transformismo ininterrupto”. Agora, porém, chegamos a uma situação na qual a sociedade (a nação) atua com objetivo de conquistar direitos e cidadania para a maioria da população. Quer dizer: ela procura conceber *seu* Estado.

Os nove ensaios acolhidos neste volume merecem ser lidos com atenção. As breves indicações que me permiti fazer nesta apresentação a respeito de cada um deles tiveram um único objetivo: suscitar a curiosidade dos leitores. Asseguro-lhes de que, lendo-os, vocês encontrarão, na diversidade deles, um riquíssimo material para reflexão.

PARTE I

GRAMSCI
E A POLÍTICA

1 SOCIALISMO E DEMOCRACIA: A ATUALIDADE DE GRAMSCI

CARLOS NELSON COUTINHO

Coube-me, como tema de abertura deste seminário, falar sobre a atualidade de Gramsci. Irei me deter aqui em algumas das razões pelas quais, em minha opinião, Gramsci continua atual, talvez mais atual do que nunca. Digo “algumas” porque, decerto, são muitíssimas as razões que asseguram essa atualidade. É difícil encontrar um só campo do pensamento social – das ciências humanas até a arte e a literatura – para o qual Gramsci não tenha dado uma rica contribuição. Ele refletiu sobre todos esses campos, sugerindo novos temas, dando novas respostas a temas antigos, indicando novos caminhos de pesquisa e análise. Se essa contribuição é decisiva para os marxistas, pode-se constatar que também tem sido significativa para pensadores não marxistas. Quem conhece, por exemplo, a história da teologia da libertação, sabe que essa importante corrente de idéias foi profundamente influenciada pelas reflexões gramscianas. Os exemplos poderiam ser multiplicados. Nesse sentido, recomendo que se consulte na Internet uma esplêndida bibliografia gramsciana, compilada e organizada pelo

norte-americano John M. Cammett, que registra mais de dez mil títulos sobre nosso autor, escritos por intelectuais de diferentes especialidades e orientações teórico-ideológicas, cerca de metade dos quais em línguas outras que não o italiano.¹

Mas cabe desde já uma observação necessária: a atualidade de Gramsci não é, simplesmente, a atualidade própria de todo pensador “clássico”.² Decerto, no quadro da atual hegemonia neoliberal, não são poucos os que, mesmo no seio da esquerda, tentam mumificar Gramsci, transformando-o num mero “clássico”: ele seria atual, mas como todo clássico é atual. Decerto, também Maquiavel e Hobbes, por exemplo, são atuais: todo aquele que leu *O Príncipe* ou o *Leviatã* sabe que inúmeras reflexões feitas nessas obras continuam a ser importantes para compreender a política no mundo atual. Mas não é esse o tipo de atualidade de Gramsci: embora também já seja um “clássico”, a atualidade do autor dos *Cadernos do cárcere* – ao contrário daquela de Maquiavel ou de Hobbes – resulta do fato de que ele foi intérprete de um mundo que, em sua essência, continua a ser o *nosso* mundo *de hoje*. Um de seus temas centrais foi o capitalismo do século XX, suas crises e contradições, bem como a morfologia política e social gerada por essa formação social; nesse particular, os problemas que ele abordou continuam presentes, ainda que, em alguns casos, sob novas formas. E, em consequência, foram também objeto privilegiado de sua reflexão – Gramsci foi contemporâneo da gloriosa Revolução Russa de 1917 – os processos e os meios de superação dessa sociedade capitalista; boa parte de sua obra, assim, é dedicada à tentativa de conceituar os caminhos da revolu-

1 Parte substantiva desse acervo está reproduzida em John M. Cammett, *Bibliografia gramsciana 1922-1988*. Roma: Riuniti, 1991; e John M. Cammett, Maria Luisa Righi, *Bibliografia gramsciana*. Supplement updated to 1993. Roma: Fondazione Istituto Gramsci, 1995. O endereço eletrônico do *Ressources on Antonio Gramsci*, onde se encontra a bibliografia gramsciana, é <http://www.soc.qc.edu/gramsci/index.html>.

2 “‘Clássico’ é um intérprete de *seu próprio tempo* que permanece atual em *qualquer tempo*” (V. Gerratana, *Gramsci*. Problemi di metodo. Roma: Riuniti, 1997, p.XI).

ção socialista no que ele chamou de “Ocidente”. Ora, precisamente porque o capitalismo e suas contradições permanecem, o socialismo continua a se pôr como uma questão central na agenda política contemporânea. Gramsci, desse modo, é um intérprete do nosso tempo: sua atualidade, portanto, não é a mesma de um Maquiavel ou de um Hobbes. O movimento aparentemente elogioso que visa a transformá-lo num simples “clássico” oculta, na verdade, uma dissimulação: é o movimento dos que, sem querer romper com Gramsci (por razões freqüentemente oportunistas), pretendem, contudo, desqualificá-lo como interlocutor privilegiado do debate político de nossos dias.

Como disse antes, penso que o âmbito da atualidade de Gramsci é muito vasto. Entretanto, por questões de limitação de tempo, irei me deter aqui em dois complexos problemáticos nos quais essa atualidade assume indiscutível importância.³ Em primeiro lugar, tentarei mostrar como as reflexões de Gramsci sobre o socialismo podem nos ajudar não só a compreender as razões do fracasso do modelo de socialismo imposto nos países que se intitularam “comunistas”, mas também – o que talvez seja mais importante – a elaborar um novo conceito de socialismo, mais adequado às condições e às demandas de nosso tempo. Em segundo lugar, pretendo ressaltar a sua atualidade na elaboração de uma teoria da democracia; Gramsci foi certamente, no interior do pensamento marxista, o autor que mais desenvolveu uma reflexão criativa e original sobre esse tema, reflexão que, de resto, parece-me capaz de fornecer preciosas pistas para superar muitos dos impasses em que se tem debatido até hoje a teoria democrática.

3 Tentei demonstrar essa atualidade no terreno específico das ciências sociais em meu ensaio Gramsci, o marxismo e as ciências sociais, agora em C. N. Coutinho, *Marxismo e política*. A dualidade de poderes e outros ensaios. São Paulo: Cortez, 1996, p.91-120. No que se refere à atualidade de Gramsci para o Brasil, remeto aos meus textos As categorias de Gramsci e a realidade brasileira (In: C. N. Coutinho, *Gramsci*. Um estudo sobre seu pensamento político. Rio de Janeiro: Campus, 1989, p.119-37) e A recep-

UM OUTRO MODELO DE SOCIALISMO

Como disse antes, uma das principais razões da atualidade de Gramsci é sua original reflexão sobre o socialismo. Decerto, alguém poderia retrucar que o fato de ser socialista, longe de demonstrar sua atualidade, revelaria, ao contrário, quanto Gramsci é inatual. Com efeito, deparamo-nos hoje não simplesmente com a crise, mas com a comprovada falência do chamado “socialismo real”, cujo colapso, iniciado em 1989 com a queda do Muro de Berlim, levou de modo extremamente rápido ao abandono do socialismo em todos os países do Leste europeu e, finalmente, à desintegração da própria União Soviética. O que tem sido chamado, um pouco imprópriamente, de “comunismo histórico” – ou seja, o movimento que se inicia com a vitória dos bolcheviques na Rússia em 1917, que tenta se universalizar com a construção de partidos comunistas ligados a esse modelo bolchevique em todo o mundo e que se expande, a partir da Segunda Guerra, com a formação de um “bloco socialista” constituído pelos vários países que seguiram o modelo soviético – esse “comunismo histórico” entrou numa crise que tudo indica ser uma crise terminal.

Ora, Gramsci foi certamente ligado – de modo estreito e orgânico – ao “comunismo histórico”. Já em 1917, defendeu com ardor a revolução bolchevique, como se pode ver em seu famoso artigo “A revolução contra *O capital*”;⁴ além disso, em 1921, foi um dos fundadores do Partido Comunista da Itália, do qual era o principal dirigente em 1926, quando foi preso pelo fascismo; durante os anos de prisão e até sua morte, em 1937, manteve e aprofundou suas opções político-ideológicas. Contudo, embora se vinculasse ao movimento do “comunismo histórico” – o que lhe permitiu, de resto, conservar-se fiel aos valores emancipatórios do socialismo –, Gramsci nunca foi um dogmático: sempre respondeu de modo crítico às vicissitudes de tal movimento, posicionando-se com frequência contra muitas de suas orientações e tendências. Foi assim que, como logo veremos, Gramsci empreendeu,

ção de Gramsci no Brasil (Idem, *Cultura e sociedade no Brasil*. Belo Horizonte: Oficina do Livro, 1990, p.199-213).

nos famosos *Cadernos do cárcere*, uma arguta e dura análise crítica do modelo de socialismo que estava sendo imposto na União Soviética. Além disso, não foram poucos os momentos, tanto antes como durante a prisão, nos quais revelou abertamente divergências com a linha adotada pelo movimento comunista (e, portanto, pelo seu próprio Partido).⁵

Mas, antes de prosseguir, caberia lembrar que essas críticas e discordâncias não autorizam de modo algum que se pretenda agora fazer de Gramsci um social-democrata, ou mesmo um liberal reformista, defensor da “regulação do mercado” e da “poliarquia”:⁶ ao contrário, ele foi e permaneceu, inclusive em suas críticas, um socialista revolucionário, um comunista. E isso certamente o torna atual para a esquerda, num momento em que muitos intelectuais – até mesmo se dizendo gramscianos – têm capitulado, teórica e praticamente, diante dos preconceitos gerados pela onda neoliberal. Mas a sua atualidade reside sobretudo no fato de que seu pensamento não reforça qualquer tentação anacrônica de regressar ao dogmatismo: como veremos, ele foi um comunista *crítico, herético*, o que lhe permitiu evitar a maior parte dos impasses teóricos e práticos gerados pelo chamado “comunismo histórico”.

Para exemplificar essa “heresia”, gostaria de recordar a célebre carta que Gramsci dirigiu em 1926, pouco antes de sua prisão, ao Comitê Central do Partido Comunista da União Soviética.⁷ Nesse

4 Cf. a edição brasileira desse artigo em *Textos selecionados de Gramsci*. In: C. N. Coutinho, *Gramsci*. Porto Alegre: L&PM, 1981, p.135-38.

5 Sobre isso, cf., entre outros, Paolo Spriano, *Gramsci in carcere e il Partito*. Roma: Riuniti, 1977.

6 São, por exemplo, inteiramente indefensáveis, à luz da letra dos textos gramscianos, as seguintes afirmações recentes de um intelectual italiano: “[Gramsci] começa a captar a mutação dos sujeitos fundamentais da história e a necessidade de abandonar o esquema leniniano classe-organização-revolução, que se tornou inadequado numa realidade mundial marcada não pelas dificuldades que a revolução eventualmente encontraria, mas pela sua *inaturalidade (se não inutilidade)*, colocando-se agora o problema do governo da economia de mercado, ou do governo dos modos de penetração e difusão da forma-mercadoria em setores e territórios cada vez mais novos, e não certamente o de sua superação-anulação ... O ‘moderno Príncipe’ ... é um organismo funcional à formação e ao crescimento de uma sociedade poliárquica” (Marcello Montanari, *Introduzione*. In: A.

momento, travava-se no PCUS uma dura batalha política entre uma maioria, dirigida por Stalin e Bukharin, e uma minoria de oposição, liderada por Trotski e Zinoviev. Gramsci se preocupa com os rumos que essa luta interna está tomando e com suas conseqüências negativas para o movimento comunista internacional. Ele já se preocupa, em 1926, com o surgimento de tendências que mais tarde, sobretudo nos anos 30, iriam se consolidar sob a égide do terror stalinista. Na carta, Gramsci certamente apóia a posição da maioria, ou seja, de Stalin e Bukharin, que defendiam o prosseguimento da “Nova Política Econômica” (NEP). Recordemos brevemente o que estava em jogo: pouco antes de morrer, Lenin – tendo compreendido com lucidez que o socialismo não pode ser imposto por decreto (como havia sido tentado, entre 1917 e 1921, na época do chamado “comunismo de guerra”, quando fora estatatizado o conjunto da economia e se suprimira administrativamente o mercado) – propôs uma nova política econômica, a qual, além de reconhecer o papel do mercado, baseava-se numa estratégia de construção do socialismo respaldada no consenso (as cooperativas no campo, por exemplo, só deveriam surgir quando desejadas pelos próprios camponeses), uma estratégia que, como na época observou realisticamente Bukharin, supunha uma evolução para o socialismo “a passos de tartaruga”.⁸ A NEP, no momento em que Gramsci escreve sua carta, era duramente contestada pela oposição trotskista-zinovievista, que defendia a “acumulação originária socialista”, isto é, uma política de industrialização acelerada respaldada na expropriação dos camponeses.

Gramsci apóia a posição da maioria, afirmando claramente que o socialismo deve se implantar com base no consenso e não na

Gramsci, *Pensare la democrazia*. Antologia dai “Quaderni del carcere”. Torino: Einaudi, 1997, p.XI e XXXVII; os grifos são do autor).

7 Importantes excertos dessa carta estão reproduzidos em Textos selecionados de Gramsci, op. cit., 1981, p.170-5. Como se sabe, Togliatti – o destinatário imediato da carta – não a entregou ao Comitê Central do PCUS, por considerá-la “pouco firme” na defesa das posições da maioria; essa decisão foi duramente criticada por Gramsci, que acusou Togliatti de “burocratismo”. A íntegra da carta enviada ao CC do PCUS, da resposta de Togliatti e da réplica de Gramsci podem ser lidas em A. Gramsci, *La costruzione del Partito Comunista 1923-1926*. Torino: Einaudi, 1974, p.124-37.

simples coerção. Seu argumento é claro: já que a base social do governo operário na URSS era formada majoritariamente pelos camponeses, tornava-se necessário, para a classe que estava no poder, obter o consenso desses camponeses; a tentativa de impor-lhes coercitivamente suas próprias posições (por exemplo, a coletivização da agricultura) minaria a estabilidade e a legitimidade do poder socialista. Para obter o consenso, o proletariado deveria renunciar aos seus interesses puramente econômico-corporativos, já que essa renúncia (como Gramsci repetirá ao longo de toda sua obra) é condição necessária de obtenção da hegemonia, ou seja, da direção política e intelectual sobre o conjunto da nação: “O proletariado – diz ele – ... não pode manter sua hegemonia e sua ditadura se, mesmo quando houver se tornado classe dominante, não sacrificar seus interesses imediatos aos interesses gerais e permanentes da classe”. É por isso que Gramsci apóia a NEP, emprestando-lhe ademais uma fundamentação teórica mais rica e complexa do que aquela proposta pelos líderes soviéticos que a defendiam.

Ora, como disse antes, essa política – a da NEP – era naquele momento defendida por Stalin e Bukharin. Mas, já em 1929, três anos após Gramsci ter redigido sua carta, Stalin muda de posição: depois de romper com Bukharin, ele adota, com um radicalismo ainda maior, a política proposta por Trotski, mas só depois de tê-lo derrotado politicamente e o obrigado a deixar o território soviético. Com isso, Stalin passa a implementar medidas de coletivização forçada da agricultura, apoiadas numa duríssima repressão contra os camponeses. Sabe-se hoje que essa política voluntarista e duramente coercitiva – que o próprio Stalin chamou de “revolução pelo alto” – levou à morte cerca de dez milhões de camponeses.⁹ Por outro lado, a industrialização acelerada promovida pelos famosos planos quinquenais, embora tenha tido importantes resultados quantitativos, produziu fome e gerou opressão sobre os trabalhadores urbanos. Conheceu-se assim, na URSS dos anos 30, um período de intensa superexploração da força de trabalho, tanto

8 Uma meticulosa análise das polêmicas travadas nesse período pode ser lida em Stephen Cohen, *Bukharin*. Uma biografia política. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p.147ss.

camponesa quanto operária. Tudo isso levou à construção de um regime de terror na União Soviética: consenso e hegemonia, que ainda tinham alguma presença na sociedade soviética dos anos 20, cederam definitivamente lugar à coerção e ao despotismo. Portanto, o apoio que Gramsci dá à “maioria” é, na verdade, não um apoio a Stalin, mas sim a Bukharin, que era o verdadeiro defensor da NEP, razão pela qual Stalin o derrubou em 1929 e o assassinou em 1936. Desse modo, podemos concluir que a proposta de construção do socialismo por meio da busca incessante do consenso e da hegemonia – proposta formulada na carta de 1926 e reafirmada ao longo dos *Cadernos* – é radicalmente diversa daquela que predominou na União Soviética depois de 1930, quando Stalin assumiu o poder absoluto e instituiu uma variante pseudo-socialista de despotismo totalitário.

E é também significativo que, mesmo apoiando a “maioria”, Gramsci se posicione nessa carta contra o que ele chama de *stravittoria*, ou seja, contra uma “supervitória” que ultrapasse os limites normais de um confronto político entre companheiros. Os métodos que já estavam sendo usados, e que seriam reforçados drasticamente nos anos 30, não eram mais os adequados a um combate político entre companheiros que discordavam legitimamente – como até então ocorrera no Partido Bolchevique –, mas passavam a implicar uma dura repressão terrorista, que transformava os divergentes em perigosos inimigos a eliminar. Gramsci adverte: “A unidade e a disciplina ... não podem ser mecânicas e impostas; devem ser leais e fruto da convicção, não as de um destacamento inimigo aprisionado ou cercado”. A partir de 1926, esses métodos de repressão à oposição, inclusive à oposição interna no próprio Partido Comunista, só fizeram crescer na URSS. Viveu-se naquele país, sobretudo nos anos 30, uma era de terrorismo aberto, dirigido particularmente contra os próprios bolcheviques; além de condenar à morte quase todos os companheiros de Lenin, os chamados “velhos” bolcheviques (Trotski, Bukharin, Zinoviev, Kamenev, Radek etc.), Stalin fez prender ou matar cerca de dois terços do Comitê Central do PCUS eleito no Congresso de 1934. (De passagem, cabe observar que essa liquidação física dos

leninistas parece indicar quão pouco Stalin era, como afirmava ser, um continuador de Lenin e de sua ação teórica e política.) Em suma, a carta de Gramsci revela não só uma discordância com a estratégia geral de construção do socialismo aplicada na urss stalinista, mas também uma dura condenação dos métodos coercitivos e repressivos que essa errada estratégia converteu não em algo excepcional, mas numa trágica realidade cotidiana.

A recusa gramsciana do modelo soviético de construção do socialismo volta a se manifestar, com uma fundamentação teórica ainda mais complexa, numa nota contida nos *Cadernos do cárcere*, intitulada “Estatolatria”.¹⁰ Redigida em abril de 1932, essa nota refere-se claramente à União Soviética, embora Gramsci não o diga explicitamente. (Não o diz, certamente, porque – escrevendo no cárcere e sujeito à censura dos diretores da prisão – Gramsci evitava usar termos que pudessem chamar a atenção dos seus carcereiros-censores; é assim, entre outros disfarces, que fala em “filosofia da práxis” para dizer marxismo, em “sociedade regulada” como sinônimo de comunismo ou no “principal teórico moderno da filosofia da práxis” para se referir a Lenin.) Na referida nota, ele começa observando – e eu o cito literalmente – que “há duas formas com que o Estado se apresenta na linguagem e na cultura de épocas determinadas, ou seja, como sociedade civil e como sociedade política, como ‘autogoverno’ e como ‘governo dos funcionários’”. Desse modo, ao mesmo tempo em que recorda na nota sua conceituação dos dois níveis do Estado “ampliado” – a sociedade civil e a sociedade política (ou Estado *strictu sensu*) –, Gramsci parece aludir aqui, também, à importante distinção que faz entre “Oriente” e “Ocidente”, entendidos os dois termos não em sentido geográfico, mas sim histórico-político: enquanto no “Oriente” o Estado seria tudo e a sociedade civil permaneceria primitiva e gelatinosa, para recordarmos suas próprias palavras, no “Ocidente” haveria, ao contrário, uma relação equilibrada entre os dois momentos da esfera pública ampliada.¹¹

9 Sobre esse trágico período da história soviética, cf. o documentado livro de Fabio Bettanin, *A coletivização da terra na URSS. Stalin e a “revolução pelo alto” (1929-1933)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

“Estatolatria”, por conseguinte, seria todo movimento teórico ou prático dirigido com o objetivo de identificar o Estado apenas com a “sociedade política”, com os aparatos coercitivos, com o “governo dos funcionários”, omitindo ou minimizando o elemento consensual-hegemônico próprio da “sociedade civil”, do “auto-governo” – ou, em outras palavras, seria conceituar o Estado somente a partir das situações de tipo “oriental”. Ora, todo leitor da obra de Gramsci sabe que, quando se refere a “Oriente”, ele pensa sobretudo – ainda que não exclusivamente – na Rússia anterior à Revolução de 1917. Portanto, é evidente que ele se refere à União Soviética e à sua classe operária agora supostamente governante quando diz, sempre na nota que estamos comentando: “Para alguns grupos sociais, que antes da ascensão à vida estatal autônoma não tiveram um longo período de desenvolvimento cultural e moral próprio e independente (como ocorre na sociedade medieval e nos governos absolutistas [como o da Rússia]), um período de estatolatria é necessário e até mesmo oportuno: essa ‘estatolatria’ não é mais do que a forma normal de ‘vida estatal’, ou, pelo menos, de iniciação à vida estatal autônoma e à criação de uma ‘sociedade civil’, que não foi possível criar historicamente antes da ascensão à vida estatal independente”.

O texto citado é claro: já que a classe operária russa fez a revolução num país de tipo “oriental”, onde a sociedade civil ainda não fora historicamente criada e era assim primitiva e gelatinosa, compreende-se que ela e seu partido, ao se tornarem governo, tivessem promovido num primeiro momento o fortalecimento do Estado, ou da “sociedade política”, ou do “governo dos funcionários”, já que isso era condição para romper com o atraso e empreender assim os primeiros passos para a construção de uma nova ordem. É como se Gramsci dissesse: numa sociedade “oriental”, de escassa ou nenhuma tradição democrática, é compreensível que a primeira manifestação de um governo socialista assumia traços ditatoriais (ou, para usarmos um dos termos menos felizes de Marx,

10 A. Gramsci, *Quaderni del carcere*. Torino: Einaudi, 1975, p.1020-1. Essa nota não está contida nos volumes temáticos dos *Cadernos* já publicados no Brasil, mas pode ser lida em C. N. Coutinho, op. cit., 1981, p.194-5.

que seja uma “ditadura do proletariado”), ainda que – como já vimos na carta de 1926 que há pouco comentamos – ele também defenda, ao mesmo tempo, a idéia de que essa “ditadura” não deve perder sua base consensual, sua dimensão hegemônica, sobretudo na relação com as massas camponesas.

Contudo, embora reconhecendo a necessidade desse momento “estatolátrico” inicial – um reconhecimento que, como ele deixa claro, vale somente para os países de tipo “oriental” –, Gramsci especifica logo em seguida (e volto a citá-lo literalmente): “Todavia, essa ‘estatolatria’ não deve ser deixada a seu livre curso, não deve, em particular, tornar-se fanatismo teórico e ser concebida como ‘perpétua’: deve ser criticada, precisamente para que se desenvolvam e se produzam novas formas de vida estatal, nas quais as iniciativas dos indivíduos e dos grupos seja ‘estatal’, ainda que não devida ao ‘governo dos funcionários’ (ou seja, deve-se fazer com que a vida estatal se torne ‘espontânea’) ... O movimento para criar uma nova civilização, um novo tipo de homem e de cidadão, ... [implica] a vontade de construir, no invólucro da sociedade política, uma complexa e bem articulada sociedade civil, na qual o indivíduo singular se autogoverne”.

Gramsci, também aqui, é claro: o socialismo que ele propõe não se identifica com o “governo dos funcionários”, com o domínio da burocracia, mas requer a construção de uma forte sociedade civil que assegure a possibilidade do autogoverno dos cidadãos, ou seja, de uma democracia plenamente realizada. Distinguindo-se dos social-democratas que se opuseram à revolução bolchevique e à União Soviética (Kautsky, Bernstein e tantos outros), Gramsci – tal como Rosa Luxemburg – defende a necessidade da revolução e se solidariza, ainda que criticamente, com seus primeiros passos. Mas, ao mesmo tempo, dissocia-se claramente dos rumos que a União Soviética começou a tomar a partir dos anos 30, quando a “estatolatria” se tornou “fanatismo teórico” e converteu-se em algo “perpétuo”, consolidando assim um “governo dos funcionários” que, ao reprimir a sociedade civil e as possibilidades do autogoverno democrático dos cidadãos, gerou um despotismo burocrático que nada tinha a ver com os ideais emancipadores e libertários do socialismo marxista. A transição para o

socialismo foi assim bloqueada, dando lugar à gestação de uma sociedade definitivamente “estatalátrica”.

Portanto, nessa breve mas densa nota sobre “Estatolatria” (assim como em muitas outras passagens de sua obra), Gramsci nos propõe um outro modelo de socialismo, um modelo no qual o centro da nova ordem deve residir não no fortalecimento do Estado, mas sim na ampliação da “sociedade civil”, de um espaço público não estatal. Na “sociedade regulada” – o belo pseudônimo que encontrou para designar o comunismo –, Gramsci supõe (e volta a citá-lo) que “o elemento Estado-coerção pode ser imaginado como capaz de se ir exaurindo à medida que se afirmam elementos cada vez mais numerosos de sociedade regulada (ou Estado-ético, ou sociedade civil)”.¹² Ora, como se sabe, as instituições próprias da sociedade civil são o que Gramsci chama de “aparelhos ‘privados’ de hegemonia”, aos quais se adere consensualmente; e é precisamente essa adesão consensual o que os distingue dos aparelhos estatais, do “governo dos funcionários”, que impõem suas decisões coercitivamente, de cima para baixo. Portanto, afirmar “elementos cada vez mais numerosos” de sociedade civil significa ampliar progressivamente o âmbito de atuação do consenso, ou seja, de uma esfera pública intersubjetivamente construída, fazendo assim que as interações sociais percam cada vez mais seu caráter coercitivo. Socialismo significa para Gramsci – como para Marx – o fim da alienação, da heteronomia dos homens diante de suas próprias criações coletivas; com a superação da alienação, abre-se a possibilidade de que os homens construam autonomamente a sua própria história e controlem coletivamente as suas relações sociais, o que para Marx significava o fim da “pré-história”. Ao mesmo tempo em que nega enfaticamente que a “sociedade regulada” possa ser concebida como um “novo liberalismo”, Gramsci insiste em sublinhar que “se trata do início de uma era de liberdade orgânica”:¹³ em outras palavras, de uma liberdade que seja não apenas “negativa”, aquela dos indivíduos privados em face

11 Para uma melhor explicitação das categorias gramscianas, permito-me remeter a C. N. Coutinho, *op. cit.*, 1989.

do Estado, como na concepção liberal de liberdade, mas que seja também “positiva”, como na tradição democrática, isto é, uma liberdade que se expressa na construção autônoma e coletiva das regras e normas que modelam o espaço público da vida social.

Para acentuar a atualidade da definição do socialismo em Gramsci, penso ser oportuno cotejar suas posições com as de Jürgen Habermas, um pensador que desfruta hoje de justo prestígio entre os intelectuais de esquerda, na medida em que combate os mitos do pós-modernismo e do neoliberalismo em nome dos valores emancipatórios da tradição iluminista. Simplificando o pensamento habermasiano, diria que há nele dois tipos de interação social: as interações sistêmicas, que ele chama de “poder” e “dinheiro”, ou Estado-burocracia e mercado, que se impõem coercitivamente aos indivíduos e nas quais vigora uma racionalidade instrumental; e a interação comunicativa, própria do “mundo da vida”, na qual domina um outro tipo de racionalidade, fundada no livre consenso intersubjetivo. Politicamente, a proposta de Habermas pode ser assim (também esquematicamente) resumida: devemos lutar para que o mundo da vida não seja “colonizado” pelas interações sistêmicas, colonização que leva ao domínio de uma racionalidade reificada e coercitiva sobre a razão comunicativa, a qual é sempre construída intersubjetivamente.¹⁴ Trata-se de uma proposta certamente generosa, mas resignada e, em última instância, conformista: ainda que conseguíssemos evitar a colonização do “mundo da vida”, sua completa reificação – e os meios que Habermas sugere para isso me parecem utópicos e irrealistas –, somos convidados a nos resignar com a presença necessária do “poder” e do “dinheiro”, os quais, se não ultrapassarem os seus âmbitos específicos e se tornarem assim “colonizadores”, são considerados por Habermas como realidades próprias da

12 A. Gramsci, op. cit., 1997, p.764 [ed. brasileira: *Maquiavel, a política e o Estado moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968, p.150].

13 Ibidem.

14 Para o leitor interessado num primeiro e breve contato com as posições políticas habermasianas, recomendo o seu ensaio *La revolución recuperada*

modernidade, realidades que, segundo ele, podem ser limitadas, mas não superadas.

A proposta gramsciana é certamente mais radical: a “sociedade regulada” é nele concebida como a construção progressiva – Gramsci fala em “elementos *cada vez mais* numerosos” – de uma ordem social global fundada no consenso, no autogoverno, na qual a esfera pública intersubjetiva (a “sociedade civil”) subordina e absorve em si o “poder” e o “dinheiro”, isto é, o Estado-coerção e o mercado. E Gramsci, além disso, parece-me mais realista do que Habermas: ele sabe que essa vitória do consenso sobre a coerção – a construção de um espaço público comunicativo livre de coerção, nas palavras de Habermas, ou de uma “sociedade regulada”, nos seus próprios termos – depende de um complexo processo de lutas sociais, capaz de conduzir à progressiva eliminação da sociedade dividida em classes antagônicas, ou seja, do principal obstáculo para que os homens possam efetivamente regular de modo consensual as suas interações sociais. A imagem da “boa sociedade” proposta por Gramsci, desse modo, parece-me ao mesmo tempo mais *radical* e mais *realista* do que aquela proposta por Habermas.

UMA CONCEPÇÃO RADICAL DE DEMOCRACIA

Em Gramsci, esse novo modelo de socialismo implica, como já venho sugerindo, uma nova visão de democracia, nova não só em relação à tradição marxista, mas também – e sobretudo – em relação à tradição liberal. Por um lado, no seio do “comunismo histórico”, movimento ao qual ele se vinculou, poucas vezes se foi além de uma visão instrumental da democracia. Lenin, por exemplo, costumava defini-la como a “melhor forma de dominação burguesa”; ou, quando falava positivamente em “democracia proletária” (conselhista ou de base), insistia em contrapor-la à “democracia burguesa” (representativa ou parlamentar), introduzindo assim uma disjunção altamente problemática, se recordarmos que a “democracia representativa” também é uma conquista dos trabalhadores (basta pensar nas lutas da classe operária pelo sufrágio universal).¹⁵ No melhor dos casos, o “comunismo histórico” con-

cebeu a democracia como *um* caminho *para* o socialismo, e não como *o* caminho *do* socialismo. E, por outro, quando o pensamento liberal finalmente adotou de modo positivo a palavra “democracia” (depois de tê-la explicitamente combatido durante boa parte dos séculos XVIII e XIX), definiu-a de modo minimalista, ou seja, como o simples respeito por “regras do jogo” também elas minimalistas, as quais, por isso mesmo, não punham em discussão os fundamentos substantivos da ordem social. Basta recordar aqui a emblemática definição de democracia num pensador liberal como Schumpeter, para o qual democracia não seria mais do que um simples método de seleção das elites por meio de eleições periódicas.¹⁶

A reavaliação gramsciana da democracia não se liga assim nem ao pensamento liberal nem ao “comunismo histórico”, mas remete diretamente aos clássicos da filosofia política, em particular a Rousseau e Hegel. Penso não estar enganado quando afirmo que Gramsci reintroduziu no seio do pensamento marxista a problemática do contratualismo, não tanto em sua versão liberal (ou lockeana), mas precisamente na versão democrático-radical proposta por Rousseau.¹⁷ Embora Gramsci tenha sido o pensador marxista que mais desenvolveu essa problemática contratualista, não devemos esquecer que ela já havia sido sugerida pelo próprio Engels, em 1895, no ano da sua morte. Num texto em que propõe explicitamente uma autocrítica das formulações que ele e Marx haviam defendido em 1948, no *Manifesto comunista*, e depois de sugerir uma nova estratégia de transição para o socialismo – que,

dora. In: J. Habermas, *La necesidad de revisión de la izquierda*. Madrid: Tecnos, 1991, p.251-317.

15 Desenvolvi esse tema em vários dos meus trabalhos, particularmente em *Democracia e socialismo: questões de princípio*. In: C. N. Coutinho, *Democracia e socialismo*. São Paulo: Cortez, 1992. p.13-46; e *Os marxistas e a “questão democrática”*. In: Idem, op. cit., 1996, p.71-89.

16 Joseph A. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo e democracia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1984. p.336-53. Sobre o esvaziamento (teórico e prático) do conceito de democracia no liberalismo, cf. o excelente livro de Domenico Losurdo, *Democrazia o bonapartismo*. Trionfo e decadenza del suffragio universale. Torino: Bollati Boringhieri, 1993, *passim*.

fundada num “trabalho longo e perseverante” no seio das instituições, antecipa também a estratégia gramsciana da “guerra de posição” –, o velho Engels afirma o seguinte: “O Império Alemão, como ... *todos os Estados modernos, é produto de um contrato; primeiramente, de um contrato dos príncipes entre si e, depois, dos príncipes com o povo*”.¹⁸ Sem que tenha abandonado o núcleo da teoria marxista do Estado, que afirma a sua natureza de classe e sua dimensão coercitiva, Engels recolhe aqui uma outra determinação do fenômeno estatal, ou seja, a sua dimensão contratualista (ou consensual), dimensão já presente nas teorias liberais (particularmente em Locke), mas que ganha um tratamento radicalmente democrático na obra de Rousseau.

Penso que a contribuição de Gramsci à teoria democrática tem sua expressão mais destacada no conceito de hegemonia. E penso também que é precisamente esse conceito o principal ponto de articulação entre as reflexões gramscianas e alguns dos mais significativos complexos problemáticos da filosofia política moderna, em particular os que estão contidos nos conceitos de vontade geral e de contrato. É claro que não pretendo negar a óbvia vinculação de Gramsci com o marxismo, mas creio que – na construção de sua teoria da hegemonia – ele dialogou não apenas com Marx e Lenin, ou com Maquiavel, o que fez explicitamente, mas também com outras grandes figuras da filosofia política moderna, em particular com Rousseau e Hegel.¹⁹ Essa interlocução permitiu a Gramsci resgatar uma dimensão fundamental do enfoque histórico-materialista da práxis política, nem sempre explicitada por Marx e Engels, ou seja, a compreensão da política como esfera privilegiada de uma possível interação consensual intersubjetiva.

17 Cf. C. N. Coutinho, Vontade geral e democracia em Rousseau, Hegel e Gramsci. In: Idem, op. cit., 1996, p.121-42.

18 Friedrich Engels, Introdução [de 1895] a Karl Marx, As lutas de classe na França. In: K. Marx e F. Engels, *Obras escolhidas*. Rio de Janeiro: Vitória, 1956, v.1, p.121-2. Sobre a “autocrítica” engelsiana, cf. C. N. Coutinho, A dualidade de poderes: Estado e revolução no pensamento marxista. In: Idem, *Marxismo e política*, op. cit., p.25-9.

19 Os argumentos que apresento em seguida estão mais amplamente desenvolvidos em meus ensaios Vontade geral e democracia em Rousseau, Hegel e Gramsci, op. cit.; Crítica e utopia em Rousseau. *Lua Nova. Revista de*

Ora, ainda que Rousseau não seja citado muitas vezes na obra de Gramsci, pode-se registrar a presença nessa obra de muitos temas semelhantes aos abordados pelo autor do *Contrato social*; penso, sobretudo, no fato de que há em Gramsci um conceito análogo ao de “vontade geral”, central na obra do genebrino, ou seja, o conceito de “vontade coletiva”, repetidamente invocado pelo pensador italiano. Quanto a Hegel, trata-se de um dos autores mais citados por Gramsci, que dele recolhe não apenas o estímulo inicial para a elaboração do seu específico conceito de “sociedade civil”,²⁰ mas também a noção de “Estado ético”, com a qual, como vimos, identifica a sua concepção de “sociedade regulada” ou comunista.

Ora, uma das principais características do conceito gramsciano de hegemonia é a afirmação de que, numa relação hegemônica, expressa-se sempre uma prioridade da vontade geral sobre a vontade singular ou particular, ou do interesse comum ou público sobre o interesse individual ou privado; isso se torna evidente quando Gramsci diz que hegemonia implica uma passagem do momento “econômico-corporativo” (ou “egoístico-passional”) para o momento ético-político (ou universal). Não vou aqui insistir sobre o fato de que essa prioridade do público sobre o privado, ou o predomínio da “vontade geral”, é – para além da definição das necessárias “regras do jogo” – a essência da democracia, do republicanismo. Essa prioridade, que já é decisiva na definição aristotélica do “bom governo”, reaparece com força no pensamento moderno. Em Rousseau, por exemplo, tal prioridade se torna não apenas uma questão central e uma tarefa dirigida para o presente, mas aparece também como o critério decisivo para avaliar a legitimidade de qualquer ordenamento político-social. Não é casual, assim, que surja em sua obra um conceito fundamental para a teoria

cultura e política (São Paulo), n.38, p.5-30, 1996; e *Hegel e a democracia*. Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, coleção “Documentos”, série especial, 1.6, julho de 1997.

20 Cf., por exemplo, a nota sobre Hegel e o associacionismo. In: A. Gramsci, op. cit., 1997, p.56-7 [ed. brasileira: *Maquiavel*, op. cit., p.145-6], na qual o pensador italiano inicia as reflexões que o levarão em seguida a elaborar o conceito de “sociedade civil”.

democrática, o conceito de *volonté générale*, que não existe na tradição liberal; nessa tradição, temos apenas, quando muito, o conceito de “vontade de todos”, entendido – nas palavras do próprio Rousseau – como soma dos muitos interesses privados ou particulares. Também na filosofia política de Hegel, outro pensador situado fora da tradição liberal, o conceito de vontade geral ou universal ocupa um posto central, tornando-se o fundamento da defesa hegeliana da prioridade do universal sobre o singular, do público sobre o privado; mas, comparado com Rousseau, Hegel se distingue por dar maior atenção à dimensão da particularidade no mundo moderno, ou seja, às mediações que intercorrem entre a vontade universal e as vontades singulares ou individuais.

Ora, se o grande mérito de Rousseau reside na afirmação da prioridade da vontade geral enquanto fundamento de toda ordem social legítima (republicana ou democrática), o ponto débil de sua reflexão consiste na pressuposição de que essa vontade geral é algo que se contrapõe drasticamente às vontades particulares e, em última instância, as reprime (os homens devem “ser obrigados a ser livres” a fim de que ajam segundo a vontade geral). Em Rousseau, a vontade geral não é um fortalecimento ou um aprofundamento das vontades particulares, mas o seu contrário. Permito-me usar metaforicamente um conhecido conceito de Freud: é como se a relação entre a “vontade geral”, entendida como um “superego”, e a vontade particular, apresentada como um “inconsciente” rebelde, fosse uma relação de “recalque” ou “repressão” da segunda pela primeira. Desse modo, ainda que, como bom democrata, Rousseau afirme enfaticamente a prioridade do “cidadão” (universal) sobre o “burguês” (egoísta), ele reconfirma com isso a dilaceração do homem entre esses dois extremos de uma dicotomia insuperada. E, como o jovem Marx já havia observado, é portanto natural que o “recalcado” retorne, ou, mais precisamente, que os interesses particulares da sociedade civil-burguesa terminem por triunfar sobre a universalidade do cidadão.²¹

Creio que, na obra de Hegel, há uma clara proposta de superação dessas limitações do pensamento de Rousseau, mas que se mistura ao mesmo tempo com o abandono de algumas importan-

tes conquistas teóricas do pensador genebrino. Depois de ter sido, em sua juventude, um republicano rousseauísta, Hegel evolui para a maturidade ao reconhecer que o mundo moderno – diferentemente da Grécia clássica, que fora o modelo de Rousseau e seu próprio paradigma juvenil – caracteriza-se pela posição central que nele ocupa a particularidade, ou, mais precisamente, pela emergência do que o filósofo alemão passou a chamar de “sociedade civil”, ou o “sistema da atomística”. Ao contrário dos liberais, Hegel busca articular essa afirmação da particularidade com o princípio republicano da prioridade do público sobre o privado; mas, ao mesmo tempo, divergindo nisso de Rousseau, tem plena consciência de que a pura e simples repressão da particularidade é incompatível com o espírito da época moderna. Também Hegel, portanto, vê que existem contradições entre o privado e o público, entre o particular e o universal, mas pensa que o modo de resolver tais contradições não é a “repressão” freudiana, mas sim uma *superação dialética* das vontades particulares, ou “social-civis”, na vontade universal, ou “estatal”.

Para promover essa superação dialética, Hegel criou o conceito de “eticidade”, ou de “vida ética”, que seria a esfera social na qual surgem valores comunitários ou universais, oriundos da inserção dos indivíduos em interações sociais objetivas e não apenas de sua moralidade subjetiva; com isso, ele pretende *determinar* ou atribuir dimensão concreta à noção de vontade geral, que em Rousseau permanece ainda abstrata e formal. Para Hegel, portanto, a vontade geral não é *resultado* da ação de vontades singulares “virtuosas”, como em Rousseau, mas é uma realidade ontológico-social que *antecede* e *determina* as próprias vontades singulares. E essa objetividade da vontade geral provém do fato de que são também objetivas as mediações que intercorrem entre os dois níveis da vontade: é por meio, sobretudo, da ação das “corporações”, um sujeito coletivo que ele situa já no nível da sociedade civil (e que se aproxima muito dos sindicatos modernos), que Hegel busca determinar a relação *interna* entre a vontade singular dos “átomos” da

21 Cf. K. Marx, *La questione ebraica e altri scritti giovanili*. Roma: Riuniti, 1974, p.45-88.

sociedade civil e a vontade universal que, segundo ele, se expressaria no Estado.

Mas, se essa tentativa de determinar concretamente a vontade geral é um passo à frente em relação a Rousseau, há outros momentos em que Hegel – do ponto de vista da construção de uma teoria democrática – recua claramente em relação ao autor do *Contrato social*. Não penso tanto nas posições claramente “datadas” da filosofia política de Hegel, como a defesa de uma monarquia hereditária, de uma Câmara Alta formada pelos nobres, ou a condenação da soberania popular e da representação política fundada na idéia de “uma cabeça, um voto”. Penso, sobretudo, no fato de que – ao se empenhar corretamente na tentativa de superar o moralismo abstrato presente no conceito rousseauiano de vontade geral – Hegel foi levado a abandonar a dimensão contratualista (ou consensual-intersubjetiva) que está no centro da proposta democrática de Rousseau: como se sabe, o autor da *Filosofia do direito* foi um duríssimo crítico de qualquer espécie de contratualismo. Assim, ao combater o subjetivismo de Rousseau, Hegel termina por adotar um objetivismo igualmente unilateral – ele chega mesmo a dizer que “a vontade objetiva [geral] é o racional em si no seu conceito, seja ela ou não conhecida pela vontade singular e seja ou não desejada pelo querer dessa”²² –, com o que claramente minimiza a dimensão *intersubjetiva* e criadora da práxis humana e, em particular, da práxis política.

Ora, na obra de Gramsci, particularmente no seu conceito de hegemonia, pode-se perceber uma assimilação do que há de mais válido e lúcido nas reflexões de Rousseau e de Hegel; mas, ao mesmo tempo, podem-se também registrar fecundas indicações sobre o modo pelo qual superar os limites e aporias desses dois notáveis filósofos. Por um lado, Gramsci recolhe de Hegel (e, naturalmente, de Marx, que, por sua vez, também bebe na fonte hegeliana) a idéia de que as vontades são determinadas já no nível dos interesses materiais e econômicos; e dele recolhe ainda a afirmação de que essas vontades passam objetivamente por um pro-

²² G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechtes*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1995, § 258, p.401.

cesso de universalização que leva à formação de sujeitos coletivos (as “corporações” hegelianas se tornam em Gramsci os “aparelhos ‘privados’ de hegemonia”). Tais sujeitos são movidos por uma vontade cada vez mais universal (ou, na terminologia gramsciana, eles superam a afirmação de interesses meramente “econômico-corporativos” e se orientam no sentido de uma consciência “ético-política”). Esse movimento de superação, ao qual Gramsci deu o sugestivo nome de “catarse”,²³ é precisamente o que configura uma relação de hegemonia. Mas, por outro lado, pode-se também constatar que Gramsci – na medida em que define como consensual a adesão a tais “aparelhos de hegemonia” e os inclui no seio do próprio Estado “ampliado” ou transforma-os no centro da futura “sociedade regulada” – introduz uma clara dimensão *contratual* no coração da esfera pública, com o que retoma uma noção rousseauniana abandonada por Hegel. Assim, se Gramsci recolhe de Hegel a noção de “eticidade” (que nele aparece com os nomes de “hegemonia” ou de “ético-político”), recolhe ao mesmo tempo de Rousseau a concepção da política como contrato, como construção intersubjetiva de uma “vontade geral” (que nele recebe o nome de “vontade coletiva nacional-popular”).

Decerto, para Gramsci, a realização da dimensão contratual da política só se realizará plenamente no que ele chama de “sociedade regulada” (ou comunista), isto é, quando for definitivamente superada a divisão da sociedade em classes sociais antagônicas; contudo, já que ele defende a estratégia da “guerra de posições” na luta pelo socialismo, o que implica uma conquista *progressiva* de espaços, é possível dizer que o processo de ampliação das esferas consensuais já tem lugar mesmo antes do pleno estabelecimento da “sociedade regulada”, sendo precisamente por meio desse processo que vai se concretizando a construção de uma nova hegemonia. Para o autor dos *Cadernos*, como vimos, a própria construção do comunismo é algo que ocorre de modo progressivo, graças – recordemos as suas palavras – à “introdução de elementos cada vez mais numerosos de sociedade civil”. Assim como Freud dizia

23 A. Gramsci, op. cit., 1997, p.1244 [ed. brasileira: *Concepção dialética da história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966, p.53].

que, no lugar do “inconsciente”, devemos nos empenhar para colocar o “ego”, Gramsci parece dizer: no lugar da coerção, quer ela provenha do Estado ou do mercado, do “poder” ou do “dinheiro”, devemos pôr cada vez mais esferas de consenso, de controle intersubjetivo das interações sociais, ou seja, devemos ir assim construindo uma ordem social cada vez mais contratual e menos coercitiva.

Não me parece casual que as conclusões a que chegamos na primeira parte, quando falamos da concepção gramsciana do socialismo, sejam análogas às que surgem agora, quando resumimos sua teoria da democracia. Ao propor um conceito substantivo de democracia, centrado na afirmação republicana do predomínio consensual (hegemônico!) do público sobre o privado, e ao identificar esse conceito de democracia com sua noção de “sociedade regulada” ou comunista, Gramsci nos ensina – superando tanto a tradição do “comunismo histórico” quanto aquela do liberalismo em suas várias versões – que, se sem democracia certamente não há socialismo, tampouco existe plena democracia sem socialismo. A compreensão desse vínculo indissolúvel entre socialismo e democracia é certamente uma das principais razões da atualidade de Antonio Gramsci, que – sessenta anos depois de sua morte – continua a ser um dos mais influentes pensadores do nosso tempo.

2 O SOCIAL E O POLÍTICO NO PENSAMENTO DE GRAMSCI

IVETE SIMIONATTO

A PERSPECTIVA DE TOTALIDADE

O pensamento gramsciano tem sido abordado das mais variadas maneiras, seja nos meios acadêmicos, seja nos meios políticos. Se, por um lado, Gramsci é analisado como um pensador reformista (tema tão em voga nos dias atuais) e, por outro, como elaborador de uma teoria revolucionária de ocupação de trincheiras no interior do aparelho do Estado, é importante sinalizar que, na presente abordagem, Gramsci será tomado como pensador marxista cuja obra é perpassada por uma visão crítica e histórica dos processos sociais. Isto porque Gramsci não toma o marxismo como doutrina abstrata, mas como método de análise concreta do real em suas diferentes determinações. Debruça-se sobre a realidade enquanto totalidade, desvenda suas contradições e reconhece que ela é constituída por mediações, processos e estruturas. Essa realidade é analisada pelo pensador a partir de uma multiplicidade de significados, evidenciando que o conjunto das relações

constitutivas do ser social envolve antagonismos e contradições, apreendidos a partir de um ponto de vista crítico que leva em conta a historicidade do social, sendo este, segundo Gramsci, o único caminho fecundo na pesquisa científica. Se o pensamento dialético funda-se na perspectiva da totalidade e da historicidade, não é outra a perspectiva do autor em questão.

Demarcar o ponto de vista da totalidade na análise do real significa contrapor-se à “razão cínica” ou à “miséria da razão”, que se afirmam cada vez mais como perspectivas particularistas e manipulatórias consonantes às manifestações multifacetadas, características da realidade contemporânea. A inserção dos indivíduos no espaço social, na atualidade, vem ocorrendo de forma crescente por meio de ações multidimensionais, descontínuas e fragmentárias. A vida social, enquanto totalidade, é, no dizer de Jameson,¹ mais irreconciliável com a lógica que preside o mundo atual. Nesse rastro ocorre a proliferação de teorias do fragmentário, da heterogeneidade, do aleatório, reforçando a “alienação e reificação do presente” e provocando um estilhaçamento dos nossos modos de representação.

A reflexão gramsciana sobre o social e o político é, portanto, atravessada pelo princípio da totalidade, evidenciando que essas duas esferas não são tratadas desvinculadas do fator econômico, ou seja, da relação entre infra-estrutura e superestrutura. Desde já é importante lembrar que, embora não haja em Gramsci uma densa tematização das determinações econômicas do capital, ele não entende a política como simples reflexo da economia, mas como esfera mediadora entre a produção material e a reprodução da vida humana. Não é, assim, o predomínio das questões políticas, econômicas ou culturais que explica a realidade social, mas antes o princípio da totalidade, que leva em conta as especificidades e determinações desses momentos parciais e seus encadeamentos recíprocos.

Embora a obra gramsciana não contemple uma exaustiva discussão sobre as determinações econômicas, nela encontramos

¹ Sobre isso ver F. Jameson, *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 1996.

outros elementos, ao lado da esfera infra-estrutural, que nos ajudam a compreender a realidade presente. A centralidade dessa obra é marcada pelo estudo dos fenômenos superestruturais, da esfera da política e da cultura e suas expressões no âmbito da ordem capitalista. Gramsci colabora, assim, para a crítica ontológica de outras esferas do ser social que não a estritamente econômica. A reflexão do autor explora novos campos de pesquisa, que avançam *al di là* da análise marxiana, mas, ao mesmo tempo, nesse processo de “conservação/renovação”, explicita claramente que os pressupostos teóricos do marxismo devem permanecer como fios condutores de uma proposta de caráter revolucionário. A produção gramsciana apresenta-se, dessa forma, como uma pesquisa em movimento, orientada por alguns temas fundamentais que se desdobram em direções diversas.

Enquanto crítica da política, a reflexão teórica do pensador italiano trabalha o real a partir de categorias que se elevam do abstrato ao concreto, da aparência à essência, do singular ao universal, e vice-versa. Sua reflexão categorial vai apreendendo a processualidade e a historicidade do social, o jogo das relações que permite desvendar a realidade e suas contradições constitutivas.

Do jovem Gramsci ao Gramsci da maturidade encontramos fortemente impregnada em seu pensamento a preocupação constante com a construção de um novo projeto civilizatório, de uma nova *civiltà* capaz de vencer os desafios da modernidade e construir uma democracia “de baixo para cima”, uma democracia econômica, política e social. Em sua breve trajetória de vida, deixa, como legado, um pensamento crítico comprometido com a realidade essencialmente marcada por processos de exclusão social, por antagonismos e diferenças sociais, regidos por regras tradicionais conservadoras, pelo instituído, pelas leis injustas, quase sempre utilizadas em função da manutenção de privilégios.

As transformações no cenário social, econômico e político da Itália entre os séculos XIX e XX demarcam bem o campo de análise cujo centro é o modelo de sociedade desigual que emerge após a unificação italiana, marcada pela política de modernização conservadora assumida pelo Estado. A inserção do país na

era do capitalismo e sua participação no circuito da economia européia indicam, também, a unificação das elites econômicas, a fim de assimilar as novas exigências do mercado internacional, o que não ocorre sem privilégios e concessões do Estado. Os reflexos da nova política econômica atingiram também o plano social e político. A ideologia do favor comandava as relações entre o Estado e a classe burguesa, pois o poder daquele “preocupou-se apenas com o desenvolvimento, mesmo doentio do capital industrial: proteções, prêmios, favores de todo o tipo e de toda medida ... O poder do Estado defendeu de maneira selvagem o capital financeiro”.²

O projeto de sociedade resultante dessa nova ordem econômica ampliava as relações de exploração e subordinação das classes em presença. O capitalismo nascente emergia marcado, sem dúvida, por um forte processo de exclusão. As camadas de classe subalternizadas passam a ser excluídas de qualquer forma de cidadania. A acumulação interna do capital fortalecia-se e engendrava relações sociais capitalistas, dinamizando a economia sob a égide do capital industrial, criando um grande quadro ilusório de ascensão social. Posto em marcha por vias sinuosas, o crescimento econômico aprofundou as contradições já existentes, desencadeou novos conflitos sociais, e marginalizou a participação popular.

Na tessitura da obra gramsciana encontramos o compromisso com a interpretação dos processos sociais, o desvendamento das desigualdades da sociedade capitalista, o caráter das lutas de classe, tanto sob a ótica da burguesia quanto das massas trabalhadoras, marcando as possibilidades históricas de cada uma no processo de construção da hegemonia. É nesse jogo contraditório entre as classes que Gramsci tematiza as relações sociais, tomando-as enquanto processos totais e evidenciando os antagonismos que engendram.

A construção do pensamento gramsciano ocorre sobretudo na militância política, ao lado das massas camponesas do *Mezzogiorno* e das massas operárias da grande Turim, que se destaca-

2 A. Gramsci, *L'Ordine Nuovo: 1919-1920*. Torino: Einaudi, 1954, p.77.

vam como germes da revolução socialista. Sua análise da realidade é construída, portanto, a partir de problemas reais, que lhe permitem a elaboração de um novo modo de pensar imbricado com o movimento da história, da sociedade e dos desafios que sua época suscitou. Athos Lisa,³ companheiro de prisão, relembra, em suas *Memórias*, que Gramsci “não se colocava jamais problemas abstratos separados e isolados da vida dos homens”, o que indica sua capacidade de estabelecer a necessária relação dialética entre teoria e prática.

Ao examinar as transformações ocorridas no pós-Primeira Guerra Mundial na organização social e econômica do capitalismo, Gramsci passa a interrogar-se sobre como deveriam ser entendidas tais mudanças, e sobre os novos problemas que elas sinalizavam, sobretudo no tocante ao movimento operário. É no contexto dessas preocupações que aprofunda suas reflexões a respeito das relações Estado/sociedade e classes sociais, e passa a pensar em uma nova estratégia revolucionária para o Ocidente, a ser construída a partir do quadro sócio-histórico do seu tempo. Esse período põe em cena a emergência de novas relações sociais, perpassadas por uma crescente socialização da política e, conseqüentemente, permite visualizar a ampliação do fenômeno estatal. Gramsci percebe que na sociedade capitalista madura o Estado se ampliou e os problemas relativos ao poder complexificaram-se, fazendo emergir uma nova esfera que é a “sociedade civil”, tornando mais complexas as formas de estruturação das classes sociais e sua relação com a política. É nesse contexto que indica as possibilidades de construção de uma nova sociabilidade, de transformação das condições de vida das classes subalternas, passando, necessariamente, pela construção de uma nova hegemonia, cujo processo de estruturação não ocorre somente a partir do campo econômico. Exatamente porque Gramsci tem a clara compreensão de que a estrutura da sociedade é fortemente determinada por idéias e valores, a luta pela hegemonia também encerra em si um debate sobre a cultura.

3 A. Lisa, *Memorie: Dall'esgastolo di Santo Stefano alla casa penale di Turi di Bari*. Milano: Feltrinelli, 1973, p.77.

A compreensão da historicidade do social, no pensamento gramsciano, não está desvinculada da economia, do desvendamento das relações de produção, mas o pensador italiano também compreende que a luta pela emancipação política do proletariado não se esgota no terreno econômico, pois, dadas as condições de subalternidade intelectual às quais sempre estiveram submetidas as classes trabalhadoras, torna-se necessário o encaminhamento de um novo projeto cultural que propicie o desenvolvimento de uma vivência democrática independente do domínio ideológico da classe burguesa.

A esfera da cultura, enquanto espaço de desenvolvimento da consciência crítica do ser social, que o torna capaz de intervir na realidade, também é recuperada por Gramsci, e está no epicentro do projeto socialista. Ao resgatá-la, o faz também como reação aos dogmas da sociedade burguesa e ao avanço do poder do Estado que, sob o manto da democracia, coloca de forma abstrata a questão dos direitos políticos, civis e sociais do cidadão. O social e o político tomados, portanto, do ponto de vista da totalidade, congregam uma dialeticidade com outros conceitos como hegemonia, cultura, economia, história, ideologia, senso comum, Estado, sociedade civil, classes sociais, cidadania, democracia, revolução, dentre outros, essenciais para pensarmos as novas determinações da realidade contemporânea.

CULTURA, POLÍTICA E HEGEMONIA

Discutir as determinações sociais e políticas do real no plano da totalidade significa, também, trazer à cena o debate sobre a cultura, não compreendida aqui como esfera autônoma na organização dos processos sociais, mas como lógica interna que define os parâmetros das manifestações do capitalismo neste estágio globalizado.

Nada mais concreto, para Gramsci, do que discutir a cultura política em um país como a Itália, eivado pela ideologia secular da Igreja e da mentalidade católico-jesuítica que criou (e ainda cria) uma postura de passividade, subserviência e conformismo. Nada mais procedente do que discutir a cultura política hoje, na

medida em que o estágio do capitalismo que vivemos encerra em si uma lógica cultural que vem provocando transformações significativas no plano da superestrutura. As manifestações culturais dessa nova/velha ideologia reatualizam no presente tendências políticas e socioculturais fortalecedoras de ações corporativas, individuais e despolitizantes.

A discussão da cultura como esfera constitutiva do ser social é recuperada por Gramsci em seu sentido coletivo e não individual, ou seja, ele não trabalha essa temática do ponto de vista idealista, deslocada do campo marxista, mas busca reproblematicá-la na interface com a economia e a política. Vale ressaltar que Gramsci não é um culturalista, mas se preocupa com o desenvolvimento daquilo que chamamos de cultura política, necessária à crítica da ordem das coisas. Para ele, crítica significa cultura e cultura não significa a simples aquisição de conhecimentos, mas sim tomar partido, posicionar-se ante a história, buscar a liberdade. A cultura está relacionada, pois, com a transformação da realidade, uma vez que por meio da “conquista de uma consciência superior ... cada qual consegue compreender seu valor histórico, sua própria função na vida, seus próprios direitos e deveres”.⁴

Em Gramsci encontramos elementos que, justamente, nos possibilitam problematizar a esfera cultural na ordem presente, uma vez que em sua obra transparece uma idéia de cultura forjadora da liberdade, capaz de propiciar a ultrapassagem da heterogeneidade e da imediatividade da vida cotidiana, das lutas econômico-corporativas que atravessam o ser social para lutas mais duradouras e universais, voltadas à construção de uma nova hegemonia.

A passagem do momento corporativo ao momento ético-político, da estrutura à superestrutura, essa tarefa “ontológico-dialética” de construir um novo bloco histórico, expressa-se em Gramsci por meio do conceito “amplo” de política, denominado por ele de “catarse”. “Pode-se empregar o termo catarse” – escreve ele – “para indicar a passagem do momento meramente eco-

4 A. Gramsci, *Scritti giovanili*. Torino: Einaudi, 1975, p.24.

nômico (ou egoístico-passional) para o momento ético-político, ou seja, a elaboração superior da estrutura em superestrutura na consciência dos homens. Isso significa, também, a passagem do 'objetivo ao subjetivo'. A estrutura, a força exterior que esmaga o homem, que o assimila a si, que o torna passivo, transforma-se em meio de liberdade, em instrumento para criar uma nova forma ético-política, em origem de novas iniciativas".⁵ A catarse significa, assim, o momento em que a esfera egoístico-passional, a esfera dos interesses corporativos e particulares, eleva-se ao ético-político, ao nível da consciência universal. Constitui o momento da passagem de "classe em si" para "classe para si", em que as classes conseguem elaborar um projeto para toda a sociedade por meio de uma ação coletiva, cujo objetivo é criar um novo "bloco histórico". A idéia de catarse nada mais é do que a síntese do projeto gramsciano.

Essa tarefa de transformação da força econômica em direção ético-política que se expressa no momento catártico é mediada pela vontade coletiva e política, "pela vontade como consciência operosa da necessidade histórica, como protagonista de um real e efetivo drama histórico".⁶ Para se chegar a esse momento, é preciso vencer o corporativismo, a visão particularista e restrita que, sob a ótica política, desconhece os valores próprios da hegemonia e de sua perspectiva de totalidade. Somente elevando-se ao plano ético-político as classes sociais conseguirão imprimir à própria ação caracteres socialmente universais e qualitativamente integrais. Isso significa, também, a elevação da vida cultural-política daqueles estratos sociais que, antes de obtê-la, viviam passivamente e, portanto, não haviam superado o limiar da consciência histórica. Sair da passividade, para Gramsci, é deixar de aceitar a subordinação que a ordem capitalista impõe a amplos estratos da população, é deixar de ser "massa de manobra" dos interesses das classes dominantes. É ser, acima de tudo, intransigente, pois a intransigência "é a única prova que uma determinada coletivi-

5 A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edição crítica de Valentino Gerratana. Torino: Einaudi, 1977, 4v., p.1244.

6 *Ibidem*, p.1559.

dade existe como organismo social vivo, que possui um fim, uma vontade única, uma maturidade de pensamento. Porque a intransigência requer que cada parte singular seja coerente com o todo, que cada momento da vida social seja pensado e examinado em relação à coletividade”.⁷

É nesse rastro que Gramsci busca evidenciar as possibilidades que tem o ser social de passar do reino da necessidade ao reino da liberdade, ou seja, a compreensão de que “este ser é resultado da articulação de determinismo e liberdade, de causalidade e dever-ser”.⁸ Mas um “dever-ser que é concreção”, que se apresenta como forma de “interpretação realista e historicista da realidade, é história em ação e filosofia em ação”.⁹ A vida social, no pensamento gramsciano é, portanto, produto da ação dos homens na qual consciência e vontade aparecem como fatores decisivos na transformação do real, sem deixar de levar em conta, contudo, as condições históricas objetivas que existem independentemente da consciência e da vontade humanas.

Passar do momento econômico-corporativo ao ético-político significa, também, levar em conta o processo de correlação de forças sociais, que implica a passagem da “estrutura para as superestruturas mais complexas; é a fase na qual as ideologias germinadas anteriormente se tornam ‘partido’, colocando-se em confronto e entrando em luta, até que somente uma delas ou uma combinação de ideologias tende a prevalecer e a difundir-se sobre toda a área social, determinando, além da unidade econômica e política, a unidade intelectual e moral, mediante um plano não corporativo, mas ‘universal’, criando, assim, a hegemonia de um grupo social fundamental sobre os grupos subordinados”.¹⁰ A correta análise das relações de força indica que os fenômenos parciais da vida política e social, ao serem remetidos à totalidade, podem sugerir estratégias e táticas, tanto para manter a ordem

7 A. Gramsci, op. cit., 1975, p.136.

8 C. N. Coutinho, *Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político*. Rio de Janeiro: Campus, 1989, p.54.

9 A. Gramsci, op. cit., 1977, p.1578.

10 *Ibidem*, p.1583-4.

vigente como para fortalecer a construção de uma contra-hegemonia.

Mas, para tal, Gramsci insiste na necessidade de que as classes sociais abandonem o seu modo de pensar corporativo, produto das relações sociais e do modo de ser próprio da sociedade burguesa, que obstaculiza a formação de um projeto coletivo. A construção da hegemonia exige, assim, compromissos de classe, superação de interesses particularistas e individuais, abertura de espaços para congregar as várias frações de classe. A partir da superação desse modo de ser e de pensar, a vontade coletiva avança e vai delineando uma nova consciência, que se manifesta e se concretiza na prática política. Constituir-se como classe hegemônica significa, assim, “tornar-se protagonista das reivindicações de outros estratos sociais ... de modo a unir em torno de si esses estratos, realizando com eles uma aliança”¹¹ na luta por interesses comuns.

A noção de hegemonia enquanto totalidade significa a unificação da estrutura em superestrutura, da atividade de produção e de cultura, do particular econômico e do universal político. Não se trata de uma universalidade ideológica, mas antes concreta, pois os interesses particulares passam a articular-se com os interesses universais. O grupo social universaliza-se porque absorve, num projeto totalizador, a vontade dos grupos subalternos, “num trabalho incessante para elevar intelectualmente estratos populares cada vez mais amplos, isto é, para dar personalidade ao amorfo elemento de massa, o que significa trabalhar e suscitar intelectualmente elites intelectuais de um tipo novo, que surjam diretamente das massas e permaneçam em contato com elas”.¹² Hegemonia é, assim, por um lado, vontade coletiva e, por outro, autogoverno; e esse último se alcança por meio de um trabalho “de baixo” que incorpora o singular ao coletivo e que, nesse processo, não mantém os grupos subalternos no plano inferior, mas os eleva, torna-os mais capazes de dominar as situações, confere-

11 L. Gruppi, *O conceito de hegemonia em Gramsci*. Rio de Janeiro: Graal, 1978, p.59.

12 A. Gramsci, op. cit., 1977, p.1591.

lhes uma maior universalidade, o que significa, para Gramsci, a realização de uma “reforma intelectual e moral”.

Quando Gramsci fala da hegemonia como “direção intelectual e moral” afirma que essa direção também se exerce no campo das idéias e da cultura, manifestando a capacidade de conquistar o consenso e de formar uma base social, pois hegemonia “é algo que opera não apenas sobre a estrutura econômica e sobre a organização política da sociedade, mas também sobre o modo de pensar, sobre as orientações ideológicas e sobre os modos de conhecer”.¹³

Vencer as forças sociais que se colocam no cenário da história implica, portanto, uma compreensão de que, nesse processo, não se pode levar em conta somente a situação objetiva, mas ainda os elementos subjetivos norteadores de uma consciência de classe crítica e uma independência em relação às outras classes. Cultura e política aparecem aqui como questões inseparáveis, pois cultura é, para Gramsci, um dos instrumentos da práxis política, sendo esta, justamente, a via que pode propiciar às massas uma consciência criadora de história, de instituições, fundadora de novos Estados.

Mas a “reforma intelectual e moral” também contém os processos de socialização da economia e da política. “Pode haver reforma cultural, evolução civil das camadas mais baixas da sociedade sem uma precedente reforma econômica?” — pergunta Gramsci.¹⁴ Se a “reforma intelectual e moral” não está desvinculada de uma reforma econômica, parece claro que Gramsci defende a idéia de que “o avanço da democratização política é, ao mesmo tempo, condição e resultado de um processo de transformação também nas esferas econômica e social”. O projeto político-social voltado para o fortalecimento da ordem econômica confere ao Estado, no entanto, um forte potencial de cooptação e supremacia, provocando, no campo ideológico, a conseqüente despolitização das classes subalternas. Essa prática, marcadamente conservadora, antidemocrática e excludente, leva a burguesia a

13 L. Gruppi, op. cit., 1978, p.5.

14 A. Gramsci, op. cit., 1977, p.1561.

fazer e refazer suas alianças, a romper os elos que unem as classes e seus dirigentes, tornando-as cúmplices da dominação burguesa e cerceando as possibilidades de formação de organizações revolucionárias.

O Estado, por outro lado, repousa sobre uma base cultural protegido por uma malha sólida contra as revoluções, contra as irrupções violentas, e sua ação, que é a mesma do grupo social dominante, é vasta e capilarizada. Sua hegemonia conforma massas humanas de cidadãos, porque estão ligadas ao modo de vida burguês e a ele consentem e aderem. Nesse sentido, a hegemonia não significa apenas a subordinação de uma classe em relação à outra, mas a capacidade das classes na construção de uma visão de mundo, ou seja, de efetivamente elaborar uma “reforma intelectual e moral”. A preocupação de Gramsci é, pois, com a transformação dessa visão de mundo, com a elevação das condições de vida das classes subalternizadas e com a sua inclusão no cenário histórico, excluídas que sempre foram dos processos histórico-sociais.

É exemplar, aqui, a análise do *Risorgimento* italiano, que toma a hegemonia enquanto categoria analítica no seu movimento dialético, indicando, a partir deste, o conceito de transformismo, que significa uma experiência privada de hegemonia, de elementos capazes de possibilitar o encaminhamento de transformações e reformas profundas, excluindo da vida democrática amplos setores populares. Agrega-se ao transformismo a noção de “revolução passiva”, uma revolução na qual os principais sujeitos históricos são excluídos do processo e cooptados pela hegemonia de classes totalmente alheias aos seus interesses.

Os processos de revolução “pelo alto” ou “revolução passiva” também tiveram lugar na história brasileira, da Independência ao Colégio Eleitoral, passando pela República Velha, Revolução de 30 e Golpe de 64. Nesses contextos, as decisões sempre foram levadas a efeito de forma elitista e com a exclusão das massas populares, por meio do consenso passivo, indicando a prevalência dos métodos de supremacia em detrimento das formas de hegemonia. Na conjuntura presente essas contradições reaparecem sob nova roupagem, na medida em que também se alteram

as relações de força postas na dinâmica da vida social. Essa tendência pode ser relacionada diretamente aos processos macropolíticos que marcam tanto as classes capitalistas quanto as trabalhadoras, mais precisamente a partir da conjuntura dos anos 80, expressa pelas crises do *Welfare State* e do padrão fordista-keynesiano e pelo colapso do socialismo real. Nesse processo não estão em jogo apenas os novos padrões e as novas formas de domínio no campo econômico, necessários à reestruturação do capital, mas também a necessidade de socialização de novos valores e novas regras de comportamento, para atender tanto à esfera da produção como à da reprodução social.¹⁵

As relações Estado/sociedade, nesse cenário, elidem a formação de uma cultura que substitui a relação estatal pela livre regulação do mercado. Nessa ótica, a classe burguesa busca eliminar os antagonismos entre projetos de classe distintos, no intuito de construir um “consenso ativo” em nome de uma falsa visão universal da realidade social. Procede-se, assim, uma verdadeira “reforma intelectual e moral”, sob a direção da burguesia, que, em nome da crise geral do capital em nível internacional, consegue socializar uma “cultura da crise” transformada em base material do consenso e, portanto, da hegemonia.

Nesse sentido, o velho transformismo, expressão das forças coercitivas, vai sendo gradativamente mesclado ao “consenso ativo”, caminho para a conservação do poder e para a manutenção das relações sociais vigentes. Isso porque, de um lado, ocorrem atitudes, tomadas “pelo alto”, para fortalecer projetos de interesse dos grupos dominantes, em que o “Executivo” completa “por cima” suas ações, sob o pretexto da existência de certos “constrangimentos legais” que impedem a agilização da administração financeira do país; de outro, o Estado age a partir do consentimento ativo das classes que formam a base de constituição da hegemonia, que abrem mão de seus projetos em nome de um projeto universal abstrato.

15 Sobre isso ver A. E. Motta, *Cultura da crise e seguridade social*. São Paulo: Cortez, 1995.

Esse discurso genérico tem um efeito imediato no campo prático-operativo, na medida em que as ações desenvolvidas para a recuperação econômica são de natureza transclassista, ou seja, beneficia a todos sem distinção. No entanto, do ponto de vista político, essa estratégia também cria a subalternidade das demais camadas de classe, obstaculizando a possibilidade de elas elaborarem uma visão de mundo de corte anticapitalista e articular alianças e estratégias em defesa de seus interesses. A abstrata idéia de uma crise de caráter universal tende a prevalecer e a difundir-se por toda a sociedade, determinando, “além da unidade econômica e política, a unidade intelectual e moral, mediante um plano ... ‘universal’, criando, assim, a hegemonia de um grupo social fundamental sobre os grupos subordinados”.¹⁶ Tal situação também é geradora de uma cultura de passividade e de conformismo, atingindo diretamente o cotidiano das classes subalternas, reforçando o corporativismo e as ações particularistas, em detrimento de projetos de natureza coletiva. Ocorre, dessa forma, uma desqualificação das práticas dessas classes, tanto do ponto de vista social e político quanto do econômico.

Assim, a luta pela hegemonia não se trava apenas no plano das instâncias econômica e política (relações materiais de produção e poder estatal), mas também na esfera da cultura. A elevação cultural das massas assume importância decisiva nesse processo, a fim de que possam libertar-se da pressão ideológica das velhas classes dirigentes e elevar-se à condição destas últimas. A batalha cultural apresenta-se como fator imprescindível ao processo de construção da hegemonia, à conquista do consenso e da direção político-ideológica por parte das classes subalternas. Exercitá-la consiste, também, na capacidade dos intelectuais e do partido político participarem da formação de uma nova concepção de mundo, de elaborarem uma proposta transformadora de sociedade a partir “de baixo”, fazendo que toda uma classe participe de um projeto radical que “envolva toda a vida do povo e coloque cada um, brutalmente, diante da própria responsabilidade inderro-

16 A. Gramsci, op. cit., 1977, p.1583-4.

gável”.¹⁷ Não havendo um avanço nesse processo, nem uma compreensão dessas mediações, que se colocam como fundamentais na apreensão do real, tais classes tendem a formar alianças com os setores tradicionais dominantes da sociedade.

Mesmo considerando que a história das classes subalternas é fragmentada, desagregada, episódica, atravessada facilmente pelas ideologias conservadoras, Gramsci compreende que é com base na práxis política que se pode passar dessa fragmentação à unidade, do modo de pensar desagregado a uma forma de pensar crítica e coerente. São expressões de “conformismo e resistência”, de determinismo e voluntarismo, de senso comum e de bom senso que se inscrevem na prática cotidiana e que podem ser resgatadas não apenas como simulacro, como ações desencarnadas da história, mas como possibilidades concretas na construção de uma nova racionalidade.

A forma de pensar desagregada, fragmentária e particularista não se configura apenas no modo de ser das classes sociais das primeiras décadas deste século. Tais características também marcam a cultura do final do século, e inscrevem-se no processo mesmo do movimento do capital, portador de novas contradições no interior das classes sociais. A imediatividade da vida social, o efêmero, o descontínuo, as ações individuais e corporativas ressurgem sob novas aparências. Está claro que a luta de classes continua no cenário, mas elas surgem entrelaçadas pelo jogo das transformações, assumindo novos e múltiplos papéis, diretamente ligados a sua ação no contexto da vida política e cultural, ou seja, “a ação das classes sociais vai passando por mediações cada vez mais complexas ... as lutas deixam de ser imediatas e diretas e os conflitos se deslocam do campo das contradições nítidas e explícitas para o campo das manobras hábeis e sutis”.¹⁸

Nesse campo contraditório, a luta de classes não desaparece e as alianças continuam cada vez mais necessárias, mesmo manifestando-se de forma mais problemática, dadas as diferentes ini-

¹⁷ Ibidem, p.816.

¹⁸ L. Konder, *O futuro da filosofia da práxis*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p.134.

ciativas políticas que ora perpassam os movimentos sociais, às vezes coincidentes, outras excludentes, bem como os novos padrões de sociabilidade, que não ocorrem, como indica Gramsci, somente no plano econômico-objetivo, mas também no ideológico-subjetivo. É esse o patamar que vem cimentando a ideologia dos grupos dominantes, pois conseguem abranger, num projeto totalizador, a sua vontade como a mesma dos grupos subalternos. A hegemonia é reconstruída, assim, por meio da imagem abstrata de universalidade repassada pelo Estado, que esfacela ainda mais o ponto de vista dos segmentos subalternizados, despolitizando-os, fragmentando as suas formas de expressão, para que suas lutas particulares não se articulem em vontades universais. O que era coletivo dissolve-se no singular e as massas permanecem no plano inferior, tornando-se incapazes de dominar as situações que as oprimem, de romper com a licenciabilidade que as tornam passivamente agarradas à pragmaticidade e à imediaticidade cotidianas.

A crise do capitalismo contemporâneo, “crise orgânica” no dizer de Gramsci, resulta, portanto, de dificuldades não somente no terreno econômico, mas também no ideológico, esfera em que se produzem e se mantêm as resistências aos impulsos de unificação da consciência humana. Romper essa unidade ideológica, criticar a concepção de mundo “imposta” do exterior, requer a elaboração de uma nova forma de pensar, crítica e coerente, viabilizadora de práticas sociais “não no abstrato, mas no concreto: sobre a base do real e da experiência efetiva”.¹⁹ Da situação de subalternidade pode-se sair quando se assume a consciência do significado do próprio operar, da efetiva posição de classe, da efetiva natureza das hierarquias sociais, quando se elabora uma nova concepção de economia, de política, de Estado e de sociedade, capaz de provocar a desarticulação da ideologia dominante. Nesse sentido, a hegemonia também se coloca num novo campo de lutas, de alianças, de construção/desconstrução de saberes e experiências, pois, antes de mais nada, “toda relação de hegemo-

19 A. Gramsci, op. cit., 1977, p.2268.

nia é necessariamente uma relação pedagógica”,²⁰ na medida em que encerra em si possibilidades de emancipação coletivas, não só para determinados indivíduos, mas para toda a sociedade.

ESTADO E HEGEMONIA

O estudo sobre a complexidade das relações Estado/sociedade próprias do capitalismo desenvolvido, preocupação constante no pensamento gramsciano, também se apresenta hoje como eixo fundamental para pensar as transformações do capitalismo contemporâneo, as novas formas de expressão do Estado, da sociedade civil e, conseqüentemente, os processos de construção da hegemonia neste cenário histórico. É, precisamente, a partir da crescente socialização da política verificada nas sociedades contemporâneas que Gramsci elabora sua teoria “ampliada” do Estado, indicando que o poder estatal, nesse novo contexto, não se expressa apenas por meio de seus aparelhos repressivos e coercitivos, mas, também, mediante uma nova esfera do ser social que é a sociedade civil. O que confere originalidade ao seu pensamento é, justamente, o novo nexos que estabelece entre economia e política, entre sociedade civil e sociedade política, esferas constitutivas do conceito de Estado ampliado.

A sociedade civil, no pensamento gramsciano, apresenta-se como o “conjunto dos organismos chamados ‘privados’ e que corresponde à função de hegemonia que o grupo dominante exerce sobre toda a sociedade”.²¹ A denominação “privados” não aparece em contraposição ao que é público, nem nega o caráter de classe desses organismos e suas diferentes formas de expressão, na medida em que a sociedade civil não é um espaço homogêneo, mas permeado por contradições.

A rigor, a “sociedade civil” é um conceito tomado indistintamente como expressão exclusiva dos interesses das classes subalternas. Ora, na sociedade civil estão organizados tanto os interes-

²⁰ Ibidem, p.1331-2.

²¹ Ibidem, p.1518.

ses da classe burguesa, que exerce sua hegemonia por meio de seus aparelhos “privados”, reprodutores de sua ideologia, representados hoje quer pelos meios de comunicação quer pelo domínio dos aparatos do Estado e dos meios de produção; quanto os interesses das camadas de classes subalternas, que buscam organizar-se para propor alternativas que se contraponham às parcelas minoritárias detentoras do poder, afirmando a prioridade do público sobre o privado, do universal sobre o particular, da vontade coletiva sobre as vontades particulares.

Podem-se apontar duas questões básicas que marcam a diferenciação entre a esfera da sociedade civil e a esfera da sociedade política. A primeira é a “diferença na função que exercem na organização da vida social, na articulação e reprodução das relações de poder”;²² enquanto na sociedade política o exercício do poder ocorre sempre por intermédio de uma ditadura, ou seja, de uma dominação mediante coerção, na sociedade civil esse exercício do poder ocorre por meio da direção política e do consenso. A partir dessa compreensão, essas esferas podem tornar-se terreno para o encaminhamento de uma ação transformadora ou de uma ação conservadora. A segunda diferença refere-se à “materialidade (social e institucional)” própria a cada uma. Os portadores materiais da sociedade política são os aparelhos repressivos do Estado, cujo controle é realizado pelas burocracias executiva e policial-militar; já na sociedade civil, os portadores materiais, denominados por Gramsci de “aparelhos privados de hegemonia”, possuem uma certa autonomia em relação à sociedade política. É justamente essa independência material que marca o fundamento ontológico da sociedade civil, e que, ao mesmo tempo, a distingue como uma esfera com estrutura e legalidade próprias, mediadora entre a estrutura econômica e o Estado-coerção. A ontologia materialista do ser social, que funda a teoria social de Marx, reaparece em Gramsci, por exemplo, na afirmação de que “não há hegemonia, ou direção política e ideológica, sem o conjunto das organizações materiais que compõem a sociedade civil

²² C. N. Coutinho, op. cit., 1989, p.77.

enquanto esfera do ser social”.²³ Em outros termos, a sociedade civil compreende o conjunto de relações sociais que engloba o devir concreto da vida cotidiana, da vida em sociedade, o emaranhado das instituições e ideologias nas quais as relações se cultivam e se organizam, não de maneira homogênea, mas como expressão de projetos e práticas sociais diferenciados, cenário de luta das classes sociais e espaço de disputa na construção da hegemonia por meio de suas diferentes instituições.

Nesse sentido, longe das interpretações idealistas, a sociedade civil não existe descolada das condições objetivas, plano em que ocorrem a produção e a reprodução da vida material e, conseqüentemente, a reprodução das relações sociais. A esfera da sociedade civil, dessa forma, pode ser abordada com base nas diferenciações de classe e de interesses que se modificam pelo impacto das novas dinâmicas econômicas, políticas e socioculturais.

São cada vez mais expressivas as frações da sociedade civil articuladas em torno de uma oligarquia financeira globalizada, que buscam garantir seus interesses ampliando os canais e as instituições capazes de aglutinar seus projetos, o que lhes confere uma hegemonia político-econômica assegurada pela *performance* do atual estágio de desenvolvimento do capitalismo. Tais canais encontram-se ancorados, especialmente, na nova organização do Estado, destituído de seu caráter público e cada vez mais submetido aos interesses daquelas classes. As regras do chamado “ajuste econômico”, expressão das políticas neoliberais, vêm promovendo a “morte pública” do Estado, desqualificando-o enquanto esfera de representação dos interesses das camadas de classes subalternizadas. Nesse sentido, o Estado vem atuando, com uma fúria jamais vista, com procedimentos voltados a um verdadeiro desmonte da esfera pública, efetuando a privatização dos mais elementares bens públicos (como saúde e educação), sob o propalado discurso da necessidade de reduzir o déficit público.

A idéia de déficit público é freqüentemente vinculada pelos governos à relação direta com a produção de bens sociais de cará-

23 Ibidem, p.78.

ter público e não à presença dos fundos públicos na reprodução do próprio capital. James O'Connor²⁴ indica que a “crise fiscal do Estado” está diretamente relacionada à disputa entre os fundos destinados à reprodução do capital e os destinados ao financiamento de serviços sociais públicos. É no interior desse discurso que se fortalece a dicotomia entre “público” e “privado”, caracterizando-se por público tudo o que é ineficiente, aberto ao desperdício e à corrupção, e por privado a esfera da eficiência e da qualidade. Oculta-se, também, de forma cuidadosa, o fato de que a precária situação das contas públicas não tem origem apenas no excesso de investimentos em ações de natureza pública, mas também na incapacidade dos governos em ampliar suas fontes via reformas no sistema tributário, e controlar as taxas de evasão e sonegação, que ocorrem em larga escala.

No dizer de Atilio Borón,²⁵ esse “discurso satanizador do público” passa a fortalecer a idéia da crise estrutural do Estado, criando-se uma cultura anti-Estado que cimenta a necessidade de privatizar bens e serviços de natureza pública, apropriados pelas empresas privadas como fonte de novos lucros. É com essa lógica que se fortalecem as relações Estado-sociedade-mercado e criam-se padrões, no âmbito da subjetividade e do consentimento, da necessidade de sacrifício de todos os segmentos de classe para “salvar” a nação. Enquanto nos períodos populistas as classes hegemônicas faziam concessões aos setores populares, nos anos 90 há uma inversão desse processo, na medida em que o Estado, em nome das elites econômicas, impõe sacrifícios às classes populares, as quais consentem em favor da hegemonia burguesa. Reforça-se, assim, uma “cultura política da crise”, cuja pretensa verdade é repassada à sociedade e incorporada, especialmente pelas camadas de classe subalternas (mas não só), como única, numa assimilação de concepção de mundo matriz de uma unidade ideo-

24 J. O'Connor, *USA: A crise do Estado capitalista*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977, p.78.

25 A. Borón, A sociedade civil após o dilúvio neoliberal. In: E. Sader, P. Gentile (Org.) *Pós-neoliberalismo*. As políticas sociais e o Estado democrático. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995, p.78.

lógica que congrega toda a sociedade. Reafirma-se, assim, a hegemonia burguesa, na medida em que uma determinada visão de mundo converte-se em senso comum, tornando-se o cimento de um novo bloco histórico.

Na medida em que esses pressupostos se universalizam, transformando-se em senso comum, transfere-se para as classes dominantes uma “poderosíssima ferramenta de controle político e social”,²⁶ convertendo-se o capitalismo na organização econômica final da história. A classe dominante consegue, assim, legitimar a sua ideologia, porque, em primeiro lugar, detém a posse do Estado e dos principais instrumentos hegemônicos (organização escolar, mídia), “lugar constituinte dos valores sociais e garantia de sua reprodução”,²⁷ e, em segundo, possui o poder econômico, que representa uma grande força no seio da sociedade civil, pois, além de controlar a produção e a distribuição dos bens econômicos, organiza e distribui as idéias. Assim, as superestruturas ganham materialidade, isto é, a classe dominante reatualiza a sua “estrutura ideológica” a fim de defender e manter um certo tipo de consenso dos aparelhos de hegemonia em relação aos seus projetos, legitimados por via democrática. A transformação da objetividade burguesa em subjetividade e sua naturalização na sociedade expressam-se mediante um “movimento molecular” que, conforme indica Badaloni,²⁸ “envolve indivíduos e grupos, modificando-os insensivelmente, no curso do tempo, de modo tal que o quadro de conjunto se modifica sem a aparente participação dos atores sociais”.

Nessa fase de expansão do capitalismo, o poder político passa a ser pensado sob a ótica do poder econômico. Estabelece-se um vínculo orgânico dos agentes políticos com o capital, gerando para o poder uma base material de sustentação. Isso significa trazer para dentro do Estado a lógica do capital, deslocando serviços

26 *Ibidem*, p.95.

27 L. W. Vianna, *De um Plano Collor a outro*. Rio de Janeiro: Revan, 1991, p.155.

28 N. Badaloni, Gramsci: a filosofia da práxis como previsão. In: E. J. Hobsbawm (Org.) *História do marxismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, v.X, p.109.

essenciais como saúde e educação para o âmbito do mercado. “Estado e capitalismo tendem, assim, a fundir-se mais intimamente. Funcionários do Estado e das empresas tendem a formar um corpo relativamente homogêneo e intercambiável.”²⁹

No Brasil, a Reforma do Estado que vem ocorrendo é farta de exemplos. Na proposta de Reforma em andamento, esse processo é denominado de “contrato de gestão”, que afeta diretamente a esfera social, quando o Estado repassa para a “sociedade” (mercado) o desenvolvimento de serviços, que terão os subsídios públicos reduzidos, devendo buscar no mercado sua subsistência. O produto final dessa reforma resulta na “descentralização e flexibilização” de diversos serviços públicos, por meio da criação das chamadas “organizações sociais”, o que, na prática, significa a privatização de hospitais, escolas técnicas, postos de saúde, universidades, transformados em fundações de direito privado que receberão do governo subvenções praticamente simbólicas. Esse processo de privatização do público posto pelas burocracias ligadas aos aparelhos executivos e repressivos do Estado está intrinsecamente relacionado à rearticulação de novas ideologias na esfera da sociedade civil, na qual os projetos das elites econômicas sobrepõem-se aos das classes subalternas. Sob o manto dessa nova ideologia, ganha força, também, a indústria cultural destinada a criar atitudes e comportamentos que valorizam os interesses corporativos de classe, em detrimento dos institutos de caráter coletivo.

As formas coletivas de organização e representação vêm, desse modo, sendo erodidas por meio de um progressivo processo de esvaziamento e fragmentação de suas protoformas de luta e de seus referenciais políticos de classe. Tanto a crise do *Welfare State* quanto o esgotamento do padrão fordista-keynesiano, bem como a queda do socialismo real, conforme indicamos anteriormente, têm atingido diretamente os diferentes institutos representativos das classes trabalhadoras. Despolitiza-se o trabalhador, especialmente por meio do alardeamento da “ideologia do medo”, pelo

29 E. Dias, Hegemonia: racionalidade que se faz história. In: E. Dias et al. *O outro Gramsci*. São Paulo: Xamã VW Editora, 1996, p.35.

fechamento de inúmeros postos de trabalho e pela desmontagem das formas jurídicas de resolução dos conflitos trabalhistas, fazendo que não mais se respeitem garantias e direitos conquistados. Essa fragmentação vai, sorrateiramente, destruindo as possibilidades de construção de uma “vontade coletiva”, de um momento “ético-político”, trilhando o caminho de volta para o que Gramsci denominou de momento “econômico-corporativo”. Essa nova hegemonia fragmenta os sujeitos coletivos, quer do ponto de vista material, reflexo da reestruturação produtiva do capital, quer do ponto de vista político-cultural, mediante valores particulares e individuais que desorganizam as classes em relação a si mesmas e articulam-nas organicamente em relação ao ideário do capital. O “pertencimento” de classe cede lugar ao individualismo e ao “desencantamento utópico”.

As estratégias de desmonte das organizações coletivas são enfeixadas no discurso enganoso sobre a sociedade civil, remetendo-se a esta a responsabilidade no encaminhamento de projetos para dar conta dos complicadores das novas expressões da “questão social”. Mas aqui a sociedade civil é tomada ao avesso do sentido gramsciano, na medida em que é deslocada da esfera estatal e atravessada pela racionalidade do mercado, sendo, em última instância, a expressão dos interesses de instituições privadas que controlam o Estado e negam a existência de projetos de classe diferenciados. Tomada em sentido transclassista, é convocada, em nome da cidadania, a realizar parcerias de toda ordem, sendo exemplares os projetos de refilantropização das formas de assistência (como o Comunidade Solidária), em face das seqüelas da “questão social”. Ocorre, assim, um progressivo esvaziamento da sociedade civil, cujas formas de protesto irrompem, muitas vezes, por meio da violência, do racismo, da xenofobia e de fundamentalismos de diversos tipos, que anunciam a busca da felicidade, da liberdade e do sucesso financeiro. Esse discurso turva a consciência e interfere na vida concreta das classes e, portanto, na criação de uma visão de homem e de sociedade crítica e coerente. A construção da hegemonia move-se nesse plano da subjetividade abstrata com fortes apelos a valores como família, solidariedade, fraternidade, tão caros às idéias da *New Age*, para a qual “não

importa se as convicções são verdadeiras ou não, desde que elas façam sentido para você”.³⁰ A crítica de Gramsci às promessas fáceis do liberalismo do século XVIII, que adentram os séculos XIX e XX, reatualizam o figurino, mas seguem privilegiando a hegemonia do capital financeiro, sendo a esfera econômica a dimensão mais alta da modernidade e o mercado o “novo príncipe” do cenário nacional e internacional. Mas essa modernidade ilusória é totalmente desprovida de uma dimensão ético-política, na medida em que reforça o sistema de exclusão, as injustiças sociais e a deterioração das condições de vida de imensos estratos populacionais.

Se tal hegemonia ideológica é, por um lado, o sustentáculo do novo estágio do capital globalizado, por outro, constitui-se no espaço de florescimento de “novas formas de expressão do coletivo”. As instituições da sociedade civil representativas do protesto dos “de baixo” também tendem a crescer no interior da crise mesma do capitalismo. A cultura pública e democrática, gestada com o intenso processo de socialização da política, precisa ser reafirmada, de forma que os organismos de base não sejam esfumados por esse processo de fragmentação, desmobilização e passividade, esvaziador da democracia e da cidadania. O dilema está no esforço para que essas lutas cotidianas não se restrinjam a reformas pontuais, desencarnadas de um projeto totalizador, acabando por se perder no vazio. As lutas das minorias, do acesso à terra, moradia, saúde, educação, emprego, hipertrofiam-se em um turbilhão de demandas fragmentadas, facilmente despolitizadas e burocratizadas pelo próprio Estado, situando-se naquilo que Gramsci denomina de “pequena política”, que engloba questões parciais e cotidianas e que precisa, necessariamente, vincular-se à “grande política” para criar novas relações. As expressões fragmentadas mas muitas vezes consistentes dos multiformes movimentos da sociedade civil, embora tragam como marca a luta contra a violência do “pós-moderno”, também encerram em si a

30 Schick Jr., L. Vaughn, *How to think about weird things: critical thinking for a New Age*, 1995. Apud: C. Sagan, *O mundo assombrado pelos demônios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p.244.

impotência de congregar os diferentes interesses particulares em interesses universais. O esmaecimento dos processos de luta de dimensão global é alvo privilegiado das elites, cuja intencionalidade primeira é reduzi-los a questões meramente particulares, desligadas da totalidade social. A relação dialética entre social e político, político e econômico, Estado e sociedade, público e privado, dependem, em grande medida, da reafirmação desses organismos, de sua capacidade de fazer política, enraizando práticas sociais que possibilitem estabelecer novas contratualidades na dinâmica societária. A primazia do público sobre o privado e o fortalecimento de uma cultura pública aparecem, neste momento de crise, como referências fundamentais, à medida que se reatualizam elementos diversos da tradição autoritária e excludente, que significam, antes de mais nada, o atraso da modernidade. A reatualização desses valores foi brilhantemente expressa por Togliatti,³¹ ao escrever que, nos tempos de luta por justiça e democracia “todos os direitos são afirmados, mas o exercício de qualquer direito pode ser negado, e é negado, de fato, a quem não se encontra em determinadas condições materiais e sociais, e qualquer direito é destruído, de propósito, quando o curso dos acontecimentos é tal que ponha em risco a segurança de determinado grupo dominante”.

Nesse contexto contraditório, a parcela da sociedade civil representada pelos novos institutos democráticos, também surgidos com o intenso processo de socialização da política, que se expressam por intermédio dos partidos e sindicatos, das associações profissionais, de movimentos sociais de ordem diversa, comissões de fábrica, ONGs, organizações culturais etc., passa a desempenhar um papel fundamental nas relações Estado/sociedade, especialmente na defesa de interesses universais, diminuindo os poderes coercitivos do Estado e definindo a prioridade do público sobre o privado. Constituindo-se enquanto mecanismos de representação de interesses, tais organismos têm aberto canais, originando uma nova trama nas relações entre governantes e

31 P. Togliatti, *Storia come pensiero e come azione. Rinascita (Roma)*, n.11-12, p.25, 1954.

governados e ampliando as formas de acesso e participação nos processos decisórios. A democracia representativa vai, dessa forma, ampliando-se, abrindo espaços para a democracia direta, por meio desses novos atores políticos, que fazem emergir, a partir “de baixo”, novas formas de vivência em sociedade. É essa ampliação da esfera pública que indica, segundo Gramsci,³² que o “elemento Estado-coerção vai exaurindo-se pouco a pouco e afirmam-se elementos cada vez mais numerosos de sociedade regulada (ou Estado ético ou sociedade civil)”. Em outros termos, as funções de domínio e coerção vão sendo substituídas pelas de hegemonia e consenso e a “sociedade política vai sendo reabsorvida pela sociedade civil”.

Mesmo considerando as características heterogêneas e multifacetadas da sociedade civil, não sendo tomada aqui de forma generalizada, nem mesmo como o centro de todas as virtudes, é possível, com base nela e em sua interface com o Estado, buscar o alargamento da participação nos processos decisórios e o bloqueamento das estratégias de destruição dos direitos sociais e dos institutos de representação coletiva. Destaca-se, também, a importância do “partido político” enquanto articulador de interesses universais, cuja crise atual tem tornado cada vez mais tênues os seus vínculos com o conjunto da vida social. É no pensamento de Gramsci que encontramos a importância do partido junto à sua classe na elaboração de uma concepção de mundo, no esclarecimento das relações antagônicas e das contradições que perpassam a sociedade, bem como das formas possíveis para sua superação. Gramsci não deixa, jamais, de pensar o partido como instituição ético-política que – enquanto “intelectual coletivo”, no dizer de Togliatti, ou “partido de massa”, conforme expressa Ingrao (e mesmo Gramsci) – possui a tarefa permanente de organizar politicamente a classe e ajudá-la na luta pela construção da hegemonia.

Na realidade contemporânea desempenha papel fundamental não só o partido como esfera de representação política, mas,

32 A. Gramsci, op. cit., 1977, p.662.

igualmente, as formas de democracia direta (reconhecidas por Gramsci e também por Lenin) que têm se fortalecido enquanto espaços públicos para além da institucionalidade estatal. O fortalecimento dessas novas instâncias de participação não significa, contudo, apenas uma transferência de responsabilidade aos setores mobilizados, reforçando novos particularismos, mas um operar efetivo na formulação e implementação de propostas democráticas para além dos marcos do capitalismo. O alargamento da democracia direta reforça a ação do partido, por meio de uma nova dinâmica democrática, recuperando sua legitimidade na formação de alianças e na aglutinação de interesses de classe em torno de um projeto radicalmente voltado à socialização do poder econômico e do poder político. É o conjunto plural de forças progressistas (portadoras de projetos de classe e não de um pluralismo pastiche e folclórico) que será capaz de fazer retornar o “pêndulo da história” para o campo da justiça, da igualdade e da democracia, expressão da vontade coletiva, e fortalecer uma consciência “ético-política” necessária à criação de um novo “bloco histórico”.

À GUIA DE CONCLUSÃO

Diante das tempestades político-sociais e das transformações societárias deste final de século, em que medida é possível pensar os problemas contemporâneos da vida social e política a partir do legado de Gramsci? Em que sentido seu pensamento é capaz de ajudar-nos a desvelar as novas questões postas pela ordem presente?

Se o tempo presente não é o mesmo de Gramsci, parece-nos que as questões cruciais do passado instauram-se na atualidade de forma cada vez mais avassaladora. As desigualdades sociais não foram resolvidas, antes se acirraram e se polarizaram em questões decisivas como o acesso a terra, salário, emprego, habitação, condições de trabalho, saúde, educação, cidadania, democracia, entre outras. Mais do que nunca, no momento presente desnuda-se o descompasso entre as condições mínimas de sobrevivência das

classes subalternizadas em relação às camadas que hoje detêm grande parte da riqueza em termos globais.

O autor dos *Quaderni* espalhou por todos os continentes a idéia de revolução contra a ordem das coisas. Desenvolveu uma reflexão radical sobre o capitalismo, o poder político, a opressão. Se Gramsci desenvolveu, em relação a Marx e Lenin, um processo de conservação/superação, por perceber que a ordem capitalista havia-se complexificado sensivelmente, o mesmo processo devemos realizar hoje, uma vez que novas determinações colocam-se no desenvolvimento capitalista contemporâneo. Gramsci captou o movimento histórico-social num dado tempo, e hoje ele modifica-se, rearticula-se em outros patamares. O que importa, no entanto, é resgatar o seu método de análise, que, embora em função de um novo real, apresenta-se como atualíssimo e fundamental na compreensão do caráter contraditório da modernidade e na necessidade de formulação de um projeto emancipatório. Precisamos ler Gramsci não apenas situando-o no seu tempo mas, também hoje, na história que vivenciamos, retomando o seu discurso criador não no vazio nebuloso de sonhos e desejos, mas a partir da concretude real e histórica. O que vivemos neste final de século não deve, a nenhum preço, furtar-nos a esperança no devir, mesmo que pareça estarmos remando “contra a corrente”. A superação da ordem atual, a construção de uma nova *civiltà* que consiga vencer os desafios da modernidade necessitam de vontade, ação e iniciativa políticas, capazes de impulsionar a criação de uma nova racionalidade que englobe a socialização da economia, da cultura e do poder político.

Gramsci nos deixa, assim, profundas lições, no sentido de estarmos abertos ao novo que irrompe na história. A afirmação, contida nos *Quaderni*, de que “é preciso voltar brutalmente a atenção para o presente tal como é, se se quer transformá-lo”, leva-nos a pensar que, embora o tempo presente difira muito do tempo de Gramsci, não se pode deixar de admitir que a obra gramsciana chama a atenção, na contemporaneidade, justamente para o presente “tal como é agora”.

3 GRAMSCI E OS DESAFIOS DE UMA POLÍTICA DEMOCRÁTICA DE ESQUERDA

MARCO AURÉLIO NOGUEIRA

No final dos anos 40, quando começaram a ser publicados, os *Cadernos do cárcere* de Gramsci já tinham se tornado um mito no interior da esquerda italiana: jamais haviam sido lidos mas eram referência para quase todas as operações políticas que se faziam para atualizar teórica e partidariamente o movimento comunista. Gramsci era apresentado como um antecipador da renovação que se fazia cada vez mais indispensável, dirigente histórico e intelectual refinado que, nas prisões fascistas, percebera os limites teóricos e práticos da III Internacional, a complexificação e a potencialidade do capitalismo, bem como o novo caráter não-insurrecional da revolução.

Havia algum arbítrio e uma certa instrumentalização naquela operação, explicados em boa parte pela necessidade que tinha a direção comunista (e particularmente Palmiro Togliatti, seu principal integrante) de fornecer uma tradição às classes subalternas italianas e de ligá-las ao nome de grandes intelectuais antifascistas. Ao mesmo tempo, era preciso dar consistência cultural à cons-

trução do “partido novo” e minar as resistências provenientes da cultura terceirinternacionalista, para o que se revelava particularmente eficaz defender a existência de uma longa linha de continuidade histórica entre as opções políticas do pós-guerra e certas orientações teóricas mais antigas, surgidas antes do fascismo e durante a luta contra ele. De qualquer modo, um fato mostrarse-ia implacável: os *Cadernos* cairiam como um balão de oxigênio sobre os ambientes marxistas que saíam da guerra e ajudariam a acelerar a renovação democrática dos comunistas empreendida por Togliatti. Começaria assim a “era de Gramsci”, a mais bem acabada – e seguramente a mais disputada e freqüentada – operação de resgate da tradição marxista no campo da política na segunda metade do século XX.

Gramsci, aliás, tornar-se-ia inseparável da polêmica e da disputa. De qual Gramsci falava-se nos anos 40-50, quando do início da afirmação da nova identidade comunista na Itália? Do mártir antifascista, líder revolucionário de uma luta sem tréguas contra o capital, ou do teórico que defendia a renovação democrática e “processual” da sociedade? De qual Gramsci falar-se-ia depois, ao longo das décadas sucessivas? Do Gramsci “voluntarista”, entusiasta dos conselhos de fábrica, ou do Gramsci “reformista”, partidário da unidade das forças reformadoras e tendente a uma visão mais pragmática da política e do governo? De que Gramsci falamos hoje, do comunista crítico ou do “marxista liberal”?

Num importante livro dedicado a acompanhar a história do debate e da disputa sobre Gramsci entre 1922 e 1996 na Itália, o pesquisador Guido Liguori observou: “A Gramsci se reportaram, para exaltá-lo ou condená-lo, para dele se apropriarem ou para rejeitarem-no, os expoentes dos mais importantes filões culturais do século XX italiano, sem nenhuma exceção. Em torno de Gramsci, contrapuseram-se duas diversas leituras”. Houve, antes de mais nada, a leitura comunista. “Ao longo das suas diversas reviravoltas culturais e políticas, os comunistas italianos sempre propuseram uma diversificada e renovada leitura de Gramsci, que acabou por ser um verdadeiro indicador das transformações que caracterizaram a história do PCI. De ‘chefe da classe operária’ e do partido a mártir antifascista; de pai da ‘política de unida-

de' do pós-guerra, 'grande italiano' e 'grande intelectual', a inspirador da via italiana para o socialismo; de expoente da tradição cultural nacional a embaixador do comunismo italiano no mundo e porta-bandeira do eurocomunismo; a comunista crítico, enfim, ponto de partida de uma original possibilidade de ser comunista após a crise do 'socialismo real'.¹

Por outro lado, houve “a leitura liberal-democrática e liberal-socialista, que com ênfases diferentes repropôs constantemente, perante o Gramsci comunista, um Gramsci liberal e libertário, mais intelectual que político, freqüentemente usado como critério para avaliar (negativamente, quase sempre de modo não-generoso e apriorístico) seus companheiros de partido e de luta”.² Um Gramsci, poderíamos dizer, instrumentalizado com intenções anticomunistas, usado para demarcar distâncias e diferenças em relação ao comunismo. Um Gramsci interpretado e empregado contra Gramsci.³

Como explicar a presença desses “dois Gramsci” permanentemente disputados, “libertário e terceirinternacionalista, consiliarista e leninista, liberal e homem de partido, intelectual e mi-

1 G. Liguori, *Gramsci conteso*. Storia di un dibattito 1922-1996. Roma: Riuniti, 1996, p.X-XI.

2 *Ibidem*, p.XI.

3 Bom exemplo de como prossegue esse uso instrumental pode ser encontrado na conhecida intervenção de Massimo D'Alema, publicada na grande imprensa italiana e reproduzida na grande imprensa brasileira (*O Estado de S. Paulo*, 30.8.1997), e na qual o secretário-geral do Partito Democratico della Sinistra (ex-PCI) procura chamar a atenção para o caráter “herético” da obra e da figura de Gramsci. Depois de insistir na tese consagrada que vê em Gramsci um momento de ruptura e inflexão na história do socialismo – um autor que, polemizando abertamente com os comunistas nos anos 30, sobretudo em torno do problema das funções do Estado, assumirá uma “dimensão própria, distinta tanto da experiência leninista quanto da experiência social-democrata” –, D'Alema associa a “heresia” de Gramsci à aceitação da modernidade inerente ao movimento de afirmação do capital (fordismo e americanismo). Este o motivo que faria de Gramsci uma referência no contexto atual, posto que “um dos problemas da esquerda é exatamente a resistência diante da ‘grande transformação’”. Para D'Alema, em suma, Gramsci extraía do comunismo o “senso do processo histórico e do interesse coletivo mas, por outro lado, estava ligado a uma cultura liberal e até liberista, que exalta o indivíduo e sua função”.

litante, comunista crítico e crítico *ante litteram* do comunismo”? Liguori acredita que, na base disso, “encontra-se acima de tudo a riqueza e a complexidade de Gramsci, que fizeram da sua obra um repertório conceitual que podia e pode ser alcançado de muitas partes e com objetivos diversos. Trata-se de um fato inegavelmente positivo, talvez a melhor prova da grandeza de um autor”. Gramsci, além do mais, demonstrou-se “mais avançado do que quase todos os seus intérpretes, além de mais aberto e mais rico em problematidade”. A peculiaridade da sua trajetória biográfica também contribuiu para possibilitar leituras as mais diferenciadas. Por uma “combinação de razões históricas”, portanto, Gramsci tornou-se “o teatro em que se combateu parte decisiva da batalha pela hegemonia na Itália e na esquerda italiana, e o seu destino foi o de ser simultaneamente arma ideológica e aposta, ‘protagonista’ deste confronto e *espaço* no qual se mediram forças, projetos, hipóteses teóricas e políticas”.⁴

Algo desse processo de produção de “vários” Gramsci também pode ser registrado no Brasil, país onde a recepção do pensador italiano não só foi precoce (data dos anos 60 o início da publicação das partes mais conhecidas dos *Cadernos do cárcere*), como ganhou forte intensidade nos anos 70 e 80. Nesse período, o pensamento de Gramsci serviu de inspiração para muitos embates no interior das esquerdas, no qual desempenhou inquestionável função renovadora, foi freqüentado por muitos intelectuais de orientação liberal ou social-democrática, foi consumido por áreas católicas, recebeu livre tratamento em diversos ambientes científicos especializados (pedagogia, serviço social, sociologia, ciência política, antropologia, história). Parte importante do seu léxico (sociedade civil, intelectual orgânico, bloco histórico) foi incorporada ao linguajar corrente e chegou mesmo a virar moda.⁵

4 Ibidem, p.XI-XII.

5 O uso instrumental de Gramsci por parte de políticos e intelectuais brasileiros prossegue sem interrupções. Em uma entrevista concedida ao semanário *Véja* (setembro de 1997), o presidente da República, Fernando Henrique Cardoso, aproveitou-se do supramencionado artigo de D’Alema para acenar com a construção de um Gramsci não mais “marxista-leninista-estatazante”, já que vinculado aos “valores de liberdade, dinamismo e responsa-

O que indica claramente, entre outras coisas, o poder de sedução de sua obra e a capacidade a ela inerente de “dialogar” com diferentes interlocutores. Indica também a força evocativa da própria trajetória biográfica de Gramsci, um homem que soube juntar pensamento e ação, teve uma vida triste, difícil e repleta de derrotas, foi encarcerado no auge da carreira política e precisamente da prisão pôde nos dar uma vigorosa contribuição teórica.⁶

Gramsci amadureceu intelectualmente no cárcere. Lá, com pouquíssimos recursos e sem qualquer ambiente solidário ou cooperativo, elaborou uma original e “enciclopédica” reflexão marxista, composta por notas e comentários esparsos sobre os mais variados temas, da literatura à economia, da política ao folclore, da filosofia ao jornalismo, tudo articulado por uma sistematicidade oculta e de difícil apreensão. Trata-se de um paradoxo já referido por diversos analistas. Mas Gramsci não desejava se deixar consumir no cárcere como um “livre pensador”, jamais rejeitaria sua condição de político, de dirigente partidário, de comunista militante. Via a si mesmo com os mesmos olhos com que procurava pensar a realidade, qual seja, com base na dialética de Marx e na “filosofia da práxis”. Com isso, podia ser intelectual e político, agir e pensar, conceber e propor, analisar e “prever”. Tudo nele, aliás, passava pela exaltação da articulação dialética, da unidade do diverso, da totalidade. Gramsci estava mais interessado não no que separava e opunha os diversos planos da realidade, mas no que aproximava e unia. Objetivava pensar o processo his-

bilidade individual”, que hoje integram aquilo que “se poderia chamar de liberalismo”. O “Gramsci liberal” do presidente, se de um lado mostra a capacidade que tem o pensamento gramsciano de penetrar nos mais recônditos e inesperados espaços políticos e culturais, de outro, denuncia a implementação de uma clara operação ideológica, destinada a provocar a esquerda brasileira e a veicular a face moderna e progressista de um governo que encontra não poucas dificuldades de legitimação.

6 Para uma apreciação da recepção de Gramsci no Brasil, remeto ao meu texto Gramsci, a questão democrática e a esquerda no Brasil. In: C. N. Coutinho, M. A. Nogueira (Org.) *Gramsci e a América Latina*. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993. E também ao artigo de C. N. Coutinho, As categorias de Gramsci e a realidade brasileira, igualmente incluído nessa coletânea.

tórico como um todo, fundindo análise teórica e estratégia política com a intenção de fundar uma “vontade coletiva” compatível com os tempos de industrialização, de massificação e de crise do Estado capitalista.

Num tópico dos *Cadernos* em que se interroga “sobre o conceito de previsão ou perspectiva”, há uma observação que revela bem essa sua disposição: “É verdade que prever significa apenas ver bem o presente e o passado como movimento: ver bem, isto é, identificar com exatidão os elementos fundamentais e permanentes do processo. Mas é absurdo pensar numa previsão ‘objetiva’. Quem prevê tem, na realidade, um ‘programa’ que quer ver triunfar, e a previsão é exatamente um elemento desse triunfo. Isso não significa que a previsão deva ser sempre arbitrária e gratuita ou puramente tendenciosa. Ao contrário, pode-se dizer que somente na medida em que o aspecto objetivo da previsão está ligado a um programa é que esse aspecto adquire objetividade”. Afinal, pensava Gramsci, “só quem deseja fortemente identifica os elementos necessários à realização da sua vontade”.⁷

Visto com os olhos de hoje, seu pensamento parece destinado a ser sempre mais atual. Não só porque, com sua vibração cívica e sua criatividade inimiga de cristalizações dogmáticas, contrasta com a opacidade do marxismo contemporâneo e o silêncio das esquerdas, mas porque se mostra capaz de sugerir caminhos intelectuais com os quais atravessar as turbulências da sociedade hodierna, da “complexidade” política e da reordenação do mundo. Boa parte dos problemas de Gramsci, aliás, são os nossos problemas, como muitos intérpretes já salientaram.⁸ Gramsci persiste,

7 *Quaderni del carcere*. Edição crítica de V. Gerratana. Torino: Einaudi, 1975, p.1810-1. Daqui em diante, as citações extraídas dessa edição serão indicadas no corpo do texto com a letra Q, seguida do número da página.

8 Entre outros, Juan Carlos Portantiero: “Sua obra, para nós, implica uma proposta que excede os marcos da teoria geral para avançar, como estímulo, no terreno da prática política. Suas perguntas se parecem com as nossas perguntas, suas respostas integram caminhos que acreditamos útil percorrer. Escrevendo para uma Itália de mais de cinqüenta anos, em seus textos reconhecemos uma respiração que é a nossa, em outra ponta do tempo e do mundo” (*Los usos de Gramsci*. Buenos Aires: Folios Ediciones, 1983, p.123).

assim, para os marxistas e mesmo para todos os que se põem na perspectiva do futuro, como uma sugestiva via de acesso para enfrentar os atuais desafios que se antepõem a uma política democrática de esquerda.

UM PENSADOR DA CRISE

Esta avaliação é verdadeira sobretudo porque Gramsci é um intelectual que *pensa a crise*: a crise do Estado, da democracia representativa, do liberalismo, das tradicionais relações entre as massas e a política. A crise que interessava a Gramsci não era mera derivação da dinâmica econômica, subproduto mecânico das contradições da acumulação capitalista,⁹ mas um processo amplo e complexo: era uma “crise orgânica”, uma “crise do Estado em seu conjunto”, uma “crise de autoridade” ou de hegemonia (Q, p.1603). Tratava-se, pois, de uma efetiva “desagregação” da vida estatal sob o capitalismo: a burguesia, constatava, “está ‘saturada’; não só não se expande como se ‘desagrega’; não só não assimila novos elementos como desassimila uma parte de si mesma” (Q, p.937). Era preciso, em suma, “combater quem quer que queira dar uma definição única da crise ou, o que é o mesmo, encontrar uma causa ou uma origem única. Trata-se de um processo que tem muitas manifestações e no qual causas e efeitos se complicam e se superpõem. Simplificar, nesse caso, significa desnaturar e falsificar. Ou seja: processo complexo e não ‘fato’ único

9 Ainda antes da prisão, Gramsci escrevia: “As revoluções são sempre e tão-somente revoluções políticas. Falar de revoluções econômicas é falar com metáforas e com imagens. Porém, na medida em que economia e política estão intimamente ligadas, a revolução política cria um ambiente novo para a produção e esta se desenvolve de modo distinto” (*Sotto la mole*. Torino: Einaudi, 1960, p.352). Mais tarde, nos *Cadernos*, em que são numerosas, como se sabe, as passagens dedicadas a fazer a crítica do economismo, ele refinaria esse ponto de vista, insistindo sempre na idéia de que “pode-se excluir que as crises econômicas, por si sós, produzam eventos fundamentais; apenas podem criar um terreno mais favorável à difusão de certos modos de pensar, de propor e resolver as questões que dizem respeito a todo o ulterior desenvolvimento da vida estatal” (Q, p.1587).

que se repete de várias formas a partir de uma causa de origem única” (Q, p.1755).

A crise de que falava Gramsci estava historicamente determinada. Era uma crise associada às transformações político-sociais que se sucediam desde a segunda metade do século XIX. Tinha a ver, também, e muito particularmente, com os eventos vinculados à Revolução de 1917 e à Primeira Guerra Mundial (“todo o pós-guerra”, dirá ele nos *Cadernos*, “é crise, com várias tentativas de aplacá-la que, por vezes, foram bem-sucedidas neste ou naquele país. Para alguns, e talvez não sem razão, a própria guerra é uma manifestação da crise, quem sabe a primeira manifestação” (Q, p.1756)). Tratava-se, pois, de uma crise que punha em xeque o conjunto da estrutura histórica mundial, alterava as bases econômico-sociais, políticas e morais do mundo, modificava as relações intranacionais e entre as nações, fazia que emergissem novos sujeitos e protagonistas, desdobrando-se numa multiplicidade de efeitos e respostas nacionais. E embora não se tratasse de uma “pura” crise econômica – que, como vimos, “por si só não produz eventos fundamentais” –, era evidente, para Gramsci, que havia um forte nexos entre o momento produtivo (nova forma do capital, da indústria, da organização do trabalho) e o momento ético-político-estatal, um nexos que se devia precisamente captar. A crise histórica daquele período, em suma, não podia ser lida com as lentes “catastrofistas” (ao estilo da “fase terminal do capitalismo”) costumeiramente empregadas nas análises feitas pelo movimento comunista contemporâneo de Gramsci.

Da necessidade de construir uma teorização compatível com as dimensões daquela transfiguração “epocal” Gramsci extrairá os fundamentos da teoria da hegemonia, parte decisiva da sua teoria política. Afinal, se a crise do pós-guerra era profunda e radical, por que não trazia consigo imediatamente a revolução? Que mecanismos ela desencadeava para conseguir novas formas de adesão dos subalternos ao capitalismo? O que falhava e o que funcionava? Como e por meio de quais instrumentos eram os homens (massas e indivíduos) recapturados pelas classes dominantes ou engolfados por uma dinâmica oposicionista? De que modo as instituições político-culturais e a vida associativa rea-

giam àquela nova fase, como ficavam as relações entre dirigentes e dirigidos, governantes e governados? Em suma, como se organizavam, por intermédio do Estado e do aparato institucional, os grupos fortes da sociedade? Gramsci perceberá que, naqueles anos, o “aparato de governo espiritual é reduzido a pedaços” (Q, p.84) e as grandes massas “que se separaram das ideologias tradicionais já não crêem mais no que acreditavam antes”. Porém, não se armava um estado de espírito oposicionista e menos ainda uma mobilização coletiva radicalmente contrária à ordem vigente. A crise, em suma, consistia justamente em que “o velho morre e o novo não pode nascer, interregno no qual se verificam os fenômenos morbosos mais variados” (Q, p.311). As massas, até então passivas, dirá ele, “entram em movimento, mas em um movimento caótico e desordenado, sem direção, isto é, sem uma precisa vontade política coletiva ... e as forças antagônicas mostram-se incapazes de organizar em seu benefício tal desordem de fato” (Q, p.912-3). Tratava-se, assim, de uma crise de hegemonia: “No período do pós-guerra, o aparato hegemônico se estilhaça e o exercício da hegemonia torna-se permanentemente difícil e aleatório. A crise apresenta-se praticamente na sempre crescente dificuldade de formar os governos e na sempre crescente instabilidade dos próprios governos” (Q, p.1638-9). E, também, de uma nova fase de “revolução passiva”: “o problema era o de reconstruir o aparato hegemônico desses elementos antes passivos e apolíticos, e isso não poderia acontecer sem a força; mas essa força não poderia ser aquela ‘legal’ etc.” (Q, p.913).

Há uma longa passagem nos *Cadernos* em que Gramsci, comentando a intervenção de Croce num congresso de filosofia em 1930, esclarece de forma contundente essa sua concepção: “Hoje verifica-se, no mundo moderno, um fenômeno semelhante ao da separação entre ‘espiritual’ e ‘temporal’ na Idade Média: fenômeno muito mais complexo do que aquele de então e indicativo do quanto a vida moderna ficou mais complexa. Hoje, os agrupamentos sociais regressivos e conservadores [o “velho”, poder-se-ia ressaltar. M. A. N.] reduzem-se cada vez mais à fase inicial econômico-corporativa, ao passo que os agrupamentos progressivos e inovadores [o “novo”] ainda se encontram na fase inicial

igualmente econômico-corporativa; os intelectuais tradicionais, separando-se do agrupamento social ao qual tinham até então dado a forma mais alta e compreensiva e, portanto, a consciência mais vasta e perfeita do Estado moderno, na realidade cumprem um ato de incalculável valor histórico: indicam e sancionam a crise estatal na sua forma decisiva. Mas esses intelectuais não têm nem a organização eclesiástica, nem qualquer outra coisa que ela se assemelhe, e nisso a crise moderna é muito mais grave do que a crise medieval, que se estendeu por séculos até a Revolução Francesa ... Hoje, o 'espiritual' que se destaca do 'temporal' e dele se distingue como algo diverso, é alguma coisa de inorgânico, de descentrado, uma miríade instável de grandes personalidades culturais 'sem Papa' e sem território" (Q, p.690-1).

A especificidade de Gramsci, aliás, está toda colada a essa preocupação de interpretar o hoje, de realizar a "análise concreta de situações concretas" prometida pela dialética materialista de Marx. Sua teorização política, fortemente marcada por traços de grande originalidade mesmo antes dos *Cadernos*, nascerá de um diálogo constante com a *especificidade italiana*: um país industrializado (ao Norte) mas amarrado a uma estrutura agrária tradicionalista (ao Sul), origem de um Estado disforme, de compromisso, que traria consigo uma permanente atração pelo autoritarismo político; um país que responderia à crise do Estado liberal com o fascismo, uma complexa ditadura de massas; um país que, para ser transformado revolucionariamente, precisaria conhecer soluções inovadoras em termos de estratégia política e de alianças de classes e precisaria contar com um forte protagonismo dos intelectuais, principal peça da operação de desmanche do bloco histórico agrarista-industrial e de preparação de uma nova vontade política. Um país, em suma, sem partidos fortes e no qual "a debilidade dos partidos políticos sempre consistiu naquilo que se poderia chamar de desequilíbrio entre a agitação e a propaganda, e que em outros termos se chama falta de princípios, oportunismo, ausência de continuidade orgânica, equilíbrio entre tática e estratégia etc.", no qual os partidos não foram capazes de agir sobre as classes para "desenvolvê-las e universalizá-las". Em um

país onde falta “a atividade teórica e doutrinária dos partidos”, não pode existir “elaboração de dirigentes”: portanto, “escassez de homens de Estado, de governo, miséria da vida parlamentar, facilidade com que se desagregam os partidos, corrompendo e absorvendo seus poucos homens indispensáveis”. Em suma, formação de uma burocracia que se “distanciava do país” e que, “através da ocupação de posições administrativas, se convertia em um verdadeiro partido político, o pior de todos, pois a hierarquia burocrática substituía a hierarquia intelectual e política: a burocracia se convertia precisamente no partido estatal-bonapartista” (Q, p.386-8).

Do período que se estende de *L'Ordine Nuovo* até os *CADERNOS* escritos na prisão, passando pelos textos propriamente “partidários” (*Teses de Lyon* e *Alguns temas da questão meridional*, ambos de 1926), o interesse de Gramsci estará concentrado na tentativa de entender tanto a crise dos anos 20-30 quanto, sobretudo, as conseqüências políticas que dela adviriam para o movimento operário, e isso tanto no plano histórico-mundial quanto sobretudo no plano histórico italiano. Afinal, em nenhuma parte aquela crise profunda revelava-se terminal: o capitalismo parecia saber se recompor e se reorganizar em nível superior. Fazia isso, como sabemos, por meio da “desorganização” do velho Estado liberal e da redefinição do papel do Estado, que penetra o mercado, assume o governo da economia e estabelece novas relações com a sociedade. Surgem assim novas formas de organização do poder, a representação é alargada por mecanismos inusuais de participação (sindicatos e partidos de massa) e a própria política muda de qualidade.

Organizou-se desse modo aquele sistema que encontrou expressão bem acabada na República de Weimar e que foi chamado por Franz Neumann de “democracia coletivista”, na qual “a formação das decisões políticas seria conseguida não somente pela apuração dos desejos dos eleitores individuais, mas também por meio dos órgãos de organizações sociais autônomas, frente às quais o Estado permaneceria neutro. Até onde isso se deu, o Estado de Weimar desempenhou o programa do pluralismo político. A so-

berania do Estado já não seria mais exercida por uma burocracia independente, pela polícia e pelo exército, mas deveria ficar entregue às mãos do povo que, para esse fim, se organizaria em associações voluntárias. Esse sistema pluralista não ignorava a luta de classes, mas, antes, tentava transformá-la em uma espécie de cooperação entre as classes”.¹⁰ Passada a fase do terror fascista – ela também uma tentativa de recomposição política do capitalismo –, a solução “social-democrática” tenderia a se tornar dominante nos países avançados e a encontrar os elementos para a plena expansão como “Estado social”, como *Welfare State*.

Os desdobramentos da nova situação são conhecidos. Em primeiro lugar, as massas são ativadas de modo inédito. Seja pela recuperação do ritmo da economia industrial, seja pelos estímulos gerados pela nova forma do Estado, as massas ingressam em uma fase de agregação sem precedentes, passando a pelejar como atores políticos legítimos, isto é, no próprio campo do Estado. Não poderão mais ser tratadas como “caso de polícia” ou ser sistematicamente “desorganizadas” por expedientes estatais, mas serão impelidas a se organizarem e a se porem como interlocutores do Estado. Serão, desse modo, integradas à ordem política, transferindo a ela todos os seus conflitos e tensões. Com isso, ampliam-se as bases da política e do compromisso político, alteram-se as tradicionais relações entre sindicatos e partidos e fortalece-se o aparato administrativo-governamental, que precisa ser reforçado e qualificado tecnicamente para compensar a deterioração da mediação parlamentar e dar conta das complexas funções de estabilizar e “gerenciar” um sistema que objetivava regular tudo (da economia às relações sindicais). Nos *Cadernos*, Gramsci registraria o fato, ao constatar que as relações entre governantes e governados, representantes e representados “deslocam-se do terreno dos partidos (organizações de partido em sentido estrito, campo eleitoral-parlamentar, organização jornalística)” e se refletem “em todo o organismo estatal, reforçando a posição relativa do poder da burocracia (civil e militar), das altas finanças, da Igreja e em

10 F. Neumann, *Estado democrático e Estado autoritário*. Rio de Janeiro: Zahar, 1969, p.58-9.

geral de todos os organismos relativamente independentes das flutuações da opinião pública” (Q, p.1603). Iria fundo na constatação, numa passagem redigida em tom quase “weberiano”: “pode-se também observar que cada vez mais os órgãos deliberativos tendem a distinguir sua atividade em dois aspectos ‘orgânicos’: a atividade deliberativa que lhes é essencial e a técnico-cultural, com a qual as questões sobre as quais é necessário tomar resoluções são previamente examinadas por *experts* e analisadas cientificamente. Essa atividade já criou todo um corpo burocrático com uma nova estrutura: ao lado dos ofícios especializados do pessoal competente que prepara o material técnico para os corpos deliberantes, cria-se um segundo corpo de funcionários, mais ou menos ‘voluntários’ e desinteressados, selecionados da indústria, dos bancos ou das finanças. Esse é um dos mecanismos por meio dos quais a burocracia de carreira terminou por controlar os regimes democráticos e parlamentares; agora, o mecanismo está se estendendo organicamente e absorve em seu círculo os grandes especialistas da atividade prática privada que, desta forma, acaba por controlar os regimes e a burocracia” (Q, p.1532).

Em segundo lugar, tendem a desaparecer as separações entre o econômico, o social e o político. Estado e sociedade já não mais aparecem como realidades autônomas, “incomunicáveis”, tal como imaginado pelo liberalismo. O político se dilata e ocupa múltiplos espaços. A “politização do social” faz-se acompanhar inevitavelmente da “socialização da política”. Corporativismo (fragmentação) e centralização (agregação) passam a compor os pólos de uma nova tensão: o “pluralismo” das contratações exige coordenação tecnocrática e é por ela negado, a unificação objetiva do movimento operário é problematizada pela divisão sindical e pelo fracionamento corporativo.

Na época de Gramsci, esse quadro mostrava-se ainda como tendencial. Mas já era evidente que o capitalismo realizava uma transição de vastas proporções. As sucessivas derrotas da revolução na Alemanha, na Hungria e em outros países europeus, a ascensão do fascismo, a guinada burocratizante e dogmática da Revolução Russa, o mandonismo da III Internacional, as dúvidas e vacilações da social-democracia, eram apenas outras tantas ma-

nifestações da “imaturidade” organizacional e político-intelectual do movimento socialista, bem como da capacidade que o capitalismo mostrava de enfrentar e superar sua mais grave crise. Tratava-se de uma época sob vários aspectos adversa para qualquer revolução, já que estruturada sobre a interpenetração de Estado reforçado, vida associativa mais rica, processos novos de integração política e alterações de fundo na morfologia da classe operária. Uma época, em suma, que impunha claramente um esforço de assimilação.

Diante desse quadro, como reagir? Com o mesmo marxismo mal digerido, tosco e canonizado que então se praticava nos ambientes da III Internacional, atravessado por um viés economicista que o mantinha aferrado a posições ingênuas e o incapacitava para pensar a complexidade? Com os programas “radicais” que pregavam a plena recuperação da política da “classe contra classe” e afastavam os revolucionários do cotidiano empírico do movimento operário e sindical? Com a visão de uma vanguarda partidária onisciente, formada por abnegados quadros profissionais que mal conseguiam conviver com a classe que queriam comandar?

O cárcere preservou Gramsci do contato mais estreito com o ambiente revolucionário no qual essa cultura se reproduzia sem cessar. Isolou-o da vida prática, do cotidiano organizacional, dos embates e compromissos partidários, da dureza da militância política. Forçou-o a explicitar de modo pleno seu lado imediatamente teórico, intelectual, até mesmo como razão para viver e sobreviver, ocupando-se “intensa e sistematicamente de algum assunto que me absorva e centralize a minha vida interior”, como escreveu numa carta de 19 de março de 1927.¹¹ Foi no cárcere

11 A. Gramsci, *Cartas do cárcere*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966, p.50. No prefácio à edição crítica dos *Quaderni*, por ele organizada, Valentino Gerratana observa que para Gramsci, na maior parte do tempo de prisão, a idéia de “ler e estudar para ocupar o tempo de modo útil, para defender-se da degradação intelectual e moral provocada pela vida carcerária, continuará a aparecer como uma exigência vital, com a condição, porém, de que encontrasse um fim superior e produzisse um resultado válido em si mesmo, e não apenas como meio instrumental para sobreviver física-

que nasceu sua grande contribuição para o marxismo e para a teoria política contemporânea.

Fato que não deve passar despercebido. Como já observou Portantiero, “o cárcere mussoliniano, paradoxalmente, permite o desencadeamento de um pensamento que Gramsci, na prática política, não teria podido desenvolver como dirigente de um partido comunista. Ele sabia disso e pensava na liberdade como um novo ato de isolamento”.¹² O tema não deixa de ser controvertido e requer tratamento cuidadoso. Não só por colocar em exame as relações (sempre ricas e tensas) entre elaboração teórica e atividade política, mas também por sugerir comparações entre o Gramsci “jovem”, anterior à prisão, e o Gramsci “maduro”. A esse respeito, Carlos Nelson Coutinho manifestou-se de modo muito sugestivo: “À primeira vista, podemos afirmar que foi o distanciamento forçado das atividades políticas e jornalísticas cotidianas que possibilitou à produção carcerária de Gramsci assumir um caráter mais sistemático, mais ‘definitivo’, mais histórico-universal. Seria um erro, porém, pensar que essa produção carcerária nada tenha a ver com as vicissitudes históricas e políticas da época: o novo é que essa vinculação se dá agora num nível mais amplo, no nível do período histórico, e não naquele do dia a dia ou da conjuntura imediata ... Entre as formulações anteriores à prisão e as contidas nos *Cadernos*, há uma relação dialética”.¹³ Merece destaque, também, a inteligente análise de Luiz Werneck Vianna que, indagando-se a respeito das singularidades da inovação gramsciana, percebe no encarceramento de Gramsci (“uma dramática descontinuidade nas circunstâncias da sua própria vida”) o fato que possibilitou que a “ruptura com o campo intelectual em que ele se formou – o da III Internacional – não implicasse a

mente. Entre o estudo como razão de vida e o estudo como meio de sobrevivência determina-se uma tensão que não é fácil de resolver em termos de equilíbrio. Dessa tensão surgirá a primeira idéia dos futuros *Cadernos*” (Q, p.XVI).

12 J. C. Portantiero, *Los usos de Gramsci*, op. cit., 1983, p.73.

13 C. N. Coutinho, *Gramsci. Um estudo sobre seu pensamento político*. Rio de Janeiro: Campus, 1989, p.47.

sua exclusão dele”: ao separá-lo da prática política, a prisão “o leva a desenvolver uma vocação teórica, antes contida, embora manifesta nos seus trabalhos anteriores, cuja natureza potencialmente disruptiva quanto ao marxismo jurisdicionado pela Internacional sob a liderança de Stalin será, em um paradoxo, ‘protegida’ pelo seu isolamento no cárcere – Gramsci vai morrer como um membro heróico da III Internacional”.¹⁴

Nessas circunstâncias historicamente dilemáticas e pessoalmente dramáticas, Gramsci acabará por alcançar uma elevada e sofisticada elaboração teórica. Nas palavras de Giuseppe Vacca, diante das grandes modificações que então se processavam nas primeiras décadas do século, “ao passo que o capital exibía figuras novas e extraordinariamente dinâmicas de internacionalização, o movimento socialista europeu não se mostrava em condições de elaborar alguma coisa que sustentasse *criticamente* o confronto. Ao longo dos anos 20 e 30, as figuras mais ricas do marxismo teórico teriam que permanecer à margem do movimento operário e socialista. E não só: a mais rica, talvez, destas figuras, a única que tematizaria aquele deslocamento, só conseguiria fazê-lo, de modo elaborado, nos anos 30 e na cela de um cárcere fascista. Falo, obviamente, de Antonio Gramsci”.¹⁵ Ficaré por conta das ironias da história o paradoxo de que essa elaboração – toda determinada pelas circunstâncias políticas do pós-guerra – só tenha podido chegar aos seus “protagonistas materiais” alguns longos anos depois, em um contexto sob vários aspectos bastante diferente.

14 L. W. Vianna. O ator e os fatos: a revolução passiva e o americanismo em Gramsci. *Dados – Revista de Ciências Sociais (Rio de Janeiro)*, v.38, n.2, 1995, p.183 (agora em *A revolução passiva. Iberismo e americanismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Revan, 1997). Neste texto, importante sob vários aspectos, há um interessante posicionamento em relação à questão da continuidade e da descontinuidade entre o Gramsci do cárcere e o do período imediatamente anterior. Para o autor, “que não desconsidera a ponte efetiva que aproxima os textos de 1926 com o dos *Cadernos*”, há sobretudo “descontinuidade” entre os dois Gramsci: “a *inovação* gramsciana na fase anterior à prisão ainda operaria sob o domínio da chave explicativa do *atraso* como vantagem, o que não ocorreria nos escritos dos *Quaderni*” (p.230, nota 8).

15 G. Vacca, *Il marxismo e gli intellettuali*. Roma: Riuniti, 1985, p.53.

UMA NOVA IDÉIA DE POLÍTICA

O que propunha Gramsci? Basicamente, ele falava de uma *nova idéia de política*: não mais o momento hipostasiado da força, mas o momento da hegemonia, da direção intelectual e moral, da construção de consensos. Em vez de golpes revolucionários, privilegiava a ação persistente de sujeitos coletivos capazes de protagonizarem processos “fortes” e extensos de revolução. Sustentado por essa inspiração de fundo, construiu uma teoria ampliada do Estado, compatível com uma época em que a política se socializava, saindo do terreno dos notáveis e das querelas parlamentares para o das lutas de massas. Nessa concepção, a política deixava de se identificar com o Estado e se voltava para a sociedade civil. Deixava de se reduzir à idéia de potência para se colar à idéia de hegemonia, acompanhando as alterações que se processavam na forma do Estado, nas relações Estado/economia e Estado/massas. Para Gramsci, a nova fase da política derivava de uma mudança no padrão da acumulação (novas tecnologias, esgotamento da regulação pelo mercado), mas se realizava especialmente como complexificação das funções estatais e como configuração de um “Estado de massas”, que se conecta com o “aparato privado” de hegemonia e invade a sociedade civil igualmente complexificada e enriquecida com a presença dos grandes partidos e sindicatos de massa.

Numa passagem dedicada a fundamentar seu ponto de vista sobre a nova forma do Estado e da política, Gramsci escreverá: a fórmula da “revolução permanente”, surgida por volta de 1848, “é própria de um período histórico no qual ainda não existiam os grandes partidos políticos de massa e os grandes sindicatos econômicos e a sociedade ainda estava, sob muitos aspectos, em um estado de fluidez: ... aparato estatal relativamente pouco desenvolvido e maior autonomia da sociedade civil frente à atividade estatal, maior autonomia das economias nacionais frente às relações econômicas do mercado mundial etc.”. Depois de 1870, prossegue, mudam todos esses elementos: “as relações organizacionais internas e internacionais do Estado tornam-se mais complexas e maciças e a fórmula quarentoitista da ‘revolução permanente’ é

reelaborada e superada na ciência política na fórmula de ‘hegemonia civil’” (Q, p.1566). Era uma espécie de retomada, no plano teórico, de uma antiga percepção do último Engels, que, embora destinada a atrair muitos marxistas, acabaria por ser banalizada e desapareceria dos ambientes revolucionários do início do século. Qual seja, a percepção de que, nas condições históricas de então, em que o capitalismo mostrava-se capaz de se recompor e se relegitimar e, ao mesmo tempo, a classe operária começava a acumular avanços no plano político e institucional (vida associativa mais rica, sufrágio universal, imprensa), a luta por uma nova sociedade estaria inscrita numa temporalidade estranha à perspectiva “revolucionarista” simples; seria, em suma, uma luta marcada pelo longo prazo, na qual se fariam indispensáveis novas qualidades de espírito, de consciência e de mobilização.

Como se sabe, Engels expressou tal percepção na “Introdução” que escreveu em 1895 para uma nova edição de *As lutas de classe na França*, de Marx. Neste texto, por muitos considerado seu “testamento político”, Engels parte do reconhecimento de que, em 1848, quando rompeu o movimento revolucionário de fevereiro em Paris, ele e Marx estavam verdadeiramente “fascinados” com a experiência histórica das revoluções francesas anteriores, a de 1789 e 1830, que lhes haviam fornecido uma espécie de “modelo” com o qual representar a “marcha e o caráter da revolução do proletariado”. A história posterior, porém, “não só destruiu o erro em que nos encontrávamos, como também modificou de cima a baixo as condições de luta do proletariado”. Cinquenta anos depois, ele constataria: “O método de luta de 1848 está hoje antiquado em todos os aspectos”. A história deixara patente que “o estado do desenvolvimento econômico não estava maduro para poder eliminar a produção capitalista”, que demonstrava “grande capacidade de extensão”. E o capitalismo, quanto mais se expandia, mais punha de manifesto as relações de classe que o sustentavam, “criando e fazendo passar ao primeiro plano uma verdadeira burguesia e um verdadeiro proletariado” e, desta forma, injetando inédita intensidade à luta entre as duas classes. Ao final do século, na visão de Engels, havia se organizado “um grande, único e poderoso exército do proletariado, o exército interna-

cional dos socialistas” que, “longe de poder conquistar a vitória em um grande ataque decisivo, teria que avançar lentamente, *de posição em posição*, em uma luta tenaz e dura” [grifos meus]. A época, agora, não era mais das “minorias revolucionárias”, mas das massas; não mais das “barricadas e das lutas de rua”, mas das batalhas eleitorais. Engels enfatizaria que os operários alemães, “graças à inteligência com que souberam utilizar o sufrágio universal”, haviam conseguido viabilizar o “crescimento assombroso de seu partido”, que em 1871 obtivera 102.000 votos, passara a 550.000 votos em 1884 e alcançaria quase 2 milhões de votos nas eleições da primeira metade dos anos 90. O sufrágio universal convertia-se, assim, em uma “arma nova e mais afiada”, posto que permitia aos operários “entrar em contato com as amplas massas do povo” e pôr em ação “um método de luta totalmente novo”, passando a perceber que “as instituições estatais nas quais se organizava a dominação da burguesia ofereciam, à classe operária, novas possibilidades de lutar contra essas mesmas instituições”. Em decorrência, concluiria Engels, os governos burgueses começariam a “temer muito mais a atuação legal do que a atuação ilegal do partido operário, mais os êxitos eleitorais do que os êxitos insurrecionais”. Não deixava de ser uma ironia: “nós, os ‘revolucionários’, os ‘elementos subversivos’, prosperamos muito mais com os meios legais do que com a subversão”, ao ponto de os partidos da ordem “exclamarem desesperados, juntamente com Odilon Barrot, que *la légalité nous tue*, a legalidade nos mata, ao passo que, da nossa parte, acabamos por adquirir, com esta legalidade, músculos vigorosos e faces coloridas, como se tivéssemos sido alcançados pelo sopro da eterna juventude”.

Engels, enfim, nesse texto verdadeiramente paradigmático, procurava atualizar a estratégia do movimento operário às novas determinações da realidade histórica e às mudanças que se processavam no próprio plano das lutas: “Se se modificaram as condições da guerra entre as nações, do mesmo modo teriam que se modificar as condições da luta de classes. Acabou a época dos ataques de surpresa, das revoluções feitas por pequenas minorias conscientes que se punham à frente das massas inconscientes. Onde quer que se trate de realizar uma transformação completa da or-

ganização social, as massas têm de intervir diretamente, têm de já ter compreendido por si mesmas do que se trata e por que estão dando o sangue e a vida. E para que as massas compreendam o que deve ser feito, é preciso um trabalho longo e perseverante”. Reiterava-se, assim, uma das grandes teses do marxismo clássico: as formas de luta (pacíficas ou violentas, legais ou ilegais) deveriam ser sempre uma *resposta* às situações históricas concretas, sendo por elas determinadas.¹⁶

Tal transição verdadeiramente “epocal” alterava a qualidade mesma do Estado, que se transformava numa instituição efetivamente complexa, dilatada, invasiva. Fazia-se necessária, portanto, uma nova conceitualização, capaz de possibilitar a apreensão dos novos nexos que se estabeleciam no ampliado plano da atividade estatal. Com o Estado reforçado conectando-se com múltiplas associações particulares e incorporando-as a si, todo o espaço estatal ganhava nova qualidade e o fato mesmo da dominação política era redefinido: a coerção – o “monopólio legítimo da violência”, ação típica da “sociedade política” – tinha de estar cada vez mais sintonizada com a busca de consensos. Nos *CADERNOS*, Gramsci esclareceu que o ato de governar continuaria a buscar o “consenso dos governados”, mas não apenas como “consenso genérico e vago” que “se afirma no instante das eleições” – os governantes procurariam agora o “consenso organizado”. O Estado, observava, “tem e pede o consenso, mas também ‘educa’ esse consenso utilizando as associações políticas e sindicais, que, porém, são organismos privados, deixados à iniciativa particular da classe dirigente” (Q, p.56). O terreno das associações privadas tornava-se, assim, uma espécie de “dimensão civil” do Estado, base material da hegemonia política e cultural. *Estado* (coerção) e *sociedade civil* (consenso) passavam, desse modo, a ser vistos como instâncias distintas mas integradas, formando uma *unidade* – não uma antítese, menos ainda uma dicotomia. Reuniam-se, portanto, dialeticamente. O Estado, dizia Gramsci, é sempre uma combi-

16 F. Engels, Introdução à edição de 1895 de *As lutas de classes na França*, de Karl Marx. In: Marx e Engels, *Obras Escogidas*. Moscou: Editorial Progreso, 1973, t.I, p.190-208.

nação de hegemonia e coerção. “O exercício ‘normal’ da hegemonia, no terreno tornado clássico do regime parlamentar – escreverá –, caracteriza-se pela combinação da força e do consenso, que se equilibram variadamente sem que a força suplante muito o consenso, ou melhor, procurando fazer com que a força pareça apoiada no consenso da maioria, expressado pelos chamados órgãos da opinião pública” (Q, p.1638).

Como em vários outros aspectos do seu pensamento, Gramsci travava, nesse particular, um apaixonado diálogo com Maquiavel. Estava, no fundo, desenvolvendo com radicalidade (e em novas bases) a famosa analogia do capítulo XVIII de *O príncipe*, no qual Maquiavel vincula a sabedoria política à capacidade de “saber empregar convenientemente tanto o animal quanto o homem” e, portanto, de “servir-se da natureza da besta, dela tirando as qualidades da raposa e do leão, pois o leão não tem defesa alguma contra os laços nem a raposa contra os lobos. O príncipe precisa, pois, ser raposa para conhecer os laços e leão para aterrorizar os lobos”.¹⁷ Na ação política e na vida estatal, observaria Gramsci, a “dupla perspectiva” pode-se apresentar em graus variados, dos mais elementares aos mais complexos; mas “teoricamente” esses graus acabam por se reduzir a dois graus fundamentais, “correspondentes à natureza dúplice do centauro maquiavélico, ferina e humana, da força e do consenso, da autoridade e da hegemonia, da violência e da civilidade, do momento individual e do momento universal (da ‘Igreja’ e do ‘Estado’), da agitação e da propaganda, da tática e da estratégia etc.” (Q, p.1576).

A idéia de que a combinação de força e hegemonia não só estava dada na própria história real mas também devia ser buscada pelo sujeito revolucionário que desejasse triunfar estaria des-

17 Como já foi observado por diversos comentadores, Maquiavel emprestava essa analogia da tradição humanista clássica, para com ela polemizar e para invertê-la inteiramente. Fazia isso tomando por base particularmente Cícero (*A obrigação moral*, livro I) que, ao lembrar que o mal podia ser praticado “pela força e pela fraude”, observava que ambas as formas são “bestiais e indignas do homem” – a força porque é característica do leão e a fraude porque “parece pertencer à astuta raposa”. Ver, dentre outros, Q. Skinner, *Maquiavel*. São Paulo: Brasiliense, 1988, sobretudo cap. 2.

tinada a provocar intermináveis discussões. Gramsci parecia estar absolutamente convencido da justeza da concepção, tamanha é a ênfase com que se manifesta a respeito nos *Cadernos*. Em torno dela girariam muitas das inovações conceituais por ele introduzidas na teoria do Estado e especialmente no que dizia respeito à concepção do Estado como “tendencialmente passível de extinção e de dissolução na sociedade regulada”. Afinal, “na noção geral de Estado entram elementos que também são comuns à noção de sociedade civil (no sentido, poder-se-ia dizer, de que Estado = sociedade política + sociedade civil, isto é, hegemonia revestida de coerção)”. Com isso, “pode-se imaginar que o elemento Estado-coerção está se exaurindo na medida em que se afirmam elementos sempre mais conspícuos de sociedade regulada (ou Estado ético ou sociedade civil)” (Q, p.763-4).

A transição para o “Estado de massas”, para o Estado com sociedade civil fortalecida, também alterava as formas da ação política e particularmente da ação revolucionária: da “guerra manobrada (e do ataque frontal)” passava-se para a “guerra de posições”, alteração vista como sendo “a mais importante questão de teoria política posta pelo período do pós-guerra, a mais difícil de ser resolvida” (Q, p.801). Gramsci não pensava que essa era uma questão de escolha, de preferência. Tratava-se de uma imposição histórica, de algo derivado da nova relação de forças nascida das transformações políticas e sociais. Aqui, como se sabe, Gramsci irá se valer de uma analogia militar. Partindo da constatação de que “não se pode escolher a forma de guerra que se quer, a menos que se tenha uma superioridade esmagadora sobre o inimigo”, ele observará que diversos Estados-maiores haviam amargado pesadas perdas com sua obstinação de “não quererem reconhecer que a guerra de posição estava ‘imposta’ pela relação geral das forças em choque”. Isso, na sua opinião, era verdade sobretudo quando as batalhas haviam oposto “os Estados mais avançados civil e industrialmente”, caso em que a guerra “deve-se reduzir a funções táticas mais do que estratégicas”. A mesma redução, prossegue Gramsci, “deve-se verificar na arte e na ciência política, pelo menos no que se refere aos Estados mais avançados,

onde a ‘sociedade civil’ transformou-se numa estrutura muito complexa e resistente às ‘irrupções’ catastróficas do elemento econômico imediato (crises, depressões etc.): as superestruturas da sociedade civil são como o sistema de trincheiras na guerra moderna” (Q, p.1615). Ou, como aparece em outra passagem: “a estrutura maciça das democracias modernas, seja como organizações estatais, seja como complexo de associações na vida civil, constituem para a arte política o mesmo que as ‘trincheiras’ e as fortificações permanentes da frente na guerra de posição: elas fazem que seja apenas ‘parcial’ o elemento do movimento que antes constituía ‘toda’ a guerra” (Q, p.1567).

Disso derivam os conhecidos “tipos histórico-sociais” gramscianos: “Oriente” e “Ocidente”. Dando por certo que Lenin havia compreendido “que se verificara uma modificação da guerra manobrada, aplicada vitoriosamente no Oriente em 1917, para a guerra de posição, que era a única possível no Ocidente, onde, num curto espaço de tempo os exércitos podiam acumular enormes quantidades de munição, onde os quadros sociais eram de *per sí* ainda capazes de se tornarem trincheiras municiadíssimas”, Gramsci anotou: “No Oriente o Estado era tudo, a sociedade civil era primitiva e gelatinosa; no Ocidente, entre o Estado e a sociedade civil havia uma justa relação e em qualquer oscilação do Estado podia-se vislumbrar imediatamente uma robusta estrutura da sociedade civil. O Estado era apenas uma trincheira avançada, por detrás da qual estava uma robusta cadeia de fortalezas e casamatas” (Q, p.866).

O que significava dizer, dentre muitas outras coisas, que a operação de construção de uma nova hegemonia – base para a afirmação de uma nova autoridade política – não poderia se limitar à conquista do aparato governamental, da dominação, mas tinha de se concentrar na explicitação de uma nova capacidade de direção intelectual e moral. Uma classe em luta pela própria afirmação política deve ser dirigente antes de ser dominante, deve dirigir para poder governar. O consenso torna-se o fundamento e a garantia de uma dominação duradoura e, acima de tudo, democrática. Nos *Cadernos*, a idéia aparece de modo claro: “A supremacia de um grupo social se manifesta de duas maneiras: como

‘domínio’ e como ‘direção intelectual e moral’. Um grupo social é dominante dos grupos adversários que tende a ‘liquidar’ ou a submeter também mediante a força armada, e é dirigente dos grupos afins ou aliados”. E ainda: “Um grupo social pode e aliás deve ser dirigente antes de conquistar o poder governamental (essa é uma das condições principais para a própria conquista do poder); depois, quando exerce o poder, e mesmo que o conserve firmemente nas mãos, torna-se dominante, mas deve continuar a ser também ‘dirigente’” (Q, p.2010-1).¹⁸

Gramsci, em suma, descobriu na sociedade civil fortalecida a chave para elaborar uma “teoria ampliada do Estado”. Via a sociedade civil como um “espaço” inerente ao exercício da dominação política, “no sentido de hegemonia política e cultural de um grupo social sobre toda a sociedade, como conteúdo ético do Estado” (Q, p.703). Tratava-se de um “espaço” organizacional complexo, ocupado por uma “multiplicidade de sociedades particulares de duplo caráter, natural e contratual ou voluntário” que constituem “o aparato hegemônico de um grupo social sobre o resto da população, base do Estado entendido estritamente como aparato governativo-coercitivo” (Q, p.800). Com isso, estavam dadas as condições para uma dilatação do conceito de Estado, que passava a ser concebido não só como “sociedade política” – isto é, como “aparelho de coerção estatal que assegura ‘legalmente’ a disciplina dos grupos que não ‘consentem’, nem ativa nem passivamente,

18 Essa rica e importante relação entre o momento da direção e o momento da dominação ocupa lugar de destaque nas consagradas interpretações de Gramsci feitas por Carlos Nelson Coutinho, seguramente o autor que mais longe levou, no Brasil, as indicações gramscianas. Ver, por exemplo, Gramsci e nós (In: *A democracia como valor universal e outros ensaios*. 2.ed. Rio de Janeiro: Salamandra, 1984) e, sobretudo, C. N. Coutinho, op. cit., 1989. Por outro lado, pode-se encontrar nessa temática da “direção intelectual e moral”, bem como na da “sociedade civil”, a base para a compreensão da importância que Gramsci atribuía à questão dos intelectuais na elaboração de uma teoria política renovada, ponto que aqui não será examinado. Para uma leitura “heterodoxa”, ao mesmo tempo rigorosa e provocativa, dos conceitos gramscianos, ver Oliveiros S. Ferreira, *Os 45 cavaleiros húngaros*. Uma leitura dos Cadernos de Gramsci. Brasília: Editora Universidade de Brasília, São Paulo: Hucitec, 1986.

mas que é constituído para toda a sociedade, na previsão dos momentos de crise no comando e na direção, nos quais fracassa o consenso espontâneo” (Q, p.1519) –, mas também como “aparato privado de hegemonia ou sociedade civil” (Q, p.801), ou seja, como “organismo próprio de um grupo, destinado a criar as condições favoráveis à máxima expansão do próprio grupo” (Q, p.1584). O grupo dominante, nesse caso, passava a se “coordenar com os interesses gerais dos grupos subordinados” e a vida estatal passava a ser “concebida como uma contínua superação de equilíbrios instáveis entre os interesses do grupo fundamental e os interesses dos grupos subordinados” (Q, p.1584). Nascia assim uma das mais belas e vigorosas definições gramscianas: “Estado é todo o complexo de atividades práticas e teóricas com as quais a classe dirigente não só justifica e mantém o seu domínio como também consegue obter o consenso ativo dos governados” (Q, p.1765).

É precisamente essa “teoria ampliada do Estado”, esse modo rico e original de pensar a política, de conceber os tempos e os ritmos do processo revolucionário compatível com a época de crise do Estado liberal e de complexificação da sociedade e da política, que fazem de Gramsci um pensador de valor estratégico para a análise crítica dos atuais desafios antepostos a uma política democrática de esquerda. Ao estruturar seu pensamento em torno desses dois eixos – a crise e a complexificação da política –, Gramsci não apenas reservou para si um espaço singular no interior do marxismo, como também pôs-se numa clara perspectiva de futuro.¹⁹ Conseguiu, assim, não só manter vivo o pensamento de Marx na difícil conjuntura do entre-guerras como também viabilizá-lo para a análise dos posteriores desdobramentos da vida política e social. Como observou Umberto Cerroni, “se considerarmos atentamente a dramática evolução da teoria política do

19 É bastante conhecido, mas não deixa de ser digno de menção, que Gramsci, no cárcere de Milão, em 19 de março de 1927, olhando amargurado e com uma ponta de ironia para sua própria situação pessoal, manifestaria o desejo de trabalhar para a eternidade, de elaborar algo mais duradouro, de “fazer alguma coisa *für ewig*”. Cf. A. Gramsci, op. cit., 1966, p.50.

socialismo no século XX, é forçoso afirmar que somente com Antonio Gramsci essa teoria alcançou uma elaboração suficientemente articulada, capaz de competir com a teoria política oficial”, pois “o mecanismo intelectual de Gramsci atinge tamanha fineza que nos possibilita extrair de sua obra fragmentária indicações essenciais para uma adequada sistematização”.²⁰ Talvez por isso seja possível vê-lo como o único grande pensador marxista em condições de revitalizar o marxismo (como teoria e como concepção do mundo) nas atuais circunstâncias históricas, nas quais a política está definida precisamente pela crise e pela complexidade.

OS DESAFIOS DE UMA POLÍTICA DEMOCRÁTICA DE ESQUERDA

Mas de quais desafios se trata? Em primeiro lugar, o *desafio da democracia* mesma: como preservar, consolidar e ampliar a democracia, cada vez mais ameaçada pelo egoísmo maduro e encorpado das sociedades complexas, pela crise do Estado-nação e da política, por aquela “tirania do tempo real” que “tende a liquidar a reflexão do cidadão em benefício de uma atividade reflexa” de que fala Paul Virilio.²¹ O desafio, em suma, de cons-

20 U. Cerroni, *Teoria política e socialismo*. Roma: Riuniti, 1973, p.151. Carlos Nelson Coutinho também observa: “a política é o *ponto focal* de onde Gramsci analisa a totalidade da vida social, os problemas da cultura, da filosofia etc. E, além disso, é na esfera da teoria política – ou, de modo mais amplo, na elaboração de uma ontologia marxista da práxis política – que me parece residir a contribuição essencial de Gramsci à renovação do marxismo” (op. cit., 1989, p.1).

21 P. Virilio, *Cybermonde, la politique du pire*. Paris: Les Éditions Textuel, 1996, p.84. A “tirania do tempo real”, observa esse autor, “é uma sujeição do telespectador. A democracia está ameaçada em sua temporalidade, já que a expectativa de um juízo tende a ser suprimida. A democracia é a expectativa de uma decisão tomada coletivamente. A democracia *live*, a democracia automática, liquida essa reflexão em benefício de um reflexo”. A ativação do tempo real pelas novas tecnologias da informação, esclarece Virilio em outra passagem, “significa, queira-se ou não, a colocação

truir na democracia e por meio dela os caminhos do futuro: a revolução.

Em segundo lugar, o *desafio da nova estrutura das relações internacionais*, isto é, da “globalização”, dos blocos econômicos regionais, das operações transnacionais, das redes informacionais e dos sofisticados mecanismos de financeirização. Tudo nos impulsiona para novas formas de integração e de supremacia, em meio ao inédito aprofundamento da crise do Estado-nação e do princípio da soberania absoluta. Mas a coincidência da transnacionalização com a irrupção de movimentos “descentralizadores” subnacionais e com a reprodução da pobreza tensiona o processo. O desafio da cooperação, de uma nova solidariedade, de uma nova convivência entre os povos, portanto, está dramaticamente dilatado: trata-se de encontrar meios de equacionar o processo da interdependência no plano externo e o processo da unificação democrática no plano interno. Que “vontade coletiva” dirigirá essa transição? Com qual idéia de política? Seguramente não com a idéia de política como potência, que vê o Estado como “pura força” e, precisamente por isso, impõe, afasta e separa, ao invés de coordenar, aproximar e unir.²²

em curso de um tempo sem relação com o tempo histórico, ou seja, um tempo mundial. O tempo real é um tempo mundial. Mas toda a história fez-se em um tempo local. E as capacidades de interação e de interatividade instantâneas desembocam na possibilidade de colocação em curso de um tempo único. Trata-se de um evento sem paralelo. De um evento positivo e ao mesmo tempo de um evento carregado de potencialidades negativas” (p.13-4).

- 22 Num interessante e polêmico livro dedicado a “pensar o mundo novo” e a democracia do século XXI, Giuseppe Vacca insiste repetidas vezes na idéia de que “no centro da teoria da hegemonia estão a crise do princípio de soberania e a busca de soluções adequadas para ela. A direção em que Gramsci se move é a da superação do Estado-nação e a sua integração em agrupamentos supranacionais coordenados entre si”. Para Vacca, além do mais, a teoria gramsciana da hegemonia teria oferecido a “resposta mais avançada para a crise do Estado e para o problema do seu esgotamento”. Nela, a fórmula da “extinção do Estado” está posta na “perspectiva de uma noção concreta do internacionalismo entendido como construção da supranacionalidade”, constituindo assim um ponto de referência fundamental para elaborar o conceito de interdependência “como hipótese de uma regulação multipolar que exclua a guerra como solução para os conflitos e

A unificação democrática no plano interno traz consigo um sem-número de desafios adicionais. Antes de tudo, o desafio de reconstruir o espaço público, esgarçado e vilipendiado pelos próprios termos da crise atual. Trata-se, aqui, de encontrar meios de pôr em curso a organização e a estabilização de um espaço que seja simultaneamente ocupado pela sociedade civil e regulado pelo Estado, quer dizer, um espaço para ser democraticamente controlado e no qual seja possível fincar as estacas de uma política voltada para o “geral”, para a justiça social e a igualdade. A unificação traz também o desafio de ajustar o Estado, de repô-lo como instituição vocacionada para a coordenação, a regulação, o planejamento. Particularmente na América Latina – continente no qual o Estado desempenhou funções históricas de primeira grandeza e assumiu, também por isso, proporções organizacionais e atribuições de grande magnitude –, tal reconstrução do Estado e do espaço público mostra-se estratégica, sobretudo se pensada de maneira “laica”, isto é, desembaraçada de reafirmações doutrinárias e intransigências ideológicas. Pois é evidente que o Estado já não pode mais ser o mesmo dos anos 50, indutor e condutor quase solitário do desenvolvimentismo então prevalecente. Tanto quanto é evidente que não será possível responder à atual onda privatizante com a defesa unilateral do protagonismo estatal ou da “reestatização”. Donde o relevo estratégico da revitalização do espaço público, que compreende e excede o Estado e permite, por isso, pensar a reconstrução do Estado para além dos marcos do estatismo. Como afirma Atilio Borón, “a defesa do espaço público é tão importante para os socialistas como a defesa do trabalhador e das classes despossuídas. Cometeríamos um erro nefasto se pensássemos que defendemos o espaço público se propiciamos a ‘estatização’ ou se acreditássemos que basta defender o Estado para defender o espaço público”.²³

ao mesmo tempo rompa o laço orgânico entre a política e a guerra, constitutivo da política moderna”. G. Vacca, *Para pensar o mundo novo*. Rumo à democracia do século XXI. São Paulo: Ática, 1996, p.120 e 160.

23 A. Borón, O pós-neoliberalismo é uma etapa em construção. In: E. Sader, P. Gentili (Org.) *Pós-neoliberalismo*. As políticas sociais e o Estado democrático. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995, p.193-4.

O desafio do Estado e do espaço público encontra na hipótese gramsciana do “fortalecimento da sociedade civil” um poderoso aliado. Naquilo que tem de vida associativa, de estruturação de “famílias” ideológicas, de possibilidade de ativação de energias coletivas, a sociedade civil é o *locus* principal para uma requalificação radical da “sociedade política” e, nestes termos, para a organização ou revitalização do espaço público e a atribuição de um novo sentido ao Estado. Para o que é preciso romper, antes de tudo, com qualquer modalidade de sociedade civil hipostasiada, vista como o “oposto” virtuoso ou a negação do Estado, como a instância que por si só conteria o impulso renovador de todas as coisas. A sociedade civil, diria Gramsci, só é virtuosa quando pensada em seus nexos com o Estado, quando consegue condicionar o Estado por meio da política.

Em terceiro lugar, a política democrática precisa enfrentar o *desafio do trabalho*, vetor a partir do qual organizaram-se o mundo moderno, a cultura contemporânea, a democracia e a identidade das esquerdas. Hoje, a sombra do “fim do emprego” transformou-se num descomunal “horror econômico”, que interfere nas formas mesmas de reprodução da vida social e amplifica ao extremo as conseqüências da fragmentação e do corporativismo, complicando a discussão a respeito das relações entre incluídos e excluídos, da cidadania, dos sujeitos políticos. Escancarou-se assim a face mais perversa da nossa época: problematizou-se dramaticamente o trabalho, que, de direito fundamental, de fator estruturador da vida mesma (material, cultural e psicológica) dos indivíduos, ameaça tornar-se atividade inessencial, descartável. De fonte de satisfação de necessidades básicas, o trabalho parece estar se convertendo em fonte de problemas: em torno dele pelem “incluídos” e “excluídos”, cresce o número de desempregados, estilha-se a já precária unidade sindical, exponencia-se o egoísmo intrínseco de cada um, arde a solidariedade de classe.

Há várias possibilidades de apreciarmos a contribuição de Gramsci para a discussão dos problemas associados ao tema do trabalho. Há bons elementos, por exemplo, nas páginas por ele dedicadas ao “americanismo” e ao “fordismo”, estilos de vida e métodos organizacionais que “derivam da necessidade imanente

de organizar uma economia programática” no lugar do “velho individualismo econômico” e de generalizar as “inovações tendentes a diminuir os custos, a racionalizar o trabalho, a introduzir novos mecanismos e organizações técnicas mais perfeitas no complexo empresarial”.²⁴ Creio, porém, que acima de tudo nos interessa o espaço que Gramsci concedeu ao exame das determinações e das conseqüências políticas do “corporativismo”. O assunto freqüenta com insistência os *Cadernos*, mas encontra formulação particularmente sugestiva numa conhecida passagem de *Alguns temas da questão meridional*, texto redigido em fins de setembro de 1926, às vésperas da prisão de Gramsci e, por isso, deixado inacabado. Lá, preocupado com a “eficácia política” da atuação do proletariado italiano, Gramsci observou: “Para ser capaz de governar como classe, o proletariado deve se despojar de todo resíduo corporativo, de todo preconceito ou incrustação sindicalista”. Isto significa que “não só devem ser superadas as distinções existentes entre as diversas profissões, como também que é necessário, para que se conquistem o consenso e a confiança dos camponeses e de algumas categorias semiproletárias da cidade, superar alguns preconceitos e vencer certos egoísmos que podem subsistir, e subsistem, na classe operária como tal, mesmo quando já desapareceram de seu seio os particularismos profissionais”. Os vários agregados profissionais, portanto, devem “não só pensar como proletários”, mas precisam ainda “dar um passo à frente: devem pensar como membros de uma classe que só pode vencer e construir o socialismo se for auxiliada e seguida pela grande maioria daqueles estratos sociais. Se não se conseguir isso, o proletariado não se torna classe dirigente e aqueles estratos, que na Itália representam a maioria da população, permanecem sob a direção burguesa e dão ao Estado a possibilidade de resistir ao ímpeto proletário e de dobrá-lo”. Se não conseguir isso, o proletariado “não existirá mais como classe independente, mas apenas como um apêndice do Estado burguês. O corporativismo de clas-

24 A. Gramsci, Americanismo e fordismo. In: *Maquiavel, a política e o Estado moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968, p.375-413.

se terá triunfado, mas o proletariado perderá sua posição e sua função de dirigente e de guia: aparecerá à massa dos operários mais pobres como um privilegiado e aos camponeses como um explorador ao estilo dos burgueses”.²⁵

Como se vê, o posicionamento de Gramsci reconhece claramente a importância de se trabalhar para que as postulações particularistas (fundadas na afirmação de interesses imediatos) possam ser superadas por uma proposição *universalista*: uma “vontade coletiva nacional-popular”, um interesse superior, uma “consciência de classe”, uma perspectiva de “comunidade política” ou mesmo uma “vontade geral”.²⁶ Só assim tornar-se-ia possível soldar alianças, dar curso a uma efetiva unidade política e facilitar a execução, por uma classe ou bloco de classes, da tarefa de representar o conjunto da sociedade e calçar uma nova hegemonia. Trata-se, no fundo, da afirmação da necessária prevalência do *interesse político* sobre os interesses particulares (individuais ou de grupo), base da concepção marxista da democracia e espinha dorsal do movimento capaz de trafegar com inteligência e eficácia política pelo universo da complexidade contemporânea.

Em quarto lugar, a política democrática vê-se às voltas com o *desafio da esquerda*. Como ser de esquerda, democrata e radical – digamos mesmo: comunista – em um mundo que isola e fragmenta, rebaixa a política, confunde identidades e dissolve organizações duramente construídas? Como manter de pé a grande utopia da “sociedade regulada”, do socialismo, da igualdade, da frater-

25 A. Gramsci, *A questão meridional*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p.146 e 152.

26 Uma sugestiva discussão a respeito das relações do pensamento de Gramsci com o conceito rousseauiano de “vontade geral”, bem como com certas categorias da filosofia de Hegel, pode ser encontrada em Carlos Nelson Coutinho, *Vontade geral e democracia em Rousseau, Hegel e Gramsci*. In: *Marxismo e política*. A dualidade de poderes e outros ensaios. São Paulo, Cortez, 1994, p.121-42. Para Coutinho, “na obra de Gramsci, ocorre uma recepção do que há de mais válido e lúcido na posição de Rousseau e Hegel, dois clássicos da filosofia política moderna; mas, ao mesmo tempo, há também preciosas indicações acerca do modo pelo qual superar os limites e as aporias dos mesmos, indicações que estão contidas, sobretudo, no conceito gramsciano de hegemonia” (p.137).

nidade, em um momento histórico que hipostasia o presente imediato, cancela o futuro, exponencia a exclusão e a desigualdade? Como, em suma, ser de esquerda quando os sinais “direita” e “esquerda” já não são claros para muitas pessoas e inúmeros socialistas tendem a se deixar sugar por formas confusas de política de poder, pelo “pragmatismo” ou mesmo pela mudança de campo? Manter-se à esquerda, hoje – quando as derrotas sofridas pela esquerda são mais eloqüentes do que sua capacidade propositiva – é, na verdade, o maior dos desafios. E, ao mesmo tempo, uma espécie de “imperativo categórico” da própria democracia.

A “crise da esquerda” atingiu, nos últimos anos, um ponto de inegável consistência. Não se trata só de perceber que há uma ausência de movimento prático questionando a ordem vigente e construindo novos caminhos para a vida social. Mais grave é a cristalização de um buraco de proporções ainda não calculadas na esfera do pensamento: a rigor, já não temos mais a diferenciação clara de um campo ideológico de esquerda, capaz de se pôr na vanguarda política e cultural e de oferecer aos cidadãos em geral, mas sobretudo aos inconformados, aos discriminados, aos explorados, alguns sonhos materializáveis e o desenho de um novo futuro. Claro, o pensamento crítico ainda pulsa em muitas cabeças. Jamais deixará de fazê-lo, posto ser parte da própria aventura da razão. O problema é que esse pensamento não está conseguindo colar-se à política e nem mesmo difundir-se entre os intelectuais. Nessa área, aliás, a confusão impera soberana. Há muitos, por exemplo, que banalizam os temas clássicos da esquerda: partidos, coerência de princípios, ligações com os “de baixo”, projetos de futuro. São os que, baseados numa visão neofuncionalista e conservadora da “complexidade”, satisfazem-se com a conversão da política a mero jogo de cálculos e interesses, feito de mercado, de *marketing*, de eleitores que “flutuam”, de problemas técnico-institucionais. Que julgam ser coisa antiga e superada as postulações organizacionais, decretando a impossibilidade e a inutilidade dos sujeitos coletivos estruturados. Há outros que pensam que o “desalinhamento” precisa ser vivido de modo “radical”: que, diante da complicação das coisas e da transformação avassaladora da vida cotidiana, o mais razoável é minimizar a

coerência, as alianças históricas, os compromissos, e mergulhar de olhos fechados na “flexibilidade”.

Mesmo no campo dos que continuam a pelejar pela realização das grandes utopias da esquerda e a buscar explicações para o mundo em um esforço de atualização dos temas e valores clássicos da esquerda, o cenário está longe de ser tranquilo. Antes de mais nada, não há muitos consensos. A quem eleger como *sujeito* da transformação socialista? Aos trabalhadores ou aos “excluídos”? Como viabilizar a transformação? Com ou sem partidos? Com qual modelo de partido? Atribuindo qual papel ao Estado? A partir de que noção de democracia? Com qual idéia de política? Dada a reiteração dos valores clássicos do socialismo, com quais projetos e medidas práticas poderão eles ser validados? Será possível simplesmente deslocar a “luta de classes” e substituí-la pelos temas mais amenos da “inclusão no capitalismo”, do “controle social do Estado” ou da “domesticação do mercado”? Todos esses são temas em aberto e de importância estratégica, cuja irresolução reflete bem as dificuldades da esquerda.

Estaria a esquerda, nesta paradigmática virada de século em que nos encontramos, limitada a seguir a velha tradição social-democrática e a buscar a conciliação da liberalização e globalização da economia com a implementação sempre mais progressiva de políticas sociais ativas? Seria esse o seu programa “máximo” para o momento? Em que ponto dar-se-ia a inflexão, a ruptura entre uma esquerda gestora dos movimentos de reposição do capitalismo e uma esquerda propositora de novas formas de organização social? Seja como for, os fatos parecem indicar que a esquerda continua viva e tem tudo para empreender uma retomada e contrastar a hegemonia neoliberal arrogantemente dada como definitiva, recuperando a luta pela renovação da vida política, pela mobilização da sociedade, pela defesa do *Welfare State*.

De qualquer maneira, a crise da esquerda é real. Tem determinações claras. De um ângulo mais geral, está imposta pela alteração categórica do padrão de organização da economia e do trabalho, que roubou da esquerda seu nervo, seu protagonista principal, sua razão histórica. A esquerda, além do mais, acabou por ser comida pelos novos interesses emergentes e pela exacer-

bação dos particularismos de antes. De repente, as massas, antes disponíveis para projetos coletivos, fragmentaram-se e foram cortadas por dinâmicas individualizantes. Afastaram-se da política, que sempre foi o grande espaço da esquerda. Na melhor das hipóteses, passaram a engordar os sindicatos, que sempre foram a pedra no sapato da esquerda.

Mas a esquerda também foi simultaneamente abalada pela queda do Muro – que despencou notadamente sobre os comunistas – e pela força da globalização, que sugou o componente socialista da social-democracia e dilatou seu componente de mercado, democrático-liberal. Em decorrência, a esquerda foi perdendo noção de si, audiência e capacidade de proposição. Hoje, em muitos países, é impelida a coadjuvar governos estranhos a ela; em outros, limita-se a fazer o papel de verdugo inconseqüente dos governantes. A chegada ao poder de partidos ou coligações de esquerda já não parece mais trazer consigo, necessariamente, a realização efetiva de um programa de esquerda.

Tudo isso é real e forma o eixo a partir do qual podemos desvendar a crise. Explica, mas não justifica, o caos que se abateu sobre a intelectualidade e a política de esquerda. Acima de tudo, não pode servir de pretexto para que se continue a perder o senso crítico e a difundir, como “inevitáveis”, idéias e posições que descharacterizam ainda mais a esquerda e acabam por desarmá-la. Ou para retardar um debate e uma renovação que se mostram absolutamente improrrogáveis.

No fundo, disso sai uma conclusão: o mundo atual, que multiplica sem cessar a desigualdade e a exclusão, não pode dispensar a presença de uma esquerda forte, com clara identidade cultural e programática, não só “de governo” no sentido fraco da palavra. Não há como seguir em frente sem coerência e alguma radicalidade. Não se pode avançar apenas com um oposicionismo abstrato, de circunstância, reduzido a um “eterno” e estéril estar fora do poder, contrário a um ou outro governante em função de estreitos cálculos eleitorais. Faz-se urgente a retomada de um oposicionismo consistente, dedicado a analisar criticamente os fundamentos mesmos da atual organização econômica, política e social. Isso significa que se deve passar a trabalhar – como pensa-

vam Engels em 1895 e Gramsci nos *Cadernos* – não pela imediata edificação da “sociedade socialista”, não tanto pela “chegada ao poder”, mas em favor da progressiva construção de uma efetiva alternativa democrática (que preveja, dentre outras coisas, um novo estilo de governar, uma nova política econômica, uma nova forma de abordar os temas sociais).

Seria péssimo – para toda a sociedade – se a esquerda desaparecesse ou virasse rótulo inespecífico no exato momento em que se faz mais necessária. Justamente por isso, o contato com o pensamento de Gramsci mostra-se de uma fecundidade à toda prova. Afinal, tal como nos anos em que foram redigidos os *Cadernos*, a crise dos nossos dias não se anuncia como terminal. De todas as partes surgem indicações de que o capitalismo, em que pese suas monstruosidades e contradições, está forte e demonstra possuir reservas para sustentar, talvez não um novo ciclo expansivo, mas seguramente uma sobrevivência duradoura. Trata-se claramente da afirmação de uma hegemonia, balizada e alimentada pelas sobras da cultura neoliberal e de toda a engenharia individualista, “virtual” e “midiática” de que se impregnaram as sociedades contemporâneas. Mas o terreno da reposição do capitalismo é também o terreno da reiteração e dilatação dos seus paradoxos e contradições. É o terreno em que se reafirmam as razões da esquerda.

O PENSAMENTO DE GRAMSCI E O FUTURO

Porém, como se sabe, precisamente nas circunstâncias que determinam esses desafios – isto é, nas transformações que fazem as sociedades atuais serem sempre mais complexas e ficarem despojadas do sujeito histórico capaz de “unificá-las” – deita raízes, ao menos desde os anos 80, a chamada *crise do marxismo*. É preciso ver, portanto, em que medida o marxismo de Gramsci não submergiria também nessa crise. A questão foi muito bem apresentada por Guido Liguori: a crise do marxismo, diz ele, “também é a crise de uma cultura que propõe uma interpretação da realidade fortemente monocêntrica: um sujeito, a classe operária,

capaz de ‘unificar’ a sociedade, constituindo assim tanto o ‘ponto de vista’ a partir do qual é possível compreendê-la quanto o ponto de referência para uma ampla política de alianças e, tendencialmente, para um processo de *recomposição* da sociedade”.²⁷ A crise do marxismo é a crise do marxismo de Gramsci? Ou o “gramscismo” é um marxismo distinto e diferenciado?

Gramsci propôs uma outra interpretação de Marx, no sentido de que iniciou a superação dos limites da elaboração marxista do século XIX, excessivamente dependente das “estruturas”. Mas o seu marxismo – sustentado pela rejeição do determinismo mecanicista, por uma visão antifatalista da história, pela categoria de *práxis* – é um *marxismo do sujeito*: um marxismo da hegemonia, da totalização dialética, da possibilidade de uma reunificação social. Resistiria ao fim da “centralidade operária”, ao estilhaçamento corporativista, à complexificação da sociedade? A sua teoria política ainda se revelaria suficientemente plástica para continuar fornecendo orientações intelectuais à altura da época atual? Essas as questões principais que demarcam os limites de uma pesquisa sobre a fortuna futura de Gramsci. É evidente que o autor de uma obra aberta, rica em reflexões criativas e em problematidade, será sempre fonte de sugestões férteis. A questão, porém, não se resume em saber se Gramsci continua “legível” e útil para “leituras” mais ou menos especializadas, mas sim se ainda faz sentido colocar o seu pensamento em tensão com a realidade concreta do presente. Ele ainda serve para a análise social e para o desenvolvimento de uma teoria crítica dos dias de hoje? Não interessa um Gramsci objeto de abordagens filológicas e interpretações canônicas, congelado em intermináveis disputas historiográficas, acadêmicas ou partidárias. O Gramsci que interessa é o Gramsci “vivo”, útil para uma interpretação heterodoxa e não-dogmática do presente.

Vale aqui, sob inúmeros aspectos, recordar a observação feita por Eric Hobsbawm: “Gramsci sobreviveu às conjunturas políticas que estiveram na base de seu primeiro sucesso internacional.

27 G. Liguori, op. cit., 1996, p.198-9.

Sobreviveu ao próprio movimento comunista europeu. Demonstrou sua independência diante dos altos e baixos das modas ideológicas ... Sobreviveu à reclusão em guetos acadêmicos que parece ser o destino de tantos pensadores do 'marxismo ocidental'. Apesar disso, completa o historiador inglês, não podemos saber "qual será a fortuna de seus escritos no futuro". Mesmo assim, porém, precisamente pelo fato de que sua influência "ultrapassou as fronteiras da esquerda", pode-se esperar que Gramsci ainda represente, para a esquerda, "um ponto de referência para uma política vencedora".²⁸

Gramsci, evidentemente, não pode nos dar tudo. Não se trata de atribuir a ele o posto mágico de solucionador dos dilemas práticos e teóricos do movimento democrático e das esquerdas, nem, muito menos, de vê-lo como o iniciador de um novo sistema político-filosófico (o "gramscismo"). Ele mesmo diria que é preciso examinar sem preconceitos a produção cultural da época, extrair as "verdades" presentes nas mais variadas correntes intelectuais. Horrorizava-se diante da jactância dogmática, da auto-suficiência, do personalismo. Sua obra continua a ser viva, em boa medida, justamente por ser aberta e "problemática". É impossível encontrar nela qualquer tipo de solução pré-fabricada para os problemas de hoje. A experiência concreta dos nossos dias vai muito além do seu pensamento, sobretudo no que diz respeito às questões do partido, do programa, dos sujeitos e dos tempos da transição. Além do mais, como se sabe, a hegemonia de qualquer classe "subalterna" não deriva de uma "investidura *a priori*" – de um princípio doutrinário, de uma vocação natural, de uma "previsão apoiada nos fatos" –, mas é o resultado de uma capacidade ético-política: a capacidade de vencer o corporativismo e a "auto-suficiência de classe" e tornar-se dirigente de toda a sociedade. Como está escrito nos *Cadernos*: "trata-se de um erro de fatuidade grosseira e de superficialidade considerar que uma determinada concepção do mundo e da vida contenha em si mesma uma superior capacidade de previsão" (Q, p.1811).

²⁸ E. J. Hobsbawm, Introdução. In: Antonio Santucci (Org.) *Gramsci in Europa e in America*. Roma, Bari: Laterza, 1995, p.IX-X.

Mas Gramsci tem um espaço próprio, uma singularidade. Nenhum outro marxista foi mais longe do que ele na reflexão sobre a política. Poucos conseguiram unir com tanta habilidade o “pessimismo da inteligência e o otimismo da vontade”,²⁹ a análise teórica e a estratégia política. Poucos, no campo da esquerda, se deram ao trabalho de formular e valorizar uma proposta “processual” de revolução. Seu “politicismo” apaixonado, várias vezes visto com suspeita por parte de tantos marxismos “ortodoxos”, parece funcionar como um sopro de vida nessa nossa época despolitizada e vazia de convicções e utopias. Sua oposição à política como potência – repleta de intimidação, pobre de idéias, corrupta e corruptora – cai como uma luva nos dias de hoje. Sua idéia de política como hegemonia está carregada de visão de futuro, de inteligência, de preocupação em agregar pessoas, gerar consensos e indicar um caminho para o “interesse geral”.

E sem isso, devemos nos perguntar, que saída pode ser vislumbrada para esse mundo tão globalizado e tão estilhaçado, tão repleto de informações, símbolos e imagens e tão “desencantado”, tão rico de possibilidades de desenvolvimento e tão ameaçador?

29 A expressão, como se sabe, está intimamente associada ao nome de Gramsci, que a tomou de empréstimo do escritor francês Romain Rolland, como informa, dentre outros, o pesquisador italiano Antonio Santucci (*Antonio Gramsci 1891-1937. Guida al pensiero e agli scritti*. Roma: Editori Riuniti, 1987, p.95). Em sua correspondência, Gramsci a empregará repetidas vezes. Numa carta ao irmão Carlo de 19 de dezembro de 1929, por exemplo, escreverá: “Meu estado de espírito sintetiza estes dois sentimentos e os supera: sou pessimista com a inteligência, mas otimista pela vontade” (A. Gramsci, op. cit., 1996, p.143). A frase também freqüenta seus *Cadernos*, como se depreende da passagem inserida logo nas partes iniciais, em que Gramsci menciona a necessidade de “criar pessoas sóbrias, pacientes, que não se desesperem diante dos piores horrores e não se exaltem diante de qualquer estupidez. Pessimismo da inteligência, otimismo da vontade” (Q, p.75).

4 GRAMSCI CONTRA O OCIDENTE

MARCOS DEL ROIO

1 Reafirmar a vitalidade da reflexão de Gramsci, passados sessenta anos de sua morte, num momento em que a modernidade capitalista passa por transformações que afetam sua própria materialidade e todo seu invólucro cultural, pode sugerir uma grande veleidade. Pode também parecer o reconhecimento da incapacidade das esquerdas em pensar e atuar sobre o mundo de hoje, refugiando-se no passado, em vez de fazer uso de um novo instrumental teórico-prático mais de acordo com os tempos. Trata-se então de questionar e localizar a vitalidade de Gramsci para essa virada de século que se aproxima, começando por revisitar sua visão política e o contexto que lhe deu o foco. Como nessa sede não será possível mais que desbastar parcialmente essa complexa problemática, pelo menos algumas questões devem ser inicialmente pontualizadas.

Antes de tudo é preciso esclarecer que Gramsci (até para que se preserve uma certa fidelidade a seu universo categorial) não pode ser considerado um autor inserível nos quadros do “marxis-

mo ocidental”. A própria conceituação de tal marxismo como relativamente dissociado do movimento operário e da política socialista e mais preocupado com temas da filosofia e da cultura, não comporta a presença de Gramsci, já que ele dedicou sua vida e obra (mesmo encarcerado) aos temas relativos à organização das classes subalternas para a revolução socialista internacional. Gramsci só pode então ser visto como “marxista ocidental” pelo fato de ter nascido na Itália, um país localizado na Europa ocidental, sendo essa uma acepção geográfica e não morfológica de Ocidente (como é própria de Gramsci). Isso não significa, todavia, que sua elaboração teórica não tenha oferecido ricos elementos de contribuição para o “marxismo ocidental” propriamente dito.

Por outro lado, por “esquerda ocidental” pode-se entender, original e morfológicamente, aquela vertente do movimento operário socialista que se resignou a guerra imperialista de 1914 e que, em seguida, em sua maioria, voltou olhares adversos e pesadamente críticos à revolução popular socialista que se processava a partir da Rússia. Com essa vertente, que genericamente pode ser designada como reformista social-democrata, Gramsci não tem qualquer relação de afinidade teórica ou projetual. Mas se por “esquerda ocidental” entendermos (agora geograficamente) ainda os partidos comunistas do Ocidente e particularmente o PCI (por óbvio que pareça), a questão fica mais complexa e diz respeito, mais de perto, a sua herança política e teórica.

Antes de mais nada é preciso observar que, no conjunto do Ocidente, pelo menos até os anos 70, Gramsci ficou mais conhecido por alguns aspectos de tragédia de sua vida pessoal e pelas reflexões particulares que o aproximavam do “marxismo ocidental” e tornavam-no palatável também para o comunismo stalinista, esvaziando sua influência de qualquer conteúdo político. No específico caso do PCI, tratou-se, desde o início, de uma conjunção de releitura e de manipulação perpetradas por Togliatti que estimulou aquela visão de Gramsci no exterior, fazendo dele um grande intelectual italiano, um entre outros, inserido em uma vasta galeria. Criou-se assim e ao mesmo tempo uma fonte de legitimidade para a política dos comunistas e de seu grupo dirigente (o qual procurava pontos de continuidade com a experiência políti-

ca do *Risorgimento*) no interior da ordem social e jurídica da Itália republicana.

Além disso, a análise de Gramsci sobre a questão meridional e suas reflexões sobre o tema da cultura nacional-popular permitiram fazer dele um antecipador daquilo que o stalinismo reformado, a partir de 1956, passou a chamar de “vias nacionais ao socialismo”, e que na Itália emergiu com rico conteúdo na formulação de Togliatti. Os limites dessa orientação política ficaram visíveis na dificuldade de se conduzir a eclosão sociocultural de 1968-1969 para um estuário revolucionário. A partir daí, houve um crescente esforço do PCI para acentuar e enfatizar seu caráter morfológico de “esquerda ocidental”, assumindo e desenvolvendo a fórmula ideológica do “eurocomunismo” que enfatizava a questão da democracia e do pluralismo, incorporando conceitos produzidos no universo liberal e católico.

De maneira até certo ponto paradoxal, foi então que a obra de Gramsci virou verdadeira moda intelectual, tendo sido usada para demarcar uma originalidade e particularidade do PCI dentro da “esquerda ocidental”, evitando uma imediata identificação com a social-democracia e também uma ruptura clara e explícita com a herança de Lenin e da Revolução Russa. A releitura liberal de Gramsci, presente naqueles anos, e que enfatizava a questão do alargamento do consenso na construção da hegemonia, foi a que veio enfim predominar, abrindo caminho para a resolução daquela ambigüidade. No momento precedente ao colapso generalizado do socialismo de Estado, decretada a dissolução do PCI e sua substituição pelo Partido Democrático da Esquerda, foi dado o passo para que os pretensos herdeiros de Gramsci se convertessem integralmente em uma “esquerda ocidental”. A partir desse momento Gramsci passa a ser visto como o antecipador de um novo reformismo a ser proposto nesse fim de século!

2 Mas quanto seriam efetivamente plausíveis todas essas releituras de Gramsci? Qual seu grau de fidelidade com a letra e o espírito da obra gramsciana? Não é demais realçar ainda uma vez que questão de tal complexidade não pode ser derimida no espa-

ço de tão poucas páginas, o que apenas enfatiza sua importância teórico-política. Numa primeira aproximação poderíamos nos perguntar qual seja efetivamente o lugar de Gramsci na história do marxismo e do movimento socialista. Por hipótese, creio não ser de maneira alguma descabido afirmar que Gramsci se insere naquilo que Lukács chamou de “renascimento do marxismo”, aludindo aos nomes de Lenin e Rosa Luxemburg como autores/atores decisivos. Gramsci e o próprio Lukács certamente poderiam ser vistos como expoentes de uma segunda fase desse “renascimento”. Poderíamos ainda sugerir que esses autores ajudaram a conformar uma curta época de *refundação* da práxis socialista que se gesta a partir do debate com o “revisonismo” (1898), define-se com a Revolução de 1917-1921, em oposição ao reformismo e ao imperialismo, e esgota-se precisamente com a morte de Gramsci (1937), quando era já incontestado o predomínio do stalinismo no seio dos partidos comunistas.

A refundação comunista do marxismo se caracteriza antes de tudo pelo resgate da dialética histórico-crítica que estava subsumida na teoria socialista pela intrusão positivista e pela revivescência de filosofias neokantianas. A subalternidade a que ficaram reduzidas a teoria socialista crítica e o movimento operário ficou expressa na emergência e predominância do reformismo. Este se submete ao movimento do capital, esvaziando a subjetividade antagônica presente na classe operária, apostando no processo liberal de democratização e na diluição da conflitualidade social, encarando a revolução socialista como momento puramente ético e/ou natural, quando não um falso problema. A perspectiva reformista, delineada no início do século XX, só seria factível se o desenvolvimento capitalista (expressão que já denota a intrusão positivista) se encaminhasse para uma passagem pouco traumática para o socialismo, facilitado pela formação de grandes empresas que disputariam um mercado mundial crescentemente “civilizado”, regulado pela presença de Estados democráticos sob forte influência do movimento socialista.

É precisamente com o instrumental oferecido pela dialética histórico-crítica que o movimento de refundação se conforma, enfatizando, pelo contrário, a questão da subjetividade antagôni-

ca à ordem do capital, concentrada sobretudo no partido revolucionário da classe operária. A ação política revolucionária, por sua vez, só poderia ocorrer a partir da compreensão do momento particular em que se encontrava o contraditório movimento do capital e a conflitualidade gerada em seu redor. A teoria do imperialismo como época histórica da acumulação do capital, caracterizado por acirrada conflitualidade econômico-política que implica guerras localizadas e generalizadas, sintomas de um resvalamento para a barbárie, dialeticamente oposta à atualidade da revolução socialista, define outro aspecto fundamental de agregação do movimento de refundação comunista do início do século XX. A plena configuração da refundação da práxis socialista, no entanto, exige e só se efetiva com a cisão teórico-prática com o reformismo e a fundação do partido comunista.

A definição explícita de Gramsci pela cisão com o reformismo e, por consequência, pela adesão a refundação, ocorreu quando o movimento dos conselhos de fábrica de Turim encaminhava-se para a derrota e após o Segundo Congresso da Internacional Comunista (1920), a partir do momento em que Gramsci passou a trabalhar decididamente pela fundação do partido comunista na Itália. Gramsci é um intelectual revolucionário com marcado perfil e postura universalizante, como é próprio da tradição cultural intelectual da Península Itálica. É continuador da tradição laico-historicista de um Maquiavel e de um Vico, e é o continuador, evidentemente, dos primeiros marxistas italianos Andrea Costa e especialmente de Antonio Labriola. A obra deste último serviu de ponte para o contato com o último Engels, com o qual travou calorosa correspondência, e com a alta cultura do núcleo do Ocidente.

Do revolucionário Georges Sorel e do sociólogo alemão Max Weber (aliás influências absorvidas também por Lukács), Gramsci incorporou a importância da questão da vontade feita ação e da subjetividade, instrumental que utilizaria na luta contra o reformismo positivista, presente no PSI. Além do reformismo e do extremismo, adversários no interior do movimento operário, Gramsci elegeu como interlocutores os grandes intelectuais do bloco histórico italiano, com destaque para Giustino Fortunato,

Giovanni Gentile e especialmente Benedetto Croce, que de alguma forma marcam a continuidade e a passagem do *Risorgimento* ao fascismo, de uma “revolução passiva” a outra. Mas sempre dialeticamente é também do idealismo filosófico de Gentile e Croce, de cuja visão liberal-democrática chegou a compartilhar na juventude, que Gramsci se utiliza para a crítica do positivismo que de modo renitente se acopla à teoria socialista crítica. (Poder-se-ia mesmo dizer que Croce está para Hegel como Gramsci está para Marx.)

Mas o universal contemporâneo que Gramsci captou com lucidez extraordinária estava presente na obra de Lenin (e também na obra de Rosa Luxemburg) e no desenrolar da revolução socialista internacional desencadeada na Rússia. Percebeu que a revolução socialista demarca uma *cisão* na história da humanidade, com o início do processo de extinção do Estado político e das classes, assim como da construção de uma nova cultura e de um humanismo integral. Essa *cisão*, no entanto, pressupunha a ruptura com o reformismo e o que representava de subalternidade em confronto com a alta cultura do Ocidente e de reconhecimento da hegemonia liberal burguesa.

Gramsci estabeleceu com Lenin e com o grupo dirigente bolchevique uma aliança política necessária para enfrentar na Itália o reformismo e, em seguida, o extremismo de Bordiga, tomando nota que teoricamente ambas as concepções se encontravam no naturalismo filosófico. Era necessário que se conformasse na Itália um grupo dirigente capaz de traduzir a universalidade da revolução socialista para as particulares condições de um Ocidente retardatário, como era o caso da Itália, ao mesmo tempo que abstraíndo a particularidade da Rússia. Nesse mesmo campo combateu a nova intrusão positivista presente na obra de Bukharin e o naturalismo da reflexão de Trotski.

3 A relação de Gramsci com Lenin, já dirigente do Estado soviético, é mais que política, é de fundo teórico paradigmático, visto que ambos atuam no campo da refundação da práxis socialista. Essa relação com Lenin não se alterou após a morte deste, e

mesmo após a prisão de Gramsci pelo fascismo e a instauração do stalinismo na URSS. Na verdade, uma parte muito significativa da obra de Gramsci tratou do aprofundamento e da atualização de temas presentes na agenda lenineana. Destaque para a luta contra o reformismo e a intrusão positivista, a questão dos intelectuais orgânicos e do partido revolucionário, o tema da hegemonia e a análise da época imperialista. A abordagem dada por Gramsci a essa agenda foi permeada pela dualidade histórico-morfológica Ocidente/Oriente que permite inclusive que se faça um contraponto entre um e outro autor, transformado em contraposição por parte da literatura atinente.

O desenrolar da revolução socialista internacional tende a dissolver a dualidade Ocidente/Oriente, embora os ritmos, as alianças sociais e a forma de ocupação/desconstrução do Estado sejam diferenciadas, de acordo com a herança histórica e a particular formação social na qual se processa, o que impede qualquer generalização formal. A derrota da revolução, em 1921, repropõe a referida dualidade sob novas condições, quando a Rússia soviética se vê isolada e dá início à construção de um capitalismo monopolista de Estado sob direção do partido comunista. É quando também emerge a nova política da frente única, inicialmente formulada por Paul Levi e outros continuadores de Rosa Luxemburg, e assumida por Lenin e pela IC. Essa política obriga a repensar a forma da aliança operário-camponesa na construção do Estado soviético, assim como a questão da relação com o reformismo no núcleo do Ocidente.

A questão teórico-política fulcral de Gramsci é precisamente a do porquê da derrota da revolução socialista internacional no núcleo original do Ocidente e, por conseguinte, a busca de hipóteses para a reversão da situação. Assim, a análise do Oriente, como já foi sugerido, aparece apenas como contraponto. O Oriente russo sob domínio de um Estado fortemente burocratizado e coercitivo, com uma burguesia jovem e débil que não conseguira gerar uma sociedade civil que viesse a dar densidade e substância a uma possível hegemonia, possibilitou uma vitoriosa revolução conduzida por um partido operário agindo com a tática de “guerra manobrada”.

Nessa realidade, a uma conquista do poder relativamente tranqüila seguir-se-ia um difícil processo de construção hegemônica que incluía a própria materialidade de uma sociedade civil quase inexistente e que deveria, no processo, subsumir o próprio Estado político. Essa tentativa contida na experiência da NEP fracassou, redundando no stalinismo, e Gramsci percebeu que a implicação era o refluxo da URSS para uma fase econômico-corporativa incapaz de gerar uma nova hegemonia, mas apenas uma revolução passiva específica do Oriente. Para Gramsci, Oriente significava também grandes países asiáticos como a China e a Índia, submetidos que estavam ao núcleo do Ocidente, em função do parasitismo de vastas camadas sociais, o que explicava sua debilidade político-militar.

A contraditoriedade do mundo contemporâneo está demarcada, na reflexão de Gramsci, pelo fenômeno da revolução: a revolução burguesa na França e sua persistência e a revolução socialista momentaneamente derrotada e circunscrita à Rússia. Entendendo a Revolução Francesa como época histórica que se prolonga de 1789 a 1871, Gramsci sugere que a revolução socialista e seu contraditório, as revoluções passivas da época imperialista, cobririam também uma época histórica. A ação política revolucionária, dita jacobina, na época da Revolução Francesa processou-se por meio da “guerra manobrada”. Essa fase e forma de luta política foi superada com a consolidação da hegemonia liberal burguesa, no entanto, após 1871, ocorreu por meio da difusão de um conjunto de aparelhos civis privados, ou seja, de instituições sociais não diretamente políticas.

O desdobramento da esfera dos interesses privados numa sociedade civil diferenciada dos imediatos interesses econômicos criou um novo espaço para a luta de classes, ao mesmo tempo que se ampliava o Estado, não só sofisticando seus instrumentos de coerção, mas também alargando seu raio de ação, por via legislativa, para dimensões até então adstritas à esfera privada (como educação, saúde e organização do trabalho). Em tal circunstância, como já havia chamado atenção o último Engels, ainda que com uma linguagem menos elaborada, a luta política só poderia ocorrer por meio da “guerra de posição”. Além de enfrentar o

imediatamente processo produtivo do capital e a fortalecida máquina coercitiva do Estado, o movimento operário teria que fazer frente a esse conjunto de aparelhos privados de hegemonia, capacitando-se com uma nova cultura. A manifestação da força hegemônica do liberalismo e da ideologia jacobina, dessa feita, se desdobrou no movimento operário como reformismo economicista e como voluntarismo estéril, explicando-se assim a inviabilidade da revolução socialista no núcleo do Ocidente.

A revolução burguesa, praticamente em todo o resto da Europa continental ocorreu de maneira passiva. E isso em dois sentidos: primeiro, a revolução burguesa se difundiu por meio das armas do exército francês e da ideologia liberal; segundo, as classes subalternas, apesar da pressão política exercida sobre a ordem social, não conseguiram se erigir em sujeito sociocultural autônomo capaz de efetivar a revolução pelas próprias forças. Nessa situação de dupla pressão, as classes dirigentes tradicionais trataram elas mesmas de restaurar seu domínio por meio de transformações no Estado e na economia, de modo a garantir o ingresso na nova ordem. Decisiva, nesse quadro, foi a cooptação dos intelectuais associados às classes subalternas. Esse processo de decapitação político-cultural das classes subalternas, a fim de impedir sua autonomização, Gramsci designou com o nome de “transformismo”, reconhecendo-o como elemento constitutivo fundamental da “revolução passiva”.

Essa análise geral seria válida tanto para a Espanha, por exemplo, onde as forças capazes de conduzir a passagem para a nova ordem mostraram-se demasiadamente débeis, ou para Alemanha, onde a revolução passiva foi capaz de projetar na Europa uma grande potência econômica e militar. Gramsci debruçou-se, no entanto, sobre o *Risorgimento* italiano, um caso particular de revolução passiva, observando como eram insuficientes as bases materiais para o jacobinismo, como o partido de ação, vitimado pelo “transformismo”, foi reduzido à subalternidade e como a aliança entre os grandes proprietários agrários do Sul com a burguesia industrial do Norte formaram um bloco histórico em condições de impedir a emergência autônoma das classes subalternas da Itália. Com isso a Itália constituiu-se (mas também a Alemanha)

num Ocidente passivo e incompleto, pois portam em si elementos importantes de Oriente. As gradações entre Ocidente e Oriente, como sugeria Gramsci, devem ser analisadas caso a caso, pois as proporções são sempre variáveis.

No entanto, esse é um tema da maior importância que Gramsci não desenvolve como seria necessário, possibilitando distorções significativas em seu pensamento, como a de leituras antinômicas e não dialéticas da questão Oriente/Ocidente e guerra de movimento/guerra de posição. Nesse Ocidente incompleto, produto de revoluções passivas da Alemanha e da Itália, guerra de movimento e guerra de posição não deveriam ser utilizadas também em proporções variáveis, sobretudo naquele momento em que a revolução socialista internacional tendia a diluir a dualidade Oriente/Ocidente? Creio não ser descabida a hipótese de que para Gramsci, a derrota da revolução socialista no Ocidente passivo deveu-se mais à impossibilidade do movimento operário, submetido à hegemonia liberal-burguesa na forma de reformismo, articular um largo leque de alianças sociais, particularmente com o proletariado agrícola, do que um eventual erro tático de princípio na utilização da “guerra manobrada”.

Desde que houvesse um partido operário socialista que viesse travando uma “guerra de posição” por todo o período anterior, a utilização da “guerra manobrada” num momento de crise e de irrupção revolucionária vinda do Oriente russo poderia ser justificável. Do mesmo modo, não me parece também (como sugerem algumas releituras) que o programa político de Gramsci vislumbasse como desejável e inelutável a ocidentalização do mundo, pois estaria assim convergindo com o reformismo e com a utopia liberal que identifica no Ocidente o pólo positivo (“civilizado” e “democrático”) da antinomia com o Oriente.

De qualquer maneira, a derrota da revolução socialista internacional, a partir de 1921, exigiu uma reorientação política dos comunistas, que viria a se condensar na fórmula da frente única, até mesmo para fazer face à concentração hegemônica das classes dominantes do Ocidente que se aprontavam para desencadear uma nova revolução passiva. A diferença fundamental que se colocava agora é que essa nova revolução passiva ocorria para resolver uma

crise de hegemonia no interior da ordem social do capital, enquanto as revoluções passivas do século XIX se apresentaram como forma de ingresso na ordem burguesa.

A necessidade da revolução passiva adveio, segundo Gramsci, da entrada em cena de grandes massas, sem que as forças políticas antagônicas à ordem tivessem tido condições de tirar proveito da situação. No específico caso italiano, Gramsci observa o fascismo como exemplo prático de uma “revolução/restauração” e de uma fase de “guerra de posição”. A organização corporativa imposta pelo Estado pela via legislativa impôs modificações significativas na vida social e econômica, mas com o objetivo de sustentar as posições das classes médias, reproduzindo ao mesmo tempo a questão meridional e o que ela contém e preserva de “oriente”.

Entretantes, era para o americanismo fordista que a maior parte das classes dirigentes do núcleo original do Ocidente se voltava em busca de soluções para a crise. Essa forma de revolução passiva vinha já amadurecendo antes mesmo do início da guerra e da crise do Ocidente, praticamente desde o momento que a forma social americana capitalista ingressara na fase imperialista de acumulação. A particularidade dessa forma de revolução passiva, que deveria completar a passagem de época do individualismo econômico à economia planejada, é que ela não tinha aspectos de “oriente” com os quais fazer as contas, pelo contrário, tratava-se de promover uma intensificação e radicalização do Ocidente, enquanto forma social adequada à acumulação do capital. Nessa particular forma de revolução passiva a hegemonia se configura com base no próprio processo produtivo e se espraia pela sociedade civil que, segundo seus interesses, exige a intervenção legislativa do Estado. A força do americanismo fordista se expressa na capacidade de desarticular as potenciais forças antagônicas recorrendo à coerção apenas para vencer resistências a sua generalização.

4 Então, a categoria de revolução passiva passa a ser para Gramsci a chave interpretativa de uma época histórica, a época imperialista que se segue à derrota da revolução socialista inter-

nacional, a época de concentração hegemônica em vista da reorganização do domínio do capital, tendo a guerra como desdobramento inevitável. Tanto o fascismo quanto o americanismo articularam a capacidade de direção moral e intelectual das massas com a grande capacidade coercitiva e militar. Dessa forma, para o intelectual comunista Antonio Gramsci, ainda que encarcerado, todas as energias deveriam estar voltadas para a retomada da revolução socialista, o que exigia fazer frente e derrotar todas as formas de revolução passiva que se desenhavam e fortaleciam a partir dos anos 20. Logo, revolução socialista significa desorganizar e derrotar a revolução passiva (em qualquer de suas formas: americanismo, fascismo, stalinismo etc.), desencadeada para reorganizar a hegemonia do capital e/ou o poder burocrático com seu parasitismo social. Mas como a época de revoluções passivas reorganiza também o Ocidente em crise e repropõe a dualidade Ocidente/Oriente, a revolução socialista se posta contra o Ocidente enquanto forma sociocultural de dominação.

Correlata à revolução passiva está a necessidade de travar a “guerra de posição”, e esta deve ser empreendida com a tática de frente única. Essa formulação adotada pela IC em chave defensiva continha grande potencialidade que Gramsci tratou de desenvolver. Passado o momento da revolução socialista e da exigência da cisão com o reformismo, era o caso agora de estabelecer, em outro patamar, formas de unidade do movimento operário que implicasse uma aliança política com o reformismo, sendo disputada a direção geral do movimento no cotidiano das massas e no plano das idéias. Contudo, frente única não poderia significar apenas unidade da classe operária mas também sua aliança com outras camadas subalternas, antes de tudo com o proletariado agrícola e com o campesinato, chegando às camadas médias urbanas. No entanto, essa genérica formulação aparece como insuficiente, exigindo uma reflexão sobre o real para depois se proceder uma nova generalização.

Desde que conseguiu a maioria na direção do PCI, ainda que condicionado pelas conclusões limitativas do V Congresso da IC (1924), Gramsci procurou desenvolver a orientação de se forjar uma frente única em busca de um governo operário-camponês,

antes de mais nada chamando atenção para a necessidade de se abordar os concretos problemas da vida nacional, partindo da situação histórica concreta das forças populares. Nos comitês operários e camponeses deveriam se fazer representar todas as correntes políticas de esquerda presentes na cena italiana, em que também dar-se-ia a disputa pela direção política do movimento. A partir dessa base organizativa das forças antagônicas, seria travada a “guerra de posição” tendo em vista a desarticulação do bloco histórico consolidado no *Risorgimento* italiano. Elementos importantes nessa luta seriam a subtração da classe operária do Norte, a influência do reformismo (ou seja da hegemonia liberal-burguesa) e as massas agrárias da influência da Igreja. O decisivo, porém, é a desagregação de todo o bloco intelectual que dá consistência ao bloco histórico, encabeçado pelos grandes intelectuais meridionais de cultura abstrata universalista.

Então, aos intelectuais orgânicos desse bloco histórico (filósofos idealistas e cientistas técnicos positivistas, ligados à indústria), que em meio à revolução passiva subsumiram os intelectuais tradicionais (padres, professores, médicos), deveria se antagonizar uma nova intelectualidade revolucionária, organicamente atada às classes subalternas. Essa organicidade se realizaria primordialmente no partido político operário, visto como um moderno “príncipe” maquiaveliano, e seria esse a principal arma de combate na “guerra de posição”, enfrentando a “revolução passiva” atuada pelo fascismo. A tarefa da intelectualidade revolucionária era primordialmente a de arrancar as massas do *senso comum*, substrato cultural da hegemonia das classes dirigentes, e inculcar um novo *senso crítico*.

É a partir daí que se pode organizar uma nova visão de mundo, que tem numa nova cultura nacional-popular como pólo de agregação e de oposição à revolução passiva. Não é demais lembrar que a cultura e a identidade nacional-popular têm raízes e conformam-se no processo das revoluções burguesas originárias, e é apenas como arma na “guerra de posição” contra a revolução passiva que devem ser utilizadas. O nacional-popular é uma forma tática de grande profundidade para arrancar as massas populares da sua letargia tendo em vista seu envolvimento na revolu-

ção socialista internacional, não podendo ser encarada como um fim em si mesmo. Isso significa que o nacional-popular atinge seus limites e se dissolve dialeticamente na revolução socialista.

Essa luta ocorre, em primeiro lugar, no seio da sociedade civil do Estado nacional constituído. No caso italiano, uma sociedade civil gestada ao redor de uma revolução passiva e, portanto, com pesada carga do passado feudal senhorial, manifesta no parasitismo social. Mesmo assim, a luta comunista deveria estar voltada para a ocupação de espaços nesse conjunto de aparelhos privados de hegemonia, com o objetivo de desarticulá-los ou então mudar sua natureza. Mas esse é apenas um aspecto menor na “guerra de posição”, pois o decisivo na estratégia revolucionária é a conformação de uma outra sociedade civil, antagônica àquela burguesa e privada, e que tenha por fundamento o espaço público e uma nova cultura capaz de compor uma nova hegemonia. Essa nova sociedade civil antagônica gerada pelas classes subalternas deve estar em permanente escaramuça com o Estado político e a “legalidade” respaldada pela sociedade civil que materializa a hegemonia burguesa.

É por isso que Gramsci afirma que a hegemonia pode ser alcançada antes da tomada do poder político estatal. Na “guerra de posição”, a nova direção moral e intelectual se configura a partir da sociedade civil antagônica, estabelecendo uma operação de cerco ao poder civil e repressivo do Estado, que vê suas posições ocupadas e sua resistência minada. No entanto, a hegemonia só se completa e se estabelece com a tomada do poder e o estabelecimento de uma nova ditadura, já que hegemonia é direção moral e intelectual revestida de poder coercitivo contra as classes antagônicas. A partir de então se desenvolve um novo bloco histórico, fundado na hegemonia do mundo do trabalho, do espaço público e da cultura socialista, organizado em torno do autogoverno das massas e da autogestão do processo produtivo.

Esse regime profundamente democrático exige ainda a sobrevivência por um tempo indeterminado de um aparato de coerção contra a resistência das antigas classes dominantes e contra indivíduos anti-sociais. Para Gramsci e para toda a concepção comunista, a ditadura aparece como uma necessária dimensão da

democracia, e o exercício de uma e de outra depende dos fundamentos materiais da vida social e política. Ademais, nessa tradição cultural a questão da democracia está subsumida à questão mais geral da revolução socialista. Esse é o momento histórico necessário para que se aplane o caminho daquilo que Gramsci chamava de “sociedade regulada”, na verdade um eufemismo para comunismo, quando sociedade civil e Estado político se encontrariam numa única dimensão da vida social e realizar-se-ia o “humanismo integral” de uma humanidade inteiramente historicizada.

5 Assim, nessa linha de argumentação, não parece restar mais qualquer dúvida de que Gramsci, na verdade, se opunha ao Ocidente enquanto formação social regional que se apropria do mundo, e que essa estratégia da revolução socialista contra o Ocidente não se reduz a uma mera “via nacional” em busca de um “socialismo nacional” e ainda menos à busca de uma democracia de viés liberal-ocidental. Sua formulação teórica insere-se, pelo contrário, numa dimensão maior de enfrentamento com o Ocidente inteiro e com a dualidade Ocidente/Oriente gerada pelo seu domínio. Como foi visto, decisiva para a retomada da revolução socialista era (e ainda é) a derrota da revolução passiva, chave de análise e interpretação de uma época histórica, mas jamais um programa político, como fazia questão de enfatizar Gramsci, até para que não se resvalasse novamente para o equívoco reformista de ver no imperialismo um “processo civilizatório”, ainda que espinhoso.

Se a previsão de Gramsci vislumbrava uma grande reserva hegemônica para a continuidade do domínio do capital e do Ocidente, com especial destaque para o americanismo fordista, essa particular forma de revolução passiva da época imperialista, derivando daí a necessidade de travar uma longa e perseverante “guerra de posição” em todas as frentes, seu programa deveria estar afeito mais a sua própria trincheira que era a Itália fascista. O corporativismo fascista implicava um grau de coerção e intervenção esta-

tal direta na vida econômica bastante mais significativo, possibilitado pela existência de um regime abertamente ditatorial.

A derrota do fascismo, no entanto, não seria seguida, segundo Gramsci, por uma imediata revolução socialista de estilo oriental, como supôs a IC no início dos anos 30, mas por um período intermediário, que Bukharin e Lukács chamaram de *ditadura democrática*. Seria obra de uma frente de forças antifascistas organizadas pelos comitês operários e camponeses, e supor que isso ocorresse sem alguma forma de enfrentamento armado contra as instituições do Estado fascista seria mera ilusão. Por outro lado, esses mesmos comitês operários e camponeses seriam a base de uma poder constituinte expresso numa assembléia republicana. Em suma, a previsão e o projeto político imediato de Gramsci, ainda que bastante mais sofisticado, era e permaneceu sendo parecido com aquele que germinava nas cabeças mais lúcidas da IC no período que precedeu o stalinismo.

Dessa forma, é muito difícil aceitar a hipótese de que Gramsci teria antecipado alguma sorte de neo-reformismo nos seus últimos anos de vida, sendo mais provável que ele tenha se mantido atado à melhor tradição da refundação comunista do início do século XX (expressão que tem uma acepção muito mais ampla do que bolchevismo, entenda-se). Onde está então a vitalidade do pensamento de Gramsci? Qual a sua pertinência num mundo tão diferente daquele sobre o qual ele exerceu a crítica? A meu ver, a vitalidade do pensamento de Gramsci encontra-se muito menos nas infundáveis releituras inspiradoras de novas e sugestivas hipóteses teóricas e de atuação política (ainda que saindo do campo teórico-político original do revolucionário sardo) do que na reafirmação da atualidade sempre repostada da revolução socialista e do método crítico-dialético, nesse momento em que se realiza o império universal do Ocidente por obra de uma revolução passiva de caráter global. Sua inspiração e vitalidade encontra-se, em suma, na indicação da necessidade de uma nova refundação da práxis socialista adequada às novas condições da modernidade capitalista, para cuja análise seu universo categorial preserva grande capacidade explicativa.

PARTE II

GRAMSCI
E OS INTELLECTUAIS

1 A FUNÇÃO SOCIAL DOS INTELLECTUAIS

JOSÉ LUÍS BENDICHO BEIRED

Gramsci foi o primeiro marxista que a partir da política e da reflexão política parecia falar para nós, os intelectuais. Na realidade, era um dos nossos; de algum modo expressava aquilo que queríamos ter sido sem nunca conseguir: homens políticos capazes de reter a densidade cultural dos fatos do mundo, intelectuais cujo saber se desenvolve e se realiza no próprio processo de transformação. Se até termos acesso a Gramsci vivemos a posse da cultura com um agudo sentimento de culpa, depois dele podíamos nos reencontrar com aquilo que efetivamente éramos, com nossas grandezas e misérias. Não mais “engenheiros das almas”, oprimidos por um mandato impossível; mas homens que, da mesma forma que os encanadores, cumpriam uma função na trama social.

José Aricó, *La cola del diablo*, Buenos Aires: Puntosur, 1988, p.23-4

Neste artigo abordarei o tema dos intelectuais na produção intelectual de Gramsci, procurando analisar o modo como eles

foram tratados nos *Cadernos do Cárcere*.¹ Ademais buscarei avaliar em que medida esses escritos podem ser úteis para o historiador e o cientista social em geral, que fazem da categoria “intelectual” o seu objeto de estudo. Desse modo, acredito que também contribuirei para refletir sobre a condição dos intelectuais na atualidade.

Desenvolverei a hipótese de que os intelectuais desempenham certas funções na teoria gramsciana, enquanto categoria social de *conservação* e de *transformação* da ordem vigente. Para Gramsci, o intelectual é uma figura que tanto pode agir para a transformação da sociedade quanto para a sua reprodução. O leitor perceberá uma ênfase do papel do intelectual como reproduzidor, que aparentemente é contraditória com o pensamento revolucionário desenvolvido por Gramsci. Assim, desde logo vale assinalar que entendo que foi com base em um diagnóstico das *funções* e dos *lugares* ocupados pelos intelectuais para preservar o *status quo* que Gramsci pôde elaborar uma teoria da transformação social na qual os intelectuais desempenhavam um papel central.

Em primeiro lugar, uma das contribuições fundamentais de Gramsci foi explicitar a importância da chamada “superestrutura” no processo histórico, contra as concepções economicistas do marxismo difundidas pela II Internacional que consideravam a transição do capitalismo para o socialismo como um processo evolutivo e inevitável. Gramsci conferiu uma grande importância à cultura, à ideologia, à política e à religião como dimensões fundamentais do processo histórico, e justamente por isso a elas dedicou a maior parte de sua obra. A postura gramsciana implicou a valorização dos agentes sociais que exercem atividades de natureza intelectual: o professor, o líder religioso, o militante político, o jornalista, o artista e o cientista. Ele voltou sua atenção ainda para aquela que considerava uma nova camada de intelectuais, formada pelos técnicos da indústria moderna, que traduzia tecnicamente as necessidades da burguesia industrial ascendente.

¹ As referências aos escritos do cárcere foram obtidas dos volumes organizados e publicados por assunto, tanto na Itália quanto no Brasil.

Vale dizer ainda que Gramsci conferiu tanta importância aos intelectuais que todas as notas que compõem os *Cadernos do cárcere* se referem, diretamente ou indiretamente, aos problemas dos intelectuais. E a ênfase sobre a função dos intelectuais na história e nos vários âmbitos da vida social constitui um dos aspectos mais *originais* do pensamento de Gramsci.² No contexto dos anos 20 e 30, nenhum outro grande pensador e militante de esquerda tinha dado tanta importância à categoria social dos intelectuais como fator explicativo da realidade sociopolítica. Aliás o próprio termo “intelectual” é muito recente. Surgiu em fins do século XIX como uma derivação de *intelligentsia*, palavra criada pelos russos provavelmente a partir do latim. *Intelligentsia* definia um novo grupo social surgido na Rússia no século XIX, isto é, uma camada de indivíduos cultos e preocupados com os assuntos públicos que, constituída inicialmente por nobres, passou a ter percepção de si mesma como grupo social particular. Em outras palavras, aqueles homens começaram a ter autoconsciência enquanto categoria social específica, e os integrantes se identificavam entre si por acreditarem que personificavam a consciência da própria Rússia. O termo *intelligentsia* foi introduzido na Rússia na década de 1860 pelo romancista P. D. Boborykin, embora as origens do grupo social assim designado remontem às décadas de 1830 e 1840. Depois de difundir-se, consagrou-se na Rússia com I. S. Turgueiev, que no romance *Pais e filhos* desenvolveu uma interpretação das etapas de formação da *intelligentsia* russa.

No final do século XIX, os europeus ocidentais – mais precisamente os franceses – apropriaram-se do conceito de *intelligentsia* e criaram a palavra “intelectual” para definir o indivíduo que integrava esse grupo. Um fato muito importante para isso foi o *Affaire Dreyfus*, desencadeado em 1894, que causou uma profunda comoção e divisão do campo intelectual e político francês, não apenas naquele momento, mas durante as décadas seguintes. Um dos resultados foi a tomada de posição dos intelectuais progressistas em favor do capitão Dreyfus – condenado sem provas por

² A. R. Buzzi, Gramsci sobre los intelectuales. In: Juan F. Marsal (Intr. e sel.), *Los intelectuales políticos*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1971, p.49.

espionagem em favor da Alemanha – em nome dos direitos humanos. Nesse episódio tornou-se famoso o “Manifesto dos Intelectuais”, publicado em favor de Dreyfus, assinado por grandes figuras do campo cultural como Émile Zola, Marcel Proust e Anatole France. Com a repercussão do manifesto, o termo “intelectual” consagrou-se como um termo que ganhou foros de cidadania no mundo inteiro. Então, percebe-se que a própria palavra “intelectual”, a sua origem, seu desenvolvimento e consagração estão muito vinculados à tomada de posições políticas.

Posto isso, examinemos como Gramsci entende a categoria de intelectual. Ele desenvolve o seu conceito de intelectual segundo duas críticas. Em primeiro lugar, critica a concepção que considera a atividade intelectual como autônoma e independente, ou seja, desligada da atividade das classes sociais. A idéia de que o intelectual basta a si mesmo, de que é um indivíduo completamente separado do resto da sociedade, constitui para Gramsci uma posição idealista. Em segundo lugar, opõe-se ao critério que define o intelectual com base naquilo que é intrínseco aos ofícios tidos como intelectuais em contraposição àqueles de natureza manual.³

Em lugar disso, para Gramsci, o critério para caracterizar a categoria dos intelectuais deve estar baseado no conjunto de ações em que as atividades intelectivas são desempenhadas. Pode-se concluir então que: a) a atividade intelectual deve ser analisada no conjunto das classes sociais em que ela é desenvolvida; b) o intelectual é um agente socialmente determinado; e c) os intelectuais distinguem-se por desempenharem certas *funções* quer nos processos de *reprodução* quer nos de *transformação* da ordem social.

Ora, quais são essas funções? São exatamente aquelas relativas à *organização* da sociedade. O conceito gramsciano de intelectual privilegia a *função organizativa* na medida em que entende que a atividade intelectual diz respeito à organização tanto da cultura quanto de outras dimensões da vida em sociedade. Essa

³ A. Gramsci, *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968, p.6-7.

função coloca os intelectuais na situação de uma categoria social que constitui uma *elite*, embora esta não seja tão unitária, mas *dividida* segundo a relação dos intelectuais com as classes sociais.⁴ Por outro lado, não se deve perder de vista que a conceituação de Gramsci desemboca na formulação de um conceito “ampliado” de intelectual, na medida em que mesmo pessoas com pouco ou até nenhuma instrução formal podem ser tratadas como intelectuais. Para Gramsci o intelectual se define pela capacidade de organizar os homens e o mundo em redor de si. Assim, o sindicalista, o militante político, o padre ou o líder camponês também podem ser tratados como intelectuais, pois organizam o tecido social, refletem sobre si mesmos e sobre sua relação com a sociedade.

Pois bem, em que situações os intelectuais foram estudados por Gramsci? Ele examinou a questão da função dos intelectuais em diferentes países da Europa, Ásia e América e em momento históricos muito diversos, da Antigüidade ao século XX. Para isso ele analisou a relação dos intelectuais com as camadas dominantes e subalternas, com o aparelho do Estado, e com as estruturas de reprodução da cultura: o sistema escolar, a imprensa, a Igreja, o campo literário, entre outros. E que questões Gramsci procurou elucidar ao realizar esse percurso? Certamente um dos problemas fundamentais – presentes no volume *Os intelectuais e a organização da cultura* –⁵ consiste no exame do papel dos intelectuais na formação de uma vontade nacional popular que possa romper com aquilo que havia de conservador, retrógrado, anti-democrático, antinacional em cada um dos países estudados.

4 A relação entre intelectuais, elite dirigente e organização foi exemplarmente apresentada da seguinte forma: “Autoconsciência crítica significa, histórica e politicamente, criação de uma elite de intelectuais: uma massa humana não se ‘distingue’ e não se torna independente ‘por si’, sem se organizar (em sentido lato); e não existe organização sem intelectuais, isto é, sem organizadores e dirigentes, sem que o aspecto teórico da ligação teoria-prática se distinga concretamente em um estrato de pessoas ‘especializadas’ na elaboração conceitual e filosófica” (A. Gramsci, *Concepção dialética da história*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, p.21).

5 A. Gramsci, op. cit., 1968.

Assim, todo movimento histórico progressista e hegemônico⁶ deve conter uma articulação, uma aliança entre intelectuais e classes subalternas. A hipótese central de Gramsci é que quanto mais cosmopolita for a função social dos intelectuais, maior será a sua cisão com relação às classes subalternas, e por conseguinte mais difícil a constituição de uma força nacional popular. Ele analisou o problema em várias situações históricas, mas sua atenção voltou-se especialmente para a Itália. Não por acaso, por várias vezes seus escritos referem-se justamente à relação entre o norte e o sul da Itália, isto é, à chamada “questão meridional”.⁷ Gramsci constitui-se uma referência iniludível para compreender o problema da função cosmopolita dos intelectuais italianos. Ele argumenta que desde o Império Romano até o século XIX, e mesmo até o XX, os intelectuais italianos estiveram voltados para a Europa, ou seja, tiveram uma *função internacional-européia*, ao mesmo tempo que se desligaram da realidade da Península Itálica. Eles ocuparam importantes postos como embaixadores, diplomatas, militares, cientistas e navegadores, cujo maior exemplo foi Cristóvão Colombo, que teve que buscar o apoio da Coroa Espanhola para empreender os seus grandes projetos marítimos. Enfim, exerceram uma série de atividades relacionadas à política e à alta cultura do seu tempo. O Vaticano desempenhou um papel muito significativo nesse processo, pois desenvolveu uma política voltada para o atendimento de seus interesses na Europa, deixando em segundo plano a Itália. Dessa forma, os funcionários do Vaticano eram italianos recrutados para desempenhar funções que assegurassem o poder religioso sobre todo o território europeu. É por isso que Gramsci conclui que tais intelectuais tiveram uma função cosmopolita em oposição a uma função nacional que poderiam ter desenvolvido na Península Itálica, a começar enfren-

6 Hegemonia é outro conceito muito importante para Gramsci. Um movimento hegemônico é um processo social de direção intelectual e moral; de construção de consenso e de um novo bloco histórico.

7 A. Gramsci, op. cit., 1968, p.67-80; e Idem, *A questão meridional*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. Este último livro reúne escritos anteriores ao encarceramento de Gramsci, mas contém diversas teses desenvolvidas posteriormente nos *Cadernos*.

tando a questão da unificação. Nessa medida, Gramsci considera que tais intelectuais estiveram completamente desligados do povo, dos simples e dos problemas italianos. Em outras palavras, tais intelectuais sofreram uma espécie de alienação com relação à sua própria realidade local. Essa discussão sobre o caráter cosmopolita ou nacional do intelectual poderia ser ampliada para outras situações históricas, como por exemplo a América Latina e dentro desta o Brasil, pois trata-se de sociedades recentemente constituídas em termos estatais, nas quais os intelectuais desempenharam um papel muito relevante enquanto figuras de articulação política e cultural, em face de sociedades civis debilmente constituídas.⁸

Em síntese, a análise de Gramsci detém-se na demonstração do papel – conservador ou transformador – do intelectual como figura que organiza a cultura e os homens; que articula o centro do aparelho estatal de poder com o restante do corpo social; e que ao produzir ideologia fornece consciência e homogeneidade às classes que representa.

Uma outra preocupação que emerge dos *Cadernos do cárcere* diz respeito à formação das camadas intelectuais. Considero que Gramsci produziu uma reflexão seminal sobre as condições materiais e institucionais de formação dos intelectuais enquanto agentes históricos socialmente determinados. O enfoque marxista desenvolvido por Gramsci é inovador e elucidativo, na medida em que relaciona a história dos intelectuais com o processo de divisão social do trabalho e com a crescente complexidade do aparelho estatal. Estabelece assim uma relação entre economia, instituições e campo cultural, entre desenvolvimento das forças produtivas, modernização política e desenvolvimento daquilo que poderíamos chamar “forças intelectuais”.

Uma das conclusões de Gramsci é que sob o capitalismo houve uma transição do trabalho intelectual de “tipo tradicional” para

8 Sobre os intelectuais na América Latina ver: J. Aricó, *La cola del diablo*. Itinerário de Gramsci en América Latina. Buenos Aires: Puntosur, 1988; M. S. A. Soares (Coord.) *Os intelectuais nos processos políticos da América Latina*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1985.

o trabalho intelectual de “tipo moderno”. O tipo tradicional tem sua definição no intelectual italiano humanista – literato, filósofo, jornalista, artista –, o qual é marcado pelo diletantismo e pela crença na sua autonomia com relação aos outros grupos sociais. Na verdade, geralmente esses intelectuais provêm da zona rural, são pobres e emprestam seus serviços a outra classe superior, com relação a qual são dependentes, via de regra os grandes proprietários de terras. A esse modelo Gramsci contrapõe aquilo que ele denomina como “intelectual orgânico”, isto é, o “intelectual moderno”. Ele se distingue pela sua especialização técnica, pelo hábito de trabalho coletivo, pela nova disciplina de trabalho que vai contra “os hábitos de diletantismo, da improvisação, das soluções oratórias e declamatórias”.⁹ O intelectual moderno será aquele capaz de articular a sua especialidade profissional ao desenvolvimento de uma ação política e cultural de natureza *hegemônica*. Nessa perspectiva, os intelectuais são encarados como os responsáveis pelo nexos teoria-prática, pelo encontro entre elites e povo, em suma, pela criação da vontade nacional-popular.

Em síntese, em termos políticos, o interesse de Gramsci nos intelectuais reside no fato de que eles deveriam formar o núcleo dirigente fundamental do partido e dos aparelhos da sociedade civil que lutariam pela conquista do socialismo. Enquanto representantes das classes subalternas, a eles cabia o papel de serem os principais dirigentes da transformação global da sociedade. Certamente foi uma grande responsabilidade que Gramsci legou aos intelectuais.

Do ponto de vista teórico, a abordagem de Gramsci se revelou extremamente fecunda para a realização de pesquisas históricas e sociológicas em torno dos intelectuais. Gramsci nos mostrou com muita contundência e agudeza a importância do objeto “intelectuais” enquanto fenômeno social a ser investigado.¹⁰

9 A. Gramsci, op. cit., 1968, p.117-20.

10 Vale registrar que a partir da época dos seus escritos do cárcere também se desenvolveu na Europa uma série de reflexões em torno dos intelectuais, que deu origem a um campo específico de estudos sociológicos.

Gramsci nos apresentou os intelectuais como figuras essenciais para a reprodução da ordem vigente. Integrantes de uma categoria social responsável pela elaboração das estratégias de *dominação simbólica*,¹¹ nas esferas política, religiosa, educacional, artística ou científica, afiguraram-se como agentes fundamentais para a reprodução de qualquer sistema social. Nessa medida, foi com muita clareza que Gramsci percebeu a função específica dos intelectuais como o resultado da divisão social do trabalho de dominação.¹² De maneira que o aprofundamento da divisão social do trabalho de dominação política e simbólica implicou a especialização das funções intelectuais, culminando no século XX com o surgimento da figura do intelectual moderno.

Por fim, discutirei duas questões suscitadas pela obra de Gramsci em torno dos intelectuais. Uma relativa ao papel dos intelectuais nos partidos políticos e outra a propósito do funcionamento do campo do intelectual. Nos *Cadernos do cárcere*, Gramsci discute a relação dos dirigentes com a massa de militantes dos partidos e faz uma crítica à teoria dos partidos formulada por Robert Michels.¹³ Para este autor, os partidos tendem à oligarquização, ou seja, a elite do partido tende a se separar da massa, a controlá-la e busca perpetuar-se no controle do aparelho partidário. Assim, para Michels há uma flagrante contradição entre as declarações democráticas dos dirigentes e a realidade oligárquica que atravessa os partidos, sejam quais forem.

Contra essa teoria, Gramsci alega que essa contradição apenas ocorre nos partidos em que há diferenças de classe entre dirigentes e dirigidos, situações em que de fato existe uma *questão política* a ser resolvida, que é o problema do domínio de uns sobre outros. Por outro lado, naqueles partidos em que não existisse tal diferença de classe, o problema deixaria de ser político e passaria a ser puramente *técnico*: de divisão do trabalho político e

11 P. Bourdieu, Sobre o poder simbólico. In: *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989, p.7-16.

12 A. Gramsci, op. cit., 1968, p.8-9.

13 Idem, *Maquiavel, a política e o Estado moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984, p.26; p.108-9.

de educação dos membros do partido. Posto isso, Gramsci vai considerar que a função dos intelectuais reside exatamente em formar uma camada de intelectuais médios que liguem a massa à direção, para impedir a existência desse hiato entre dirigentes e dirigidos.

Ora, o que entendo é que Gramsci não responde satisfatoriamente ao desafio posto pelo estudo de Michels, e talvez não pudesse enfrentá-lo no momento histórico em que ele viveu. Gramsci supõe que num partido de esquerda, no regime socialista, o problema político dessa desigualdade deixaria de existir, passando a ser apenas técnico. Desta forma, não oferece uma resposta que consiga de fato enfrentar o problema da desigualdade de recursos, de capital intelectual e político, que está presente nas organizações partidárias e, por extensão, estatais. Depois de muitos anos de experiência histórica do socialismo real e das organizações de esquerda, percebe-se que o problema da oligarquização também está muito presente nas estruturas de poder daquelas organizações que têm agido em nome da transformação social e da emancipação humana. Com relação aos intelectuais, percebe-se que eles podem ter um papel muito importante no sentido da reprodução dessas desigualdades mesmo sob bandeiras de esquerda. Entendo, pois, que os intelectuais em si não são agentes sociais que atuam necessariamente a favor da democratização do Estado e de organizações tais como os partidos.

Uma segunda questão diz respeito à relação dos intelectuais com a classe e à relação do campo intelectual com outros campos da atividade humana. Minha hipótese é a de que Gramsci não desenvolveu certas conseqüências da sua investigação sobre os intelectuais na medida em que estes foram concebidos como comissários, como delegados das classes sociais.¹⁴ Os intelectuais são abordados como uma camada incapaz de organização e ação autônomas ou, pelo menos, com um grau elevado de autonomia com relação às classes. Como já dissemos antes, para Gramsci, as

14 A. Gramsci, op. cit., 1968, p.11.

idéias e funções dos intelectuais dependem da sua relação com as classes fundamentais da sociedade.

Ele acabou por desenvolver um conceito demasiadamente amplo da categoria intelectual, que não dá conta da profunda especialização das atividades intelectivas no mundo moderno, as quais vão se subdividir em inúmeros campos com o processo de modernização: escolar, artístico, jornalístico, científico, literário, jurídico etc. Cada campo específico se configurou no século XX como espaço dotado de uma relativa autonomia com relação a cada um dos outros campos da vida social. Assim, os campos passaram a funcionar com um conjunto de regras próprias quanto à concorrência, à hierarquia, à legitimidade, às estratégias de inclusão e de exclusão, e até mesmo de consagração dentro de cada um dos campos.¹⁵ Cada um dos campos de atuação intelectual constitui um pequeno universo dotado de dinâmica própria, que tem de ser compreendida na sua especificidade. Isso ocorreu em função do crescimento do mercado de bens simbólicos e de instituições estatais que abrigam uma série de áreas de atuação dos intelectuais: universidades, escolas, museus, ministérios e secretarias. A autonomia relativa da dinâmica interna do campo intelectual é um fenômeno a que Gramsci não conferiu atenção, talvez por ver o intelectual como uma figura sempre diretamente dependente da sua relação com as classes fundamentais.

Finalmente, considero que é preciso ir além de Gramsci para analisar o papel da especialização das atividades dos intelectuais, a configuração de campos específicos com regras próprias e a questão da relação de dependência/autonomia dos intelectuais em face das classes sociais.

Por tudo isso, neste modesto ensaio escrito para um contexto de homenagem a Gramsci, considero que não devemos transformá-lo numa espécie de ícone, num ídolo, num monumento para ser idolatrado de modo inquestionável. Prefiro ter uma atitude secular ante esse genial pensador. Gramsci foi um homem que

15 P. Bourdieu, *A economia das trocas simbólicas*, São Paulo: Perspectiva, 1992.

contribuiu de maneira fundamental para iluminar as estratégias políticas progressistas e forneceu um valioso instrumental teórico para analisar a sociedade. No entanto, tal reconhecimento não deve impedir que mantenhamos uma postura crítica com relação às suas interpretações, as quais devem ser revisitadas à luz das questões e dos desafios do presente.

2 GRAMSCI E OS INTELECTUAIS: ENTRE CLÉRIGOS, POPULISTAS E REVOLUCIONÁRIOS (MODERNIZAÇÃO E ANTICAPITALISMO)

MILTON LAHUERTA

Já se disse que Antonio Gramsci é o primeiro grande intelectual da Itália unificada. Não são poucos também os que o saúdam como o marxista que foi mais longe na reflexão sobre a especificidade da política e sobre o caráter processual da revolução no mundo contemporâneo. Contudo, talvez não seja arbitrário considerar que sua maior contribuição à nossa época tenha sido, exatamente, sua superação da idéia de política como potência. Ao enfatizar a política como construção de hegemonia, Gramsci colocou no coração do pensamento marxista a preocupação com o momento consensual da dominação. Fazendo isso, não apenas vertebrou uma originalíssima teoria do Estado, como trouxe à tona o tema dos intelectuais – “os funcionários do consenso” –, dando-lhe um destaque que jamais se havia conseguido no léxico marxista.

Tal operação ganha um maior significado se tivermos em conta o “espírito da época” em que Gramsci viveu e escreveu. Espírito que, sinteticamente, impôs aos homens cultos a urgência quanto

ao tempo, a preocupação com a modernização e o horizonte de uma vida heróica. Espírito que se nutriria do processo que, desde a virada do século, vinha polarizando a vida intelectual internacionalmente, impondo o “novo” como um imperativo traduzido pelo esforço permanente de progresso e de atualização.

No entanto, a expectativa positiva quanto ao moderno seria fortemente questionada com a Primeira Grande Guerra e o desmoroamento da segurança e da civilidade burguesa, revelando plenamente o fundo de barbárie que a sociedade capitalista ocultava. A consequência é que se instaura um novo campo cultural, assentado sobre a iminência da crise e da dissolução. De vários modos, de perspectivas revolucionárias ou conservadoras, trabalha-se segundo um pressuposto comum: o de que se está imerso numa profunda crise cultural, “num mundo de lutas, cadáveres, heróis, terrores, perigos e decisões”.¹ Donde se compreende que, em diversas culturas e em todas correntes de pensamento significativas, se tenha imposto com radicalidade inédita a discussão sobre a natureza e a função social dos intelectuais.

Especialmente nas “sociedades não-funcionais”,² ou que se modernizam por meio de “revoluções-passivas”, o impacto provocado pela crise do regime liberal-democrático levou a que se aprofundasse cada vez mais, entre escritores, artistas e outros intelectuais, uma visão trágica do mundo, forçando-os a realizarem uma reflexão sobre o significado e o sentido de sua atividade. Essa reflexão passou essencialmente por uma revisão crítica acerca de alguns dos princípios básicos do liberalismo, desencadeou uma oposição mais ou menos profunda entre valores éticos-culturais e o processo de desenvolvimento rápido e brutal do capitalismo in-

1 E. Bloch, *Marxismo e Literatura*. In: *Realismo, materialismo, utopia* (Uma polêmica: 1935-1940). Lisboa: Moraes, 1978, p.70.

2 Sobre isso diz N. Bobbio: “Nas sociedades não-funcionais, as várias partes ao invés de se ordenarem para um fim, se desarticulam; ao invés de se harmonizarem, se chocam uma contra a outra; se compondo e recompondo de vários modos, e deste jogo de composição e recomposição nasce, destacando-se como um corpo novo, benéfico ou intruso, a classe dos homens de cultura, com características próprias...”. In: *Política e Cultura*. Torino: Einaudi, 1977, p.125.

dustrial e, por fim, generalizou entre boa parte da intelectualidade posicionamentos críticos diversos quanto às possibilidades de conter ou impedir esse processo. A intensidade e o radicalismo dessa visão trágica do mundo dependeram em muito do grau de repulsa ante o capitalismo, e de resignação³ ou de indignação diante de seu triunfo.⁴

RADICALIZAÇÃO E CRISE DE IDENTIDADE SOCIAL

Desde o século XIX, inúmeras foram as formas de se posicionar contra o capitalismo. Da orientação comunista e/ou socialista, que se põe ao lado do proletariado e tem fé na ação histórica e na racionalidade da política; passando pelos que crêem impossível projetar uma sociedade no futuro e duvidam da possibilidade de mudança substantiva na história, como Max Weber e Pareto; indo aos que refutam a história e a sociedade presente por meio de uma nostalgia do passado idealizado, postura típica das colocações românticas e dos intelectuais conservadores;⁵ e chegando àqueles cuja refutação da sociedade moderna baseia-se na negação da raiz de sua própria história, presente em parte do pensamento religioso moderno (da qual Kierkegaard é figura representativa) – todos eles expressam os dilemas de consciências dilaceradas ante as mazelas da modernidade capitalista.⁶

Max Weber, referindo-se ao início do século, sintetiza a situação da intelectualidade tradicional quando se defronta com o pro-

3 G. Cohn, *Crítica e resignação em Max Weber*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1981.

4 M. Löwy, *Para una sociología de los intelectuales revolucionários*. México: Siglo XXI, 1978, p.71.

5 R. Romano, *Conservadorismo romântico*. São Paulo: Brasiliense, 1981. (Reed. Editora UNESP, 1997).

6 Para um balanço extremamente minucioso acerca da intelectualidade do período que abarca três contextos nacionais (Inglaterra, França e Alemanha) e centra a análise no debate que opõe a sociologia e a literatura na disputa pela primazia da explicação adequada à sociedade industrial e moderna, ver W. Lepenies, *As três culturas*. São Paulo: Edusp, 1996. Ver também M. Berman, *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

cesso de modernização capitalista. Diz ele: os intelectuais “olham com desconfiança a abolição das condições tradicionais da comunidade e o aniquilamento de todos os inumeráveis valores éticos e estéticos ligados a essas tradições. Duvidam de que a dominação do capital possa dar garantias superiores e mais duradouras à liberdade pessoal e ao desenvolvimento da cultura intelectual, estética e social que representam ... Sucede, pois, hoje em dia, nos países civilizados, que os representantes dos interesses superiores da cultura voltem sua espada e se oponham com profunda antipatia ao inevitável desenvolvimento do capitalismo”.⁷ Se antes de 1914 essa desconfiança acerca do capitalismo conduz à falta de saída, ao desespero, ao niilismo,⁸ com a guerra e com a vitória da Revolução Russa, ganham força, cada vez mais, entre a intelectualidade, além da desconfiança quanto ao progresso burguês, uma crença genérica na possibilidade de um outro desenvolvimento. Essa postura, que Michel Löwy chama de “neo-romantismo antiburguês”, contém, como virtualidades, o comunismo e a reação, o bolchevismo e o fascismo. Também na Europa, para utilizar a blague oswaldiana, durante os anos 20, para boa parte da intelectualidade, o contrário do burguês não seria o proletário, e sim o boêmio. Tanto as “vanguardas históricas” de Paris, Berlim, Viena etc., quanto as “vanguardas aristocráticas” (como A. Gide, R. Musil, entre outros) viveram, sob muitos aspectos, segundo modos e exemplos deduzidos do submundo anárquico, procurando estar à margem da sociedade. Esses personagens intelectuais eram genericamente anticapitalistas, cultivavam um ideal aristocrático de cultura e não se deixavam seduzir pelo salvacionismo revolucionarista presente entre os intelectuais identificados com o comunismo.⁹

Portanto, no início dos anos 20, vanguardistas ou conservadores, revolucionários ou fascistas, todos tinham colocado diante de si, ainda que inspirados por motivações as mais dispares, a mesma

7 M. Weber, *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974, p.422.

8 M. Löwy, op. cit., 1978, p.69.

9 F. Fortini, *Los poderes culturales*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1970, p.85-7.

necessidade de posicionar-se quanto ao tempo; afinal, tratava-se de acelerá-lo ou de freá-lo. A inevitável polarização ideológica – que, não por acaso, tem na questão da modernização (do seu ritmo, de sua natureza, de seus efeitos) e no posicionamento sobre ela o seu *leitmotiv* – altera as formas tradicionais de consagração cultural e instala entre o conjunto da intelectualidade uma situação de extrema inquietação. O dilaceramento e a indeterminação, próprios à condição moderna e agravados pela crise do pós-guerra, levam ao extremo o temor à mercantilização da vida, da coisificação e dos conflitos de classe, impondo a tentação de evitar, inclusive pela violência, a desagregação social, de restaurar a todo custo o sentido da vida e o nexo entre as coisas. Há um caldo de cultura antiliberal, mais forte em alguns países do que em outros, inimigo do individualismo e com radical rejeição das conseqüências da industrialização e da civilização urbana. Com forte componente comunitarista, execrando o utilitarismo,¹⁰ procurando se colocar à margem do processo de tecnização e mercantilização (presente inclusive na atividade política) e buscando identificação com o que consideram os valores autênticos da cultura, os homens de pensamento, arte, escritura, pretendem reestabelecer alguma medida para um mundo que perdeu a sua.¹¹

Não à toa, nesse período é freqüente a presença de um sentimento escatológico que aposta em soluções radicais, na tradição do “ou tudo ou nada”. A Alemanha de Weimar é uma espécie de posto avançado dos dilemas desse momento de confusão, no qual se encontram a barbárie e o renascimento. Daí o caráter trágico mas ao mesmo tempo escatológico do pensamento. A experiência moderna “das coisas que nos escapam e sonegam sua identidade, dos acontecimentos em avalanche que alteram a disposição e o sentido de tudo”, trazia simultaneamente a “sensação da pro-

10 Sobre o utilitarismo ver, entre outros, C. B. Macpherson, *A democracia liberal*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. A respeito das condições a partir das quais emerge a crise dos anos 20 e 30, ver K. Polanyi, *A grande transformação: as origens da nossa época*. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

11 Cf. N. B. Peixoto, *A sedução da barbárie*. São Paulo, Brasiliense, 1982. E, num registro diferente, J. A. Giannotti, *Trabalho e reflexão*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

ximidade do abismo, da iminência do desenlace ou então da salvação”.¹²

Em meio a tais condições, emerge com muita força a prevalência da dimensão ética na atividade intelectual. Diante das dificuldades de redefinir suas funções ante uma realidade cada vez mais tumultuada, é no tema da missão que o homem de pensamento vai procurar a chave para recuperar sua identidade social abalada.¹³ Toda e qualquer atividade intelectual – de um escritor, artista, filósofo etc. – passava a ter sua legitimidade medida por uma espécie de imperativo ético que, quase “naturalmente”, fazia vir à tona entre esses homens a pretensão de guia, de formador de consciência, de educador político, enfim, de protagonista da história.¹⁴

Impunha-se, assim, de várias maneiras, o tema do intelectual – de sua vinculação com as classes sociais, de sua relação com a política, de sua participação, do caráter engajado de sua produção, numa palavra, de sua identidade –, colocando, não apenas aos revolucionários ou aos que tinham inclinações à esquerda, mas também ao conjunto da intelectualidade tradicional, problemas até certo ponto inéditos. Norberto Bobbio, referindo-se aos anos 20, diz que na Europa e em outras partes do mundo, “sendo os intelectuais atores e autores, neste debate, tendem a atribuir a responsabilidade por sua esterilidade à sociedade mais do que a si mesmos, reafirmando o contraste como um conflito de elites que se antecipam a seu tempo e massa retrógrada, entre cultura progressiva e sociedade atrasada”.¹⁵ Compreende-se que ganhe força a concepção idealista da história, segundo a qual são as idéias que movem a história e os homens de cultura, seus grandes protagonistas, impondo uma problemática típica de *intelligentsia*. Ou seja, acirram-se entre os intelectuais a reflexão sobre suas condi-

12 N. B. Peixoto, op. cit., 1983, p.31.

13 Ver L. Martins, A gênese de uma *intelligentsia*: os intelectuais e a política no Brasil, 1920-1945. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. v.2, n.4, junho de 1987.

14 N. Bobbio, op. cit., 1977, p.125.

15 *Ibidem*, p.129.

ções de existência e a tendência de se pensarem como um estrato social definido, apartado da sociedade e que reivindica a “liderança moral da nação”.¹⁶

Evidentemente, se é verdadeiro que, sob o imperativo ético, o tema dos intelectuais se impõe em diversas culturas, radicalizando a problemática que vem dos *philosophes* iluministas, passa pela *intelligentsia* russa (com sua preocupação de “ir ao povo”), torna-se questão candente com o caso Dreyfus e explode sob o impacto da Revolução Russa e da crise dos anos 20 e 30, sua relevância e significado variaram muito nas diversas circunstâncias nacionais. Lembremo-nos, inclusive, de que a difícil relação dos intelectuais com o universo capitalista seria dramatizada pelo nazi-fascismo e pela polarização ideológica. É por essa razão que o tema da missão do intelectual aparece em várias intervenções importantes, que no fundo crêem ser possível resolver a “crise da Europa” por meio da resolução da crise de identidade dos homens de cultura. Cabe ainda chamar a atenção para o fato de tal movimentação ter sido mais intensa e dramática naquelas sociedades marcadas por processos de revolução-restauração, nas quais a modernização foi vivenciada como projeto de construção da nação que se fazia contra os apetites individuais e particularistas. Nessas circunstâncias permeadas pelo tema do atraso, há um ideal genérico de progresso e desenvolvimento que atribui à *intelligentsia* um papel fundamental. É interessante ver que isso está presente, ainda que com significados diferentes, entre os intelectuais que aderem ao fascismo, entre aqueles que são comunistas e entre aqueles que, em nome da razão e dos valores universais, se colocam contra a submissão da função intelectual às paixões políticas.

Esboçado esse pano de fundo, procuramos fazer um breve balanço de algumas das posições com as quais Gramsci dialogou para formular sua concepção de intelectual. Nesse sentido, não nos interessa aqueles que pensaram a “crise” à luz de uma concepção que quer que uma elite exerça autoridade, coloca-se contra o Parlamento e os partidos, pretende salvar a raça branca

16 L. Martins, op. cit.

para garantir a civilização européia, e fundamentalmente prega o Estado forte. Esses, mesmo quando não assumidamente fascistas, reagiram ao momento de confusão, jogando-se nos braços da direita. Interessa-nos, isto sim, destacar algumas posições acerca dos intelectuais que serão importantes, não só durante a resistência, mas especialmente no período do imediato pós-guerra, para a reconstituição de uma auto-imagem para a cultura ocidental.

OS “CLÉRIGOS” E A AUTONOMIA DOS INTELECTUAIS

Julien Benda, em 1927, no seu clássico *La trahison des clercs* [A traição dos clérigos], estabelece um importante ponto de referência para a reflexão sobre os intelectuais na sociedade contemporânea, segundo a perspectiva de que eles não deveriam manter um envolvimento excessivo com a atividade política.¹⁷ Nesse livro, Benda esclarece que é comum a identificação dos intelectuais com os homens da Igreja, com os “clérigos”, aos quais se atribui grande importância para o desenvolvimento da história européia. Diz ele: “São clérigos aqueles homens cuja função é defender os valores eternos e desinteressados, como a justiça e a razão”.¹⁸ Esses valores considerados eternos, e aos quais poder-se-ia acrescentar a verdade, teriam alguns traços marcantes: 1. seu caráter estático, não dependendo do tempo e da história; 2. seriam desinteressados, não práticos, não dependendo de uma particularidade prática, e 3. seriam estritamente racionais. A verdadeira função dos “clérigos” teria sido traída por vantagens de interesses práticos, já que, por dois mil anos, esses homens, que não procuraram fins práticos em suas atividades, haviam garantido “a moral

17 Não à toa, durante os anos 30 e no processo de redemocratização dos anos 40 aqui no Brasil, Benda será citado sobre o tema por intelectuais do porte de Mário de Andrade e Sérgio Milliet.

18 J. Benda, *Il tradimento del chierici*, a cura di S. Teroni Manzella. Torino: Einaudi, 1976. Ver também sobre o assunto N. Bobbio, *Os intelectuais e o poder*. Dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea. São Paulo: Editora UNESP, 1997 (especialmente o capítulo “Julien Benda”, p.37-56).

da humanidade”, estabelecendo critérios para a distinção entre o bem e o mal. A partir do fim do século XIX, os intelectuais, permeados pelo interesse, teriam se colocado cada vez mais a serviço da paixão política.

Em 1927, quando da primeira edição do livro, a crítica de Benda se dirige àqueles intelectuais que, aderindo a movimentos baseados no que considerava serem idéias falsas, chegavam à ação violenta e irracional. O alvo, obviamente, era o nacionalismo e o fascismo. Já em 1946, no prefácio à edição francesa, o alvo é mais abrangente e traidores são aqueles que se colocam a serviço direto da prática política e da “mesquinha razão de Estado”. Mesmo não negando a existência da “razão de Estado”, preocupa-o a perda de um ideal mais amplo de justiça que se constituiria num dos atributos mais essenciais do “clérigo”. Esse juízo não faz que a análise de Benda seja neutra; ele defende a democracia por considerar que “com seus valores soberanos de liberdade individual, de justiça e de verdade, (ela) não é prática”.¹⁹ Benda vê um estreito liame entre o ideal do “intelectual” (“clérigo”) e a democracia como forma racional de política, defendendo-a contra duas espécies de objeção: contra aqueles que a atacam em nome da ordem, isto é, da necessidade de colocar fim ao livre jogo da opinião e da vontade, argumenta que a ordem é um valor sobretudo prático e de validade muito relativa e mutável. Contra os que a combatem por temerem um esgotamento intelectual da cultura e da arte ante a dimensão de massas que a sociedade assume e lamentam que o desenvolvimento democrático prejudica o florescimento da arte, Benda argumenta que, se a democracia não favorece o desenvolvimento da arte por si, possibilita o avanço de valores intelectuais e morais fundamentais para a criação. Ou seja, considerando os filósofos, escritores, artistas e cientistas como “intelectuais”, como “clérigos”, ele condenava a natureza facciosa de um possível envolvimento deles, seja com as vulgares paixões políticas, seja com o universo mercantil.²⁰

19 J. Benda, op. cit., 1976, p.46.

20 R. H. Lottman, *A Rive Gauche*: escritores, artistas e políticos em Paris. 1930-1950. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987, p.83.

O problema básico que Benda localiza na sociedade de sua época é que – diferentemente do que ocorria no pensamento antigo em que a moral ditava regras à política – a política e os interesses determinavam cada vez mais a moral. Essa constatação extremamente problemática está na raiz de sua crítica à concepção segundo a qual a validade do pensamento reside em sua eficácia prática. Benda posiciona-se radicalmente contra essa racionalidade que mede as coisas e as idéias essencialmente pelo pragmatismo, pelas vantagens concretas. O que se completa com a denúncia do perigo cada vez maior da renúncia dos intelectuais ante a “missão” de custódia e promoção dos valores espirituais e da razão, por se colocarem a serviço dos valores contingentes da política nacional.²¹

Entretanto, o verdadeiro problema – intuído na análise, mas não explicitado – não está propriamente na “traição dos intelectuais”, e sim no fato de que, nas condições da sociedade contemporânea, é impossível levar adiante uma existência de “clérigo”. Onde se compreende que, no final, só resta o apelo ético feito aos intelectuais para que retornem à sua “verdadeira natureza” e à sua função tradicional. Fazendo uma verdadeira exortação, o autor quase chega a exigir que gritem ao mundo que o valor maior de seu ensinamento está justamente em seu caráter não-prático.

A análise de Benda exerce enorme fascínio exatamente por exprimir o trauma, isto é, a violenta emoção dos intelectuais liberais, literatos, humanistas, ante a mudança da base social de suas atividades. O autor percebe que não é mais possível a reprodução da relação tradicional entre razão, valores e interesses; no entanto, não consegue ir além da defesa da tradição iluminista para a qual a razão não é um simples instrumento. Por isso fica aquém do problema intelectual contemporâneo que tem como um dos seus temas mais importantes dar uma base científica e racional à prática social e à política, e se vê cada vez mais imerso num mundo irracional; além do que a mercantilização já avançara tanto, que era insuficiente exigir, em nome da tradição, que os intelectuais

21 N. Bobbio, op. cit., 1977, p.126.

abdicassem de interesses materiais concretos para se colocarem a serviço de abstratos e universais valores da humanidade.

Na mesma linha e tentando responder a questões semelhantes às propostas por Benda, outros autores estarão escrevendo, quase simultaneamente, insistindo quanto à impropriedade de os intelectuais se vincularem à atividade política. Ainda que os argumentos sejam distintos, nota-se uma preocupação em comum. Basta lembrar o clássico de Karl Mannheim, *Ideologia e utopia*, publicado em 1929, em que está na pauta justamente a mesma questão, ainda que colocada de um modo distinto. O problema da relação ciência-política, ou da autonomia intrínseca à produção cultural ante o pragmatismo consubstancial à política, voltava a ser tratado sob o argumento de que a época impunha a urgência de uma visão política racional. Preocupava-o também a necessidade de preservação da universalidade e da racionalidade da função intelectual em meio a um feroz e irracional embate de interesses. É conhecida a posição de Mannheim acerca do imperativo de os intelectuais se manterem equidistantes das classes em conflito e longe dos partidos políticos, para que pudessem desenvolver, com o método da ciência moderna, uma atualização do pensamento visando encontrar a solução mais racional para os problemas. Ao intelectual caberia criar a síntese das ideologias contrapostas, de modo a promover o avanço social.

Para Mannheim, a teoria econômica das classes sociais seria insuficiente para explicar o papel da consciência e dos intelectuais, que se constituiriam como um setor relativamente independente. A educação comum anularia ou amenizaria a diferença social, tornando assemelhados, mesmo quando originários de classes distintas, os membros desse “setor desancorado, relativamente solto das classes, (que) é a *intelligentsia* socialmente independente”.²² É por isso que os intelectuais não deveriam, sob tal perspectiva, se engajar na atividade política, nem participar de partidos, nem muito menos aderir a uma perspectiva classista, pois estariam perdendo a capacidade de sentir e compreender o problema de toda a socie-

22 Cf. K. Mannheim, *Ideologia e utopia*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

dade. A idéia mesma de uma consciência de classe traria embutida a limitação da visão geral sobre as coisas e a dificuldade de encontrar sínteses. Os intelectuais formariam o único setor capaz de ter uma perspectiva de conjunto e de manter o sentido da tradição cultural. Donde, embora a participação política, e até mesmo a partidária, pudesse em alguns casos ser positivamente considerada, seria sempre a partir desse papel relativamente independente, já que o pressuposto de Mannheim é o de que a função intelectual não pertence a nenhum grupo social restrito, ou seja, não é privilégio de nenhuma classe e/ou grupo de interesse. M. Löwy compara essa postura com a do romantismo alemão, na medida em que parecem compartilhar a mesma nostalgia intelectual (não nostalgia social) pela Idade Média.²³

O diagnóstico e as preocupações de Benda e Mannheim seriam reforçados, em 1930, pelo espanhol Ortega y Gasset com a publicação de *A rebelião das massas*. Nesse livro, preocupado “com a pavorosa homogeneidade de situações em que vai caindo todo o Ocidente”,²⁴ Ortega estendia para o conjunto da Europa as previsões que fizera no texto “Espanha invertebrada” (1922) e que localizavam no divórcio entre elite intelectual e massa as raízes da crise da sociedade. Ortega fazia questão de frisar que a divisão da sociedade não era determinada pela classe social e sim pelo papel destacado da elite intelectual. Dizia ele: “A divisão da sociedade em massas e minorias excepcionais não é, portanto, uma divisão em classes sociais, e sim em classes de homens, e não pode coincidir com a hierarquia decorrente de classes superiores e inferiores”.²⁵ O destaque concedido às elites intelectuais, também neste caso, completava-se com uma ressalva contra o engajamento. Nas palavras do autor, no prólogo para a edição francesa, escrito em 1937: “A missão do chamado ‘intelectual’ é, de certo modo, oposta à do político. A obra intelectual aspira, freqüentemente em vão,

23 M. Löwy, op. cit., 1978, p.89.

24 J. Ortega y Gasset, *A rebelião das massas*. São Paulo: Martins Fontes, 1987, p.6.

25 *Ibidem*, p.39.

a esclarecer um pouco as coisas, enquanto a do político, ao contrário, geralmente consiste em confundi-las mais do que já estavam. Ser da esquerda, assim como ser da direita, é uma das infinitas maneiras que o homem pode escolher para ser um imbecil: na verdade, ambas são uma forma de hemiplegia moral”.²⁶

Por volta de 1930, também Croce,²⁷ dando seqüência às posições de crítica ao fascismo que desde 1925 vinha desenvolvendo, incita os homens de cultura a resistirem à opressão por meio da fidelidade à tradição da religião, da liberdade e ao dever de não subordinarem a verdade à paixão da parte. Croce tem posições bastante semelhantes às de Benda, cultivando uma condição de clérigo, que se define muito mais pela história da cultura do que por qualquer relação com o mundo material. Não é à toa que ele seja uma espécie de “tipo-ideal” do intelectual tradicional de Gramsci. Compreende-se, portanto, que jamais tenha pertencido a nenhum dos grupos liberais, combatendo explicitamente a idéia mesma de partidos organizados. Não à toa, colocava-se contra os movimentos políticos com “programa definido”, dogmático, permanente, orgânico. Diante das várias frações do liberalismo político, Croce pretendia se apresentar como teórico de todos os grupos. Gramsci diz que “era o chefe de uma oficina central de propaganda da qual se beneficiavam e se serviam todos estes grupos, o *leader* nacional dos movimentos de cultura que nasciam para renovar as velhas formas políticas”.²⁸

É por isso que Gramsci compara Croce ao Papa: o líder tanto dos bispos que benziam as armas dos alemães e austríacos quanto dos que benziam as de italianos e franceses. Afinal, o seu objetivo maior era a educação das classes dirigentes da Europa. A exposição de Gramsci é precisa: “A função de Croce podia-se comparar à do papa católico; e há que se dizer de Croce, no âmbito de seu

26 Ibidem, p.22.

27 A publicação da *História da Itália* é de 1928 e a da *História da Europa*, de 1932.

28 A. Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Vision, 1971, p.182.

influxo, talvez tenha sabido conduzir-se mais habilmente que o Papa. Além disso, em seu conceito de intelectual há algo de ‘católico’ e ‘clerical’, como se pode ver em suas publicações do tempo da guerra e como resulta hoje de resenhas e apostilas. Em forma mais orgânica e precisa, sua concepção de intelectual pode ser aproximada daquela expressa por Julien Benda em *La trahison de clercs*.²⁹ Exatamente por isso, na avaliação de Gramsci, Croce não poderia ser popular, pois se é “realmente uma espécie de papa laico, sua moral é excessivamente de intelectuais, excessivamente do tipo do Renascimento, e não pode chegar a ser popular; enquanto o papa e sua doutrina influem sobre massas determinadas do povo, com máximas de conduta que se referem às coisas mais elementares”.³⁰

Sobre ser ou não popular, diz Gramsci: “Croce não ‘foi ao povo’, não quis converter-se num elemento ‘nacional’ (como não o foram os homens do Renascimento, diferentemente de luteranos e calvinistas), não quis criar um batalhão de discípulos que, substituindo-o (já que ele pessoalmente queria entregar suas energias para a criação de uma alta cultura), pudessem popularizar sua filosofia, tratando de fazer dela um elemento educativo até as escolas elementares (e, portanto, educativo para o simples operário e camponês, ou seja, para o simples homem do povo)”.³¹

A reflexão gramsciana sobre Croce nos dá pistas para pensarmos esse tipo de intelectual que procura reencontrar sua identidade por meio da radicalização da idéia de autonomia e de neutralidade. Ou seja, o intelectual que vê na defesa da razão e dos valores universais a missão por excelência que lhe cabe. Contra essa postura colocavam-se na mesma época aqueles que (de perspectiva comunista, socialista, social-democrata ou, simplesmente, populista) pretendiam resolver seus dilemas ético-morais e sua crise de identidade social a partir de um processo de “ida ao povo”.

29 Ibidem, p.256.

30 Ibidem, p.259.

31 Ibidem, p.233.

“IDA AO POVO” E REVOLUCIONARISMO
– O INTELLECTUAL DIANTE DO NAZI-FASCISMO

O predomínio dessa reflexão autocentrada contribui para que a sempre difícil definição do que é um “intelectual” assuma, nesse momento, contornos dramáticos. A distinção feita por Roland Barthes, entre os que escrevem para produzir arte como escritura e aqueles que escrevem para exprimir uma posição, ficava completamente problematizada. A formulação que considera “intelectuais” sobretudo aqueles que simbolizam ou guiam intelectuais, diferenciando-os, portanto, de artistas, técnicos e escritores, ficava sem sentido diante do fato de muitos destes se aventurarem no campo das idéias gerais e/ou do exemplo moral (seja por meio de livros, ou outras obras, da participação na arena política ou no campo de batalha propriamente dito, como no caso da Guerra Civil Espanhola e da II Guerra). Edgard Morin refere-se ao problema nos seguintes termos: “quando os filósofos descem de sua ‘torre de marfim’ ou os técnicos ultrapassam sua área de aplicação especializada para defender, ilustrar, promulgar idéias que têm valor cívico, social ou político, eles tornam-se intelectuais”.³²

Tal perspectiva, de que intelectuais são portanto aqueles que trabalham com as idéias gerais, descende de uma antiga tradição: a dos sacerdotes magos, produtores-guardiões dos mitos. Desde os “filósofos”, do Século das Luzes, é a preocupação de romper com essa tradição que institui a figura do intelectual moderno,³³ simultânea à instauração de dois novos mitos: o da “razão” e o da “natureza”. A partir de então, um elemento decisivo para a definição da auto-imagem do intelectual passa a ser o destaque à sua função crítica, à “missão” que teriam para criticar os mitos que eles próprios criam. Pode-se dizer que o mito da razão “emancipa” os intelectuais e a partir da Revolução Francesa isso se consubstancia em um novo mito que leva à polarização do campo intelectual: o

32 E. Morin, *Para sair do século XX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986, p.232.

33 Cf. P. Arantes, *Paradoxo do intelectual: Dialética e experiência intelectual em Hegel*, *Manuscrito (Campinas)*, v.4, n.1, out. 1980.

mito do povo soberano. A polarização se dá porque, por um lado, “o intelectual tende a erigir-se em soberano das idéias, detentor do universal, e a autotranscender-se acima dos poderes e das classes sociais, tornando-se o funcionário, no sentido assinalado por Benda. Por outro lado, o intelectual tende a pôr-se a serviço do novo soberano, o povo, entrando na luta política e tomando para si a missão de levar-lhe/ensinar-lhe a cultura”.³⁴

Esse segundo aspecto, que se manifestara com radicalidade no populismo russo no fim do século XIX (constituindo a primeira experiência clara de *intelligentsia*), só se explicita plenamente no Ocidente sob o impacto da Revolução Russa e com o avanço do nazi-fascismo, quando ganha, com a adesão de grande número de intelectuais ao marxismo, dimensões extremamente dramáticas. Em tal contexto, se retomamos os termos de J. Benda, é possível formular o problema da intelectualidade que não adere ao fascismo como uma polarização entre “clérigos” *versus* “populistas”. Com a radicalização ideológica e o imperativo ético, boa parte da intelectualidade se “debruça” sobre o povo para levá-lo, como se fosse seu tutor, à verdade; ao mesmo tempo, “pede” ao povo as verdades profundas das quais, em sua crise de identidade, em seu elitismo, sente falta. Muitos desses intelectuais, quando procuram ‘ir ao povo’, acreditam estar descobrindo algo que está lá, puro, mas oculto; só que, ao mesmo tempo, estão certos de que levam ao povo uma chave que eles detêm por seus conhecimentos. A relação é romântica e iluminista. No popular está a chave de um mistério que eles precisam descobrir; simultaneamente, é preciso resgatar o popular de seu estado de superstição, de anomia, de apatia.

É por isso que, em várias das culturas nacionais, nos anos 30, o servidor do povo quer ser também seu porta-voz, estabelecendo-se assim uma espécie de “ventriloquia” propriamente ideológica. A vitória de Hitler revelava, a cada dia, a fragilidade dos “valores universais” (verdade, razão, justiça, liberdade, direitos etc.), colo-

34 E. Morin, op. cit., 1986, p.235.

cando à *intelligentsia* democrática a necessidade de se ligar a uma nova força irresistível que pudesse dar sustentação material a esses valores. O contexto de radicalização e horrores leva a luta pela razão e pelas luzes a se apoiar não mais no povo em geral, mas na classe operária, no proletariado. Além disso, coloca à intelectualidade a perspectiva de uma postura de oposição que atua sobretudo no terreno ético e pedagógico e cuja eficácia está mais no exemplo moral do que na ação diretamente política. Mas, seja como for, é possível dizer que perde força a postura de abstenção em relação à atividade política (presente em J. Benda, K. Mannheim, B. Croce, entre outros) e torna-se hegemônica a postura que, fundada no pressuposto de que a razão e a moral foram ofendidas, considera que o pensamento que não é seguido da ação é estéril. Gramsci diria que se passa da tese de Croce e Benda para a de Mazzini, cujo pressuposto é o de que pensamento e ação devem ser coerentes.³⁵

Essa necessidade de vincular pensamento e ação polarizou a *intelligentsia*, sacudiu todas as suas certezas e levou a que a sua parcela liberal sofresse um deslocamento à esquerda. Se nos anos 20, o Partido Comunista colocara-se apenas a alguns como uma espécie de “pátria espiritual” (Lukács), ao longo dos anos 30 é quase toda uma geração que busca refúgio nesta “pátria” para se defender ou para combater a barbárie nazi-fascista e seus aliados. Acuada, na maioria das situações, os intelectuais que não aderem ao credo fascista procuram, por meio de uma mítica identificação com o proletariado, quase que uma separação da comunidade burguesa nacional.

Nesses anos, os intelectuais acreditam ter descoberto o que se imaginava ter sido descoberto pelo proletariado já no século anterior: que não tinham pátria. Desse modo, se até 1929, é possível no Ocidente a convivência entre o processo de desenvolvimento capitalista, formas sociais democráticas, revolucionárias, conservadoras e mesmo fascistas, a partir daí a convivência se transforma em ódio aberto, dividindo o universo da cultura em dois grandes blocos – direita *versus* esquerda.

35 A. Gramsci, op. cit., 1971.

Na Europa anterior à Primeira Guerra Mundial era simplesmente impensável a relação que se estabeleceria entre intelectuais e movimento operário por todo o mundo, entre fins do anos 20 e meados dos anos 50. Franco Fortini tece o seguinte comentário sobre a questão: “Entre 1890 e 1915, das nunca concluídas lutas nacionalistas contra os impérios supranacionais e daqueles contra as involuções autoritárias e antidemocráticas (na Alemanha, França, Itália, Espanha), o intelectual socialista segue alimentando-se da ilusão de uma continuidade do progresso ... Porque, apesar de as tensões e os conflitos serem enormes, o pacto nacional, em substância, não se havia despedaçado ainda, e podia sê-lo somente onde a burguesia era muito débil enquanto os resíduos pré-burgueses eram fortes: na Rússia, nos países de nacionalidade oprimida ... Na prática, os intelectuais e os escritores que estavam ou se sentiam em conflito com a sociedade durante aqueles vinte e cinco anos, não se colocaram sequer o problema da ‘separação’, quer dizer, ‘do partido’: salvo na Europa Oriental”.³⁶ Na Rússia, desde o século XIX, já se dera a divisão e o debate sobre a participação e o compromisso dos intelectuais, com enérgica divisão entre eles. No Ocidente, só depois da Primeira Grande Guerra, o problema da divisão se coloca concretamente aos intelectuais, ainda que permeado, como vimos, pela questão da “clerezia” e das vanguardas estéticas.

É apenas quando a polarização ideológica atinge um patamar trágico e se mistura ao anticapitalismo difuso que se dissemina entre boa parte da intelectualidade a idéia de que a crise da cultura só poderia ser resolvida com base em um espírito revolucionário, escatológico, na tradição do “ou tudo ou nada”. Donde se compreende que entre inúmeros intelectuais torne-se senso comum pensarem a si próprios como se fossem a encarnação da consciência proletária, vislumbrando exclusivamente na revolução o caminho para a salvação. L. Kolakowski diz sobre isso: “A visão da revolução universal e definitiva, que irá eliminar, de um só golpe, todos os males do mundo, atrai a determinados membros da *intelligentsia*,

³⁶ F. Fortini, op. cit., 1970, p.85.

às camadas marginais instáveis ou às pessoas desenraizadas de suas origens sociais em momentos de forte crise”.³⁷

Não por outra razão se torna predominante um messianismo revolucionarista entre os intelectuais, pois o suposto é que o mundo está tão corrompido que se torna inconcebível pensar em melhorá-lo, a não ser por meio da revolução. A Internacional Comunista é a expressão acabada dessa concepção, especialmente durante seu “período sectário” (de 1928 a 1935), e o PC alemão é o mais representativo dos dilemas e ambigüidades do momento.

Quanto mais avança o fascismo, mais os partidos comunistas tendem a se desenvolver como “sociedade na sociedade”, como “comunidade” que se recusa a aceitar a barbárie da sociedade. Não à toa, o debate desses anos é praticamente dominado pelo tema do comunismo soviético. A aproximação com o movimento revolucionário, para aqueles que se viam como “sábios e cortesões cheios de ira e esperança”, deu-se por meio da adesão moral “aos de baixo” e aos que lutavam, “buscando uma tarefa, uma função, um mandato”.³⁸ A vitória nazista deixava poucas alternativas aos intelectuais que não aderiam a seu credo: integrar-se ao PC, pelo menos ficar sob a influência do campo cultural do bolchevismo e da Internacional Comunista, ou então se defrontar com o vazio. Num quadro desses torna-se extraordinariamente difícil intentar (em todo mundo) uma formulação positiva acerca das relações entre o escritor, o artista e o intelectual (o universo da cultura, enfim) e os partidos políticos, especialmente os revolucionários.

A barbárie nazi-fascista complica o problema, generalizando na maior parte da *intelligentsia* uma visão idealista do papel do escritor, baseada na idéia de que com “sua voz pode levantar exércitos”, visão que na prática revelava uma concepção de intelectual como “funcionários das letras, o agregado da propaganda”, no limite, como “integrado à falsificação”.³⁹

37 L. Kolakowski, *Intelectuales contra el intelecto*. Barcelona: Tusquets, 1986, p.20.

38 F. Fortini, op. cit., 1970, p.91.

39 Ibidem, p.93.

RADICALIZAÇÃO E ENGAJAMENTO

Desde os anos 20, dentro da tradição cultural do marxismo, há enorme polêmica sobre a questão da cultura, trazendo à tona com muita riqueza o debate a respeito do papel do intelectual e do caráter de classe da produção científica e artística.⁴⁰ A polêmica sobre o realismo e a questão da estética marxista mobilizam os esforços de Lukács, Brecht, Bloch, entre outros. A avaliação da herança cultural vai colocar a intelectualidade influenciada pelo marxismo diante da perspectiva de uma ruptura com a cultura burguesa, lançando-a numa desgastante discussão acerca da possibilidade de uma cultura proletária e impondo um modelo de escritor realista e “revolucionário”, cuja identidade é definida pela recusa de “todas as correntes estilísticas desenvolvidas pela arte burguesa dos começos – realismo, naturalismo, romantismo –, que produziu grandes obras-primas, (mas) está agora gasto e decadente”.⁴¹ Esse tom normativo de ruptura com aqueles que seriam os valores universais, considerados como burgueses e decadentes, ameniza-se no período das Frentes Populares (1935-1939), mas está presente em toda trajetória da Internacional Comunista e do campo cultural organizado por ela. E explica, em muito, por que teve tanta força a perspectiva de que o capitalismo vivenciava uma crise latente que dividia a sociedade em dois grandes blocos e impunha ao intelectual a definição de qual lado estava. Lukács, em 1920, expressava, de forma quase caricata, essa concepção quando considerava que os intelectuais só poderiam resolver sua crise de identidade individualmente, já que, por sua origem pequeno-burguesa, enquanto grupo, não estariam aptos a compreender a realidade da luta de classes. Ou seja, por sua posição de classe tenderiam a defender “seus próprios privilégios ameaçados, privilégios que são intrínsecos à sociedade burguesa”.⁴²

40 G. Vacca, *El marxismo y los intelectuales*. México: Universidad Autónoma de Sinaloa, 1984.

41 Lukács, em colocação de 1938, citado por J. Barrento, na Introdução ao livro *Realismo, materialismo, utopia* (Uma polêmica 1935-1940), op. cit., p.20.

42 G. Lukács, El problema de la organización de los intelectuales. In: *Revolución socialista y antiparlamentarismo*. México: Pasado y Presente, 1978, p.12.

Somente “os melhores dirigentes”, os que fizessem pela consciência a opção, “os mais dispostos ao sacrifício”, superariam seus próprios interesses. Nessa crítica há uma análise dos intelectuais essencialmente moralista, que reduz tudo ao interesse, sem referi-los concretamente às várias comunidades intelectuais, às várias heranças culturais nacionais. De certa forma é possível dizer que revela uma espécie de antiintelectualismo, revolucionarista na retórica, mas que no fundo submetia às injunções estritas de sua política a função intelectual em sua totalidade. Num certo sentido, antecipa a versão ilustrada de antiintelectualismo que será vigente nos anos 30 no meio do movimento comunista e, sem dúvida, é o objeto da arguta análise de Mannheim à qual nos referimos anteriormente. Diz Lukács: “os intelectuais são seres parasitários no estado capitalista, este último lhes parece como um absoluto, ou ainda como o Absoluto. Eles contrapõem à teoria marxista uma utopia que, despojada das frases mais ou menos sedutoras, repousa sobre a glorificação do estado existente”.⁴³

O quão distante dessa posição está Gramsci quando, valorizando Croce, diz que sua importância reside no fato de ter chamado “energicamente a atenção sobre a importância dos fatos da cultura e do pensamento no desenvolvimento da história, sobre a função dos grandes intelectuais na vida orgânica da sociedade civil e do Estado, sobre o momento de hegemonia e do consentimento como forma necessária do bloco histórico concreto”.⁴⁴

Gramsci, em “A formação dos intelectuais”, chama a atenção para esse problema e dá importantes indicações metodológicas para tratá-lo. Fazendo a opção por uma análise que descarta a tipologia abstrata do “intelectual”, ele privilegia uma visada histórica para a qual, a partir de um problema universal (o confronto de uma história, de uma cultura, com o processo de generalização das relações mercantis), as diversas heranças nacionais são trabalhadas em suas diferenças e similitudes. Se ele não nega, pelo contrário, tem por suposto, que no mundo moderno há uma tendência de a categoria dos intelectuais se ampliar e gerar uma ver-

43 *Ibidem*, La última superación del marxismo. In: op. cit., p.13.

44 A. Gramsci, op. cit., 1971, p.207.

dadeira massificação das funções intelectuais (o que se justifica não apenas pelas inúmeras necessidades da produção, mas também pelas novas necessidades políticas e culturais dos grupos dominantes), ao mesmo tempo matiza seu pensamento, fazendo a análise de diferentes processos de modernização, chamando a atenção para as relações que os intelectuais mantêm com isso. O destaque inicial de Gramsci é pela problemática da *intelligentsia* russa por sua radical opção pelo “povo”, mas sua ênfase recai sobretudo nos países da Europa (Itália, França, Inglaterra, Alemanha) e em suas distintas sedimentações culturais, ao que se segue um contraponto com os Estados Unidos e com a América Latina. Comparando os países, Gramsci chama a atenção para as diversas tradições, as diferentes bases industriais, para a diversidade das superestruturas, para a maior ou menor presença de relações entre intelectuais tradicionais e grande propriedade, mas faz isso a partir de uma preocupação fundamental: compreender como, em cada uma dessas situações, “o elemento laico e burguês” alcançou, ou não, a subordinação “à política laica do Estado Moderno, dos interesses e da influência clerical e militarista”.⁴⁵

Esse é um enfoque, portanto, que trata o problema dos intelectuais procurando entender por que, em determinadas situações, as relíquias do passado demonstram mais forças para não perecer ante as exigências do industrialismo. É com base nessa questão que a articulação entre intelectuais orgânicos e tradicionais se torna decisiva na organização da sociedade. Já que, dependendo da forma como se constitui e se organiza o mercado capitalista, das restrições, maiores ou menores, à sua implantação, da existência ou não de elementos liberais e democráticos na cultura, maiores serão os privilégios e o espírito de casta entre os intelectuais, e maior será na definição de sua auto-imagem a perspectiva de um “papel” diferenciado entre eles.

Na análise gramsciana, os intelectuais tradicionais são aqueles cuja identidade é construída como se fossem seres destacados do mundo material, definindo-se enquanto tais essencialmente por

45 A. Gramsci, *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, p.22.

sua relação com a história da cultura e não pelas exigências da produção econômica ou do universo político. Já os intelectuais orgânicos seriam aqueles que se movimentam no mundo e definem sua identidade segundo as exigências que vêm da organização da produção, da política, da vida material enfim. De acordo com esta distinção, Gramsci procura chamar a atenção para as várias circunstâncias nacionais, procurando mostrar a enorme diversidade no que se refere à participação dos intelectuais no grupo que exerce a supremacia político-cultural, ou seja, que exerce as funções diretivas e organizacionais da sociedade. E se é possível dizer com ele que os intelectuais “são os comissários do grupo dominante para o exercício das funções subalternas da hegemonia social e do governo político”,⁴⁶ isso tem de ser complementado por sua ressalva de que essa relação varia de acordo com a complexidade intelectual de cada Estado. O que pode ser medido pela quantidade de escolas especializadas e por seu nível de hierarquização. Quanto mais extensa a “área” escolar, quanto mais numerosos os “graus” verticais da escola, mais complexo será o “mundo cultural, a civilização de um Estado,⁴⁷ mais profunda será a influência dos “intelectuais tradicionais”. Não cabe por isso a observação de Luciano Martins, que vê na utilização por Gramsci da idéia de intelectual orgânico uma forma extremada de redução dos valores aos interesses.⁴⁸

Em realidade, o movimento da análise gramsciana vai no sentido inverso a esse: trata-se de compreender como, pelos processos de modernização capitalistas diferenciados, estabelecem-se inúmeras formas de relacionamento entre valores e interesses, ou, se for preferível, entre intelectuais orgânicos e tradicionais.

Há de se ressaltar que, a despeito das diferenças nacionais, há uma tendência que vinha se fortalecendo e que só faz se ampliar com a crise dos anos 20 e o aprofundamento da temperatura ideológica: a dos interesses se desvincularem cada vez mais dos valores. A complexificação das funções estatais e a própria moderniza-

46 *Ibidem*, p.11.

47 *Ibidem*, p.9.

48 L. Martins, *op. cit.*, 1987.

ção capitalista, num contexto de crise dos pressupostos da cultura ocidental, geravam um fenômeno contraditório que trazia os “intelectuais” para o centro do debate cultural, ao mesmo tempo que os ameaçava com a negação de sua condição. Gramsci se refere ao problema assim: “a necessidade de criar a mais ampla base possível para a seleção e elaboração das mais altas qualificações intelectuais – ou seja, de dar à alta cultura e à técnica superior uma estrutura democrática – não deixa de ter inconvenientes: cria-se, deste modo, a possibilidade de vastas crises de desemprego nas camadas médias intelectuais, tal como realmente ocorre em todas sociedades modernas”.⁴⁹

A arguta e antecipadora análise de Gramsci, se não participa (pelas razões sabidas) do debate da época, nos dá indicações precisas para compreender a diversidade de problemas que fizeram, dos anos 20 aos anos 40, o tema do intelectual aflorar com tanta intensidade. Ou seja, há entre os intelectuais, a despeito das especificidades de suas culturas, no fim dos anos 20, a prevalência de um mesmo sentimento, marcado pela hostilidade à técnica, à especialização, ao mercado.⁵⁰ Gramsci é um dos poucos que não compartilha desse sentimento, em cuja raiz está a questão da modernização e do mercado ou, em um outro registro, o temor da proletarianização do homem de cultura.⁵¹

É por isso que, a despeito dos interessantes *insights* de Gramsci, o revolucionarismo escatológico, que perde de vista o papel dos grandes intelectuais, prevalece no início dos anos 30; e mesmo depois de 35, durante a vigência das Frentes Populares, continua a prejudicar a relação dos intelectuais com a esquerda. Fernando Claudin refere-se ao período, para caracterizá-lo como o que considera um anacronismo da cultura política da esquerda, da seguinte maneira: “Esta concepção da ‘revolução mundial’ e de ‘seu partido’, as estruturas orgânicas em que se materializa, en-

49 A. Gramsci, op. cit., 1979, p.10.

50 Giacomo Marramao diz que a hostilidade à técnica é o traço comum da grande cultura européia da crise (O demônio anti-sistemático. *Presença (Rio de Janeiro)*, n.11, p.153, jan. 1988).

51 M. Löwy, op. cit., 1978, p.34.

tram em contradição, malnascidas, com o desenvolvimento histórico real do Ocidente: derrota dos intentos revolucionários, recuperação do capitalismo, diversa evolução dos regimes democráticos, renascimento da social-democracia, ascenso do fascismo etc.”.⁵²

A relação que a Internacional Comunista vai procurar estabelecer com os intelectuais, neste momento, por meio dos PCs, é cheia de ambigüidade: “Os escritores e os artistas exigiam do organismo político, antes que uma mediação aos destinatários, um ‘mandato social’, um *status*; e o organismo político não poderia lhes conferir isso, porque isso iria significar a renúncia a suas prerrogativas e competências e a confissão do erro de querer participar no Partido. Por outra parte, o organismo político exigia dos escritores e dos artistas que fossem a consciência ou o reflexo consciente de uma ordem da realidade que o organismo político não podia destacar por carecer de instrumentos. Pelo contrário, antes que uma função de propaganda, exigia uma de revelação e descoberta; mas o caráter formal da expressão artística e literária faz ambíguo qualquer conteúdo; e então, crendo vir ao encontro das mesmas ingênuas exigências dos artistas e escritores, o Partido, antes de usar salários ou deportações, os socorre com conteúdos, quer dizer, com proposições temáticas”.⁵³

52 F. Claudin, *Eurocomunismo y socialismo*. México: Siglo XXI, 1978, p.32. Um dos poucos momentos em que se rompeu com essa lógica revolucionarista se deu no Congresso da Associação dos Escritores Revolucionários de 1935 em Paris. Esse Congresso mostraria uma nova estratégia (frentista) da IC e teria como consequência, do ponto de vista organizativo, inúmeras tentativas de articular intelectuais por meio de congressos e de Associações de Escritores, considerados fundamentais para o desenvolvimento da sua política cultural (da IC). A ampliação que se consegue no Congresso é, contudo, dominada por uma contradição de base: é um empreendimento nascido do espírito de solidariedade, tolerância e aproximação dos escritores antifascistas, mas seu nascimento quase que coincide com os processos de Moscou, nos quais inúmeros intelectuais, bolcheviques da velha-guarda, são assassinados. É assim que a política da Frente Popular se vê, nas questões de arte, da cultura e dos intelectuais, limitada por um Komintern rígido e confrontada com o terror stalinista. (Ver também o livro de J.-M. Palmier, *Weimar en exil, le destin de l’émigration intellectuelle allemande antinazie en Europe et aux Etats-Unis*. Paris: Payot, 1988, t.I).

53 F. Fortini, op. cit., 1970, p.87-8.

Para a intelectualidade acuada (pela mercantilização e pelo avanço do fascismo), a perspectiva de “missão” se transformava em “engajamento” e os PCs, aos olhos do mundo, apareciam como partes de um organismo que por sua existência personificava a superação das “especialidades”. Com base numa teoria universal e totalizante, esses partidos foram encarados como detentores de um mandato social e como uma espécie de órgão do saber. É por isso que, no que se referia à sua relação com os intelectuais, os PCs não podiam admitir dualidade de poderes. Por isso, pediram aos intelectuais a sua “licença” e, na maioria das vezes, conseguiram-na. Gramsci, por sua trágica situação de prisioneiro dos cárceres fascistas, escapou desse destino – ainda que pagando um preço altíssimo –, legando-nos uma original e criadora análise dos intelectuais, justamente pela capacidade de articular os vários ângulos pelos quais o tema estava sendo abordado: o do clérigo, o do populista e o do revolucionário.

PARTE III

GRAMSCI,
A AMÉRICA LATINA
E O BRASIL

1 A REVOLUÇÃO PASSIVA COMO HIPÓTESE INTERPRETATIVA DA HISTÓRIA POLÍTICA LATINO-AMERICANA

ALBERTO AGGIO

No final da década de 1980, quando o argentino José Aricó deu como título de um dos seus mais brilhantes ensaios a pergunta “Por que Gramsci na América Latina?”, a sua intenção, dentre outras, era indagar a respeito do que ele mesmo chamou, utilizando-se do próprio Gramsci, de “tradutibilidade” das linguagens. Era, mais explicitamente, perguntar-se acerca da “possibilidade de algumas experiências históricas, políticas e sociais, encontrarem uma equivalência em outras realidades”.¹ A hipótese presente neste raciocínio não contemplava, em nenhuma perspectiva, a noção de repetitividade ou de reiteração de um mesmo modelo, assentando-se, ao contrário, na idéia de que, embora por meio de linguagens historicamente distintas, determinadas por tradições específicas, a civilização humana comportaria, a

¹ J. Aricó, *La cola del diablo – Itinerario de Gramsci en América Latina*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad, 1988, p.87-8.

partir de uma determinada fase, “uma expressão cultural ‘fundamentalmente’ idêntica”.²

Essa hipótese seria fértil porque traria a possibilidade de se ver as potencialidades de um pensamento que poderia trazer para a reflexão um “critério interpretativo” que pudesse desvendar as razões pelas quais a trajetória latino-americana, nas palavras de Juan Carlos Portantiero, acabou por resultar na configuração de uma sociedade complexa, mas desarticulada, de desenvolvimento extremamente desigual e “atravessada por uma profunda crise estatal”.³

Podemos dizer, grosso modo, que a definição de pertencimento da América Latina ao Ocidente instaurou, histórica e também analiticamente, uma dimensão inelutável de “tradução” e “tradutibilidade” de valores e paradigmas. Com a independência política, os processos de “ocidentalização” das formas políticas, econômicas e sociais generalizaram-se e, notadamente, o processo de construção dos Estados Nacionais, seguindo as balizas ideológicas que comandaram a emancipação, realizou-se por meio da forte inclinação das elites latino-americanas pelos valores políticos da “ocidentalização”, especialmente na adoção da forma liberal de suas instituições jurídico-políticas. A partir daí, a vinculação cada vez mais crescente com o mercado mundial fez que se acentuasse a tendência à “ocidentalização” latino-americana, uma vez que, aqui, o impulso rumo à modernização capitalista não tinha diante de si um “antigo regime” a impor a confrontação de velhas e novas elites, e a estruturação de um Estado fundado no paradigma liberal não tinha a obstaculizar sua passagem uma prévia configuração estatal de corte feudal-burocrática. Movimento marcado por continuidades, mesmo assim, a independência acabou por se constituir, nas palavras de Luiz Werneck Vianna, numa “ruptura real, pondo todo subcontinente diante do imperativo de fazer história”.⁴

Do ponto de vista analítico, é o reconhecimento da existência de um processo histórico concreto de “ocidentalização” dos valo-

2 Ibidem.

3 J. C. Portantiero, “Gramsci para latino-americanos”, citado por J. Aricó, op. cit., 1988, p.89.

4 Cf. L. W. Vianna, Americanistas e iberistas: a polêmica de Oliveira Vianna com Tavares Bastos. *Dados – Revista de Ciências Sociais*, v.34, n.2, p.145-88, 1991.

res político-sociais, bem como da base econômica da sociedade, que possibilita a introdução da história latino-americana no interior da metáfora gramsciana que distingue “Ocidente” e “Oriente”. Pode-se dizer, portanto, que na América Latina o Ocidente é sua fonte de origem, mas é também processo e construção histórica, a partir da afirmação de seus valores. Não houve, nesta parte do mundo, uma cristalização do “orientalismo”, como expressão “pura” e “originária” sobrevivente ao traslado europeu. A partir do século XIX, o processo de “ocidentalização” passa a ser uma das marcas de essencialidade da sua história que, como recordava Gramsci a propósito dos processos de revolução passiva, teve como “impulso renovador” não o desenvolvimento econômico local, mas foi muito mais um reflexo do desenvolvimento internacional que mandava “à periferia suas correntes ideológicas”.⁵

Derivam destas primeiras considerações a propósito da potencialidade da hipótese da revolução passiva para a análise da história política da América Latina duas linhas de argumentação que são, a nosso ver, decisivas para a nossa exposição. Num primeiro plano, está a admissão da validade da tese de que não é possível pensar a história latino-americana tendo a *situação de dependência* como externa à sua natureza e dinâmica. Os processos de modernização aqui verificados, que contribuíram para cristalizar a tendência à “ocidentalização”, adensaram, simultaneamente, formações sociais cujas práticas de classe foram histórica e estruturalmente limitadas pela situação de dependência. A hipótese da revolução passiva, pensada em sua potencialidade conceitual de explicar a dimensão política dos processos de modernização, estaria dialogando, portanto, com a já consagrada noção de “revolução burguesa em países dependentes”,⁶ procurando aferir, teórica e politicamente, as complexas situações de luta social e política.

Em segundo lugar e vinculado ao argumento anterior, encontra-se o tema do Estado latino-americano. Partindo, então, das

5 Cf. J. Aricó, op. cit., 1988.

6 Este conceito, referido especificamente à situação latino-americana, aparece em F. H. Cardoso, *Autoritarismo e democratização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975, cap.III, p.99-134.

considerações até aqui formuladas a propósito da experiência histórica latino-americana, pode-se ressaltar como um dos seus componentes fundamentais, desde o processo de emancipação política, a ausência de iniciativa autônoma de uma classe dominante nacional. Como é sobejamente conhecido, em virtude deste fato, o Estado acabou por assumir uma funcionalidade específica no contexto latino-americano: operou “como uma espécie de Estado ‘puro’, empurrando a sociedade para mudanças e fabricando, de cima, a classe dirigente”.⁷ Deve-se reiterar, portanto, que a presença forte do Estado na condução do processo de afirmação da dominação político-social e de atualização econômica, não pode ser vista, no sentido gramsciano, como uma característica típica do “Oriente”.

Acompanhando o argumento de José Aricó é possível ver na América Latina os sinais de um processo de revolução passiva nos dois principais traços que marcaram a construção dos Estados Nacionais latino-americanos, quais sejam, “uma autonomia considerável da esfera ideológica e uma evidente incapacidade de autoconstituição da sociedade”.⁸ A nosso ver, não existe nesta avaliação nenhuma impropriedade analítica. Expressa-se, ao contrário, uma tentativa de “tradução” conceitual. Se partirmos de um entendimento geral do conceito de revolução passiva, podemos dizer que este alude, originariamente, a transformações históricas ocorridas a partir do século XIX, sob o impacto dos desdobramentos da Revolução Francesa de 1789. Esta categoria, voltada para a compreensão de processos de imposição capitalista em que não ocorreram ou fracassaram revoluções político-sociais, ou mesmo para compreender as dinâmicas político-sociais que se desdobraram de processos revolucionários mas que perderam ou arrefeceram este caráter, assume, como afirma Gramsci, o estatuto mais geral de um *critério de interpretação* na análise “de toda época complexa de transformações históricas”.⁹

7 Cf. J. Aricó, op. cit., 1988, p.91.

8 Ibidem, p.96.

9 Para Christine Buci-Glucksmann, Gramsci, ao formular o conceito de revolução passiva, debatendo o tema histórico geral da transição dos modos de

A preocupação estaria, assim, em compreender os nexos que vinculam economia e política e, por conseguinte, o lugar do Estado nos processos de afirmação da modernização capitalista, que acabaram conformando, historicamente, processos de transformação real da sociedade muito menos óbvios do que aquela que se tornaria o clássico exemplo da “revolução em ativação”, como a Revolução Francesa de 1789. Para se compreender tais processos de imposição da modernização capitalista, deveria se levar em conta, de acordo com Gramsci, que “o impulso para a renovação pode ser dado pela combinação de forças progressistas escassas e insuficientes em si mesmas (a despeito de seu elevadíssimo potencial, porque representam o futuro de seu país) com uma situação internacional favorável a sua expansão e vitória”. Desta forma, “quando o impulso do progresso não se encontra intimamente vinculado a um vasto desenvolvimento econômico local, que é artificialmente limitado e reprimido, mas que é o reflexo do desenvolvimento internacional que *manda à periferia suas correntes ideológicas*, nascidas com base no desenvolvimento produtivo dos países mais avançados, então, o grupo portador das novas idéias não é o grupo econômico, mas a camada de intelectuais, e a concepção de Estado da qual faz propaganda muda de aspecto: este é concebido como uma coisa em si, como um absoluto racional”.¹⁰

Por meio desta referência gramsciana, pode-se inferir que a revolução passiva, compreendida como um *critério de interpretação*, possibilita pensar processos bastante variados de construção estatal e de modernização capitalista, implicando a sua verifica-

produção no interior do marxismo da sua época, procurou dotá-lo de uma “função crítica” e depurá-lo de todo o “resíduo mecanicista e fatalista” das interpretações correntes dos textos de Marx, atribuindo-lhe “uma importância histórica e metodológica geral”. De acordo com Buci-Glucksmann, o fundamental para Gramsci era desvendar a especificidade histórica de todo processo de transição e nela compreender e definir o papel do Estado. Assim, o problema era indagar sobre o caráter “radical” ou “passivo” da transição, pensando a partir daí realidades históricas diversas de imposição capitalista, o que implicava também pensar os caminhos para a sua superação. Cf. C. Buci-Glucksmann, Sobre os problemas políticos da transição: classe operária e revolução passiva. In: VV. AA., *Política e história em Gramsci*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

10 Cf. J. Aricó, op. cit., 1988, p.99.

ção pela análise histórica. Isto porque, está claro, a modernização capitalista e o Estado moderno não se generalizaram por meio da “revolução em ativação”, ainda que Gramsci tenha chamado atenção para o fato de a Revolução Francesa de 1789 ter “criado uma mentalidade”.

Pode-se afirmar que, de um ponto de vista teórico, a epistemologia gramsciana da “revolução sem revolução”, tende a individualizar um procedimento metodológico circular, isto é, “de um fenômeno definido como um paradigma interpretativo mais geral que, por sua vez, deve ser verificado concretamente à luz de específicas exemplificações históricas”. De acordo com Luisa Mangoni, “este método de trabalho comporta uma progressiva articulação da mesma hipótese inicial”. Supor, como se afirmou acima, que o caso exemplar de *revolução passiva* é aquele em que se dá “uma combinação de forças progressistas escassas e insuficientes por si mesmas ... com uma situação internacional favorável à sua expansão e vitória”, implica trabalhar com a idéia de que, por exemplo, “a complexa realidade política que está contida na ‘expressão metafórica’ da Restauração não pode ser lida como puro processo de conservação, a partir do momento que detrás do aparente imobilismo de uma ‘envoltura política’ ocorre, na realidade, uma transformação molecular das ‘relações sociais fundamentais’”.¹¹ A revolução passiva, “uma construção lingüística propositalmente paradoxal”, não pode ser vista, portanto, como uma reação integral à mudança social, esta sim melhor definida como uma “contra-revolução”.¹² A metáfora da Restauração, referida ao período posterior à queda de Napoleão Bonaparte, que implicou o restabelecimento das monarquias na Europa, à primeira vista, esconde a sua verdadeira natureza de uma “evolução reformista” na qual o fundamental é a “transformação molecular” que se processa.¹³

11 Cf. L. Mangoni, *Rivoluzione Passiva*. In: *Antonio Gramsci: le sue idee nel nostro tempo*. Roma: Editrice L'Unità, 1987, p.129-30.

12 Cf. L. W. Vianna, *O ator e os fatos: a revolução passiva e o americanismo em Gramsci*. *Dados – Revista de Ciências Sociais (Rio de Janeiro)*, v.38, n.2, p.181-235, 1995.

13 Cf. F. De Felice, *Revolução passiva, fascismo, americanismo em Gramsci*. In: VV. AA., *Política e história em Gramsci*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

Aprofundando mais nossa abordagem do conceito, podemos dizer que a revolução passiva expressa essencialmente uma combinação de continuidade e mudança ou uma dialética entre conservação e renovação. Num processo desta natureza, o conjunto da sociedade é afetado pela modernização, como um processo de mudança estrutural, sem que haja uma transformação político-social de caráter radical. Analiticamente, a revolução passiva se reporta, portanto, a situações em que as soluções são encaminhadas “de cima”, com o Estado e a camada de intelectuais vinculada a ele exercendo um papel preponderante, uma vez que atuam em substituição a uma burguesia estruturalmente débil na transição do momento econômico-corporativo para o ético-político, ou seja, na construção e consolidação do Estado moderno. O tipo de acordo político eventualmente firmado (formalmente ou não) entre frações das classes dominantes, mais avançadas ou retardatárias do ponto de vista econômico, ou mesmo com outros segmentos ou grupos sociais (como as camadas médias), assim como a ausência ou não de uma aliança com as massas populares, a incompletude da reforma intelectual e moral ou o grau de frustração no processo de afirmação de uma vontade nacional-popular, à moda jacobina, transformadora do aparelho estatal, são todos elementos que compõem analiticamente o conceito e que necessitam da verificação caso a caso, para que se possa aferir os resultados e as possíveis alternativas que existiam diante dos sujeitos históricos.¹⁴

Dessa forma, se é correto afirmar que a revolução passiva, como um critério de interpretação, refere-se historicamente a processos diferenciados de formação, consolidação e defesa do bloco histórico da sociedade capitalista, ou seja, aos processos pelos quais “o grupo econômico portador da função produtiva alcança sua elaboração superior, fundando um novo tipo de Estado, desen-

14 Estamos de acordo com Ansaldi na sua resposta à indagação acerca da utilização das categorias gramscianas. Para este autor, a condição para esta utilização estaria na preocupação com a “historicidade das categorias analíticas”, de forma que elas possam ser, inclusive, “reelaboradas”, renunciando-se a toda “formulação” e “aplicação talmúdica, dogmática, acrítica e mecânica”, W. Ansaldi, *Conviene o no conviene invocar al genio de la lampada? El uso de las categorias gramscianas en el analisis de la historia de las sociedades latinoamericanas. Estudios sociales*, n.2, p.43-65, 1992.

volvendo um complexo de superestruturas novas” para dar suporte à “expansão generalizada de uma nova sociedade civil”,¹⁵ também é importante ressaltar que o conceito de revolução passiva possibilita uma ampla abertura para a análise histórica da “forma política que permite ao capital conservar o poder”, ou seja, do “reformismo preventivo dos Estados modernos”.¹⁶ Em outros termos, pode-se sinteticamente dizer que a revolução passiva alude aos processos históricos de formação dos Estados nacionais e também à etapa de crise burguesa subsequente à sua consolidação originária, que demandará a intervenção do Estado na absorção da crise e regulação da função produtiva.¹⁷ Franco De Felice observa que o conceito de revolução passiva é desenvolvido por Gramsci de forma a atingir graus de especificações determinados. Nesta chave de análise, Gramsci interpretou tanto a fase posterior à Grande Guerra e à Revolução de Outubro quanto a emergência do que ele chamou de americanismo, como “governo das massas e governo da economia ..., estas novas casamatas por meio das quais passa a reconstituição do aparelho hegemônico das classes dominantes”.¹⁸

Gramsci assume, em relação ao trânsito ao primado burguês, além da passagem de caráter revolucionário, a possibilidade da imposição do “transformismo”. Nesse sentido, após a avaliação da “Restauração” conforme exposto acima e a admissão de que o critério da revolução passiva serve para pensar a generalização do predomínio da burguesia, não apenas o caso francês passa a ser visto como “atípico” como também se junta aos países retardatários neste processo, como foram a Alemanha e a Itália, nada me-

15 Cf. D. Kanoussi, J. Mena, *La Revolución Pasiva: una lectura de los Cuadernos de la Cárcel*. México: Universidad Autónoma de Puebla, 1985, p.125-6.

16 *Ibidem*, p.109.

17 Como afirma Remo Bodei, “em todos os lugares, de fato, assiste-se a revoluções passivas, na Europa e na América, tentativas de racionalização da economia e de controle do consenso”; em relação à Itália, Bodei chega a afirmar a existência de “uma série contínua de revoluções passivas”; cf. R. Bodei, Gramsci: vontade, hegemonia, racionalização. In: VV. AA., op. cit., 1978, p.104 e 106.

18 Cf. F. De Felice, Revolução passiva, fascismo, americanismo em Gramsci. In: VV. AA., op. cit., 1978, p.210.

nos do que a Inglaterra. Existe aqui uma indicação importantíssima. Ela se expressa no fato de que a revolução passiva não pode ser vista como um fenômeno atinente apenas a países retardatários. Em outros termos, a revolução passiva não pode ser tomada exclusivamente como um critério de interpretação da passagem do “Oriente” ao “Ocidente” pela via da modernização, ainda que seja inteiramente pertinente a sua utilização para se compreender processos de modernização ou de “ocidentalização”.

Como se sabe, o qualificativo de “retardatário” aplicado a alguns países prende-se fundamentalmente à construção tardia do seu Estado moderno e expressa, na avaliação gramsciana, o que se pode compreender como um “primeiro ciclo” da revolução passiva, aquele posterior à conjuntura européia entre 1789 e 1848, o ciclo do *Risorgimento* italiano. Um “segundo ciclo” seria aquele desencadeado depois da Guerra de 1914 a 1918, do qual fazem parte o fascismo – resultante da primeira onda de revolução passiva depois da Revolução de Outubro –, o americanismo e o fordismo – fenômenos, novos à época, da fortaleza estrutural demonstrada pelo capitalismo – e, por fim, indo além de Gramsci, a social-democracia e o Estado de Bem-estar social do pós-guerra – manifestas expressões da pouco compreendida, mas cristalina “revolução passiva européia”.¹⁹ Neste segundo ciclo, estabelece-se um nexos de continuidade entre fenômenos aparentemente distintos mas que, por fim, evidenciam uma nova fase assumida pelo capitalismo, na qual passavam a predominar os modernos processos moleculares de transformismo social. Dessa forma, a revolução passiva, dessa fase, poderia ser verificada no “fato de (se) transformar a estrutura econômica, ‘reformisticamente’, de individualista em economia segundo um plano”,²⁰ contraditando a prevalência individualística na esfera econômica e indicando a “necessidade imanente de (se) chegar à organização

19 Cf. L. W. Vianna, op. cit., 1995. Ver também G. Vacca, I “Quaderni” e la politica del “900”. In: *Gramsci e Togliatti*. Roma: Riuniti, 1991, p.5-114.

20 Cf. A. Gramsci, *Quaderni del Cárcere*, p.1089 e 1228, citados por R. Bodei e F. De Felice. In: VV. AA., op. cit., 1978, p.106 e 211, respectivamente.

de uma economia de programação”, dirigida quer pela *política*, quer pelo Estado em sua *trama privada*. Ocorre, assim, uma operação sutil de ampliação do conceito, visando apanhar as mudanças que se processaram historicamente: da tentativa de apreensão das *formas* pelas quais se processou a metamorfose “dos sujeitos sociais dominantes”, a revolução passiva passa a aludir, politicamente, *ao modo de ser* dos “seres dominantes”.²¹ Avança-se, desta maneira, para a possibilidade de se observar e compreender não apenas as *modalidades* de trânsito ao moderno, mas também as *modalidades* de reprodução da dominação *sob o moderno*.

Em outras palavras, nesta nova conformação, esta “moderna revolução passiva”²² diz respeito, portanto, a uma fase capitalista distinta da época da formação dos Estados nacionais. Neste contexto, opera-se a difusão da hegemonia burguesa entre as massas, “amplia-se o seu Estado, capturam-se e assimilam-se elementos importantes da cultura das classes subalternas, com o propósito apenas aparentemente paradoxal de organizar as massas “para mantê-las desorganizadas”; enfim, exclui-se a *experiência estatal* das massas, mas contempla-se, ainda que restritiva e controladamente, seus interesses econômico-corporativos. Nesta fase, marcada, de um lado, pelo desenvolvimento desigual do capitalismo mundial, e de outro, pela pujança, universalização e “alcance objetivo” do fenômeno do “americanismo”, o Estado já não é mais o “vigilante noturno” ou “gendarme”, e sim um Estado moderno que solda instituições e massas, além de intervir centralizadamente no processo de reprodução social do capital, mediando produção e consumo.

Portanto, ademais do chamado “diagnóstico da fase” presente na avaliação das mudanças morfológicas pelas quais passa o capitalismo, Gramsci adiciona uma outra abordagem dos processos de trânsito à ordem burguesa que se configura como decisiva para fundamentar a revolução passiva como um critério de in-

21 Cf. F. De Felice, *Revolução passiva, fascismo, americanismo em Gramsci*. In: VV. AA., op. cit., 1978, p.194.

22 A expressão é de D. Kanoussi, J. Mena, op. cit., 1985.

terpretação. Trata-se de possível distinção entre *modalidades de revolução passiva*.

As gradações no processo de ingresso e solidificação do domínio burguês estabelecidas por Gramsci entre Itália, Alemanha e Inglaterra são elucidativas. Não se trata apenas de estabelecer uma distinção em relação aos processos de alteração da ordem tradicional, sem levar em conta a luta política e a conquista do poder. Para Gramsci, a Itália se configura como o processo mais *atrasado* de revolução passiva, em comparação com os dois outros, porque é aí que a burguesia se mostrou mais débil e o jacobinismo mais ausente. “É a maior ou menor presença ativa do portador da *antítese*, mesmo que derrotado, o que singulariza uma forma atrasada de uma forma avançada” de revolução passiva, sintetiza bastante bem Luiz Werneck Vianna.²³ Nesta comparação, a Alemanha expressaria um processo *intermediário*, de presença ativa mas de frustração do elemento jacobino, e a Inglaterra – com seu “transformismo ininterrupto” – a mais *avançada* modalidade de revolução passiva, uma vez que o jacobinismo afirmou-se como parte constitutiva das origens da história moderna britânica.

Mesmo assim, a versão mais atrasada de um processo de revolução passiva não se configura como capaz de impedir que a hegemonia burguesa se faça introduzindo elementos de “progresso” na formação social. Pela situação internacional, o processo de imposição burguesa e de modernização capitalista se torna irrefreável em seus efeitos de irradiação e expansão. Nestas circunstâncias, em *todas as modalidades* de revolução passiva o problema está em saber em que *grau*, *alcance* e por meio de que *formas* as classes subalternas terão constrangido o seu protagonismo.

23 L. W. Vianna afirma que, por esta razão, “a variável-chave na tipologia gramsciana sobre processos de revolução passiva está no elemento jacobino”. Desta forma, para Gramsci, “nem toda revolução passiva se cumpre com plena subsunção da *antítese* pela *tese*: o ator subordinado pode ser ativo (ou ter sido), sobretudo *deve*, e é a sua ação que vai qualificar o resultado final como mais ou menos ‘atrasado’”. Ver do autor o já citado O ator e os fatos..., op. cit., 1995, p.221; a citação acima também se encontra na mesma página.

Pode-se admitir, assim, que há modalidades específicas de revolução passiva condicionadas ou determinadas pelo tipo de *ativação* alcançado ou conquistado pelas classes subalternas. Não se trata da inversão dos sinais, em chave de “anti-revolução passiva”, ou, ao contrário, do ator subalterno, em prospecção, assumir para si a revolução passiva como “programa”, como advertiu Gramsci. O entendimento desta questão dá bem a medida de como Gramsci relacionou integralmente história e política na construção da estratégia da “guerra de posições”, que somente ganha sentido no interior do conceito de revolução passiva, uma vez que, na concepção das elites, o processo de modernização que inexoravelmente avança impõe uma lógica para que seu domínio possa ser assegurado: a lógica de conservar mudando. Por outro lado, a modernização também carrega consigo um processo inelutável de democratização social que, do ponto de vista das classes subalternas, demandou e demanda uma ação política realista para “traduzir a revolução passiva” num outro signo: o de fazer que a mudança venha a preponderar sobre a conservação. É esta avaliação que possibilitou a Gramsci sistematizar a complexidade que havia assumido a sociedade moderna: a revolução passiva expressaria, simultaneamente, *positividade* “em termos de processo, uma vez que, no seu curso, a democratização social, por meio de avanços moleculares, se faz ampliar”, e *negatividade* “porque a ação das elites se exerce de modo a ‘conservar a tese na antítese’”.²⁴

As modalidades de revolução passiva guardam, portanto, este aspecto paradoxal e, encaradas desta maneira, aparecem à análise como processos abertos, a serem aferidos em seu percurso e resultados por meio do comportamento e protagonismo dos sujeitos históricos. Visto desta forma, os exemplos de utilização da categoria revolução passiva no estudo da história política latino-americana têm demonstrado extrema fertilidade e potencialidade. Em relação à Revolução Mexicana de 1910-1917, por exemplo, não seria possível introduzir, com propriedade, questões como

²⁴ Ibidem, p.224.

as que propõe John Womack ao afirmar que aquela revolução foi, dentre muitas outras, uma forma de “desorganizar a resistência popular ao capitalismo”.²⁵ Em relação a esta mesma revolução, uma espécie de “solução intermediária entre ‘orientes’ e ‘ocidentais’”,²⁶ Aricó cita Enrique Montalvo como mais um exemplo de que as referências gramscianas aportam uma criticidade não encontrada em outros paradigmas. Ainda que um pouco extensa, vale a pena a citação de Montalvo:

As interpretações da Revolução Mexicana realizadas com base na oposição entre feudalismo e capitalismo e as que a analisam como revolução democrático-burguesa, contrapondo o porfiriato (entendido como ditadura pura) ao regime pós-revolucionário (identificado à democracia e à liberdade), restringiram o debate em torno do caráter daquela revolução a esquemas que ela mesma rechaça ... Em muitos sentidos, a Revolução Mexicana adquire aspectos presentes tanto nas revoluções do oriente como nas do ocidente e, por vezes, nas duas vias ocidentais. Não se pode negar que a Revolução Mexicana é, durante a sua primeira etapa, uma revolução jacobina na qual participam, com demandas radicais, amplas massas sociais. Por outro, ela também é, em boa medida, uma revolução passiva ou pelo alto, quando as elites dirigentes se apropriam dela e substituem as mudanças radicais por reformas. Desta maneira, liquidam os redutos radicais que permaneceram ativos depois que terminou o conflito armado.²⁷

De todas as formas, não faltam em Aricó e em outros autores referências a experiências latino-americanas que evidenciam outras modalidades de revolução passiva, notadamente em países como o Brasil, a Argentina, o Chile e o Uruguai. Em relação ao Brasil, Aricó mostra, reportando-se aos textos de Carlos Nelson Coutinho, como a categoria de revolução passiva foi utilizada como “complementar” à de “via prussiana”, cunhada por Lenin,

25 J. Womack, *La economía en la revolución (1910-1920)*. Historiografía y análisis. *Nexos*, ano I, n.11, p.3-8, novembro de 1978, citado por J. Aricó, op. cit., 1988, p.103.

26 J. Aricó, op. cit., 1988, p.105.

27 E. Montalvo, *El nacionalismo contra la nación*. México: Grijalbo, 1985, p.21 e 24-5; citado por J. Aricó, op. cit., 1988, p.104.

tentando fixar não apenas um critério para se pensar a “evolução histórica” do país, mas sobretudo buscando demarcar a natureza do “processo de transição do país à modernidade capitalista”.²⁸ Os temas principais em relação a isso centram-se na problemática do “populismo” e o período reporta-se fundamentalmente à década aberta com o movimento político-militar de 1930. Em relação à Argentina e ao Uruguai, a periodização é distinta, envolvendo as décadas de 1870 a 1920. O batllismo²⁹ aparece como a referência de revolução passiva para o Uruguai, e a forma de dominação oligárquica se constitui como a revolução passiva “elitista e antipopular” protagonizada pelas elites argentinas, em função do controle do aparelho estatal.³⁰

No seu conjunto, por fim, a avaliação que predomina é precisamente a que trabalha com a idéia de que, para além dos paradigmas econômicos ou estruturais de explicação da história latino-americana, como são as teorias do desenvolvimento e da dependência, há na América Latina uma preponderância do fato da “ocidentalização”, cujo impulso, contudo, não esteve historicamente “vinculado estreitamente a um desenvolvimento econômico local, mas que era um reflexo do desenvolvimento internacional que, como disse Gramsci, ‘manda à periferia suas correntes ideológicas’”. Como resultado, teremos uma história na qual o Estado foi, de fato, o organizador e o promotor do impulso à

28 Cf. J. Aricó, op. cit., 1988, p.109. Em relação a essa questão, Aricó levanta um problema que merece reflexão: “segundo C. N. Coutinho, esta integração não ocorreu por ‘casualidade’, mas pela convicção de que a primeira (via prussiana) era insuficiente para entender ‘plenamente’ uma realidade que requeria do ‘auxílio’ da segunda (revolução passiva) para poder ser apreendida. Tenho a impressão de que esta forma de colocar o problema diminui a potencialidade analítica da categoria gramsciana ao reduzi-la a uma espécie de coroamento *superestrutural* de um modelo pensado como possível de ser aplicado a certas realidades latino-americanas”. A propósito deste problema remeto o leitor mais uma vez ao texto de L. W. Vianna, op. cit., 1995.

29 A expressão visa indicar os processos de transformação ocorridos na sociedade uruguaia sob a influência de José Batlle y Ordóñez, líder político do Partido Colorado, que inspirou diretamente os governos naquele país de 1903 e 1933.

30 Cf. W. Ansaldi, op. cit., 1992, p.55.

construção e adensamento de uma sociedade de matriz capitalista, “com base nas débeis e gelatinosas classes protomodernas” aqui existentes, bem como veremos se expressar nesta trajetória todo o “iluminismo projetual das elites modernizadoras” que tiveram que enfrentar o mundo explosivo, porém débil, das classes populares.³¹

Em termos sintéticos, podemos dizer que este desígnio histórico tem marcado profundamente as estratégias dos atores políticos no continente latino-americano. Talvez seja possível concluir que, se o predomínio da política na condução da “ocidentalização”, reservando ao Estado um papel muitas vezes ilimitado, foi a sua característica maior, por outro lado, acabou por revelar todos os limites desta forma tardia de se chegar ao “Ocidente”, uma vez que o atendimento às demandas sociais num contexto já mais complexo de relações – como as décadas de 1950 a 1970 –, em que cada força da sociedade se mostrava preparada para defender os seus interesses, impediu a reprodução tranqüila daquela modalidade específica de revolução passiva. Em geral, nestes processos de “defasagem” entre demandas sociais e recursos econômicos, a grande dificuldade sempre foi a de se conseguir sustentar o jogo das pressões sociais nos marcos de um sistema político de franquias democráticas. Num “Ocidente” desta natureza, em que o capitalismo se afirmava por meio de burguesias débeis – porque triplamente dependentes e tributárias em relação ao domínio do capital estrangeiro, ao poder das oligarquias e ao Estado –, o cenário histórico não deixou de contar com uma “sobrepolitização” de todas as relações estruturais da sociedade. Num contexto como esse, não seria casual a abertura de um cenário em que todos ou quase todos os atores passassem a se lançar simultaneamente à conquista do Estado. Pela ação política exaltada, a revolução passiva se converteu, inúmeras vezes, em “anti-revolução passiva”, isto é, num processo de antagonização às formas anteriores de integração e articulação político-social, movido e orientado por atores políticos já estruturados e experimentados neste

31 Cf. J. Aricó, op. cit., 1988, p.106-7.

ambiente. Neste cenário de “crise de viabilidade econômica, sociedade civil forte, ausência de hegemonia em todos os níveis”, como nos diz Sérgio Zermeno, a sociedade, permanentemente ou, em alguns casos, cedo ou tarde, se inclinaria por buscar uma “redefinição integral”.³²

O resultado de processos desta natureza mostrou, como no exemplo do Chile de Allende – mas não apenas nele –, o equívoco de não se compreender mais profundamente a natureza mais geral da dinâmica histórica dos processos de modernização no continente e as possibilidades abertas à criação política que ele facultava. Este desafio à inteligência política ainda permanece.

³² Cf. S. Zermeno, *Las fracturas del Estado en América Latina*. In: N. Lechner (Org.) *Estado y política en América Latina*. México: Siglo XXI, 1981.

2 A PRESENÇA DE GRAMSCI NA POLÍTICA BRASILEIRA

JOSÉ ANTONIO SEGATTO

A introdução das idéias de Antonio Gramsci na vida política brasileira, além de tardia, foi dificultada por fatores vários, entre eles, uma realidade histórica adversa, impregnada por uma cultura política atrasada e antidemocrática e uma esquerda predominantemente dominada por concepções dogmáticas e sectárias, sobretudo aquelas derivadas da III Internacional Comunista. Diante deste quadro hostil, as elaborações teórico-políticas de Gramsci tiveram uma disseminação muito tênue e epidérmica, com uma receptividade maior na inteligência, mas pouco expressiva nos partidos políticos.

A RECEPÇÃO DE GRAMSCI NO BRASIL

Afora a publicação de um manifesto de Romain Roland, “Os que morrem nas prisões de Mussolini”, em 1935 – denunciando a repressão fascista e apelando pela libertação do líder comunista

italiano – e de um pequeno artigo de E. C. Guerra, “As novas cartas de Gramsci”, nas páginas da revista *Literatura* de 1947,¹ que passam quase despercebidos, as elaborações de Gramsci só viriam a ser conhecidas efetivamente no Brasil, a partir da década de 1960.

Será nos anos 60 que as referências a Gramsci passam a ser mais efetivas, aparecendo citado e/ou comentado por diversos intelectuais de esquerda: Carlos Nelson Coutinho (1961 e 1963), Michael Löwy (1962), Constantino Ianni (1963), Leandro Konder (1963, 1965 e 1967), Octávio Ianni (1965), Otto Maria Carpeaux (1966). E na segunda metade desta década seriam publicadas – traduzidas pela iniciativa de alguns intelectuais ligados ao PCB e com o apoio dos editores Ênio Silveira e Moacyr Félix – parte substantiva dos “Cadernos” e das “Cartas do cárcere”. Entre 1966 e 1968, a editora Civilização Brasileira publicou: *Cartas do cárcere* (1966), *A concepção dialética da história* (1966), *Literatura e vida nacional* (1968), *Os intelectuais e a organização da cultura* (1968) e *Maquiavel, a política e o Estado moderno* (1968). Da edição temática dos *Cadernos* feita pela editora Einaudi, sob a coordenação de Palmiro Togliatti e Felice Platone nos anos 1948 e 1951, somente deixaram de ser publicados no Brasil os volumes *Il Risorgimento* e *Passato e presente*. Posteriormente, nas décadas de 1970 e 1980, seriam publicadas várias coletâneas de textos de Gramsci do período anterior à sua prisão.

Contudo, se de um lado foram criadas condições político-culturais que favoreciam a renovação e o pluralismo no marxismo (denúncias contra o stalinismo, decadência do marxismo-leninismo, quebra do monopólio dos partidos comunistas, surgimento de novas correntes político-culturais na esquerda etc.), de outro, a difusão do pensamento de Gramsci e de outros intelectuais revolucionários não dogmáticos ou heterodoxos esbarrava numa conjuntura histórica particularmente adversa, repleta de obstáculos – guevarismo/foquismo, maoísmo, movimentos de libertação nacional – que empolgaram setores e grupos de esquerda com

1 I. Simionatto, *Gramsci: sua teoria, incidência no Brasil, influência no serviço social*. São Paulo: Cortez, 1995, p.96-7.

origem nas camadas médias (estudantes, intelectuais, profissionais liberais, padres) e que privilegiavam as ações espetaculares, a luta armada e o vanguardismo político; ascensão do brejnevismo na URSS com a derrota do “degelo” de Kruchov e com o esmagamento da “Primavera de Praga” pelos tanques soviéticos (1968), traziam de volta muitos dos elementos do período stalinista no Leste Europeu; o deslumbramento com determinados modismos teórico-políticos em voga na Europa e nos Estados Unidos que combatiam a herança racionalista e a dialética, amplamente difundidas, inclusive pela mídia; o endurecimento da ditadura militar, com a decretação do AI-5 em 1968 abolindo os resquícios de liberdades, aumentando brutalmente a repressão, a censura e outras medidas de caráter autoritários.²

Nessas condições, a difusão e a incorporação do pensamento de Gramsci ficou bloqueada. “Consideravam-se mais adequadas às urgentes tarefas impostas pela nova situação a ‘Grande Recusa’ de Marcuse e a supostamente radical ‘revolução epistemológica’ de Althusser. Misturados ecleticamente entre si mas também com Mao Tsé-tung e Régis Debray, Marcuse e Althusser ganharam um lugar privilegiado na cultura de nossa ‘nova esquerda’, que julgava ser a luta armada a única via para derrotar a ditadura e resolver os problemas do país ... Não foi por acaso que, enquanto as traduções brasileiras de Marcuse e Althusser eram freqüentemente reeditadas nessa época, as de Gramsci encalhavam, terminando por ser vendidas nas estantes de saldo.”³

Obstáculos esses que começariam a ser superados em meados da década de 1970 – no momento em que começava a ser gestado no Brasil o processo de transição democrática –, quando a luta armada havia sofrido uma amarga derrota, as posições foquistas e maoístas entravam em baixa, a “contracultura” e as concepções irracionalistas perdiam terreno, coincidindo com o crescimento da influência do Partido Comunista Italiano – herdeiro das elabo-

2 C. N. Coutinho, As categorias de Gramsci e a realidade brasileira. In: C. N. Coutinho, M. A. Nogueira (Org.) *Gramsci e a América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, p.59-60.

3 *Ibidem*, p.60.

rações de Gramsci – não só na Itália, mas com repercussões em várias partes do mundo.

A partir deste momento, 1975-1976, e em parte em razão da difusão das concepções de Gramsci na Europa, a inteligência brasileira incorpora facilmente o pensador revolucionário italiano. Gramsci, de um momento para outro, ganha uma quantidade imensa de adeptos – passa a exercer mesmo um grande fascínio, virou moda. Houve uma espécie de *boom* gramsciniano. Algumas de suas categorias (como por exemplo, sociedade civil) passaram a servir para explicar tudo, prestando a todos os gostos, usos e abusos. “Quase todos os tipos de malabarismo teórico foram com ele justificados, especialmente nos ambientes de esquerda, nos setores da oposição democrática e na universidade. Ao mesmo tempo, em sua incorporação iriam se espelhar o modo de ser e as características da intelectualidade brasileira, sua disposição e seu fascínio pelas ‘últimas modas’ européias, sua instabilidade e o caráter fragmentário de sua produção, seu tratamento ‘instrumental’ e não filosófico (dialético) do marxismo...”⁴

Incorporada das mais diversas formas, as formulações de Gramsci são ora mescladas com as proposições de Lenin e Lukács (partido de novo tipo, prussianismo); ora com teses de dirigentes do PCI, como Palmeiro Togliatti (democracia progressiva), Enrico Berlinguer (democracia como valor universal, eurocomunismo), Pietro Ingrao (democracia de massas) etc.; ora com concepções liberais e/ou com a sociologia e a ciência política funcionalista; e ainda, e até mesmo, misturada com o cristianismo de esquerda, valorizando o espontaneísmo etc.

Descontados os usos indevidos e os abusos, as formulações de Gramsci tiveram, naquele momento e com desdobramentos posteriores, um papel importante na renovação do pensamento e na prática da esquerda brasileira. Colaborou para que setores ponderáveis da esquerda rompessem com as rígidas normas do marxismo-leninismo ou com a dogmática stalinista/trotskista/

4 M. A. Nogueira, Gramsci, a questão democrática e a esquerda no Brasil. In: C. N. Coutinho, M. A. Nogueira, op. cit., 1988, p.134-5.

maoísta. Agiu como um elemento desintoxicador e revitalizador, ao colocar novas questões, categorias, noções, análises no horizonte teórico-político. Conceitos e categorias, antes pouco frequentes ou usados de forma imprópria passaram a ser discutidos e a fazer parte do vocabulário, das análises e da prática política: hegemonia, sociedade civil, revolução passiva, bloco histórico, Estado ampliado, socialização da política, democracia etc.

O *boom* gramsciniano, no entanto, duraria pouco. Assim como foi facilmente incorporado, foi descartado, sobretudo por parte dos adeptos de momento, com a mesma rapidez. Depois de meados da década de 1980, a empolgação com as idéias de Gramsci sofre um refluxo. Seu espaço é ocupado por outros pensadores, como por exemplo, Norberto Bobbio, também italiano e preconizador do liberal-socialismo. Obviamente que nem todas as correntes de pensamento e políticas desfizeram-se delas, algumas as incorporaram de forma permanente.

GRAMSCI E O PCB

Antes mesmo de serem realmente conhecidos e difundidos, alguns elementos das formulações teórico-políticas de Gramsci já haviam aportado no Brasil, por vias indiretas, reelaborados pelo PCI e por Palmiro Togliatti.

Durante a crise político-ideológica – derivada dos reflexos do XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética e desencadeada em 1956 –, que abalou os partidos comunistas do mundo inteiro e o PCB em particular, a imprensa comunista pública no Brasil vários documentos e textos do PCI e de seu secretário-geral, Palmiro Togliatti. No ano de 1956, aparecem nas páginas do semanário *Voz Operária* a “Resolução do PCI de abertura das discussões sobre o XX Congresso do PCUS” (21.4.1956); a famosa entrevista de P. Togliatti à revista *Nuovi Argomenti*, “Os problemas da democracia socialista” (25.8 e 1.9.1956); e o informe, também de Togliatti, apresentado no VII Congresso do PCI, “A luta pelo caminho italiano para o socialismo”. Nos anos poste-

riores, a imprensa do PCB publicaria outros documentos e textos dos comunistas italianos.

O que importa destacar é que por meio de textos e documentos, as idéias de Gramsci, embora recicladas, passam a ser conhecidas pelos comunistas brasileiros. A influência deles no processo de renovação por que passou o PCB nos anos 1958-1960 parece nítida.

Nos documentos do PCB, especialmente na Declaração de Março de 1958 e nas Resoluções do V Congresso de 1960, algumas das inovações processadas na política pecebista são diretamente inspiradas nas formulações do PCI e indiretamente nas elaborações de Gramsci.

Categorias, noções, análises, concepções presentes na obra de Gramsci são incorporadas aos documentos do PCB. O conceito de hegemonia, embora empregado com muitas impropriedades, passa a fazer parte, definitivamente, do vocabulário pecebista; constata-se que a democracia (ainda que numa visão instrumental) seria fundamental na luta pelo socialismo; passa-se a admitir que o Estado burguês não é um simples comitê executivo da classe dominante e não é impermeável à ação e aos interesses das classes dominadas, sendo passível de transformação ainda nos marcos do regime vigente, sem que, necessária e obrigatoriamente, se promovesse o seu “assalto”.

Há de certa forma, nestes documentos, uma aproximação, ainda que um tanto quanto tosca, com a estratégia da “guerra de posições” de Gramsci (indevidamente denominada pelo PCB de “acumulação de forças”). A Declaração de Março de 1958, numa determinada passagem, observa claramente a concepção gradualista ou não convulsiva/explosiva do processo revolucionário: “O caminho pacífico da revolução brasileira é possível em virtude de fatores como a democratização crescente da vida política, o ascenso do movimento operário e o desenvolvimento da frente única nacionalista e democrática em nosso país ... O caminho pacífico significa a atuação de todas as correntes antiimperialistas dentro da legalidade democrática e constitucional, com a utilização de formas legais de luta e de organização de massas. É necessário, pois, defender esta legalidade e estendê-la, em benefício

das massas. O aperfeiçoamento da legalidade, por meio de reformas democráticas da Constituição, deve e pode ser alcançado pacificamente, combinando a ação parlamentar e a extraparlamentar ... O povo brasileiro pode resolver pacificamente os seus problemas básicos com a acumulação, gradual mas incessante, de reformas profundas e conseqüentes na estrutura econômica e nas instituições políticas, chegando-se até a realização completa das transformações radicais colocadas na ordem do dia pelo próprio desenvolvimento econômico e social da nação”.⁵

A aproximação do PCB com elementos das elaborações teórico-políticas de Gramsci, por vias tortas e com muitas dubiedades, estende-se nas décadas seguintes. Ainda em 1967, em seu VI Congresso, define a política de frente democrática visando enfrentar o regime ditatorial – “uma tática gradualista, orientada no sentido de construir um amplo arco de alianças por meio de um processo que então se chamava de ‘acumulação de forças’. Havia nessa tática um vislumbre da gramsciana ‘guerra de posições’...”⁶

Na década de 1970, numa resolução do Comitê Central, a aproximação – sob influência do PCI – torna-se um pouco mais precisa e estreita, ao estabelecer que: “Para os comunistas, a luta pela democracia, pela manutenção e ampliação e aprofundamento das conquistas alcançadas, é parte integrante da luta pelo socialismo ... Em nossa concepção democrática, lutamos não só pelo direito de organização e representação no Parlamento dos diferentes partidos, como também pelo fortalecimento do conjunto da sociedade civil, ou seja, para que os cidadãos possam expressar suas idéias e aspirações por uma rede de organizações de base (comissões de empresa, associações de bairro, comunidades de inspiração religiosa etc.), capazes de intervir na solução dos problemas específicos que lhe dizem respeito e, partindo destes, na decisão das grandes questões nacionais. Só esta democracia de massas, organizada de baixo para cima, poderá assegurar a formação e a participação cada vez maior de um amplo bloco demo-

5 *PCB: vinte anos de política, 1958-1979*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1980, p.22.

6 C. N. Coutinho, *op. cit.*, 1988, p.60.

crático, antiimperialista e antimonopolista na política nacional”.⁷ Essas postulações seriam reafirmadas, com pequenas modificações, em diversos documentos do PCB ao longo dos anos 1980.

De outro modo, esta aproximação nunca foi tranqüila, pelo contrário, sempre encontrou sérias resistências, estreitando-se em alguns momentos e afastando-se em outros; foi, além de tudo, muito parcial, restrita e cheia de ambigüidades. Os elementos da teoria política de Gramsci (e do PCI) aparecem, com freqüência, mesclados ou subordinados aos “princípios” do marxismo-leninismo e às análises e cultura política terceiro-internacionalista. Exemplo disso é que “em suas formulações estratégicas, continha a própria imagem de um Brasil ‘atrasado’, semifeudal e semicolonial, carente de uma revolução ‘democrático-burguesa’ ou de ‘libertação nacional’ como condição necessária para encontrar o caminho do progresso social”.⁸

Mesmo com todos os problemas, essas concepções quando foram absorvidas e postas em prática pelo PCB, foram vistas pela maioria dos agrupamentos de esquerda com extrema desconfiança e como sinal de “reformismo”, “revisionismo”, “pacifismo”, “capitulação”.

De qualquer forma e com todas as limitações e dubiedades, elementos das formulações gramisciana e/ou do PCI contribuíram para a renovação (ainda que conservadora) das concepções e práticas dos comunistas brasileiros.

⁷ *PCB: vinte anos de política, 1958-1979*, op. cit., 1980, p.292.

⁸ C. N. Coutinho, op. cit., 1988, p.60.

3 CAMINHOS E DESCAMINHOS DA REVOLUÇÃO PASSIVA À BRASILEIRA*

LUIZ WERNECK VIANNA

No Brasil nunca houve, de fato, uma revolução, e, no entanto, a propósito de tudo fala-se dela, como se a sua simples invocação viesse a emprestar animação a processos que seriam melhor designados de modo mais corriqueiro. Sobretudo, aqui, qualificam-se como revolução movimentos políticos que somente encontraram a sua razão de ser na firme intenção de evitá-la, e assim se fala em Revolução da Independência, Revolução de 1930, Revolução de 1964, todos acostumados a uma linguagem de paradoxos em que a *conservação*, para bem cumprir o seu papel, necessita reivindicar o que deveria consistir no seu contrário – a revolução. Nessa dialética brasileira em que a tese parece estar sempre se autonomando como representação da antítese, evitar a revolução tem consistido, de algum modo, na sua realização.

* Texto publicado originalmente em *Dados – Revista de Ciências Sociais*, v.39, n.3, 1996.

Assim, neste país que desconhece a revolução, e que provavelmente jamais a conhecerá, ela não é uma idéia fora do lugar, como não o foi o liberalismo que inspirou a criação do seu Estado-nação. Com efeito, o Brasil, mais que qualquer outro país da América Ibérica, esta vasta região do continente americano que chega à modernização em compromisso com o seu passado, pode ser caracterizado como o lugar por excelência da revolução passiva. Como notório, aqui, a história da ruptura com o pacto colonial, do processo de Independência e da formação de um novo Estado-nação, diferiu da experiência da América Hispânica, que se revestiu, ao menos em seu impulso inicial, das características de um típico processo revolucionário nacional-libertador, abortado, no caso brasileiro, pelo episódio da transmigração da família real, quando a Colônia acolhe a estrutura e os quadros do Estado metropolitano. O nativismo revolucionário, sob a influência dos ideais do liberalismo e das grandes revoluções de fins do século XVIII, desde aí começa a ceder terreno à lógica do conservar-mudando, cabendo à iniciativa do príncipe herdeiro da Casa Real o ato político que culminou com o desenlace da Independência, em um processo clássico de cooptação das antigas lideranças de motivação nacional-libertadora.

Se as revoluções passivas européias têm a sua origem no rastro do ciclo revolucionário de 1789 a 1848, tal como no estudo clássico de Gramsci sobre o *Risorgimento* italiano, a mesma raiz está presente na formação do Estado-nação no Brasil – a transmigração da família real portuguesa para a Colônia é devida a um movimento defensivo quanto à irradiação, sob Napoleão, da influência da Revolução Francesa. Mas esse movimento defensivo era, por natureza, ambivalente: o que significava *conservação* na metrópole importaria *conservação-mudança* na Colônia. Nesse sentido, embora consistindo em um processo desferido na periferia do mundo e sem alcance universal, é marca da revolução passiva no Brasil a sua precocidade, o que certamente dotou, mais tarde, suas elites políticas de recursos políticos a fim de manter sob controle o surto libertário que, originário das revoluções européias de 1848, se disseminou pelo Ocidente.

A Independência foi uma “revolução sem revolução”, obra de um Piemonte sem rivais significativos, internos ou externos, que

não sofria a oposição de um Vaticano, de potências estrangeiras – aliás, estava associado à maior delas –, da cultura política de cidades-Estados e de uma aguerrida presença jacobina, e que, por isto mesmo, podia conceber a sua realidade como uma matéria-prima dócil à sua manipulação. Assim, se a Prússia veio a recorrer, décadas à frente, em sua busca de modernização, à chamada “segunda servidão”, o Estado que nasce da Independência invocando o liberalismo e modelando as suas instituições políticas de acordo como ele, intensifica a escravidão, fazendo dela o suporte da restauração que realiza quanto às estruturas econômicas herdadas da Colônia.¹ “Restauração progressiva”, uma vez que combinava a reatualização da base da economia colonial com o liberalismo, o qual expressaria, na precisa caracterização de Florestan Fernandes, o “elemento revolucionário” que viria a atuar, de modo encapuzado, no processo de diferenciação da sociedade civil, desgastando, ao longo do tempo, os fundamentos da ordem senhorial-escravocrata.²

A radical ambigüidade do Estado – entre o liberalismo e a escravidão – devia se resolver nele mesmo, instituição tensa, arquiteto de uma obra a reclamar a cumplicidade do tempo, delegando-se ao futuro a tarefa de vencer a barbárie de uma sociedade fragmentária e invertebrada, até que ela viesse a corresponder e atender às exigências dos ideais civilizatórios dos quais ele seria o único portador. Com a decapitação política do nativismo revolucionário, em quem havia a vocação do empreendimento econômico, como entre os homens da Inconfidência,³ o Estado-nação, inspirado no liberalismo, nascia sem uma economia que se apresentasse em homologia a ele. Se, na sociedade civil, o liberalismo atuava como “fermento revolucionário”, induzindo rupturas moleculares na ordem senhorial-escravocrata, ele não poderia se comportar como o princípio da sua organização, sem acarretar com isso o desmonte da estrutura econômica, fundada no trabalho escravo e

1 F. Fernandes, *A revolução burguesa no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975, p.33.

2 *Ibidem*, p.38ss.

3 K. Maxwell, *A devassa da devassa*. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p.141ss.

no exclusivo agrário e que assegurava ao Estado uma forma de inscrição no mercado mundial e presença internacional. Ademais, o patriciado rural se comportava como um coadjuvante insubstituível, da perspectiva das elites políticas, para o controle de variáveis-chave como território e população. O liberalismo devia consistir em uma teoria confinada nas elites políticas, que saberiam administrá-lo como conta-gotas, sob o registro de um tempo de longa duração, a uma sociedade que ainda não estaria preparada para ele, sob pena da balcanização do território, a exposição ao caudilhismo e à barbárie.

Tal Estado está posto, diante da sua sociedade civil, em posição de radical autonomia, embora inexista a intenção de fazer da política um recurso de alavancagem ou de favorecimento da modernização econômica, como atesta a má sorte dos empreendimentos de notáveis homens de negócios, como Mauá, e dos intelectuais de adesão americana que buscaram fazer da empresa econômica um lugar de transformação do mundo, como Tavares Bastos e os irmãos Rebouças.⁴ Daí que, como bem notou José Murilo de Carvalho, não se possa compreender o Estado imperial como um caso de modernização conservadora.⁵

Para as elites políticas do novo Estado-nação a primazia da razão política sobre outras racionalidades se traduz em outros objetivos: preservação e expansão do território e controle sobre a população. A Ibéria, em sua singularidade, ressurgiria melhor na América portuguesa do que na hispânica, onde o liberalismo teve força mais dissolvente por ter sido a ideologia que informou as revoluções nacional-libertadoras contra o domínio colonial. E a Ibéria é territorialista, como o será o Estado brasileiro – nisto, inteiramente distante dos demais países da sua região continental –, predominantemente voltado para a expansão dos seus domínios e

4 Sobre os intelectuais americanistas e suas desventuras como heróis-empresários, ver M. A. Rezende de Carvalho, *Emparedados – Uma história brasileira. Letterature d'America (Roma)*, ano 13, n.52-53, p.193ss., 1993. Ver da mesma autora *O quinto século*. André Rebouças e a construção do Brasil. Rio de Janeiro: Revan, Iuperje, 1998.

5 J. M. de Carvalho, *A construção da ordem*. Rio de Janeiro: Campus, 1980, p.39.

da sua população sobre eles – a economia seria concebida como uma dimensão instrumental aos seus propósitos políticos.⁶

Não são as estruturas econômicas herdadas da Colônia que impõem a forma do Estado, e sim o oposto: é o Estado que, ao restaurá-las, inicia a sua história com a única alternativa econômica compatível com a vocação da sua estratégia territorialista. O período da Regência deixa claro que o impulso americano em favor da livre iniciativa, do mercado e da descentralização política, se podia trazer a afirmação da liberdade, certamente implicava a perda da unidade territorial. E esse compromisso do Estado de forma liberal com meios pré-capitalistas de extração do excedente econômico caracterizará, na ampla galeria de casos nacionais de revolução passiva, a solução brasileira como talvez a sua modalidade mais recessiva, e não apenas por sua precocidade, mas sobretudo pelo sistema de orientação pré-moderno das suas elites políticas, cujo liberalismo é prisioneiro do iberismo territorialista. Não há Piemonte nem Prússia, a Ibéria permite de bom grado que os seus americanos cultivem o seu *ethos* e sua paixão pela empresa individual, mas nada fará para ajudá-los, sobretudo enquanto as suas demandas e pleitos pareçam ameaçar a sua estratégia territorialista. Assim como na tradição do iberismo pombalino não há restrições à matriz do interesse individual, desde que ela se afirme de modo subordinado às razões do interesse nacional.⁷

No futuro e pelo decurso natural dos *factos*, em sua progressão molecular, sob o escrutínio de suas elites políticas, o Estado encontrar-se-á com a sua sociedade. A antítese deve ceder diante da tese, a dialética se resolve em “tranqüila teoria”,⁸ o protagonismo deve caber aos *factos*, e não ao ator,⁹ e ninguém melhor que Joa-

6 Como distingue G. Arrighi, “os governantes territorialistas identificam o poder com a extensão e a densidade populacional de seus domínios, concebendo a riqueza/o capital como um meio ou um subproduto de busca de expansão territorial”. Contrariamente, os governantes de orientação capitalista consideram as aquisições territoriais um meio e um subproduto da acumulação de capital. Sobre isto ver G. Arrighi, *O longo século XX*. Rio de Janeiro: Contraponto, São Paulo: Editora UNESP, 1994, p.33, 121-4.

7 K. Maxwell, *Pombal Paradox of the Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p.108.

8 Para Gramsci, a dialética sem síntese, como em B. Croce, caracterizaria o “hegelianismo dos moderados” como uma “tranqüila teoria”. Sobre isto

quim Nabuco fixou os traços dessa cultura política: “Há duas espécies de movimento em política: um, de que fazemos parte supondo estar parados, como o movimento da Terra que não sentimos; outro, o movimento que parte de nós mesmos. Na política são poucos os que têm consciência do primeiro, no entanto, esse é, talvez, o único que não é uma pura agitação”.¹⁰

Contudo, se o Estado é moderno no seu liberalismo, essa sua condição deve ser reprimida, apenas vivenciada no plano da consciência das suas elites, estrangido, inclusive por sua índole constitutivamente territorialista, a consagrar o patrimonialismo e a estrutura anacrônica do sistema produtivo que herdou da Colônia. No Estado e na sociedade nacionais, como escreveu F. Fernandes em páginas clássicas sobre a Independência, o liberalismo era “um destino a ser conquistado no futuro”.¹¹ Autocontido, sem mobilizar a política como instrumento de mudança econômica, esse Estado, que aparenta cultivar o quietismo, quer ser o administrador metafísico do tempo, fator que estaria dotado, em si, da inteligência de produzir, por movimentos quase imperceptíveis, a

ver V. Gerratana (Ed.) *Antonio Gramsci – Quaderni del Carcere*. Roma: Einaudi, 1975, p.1160 e 1473. “[A dialética sem síntese], concedendo primazia aos fatos, estaria orientada para suprimir ou abafar a atividade dos seres sociais que emergiam com a democratização social. Ter-se-ia um processo de transformismo ininterrupto, em que a ordem burguesa sempre se reporia – a Inglaterra seria o melhor exemplo – pela incorporação, selecionada pelas elites, de grupos e de indivíduos em posição subordinada.” Sobre isto ver L. W. Vianna, *O ator e os fatos: a revolução passiva e o americanismo em Gramsci*. *Dados – Revista de Ciências Sociais*, v.38, n.2, p.224, 1995.

9 No curso da revolução passiva, a hipótese de Gramsci é a de que a imobilização do ator da antítese não levaria “à estagnação do processo de mudança, uma vez que o ator como que passaria a ser representado veladamente pelos fatos”. Sobre isto ver L. W. Vianna, op. cit., 1995, p.222: “... protagonistas os fatos, por assim dizer, e não os ‘homens individuais’. Sob um determinado invólucro político necessariamente se modificam as relações sociais fundamentais e novas forças políticas efetivas surgem e se desenvolvem, que influem indiretamente, mas com pressão lenta e incoercível, sobre os setores dominantes, fazendo com que eles mesmos se modifiquem sem se dar conta disso, ou quase”. Sobre isto ver V. Gerratana, op. cit., 1975, p.1818-9.

10 J. Nabuco, *Minha formação*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1957, p.133.

11 F. Fernandes, op. cit., 1975, p.35.

mudança que viesse a reparar a irremediável incompletude e rusticidade da sociedade e do homem brasileiros. Um e outro, como vieram ao mundo, não lhe poderiam servir como ponto de partida para sua obra civilizatória.

A dialética brasileira como “tranqüila teoria” encontra a sua expressão paradigmática na questão racial: o brasileiro, “porque ainda não temos uma feição característica e original”,¹² não conformaria uma raça sociológica, carência irremediável que estaria a comprometer o seu caminho rumo à civilização. Como tipo humano, o brasileiro também seria “um destino a ser criado no futuro”, já em processo de constituição no terreno dos *factos* – a miscigenação –, e que se confia à ação benfazeja do tempo, que viria corrigir a morbidez da população, “de vida curta, achacada e pesarosa”,¹³ “dentro de dois ou três séculos a fusão étnica estará talvez completa e o brasileiro mestiço bem caracterizado”.¹⁴

Desde as crises da Regência, com seus riscos de secessão e de desordem social, os liberais orientados pelo mercado e pela cultura material, declinam, na prática, do papel de reformadores sociais, limitando-se a prescrever a necessidade de uma auto-reforma do Estado,¹⁵ embora não tenham abandonado a sua publicística de denúncia do burocratismo de estilo asiático do Estado, como em Tavares Bastos.¹⁶ O liberalismo “de sociedade civil” se mantendrá imune às tentações jacobinas, recusando-se a realizar interpela-

12 S. Romero, *História da literatura brasileira*. 5.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1953, v.1, p.110.

13 *Ibidem*.

14 *Ibidem*, p.112.

15 Para Tavares Bastos, os “males do presente” não se devem ao singular atraso social brasileiro, mas à organização do poder, à forma do Estado. Sobre isto ver L. W. Vianna, *Americanistas e iberistas: a polêmica de Oliveira Vianna com Tavares Bastos*. *Dados – Revista de Ciências Sociais*, v.34, n.2, p.157, 1991. Para ele, “no estado evolucionário de nossa sociedade há, é certo, altos problemas morais e sociais que interessam igualmente, ou muito mais, à sorte do povo: a instrução, o trabalho livre, a liberdade dos cultos, por exemplo, *mas todos dependem da solução dada à forma de governo, questão prévia que domina as outras*”. Sobre isto ver A. Tavares Bastos, *Os males do presente e as esperanças do futuro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976, p.140, ênfases nossas (Coleção Brasileira, n.151).

ções “para baixo” e a procurar pontos de ruptura com as elites territorialistas. Na linguagem da época, nada mais parecido com um conservador do que um liberal.¹⁷ Daí que a ação oposicionista do liberalismo de orientação americana acabe por confirmar a percepção, tão cara àquelas elites políticas, de que um sistema de oposições deveria encontrar a sua resolução mais na busca de um ponto de equilíbrio do que em confrontos abertos.¹⁸

Deve-se a Oliveira Vianna a compreensão de que o *fiat* da vocação territorialista residia na questão do exclusivo agrário, e de que, aí, estaria contida a única possibilidade para os liberais se credenciarem como uma força hegemônica: “nessa luta entre as aspirações liberais e o princípio da autoridade, tivessem os liberais e a democracia, aqui [no Centro-Sul], para auxiliá-los, como tiveram no Norte e no Extremo-Sul, a lança do guerrilheiro ou o jagunço do cangaço – e a grande obra da organização nacional estaria contaminada e destruída”.¹⁹

Na ausência deste encontro intelectuais-povo, a revolução burguesa seguiu em continuidade à sua forma “passiva”, obedecendo ao lento movimento da transição da ordem senhorial-escravocrata para uma ordem social competitiva, chegando-se, com a Abolição, à constituição de um mercado livre para a força de trabalho sem rupturas no interior das elites, e, a partir dela, à República, em mais um movimento de restauração de um dos pilares da economia colonial: o exclusivo agrário, que agora vai coexistir com um trabalhador formalmente livre, embora submetido a um estatuto de dependência pessoal aos senhores da terra.

16 Em *A província*, dizia Tavares Bastos que “Portugal ... declinava para o absolutismo asiático quando se estabelecia nas costas da América, ao passo que a Inglaterra, precursora da liberdade moderna, marchava para a civilização quando os puritanos aportaram ao Novo Mundo”. Sobre isso ver A. Tavares Bastos, *A província*. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1975, p.50 (Coleção Brasileira, n.105).

17 Sobre isso pode-se ver I. R. Mattos, *Tempo Saquarema*. São Paulo: Hucitec, INL, 1987, e J. M. de Carvalho, op. cit., 1980, p.181.

18 R. B. de Araújo, *Guerra e paz, Casa grande e senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro: Edições 34, 1994, p.175.

A expansão da ordem burguesa, e com ela seus personagens sociais da vida urbana – empresários, intelectuais, operários, ou militares recrutados nas camadas médias citadinas –, vai tornar-se em caldo de cultura ideal para ativação do “fermento revolucionário” do liberalismo de que falava Florestan Fernandes, no contexto de uma sociedade ainda permeada pela ordem patrimonial. E vai ser em torno do cânon liberal, sobretudo por meio do sindicalismo operário, em suas postulações por direitos sociais, e da juventude militar, em sua denúncia do sistema eleitoral a serviço das oligarquias agrárias, que o elemento da antítese encontra a sua primeira raiz na sociedade brasileira, com a formação do Partido Comunista Brasileiro (PCB) e com a rebelião do tenentismo que culminou com a Coluna Prestes. As amplas demandas por modernização econômica e social são acolhidas por setores tradicionais das elites, sob a liderança dos Estados de Minas Gerais e do Rio Grande do Sul, que, pelo apoio de parte do tenentismo, das camadas médias e da vida popular nos centros urbanos, iniciam, em 1930, um novo andamento à revolução burguesa, já agora sob a chave clássica de uma modernização conservadora.

Com o movimento político-militar de 1930, a Ibéria se reconstrói, sem se desprender, contudo, das suas bases agrárias, de onde as elites tradicionais extraem recursos políticos e sociais para a sua conversão ao papel de elites modernas, vindo a dirigir o processo de industrialização. Porque em sua história brasileira, o liberalismo não encontrou quem assumisse de forma radical a sua representação, a sociedade de massas emergente com a urbanização e a industrialização seria indiferente a ele. Em sua nova configuração, a revolução passiva terá como “fermento revolucionário” a questão social, a incorporação das massas urbanas ao mundo dos direitos e a modernização econômica como estratégia de criar novas oportunidades de vida para a grande maioria ainda retida, e sob relações de dependência pessoal, nos latifúndios.

Nessa Ibéria renovada, o ator procura afirmar o seu protagonismo sobre os *factos*, deixando de confiar na cumplicidade do tempo, a essa altura já tendo por que temer a possibilidade de se ver ultrapassar pelo movimento da sua sociedade. Não há mais lugar para o quietismo que apostava no futuro – o “destino” se

tornou uma tarefa a ser cumprida no tempo presente. Por meio da industrialização, projeto da política, a sua vocação territorialista vai propiciar a formação de uma economia homóloga a ela, posta a serviço da grandeza nacional, como na ideologia do Estado Novo – uma economia politicamente orientada, economia programática de um capitalismo de Estado, as elites políticas à testa de uma nação concebida como uma comunidade orgânica. Subsumir a antítese, nesse novo contexto dinamizado pelas expectativas de mudança social, importa admitir a subsunção, ainda que parcial, da sua energia.

No binômio *conservação-mudança*, o termo *mudança* passa a comportar conseqüências que escapam inteiramente à previsão do ator, gerando expectativas de que a via do transformismo poderia ser concebida como a melhor passagem para a democratização do país. Sérgio Buarque de Holanda, em 1936, registrava essa possibilidade: “A forma visível dessa revolução [a revolução democrática] não será, talvez, a das convulsões catastróficas, que procuram transformar de um mortal golpe, e segundo preceitos de antemão formulados, os valores longamente estabelecidos. É possível que algumas das suas fases culminantes já tenham sido ultrapassadas, sem que possamos avaliar desde já sua importância transcendente”.²⁰

Nos anos 50, sob o governo de Juscelino Kubitschek – lembrar que Juscelino foi prefeito “biônico” de Belo Horizonte à época do Estado Novo, e eleito presidente pela coalizão PSD-PTB, partidos criados por Vargas na transição daquele regime para o da democracia de 1946 –, o transformismo se traduz em uma “fuga para a frente”, o ator em luta contra o tempo – os “cinquenta anos em cinco” –, queimando etapas como na construção de Brasília e na abertura da fronteira oeste para o capitalismo brasileiro. A vitalidade do processo de transformismo empresta, por suas realizações, especialmente econômicas, legitimidade às elites políticas territorialistas – objetivos de território e de população faziam par-

19 O. Vianna, *Populações meridionais do Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1973, v.1, p.289.

te das orientações dominantes do governo Juscelino –, isolando social e politicamente as elites do liberalismo econômico e a esquerda, como a que marcou a sua posição no *Manifesto de Agosto*, de 1950, do PCB, que desejavam, por motivações de sentido oposto, interromper o seu curso.

Substantivamente, o transformismo se fazia indicar pelo nacional-desenvolvimentismo, programa que devia conduzir a um capitalismo de Estado à base de uma coalizão nacional-popular, sob a crença de que o *atraso* e o subdesenvolvimento poderiam ser vencidos com base nos avanços moleculares derivados da expansão do *moderno*. A mudança social teria sua sorte, então, hipotecada aos *fatos*, em particular aqueles originários da vontade política que comandava a impulsão da economia, em um tempo necessariamente acelerado. Sob esta chave, a revolução passiva se constitui em um terreno comum às elites políticas, ao sindicalismo, à *intelligentzia* e à esquerda, especialmente o PCB.

A *Declaração de Março*, do PCB, em 1958, pela primeira vez na história da esquerda no país, identifica-se com uma proposta de ruptura que não inclui como necessário um “momento explosivo de tipo francês”. Com essa Declaração, a revolução passiva deixa de ser o cenário exclusivo das elites e passa a incorporar o projeto de ação do ator da antítese, cujo objetivo é o de introduzir o elemento ativo no processo de transformismo que estaria em curso: “O caminho pacífico da revolução brasileira é possível em virtude de fatores como a democratização crescente da vida política, o ascenso do movimento operário e o desenvolvimento da frente única nacionalista e democrática em nosso país”.²¹ Não se trata, pois, de denunciar “a revolução sem revolução”, mas de percebê-la em registro positivo com a finalidade de ativar o *gradual* e o *molecular*: “O povo brasileiro pode resolver pacificamente os seus problemas básicos com a acumulação, gradual mas incessante, de reformas profundas e conseqüentes na estrutura econômica e nas instituições políticas, chegando-se até à realização completa das

20 S. B. de Holanda, *Raízes do Brasil*. 11.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977, p.135.

transformações radicais colocadas na ordem do dia pelo próprio desenvolvimento econômico e social da Nação”.²²

A atividade desse ator aparece, porém, como prisioneira dos *fatos*, cabendo a eles – “ao desenvolvimento capitalista nacional” – o papel de “elemento progressista por excelência da economia brasileira”, “desenvolvimento inelutável” que induziria o avanço do moderno sobre o atraso.²³ A esquerda descobria o tema do transformismo como uma nova alternativa para a mudança social, mas esta descoberta, porém, se fazia em um terreno estranho ao seu – o do Estado, da burguesia nacional e das elites políticas de tradição territorialista. O ator que devia “ativar” o transformismo dependia de movimentos sobre os quais não possuía controle, na confiança de que eles respondiam a necessidades objetivas, “inelutáveis”, o que, a rigor, significava abdicar do seu protagonismo em favor dos *fatos*. Nesse sentido, a *Declaração de Março* vinha a confirmar, “por baixo”, a cultura política das elites territorialistas, com que, ademais, se identificava na centralidade concebida ao papel do Estado como organizador social.

O longo fluxo da revolução passiva brasileira, com o golpe militar de 1964 – sintomaticamente autodesignado como revolução –, pareceu, de imediato, ter encontrado o seu termo de conclusão. Com efeito, durante o primeiro governo militar teve essa implicação, com a valorização do mercado em detrimento do Estado, o empenho na orientação de emancipar a economia de fins políticos e o abandono de uma política externa independente. A derrota dos territorialistas e da coalizão política que os sustentava, abre, então, a oportunidade para a reforma liberal das estruturas do Estado e das suas relações com a sociedade, cumprindo-se uma americanização “por cima” e o acerto de contas com a tradição ibérica.

A esta ruptura no campo das elites se acrescenta aquela que vai ocorrer no sistema de orientação da esquerda, quando uma parte significativa dela faz a opção em favor do caminho da ruptura revolucionária, denunciando a política do gradualismo refor-

21 *PCB: vinte anos de política, 1958-1979*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1980, p.22.

mista, tal qual no enunciado da *Declaração de Março*, como a responsável pela vitória do golpe militar. Segundo o seu argumento, as coalizões pluriclassistas deveriam dar lugar a uma política definida a partir dos setores subalternos, em particular do movimento operário. A democracia populista do pré-1964 “não procedia de qualquer pluralismo real”, constituindo-se em uma aberta manipulação consentida das massas populares, implicando, na verdade, “uma autocracia burguesa dissimulada”.²⁴ A antítese não poderia nascer do nacional-popular, e sim do terreno da luta aberta de classes, e, se o capitalismo não poderia prescindir do autoritarismo, marca intrínseca ao seu modo de manifestação no país, as lutas pela democracia incorporavam uma carga de sentido anticapitalista.²⁵

Não por acaso, é da *intelligentsia* de São Paulo que virão os fundamentos mais persuasivos em favor da ruptura revolucionária. Estado de economia vigorosa, com uma estrutura de classes assemelhada à européia, com suas clivagens definidas em termos de interesse, a via do transformismo em São Paulo, como em Florestan Fernandes, relevava sobretudo a sua dimensão societária – a lenta e gradual transição da ordem patrimonial para a ordem social competitiva, cujos efeitos, entre nós, se revestiriam de um alcance comparável às revoluções burguesas na Europa.²⁶ Para a *intelligentsia* paulista, ainda antes de 1964, a aliança da esquerda com as elites territorialistas em torno do Estado e de um projeto nacional-desenvolvimentista implicava convalidar a reciclagem do domínio das elites tradicionais, “como se o ‘Brasil arcaico’ devesse sempre preponderar sobre o ‘Brasil moderno’ ”.²⁷ O nacional-desenvolvimentismo, simulando representar os “interesses da co-

22 Ibidem.

23 Ibidem, p.4.

24 F. Fernandes, op.cit., 1975, p.339-40.

25 Ibidem, p.364ss.; O. Velho, *Capitalismo autoritário e campesinato*. São Paulo: Difel, 1976, p.241.

26 O ensaio citado nessa coletânea de textos de Florestan Fernandes, *O desenvolvimento histórico-social da sociologia no Brasil*, foi originalmente publicado em 1958. Sobre isso pode-se ver F. Fernandes, *A sociologia no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1977, p.36.

munidade como um todo”,²⁸ traduziria, no fundamental, os interesses privilegiados das elites. Daí que o programa intelectual paulista, já na passagem dos anos 50 para os 60, não ponha ênfase na questão do Estado, centrando-se nos personagens de mercado, do mundo dos interesses e da realidade fabril.²⁹

O golpe militar seria a melhor evidência do que havia de equívoco no projeto nacional-reformador de estilo populista, como o que uma parte da esquerda subscreve o diagnóstico da *intelligentsia* de São Paulo. Interpretando as raízes da falência da democracia do regime de 1946, e na esteira da análise anterior de Florestan Fernandes, uma série de estudos, logo altamente influentes, como os de F. H. Cardoso, O. Ianni e F. Weffort,³⁰ procurava situar sob nova perspectiva a cultura política da esquerda: romper com o campo intelectual da revolução passiva, a ser ignorada mesmo como “critério de interpretação”: denunciar o reformismo populista e a forma de Estado do iberismo territorialista; sinalizar em direção a uma via de ruptura com o capitalismo autoritário brasileiro. O derruimento político das alianças pluriclassistas, construídas em torno do Estado e à base do suposto falacioso de que existiria uma insanável oposição entre o capitalismo periférico e o capitalismo central, devia ser sucedido pelo tema da identidade e da autono-

27 F. Fernandes, *A sociologia numa era de revolução social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976, p.329.

28 Ibidem, p.221.

29 M. A. Rezende de Carvalho, *Quatro vezes cidade*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1994, p.46.

30 A “biblioteca” mínima e essencial à denúncia do transformismo e de demonstração da necessidade de uma ruptura política na sociedade brasileira está nos estudos de F. H. Cardoso sobre os empresários e as relações centro-periferia, quando se defende a natureza associada do capitalismo brasileiro ao internacional – não haveria, então, uma “burguesia nacional” –, e nos de O. Ianni e F. Weffort, que sustentam que o nacional-populismo teria conduzido a classe operária a uma posição de subordinação à burguesia nacional, representada por seu Estado, incapacitando-a de defender a democracia e suas conquistas anteriores. Sobre isso ver F. H. Cardoso, *Empresário industrial e desenvolvimento econômico no Brasil*. São Paulo: Difel, 1964 e 1970; O. Ianni, *O colapso do populismo no Brasil*. 2.ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971; F. Weffort, *O populismo na política brasileira*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978. Esses trabalhos, salvo o primeiro,

mia de classes, cuja plena inteligibilidade e melhor expressão se faria indicar pela adesão à chave dos interesses. Da configuração classe-identidade-interesse se chegaria à mobilização contra a exploração capitalista e, dela, ao confronto com o Estado autocrático que a garantia. Do sindicalismo orientado pela questão do desenvolvimento e da nação ao sindicalismo revolucionário, como em Osasco, de 1968.

A revolução passiva fora uma obra da cultura política dos territorialistas, e seus momentos de reformismo, sob o regime populista, teriam produzido o efeito negativo da cooptação dos seres subalternos, o cancelamento da sua identidade e o aprofundamento das condições do estatuto da sua dominação. Acresce que, com o novo ciclo iniciado pelo segundo presidente do regime militar – o general Costa e Silva –, territorialista era também a ditadura com sua doutrina expansionista de “Brasil-grande potência”. Romper, no plano da política, com o contexto intelectual da revolução passiva, se fazia, assim, associar a uma idéia igualmente de ruptura com o próprio legado histórico formador da sociedade brasileira: a cultura política da Ibéria considerada como um peso opressivo pelo seu autoritarismo-burocrático, parasitismo e natureza cartorial, tal como na tradição liberal de um Tavares Bastos, à qual se concedeu uma nova animação com o clássico *Os donos do poder* de Raimundo Faoro, cujo êxito tardio – o livro é de 1958, mas só foi incorporado como presença obrigatória nos estudos sociais brasileiros em fins da década seguinte – veio a coincidir, e não à toa, com a nova valorização concedida à matriz do interesse como estratégia de organização social.

Contudo, a forma de resistência à ditadura que abriu caminho para a transição à democracia foi a das rupturas moleculares, tendo como inspiração principal os temas da democracia política, os quais, sobretudo a partir de meados dos anos 70, foram crescentemente vinculados aos da agenda da democratização social. Foi deste binômio democracia política-democratização social, já identificado, quase duas décadas atrás, como estratégico pela esquerda na *Declaração de Março*, que se extraiu uma política de erosão – e não de enfrentamento direto – das bases de legitimação do poder autoritário, combinando-se a eficácia nas disputas eleitorais – en-

tão heterodoxamente convertidas em “formas superiores de luta” – com a defesa dos interesses do sindicalismo e a explicitação de uma nova pauta de direitos a serem conquistados pelos setores subalternos.

Não havia, como se verificou, nexos intrínsecos e irremovíveis entre capitalismo e regime político autocrático, tal como defendiam os adeptos da ruptura revolucionária, vindo a se conquistar a democracia política, em um contexto de mobilização de massas por parte da oposição democrática e de fortalecimento da vida sindical e associativa dos setores subalternos, sem se alterar a forma de propriedade. A institucionalização da democracia política, com a promulgação da Carta de 1988, de abrangência inédita na história do país, eliminou, ao menos em tese, obstáculos institucionais e constitucionais que viessem a interditar, como observava Gramsci, a “passagem molecular dos grupos dirigidos a grupos dirigentes”.³¹

A transição política do autoritarismo à democracia reabre, em condições novas, a agenda da revolução passiva: em primeiro lugar, porque as elites políticas do territorialismo foram afastadas do controle do Estado, tendo sido sucedidas por uma coalizão de forças cada vez mais orientada por valores de mercado e pelo projeto de “normalização” da ordem burguesa no país, o que implicaria, além de uma ruptura com o passado – “o fim da era Vargas” –, a subordinação de todas as dimensões do social a uma racionalidade derivada das exigências de modernização capitalista; em segundo, porque o seu “fermento” não está mais no liberalismo, nem na questão social, como no momento da incorporação dos trabalhadores ao mundo dos direitos sociais sob a ação tuteladora e organizadora do Estado. O “fermento” é a democracia, tal como se manifesta no processo de massificação da cidadania, ora em curso, cuja expressão paradigmática é indicada no movimento dos trabalhadores sem-terra, em razão da singularidade de suas demandas sociais: porque o seu objeto é a *terra* – um bem de natureza política –, cada avanço seu na agenda da democratização social tem incidido positivamente no avanço da democracia política, até por-

foram publicados pela primeira vez, parcial ou inteiramente, no transcurso

que leva ao isolamento os setores mais retrógrados das elites, cuja sustentação política tradicionalmente derivou do exclusivo agrário.

E não é à toa que o “programa” das elites se orienta no sentido de interromper o livre curso da comunicação entre a democracia política e os processos de democratização social, com a finalidade de racionalizar a participação política, como na proposta do atual governo de reforma política na revisão constitucional. No caso, tem-se em vista administrar “por cima”, seletivamente, o ingresso à cidadania, em uma democracia política lockeana entregue à razão judiciosa de suas elites ilustradas, empenhadas na conclusão da revolução burguesa por meio da ordenação estável da sua estrutura de classes.³²

Se a revolução passiva das elites territorialistas traduziu o seu programa de criar uma nação para o seu Estado, a nação que vem emergindo do processo de conquista de direitos e da cidadania por parte das grandes majorias ainda não concebeu o seu Estado. A história da sua constituição tem-se dado mais no plano societário, americanização tardia, “por baixo”, que se realiza em um movimento de rupturas moleculares com o que importa constrangimentos à sua autonomia e em suas ações em defesa dos seus interesses e direitos. A política, porém, não é especular à “sociologia”, e somente ela concede acesso à questão do Estado, sem o domínio da qual um grupo dirigido não se converte em dirigente. A democracia, como palavra-chave do “critério de interpretação”³³ da esquerda sobre a sua forma de inserção na revolução passiva à brasileira, para que se converta na base de um transformismo ativo, suportado pela ação do ator, ainda está aguardando que essa nova força emergente do *social* se encontre com a política, incluídas aí a sua história no país e as suas melhores tradições.

da década de 60.

31 V. Gerratana, op. cit., 1975, p.1056.

32 Esta análise encontra-se desenvolvida em L. Werneck Vianna, Entre aspas, 1964. *Estudos. Sociedade e Agricultura*, CPDA/UFRRJ, n.2, jun. 1994; O coroamento da Era Vargas e o fim da História do Brasil. *Dados – Revista de Ciências Sociais*, v.38, n.1, 1995; O inferno ainda não é o outro: notas sobre o primeiro ano de governo do quarto presidente de transição. *Cader-nos de Conjuntura*. Iuperje, n.53, 1996.

33 V. Gerratana, op. cit., 1975, p.1827.

AUTORES

Alberto Aggio

Professor da Faculdade de História, Direito e Serviço Social da UNESP-Franca.

Carlos Nelson Coutinho

Professor Titular da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

Ivete Simionatto

Professora da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

José Antonio Segatto

Professor da Faculdade de Ciências e Letras da UNESP-Araraquara.

José Luís Bendicho Beired

Professor da Faculdade de Ciências e Letras da UNESP-Assis.

Luiz Werneck Vianna

Professor do Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ).

Marco Aurélio Nogueira

Professor da Faculdade de Ciências e Letras da UNESP-Araraquara.

Marcos Del Roio

Professor da Faculdade de Filosofia e Ciências da UNESP-Marília.

Milton Lahuerta

Professor da Faculdade de Ciências e Letras da UNESP-Araraquara.

SOBRE O LIVRO

Coleção: Prismas

Formato: 14 ´ 21 cm

Mancha: 23 ´ 43 paicas

Tipografia: Classical Garamond 10/13

Papel: Offset 75 g/m² (miolo)

Cartão Supremo 250 g/m² (capa)

1ª edição: 1998

EQUIPE DE REALIZAÇÃO

Produção Gráfica

Edson Francisco dos Santos (Assistente)

Edição de Texto

Fábio Gonçalves (Assistente Editorial)

Carlos Villarruel (Preparação de Original)

Maria Cecília de Moura Mandarás

e Adriana Dalla Ono (Revisão)

Editoração Eletrônica

Carlos Tomio Kurata

Impressão Digital e Acabamento

Luis Carlos Gomes

Erivaldo de Araújo Silva