

CARLOS NELSON COUTINHO

TEORIAS SOCIALES I
obligatorio

76 copias.

38

Para Elza e Nathan, meus pais.

E à memória de Ivan de Otero Ribeiro,
gramsciano, amigo fraterno.

GRAMSCI
*UM ESTUDO SOBRE SEU
PENSAMENTO POLÍTICO*



*Editora
Campus*

1.5106



© 1989, Editora Campus Ltda.

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei 5988 de 14/12/73.
Nenhuma parte deste livro, sem autorização prévia por escrito da editora, poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados: eletrônicos, mecânicos, fotográficos, gravação ou quaisquer outros.

Capa
Otávio Studart

Copy-desk
Flávia Vasconcelos

Composição
Editora Ubyassara Ltda.

Revisão
Paulo Henrique Brandão
Carlos Roberto de Carvalho

Projeto Gráfico
Editora Campus Ltda.

Qualidade internacional a serviço do autor e do leitor nacional.
Rua Barão da Iapagipe 55 Rio Comprido
Telefone: (021) 293 6443 Telex: (021) 32606 EDCP BR
20261 Rio de Janeiro RJ Brasil
Endereço Telegráfico: CAMPUSRIO
ISBN 85-7001-587-9

Ficha Catalográfica
CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte.
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

G773c
Coutinho, Carlos Nelson, 1943-
Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político / Carlos Nelson Coutinho. —
Rio de Janeiro: Campus, 1992.

Baseado no trabalho apresentado como requisito parcial para habilitação em concurso para professor titular no Deptº de Política Social da Escola de Serviço Social da UFRJ, março de 1988

Bibliografia.
ISBN 85-7001-587-9

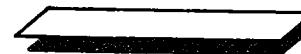
1. Gramsci, Antonio, 1891-1937. 2. Ciência política. I. Título.

CDD — 923.2
320.5
CDU — 92GRAMSCI
321.6/8

89-0284

93 92 98765432

NOTA PRELIMINAR

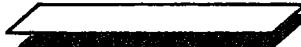


Os primeiros sete capítulos deste livro retomam a longa introdução que escrevi para o volume sobre *Gramsci* da coleção "Fontes do pensamento político", Porto Alegre, LP&M Editores, 1981; o texto original foi revisto e ampliado em vários pontos, sobretudo no item relativo às concepções filosóficas de Gramsci. O Capítulo 8, inédito em português, foi publicado em espanhol, como conclusão ao volume *Introducción a Gramsci*, México, Era, 1986, que reproduz a introdução citada. O Capítulo 9, sobre Gramsci e o Brasil, apareceu pela primeira vez em italiano, em *Critica marxista*, ano 25, n.º 5, 1985, pp. 33-55, e é republicado aqui com algumas modificações.

Nesta nova forma, o trabalho foi apresentado como requisito parcial para habilitação em concurso para professor titular no Departamento de Política Social da Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, realizado em março de 1988. A banca examinadora do concurso foi composta pelos Professores Francisco Weffort, Gelba Cavalcante Cerqueira, Luiz Werneck Vianna, Muniz Sodré e Octávio Ianni. Agradeço-lhes pelas lúcidas e brilhantes observações críticas feitas quando da defesa oral do trabalho, bem como pela nota máxima que generosamente me concederam.

C.N.C.

INTRODUÇÃO



Esta exposição do pensamento de Gramsci pretende analisar os pontos decisivos da formação e sistematização de sua teoria política. Assim, depois de abordar os “anos de aprendizado” (1910-1926), nos quais Gramsci assimila progressivamente os elementos essenciais da herança de Marx e de Lênin, procuro discutir os problemas metodológicos centrais de sua obra da maturidade — os *Cadernos do Cárce* — e mostrar os tópicos concretos onde ele me parece estabelecer com Marx e Lênin não uma relação de simples continuidade, mas uma autêntica relação dialética de conservação/renovação. Finalmente, nos dois últimos capítulos, tento demonstrar a universalidade do pensamento gramsciano, analisando não apenas sua influência na reflexão marxista contemporânea, mas sobretudo a validade operatória de muitas de suas categorias para uma análise em profundidade da realidade brasileira.

Essa concentração na *teoria política* obrigou-me a deixar de lado, ou a tratar apenas marginalmente, muitos aspectos importantes da reflexão gramsciana: bastaria recordar, como exemplos, suas análises do vínculo entre literatura e sociedade, o conceito de cultura nacional-popular, as muitas observações sobre questões de educação, etc. Tal concentração me parece justificada, porém, pela própria estrutura interna da obra de Gramsci: como tentarei mostrar, em particular no Capítulo 4, 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.

Concordo com Umberto Cerroni quando ele diz que, “considerando atentamente a dramática evolução da teoria política do socialismo no século XX, é forçoso reconhecer que somente

SUMÁRIO

com Antonio Gramsci essa teoria alcançou uma elaboração suficientemente articulada, capaz de competir com a teoria política oficial.¹ Seria falso, entretanto, deduzir dessa justa constatação de caráter histórico-universal a existência, na obra de Gramsci, de indicações precisas e completas sobre todos os problemas teórico-políticos hoje enfrentados pelo movimento socialista de inspiração marxista. Por isso, tentarei indicar brevemente, neste livro, os momentos em que a reflexão gramsciana foi concretizada — conservada, mas também elevada a nível superior — não só na elaboração teórica de seus herdeiros mais diretos, os marxistas italianos, entre os quais se destaca Palmiro Togliatti, mas também na obra tardia de Nicos Poulantzas.

Portanto, o reconhecimento da centralidade de Gramsci na construção da teoria política marxista não deve levar a nenhuma nova e perigosa canonização dogmática. Não existe “gramscismo”, assim como não existe “leninismo”, se com esses termos se pretende indicar um conjunto de dogmas fixos e imutáveis, obtidos mediante a descontextualização e consequente desistoricização de afirmações literais dos dois pensadores revolucionários. Já em 1923, Lukács dizia: “Em questões de marxismo, a ortodoxia se refere exclusivamente ao método”.² Esta observação me parece inteiramente válida também para Gramsci; e é por isso que o presente livro atribui uma particular importância à metodologia contida nos *Cadernos do Cárce*re. Mas isso não significa negar a extraordinária fecundidade teórica de muitas das categorias forjadas por Gramsci a partir de seu método, categorias cuja eficiência analítica transcende seu tempo e seu país, como tento demonstrar, no último capítulo, ao analisar o caso brasileiro. Espero que este livro, apesar de suas limitações e lacunas, possa contribuir não apenas para tornar mais clara a novidade das categorias de Gramsci no seio do pensamento marxista, mas também para ressaltar a necessidade de um *uso brasileiro* de seu legado teórico e político.

NOTAS

1. Umberto Cerroni, *Teoria política e socialismo*, Roma, Riuniti, 1973, p. 151.
2. Georg Lukács, *Storia e coscienza di classe*, ed. italiana, Milão, Sugar, 1967, p. 2.

Capítulo 1		
UMA CONTRADITÓRIA FORMAÇÃO JUVENIL: 1910-1918...		1
Capítulo 2		
CONSELHO DE FÁBRICA E DEMOCRACIA OPERÁRIA: 1919-1920		13
Capítulo 3		
TRANSIÇÃO PARA A MATURIDADE: 1921-1926		23
Da Fundação do PCI ao Enfrentamento com o Fascismo		23
O Combate Contra o Sectarismo		30
As Primeiras Formulações do Conceito de Hegemonia		35
Capítulo 4		
OBSERVAÇÕES METODOLÓGICAS SOBRE OS CADERNOS DO CÁRCERE		45
A Universalidade Teórica dos Cadernos		45
O Lugar de Gramsci na Evolução do Marxismo		48
Gramsci Como Crítico da Política		52
Sobre as Relações Entre Economia e Política		55
As Concepções Filosóficas de Gramsci		59
Capítulo 5		
TEORIA “AMPLIADA” DO ESTADO		73
O Conceito de “Sociedade Civil”		73
“Sociedade Regulada” e Fim do Estado		81
Capítulo 6		
A ESTRATÉGIA SOCIALISTA NO “OCIDENTE”		89
Guerra de Movimento e Guerra de Posição		89
Da Proposta Gramsciana de Assembléa Constituinte à “Democracia Progressiva” de Togliatti		95
Capítulo 7		
O PARTIDO COMO “INTELECTUAL COLETIVO”		103

<i>Capítulo 8</i>	
A UNIVERSALIDADE DE GRAMSCI	113
<i>Capítulo 9</i>	
AS CATEGORIAS DE GRAMSCI E A REALIDADE BRASILEIRA	119
A “Revolução Passiva” e a História Brasileira	121
O Transformismo e o Fortalecimento do Estado	125
A Teoria Ampliada do Estado e o Brasil Contemporâneo	128
NOTAS BIBLIOGRÁFICAS	139

CAPÍTULO

1

UMA CONTRADITÓRIA FORMAÇÃO JUVENIL: 1910-1918

O aprendizado intelectual e político de Gramsci não começa em 1914, ano em que — estudante universitário em Turim, onde reside desde 1911 — ele ingressa numa organização juvenil do Partido Socialista Italiano. Nascido em 1891, na Sardenha, uma das regiões mais atrasadas da Itália, Gramsci experimenta desde garoto as difíceis condições de vida das camadas mais baixas da população italiana. Embora tenha cumprido brilhantemente os exames de admissão ao ginásio em 1903, Gramsci — por causa das difíceis condições materiais de sua família na época — não pôde prosseguir seus estudos; é obrigado a trabalhar durante dois anos, apesar de sua deficiência física (em consequência de uma queda, quando tinha 4 anos, Gramsci tornara-se corcunda), numa repartição pública de Ghilarza, onde carrega durante dez horas por dia pastas de processos às vezes mais pesados do que ele. Anos mais tarde, recordaria a injustiça de que fora vítima: embora fosse o melhor aluno da classe, não pudera prosseguir seus estudos, ao contrário do que ocorreu com os maus alunos, que se valiam do fato de serem filhos das famílias mais abastadas da região.¹

Finalmente, entre 1904 e 1908, graças aos esforços da mãe e das irmãs, Gramsci retoma os estudos e conclui o ginásio, residindo (em condições extremamente precárias) na casa de uma camponesa em Santu Lussurgiu, a 15 quilômetros de Ghilarza, onde então residia sua família. Data desse período seu primeiro contato com a imprensa socialista: seu irmão mais velho, Gennaro, que emigrara para Turim, envia-lhe periodicamente o *Avanti!*, órgão central do Partido Socialista Italiano (PSI). Para prosseguir seus estudos, Gramsci desloca-se depois para Cagliari, capital da Sardenha; lá vive com Gennaro, que voltara de Turim e se tornara tesoureiro da Câmara do Trabalho (uma espécie de coordenação sindical em nível municipal). Gramsci freqüenta reuniões do movimento socialista local, fortemente marcado, na época, por tendências regionalistas e autonomistas. Numa redação escolar sobre o tema “Oprimidos e Opressores”, datada provavelmente de novembro de 1910, o jovem sardo demonstra traços de seu primeiro

aprendizado socialista. Depois de afirmar que as guerras e as conquistas ainda fazem parte da vida normal dos homens, e de insinuar que o povo sardo é um povo oprimido pelos italianos do Norte, Gramsci conclui com tons proféticos: "A Revolução Francesa abateu muitos privilégios, despertou muitos oprimidos; não fez mais, porém, do que substituir uma classe por outra no domínio. Deixou, contudo, uma grande lição: que os privilégios sociais, sendo produto da sociedade e não da natureza, podem ser superados. A humanidade necessita de um outro banho de sangue para cancelar muitas dessas injustiças."²

Amadurece nele, nesse período, ao lado de uma profunda revolta contra as desigualdades sociais, um intenso sentimento regionalista. Seu primeiro artigo, de 1910, é publicado no jornal autonomista de Cagliari, *Unione Sarda*. Já em Turim — onde, graças a uma bolsa de estudos obtida em concurso, ingressa na Universidade com a intenção de se formar em lingüística — Gramsci dá sua adesão ao "Grupo de Ação e Propaganda Antiprotecionista", que congrega intelectuais meridionais; torna-se também leitor assíduo do jornal *L'Unità*, dirigido pelo socialista meridionalista Gaetano Salvemini, cujo objetivo principal é a luta contra a política protecionista aplicada então pelo governo do liberal Giovanni Giolitti (1903-1913), política que contava com o apoio tácito do grupo parlamentar reformista do PSI. Salvemini está convencido — uma convicção que Gramsci adotará e desenvolverá nos anos subsequentes — de que a política protecionista é o instrumento de formação de um bloco conservador, que une os industriais do Norte e os grandes latifundiários do Sul, em detrimento sobretudo das populações camponesas meridionais. As medidas protecionistas, permitindo altas margens de lucro para os industriais do Norte, favorecem a política de pequenas concessões a setores operários, praticada por Giolitti e referendada pelos reformistas. Gramsci torna-se um defensor do livre-cambismo, que ele julga ser um meio não apenas de favorecer o desenvolvimento das forças produtivas do Sul, mas também de quebrar a tentativa reformista de integração do proletariado nortista (ou de sua camada superior) no bloco dominante.³ O "sardismo" de Gramsci é, assim, um dos principais pressupostos de seu anticapitalismo juvenil; mas é também, ao mesmo tempo, uma das fontes de sua aversão às concepções políticas e ideológicas reformistas, bastante vivas no PSI de então.

Mas há outra componente, talvez ainda mais decisiva, na formação juvenil de Gramsci. Ingressando na Universidade, ele entra em contato com o movimento cultural idealista, dirigido sobretudo por Benedetto Croce e Giovanni Gentile, dois filósofos neo-hegelianos radicalmente contrários à tradição positivista que dominara, em fins do século XIX, nos meios culturais do norte da

Itália. (Essa hegemonia cultural do positivismo era resultado de uma mentalidade científica, ligada ao rápido desenvolvimento industrial daquela região italiana). Contra o evolucionismo vulgar, contra o cientificismo empirista e positivista, Croce e Gentile pregavam o valor de uma cultura filosófica, humanista; contra o apego aos fatos, defendiam o valor do espírito, da vontade e da ação.

Não é difícil, hoje, à distância de tantos anos, avaliar claramente o caráter problemático e até mesmo antiprogressista e restaurador do neo-hegelianismo italiano, que — como seu congênero alemão⁴ — era muito mais um retorno ao moralismo abstrato de Kant e Fichte, com um forte matiz irracionalista, do que uma verdadeira retomada do historicismo dialético e concreto de Hegel. É assim com plena razão que Francesco Valentini chama o renascimento do idealismo na Itália de "contra-reforma da dialética", observando que ele "se enquadra num movimento de restauração cultural que continua ideologicamente a reação romântica. A polêmica antipositivista, em nome da 'dignidade do espírito', fazia parte de preocupações políticas provenientes do grande medo provocado pela Comuna de Paris e pelo crescimento do movimento socialista (...). Isso leva ao abandono de certas conquistas da filosofia hegeliana. Essencialmente, ao abandono dos resultados da polêmica anti-subjetivista e, portanto, a graves lesões no próprio historicismo."⁵ Desse modo, não é por acaso que Croce, depois de um primeiro período no qual se apresenta (sem nunca ter sido marxista) como o porta-voz do revisionismo de Bernstein e Sorel na Itália, se converte mais tarde num liberal antidemocrático e profundamente anticomunista; nem é por acaso que Gentile, após uma interessante tentativa juvenil de apresentar o marxismo como uma "filosofia da práxis", adere de armas e bagagens ao fascismo, tornando-se um dos principais ideólogos do regime mussoliniano (do qual foi por vários anos Ministro da Educação).

Tais elementos problemáticos já estavam contidos no neoidealismo italiano na época em que o jovem Gramsci é por ele influenciado (embora o caráter claramente restaurador do movimento só venha a se manifestar mais tarde). Contudo, o que então se destaca, pelo menos na "leitura" de Gramsci, é o elemento liberador, o elemento que acentua o papel da vontade e da ação na transformação do real, a recusa do fetichismo dos "fatos" e dos mitos científicos, que levavam a um determinismo vulgar e fatalista. E esse determinismo vulgar havia se tornado, em grande parte, a ideologia oficial do socialismo italiano. Fundado tardivamente, em 1892, o PSI combinava o culto do cientificismo, vigente na cultura burguesa progressista da Itália setentrional, com a interpretação estreitamente evolucionista e economicista do marxismo que vigorou na Segunda Internacional,

em particular no Partido Social-Democrata Alemão, que havia se tornado rapidamente o partido-guia também dos socialistas italianos.

Nesse quadro, os importantes escritos filosóficos do marxista Antonio Labriola (1843-1904) tiveram um destino singular: influenciaram fortemente as formulações dos jovens Croce e Gentile, mas foram pouco discutidos entre os socialistas. Afastado da ação prática do PSI (cujo ecletismo doutrinário lhe provocava aversão), e, por isso, acusado de dilettantismo, Labriola não pôde quebrar a preponderância maciça no PSI do evolucionismo vulgar de tipo kautskyano, embora seus escritos revelassem uma concepção original do marxismo, fortemente atenta à herança hegeliana e dialética de Marx e Engels. Por outro lado, se sua posição teórica ia de encontro à ideologia dominante no PSI, suas colocações políticas — basta pensar, por exemplo, na defesa da ação colonial italiana na Líbia — punham Labriola no âmbito da Segunda Internacional; e isso dificultava a aceitação de suas idéias pelos socialistas mais radicais, que buscavam um novo caminho durante o período da Primeira Guerra. De qualquer modo, embora muitas de suas idéias filosóficas tenham chegado a Gramsci através de Croce e Gentile, não parece ter sido muito grande a influência direta de Labriola na formação juvenil do socialista sardo.⁶

Assim, era dominante entre os dirigentes socialistas italianos uma concepção positivista-evolucionista do marxismo; e essa concepção servia como uma luva para justificar ideologicamente a prática política imobilista, fatalista, que predominava então nas correntes em que se dividia a maioria do PSI. Tal como Kautsky, o grande *maître à penser* da Segunda Internacional, os principais ideólogos do PSI entendiam a revolução proletária como o resultado de uma inexorável lei do desenvolvimento econômico: o progresso das forças produtivas, aguçando a polarização de classe e conduzindo a crises de tipo catastrófico, levaria fatalmente, em dado momento, a um colapso do capitalismo, com a consequente irrupção da insurreição proletária. Enquanto isso, cabia ao proletariado fortalecer ao máximo suas organizações e esperar pelo “grande dia”; à intransigência doutrinária juntava-se uma posição objetivamente passiva, de expectativa imobilista. O marxismo era interpretado como uma defesa dos fatos contra a vontade, da objetividade “natural” contra a subjetividade criadora.

Já no ano da fundação do PSI, em 1892, Filippo Turati — que mais tarde se tornaria o líder da corrente reformista — afirmava: “Muito depende das coisas, do ambiente, das circunstâncias; pouco, malgrado a ilusão, deriva do propósito e do querer. Os fatos *determinam* as idéias e subvertem as previsões.” A complexa dialética de causalidade e teleologia (ou de determinismo e liberdade), que está no coração da ontologia do ser social de Marx,

era inteiramente abandonada. Não era por acaso que Turati, de pleno acordo com Kautsky, defendia uma síntese entre marxismo e darwinismo, base para a afirmação de um evolucionismo vulgar e fatalista: “Marx é precisamente o Darwin da ciência social. (...) Poder-se-ia dizer que a sua é a doutrina da transformação das espécies históricas anexada ao transformismo biológico dos darwinistas.” E, no caso de Turati, o fatalismo aparecia como clara cobertura ideológica para uma prática reformista: “Os dois núcleos [proletariado e burguesia] se formam, e, à medida que o antagonismo se simplifica, ao mesmo tempo se acentua. No fim desse processo, temos a revolução social. Não tememos as reformas econômicas e políticas, porque o fundo de nossa doutrina é uma concepção otimista. Pensamos que o rio desemboca *fatalmente no mar*.⁷

As coisas não se passavam diversamente entre os representantes da corrente “maximalista” (assim chamados por serem defensores do “programa máximo”), verbalmente oposta ao reformismo, e que conquistara a direção do PSI em 1912. Giacinto Menotti Serrati, seu principal líder, declarava em 1919, revelando ter uma concepção do marxismo similar à de Turati: “Baseamos toda a nossa concepção maximalista na doutrina marxista e na sua interpretação mais rígida (quase diria sectária). Negamos o voluntarismo, tanto o anarquista quanto o reformista. Nós, marxistas, *interpretamos a história e não a fazemos*; movimentamo-nos, ao longo do tempo, segundo a lógica dos fatos e das coisas. O industrialismo, o trustismo, o imperialismo, a guerra: eis os fatos burgueses que amadurecem o devir socialista.”⁸

A comum interpretação fatalista e positivista do marxismo condicionava a resposta só aparentemente diversa que reformistas e maximalistas davam à questão da luta pelo socialismo. Por um lado, os maximalistas limitavam-se a esperar passivamente a Hora-H, “o grande dia”, que chegariam trazidos “naturalmente” pela evolução do capitalismo; enquanto isso, tratava-se de evitar qualquer compromisso com a ordem vigente, empenhando todas as forças numa ação de propaganda radical e intransigente; o resultado dessa posição era uma mistura de radicalismo verbal e de impotência prática. Por outro lado, os reformistas — sem avaliarem que a luta pelas reformas não é um movimento unívoco, mas um terreno dinâmico de alternativas, onde a correlação de forças pode se alterar tanto em favor do proletariado quanto da burguesia — limitavam-se a endossar as pálidas reformas propostas pelas classes dominantes, na convicção ingênua de que, mais dia menos dia, “o rio desembocaria no mar” (Turati), ou seja, o socialismo chegaria como que por milagre; e daí até confundir as próprias reformas com o socialismo, o movimento com o objetivo final, como já o fazia Bernstein, era um passo, que Turati não

tardou em dar explicitamente. O abismo entre a tática e a estratégia — a incapacidade de articular o objetivo final com a luta concreta para aproximar-se dele — refletia-se no falso dilema “reforma ou revolução”, na oposição/complementariedade de reboquismo reformista e de passividade maximalista. E como, na prática, os reformistas agiam e os maximalistas limitavam-se a fazer agitação e propaganda, os primeiros — mesmo quando em minoria — eram na verdade os dirigentes do partido, sua corrente hegemônica.

Desde seu ingresso no PSI, Gramsci não se sente à vontade no ambiente determinado por esse falso dualismo. Decerto, ele simpatiza com o radicalismo dos maximalistas, mas não aceita sua passividade e seu verbalismo vazio. E, se o meridionalismo anti-protecionista do jovem sardo o prepara para recusar o reformismo, ou seja, uma política centrada nos interesses corporativos de uma restrita aristocracia operária nortista, sua bagagem idealista — a assimilação do neo-hegelianismo de Croce e Gentile — vai lhe servir para denunciar e superar o positivismo fatalista que está na base do imobilismo maximalista.

O principal elemento dessa bagagem idealista do jovem Gramsci são dois ensaios famosos, publicados em 1899, nos quais Gentile apresenta sua interpretação do pensamento de Marx.⁹ A partir de uma leitura das *Teses sobre Feuerbach*, Gentile tenta mostrar — opondo-se à interpretação já formulada por Croce¹⁰ — que o essencial do pensamento de Marx não é o determinismo econômico defendido pelos teóricos da Segunda Internacional (entre os quais Gentile inclui o próprio Engels), mas sim uma “filosofia da práxis”: uma concepção segundo a qual não é a economia, mas sim a práxis humana, a vontade subjetiva, o verdadeiro motor da história. Decerto, a “leitura” de Gentile — acentuando unilateralmente o momento da vontade e da subjetividade — termina por reduzir a práxis a um ato moral, perdendo de vista a complexa articulação entre objetividade e subjetividade, entre natureza e história, entre teleologia e causalidade, articulação que Marx afirma existir no trabalho econômico (no “metabolismo entre o homem e a natureza”) e, consequentemente, nas formas superiores de práxis, que têm no trabalho sua célula e seu modelo. Pode-se dizer, assim, que a “filosofia da práxis” que Gentile atribui a Marx tem mais a ver com o idealismo subjetivo de Fichte, com a dialética abstrata do Eu e do Não-Eu, do que com a dialética materialista do autor de *O Capital*. Mas, de qualquer modo, sua colocação chamava a atenção para um aspecto decisivo do pensamento marxiano — a centralidade da práxis na construção do ser social —, aspecto que havia sido inteiramente negligenciado pelo marxismo da Segunda Internacional.¹¹ Gentile antecipa, de certo modo, uma “leitura” do marxismo que vai ter

seus exemplos maiores, em 1923, em *Marxismo e Filosofia*, de Karl Korsch, e sobretudo em *História e Consciência de Classe*, de Georg Lukács. (Não é aqui o lugar para mostrar como essa obra de Lukács, embora contenha também elementos idealistas, é muito mais concreta e profunda que a de Gentile.)

Traços da interpretação de Marx por Gentile estão presentes em toda a produção gramsciana do período.¹² Assim, já num artigo de 1914, Gramsci diz: “Os revolucionários (...) concebem a história como criação do próprio espírito.”¹³ E, em abril de 1917, saudando os eventos russos, não hesita em ver na revolução proletária a realização do imperativo categórico kantiano: “É esse o fenômeno mais grandioso que um dia o operar humano produziu. O homem *malfator comum* tornou-se, na revolução russa, o homem tal como Emmanuel Kant, o teorizador da moral absoluta, havia pregado; o homem que diz: a imensidão do céu fora de mim, o imperativo de minha consciência dentro de mim. É a libertação dos espíritos.”¹⁴ Na ação dos bolcheviques, com os quais simpatiza imediatamente, Gramsci enxerga a plena realização de sua visão do marxismo, uma visão radicalmente antipositivista e antievolucionista, mas não isenta de fortes traços de idealismo subjetivo e de voluntarismo: “Lênin e seus companheiros bolcheviques estão convencidos de que é possível realizar o socialismo a qualquer momento. São alimentados pelo pensamento marxista. São revolucionários, não evolucionistas. E o pensamento revolucionário nega o tempo como fator de progresso. Nega que todas as experiências intermediárias entre a concepção do socialismo e sua realização devam ter no tempo e no espaço uma comprovação integral. Basta que essas experiências se realizem no pensamento para que sejam superadas e se possa seguir em frente.”¹⁵ Essa mescla de antipositivismo e voluntarismo, que é o traço específico do marxismo juvenil de Gramsci, encontra sua forma “clássica” no célebre artigo “A Revolução contra ‘O Capital’”: ao mostrarem que a vontade humana, “plasmadora da realidade objetiva”, é o verdadeiro motor da história, os bolcheviques teriam superado o economicismo, pois “eles vivem o pensamento marxista, o que não morre nunca, o que é a continuação do pensamento idealista italiano e alemão, e que em Marx se havia contaminado de incrustações positivistas e naturalistas.”¹⁶

Na atividade socialista desenvolvida por Gramsci até a Revolução de Outubro, um lugar de excepcional importância cabe ao trabalho cultural e de educação, à luta para preparar as condições subjetivas da práxis revolucionária. Gramsci está convencido, como diz em janeiro de 1916, de que “toda revolução foi precedida por um intenso trabalho de crítica, de penetração cultural, de permeação de idéias em grupos de homens antes refratários e que só pensavam em resolver dia a dia, hora a hora, por

si mesmos, seus próprios problemas econômicos e políticos.”¹⁷ A batalha cultural, a preparação ideológica organizada, aparece ao jovem Gramsci como um meio privilegiado para romper com a falsa alternativa entre reformismo inócuo e maximalismo vazio. A cultura lhe aparece, conforme podemos ver na última citação, como um meio privilegiado de superar o individualismo, de despertar nos homens sua consciência universal. E a batalha das idéias liga-se ainda no jovem Gramsci a uma concepção integral, ampla, do socialismo: “Os socialistas — diz ele em 1917 — não devem substituir uma ordem por outra. Devem instaurar a ordem em si. A máxima jurídica que querem realizar é: possibilidade de realização integral da própria personalidade humana como algo concedido a todos os cidadãos.”¹⁸ E quando, no mesmo ano, ele propõe a fundação de uma Associação Socialista de Cultura, que em seu entender iria completar a frente da luta operária (que é unilateral se se limitar apenas às batalhas econômicas e políticas), afirma: “O socialismo é uma visão integral da vida: tem uma filosofia, uma mística, uma moral.”¹⁹ E é interessante registrar que tanto Serrati, líder dos maximalistas, quanto Amadeo Bordiga, que mais tarde confluiria com Gramsci na fundação do Partido Comunista, combatem duramente o projeto gramsciano de fundar associações culturais socialistas, considerando-o um projeto idealista, uma perda de tempo.

Mas Gramsci não desiste e, com alguns amigos, funda em fins de 1917 — fora dos quadros do PSI — um “Clube de Vida Moral”, um grêmio destinado a promover debates intelectuais que eduquem moral e culturalmente os jovens socialistas. Os debates — orientados por Gramsci — destinavam-se quase sempre a desenvolver a personalidade moral dos integrantes do clube, contribuindo para que superassem o individualismo e adquirissem uma consciência do valor da solidariedade humana. Gramsci via esse desenvolvimento da personalidade como um pressuposto ético do socialismo integral que queria construir. Numa carta que dirige ao pedagogo Giuseppe Lombardo-Radice (de orientação gentiliana), para solicitar-lhe conselhos, Gramsci mostra que concebe o “Clube de Vida Moral” como uma alternativa prática ao verbalismo dos maximalistas: “Em Turim, acreditamos que não basta a pregação verbal dos princípios e das máximas morais que deverão necessariamente se instaurar com o advento da civilização socialista. Buscamos organizar essa pregação: dar exemplos novos (para a Itália) de associacionismo.”²⁰

Nessa experiência do “Clube de Vida Moral”, Gramsci revela, ao mesmo tempo, os pontos fortes e as debilidades de sua concepção socialista da época: por um lado, ainda concebe de modo idealista, moralista, os fundamentos da educação e da práxis socialistas (basta recordar que um dos principais textos discutidos

no “Clube” são as máximas morais do estóico romano Marco-Aurélio); mas, por outro lado, revela uma justa preocupação com os elementos culturais que fazem parte da luta pelo socialismo, o qual não se esgota nas transformações econômicas e políticas. O socialismo é também a criação de uma nova cultura, sem o que não poderá realizar plenamente suas potencialidades: e essa é uma idéia que Gramsci jamais abandonará, como podemos ver em suas reflexões carcerárias sobre a importância de uma “reforma intelectual e moral”, da luta pela hegemonia. Além disso, a idéia de que não bastam as pregações verbais, de que é preciso começar a construir as bases do socialismo já antes da tomada do poder — uma idéia que ganhará traços concretos na época do L’Ordine Nuovo, como veremos —, indica a ruptura objetiva de Gramsci com a impotência maximalista, com o adiamento de qualquer medida concreta para depois da revolução, embora ele continuasse formalmente ligado, nessa época, à fração maximalista no interior do PSI.

Podemos agora propor alguns elementos para um balanço. A formação juvenil de Gramsci teve o mérito de livrá-lo dos impasses positivistas e fatalistas que paralisavam o PSI de seu tempo; de prepará-lo para uma concepção mais rica e articulada do socialismo (concebido também como criação de uma nova cultura e de um homem novo); de evitar sua passagem pela ideologia deformante da Segunda Internacional,²¹ e de tornar mais fácil sua compreensão da dimensão universal de Lênin e da Revolução Soviética. Mas teve também — e daí seu caráter contraditório — aspectos negativos, alguns dos quais, certamente minimizados ou parcialmente corrigidos continuaram a se manifestar até nos escritos do cárcere. Refiro-me, sobretudo, ao fato de que o caráter marcadamente idealista dessa formação afastou Gramsci de uma análise mais detalhada das transformações econômicas por que passava seu tempo: seu marxismo juvenil revela-se impermeável à compreensão profunda da importância do momento econômico, e, de modo mais geral, do momento da causalidade, do determinismo, para uma análise efetivamente dialética do ser social. A intransigência moral, por outro lado, leva-o a perder de vista, nessa fase de sua evolução, as necessárias mediações exigidas pela ação política; o justo combate ao reformismo faz com que ele defenda um “tudo ou nada” que, por vezes, aproxima-o perigosamente da criticada passividade maximalista: “Ou tudo ou nada, dizíamos. E a guerra nos deu razão. Ou tudo ou nada deve ser nosso programa de amanhã. O golpe de porrete, não o desgaste paciente e metódico. A falange irresistível, não a luta de toupeiras em trincheiras fétidas.”²² Se nos lembrarmos de sua concepção madura sobre a “guerra de posições”, sobre a necessidade de uma longa luta para conquistar as trincheiras da sociedade civil,

veremos quanto o Gramsci dos *Cadernos* está distante do Gramsci de 1916.

Mas não precisamos esperar pelos *Cadernos* para registrar processos de evolução na concepção do socialista sardo. Sob a influência da revolução russa, de um conhecimento ainda precário (mas já efetivo) dos textos de Lênin e de outros bolcheviques, Gramsci começa — já em 1918 — a se aproximar mais intensamente da realidade concreta, a analisar mais de perto as mediações do real, a conceber as tarefas intermediárias que são necessárias à realização do objetivo final. O “tudo ou nada” vai cedendo lugar a uma compreensão do valor das conquistas parciais: “A luta política — diz Gramsci, em novembro de 1918 — recomeça a se processar num ambiente de relativa liberdade, condição para que os cidadãos possam conhecer a verdade, possam se reunir, possam discutir os programas econômicos e políticos, possam se organizar depois de terem identificado sua vontade e sua consciência com uma vontade e uma consciência social organizada em partido.”²³ Estava aberto o caminho para uma nova fase, superior, do aprendizado de Gramsci: a fase na qual, juntamente com seus companheiros do semanário *L'Ordine Nuovo*, ele se coloca como meta “traduzir Lênin em italiano”, ou seja, analisar concretamente a realidade nacional de seu país para nela descobrir os elementos capazes de viabilizar a criação de um Estado proletário, de tipo soviético.

NOTAS

1. Os dados biográficos contidos neste livro, aqui e adiante, são extraídos sobretudo de Giuseppe Fiori, *Vita di Antonio Gramsci*, Bari, Laterza, 1966 (ed. brasileira, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979); e da “Cronologia della vita di Antonio Gramsci”, in Gramsci, *Lettere dal Carcere*, Turim, Einaudi, 1965, pp. XXI-XLVIII.
2. Gramsci, “Opressi e Opressori”, in Id., *Scritti politici*, Roma, Riuniti, 1967, p. 5.
3. Sobre o antiprotecionismo do jovem Gramsci, cf. Giancarlo Bergami, *Il Giovane Gramsci e il marxismo 1911-1918*, Milão, Feltrinelli, 1977, pp. 33-50. Descrevendo esse período da história da Itália, Togliatti observou em 1950: “Toda a economia do país se mantém com base em um sistema de tarifas alfandegárias prejudiciais tanto aos operários quanto aos camponeses e às camadas médias, favoráveis apenas a grupos de privilegiados, de cujo seio emerge, cada vez mais forte, uma plutocracia protegida pelo Estado” (Palmiro Togliatti, *Momenti della storia d'Italia*, Roma, Riuniti, 1974, p. 104).
4. O neo-hegelianismo alemão foi muito bem analisado por Georg Lukács, *La distruzione della ragione*, ed. italiana, Turim, Einaudi, 1959, pp. 552-589.
5. Francesco Valentini, *La Controriforma della dialettica. Coscienza e storia nel neoidealismo italiano*, Roma, Riuniti, 1966, p. 8.

6. Essa influência, decerto, tornou-se bem mais marcante na época dos *Cadernos*. Para uma visão de conjunto da obra de Labriola, cf. Valentino Gerratana, “Antonio Labriola e a introdução do marxismo na Itália”, in Eric Hobsbawm (org.), *História do marxismo*, ed. brasileira, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984, vol. 4, pp. 11-49.
7. As três citações de Turati foram extraídas de Giacomo Marramao, *Marxismo e revisionismo in Italia*, Bari, De Donato, 1971, pp. 13, 30 e 43.
8. Apud Enzo Santarelli, *La revisione del marxismo in Italia*, Milão, Feltrinelli, 1977, p. 221.
9. Os dois ensaios, “Una critica del materialismo storico” e “La filosofia della prassi”, foram publicados pela primeira vez em 1899. Estão agora reeditados em Giovanni Gentile, *La filosofia di Marx*, Florença, Sansoni, 1974, pp. 13-165. Sobre a influência de Gentile no marxismo italiano da época, cf. Roberto Racinaro, *La crisi del marxismo nella revisione di fine secolo*, Bari, De Donato, 1978, pp. 29-70.
10. A interpretação “revisionista” do marxismo por Croce — que, além da refutação do materialismo histórico, implica também uma “superação” da lei do valor-trabalho baseada em argumentos marginalistas — está contida nos ensaios recolhidos em Benedetto Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, Bari, Laterza, 1973 (a edição original é de 1900). Para a controvérsia entre Croce e Gentile sobre a interpretação da filosofia de Marx, cf. “Dal carteggio Gentile-Croce”, in Gentile, *La filosofia di Marx*, cit., pp. 171-266.
11. É essa também a opinião de Lênin. Indicando o livro de Gentile numa bibliografia sobre Marx, em 1914, ele observa: “O autor menciona alguns aspectos importantes da dialética materialista de Marx, que normalmente escapam à atenção dos kantianos, dos positivistas, etc.” (V. I. Lênin, *Oeuvres*, trad. francesa, Paris-Moscou, Ed. Sociales, 1960, tomo 21, p. 83).
12. Sobre a relação entre o jovem Gramsci e Gentile, cf. G. Bergami, *Il giovane Gramsci*, cit., pp. 100-107; Leonardo Paggi, *Antonio Gramsci e il moderno Principe*, Roma, Riuniti, 1970, vol. I, pp. 18-23; e, sobretudo, Franco Sbarberi, *Gramsci: un socialismo armonico*, Milão, Franco Angeli, 1986, pp. 17 e ss.
13. Gramsci, “Neutralità attiva e operante”, in Id., *Scritti giovanili 1914-1918*, Turim, Einaudi, 1958 (citado doravante como SG), p. 4.
14. Gramsci, “Note sulla Rivoluzione Russa”, in SG, p. 107.
15. Gramsci, “I massimalisti russi”, in SG, p. 124.
16. Gramsci, “La rivoluzione contro il ‘Capitale’”, in SG, p. 150.
17. Gramsci, “Socialismo e cultura”, in SG, p. 24.
18. Gramsci, “Tre principi, tre ordini”, in SG, p. 78.
19. Gramsci, “Per una associazione di cultura”, in SG, p. 144. É curioso observar que essa concepção “mítica” da revolução, recolhida sobretudo de Georges Sorel, reaparece em José Carlos Mariátegui, *Defensas del marxismo*, Lima, Amauta, 1967. O peruano Mariátegui fez seu aprendizado marxista na Itália, entre 1920 e 1922, num clima cultural ainda muito próximo daquele em que se dá a formação juvenil de Gramsci.
20. Carta de Gramsci a Lombardo-Radice, março de 1918, em Bergami, *Il giovane Gramsci*, cit., p. 154. Na mesma obra (pp. 121 e ss.), Bergami faz um histórico bastante documentado do “Clube de Vida Moral”.

21. Esse é um dos muitos pontos em que a formação ideológica juvenil de Gramsci e a de Lukács apresentam analogias. E o próprio Lukács, numa entrevista de 1967, considerava um fato positivo ter sido influenciado por sociólogos burgueses como Simmel e Max Weber, e não pela ideologia da Segunda Internacional: "Não me desagrada ter aprendido os primeiros elementos das ciências sociais com Simmel e Max Weber, e não com Kautsky", (H. H. Holz, L. Kofler e W. Abendroth, *Conversando com Lukács*, ed. brasileira, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1969, p. 100).
22. Gramsci, "Vecchiezze", in Id., *Sotto la mole 1916-1920*, Turim, 1960, p. 199.
23. Gramsci, "Il dovere di essere forti", in SG, pp. 337-338.

CAPÍTULO

2

**DEMOCRACIA
OPERÁRIA E
CONSELHOS DE
FÁBRICA: 1919-1920**

Em abril de 1919, juntamente com Angelo Tasca, Palmiro Togliatti e Umberto Terracini, Gramsci lança em Turim uma "resenha semanal de cultura socialista", o jornal *L'Ordine Nuovo*. À primeira vista, a finalidade da publicação não se afasta muito das antigas preocupações gramscianas: trata-se de editar um órgão que seja centro de criação e difusão da cultura socialista, da preparação ideológica que, como vimos, ele considera elemento essencial da luta para criar as condições da transformação socialista. Mas o projeto "cultural", no novo quadro histórico aberto pela Revolução de Outubro, ganha um caráter mais abrangente e mais concreto. A Revolução Soviética revelara a Gramsci, na prática, algo que ele já vinha proclamando em teoria: a vontade revolucionária, a iniciativa de um sujeito coletivo organizado, pode fazer triunfar os ideais do socialismo mesmo onde as condições objetivas (entendidas segundo uma ótica estritamente economicista) parecem não estar ainda "maduras" para a transformação. Com a revolução soviética e, mais amplamente, com o final da guerra mundial, coloca-se na ordem do dia — em toda a Europa — a questão do socialismo. Tudo parecia indicar que a era da revolução mundial havia começado. O Partido Socialista Italiano, beneficiado por sua atitude neutralista durante o conflito (atitude que, embora determinada em grande parte pela passividade maximalista, evitara a adoção das posições social-patrióticas que haviam provocado o colapso dos principais partidos da Segunda Internacional), emerge da guerra numa posição de força. Participa das conferências da "esquerda internacionalista" na Suíça, apoiadas por Lênin, e apresentava sua candidatura para ingressar na Terceira Internacional, que estava sendo fundada. Serrati, então líder da corrente maximalista, majoritária no Partido, chega mesmo a comparecer aos primeiros encontros da nova Internacional.

A necessidade de "fazer política" se colocava de modo premente aos jovens socialistas que haviam fundado *L'Ordine Nuovo*. Já no número 7 da publicação, de 27 de julho de 1919, a colocação culturalista inicial sofre uma alteração. Gramsci e Togliatti,

com o apoio de Terracini, promovem contra Tasca o que Gramsci mais tarde chamaria de "golpe de Estado redacional": no artigo "Democracia Operária"¹, há uma clara proposta no sentido de se passar da batalha das idéias a uma ação política concreta. Fazer política se torna, no quadro da revolução mundial iminente, um sinônimo de "fazer como na Rússia", ou seja, de elaborar a teoria e a prática da revolução soviética (ou dos conselhos) na Itália. Para o grupo de *L'Ordine Nuovo*, a solidariedade com a Internacional Comunista (IC) não quer ser, como o será para os maximalistas do PSI, uma solidariedade essencialmente retórica e formal: "fazer como na Rússia", construir os pressupostos da revolução socialista em seu próprio país, eis o modo concreto de revelar na prática a adesão essencial à IC, aos ensinamentos de Lênin e dos bolcheviques, que — através de várias traduções — *L'Ordine Nuovo* começa a divulgar na Itália.²

Mas vejamos como o próprio Gramsci, num artigo de agosto de 1920, explica o programa do semanário depois da "virada" do número 7. A questão que o jornal se punha era a seguinte: "Existe na Itália, como instituição da classe operária, algo que se possa comparar ao soviete, que partilhe sua natureza? Algo que nos autorize a afirmar que o soviete é uma forma universal, não um instituto russo, somente russo? O soviete é a forma através da qual, em todos os lugares onde existem proletários em luta para conquistar a autonomia industrial, o proletariado manifesta essa vontade de se emancipar; o soviete é a forma de autogoverno das massas operárias. Existe um germe, uma veleidade, um esboço tímido de governo dos sovietes na Itália, em Turim? (...) Sim, existe na Itália, em Turim, um germe de governo operário, um germe de soviete; é a Comissão Interna; estudemos essa instituição operária, façamos uma pesquisa, estudemos também a fábrica, não como organização da produção material, [mas] como forma necessária da classe operária, como organismo político, como 'território nacional' do autogoverno operário."³ Apegado a um conceito estreito das funções "culturais" do jornal, e bem menos disposto a romper com as formulações tradicionais do PSI e dos sindicatos, Tasca rechaça essa proposta. Gramsci o acusa de entender "por 'cultura' não 'pensar', mas 'recordar'; e recordar coisas velhas, desgastadas, o baú do pensamento operário".⁴ O jovem sardo, ao contrário, entende por cultura um modo de pensar a realidade concreta, de intervir em sua transformação. Por isso, após o "golpe redacional" do número 7, "o problema do desenvolvimento da Comissão Interna se tornou o problema central, a *idéia* de *L'Ordine Nuovo*".⁵

Embora tenham surgido em 1906, de modo tímido, as Comissões Internas jamais foram um fato aceito pacificamente pelos empresários; somente no fim da guerra, em 1919, é que a Asso-

ciação dos Industriais estipula com a Federação dos Metalúrgicos a aceitação das comissões, ou seja, o reconhecimento explícito do direito dos operários de ter uma representação no interior da própria fábrica. As Comissões Internas, segundo o pacto, tinham a finalidade principal de garantir e defender, no local de trabalho, os direitos dos trabalhadores (à participação nos prêmios de produção, a condições adequadas de trabalho, etc.). Os dirigentes da Comissão deveriam ser eleitos pelos operários sindicalizados; eles eram, assim, os delegados do sindicato de categoria no interior da empresa, já que eram indicados diretamente pelas direções sindicais.⁶ Para usar um termo que entraria em moda mais tarde, a Comissão era uma simples "correia de transmissão" do sindicato, gozando de escassa autonomia. E é precisamente essa característica que Gramsci e seus amigos pretendem modificar. Antes de mais nada, trata-se de fazer da Comissão Interna um organismo representativo de *todos* os trabalhadores da fábrica, incluindo os técnicos e os engenheiros; assim, todos devem poder votar e ser votados, independentemente de serem ou não filiados aos sindicatos. E, em segundo lugar, Gramsci pretende que a organização da Comissão Interna se faça por equipes, agrupando inicialmente os trabalhadores de uma mesma seção, cujos representantes se reúnem então com os representantes das outras seções da fábrica para formarem um comitê diretor geral. Com isso, acredita Gramsci, a organização — tornando-se expressão do "trabalhador coletivo" — aderirá de modo mais direto e imediato ao próprio processo produtivo, tornando-se capaz de controlá-lo e dirigi-lo. Cumpridas essas alterações, a Comissão Interna se transforma em Conselho de Fábrica.

Essas modificações do regime de funcionamento visam promover a alteração essencial de função: Os Conselhos de Fábrica não são mais concebidos como instrumentos de defesa dos direitos imediatos do trabalhador, mas como o meio de *elevar o operário de sua condição de assalariado à condição de produtor*. E nisso eles se distinguem fundamentalmente dos sindicatos de categoria. Na medida em que os sindicatos são a organização adequada à figura do trabalhador como assalariado, em que são os instrumentos através dos quais os operários negociam melhores preços para a mercadoria força-de-trabalho, eles aparecem — diz Gramsci, em "Sindicatos e conselhos" — como "o tipo de organização proletária específico do período histórico dominado pelo capital. (...) [O sindicato] é parte integrante da sociedade capitalista, e tem uma função que é inerente ao regime da propriedade privada".⁷ Os Conselhos, ao contrário, são a base para que o operário se eleve à condição de *produtor*. "O operário só pode conceber a si mesmo como produtor se se conceber como parte inseparável de todo o sistema de trabalho que se condensa

no objeto fabricado; só pode fazê-lo se vivenciar a unidade do processo industrial, que exige a colaboração do operário, manual e qualificado, do empregado da administração, do engenheiro, do diretor técnico.”⁸ E a capacidade de se conceber desse modo, ou seja, como parte integrante do trabalhador coletivo, é algo assegurado pela organização do Conselho de Fábrica tal como Gramsci a prevê.

Aos Conselhos, contudo, está destinada uma função ainda mais elevada. Partindo da idéia de que “o Estado socialista já existe potencialmente nos institutos de vida social característicos da classe trabalhadora explorada”,⁹ Gramsci conclui que “o Conselho de Fábrica é o modelo do Estado proletário. Todos os problemas inerentes à organização do Estado proletário são inerentes à organização do Conselho.” Por isso, “a ditadura do proletariado — prossegue ele — (só) pode se encarnar num tipo de organização que seja específico da atividade própria dos produtores e não dos assalariados escravos do capital [como é o caso dos sindicatos]. O Conselho de Fábrica é a célula primária dessa organização.”¹⁰ Gramsci supõe ainda que o Estado socialista deverá resultar da articulação dos vários Conselhos de Fábrica num Conselho Executivo Central, ao qual deverão se somar os conselhos de campões. (Mas, nesse ponto, sua argumentação não é muito nítida: falta-lhe ainda, como veremos, uma clara concepção da política de alianças da classe operária com outros grupos sociais.)

As propostas de *L'Ordine Nuovo* encontraram, desde o início, grande aceitação entre os operários de Turim, particularmente os metalúrgicos. Comissões de Fábrica nos moldes sugeridos por Gramsci foram implantadas em inúmeras empresas; em outubro de 1919, 50.000 operários, de cerca de 30 empresas, já estão organizados em Conselhos.¹¹ Mas a reação negativa dos sindicatos reformistas e da direção nacional do PSI não se faria esperar: a Federação dos Metalúrgicos acusa Gramsci e seus amigos de serem “sindicalistas revolucionários”, “anarco-sindicalistas” e, sobretudo, de pretenderem minar o papel e a ação dos sindicatos tradicionais. Serrati mostra-se escandalizado com a idéia de se conceder direito de voto, nas eleições para os Conselhos, aos não-sindicalizados; para ele, isso levaria o Partido e os sindicatos a perderem o controle dos novos organismos. Até Bordiga, que pouco depois confluirá com o grupo de *L'Ordine Nuovo* na fundação do PCI, discorda profundamente da concepção gramsciana dos Conselhos. Para Bordiga, as propostas de *L'Ordine Nuovo* revelam “um retorno puro e simples ao gradualismo reformista; este, chame-se reformismo ou sindicalismo, é definido pelo erro de supor que o proletariado possa se emancipar ganhando terreno nas relações econômicas, enquanto o capitalismo ainda

detiver, com o Estado, o poder político.”¹² O erro central de *L'Ordine Nuovo*, para Bordiga, residiria na confusão entre *conselhos de fábrica*, órgãos técnico-econômicos de controle da produção (que ele admite serem úteis apenas *depois* da tomada do poder), e *sovietes*, que são organismos de representação política.

As posições de Bordiga — embora unilaterais, como veremos — colocam algumas questões válidas para a análise das limitações da experiência ordinovista. Na verdade, ao conceber a fábrica como “território nacional” da classe operária, Gramsci incide de certo modo num erro corporativista: não vê que a dominação e a direção políticas da classe operária — condições para a criação de um Estado socialista — não se limitam ao controle imediato da produção material, mas implicam também uma ação hegemônica sobre o conjunto das *relações sociais*. Isso significa que o “território” da classe operária vai além da fábrica: abrange a totalidade das instituições sociais, políticas e culturais que asseguram a reprodução da vida social como um todo (e, inclusive, a reprodução da produção econômica). De certo modo, Gramsci parece supor que o controle das forças produtivas dispensa (ou determina automaticamente) a direção e a dominação sobre as relações sociais de produção e reprodução. Essa lacuna essencial da concepção ordinovista — como Gramsci reconheceria anos mais tarde¹³ — leva-o também a subestimar o papel do partido político, do partido que organiza a vontade coletiva da classe operária, enquanto instrumento privilegiado da síntese política que possibilita a conquista da hegemonia naquele território mais amplo, que transcende a fábrica e é formado pelo que Gramsci chamaria mais tarde de “sociedade civil”. E mesmo o papel dos sindicatos aparece excessivamente restrinido: os sindicatos não se limitam — como então supunha Gramsci — a negociar melhores condições de venda para a força-de-trabalho, mas podem exercer também um papel ativo na organização e unificação da classe operária, sendo um canal importante para sua interferência na direção da vida nacional como um todo. Por outro lado, ao contrário do que Gramsci parece supor, a antiga função dos sindicatos não desaparece no socialismo; eles continuam a ser um organismo válido tanto para a defesa dos operários contra eventuais distorções burocráticas (como Lênin já reconhecia em 1921, na célebre polêmica com Trótski), quanto para fornecer um canal autônomo para a participação dos operários na vida nacional.

Mas esses limites da posição de Gramsci em 1919-1920 não devem ocultar os indiscutíveis pontos positivos de suas formulações, os quais podem e certamente devem ser integrados em suas concepções da maturidade. É o caso, antes de mais nada, da importância que Gramsci atribui, na construção da democracia socialista, aos organismos de base, ao que ele chama (com Marx e

Lênin) de “autogoverno das massas operárias”. Isso o leva, numa posição correta e plena de implicações para o futuro, a negar que o Estado socialista deva ser concebido como uma ditadura de partido: “É um mito revolucionário (...) conceber a instauração do poder proletário como uma ditadura do sistema de seções do Partido Socialista.”¹⁴ Como consequência, surge nele uma concepção que vê a dominação proletária como algo a ser exercido por uma pluralidade de organizações: “No Conselho, encarna-se assim a forma atual da luta de classes tendente ao poder. E desenha-se, desse modo, a rede de instituições nas quais o processo revolucionário se desenvolve: o conselho, o sindicato, o Partido Socialista.”¹⁵ E em outro local: “O problema (é) a construção de um aparelho estatal que, em seu âmbito interno, funcione democraticamente: ou seja, garanta a todas as tendências anticapitalistas a liberdade e a possibilidade de se tornarem partidos de governo proletário.”¹⁶ Finalmente, há ainda outra lição essencial do Gramsci ordinovista: para que esse aparelho estatal socialista funcione democraticamente, para que tal pluralismo de instituições e de partidos possa ser efetivo, é necessário que haja democracia também na fábrica, no local de produção, na célula básica da infraestrutura material da sociedade.

Contra essas instituições de longo alcance, plenas de futuro, ergue-se a concepção estreita e maximalista de Bordiga, uma concepção que, como veremos, esse último conservará ao longo de todo o período em que for o dirigente máximo do novo Partido Comunista. Em primeiro lugar, Bordiga considera “gradualismo reformista” toda tentativa de aproximação ao objetivo final, toda conquista intermediária que amplie a hegemonia da classe operária e altere em seu favor a correlação de forças existente. Não é por acaso, portanto, que ele defende explicitamente uma posição de expectativa passiva, de espera do “grande dia”: “O maximalismo terá sua *primeira* vitória com a conquista de *tudo* o poder pelo proletariado.”¹⁷ E, numa formulação em que parece responder à recusa gramsciana de identificar ditadura do proletariado com ditadura do partido, diz Bordiga: “Os sovietes de amanhã deverão ter sua gênese nas seções locais do Partido Comunista. Tais seções deverão ter prontos os elementos que, imediatamente após a vitória revolucionária, serão propostos ao voto da massa eleitoral proletária, a fim de constituírem os conselhos de delegados locais.”¹⁸ Uma concepção da direção política como algo imposto de cima para baixo, através de eleições que se limitam a ratificar decisões tomadas pela cúpula partidária: eis a alternativa que Bordiga propõe à concepção gramsciana de uma democracia pluralista de base.

A experiência dos Conselhos, com suas grandezas e limites, concluiu-se praticamente num fracasso. Em abril de 1920, pressio-

nada pela intransigência patronal, a classe operária turinesa — dirigida em grande parte pelo grupo *de L'Ordine Nuovo* — entra em greve; apesar de seu sucesso inicial em Turim, a greve permanece nacionalmente isolada e, por isso, os operários são derrotados. Gramsci e seus amigos acusam diretamente os sindicatos reformistas e a direção do PSI pelo fracasso: ao condenarem a greve e impedirem sua expansão em nível nacional, provocaram sua derrota. Mas tratava-se ainda de uma derrota parcial. Em setembro de 1920, os industriais — atemorizados pelo crescimento e fortalecimento dos Conselhos de Fábrica — ameaçam com um *lock-out* das empresas, caso os operários insistam em organizar os Conselhos; cumprida a ameaça, os trabalhadores turineses ocupam as fábricas e, através dos Conselhos, revelam-se capazes de geri-las e de assegurar o nível de produção. Os Conselhos têm assim uma oportunidade de testar sua função revolucionária; eles provam a viabilidade da autogestão operária nas empresas, a inutilidade econômica dos empresários como organizadores da produção. O segundo Goyerno Giolitti (o velho político liberal fora novamente encarregado de formar um ministério, no fim da guerra) evita recorrer à repressão, contando com o desgaste natural do movimento; a ocupação, assim, se prolonga por mais de 15 dias. Os limites da concepção ordinovista, porém, se impõem duramente: mais uma vez abandonados pela direção do PSI e pelos sindicatos, os operários de Turim são obrigados a negociar em posição desfavorável. Conseguem ainda conservar as Comissões Internas, mas praticamente no nível anterior à guerra: como simples órgãos de defesa dos direitos trabalhistas nas fábricas. A experiência havia revelado que a classe operária não pode triunfar se limitar sua luta ao território da fábrica: o “território nacional” dessa classe, ao contrário do que então pensava Gramsci, é efetivamente *todo* o território social e político da nação.

Gramsci faz rapidamente o balanço da situação. Já a partir de maio, depois da primeira greve, a questão do partido começa a ganhar cada vez mais espaço nas colunas de *L'Ordine Nuovo*. Inicialmente, Gramsci ainda crê — como também Lênin e a IC — na possibilidade de resolver essa questão, isto é, a da criação de um organismo político revolucionário, através da renovação do velho Partido Socialista: as declarações de Serrati e de sua fração majoritária, de apoio irrestrito à revolução russa e à Internacional Comunista, fazem crer na possibilidade de converter o PSI num partido comunista, através da expulsão dos reformistas (então minoritários).¹⁹ Porém, após a ocupação das fábricas e a derrota do movimento, Gramsci já se orienta claramente para a cisão com o PSI. A posição demissionária assumida pela direção maximalista em face da greve faz com que Gramsci, embora com relativo

atraso, comece a sentir a necessidade de constituir uma fração comunista em nível nacional, uma fração capaz de pressionar os maximalistas e, se necessário, de servir de base para a fundação de um novo partido. Nesse período, o grupo de *L'Ordine Nuovo* se dedica à tarefa de formar "grupos comunistas" nas fábricas, valendo-se para isso do prestígio e das ligações que obtivera na luta pelos Conselhos. Num importante artigo intitulado "O Partido Comunista", concluído em outubro de 1920, Gramsci esboça na prática uma autocrítica de sua subestimação anterior da questão partidária.²⁰ Comentando esse artigo, o historiador Paolo Spriano faz uma observação bastante pertinente: "(Gramsci) invoca aqui um partido novo que surja das cinzas do velho, que seja o partido da Internacional, e, por isso, comunista. Esse tipo de partido, esse tipo de organização proletária — afirma Gramsci —, é o instrumento e a forma histórica do 'processo de íntima libertação através do qual o operário, de executor, torna-se líder e guia'; revelase como 'forma particular da revolução proletária'. Talvez não seja errado afirmar que tais características são, em parte, as que haviam sido atribuídas aos Conselhos em escritos anteriores."²¹

Gramsci havia assim assimilado, no período de *L'Ordine Nuovo* semanal, dois importantes pontos do leninismo: por um lado, a necessidade de colocar a questão do Estado como questão central da revolução socialista, indicando ao mesmo tempo os modos concretos de *se aproximar* da construção desse novo Estado, rompendo com a espera passiva e espontaneista na "grande catástrofe"; e, por outro, a necessidade de construir um partido de tipo novo, um partido efetivamente comunista e revolucionário, capaz de dirigir o conjunto da classe operária e de seus aliados no processo de preparação para a tomada do poder e em sua posterior construção. Importantes passos, assim, haviam sido dados na conquista do leninismo, que — como observa Giorgio Amendola — "foi para Gramsci uma conquista lenta."²² Faltava ainda um ponto decisivo, que Gramsci irá assimilar nos anos seguintes: a necessidade de fundar a tática e a estratégia da classe operária na análise concreta da situação nacional concreta, única condição para colocar corretamente a questão das alianças, a questão da transformação da classe operária em classe dirigente e nacional.

NOTAS

1. Gramsci, "Democrazia operaia", in Id., *L'Ordine Nuovo 1919-1920*, Turim, Einaudi (a seguir citado como ON), p. 11.
2. Já em fevereiro de 1919, antes da fundação de *L'Ordine Nuovo*, Gramsci revela ter assimilado uma lição leninista essencial: "O problema concreto só se resolve no Estado; e, portanto, ninguém é

- 'concreto' sem uma concepção geral da essência e dos limites do Estado" (Gramsci, "Stato e sovranità", in Id., *Scritti politici*, cit., p. 188).
3. Gramsci, "Il programma dell'Ordine Nuovo", in ON, p. 147.
 4. *Ibid.*
 5. *Ibid.*, p. 149.
 6. Cf. Paolo Spriano, "*L'Ordine Nuovo* e i consigli di fabbrica", Turim, Einaudi, 1971, pp. 47 e ss.
 7. Gramsci, "Sindacati e consigli", in ON, p. 121.
 8. Gramsci, "Sindacalismo e consigli", in ON, p. 46.
 9. Gramsci, "Democrazia operaia", in ON, p. 12.
 10. Gramsci, "Sindacati e consigli", in ON, p. 127.
 11. Spriano, "*L'Ordine Nuovo*", cit., p. 54.
 12. Amadeo Bordiga, "Per la costituzione dei consigli operai in Italia" (1920), in Bordiga-Gramsci, *Dibattito sui consigli di fabbrica*, Roma, Savelli, 1973, p. 48.
 13. Cf., por exemplo, sua carta a Togliatti, de 18 de maio de 1923, in Palmiro Togliatti, *La formazione del gruppo dirigente del Partito comunista italiano nel 1923-1924*, Roma, Riuniti, 1974, pp. 61-69.
 14. Gramsci, "Il Partito e la rivoluzione", in ON, p. 68.
 15. *Ibid.*, p. 71.
 16. Gramsci, "Il problema del potere", in ON, pp. 59-60.
 17. Bordiga, "Gli scopi dei comunisti" (1920), in Bordiga-Gramsci, *Dibattito sui consigli di fabbrica*, cit., p. 78.
 18. Bordiga, "Formiano i soviet?" (1919), in *ibid.*, p. 41.
 19. Cf. Gramsci, "Per un rinnovamento del Partito Socialista", in ON, pp. 116-123. É interessante observar que Lênin aprovou inteiramente esse artigo, considerando-o a melhor plataforma para resolver a questão do partido na Itália.
 20. Gramsci, "Il Partito Comunista", in ON, pp. 154-163.
 21. Spriano, "*L'Ordine Nuovo*", cit., p. 119.
 22. Giorgio Amendola, "Rileggendo Gramsci", in Vários Autores, *Prassi rivoluzionaria e storicismo in Gramsci*, Quaderni di Critica Marxista, nº 3, Roma, 1967, p. 34. Em *Le strategie del potere in Gramsci* (Roma, Riuniti, 1984, pp. 3 e ss.), Leonardo Paggi afirma que o "leninismo" de Gramsci só se manifestou mais tarde, quando de sua estada em Moscou (1922-1923), e se limitou essencialmente à adoção da política de "frente única" como estratégia adequada ao "Ocidente" (uma política que, como veremos, Lênin irá adotar em 1921). Embora eu creia que esse aspecto da recepção de Lênin por Gramsci é o que mais fortemente marca a sua reflexão da maturidade, parece-me redutivo limitar a ele a presença do "leninismo" na obra de nosso autor, sobretudo no período pré-carceral, deixando-se de lado, por exemplo, a questão do partido. Malgrado seus muitos pontos polêmicos, contudo, esse livro de Paggi é a melhor contribuição feita até hoje ao estudo da ação e da reflexão de Gramsci no período 1923-1926.

CAPÍTULO

3

TRANSIÇÃO PARA A
MATURIDADE:
1921-1926

Da fundação do PCI ao enfrentamento com o fascismo

No final da guerra, os socialistas italianos — com exceção dos reformistas — acreditavam que a Itália estava marchando rapidamente para uma situação revolucionária. Gramsci também concorda com essa avaliação, mas a formula de um modo mediatisado, alheio a qualquer fatalismo. Em maio de 1920, precisamente no artigo em que defende a "renovação do PSI", ele afirma: "A fase atual da luta de classes na Itália é a fase que precede: ou a conquista do poder político por parte do proletariado revolucionário (...) ou uma tremenda reação por parte da classe proprietária e da casta governamental."¹ De acordo com o método dialético, Gramsci vê o movimento social como um campo de alternativas, como uma luta de tendências, cujo desenlace não está assegurado por nenhum "determinismo econômico" de sentido unívoco, mas depende do resultado da luta entre vontades coletivas organizadas. Convencido agora, ainda que com certo atraso, da importância central do partido político na agregação de uma vontade coletiva, Gramsci vai dedicar seus esforços — até então concentrados na formação dos Conselhos de Fábrica — à construção do novo partido. (Basta recordar que, já depois de setembro de 1920, o grupo de *L'Ordine Nuovo* dedicará especial atenção à tarefa de formar "grupos comunistas" nas fábricas de Turim).

Mas a compreensão relativamente tardia dessa importância central do problema do partido colocará Gramsci numa situação de desvantagem em face da corrente comunista liderada por Amadeo Bordiga. Já desde 1919, Bordiga articulara, em torno de seu jornal *Il Soviet*, editado em Nápoles, uma fração comunista de implantação nacional, a dos "maximalistas abstencionistas". A formação teórica de Bordiga e de seu grupo era radicalmente diversa da de Gramsci. Bordiga aceita, radicalizando-as, todas as implicações fatalistas e "catastrofistas" da interpretação positivista-económica do marxismo, que era típica da Segunda Internacional; por isso, ele jamais compreenderá, nem mesmo depois de sua

participação na IC e na direção do PCI, o significado da obra de Lênin, quer dizer, a drástica ruptura que esse último operou com a tradição da Segunda Internacional, seja *recuperando* os elementos dialéticos que fazem parte essencial do marxismo autêntico (como o valor constitutivo da *práxis* e da *subjetividade*), seja *renovando* alguns ensinamentos dos “clássicos” a fim de compreender adequadamente os novos fatos históricos emergentes (teoria do imperialismo, importância das alianças sociais e políticas na preparação da revolução socialista, criação de um partido de tipo novo, etc.).

Ao contrário de Lênin, o que Bordiga faz é radicalizar ainda mais o imobilismo resultante da tradição economicista-fatalista da Segunda Internacional e dos maximalistas italianos, ao acrescentar-lhe um elemento que reforça o espírito de passividade: a defesa do abstencionismo eleitoral. Bordiga supunha que a tarefa dos comunistas era criar um partido de “puros”, de intransigentes, de “poucos mas bons”. E, para isso, não bastava expulsar os reformistas e concentrar todos os esforços na construção da organização partidária (impedindo sua “contaminação” pelos movimentos de massa); era preciso, ainda, impedir que esse destacamento de “puros” fosse arrastado a ilusões parlamentaristas, “democratistas”, que só serviam para fortalecer os reformistas. Um perfeito resumo das concepções de Bordiga, que misturam a fraseologia revolucionária com o fetichismo da organização, aparece em sua polêmica com o grupo de *L'Ordine Nuovo*: “O maximalismo — diz ele — terá sua *primeira* vitória com a conquista de *todo* o poder pelo proletariado. Antes disso, ele nada mais tem a fazer além de promover a organização cada vez mais vasta, consciente e homogênea da classe operária no terreno político.”² O Partido Comunista que Bordiga tinha em mente, portanto, era um destacamento de doutrinários intransigentes, isolado voluntariamente das massas e da política concreta, à espera do “grande dia”, no qual teriam lugar ao mesmo tempo a *primeira* vitória e a vitória *final*. Nada mais alheio, como se pode ver, à concepção leninista do partido.

Já no encontro de unificação das várias frações comunistas, realizado em Imola, em novembro de 1920, evidencia-se com clareza a preponderância numérica da corrente de Bordiga. E é com essa correlação interna de forças que a fração comunista unificada chega ao XVII Congresso do PSI, realizado em Livorno, em janeiro de 1921. A fração — formada pelos abstencionistas bordiguianos, pelo grupo de *L'Ordine Nuovo*, por uma ala dos maximalistas majoritários liderada por Gennari e por alguns parlamentares agrupados em torno de Graziadei e de Marabini — obtém 58.783 votos, quase quatro vezes mais do que a votação obtida pela corrente reformista (liderada por Turati), que alcança apenas 14.685 votos. Mas a fração “centrista” de Serrati, a velha

corrente maximalista (provisoriamente rebatizada de “comunista unitária”), detém a maioria do Congresso: 98.028 votos. Serrati reafirma sua fidelidade formal à IC, mas se recusa a alterar o nome do PSI para Partido Comunista e a expulsar a minoria reformista (que eram duas das 21 condições impostas pela IC para aceitar em seu seio um partido nacional). A recusa de Serrati, aliada à intransigência revelada pela fração comunista (intransigência apoiada nesse momento pela delegação da IC presente ao Congresso), torna a cisão inevitável. Os delegados comunistas retiram-se do plenário e se dirigem para um outro local, onde tem lugar — a 21 de janeiro de 1921 — a fundação do “Partido Comunista da Itália, Seção Italiana da Internacional Comunista”. É eleito um Comitê Central de 15 membros, de maioria inequivocamente bordiguiana; apenas dois integrantes do grupo de *L'Ordine Nuovo* fazem parte desse CC, Gramsci e Terracini. (E Terracini, nos anos seguintes, irá se tornar um intransigente defensor da política ultra-esquerdista de Bordiga.) *L'Ordine Nuovo*, que desde 1º de janeiro já era publicado como “cotidiano da fração comunista”, torna-se órgão oficial do novo Partido. Gramsci continua a ser seu diretor-responsável, mas a linha do jornal é agora claramente definida pela direção partidária, ou seja, por Bordiga.³

Embora o ano de 1921 seja marcado na Itália por uma maciça ofensiva fascista contra as organizações políticas e sindicais da classe operária, tanto comunistas quanto socialistas, a nova direção bordiguiana subestima o perigo de um golpe fascista. A opinião do PCI se expressa claramente nas chamadas *Teses de Roma*, uma resolução política aprovada pelo II Congresso do Partido, realizado em janeiro de 1922. (A aprovação se dera apenas consultivamente, já que as *Teses* haviam sido desaprovadas pela IC, que as considerava ultra-esquerdistas.) Segundo as *Teses*, a Itália se dirigia para uma “fase social-democrata”; o Partido devia esperar que essa fase se realizasse plenamente, não por se tratar de um passo à frente, de um “objetivo intermediário” ou de um meio para barrar a ameaça fascista cada vez mais real, e sim porque ela significaria a completa desmoralização e desagregação do Partido Socialista e, desse modo, a ocasião para que a maioria do proletariado (que ainda seguia o PSI) se pusesse sob a direção do PCI, abrindo caminho para o “grande dia”, para a insurreição proletária. A passividade, o fatalismo e o doutrinarimo esquerdista são evidentes nessa formulação; a social-democracia, o PSI, torna-se o inimigo principal a combater e a desmoralizar. O PCI deve se conservar puro, sem se contaminar com alianças ou com vínculos mais intensos com o movimento de massas. A necessidade de uma organização *autônoma* do proletariado revolucionário — que é o motivo inspirador da política de cisões defendida então por Lênin e pela IC — transforma-se, em Bordiga, na

defesa do isolamento e do sectarismo, que se expressam na obsessão da “organização” considerada de modo fetichista como um fim em si mesma.

Mas, tão logo formuladas, as posições da direção bordiguiana entram em aberto contraste com a política defendida pela IC e, em particular, pelo próprio Lênin. Já a partir do III Congresso (1921), começa a se operar na IC uma “correção de rumo”, que vai em sentido contrário às posições assumidas pelo PCI em seus primeiros anos de vida. A cisão dos velhos partidos socialistas, favorecida ou provocada pela IC, embora possa ter tido o mérito de criar organismos autônomos do proletariado revolucionário, não se revelou numericamente um sucesso: em quase todos os países europeus, a maioria da classe operária permaneceu sob a direção dos velhos partidos social-democratas e continuou filiada aos sindicatos reformistas. Além disso, a revolução mundial — esperada, nos anos 1918-1920, como algo iminente pelos dirigentes bolcheviques — mostrou ser um processo muito mais complexo, mais mediatisado, de duração bem mais longa do que o previsto; as repúblicas soviéticas da Hungria e da Baviera foram derrotadas; as grandes greves européias do pós-guerra não conduziram, como se supunha, a movimentos insurrecionais. Por toda parte, organiza-se a reação capitalista, que passa à ofensiva. Com sua extraordinária lucidez política, Lênin — já em 1920 — começa a enxergar no extremismo de esquerda um dos perigos principais a combater; e um dos erros centrais desse extremismo, como ele observa, é a superestimação do valor internacional da experiência russa, a tentativa de transpor de modo mecânico e imediato para o Ocidente desenvolvidos certos métodos e processos que se haviam revelado válidos para a Rússia “atrasada”.⁴

O período que se abre em 1921 coloca de modo novo a relação com a social-democracia. É conhecido, por exemplo, o conselho que Lênin teria dado a Serrati: “primeiro, é preciso romper com Turati e com os reformistas; depois, é preciso fazer aliança com eles.” Já que, para Lênin, seria impossível a conquista do poder sem o consenso da maioria do proletariado, e já que a social-democracia continuava a representar essa maioria, os novos partidos comunistas deveriam encontrar um meio de se relacionar com as massas social-democratas, de influir sobre elas. É assim proposta, no III Congresso da IC, sob a direta inspiração de Lênin, a política da “frente única operária”: os PCs devem buscar acordos com os partidos e sindicatos social-democratas, tanto pela base quanto pela cúpula, para impedir que a burguesia monopolista descartasse sobre a classe operária e sobre as massas trabalhadoras os ônus da crise econômica do pós-guerra. E os acordos não devem se limitar ao terreno econômico, mas ir também até o nível político; para isso, a Internacional propõe a palavra-de-

ordem de “governos operários” (ou, no caso dos países mais atrasados, de “governos operário-campões”), a serem formados por comunistas, social-democratas e outros partidos populares (ou só por esses últimos com apoio externo dos comunistas). Tais governos de coalizão eram concebidos como “objetivos intermediários”, como etapas de transição na luta pela ditadura do proletariado. Começa a se esboçar — ainda que de modo embrionário — uma nova concepção estratégica para a revolução socialista no Ocidente. Lênin afirma claramente — já em 1918 — que, se a conquista do poder fora relativamente fácil na Rússia (sendo difícil, em troca, a construção do socialismo), no Ocidente ocorreria o inverso: a maior complexidade das sociedades ocidentais tornaria a conquista do poder mais difícil, demandando um processo mais longo, uma capacidade de “fazer política” bem maior do que a exigida na Rússia.⁵

A direção do PCI, e em particular Bordiga, recusa explicitamente as novas orientações emanadas da Internacional. Aceita, como aparente concessão à IC (de onde vinha em grande parte o prestígio do PCI), tão-somente a idéia de uma frente única sindical pela base; mas recusa claramente a frente única política com os socialistas, assim como a palavra-de-ordem do “governo operário-campões” enquanto objetivo intermediário. E o dissenso entre Bordiga e a Internacional torna-se ainda mais agudo quando, em outubro de 1922, Serrati e a maioria maximalista do PSI resolvem finalmente expulsar a fração reformista, com o que volta a se colocar a questão da fusão entre o PSI e o PCI. Bordiga opõe-se tenazmente à fusão e sabota por todos os meios qualquer aproximação com Serrati; somente em 1925, quando Bordiga não mais dirige o PCI e quando Serrati já é minoritário no seio do PSI, é que o velho líder maximalista — à frente da corrente conhecida como “terceirista” (por causa de sua adesão à Terceira Internacional) — ingressa finalmente no Partido Comunista. Mas já estamos, nesse momento, no período da direção antibordiguiana de Gramsci.

Nos dois anos imediatamente subsequentes à fundação do PCI, em 1921 e 1922, Gramsci não se diferencia muito das posições da maioria bordiguiana. É certo, porém, que — já antes das *Teses de Roma* — revela-se nele uma concepção mediatisada e rica do fascismo, bastante diversa das formulações esquemáticas de Bordiga e seu grupo. Alfonso Leonetti, seu velho companheiro de *L'Ordine Nuovo*, talvez tenha razão quando, em 1966, diz que “Gramsci é o primeiro teórico marxista — o único de seu tempo — a tentar definir [o fascismo], considerando sua natureza de classe e suas características particulares.”⁶ Assim, já em 2 de janeiro de 1921, no segundo número de *L'Ordine Nuovo* cotidiano, Gramsci publica seu famoso artigo sobre “O povo dos macacos”,

onde insiste na novidade essencial da reação fascista: no fato de se estar diante de um movimento reacionário *com base de massas*, ou seja, apoiado na luta da pequena-burguesia para reconquistar o lugar político e econômico que vinha perdendo em função das transformações monopolistas que o capitalismo italiano experimentara sobretudo durante os anos da guerra.⁷ Num artigo posterior, intitulado “Subversivismo reacionário”, de junho do mesmo ano, ele se empenha em captar outros aspectos específicos da nova reação, como, por exemplo, o fato de ela assumir táticas de acesso ao poder que se diferenciam nitidamente das utilizadas pela velha reação conservadora; embora tolerados e mesmo apoiados pelos aparelhos legais do Estado, os fascistas atuam a partir “de baixo”, de movimentos situados à margem das instituições estatais, abandonando freqüentemente o terreno da legalidade e promovendo o que Gramsci chama de “subversivismo reacionário”.⁸ E Gramsci indica ainda, em “Os dois fascismos”, de agosto, a presença no movimento fascista de uma “dupla alma”, que provém de sua dupla gênese: de movimento pequeno-burguês urbano, de orientação antioperária, por um lado; e de tropa de choque dos grandes latifundiários contra os movimentos camponeses, por outro. Essa “dupla alma”, diz Gramsci, motiva divisões internas no fascismo, levando sua tática a oscilar entre o “legalismo” e o “subversivismo”, ou, mais precisamente, a uma hábil e pragmática combinação dos dois métodos.⁹

Todavia, o que me parece faltar nos escritos gramscianos do período — um fato comprehensível, se se levar em conta que o fascismo ainda não chegara ao poder, e muito menos ao poder absoluto, o que só ocorrerá em 1926 — é uma concepção do fascismo que o considere não apenas um *movimento* reacionário de novo tipo, capaz de fornecer base de massa aos setores economicamente dominantes, mas também um eventual *regime* reacionário de tipo igualmente novo. Ou seja: uma ditadura do capital financeiro, que se apóia sobre uma ampla rede de organizações de massa, sobre o consenso organizado da maioria da população; um regime, em suma, radicalmente diverso das velhas ditaduras conservadoras de tipo semiparlamentar ou militar. Não há dúvida que elementos para uma teoria do fascismo *como regime* começam a aparecer nos escritos posteriores à “marcha sobre Roma”. Assim, por exemplo, em sua intervenção no Congresso do PCI realizado na cidade francesa de Lyon, em 1926, Gramsci já observa: “Decerto, deve-se examinar com atenção também as diversas estratificações da classe burguesa. Aliás, é preciso examinar as estratificações do próprio fascismo, já que — dado o *sistema totalitário* que o fascismo tende a instaurar — será no próprio seio do fascismo que tenderão a ressurgir os conflitos que não se podem manifestar por outras vias.”¹⁰

Tais elementos, juntamente com as observações de Gramsci sobre o *movimento* fascista, serão brilhantemente recolhidos e sistematizados por Togliatti em suas lições de 1935, ministradas em Moscou,¹¹ que me parecem fornecer uma das mais completas e sistemáticas teorias do fascismo como regime totalitário. Mas, de qualquer modo, acredito que a ausência da avaliação da possibilidade de um *regime* fascista — ausência que pode ser documentada nos escritos gramscianos de 1921-1922 — explica, pelo menos em parte, a “capitulação” de Gramsci diante das teses centrais da maioria bordiguiana: Gramsci termina assumindo a idéia da iminência de uma fase social-democrata na Itália, da qual o fascismo seria apenas (consciente ou inconscientemente) um instrumento de preparação.¹²

É assim que, em julho de 1921, Gramsci — depois de ter analisado com tanta argúcia a novidade do movimento fascista — termina por reduzi-lo a “um projeto político (que) tem como meta impor aos chefes socialistas seu retorno à legalidade constitucional e induzi-los à colaboração.”¹³ E, revelando concordar com as teses de Bordiga (que recusa a “frente única” política com os socialistas), ele completa: “Contra o avanço da classe operária, ocorrerá a coalizão de todos os elementos reacionários, dos fascistas aos populares [antepassados da atual Democracia Cristã] e aos socialistas; aliás, os socialistas se tornarão a vanguarda da reação antiproletária, porque conhecem melhor as debilidades da classe operária.”¹⁴ Ainda em fevereiro de 1922, apenas dez meses antes da “marcha sobre Roma”, que levaria Mussolini ao poder, Gramsci volta a falar no “futuro Estado social-democrata italiano”, a ser “realizado em comum (...) por populares e socialistas”; e chega mesmo a dizer que “também no Partido Fascista existem sintomas evidentes da podridão social-democrata.”¹⁵ Nessas condições, é normal concluir que “a luta contra a social-democracia, contra o Partido Socialista traidor, identifica-se com a luta pela libertação do proletariado.”¹⁶ E o ataque aos socialistas não se limita à direita reformista, mas assume tons talvez ainda mais duros diante dos “centristas” de Serrati, que Gramsci não hesita em chamar de “canalhas maximalistas”.¹⁷ Comentando essa fase de brutal sectarismo do PCI, Spriano observa: “Os ‘turinenses’ não constituem uma exceção. As instâncias democráticas e a paixão libertária que animavam *L’Ordine Nuovo* parecem silenciadas e abafadas, ou melhor, negligenciadas no Partido.”¹⁸

Não é fácil explicar as razões dessa “adesão” de Gramsci às teses mais esquemáticas e doutrinárias de Bordiga. Inspiradas na passividade maximalista, num fatalismo economicista radical, numa concepção doutrinária e “apocalíptica” da revolução, tais teses se revelam frontalmente contrárias aos motivos ideológicos e culturais que inspiraram a ação e a formação teórica de Gramsci,

tanto em seu período inicial (até 1918) quanto na época de *L'Ordine Nuovo* semanal (1919-1920). Não é de excluir uma adesão sincera, íntima, motivada por um certo “complexo de inferioridade” de Gramsci diante das inegáveis capacidades organizativas de Bordiga, diante da extraordinária vitalidade deste último (em contraste com as precárias condições físicas e psiconervosas do jovem sardo), diante sobretudo do fato de ter sido Bordiga a antecipar a temática do partido, numa época em que Gramsci ainda estava unilateralmente preocupado com a questão dos Conselhos. Não é essa, contudo, a interpretação de Togliatti; apoiado em indicações posteriores do próprio Gramsci, Togliatti pensa que a adesão foi apenas exterior, já que Gramsci criticava privadamente as posições sectárias das *Teses de Roma* e só silenciava publicamente suas críticas porque temia favorecer a “minoria de direita” (Tasca, Graziadei), que manobrava junto à IC para afastar Bordiga e conquistar, mediante um ato administrativo, a direção do Partido.¹⁹

O combate contra o sectarismo

Qualquer que seja a opinião adotada, o fato, porém, é que essa “adesão” de Gramsci às posições de Bordiga (ou, se se prefere, seu silêncio tático diante delas) não demorou muito tempo. Um evento biográfico irá provocar uma “virada” decisiva na atitude e nas concepções políticas do comunista sardo: em maio de 1922, ele é enviado a Moscou como representante do PCI junto à IC, tendo assim a oportunidade de aprofundar ainda mais seu processo de conhecimento e assimilação dos princípios essenciais do leninismo. Em consequência, nas cartas que, a partir de maio 1923, ele começa a enviar de Moscou e de Viena a Togliatti e a outros velhos companheiros de *L'Ordine Nuovo* semanal, Gramsci rompe com as concepções de Bordiga, revelando sua adesão às teses “frentistas” da Internacional. E começa a exortar seus velhos amigos a constituir com ele um novo “centro dirigente”, que fosse capaz de derrotar a direção esquerdista de Bordiga e, ao mesmo tempo, de impedir que a minoria de direita assumisse a direção do Partido com o apoio externo da Internacional.²⁰

Em sua carta de 18 de maio de 1923, dirigida a Togliatti, Gramsci começa por uma autocritica: “É preciso criar no interior do Partido um núcleo, que não seja uma fração, de camaradas que tenham o máximo de homogeneidade ideológica e, portanto, sejam capazes de imprimir à ação prática um máximo de unidade de direção. Nós, do velho grupo de Turim, cometemos muitos erros nesse campo. (...) Por termos repelido em 1919-1920 a idéia

de criar uma fração, ficamos isolados, simples indivíduos ou quase, ao passo que no outro grupo, o abstencionista [bordiguiano], a tradição de fração e de trabalho em comum deixou marcas profundas que ainda hoje têm reflexos ideológicos e práticos muito consideráveis na vida do Partido.” E, depois de revelar sua concordância com a linha da IC, recusada por Bordiga, Gramsci diz ainda: “Creio que nós, que nosso grupo, devemos continuar à frente do Partido, porque estamos realmente na linha do desenvolvimento histórico. (...) Estamos no fio da corrente histórica e teremos êxito, contanto que saibamos remar bem e conservar o timão firme em nossas mãos.” Já nessa primeira carta, por outro lado, Gramsci aponta dois pontos essenciais onde se deve romper com o doutrinário abstrato e imobilista de Bordiga: “[Temos de] fazer uma discussão da política atual e não um exame de fenômenos históricos gerais; [de] fazer propostas práticas e indicar à massa orientações práticas de ação e de organização.”²¹

Num pequeno artigo, publicado dois anos depois, em julho de 1925, Gramsci apresentaria de modo sintético o que opõe sua nova visão dialética, inspirada em Lênin, ao maximalismo de Bordiga. Antes de mais nada, ele caracteriza lucidamente a essência teórica do maximalismo: “O maximalismo é uma concepção fatalista e mecanicista da doutrina de Marx. (...) É inelutável que o proletariado vença [diz o maximalismo]. É inútil que a gente se mova: para quê se mover e lutar, se a vitória é fatal e inelutável? E um maximalista pode estar (...) também no Partido Comunista. Também nesse caso ele crê que seja inútil se movimentar e lutar no cotidiano; ele se limita a esperar o grande dia. As massas têm de vir até nós, diz ele, porque a situação objetiva as impulsiona para a revolução. Portanto, vamos esperar por elas sem tantas histórias de manobras táticas e de expedientes do gênero.”²² A esse fatalismo impotente, disfarçado por uma fraseologia ultra-esquerdista, Gramsci contrapõe o método de Lênin, um método dialético que leva em conta todas as mediações e “astúcias” do real: “O camarada Lênin nos ensinou que, para vencer nosso inimigo de classe, que é poderoso, que tem muitos meios e reservas à sua disposição, devemos aproveitar qualquer rasga em seu seio e devemos utilizar todo aliado possível, ainda que incerto, vacilante e provisório. Ele nos ensinou que, na guerra dos exércitos, não se pode atingir o fim estratégico, que é a destruição do inimigo e a ocupação de seu território, sem ter atingido antes uma série de objetivos táticos tendentes a desagregar o inimigo antes de enfrentá-lo em campo aberto.”²³ Neste breve artigo, Gramsci revela duas coisas: 1) que já é capaz, graças à mediação de Lênin, de converter sua velha e enraizada recusa da visão fatalista e mecanicista do marxismo num método dialético positivo, concreto, voltado para a análise materialista da realidade; e, 2) que já

assimilou — graças novamente à influência de Lênin, mas indo de certo modo além dele — algumas intuições que mais tarde, nos *Cadernos*, irão levá-lo a colocar a “guerra de posição” como o método próprio para a conquista da hegemonia e do poder nas sociedades ocidentais desenvolvidas.

A luta contra Bordiga, assim, é travada essencialmente em nome de Lênin; mas não de um Lênin concebido como repositório de definições acabadas, de um Lênin entendido como criador de um “leninismo” doutrinário e abstrato (tal como o que Stálin começava então a propor), mas em nome do *método* dialético e materialista que está na base da ação prática e das principais formulações políticas do grande revolucionário russo: de um método que indica na análise diferenciada (concreta) do real e no respeito por suas mediações a tarefa básica do marxismo concebido como guia para a ação. Mas, apesar disso, foi com algum esforço — como revelam as cartas trocadas entre 1923 e 1924 — que Gramsci conseguiu convencer seus velhos amigos de *L'Ordine Nuovo* (Togliatti, Terracini, Leonetti, Scoccimarro) a romperem com a linha de Bordiga e a iniciarem um “novo curso” no Partido. E esse poder de persuasão resultou, em grande parte, da justeza, da lucidez e da segurança intelectual com as quais Gramsci analisou e enfrentou, em suas cartas e artigos da época, as questões que se colocavam diante do jovem PCI, diante do movimento comunista internacional.

Numa longa carta de 9 de fevereiro de 1924, enviada de Viena (onde se encontrava naquele momento, impossibilitado de retornar à Itália por causa de um mandado de prisão decretado contra ele pelo governo fascista), Gramsci explicita ponto por ponto seu dissenso com Bordiga. Em primeiro lugar, combate duramente o fetichismo da organização que vigorara nos dois primeiros anos de vida do PCI: “O erro do Partido foi ter situado em primeiro plano, e de modo abstrato, o problema da organização do Partido, que depois se reduziu exclusivamente à criação de um aparelho de funcionários ortodoxos com relação à concepção oficial. Acreditava-se, e ainda se acredita, que a revolução depende exclusivamente da existência de tal aparelho, e se chega mesmo a pensar que tal existência seja capaz de determinar a revolução.”²⁴ Em contraste com a concepção bordiguiana de “poucos mas bons”, de um partido exclusivamente de quadros, Gramsci irá insistir — sobretudo nos anos 1924-1926 — na necessidade de fazer do PCI um partido de massas, ligado organicamente aos movimentos populares. Só assim, observa Gramsci, o Partido poderá sair do imobilismo fatalista e “fazer política” de modo efetivo: “Foi na última Conferência do Partido [a Conferência realizada em Como, em maio de 1924, quando Gramsci assume praticamente a direção no lugar de Bordigal que

nosso Partido colocou explicitamente, pela primeira vez, o problema de se tornar o partido das mais amplas massas italianas, de se tornar o partido que realiza a hegemonia do proletariado no amplo quadro da aliança entre a classe operária e as massas camponesas.”²⁵ Em suma, para Gramsci, a organização não é um fim em si mesmo, mas deve se adequar e ser expressão da linha política adotada. Portanto, se é necessário romper o isolamento, conquistar na luta cotidiana a hegemonia da classe operária, assegurar as alianças necessárias para fazer avançar a luta, então o instrumento organizativo adequado a essa linha política terá de ser um partido de massas. Nessa subordinação da organização à linha política, Gramsci revela ter aprendido mais uma lição de Lênin.

Por outro lado, contra a concepção “administrativa” da revolução, que ele denuncia na teoria da organização de Bordiga, Gramsci insiste na necessidade de abandonar o doutrinarimo, de empreender uma análise concreta das situações, uma análise diferenciada: “É preciso — diz ele — formular com exatidão determinadas teses sobre a situação italiana e sobre as possíveis fases de seu desenvolvimento posterior. (...) Dentro de um certo lapso de tempo, nosso Partido terá a maioria a seu lado; porém, ainda que esse período não seja cronologicamente longo, será certamente denso de *fases suplementares*, que teremos de prever com certa exatidão a fim de poder manobrar e não cair em erros.”²⁶ A primeira aplicação concreta da idéia de “fases suplementares” (ou intermediárias) vai aparecer claramente na época da crise Matteotti, em 1924, quando o fascismo — acusado publicamente de ter assassinado o parlamentar socialista — sofre uma intensa, e aparentemente fatal, crise de hegemonia, de legitimidade; nesse momento, torna-se evidente a possibilidade de que, entre a queda do fascismo e a projetada ditadura do proletariado, ocorra o que Gramsci chama de “*intermezzo* democrático”, ou seja, um retorno ao regime liberal-democrático sob a direção política dos partidos burgueses antifascistas e dos partidos reformistas. Ainda em 1926, quando Mussolini já conseguira controlar a tempestade causada pelo caso Matteotti, Gramsci volta a insistir na idéia — que não abandonará nunca, nem mesmo no cárcere, como veremos depois — de que “não é certo e nem mesmo provável que a passagem do fascismo à ditadura do proletariado seja imediata.”²⁷ A essa visão dialética das mediações do real — que implica a compreensão de que a direção do movimento social jamais é unívoca, mas coloca sempre alternativas — corresponde a aceitação por Gramsci da necessidade de palavras-de-ordem intermediárias, como é o caso do “governo operário-camponês”, capazes de desbloquear positivamente uma situação de impasse e de alterar a correlação de forças em favor do proletariado.²⁸

E Gramsci revela ainda outra preocupação metodológica de inspiração nitidamente leniniana: a de concretizar *nacionalmente* as palavras-de-ordem de caráter geral, eliminando sua marca necessariamente abstrata. Assim, já em 1924, ele observa que é preciso "estabelecer concretamente o significado italiano da palavra-de-ordem do governo operário e camponês, dar a essa palavra uma substância política nacional."²⁹ Ele não tardaria a transpor essa indicação na prática: levando em conta a importância da questão institucional na Itália, o fato de que a monarquia já era claramente reconhecida pela maioria da oposição e das camadas populares como um dos pilares do fascismo, Gramsci propõe uma "tradução italiana" da palavra-de-ordem do governo operário-camponês: a idéia da luta por uma Assembléia Constituinte Republicana, com base em conselhos operários e campesinos. Decerto, tratava-se de uma palavra-de-ordem ainda estreita, na medida em que sua segunda parte — a idéia dos conselhos — não podia ser aceita pelos setores democrático-burgueses antifascistas e republicanos; mas ela revela, metodologicamente, um esforço de concreticidade nacional, que foi um traço marcante da reflexão de Lênin e se tornará doravante uma preocupação permanente de Gramsci. Em 1926, por exemplo, ele voltará a afirmar que "um problema fundamental para todos os países capitalistas é o da passagem da tática da frente única, entendida em sentido geral, para uma tática determinada, que coloque os problemas concretos da vida nacional e opere com base nas forças populares tais como são historicamente determinadas."³⁰ É uma indicação de método que, como veremos, Gramsci irá aplicar em seu mais importante trabalho do período pré-carcerário, o estudo inacabado sobre *Alguns temas da questão meridional*.

Toda a nova problemática gramsciana — a necessidade de análises concretas da situação italiana, o problema das palavras-de-ordem intermediárias, a defesa de uma política realista contra a passividade maximalista, a luta por um partido de massas, etc. — encontrará expressão sintética nas famosas *Teses de Lyon*, o importante documento redigido por Gramsci e Togliatti, e que foi aprovado por ampla maioria (90,2%) no III Congresso do PCI, realizado em janeiro de 1926.³¹ Decerto, ao lado de seus inúmeros elementos positivos (entre os quais ressalta a tentativa de análise marxista da sociedade italiana e de suas tendências, a primeira tentativa do gênero realizada pelo PCI desde sua fundação), as *Teses de Lyon* contêm ainda, entretanto, pontos débeis. Tais pontos assinalam, talvez mais do que os limites pessoais da reflexão gramsciana nesse período, os próprios limites da concepção política geral da Terceira Internacional. (Esses limites, de resto, só serão afastados, e mesmo assim só em parte, no VII Congresso da IC, de 1935, quando será formulada a proposta da "frente popu-

lar"), com o que se inicia um processo de superação da concepção meramente instrumental da democracia política e das alianças. Só então os comunistas irão revelar — sob o impacto da experiência fascista e nazista — ter chegado a uma nova avaliação, embora ainda insuficiente, da questão democrática.) Já nos referimos, ao falar do caráter instrumental e por vezes estreito das palavras-de-ordem intermediárias, a algumas limitações contidas nas reflexões de Gramsci nesse período. Giorgio Amendola, escrevendo em 1978, forneceu uma eficiente síntese dos "juízos errôneos" e da "rigidez doutrinária" que as *Teses de Lyon* ainda conservam. Tais pontos negativos se condensariam, supõe Amendola, "no julgamento sobre as outras forças políticas, em particular sobre os socialistas; na indicação de uma pretensa divisão de tarefas contra-revolucionárias entre fascismo e democracia; no caráter instrumental dos objetivos políticos intermediários; na incapacidade de colocar de modo coerente a ligação entre a luta pela democracia e a luta pelo socialismo."³²

Muitos desses limites, como veremos, serão superados por Gramsci em suas notas do cárcere, quando sua relação com a herança de Lênin e da Terceira Internacional não será mais uma relação de assimilação, mas uma relação dialética de continuidade/superação. De qualquer modo, a presença de tais limites não anula a importância das *Teses de Lyon* e, de modo mais geral, o valor permanente de muitos dos conceitos elaborados por Gramsci nesse seu período final de transição para a maturidade. É o próprio Amendola quem reconhece a importância histórica do Congresso de Lyon: "Depois de Lyon, o PCI foi capaz de abrir seu caminho, de desenvolver uma política, de enfrentar as duras provas da clandestinidade, de pagar o duro preço dos sacrifícios. Depois de Lyon, o PCI teve um grupo dirigente unido, agrupado em torno de Gramsci, formado com base numa rica experiência política e numa áspera luta política. Nesse sentido, pode-se afirmar que o III Congresso do PCI foi o verdadeiro congresso de constituição do Partido."³³

As primeiras formulações do conceito de hegemonia

Malgrado os limites acima apontados, foi no período que vai de 1921 a 1926, em particular nos três últimos anos, que teve lugar a efetiva transição de Gramsci para a maturidade: é nessa fase que começam a tomar corpo, a partir da assimilação de muitos elementos da reflexão leniniana, alguns dos conceitos básicos que Gramsci irá desenvolver nos *Cadernos do cárcere*, e que representam, como veremos, sua contribuição específica e original ao desenvolvimento e renovação do marxismo. A primeira

formulação relativamente madura desses conceitos básicos aparece em dois trabalhos redigidos por Gramsci depois das *Teses de Lyon*, em outubro de 1926, um mês antes de sua prisão, ou seja, em sua famosa carta ao Comitê Central do Partido Comunista da União Soviética e no ensaio inacabado sobre a “questão meridional”.

Mas, antes disso, já em 1924, recolhendo as observações de Lênin sobre a maior dificuldade de conquista do poder nas sociedades capitalistas avançadas, Gramsci formularia pela primeira vez uma idéia que — desenvolvida e concretizada — irá formar o eixo em torno do qual giram as notas do cárcere: a idéia de uma diferença estrutural entre as formações econômico-sociais do “Ocidente” e do “Oriente”, com a necessária consequência de que é preciso elaborar estratégias que levem em conta e se adequem a essa diferença. “Na Europa Central e Ocidental — observa em sua carta, já citada; de fevereiro de 1924 — , o desenvolvimento do capitalismo não apenas determinou a formação de amplos estratos proletários, mas também, e em consequência, criou o estrato superior, a aristocracia operária, com seus anexos de burocracia sindical e de grupos social-democratas. A determinação, que na Rússia era direta e lançava as massas às ruas para o assalto revolucionário, complica-se na Europa Central e Ocidental por causa de todas essas superestruturas políticas, criadas pelo maior desenvolvimento do capitalismo; elas fazem com que a ação das massas seja mais lenta e mais prudente, e exigem, por conseguinte, que o partido revolucionário desenvolva toda uma estratégia e uma tática bem mais complexas e de longo alcance do que as que foram necessárias aos bolcheviques no período compreendido entre março e novembro de 1917.”³⁴

Essa estratégia mais complexa e de longo alcance — e já aqui se insinua a idéia da “guerra de posições” — tem seu centro na questão da hegemonia, na questão das alianças de classe. A compreensão da necessidade de “fazer política”, que lhe vem da assimilação da experiência dos bolcheviques, já capacita Gramsci, nesse período, a compreender a importância central da política de alianças. Ele já não mais afirma, como o fazia na época da teorização dos Conselhos, que a fábrica é o “território nacional” da classe operária; Gramsci agora está convencido de que para se tornar “classe dirigente”, para triunfar naquela estratégia mais complexa de longo alcance, o proletariado não pode se limitar a controlar a produção econômica, mas deve também exercer sua direção político-cultural sobre o conjunto das forças sociais que, por essa ou aquela razão, desse ou daquele modo, se opõem ao capitalismo. E, para poder fazê-lo, a classe operária tem de conhecer o efetivo território *nacional* sobre o qual atua, tem de conhecer e dominar os mecanismos da *reprodução global* da

formação econômico-social que pretende transformar. Ora, essa reprodução global, no caso da Itália, passa necessariamente pela “questão meridional”; é porque conserva os resíduos feudais no Sul, porque forma com os latifundiários meridionais um bloco histórico dominante, é por isso que a burguesia industrial pode colocar em funcionamento os mecanismos de reprodução do capitalismo italiano. Para quebrar tais mecanismos, a classe operária tem de assumir como sua a tarefa de resolver a questão meridional: tem de dirigir politicamente a massa dos camponeses e conduzi-los à realização de uma reforma agrária radical, que ponha fim ao poder dos latifundiários e, desse modo, destrua as relações hegemônicas que a burguesia industrial do Norte continua a exercer sobre o conjunto da população meridional. Estamos aqui diante da temática que Gramsci irá abordar em seu famoso ensaio sobre *A questão meridional*.³⁵

A percepção gramsciana da importância central da “questão meridional” para a Itália, contudo, não se inicia com esse ensaio nem terminará com ele. Como vimos, desde sua primeira juventude, Gramsci sempre atribuiu uma posição de destaque ao problema do Sul da Itália; e voltará a fazê-lo várias vezes nos *Cadernos do cárcere*, onde o tema lhe serve como ponto de partida para um exame profundo e agudo das vicissitudes históricas do capitalismo italiano. Embora o faça com mais precisão nos *Cadernos*, já em textos anteriores Gramsci aponta para a característica central do capitalismo italiano: a de ser um capitalismo débil, liderado por uma burguesia que foi incapaz de romper com os elementos de atraso existentes na sociedade italiana e de impor seu projeto político ao conjunto da nação. O movimento de unificação nacional, o *Risorgimento*, realizado em meados do século XIX, foi dirigido pela burguesia liberal moderada, em aliança com os grandes setores latifundiários e sob a égide da monarquia piemontesa. Isso fez dele o que Gramsci costumava chamar de “revolução passiva” (ou “revolução pelo alto”, ou “revolução sem revolução”); quer dizer, um processo de transformação que exclui a participação no novo bloco de poder das forças democráticas e populares, das forças interessadas na completa erradicação dos restos feudais e, como tal, numa revolução agrária que integre os camponeses na economia capitalista moderna e os atraia para a esfera da hegemonia burguesa e democrática. Os liberais moderados “cooptaram” os elementos mais ativos do Partido de Ação, do partido democrata radical pequeno-burguês, mas não realizaram seu programa; esse processo “transformista” (que neutraliza partes da vanguarda do setor radical graças à sua cooptação pelo bloco dominante) é, aliás, segundo Gramsci, a principal forma de conquista do consenso num processo de “revolução passiva”. Excluindo as massas populares, renovando o

país “pelo alto”, o *Risorgimento* gerou na Itália um processo de modernização conservadora. Daí por que outro dos termos usados por Gramsci para caracterizá-lo é o de “revolução-restauração”, querendo com isso indicar que, ao desenvolvimento das forças produtivas, corresponde a conservação de elementos atrasados das relações sociais.³⁶

Na medida em que deixou sem solução o problema de uma reforma agrária radical, jacobina, a “revolução pelo alto” do *Risorgimento* gerou a “questão meridional”, que se expressa sobretudo na não-integração do mundo camponês sulista aos processos de modernização econômica e política. E Gramsci crê, de resto, que a burguesia italiana não é mais capaz de resolver a questão meridional alterando seu sistema de alianças. E isso porque, além de imposto pelo alto, o capitalismo italiano é um capitalismo débil e tardio, não podendo assim desfrutar das vantagens de uma ampla exploração colonial. O Sul, atrasado e semifeudal, funcionou objetivamente como um território colonial explorado pela burguesia industrial do Norte. Não era apenas um mercado cativo (ainda que restrito), guarnecido pelo protecionismo; era também, e talvez sobretudo, um fornecedor de força-de-trabalho barata para a indústria do Norte. Essa situação favorecia não apenas a burguesia nortista, mas também os grandes latifundiários do Sul, que eram assim protegidos pelo Estado contra transformações radicais no estatuto da propriedade rural. Mais que isso: as grandes margens de lucro desfrutadas pela burguesia nortista, graças ao protecionismo e ao volumoso exército industrial de reserva, favoreciam as tentativas de “cooptação” transformista de alguns setores operários, que se expressavam politicamente no reformismo. Com isso, um setor privilegiado da classe operária — uma “aristocracia operária” — terminava por contribuir para consolidar o bloco industrial-agrário que dominava o país e era responsável direto pelas miserabilíssimas condições de vida do campesinato do Sul.

Portanto, a aliança operário-campesina é, para Gramsci, uma condição de vitória da revolução proletária.³⁷ Mas, antes disso, é também um modo de quebrar a influência dos reformistas sobre a classe operária, “de modificar a orientação política e a ideologia geral da própria classe operária como elemento nacional”.³⁸ Ou seja: fazendo sua a “questão meridional”, a classe operária subtrai-se da esfera da hegemonia burguesa, torna-se por sua vez classe nacional, isto é, capaz assim de exercer sua própria hegemonia sobre a maioria dos trabalhadores (os camponeses). O problema da hegemonia, da conquista do consenso, torna-se já aqui o problema central da estratégia gramsciana de transição para o socialismo. Condição para conquistar a hegemonia é que o proletariado abandone a mentalidade corporativista, que se

expressa no reformismo, deixando de defender apenas seus interesses imediatos, grupais, convertendo-se assim em *classe nacional*: em classe que assume e faz suas todas as reivindicações das camadas trabalhadoras e, em particular, no caso concreto da Itália de então, das massas camponesas meridionais. Comentando o ensaio de Gramsci sobre *A questão meridional*, observou sugestivamente Luciano Gruppi: “A hegemonia é isto: determinar os traços específicos de uma condição histórica, de um processo, tornar-se protagonista das reivindicações de outros estratos sociais, da solução das mesmas, de modo a unir em torno de si esses estratos, realizando com eles uma aliança na luta contra o capitalismo e, desse modo, isolando o próprio capitalismo. A classe operária, na Itália, torna-se classe dirigente na medida em que faz da questão meridional uma questão nacional. Colocar o problema da hegemonia operária significa, para Gramsci, colocar o problema da função nacional da classe operária.”³⁹

Essa idéia de que a conquista da hegemonia por uma classe implica sua transformação em classe nacional — ou seja, de que só se pode ser classe dominante quando já se é classe dirigente, quando já se detém o consenso da maioria da população trabalhadora — é a grande aquisição teórica dos últimos anos de Gramsci em liberdade. Poderíamos dizer que é o grande tema que ele leva consigo para o cárcere e que servirá como fio condutor de suas reflexões da maturidade. É certo que, em 1926, ainda lhe faz falta, pelo menos de modo explicitado e sistemático, o conceito de “sociedade civil” — ou, mais precisamente, a teoria do Estado como síntese de “sociedade política” e “sociedade civil” —, conceito que irá emprestar à noção gramsciana de hegemonia seu caráter específico, sua novidade essencial: a “sociedade civil”, como veremos, torna-se o *portador material* da função social da hegemonia. Mas a idéia da articulação entre dominação e direção, entre criação do novo Estado proletário e hegemonia, quer dizer, a distinção (na unidade) entre as funções de *dominação* e de *hegemonia*, essa é uma idéia que já aparece em 1926. E não apenas no ensaio sobre a “questão meridional”, como tem sido habitualmente observado, mas também na famosa carta que, pouco antes de sua prisão, Gramsci — em nome da Executiva do CC do PCI — enviou ao Comitê Central do Partido Comunista Soviético, tratando das divergências surgidas entre a maioria agrupada em torno de Stálin e de Bukhárin, por um lado, e, por outro, a minoria liderada por Trótski e por Zinoviev.

O objetivo imediato da carta é solicitar aos dirigentes soviéticos que não levem a divergência até o ponto da ruptura, a fim de evitar uma perda de prestígio da URSS e do PCUS no movimento operário internacional. Embora se alinhe com a maioria e atribua à oposição o perigo maior da cisão, Gramsci diz aberta-

mente que não está seguro de que a maioria saiba evitar os excessos em sua vitória (ele teme que ela “stravínca”, que “tripudie” sobre os adversários vencidos). Os anos seguintes, infelizmente, só dariam razão aos temores de Gramsci: os métodos da “stravittoria”, que chegaram até os ignominiosos processos dos anos 30, tornaram-se a regra nas disputas entre os bolcheviques durante os anos do terror stalinista.

Mas, além desse objetivo imediato, a carta possui um núcleo categorial que me parece da maior importância: refiro-me à preocupação central com a questão da hegemonia, com a capacidade que deve ter o poder proletário de não limitar sua ação à simples coerção, mas de fundá-la essencialmente sobre o consenso das massas trabalhadoras e, em particular, do campesinato (que era, na URSS de então, a maioria da população). Gramsci está convencido, por um lado, de que as questões da hegemonia se colocarão de modo novo nos países ocidentais mais desenvolvidos: “Todos os problemas inerentes à hegemonia do proletariado se apresentarão entre nós, certamente, sob uma forma mais complexa e aguda que na própria Rússia, (...) já que os camponeses possuem uma riquíssima tradição de organização.”⁴⁰ Nesses países, a conquista da hegemonia deve preceder a conquista do poder. Mas ele insiste, por outro lado, no fato de que, também nas sociedades de menor complexidade política, como a Rússia, a classe operária não pode subestimar a questão da hegemonia: mesmo depois do acesso ao poder, ela deve continuar a ser *dirigente* (se já o era antes) ou lutar para sê-lo (se ainda não o era). E, tal como num país capitalista desenvolvido, também sob um governo do proletariado, a condição para essa classe tornar-se força hegemônica é superar todo espírito corporativista e elevar-se à condição de classe nacional: “O proletariado (...) poderá desenvolver sua função dirigente tão-somente se possuir um rico espírito de sacrifício e se for capaz de se libertar completamente de todo resíduo de corporativismo reformista ou sindicalista.”⁴¹

E é por isso que Gramsci dá seu apoio à maioria, que defende a Nova Política Econômica (NEP), proposta diretamente por Lênin: como se sabe, a NEP tem entre suas principais metas promover uma passagem *gradual* para o socialismo, sobretudo no campo, uma passagem que se funde sobre o consenso dos camponeses (obtido através da batalha cultural e dos estímulos econômicos), e não sobre a coerção e a violência (como ocorreu no período 1918-1921, durante o “comunismo de guerra”). Gramsci, como Lênin, está convencido de que a NEP é a única estratégia de construção do socialismo capaz de conservar a confiança da maioria da população soviética (formada pelos camponeses), ou seja, de assegurar a *direção* política da classe operária e, por conseguinte, sua dominação *com hegemonia*. Desse modo, ele

defende a política da NEP por estar convencido, em suma, de que o proletariado “não pode manter sua hegemonia e sua ditadura se, mesmo quando houver se tornado classe dominante, não sacrificar esses interesses imediatos [corporativos] aos interesses gerais e permanentes de classe [o socialismo].”⁴² Na política dos opositores da NEP — que defendiam uma industrialização acelerada e uma coletivização rápida, feita às custas da expropriação dos camponeses⁴³ — Gramsci vê um risco mortal para a própria permanência da ditadura do proletariado; com tal política, “são prejudicadas e postas em perigo as relações fundamentais de aliança entre operários e camponeses, ou seja, os pilares do Estado operário e da Revolução.”⁴⁴

Ora, nesse sentido, o apoio aberto de Gramsci à política da maioria é, na verdade, um apoio *avant la lettre* à política de Bukhárin e da corrente que depois seria rotulada por Stálin como “oposição de direita”. Essa afirmação pode parecer fantasiosa, se levarmos em conta que não há nenhum documento que ateste, nos anos seguintes, a adesão de Gramsci às posições de Bukhárin, mas, ao contrário, o que se pode comprovar é que boa parte dos *Cadernos* é dedicada a uma crítica duríssima do *Tratado de Materialismo Histórico* escrito por Bukhárin. Porém, cabe lembrar, em primeiro lugar, que o *Tratado* — um livro de filosofia — foi publicado em 1921, isto é, num momento em que Bukhárin estava longe de ter abandonado suas antigas posições esquerdistas e de ter se tornado (o que ocorrerá a partir de 1923) o principal teórico da NEP. E, em segundo lugar, não estamos nos referindo a um apoio consciente de Gramsci a Bukhárin depois de 1928, mas ao fato de que os conceitos emitidos em sua carta (e em vários textos dos *Cadernos*) representam *objetivamente* uma adesão à política bukhariniana e uma condenação à política de Stálin posterior a 1928. Como se sabe, menos de dois anos depois da carta de Gramsci, já Stálin havia rompido com a NEP (que continuava a ser deferida apenas por Bukhárin e por seus amigos) e se preparava para aplicar, talvez até radicalizando-a, a política da oposição trotskista-zinovievista derrotada em 1926. Ou seja, uma política centrada precisamente na industrialização forçada e na coletivização “pelo alto”, impostas coercitivamente. Não é, assim, por acaso que Trótski, na época, tenha acusado Stálin de “roubar” seu programa; nem que boa parte da antiga oposição, em particular seu principal teórico econômico, Preobrajenski, tenha feito “autocrítica” e aderido de armas e bagagens à “virada” staliniana.⁴⁵ Por outro lado, cabe lembrar que essa “virada” — quebrando o bloco operário-camponês, enfraquecendo a hegemonia da classe operária sobre as massas do campo — está na raiz dos processos que terminaram por levar a ditadura do proletariado a estreitar radicalmente suas bases consensuais, primeiro, e a

assumir cada vez mais, depois, a forma da ditadura do aparelho do Partido, para degenerar, finalmente, na ditadura pessoal. O consenso cedia lugar à aberta coerção. E as notas que, no cárcere, Gramsci irá dedicar à "estatolatria" me parecem representar claramente, como veremos, uma crítica à ação de Stálín, ou seja, ao fortalecimento do Estado-coerção em detrimento dos organismos da então embrionária sociedade civil soviética.⁴⁶

A aplicação do conceito de hegemonia/direção consensual também à União Soviética, e não só aos países "ocidentais", revela o valor universal que Gramsci lhe atribui. E é interessante observar ainda que, já em *A questão meridional*, Gramsci demonstra ter captado um traço novo da questão da hegemonia e das alianças: um novo bloco histórico — pensa ele — não é cimentado apenas pela convergência de interesses econômicos ou mesmo políticos, mas também por afinidades de natureza cultural. Por isso, quando ele diz que a questão camponesa na Itália "assumiu duas formas típicas e peculiares, a questão meridional e a questão vaticana,"⁴⁷ está colocando uma dimensão nova do problema da hegemonia. Para se tornar classe dirigente, o proletariado deve também dar resposta às questões ideológicas vividas por seus aliados potenciais: se os camponeses italianos encontram uma explicação para o mundo na religião católica, se vivem o catolicismo como problema cotidiano, então é preciso que a capacidade de direção se manifeste também na luta para compreender as raízes profundas dessa escolha cultural, para encontrar nela os elementos capazes de ser orientados no sentido dos objetivos centrais da transformação social e cultural proposta pela classe que se candidata à hegemonia. A batalha das idéias — o diálogo e o confronto cultural — assume uma importância decisiva na luta pela hegemonia. A antiga preocupação de Gramsci com as questões da renovação cultural começa assim a encontrar uma dimensão mais concreta. É essa a razão por que o problema dos intelectuais — o papel essencial que lhes cabe na agregação ou desagregação de uma relação de hegemonia, na formação ou conservação de um "bloco histórico" — aparece com tanta força, como uma formulação radicalmente nova no interior do marxismo, no ensaio sobre *A questão meridional*. E também esse é um tema que será amplamente examinado e desenvolvido nos *Cadernos do cárcere*.

NOTAS

1. Gramsci, "Per un rinnovamento del Partito Socialista", *in ON*, p. 117.
2. Bordiga, "Gli scopi dei comunisti", *cit.*, p. 78.
3. Sobre a fundação do PCI, cf. Paolo Spriano, *Storia del Partito comunista italiano, I: Da Bordiga a Gramsci*, Turim, Einaudi, 1967, pp. 108-121.
4. "Depois da vitória da revolução proletária, ainda que seja apenas em um dos países avançados, (...) a Rússia se converterá não num país modelo, mas novamente num país atrasado (no sentido 'soviético' e socialista)" (V. I. Lênin, *A doença infantil do "esquerdistismo" no comunismo*, *in Id., Obras escolhidas*, ed. brasileira, São Paulo, Alfa-Omega, 1980, vol. 3, p. 219).
5. Cf., por exemplo, o "Informe Político" ao VII Congresso do PC(b) da Rússia, *in Lênin, Obras escolhidas*, *cit.*, vol. 2, p. 499. Lênin repetiria essa idéia até sua morte.
6. Alfonso Leonetti, *Notes sur Gramsci*, trad. francesa, Paris, EDI, 1974, p. 36.
7. Gramsci, "Il popolo delle scimmie", *in Id., Socialismo e fascismo. L'Ordine Nuovo 1921-1922*, Turim, Einaudi (doravante citado como SF), pp. 9-11.
8. Gramsci, "Sovversivismo reazionario", *in SF*, pp. 204-205.
9. Gramsci, "I due fascismi", *in SF*, pp. 297-299.
10. Gramsci, "Intervento alla Comissione Politica", *in Id., La Costruzione del Partito comunista 1923-1926*, Turim, 1971 (doravante citado como CPC), p. 486.
11. Palmiro Togliatti, *Lezioni sul fascismo*, Roma, Riuniti, 1970 (ed. brasileira, São Paulo, Ciências Humanas, 1978).
12. Bordiga, em 1921, chega a dizer — antecipando a linha esquerdistas do "social-fascismo", que seria aprovada pelo IC em 1929 — que "fascistas e social-democratas são dois aspectos do mesmo inimigo de amanhã" (cit. em Spriano, *Storia del PCI*, *cit.*, I, 127).
13. Gramsci, "I capi e le masse", *in SF*, p. 224.
14. Gramsci, "Bonomi", *in SF*, p. 226.
15. Gramsci, "La sostanza della crisi", *in SF*, p. 453.
16. *Ibid.*, p. 455.
17. Gramsci, "Bisogna parlar chiaro", *in SF*, p. 379.
18. Spriano, *Storia del PCI*, *cit.*, I, p. 182. Referindo-se, porém, à parte sindical das *Teses de Roma*, redigidas por Tasca e por Gramsci, Spriano (*ibid.*, p. 183) comenta que ela "reveia indubitavelmente uma preocupação unitária mais intensa [do que as teses políticas, redigidas por Bordiga]. Pode-se perceber facilmente, na segunda parte [das teses sindicais], os clássicos motivos gramscianos ordinovistas: o do sistema dos Conselhos de Fábrica e o do controle operário."
19. Palmiro Togliatti, *La formazione del gruppo dirigente*, *cit.*, p. 22.
20. Toda a correspondência de 1923-1924 entre Gramsci e seus companheiros está reproduzida em Togliatti, *ibid.*, pp. 45-345. Cf. também, sobre esse período, a introdução de Togliatti ao volume citado, pp. 11-40.
21. *Ibid.*, pp. 64, 66 e 67.
22. Gramsci, "Massimalismo ed estremismo", *in CPC*, p. 248.
23. *Ibid.*, p. 248-249.
24. Gramsci, "Lettera a Togliatti, Terracini e C.", *in Togliatti, La formazione*, *cit.*, p. 70.
25. Gramsci, "Dopo la Conferenza di Como", *in CPC*, p. 182.
26. Togliatti, *op. cit.*, p. 199.
27. Gramsci, "Un esame della situazione italiana", *in CPC*, p. 119.
28. É certo que Gramsci, nessa época, ainda tinha do "governo operário-camponês" (e das palavras-de-ordem intermediárias em geral) uma concepção instrumental, tendencialmente agitatória, que se liga mais à orientação esquerdistas que Zinoviev imprimiu à Internacionais depois do V Congresso (1924) do que à inspiração originária de Lênin. Um exemplo dessa concepção instrumental e agitatória aparece nas

- Teses de Lyon* (sobre as quais voltaremos a falar), onde se afirma que a fórmula do "governo operário-camponês" é "uma fórmula de agitação, que não corresponde a uma fase real de desenvolvimento histórico" ("La situazione italiana e i compiti del PCI", teses aprovadas no III Congresso do PCI, *in CPC*, p. 513).
29. Gramsci, "Problemi di oggi e di domani", *in CPC*, p. 181.
 30. Gramsci, "Un esame della situazione italiana", *in CPC*, p. 123.
 31. Para referências bibliográficas, cf. nota 28 deste capítulo.
 32. Giorgio Amendola, *Storia del Partito comunista italiano 1921-1943*, Roma, Riuniti, 1978, p. 102.
 33. *Ibid.*, pp. 102-103.
 34. Gramsci, "Lettera a Togliatti, Terracini e C.", cit., p. 146.
 35. Gramsci, "Alcuni temi della quistione meridionale", *in CPC*, pp. 137-158.
 36. Há uma evidente convergência entre os conceitos gramscianos de "revolução passiva", "revolução-restauração", etc. e o conceito leniniano de "via prussiana" (tal como é formulado, sobretudo, em V. I. Lênin, *O programa agrário da social-democracia na primeira revolução russa de 1905-1907*, ed. brasileira, São Paulo, Ciências Humanas, 1980, pp. 29 e ss.). A diferença seria antes de ênfase, pois enquanto Lênin acentua os aspectos econômicos da "modernização conservadora" (sem deixar de indicar suas consequências políticas), Gramsci concentra-se sobretudo nos aspectos políticos, superestruturais. Sobre o conceito de "revolução passiva", cf. *infra*, capítulo IX.
 37. "O proletariado pode se tornar classe dirigente e dominante na medida em que consegue criar um sistema de alianças de classe que lhe permita mobilizar contra o capitalismo e o Estado burguês a maioria da população trabalhadora" (Gramsci, "Alcuni temi della quistione meridionale", cit., p. 142).
 38. *Ibid.*, p. 140.
 39. Luciano Gruppi, *Il concetto di egemonia in Gramsci*, Roma, Riuniti, 1972, p. 78 (ed. brasileira, Rio de Janeiro, Graal, 1978, p. 58).
 40. Gramsci, "Al Comitato Centrale del Partito Comunista Sovietico", *in CPC*, p. 127.
 41. *Ibid.*, p. 132.
 42. *Ibid.*, p. 133.
 43. Os princípios dessa política estão expostos, por exemplo, nas teses de Evgueni Preobrajenski sobre a "acumulação primitiva socialista" (cf. Preobrajenski, *A nova política econômica*, ed. brasileira, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979). Bukhárin respondeu a Preobrajenski, defendendo a política da NEP (cf. N. I. Bukhárin, *Le socialisme dans un seul pays*, ed. francesa, Paris, 10-18, 1974, pp. 48-92). Para as posições de Bukhárin antes e durante a "virada" stalinista, que pôs fim à NEP, cf. A. Löwy, *El comunismo de Bujárin*, ed. espanhola, Barcelona, Grijalbo, 1973, pp. 121 e ss.; Stephen F. Cohen, *Bujárin y la Revolución Bolchevique*, ed. espanhola, Madri, Siglo Veintuno, 1976, pp. 177 e ss.; e Vários Autores, *Bucharin tra rivoluzione e riforme*, Roma, Riuniti, 1982, *passim*.
 44. Gramsci, "Al Comitato Centrale del Partito Comunista Sovietico", cit., p. 132.
 45. Cf. Isaac Deutscher, *Trótski — o profeta desarmado*, ed. brasileira, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968, pp. 462 e ss.
 46. Uma bela análise das surpreendentes convergências políticas entre Gramsci e Bukhárin é feita por Leonardo Paggi, *Le strategie del potere in Gramsci*, cit., pp. 353-365.
 47. Gramsci, "Alcuni temi della quistione meridionale", cit., p. 142.

CAPÍTULO

4

OBSERVAÇÕES METODOLÓGICAS SOBRE OS CADERNOS DO CÁRCERE

O manuscrito sobre *A questão meridional* permaneceu inacabado: em 8 de novembro de 1926, quando estava terminando sua redação, Gramsci foi preso. Eleito deputado pelo PCI em 1924, Gramsci supunha-se protegido pelas imunidades parlamentares, e não conseguiu escapar a tempo do "golpe no interior do golpe" desfechado por Mussolini; usando como pretexto um obscuro atentado terrorista de que fora vítima dias antes, e do qual escapara ileso, Mussolini supriu, em final de 1926, as últimas e precárias liberdades democráticas que ainda vigoravam na Itália durante a primeira fase de seu governo. O processo de crescente fascistização do Estado chegava a seu desfecho: instalava-se agora um *sistema totalitário* (Gramsci), no qual o Parlamento foi suprimido, todos os partidos não fascistas dissolvidos, toda a população enquadrada numa rede capilar de organizações fascistas de massa (sindicatos, associações juvenis, femininas, infantis, recreativas, etc.). Começará para Gramsci uma dura vida de martírios: preso, confinado, processado, condenado a mais de 20 anos de prisão, padecendo no cárcere de males atrozes, Gramsci só será libertado em abril de 1937, poucos dias antes de sua morte, numa manobra de Mussolini para impedir que ele morresse como prisioneiro do fascismo.

A universalidade teórica dos "Cadernos"

No processo que condenou Gramsci, juntamente com outros dirigentes comunistas, em junho de 1928, o promotor fascista havia dito: "É preciso impedir que esse cérebro funcione durante vinte anos." Foi assim com grande dificuldade que Gramsci obteve autorização para estudar e escrever na prisão; são de fevereiro de 1929, praticamente dois anos e meio após sua detenção e um ano após a condenação, as primeiras notas e apontamentos carcerários. A partir de então, e até abril de 1935, quando suas precárias condições de saúde o impedem definitivamente de trabalhar, Gramsci escreve quase ininterruptamente. Enche, com sua

pequena letra, 29 cadernos escolares com notas e mais 4 com exercícios de tradução; aborda neles variadíssimos assuntos, mas organiza-os em torno de alguns eixos principais; não é infrequente que, depois de uma primeira redação, ele refaça e regrupe tematicamente, nos chamados "Cadernos Especiais", as notas iniciais, dando-lhes um novo tratamento mais sistemático. Na edição crítica, publicada somente em 1975, os cadernos ocupam quase 2.500 páginas.¹ Gramsci tinha plena consciência do caráter circunstancial de sua obra até então, a qual — salvo talvez o ensaio sobre *A questão meridional* — compunha-se essencialmente de artigos jornalísticos breves, de informes políticos, de discursos. Creio ter destacado, nos capítulos anteriores, o valor teórico e metodológico desta vastíssima produção pré-carcerária; mas é impossível negar seu caráter circunstancial, fortemente "datado", que empresta a grande parte dela um interesse mais documental do que propriamente teórico. Tão logo é preso, numa carta de 19 de março de 1927, ele comunica a sua cunhada — a principal interlocutora de sua ampla correspondência carcerária — a intenção de realizar agora um trabalho "*für ewig*",² ou seja, um trabalho destinado a durar, menos circunstancial e mais sistemático.

Do ponto de vista imediatamente formal, seu plano não pôde ser realizado; embora contenham inúmeras passagens "definitivas" (sobretudo aquelas onde Gramsci reescreve e regrupa notas anteriores), os *Cadernos* conservam um caráter fortemente fragmentário. Do ponto de vista do conteúdo, porém, a preocupação sistemática é evidente: como veremos, há alguns temas centrais, relacionados entre si, em torno dos quais se articula estruturalmente o vasto material investigado. Poderíamos dizer, usando uma distinção de Marx, que os *Cadernos* contêm um primeiro tratamento sistemático do material da *investigação*, embora Gramsci não tenha tido o tempo e as condições necessárias para trabalhá-lo adequadamente segundo o *método da exposição*.³ Essa afirmação, contudo, só é válida do ponto de vista imediatamente formal, já que — se nos ativermos ao conteúdo estrutural — é possível perceber as linhas do encadeamento dialético de muitas das determinações e categorias investigadas, o que permite recompor partes essenciais dos *Cadernos* segundo os critérios do método marxiano da exposição, isto é, mediante um processo de desenvolvimento categorial que vai do abstrato ao concreto.

Basta pensar, por exemplo, na preocupação gramsciana em estabelecer o "primeiro elemento", a "célula" da política, que ele aponta corretamente na "existência de governantes e governados, de dirigentes e dirigidos".⁴ Essa célula — por seu caráter abstrato e de ponto de partida, a exigir um desdobramento (concretização) dialético e histórico — tem uma função metodologicamente

análoga à da mercadoria em *O Capital* de Marx. Assim como Marx parte da mercadoria e de suas determinações para elaborar as categorias mais complexas e ricas de sua crítica da economia política, entre as quais a do capital como relação social, também Gramsci parte de seu "primeiro elemento" (a distinção governantes-governados) para explicitar as mais importantes determinações de sua teoria crítica da política. Aquele "primeiro elemento", analisado, revela sua gênese histórica na distinção entre classes sociais antagônicas; e, desenvolvido e concretizado, desdobra-se nas distinções necessárias a serem feitas no interior das superestruturas (na esfera da política),⁵ entre as quais se destaca a elaboração das determinações dialéticas da sociedade civil/aparelhos privados de hegemonia e da sociedade política/aparelhos estatais de coerção. Também poderíamos mostrar, sem dificuldade, que toda a teoria gramsciana do partido político — de sua função e de sua estrutura interna — resulta de um desenvolvimento da "célula" governantes-governados.

À primeira vista, podemos afirmar que foi o distanciamento forçado das atividades políticas e jornalísticas cotidianas que possibilitou à produção carcerária de Gramsci assumir esse 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.⁶ Mesmo quando continua a refletir sobre temas que já abordara no período anterior ao cárcere — temas que representam uma espécie de "condensado" teórico de sua experiência política imediata, durante os anos 1914-1926 —, essa dimensão histórico-universal do tratamento aparece agora como a regra. E é também desse ângulo histórico-universal que ele aborda os vários eventos políticos que continuam a se processar "lá fora", no mundo exterior, eventos que certamente — de modo direto ou indireto — estimulam as reflexões enfeixadas nos *Cadernos*. Há assim, entre as formulações teóricas de Gramsci anteriores à prisão e as contidas nos *Cadernos*, uma relação dialética: as reflexões carcerárias, graças ao tratamento "*für ewig*", elevam a um nível superior os elementos sistemáticos contidos nos escritos anteriores; mas ao mesmo tempo conservam a dimensão histórica destes, sua estreita vinculação com os problemas concretos do presente. E essa superação/conservação permite a Gramsci, nos *Cadernos*, atingir um equilíbrio quase perfeito entre o momento histórico e o momento sistemático, cuja articulação é o núcleo do método dialético histórico-materialista em suas mais lúcidas formulações.

Temos, assim, um *reculer pour mieux sauter* o "distanciamento" de Gramsci em face da práxis política imediata, ainda que

involuntário, teve como resultado ampliar o horizonte e aprofundar o nível de sua produção teórica, tornando-a capaz de responder e de incidir sobre uma práxis mais vasta, mais universal. Sem deixar de ser um pensador profundamente italiano (talvez a maior parte das notas do cárcere seja dedicada ao exame de questões diretamente relacionadas com a Itália), o Gramsci dos *Cadernos* assumiu uma estatura decisivamente universal: "Deve-se ressaltar — observa o historiador inglês Donald Sassoon — que Gramsci não propõe um 'caminho italiano para o socialismo', mas sim um caminho 'ocidental' em contraposição ao 'oriental'.⁷" Se recordarmos que, para Gramsci, "Oriente" e "Occidente" não são conceitos geográficos, mas indicam diferentes tipos de formação econômico-social, em função sobretudo do peso que neles possui a sociedade civil em relação ao Estado; e se lembrarmos que, para ele, as formações "orientais" tendem historicamente a se converter em "ocidentais", já que o fortalecimento da sociedade civil resulta do próprio desenvolvimento histórico, então se torna ainda mais evidente esse caráter universal de suas reflexões. Uma universalidade, aliás, que — como veremos mais tarde — só tenderá a crescer, à medida que se acentuar o processo necessário de "occidentalização" das sociedades mundiais.

O lugar de Gramsci na evolução do marxismo

Se fosse possível resumir numa pergunta o problema ao qual os *Cadernos* tentam dar uma resposta "*für ewig*", ou seja, de valor histórico-universal, essa pergunta soaria assim: por que, apesar da crise econômica aguda e da situação aparentemente revolucionária que existia em boa parte da Europa Ocidental ao longo de todo o primeiro pós-guerra, não foi possível repetir ali, com êxito, a vitoriosa experiência dos bolcheviques na Rússia? Para responder a essa pergunta, como veremos, Gramsci irá promover um desenvolvimento original de alguns dos conceitos básicos de Marx, Engels e Lênin. E se, como acreditamos, essa renovação gramsciana do legado de Marx e Lênin é a tentativa até agora mais sistemática de responder às questões cruciais da estratégia de transição ao socialismo nos países desenvolvidos, uma transição que continua na ordem do dia, então sua atuação e sua centralidade se fazem evidentes: assim como não era possível, na época de Gramsci, renovar o marxismo sem estabelecer uma relação prioritária de continuidade/superação dialética com o patrimônio categorial de Lênin, tampouco é possível realizar hoje uma operação semelhante — no que ela tem de necessário — sem uma relação do mesmo tipo com a obra do autor dos *Cadernos do cárcere*. (E talvez não seja inútil recordar

que, sem uma renovação dialética permanente, que acompanhe e responda à evolução do próprio real, o marxismo se converte numa coleção de dogmas.)

Nos três primeiros capítulos deste livro, tentamos mostrar como a trajetória de Gramsci até 1926 tem como linha dominante a progressiva *assimilação* das idéias básicas do leninismo. Nos três capítulos finais, ao analisar conceitos-chave dos *Cadernos*, iremos ver como eles representam objetivamente uma *superação* dialética de muitas dessas idéias básicas do grande revolucionário russo. Uma superação *dialética*: isso significa que o Gramsci maduro *não nega* todas as conquistas do leninismo, mas *conserva* seu núcleo central ao mesmo tempo em que o *desenvolve*.⁸ É porque foi leninista que Gramsci pôde realizar esse movimento de superação, do mesmo modo como só por ter sido o mais conseqüente marxista de seu tempo é que Lênin pôde renovar e atualizar, em pontos decisivos, a herança de Marx e Engels. Devem ser assim preliminarmente recusadas, ao que me parece, duas posições igualmente unilaterais: 1) a que vê em Gramsci uma *alternativa* ao leninismo, ou seja, uma trajetória teórica que partia diretamente de Marx (ou de Sorel, ou de Croce) e seria diversa ou mesmo antagônica à trajetória paralela de Lênin; 2) e a que, reconhecendo corretamente o vínculo essencial entre Gramsci e Lênin, minimiza o momento da renovação, da superação dialética, do "ir além".

Em sua reflexão teórica, Gramsci não entende o leninismo (e o marxismo em geral) como um conjunto de *definições* acabadas, mas como um método para a descoberta de novas *determinações*,⁹ ou melhor, como um método para explicitar novas determinações a partir do desdobramento das antigas, as quais — sendo dialéticas — eram determinações necessariamente abertas à evolução histórica, e que exigiam, por isso, uma renovação permanente. As colocações básicas de Lênin, assim, são *conservadas* (mas só no que têm de essencial) e *elevadas a nível superior* (pela incorporação das novas determinações geradas pelo desenvolvimento histórico-social). Como é evidente, não há outro modo de ser fiel, simultaneamente, ao método dialético do materialismo histórico e à dialética objetiva da realidade social, já que aquele método é a reprodução mental dessa dialética objetiva, que é também constituída em si, ontologicamente, da articulação entre continuidade e renovação.

Não foi outro o método que o próprio Lênin utilizou em relação a Marx quando, em *O imperialismo*, descobriu e analisou as novas determinações que o predomínio do capital monopolista trouxe para o modo de produção capitalista em geral. Essa descoberta e essa análise só puderam ser feitas porque Lênin não rompeu com o sistema categorial de *O Capital* (que reproduz as

leis da fase concorrencial do capitalismo, leis que são repostas — sob forma transfigurada — na fase monopolista); ao contrário, tal sistema foi conservado, ao mesmo tempo em que era desenvolvido e explicitado dialeticamente, na obra de Lênin.¹⁰ Essa passagem dialética, que implica ruptura e continuidade, só foi possível porque as novas determinações do imperialismo, sistematizadas por Lênin, já estavam contidas em embrião nos trabalhos de Marx: basta pensar, por exemplo, na relação entre o domínio dos monopólios, característica central da definição leniniana do imperialismo, e as tendências à concentração/centralização do capital, que são um momento essencial da lei marxiana da acumulação. De modo análogo, as novas determinações descobertas por Gramsci — a diferença estrutural entre as formações sociais do “Oriente” e do “Occidente”, a teoria ampliada do Estado (sociedade política + sociedade civil), a nova estratégia para o socialismo no “Occidente” (guerra de posição), etc. — encontram-se também *in nuce* nas reflexões de Lênin, em particular nos últimos anos de sua vida. (Já nos referimos às análises que levam Lênin à adoção da política de “frente única” para o Ocidente e à sua afirmação do caráter “não clássico” da revolução russa.)¹¹

Muitos autores já analisaram a estrutura de *O Capital* como a explicitação de um processo lógico, de base histórico-ontológica, cujo movimento consiste na elevação do abstrato ao concreto, na passagem de determinações mais simples (ou menos complexas) para determinações cada vez mais concretas (mais abrangentes e ricas).¹² Poderíamos, extrapolando, afirmar que a relação de conservação/superação que intercorre entre Marx e Lênin, ou entre Lênin e Gramsci, apresenta — *mutatis mutandis* — um movimento similar de concretização. É imediatamente evidente, por exemplo, que o movimento que vai das determinações contraditórias da mercadoria até a lei da queda tendencial da taxa de lucro, no interior de *O Capital*, é um movimento que se orienta do abstrato ao concreto, da totalidade simples à totalidade complexa. Mas parece-me que também o movimento que vai da queda da taxa de lucro, em *O Capital*, aos processos de formação dos monopólios e de exportação do capital, em *O Imperialismo*, segue uma direção análoga. Aquela formação e essa exportação são tendências que se opõem à queda da taxa de lucro; e, como se sabe, Marx considerava essas contratendências como determinações imanentes à própria lei da queda tendencial.¹³ Assim, na medida em que descobriu novas contratendências, ainda desconhecidas ou inexistentes na época de Marx, Lênin tornou mais concreta a lei formulada em *O Capital*, ao atribuir-lhe novas determinações. O que é concreto no interior de um dado sistema (a lei da queda da taxa de lucro no sistema de *O Capital*) pode se tornar, portanto, um momento (relativamente) abstrato quando

serve de ponto de partida para um outro sistema (o de *O Imperialismo* de Lênin). Podemos dizer que, quando Gramsci se eleva da idéia de que todo Estado é um Estado de classe, idéia essencial na teoria política de Marx e de Lênin, para a determinação dos modos pelos quais esse caráter classista se explicita nas sociedades mais complexas do “Occidente” do século XX (ou seja, não mais apenas através dos aparelhos repressivos do Estado, mas de uma articulação entre tais aparelhos e os “aparelhos privados de hegemonia”, isto é, entre a sociedade política e a sociedade civil), quando faz isso, Gramsci executa igualmente um movimento que vai do abstrato ao concreto.

Para evitar mal-entendidos, é preciso lembrar que essa passagem do abstrato ao concreto (ou de um sistema menos concreto para outro mais concreto) não é um movimento apenas nem primariamente gnosiológico, relativo a um aprofundamento do conhecimento; trata-se, antes, de um movimento histórico-ontológico, na medida em que é a própria realidade, em sua exploração, que realiza o movimento daquela passagem. Por exemplo: do modo de produção mercantil simples, através do capitalismo concorrencial, para o capitalismo monopolista; ou de um Estado onde predomina o elemento “coerção”, onde a sociedade civil é débil e amorfa, para um Estado que equilibra coerção e hegemonia, dominação e direção. Em outras palavras: ontologicamente, no devir histórico, as determinações mais simples (mais abstratas) são repostas e transfiguradas nas determinações mais complexas (mais concretas). E, nesse sentido, se a novidade não deve ocultar a continuidade, tampouco esta pode levar à minimização daquela. Daí por que insistimos no caráter dialético — conservação/renovação — do vínculo entre Gramsci e Lênin e, através desse, entre Gramsci e Marx.

Todavia, não se deve supor que esse processo de concretização entre sistemas categoriais de diferentes pensadores seja um processo linear e contínuo. Assim como há elementos na reflexão de Marx que não foram conservados/superados por Lênin, ou nem mesmo assimilados (basta pensar na categoria da alienação), do mesmo modo a recepção gramsciana de Marx e de Lênin deixa de lado elementos importantes do pensamento de ambos. O caso mais patente refere-se à inexistência, na obra de Gramsci, de um desenvolvimento dialético da análise marxiana e leniniana das transformações econômicas sofridas pelo capitalismo. O peculiar antieconomicismo de Gramsci, que foi um poderoso instrumento na luta contra o positivismo da Segunda Internacional, conservou-se também nos *Cadernos*; e parece-me em parte responsável por uma relativa subestimação da análise econômica concreta. Decerto, seria um equívoco subestimar as muitas e sugestivas indicações de Gramsci nesse sentido, contidas em parti-

cular no célebre Caderno 22, sobre "Americanismo e fordismo"; basta recordar a caracterização do fordismo como contratendência à queda da taxa de lucro, bem como a percepção do corporativismo fascista como meio de introduzir uma regulamentação estatal parcial da economia capitalista (imposta pelo aguçamento das crises de realização).¹⁴ Mas o fato é que essas intuições, ainda que brilhantes, não se elevaram em Gramsci a uma síntese teórica da mesma estatura histórico-universal de suas reflexões sobre o Estado contemporâneo: em vão procuraríamos em sua obra uma caracterização exaustiva da economia política do capitalismo maduro ou "tardio".¹⁵ Além disso, é também possível indicar (como veremos depois) a presença em Gramsci de formulações filosóficas gerais que, embora superem muitas das unilateralidades gnosiologistas contidas em *Materialismo e empiriocriticismo*, estão por vezes aquém da riqueza categorial da dialética materialista tal como esboçada por Lênin nos *Cadernos filosóficos* (que Gramsci certamente não conheceu). Em suma: o ponto preciso onde me parece residir o movimento de renovação dialética dos "clássicos", na obra madura de Gramsci, é o terreno da *teoria política*.

Gramsci como crítico da política

De certo modo, poderíamos até dizer que, para essa renovação, contribuiu a relativa subestimação gramsciana da economia: o fato de ter dado por suposto que a análise de economia já havia sido feita por Marx e Lênin permitiu a Gramsci desenvolver de modo criador os aspectos propriamente políticos da teoria marxista, que haviam sido tratados superficialmente pelo economicismo da Segunda Internacional e voltariam a sê-lo na época de Stálin. Essa concentração no político significa que Gramsci tende a ver todas as esferas do ser social a partir do ângulo de sua relação com a política; são freqüentes, nos *Cadernos*, referências ao fato de que "tudo é política", seja a filosofia, a história, a cultura ou mesmo a práxis em geral. Nesse sentido, parece-me correta a formulação do pensador católico A. R. Buzzi, que diz: "É a política que forma o núcleo central do pensamento de Gramsci, aquilo que dá sentido e articulação a todas as suas investigações históricas e reflexões filosóficas".¹⁶ A escolha desse "ponto focal" político, todavia, só marginalmente prejudica a elaboração teórica geral de Gramsci: ao superar o "economicismo", ele não se tornou um "politicista".

Para compreender isso, é preciso antes de mais nada entender o que Gramsci pretende significar com o conceito de "política". Gramsci usa esse conceito em dois sentidos, que poderíamos chamar de "amplo" e de "restrito". Em sua acepção ampla, o polí-

tico identifica-se praticamente com liberdade, com universalidade, com toda forma de práxis que supera a mera recepção passiva ou a manipulação de dados imediatos (passividade e manipulação que caracterizam boa parte da práxis técnico-econômica e da práxis cotidiana em geral) e se orienta conscientemente para a totalidade das relações subjetivas e objetivas.¹⁷ E, segundo essa acepção, é justo dizer com Gramsci — pois isso corresponde a um fato ontológico real — que todas as esferas do ser social são atravessadas pela política, contêm a política como elemento real ou potencial ineliminável. Poderemos compreender isso melhor se observarmos que, nessa acepção ampla, política em Gramsci é sinônimo de "catarse". "Pode-se empregar o termo 'catarse' — diz ele — para indicar a passagem do momento meramente econômico (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' e da 'necessidade à liberdade'. A estrutura, de 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."¹⁸ Temos aqui, claramente esboçado, o momento do salto entre o determinismo econômico e a liberdade política. Um exemplo de "catarse" seria o processo pelo qual uma classe supera seus interesses econômico-corporativos imediatos e se eleva a uma dimensão universal, "capaz de gerar novas iniciativas". Em outras palavras: seria "catártico" o momento no qual a classe deixa de ser um puro fenômeno econômico, graças à elaboração de uma vontade coletiva, para se tornar sujeito consciente da história. Temos assim o equivalente gramsciano da passagem da "classe em-si" à "classe para-si" (Marx), ou da elevação da consciência trade-unionista à consciência político-universal de classe (Lênin). Para Gramsci, uma classe social, se não é capaz de realizar essa "catarse", não pode se tornar classe *nacional*, representante dos interesses de um bloco histórico majoritário, e, desse modo, não pode conquistar a *hegemonia* na sociedade.

Mas seria equivocado limitar a essa acepção o conceito gramsciano de "catarse", ou seja, de "política" em sentido amplo. Pois é ontologicamente correto dizer que *toda* forma de práxis, inclusive a que não se relaciona diretamente com a formação da consciência e da ação política das classes, implica a potencialidade do "momento catártico", isto é, a potencialidade de uma passagem da esfera da manipulação imediata — da recepção passiva do mundo — para a esfera da totalidade (da modificação do real); ou, o que é um outro aspecto do mesmo processo, a passagem da consciência "egoístico-passional" (particularista) para a consciência universal (para a consciência de nossa participação

no gênero humano).¹⁹ É interessante observar que Gramsci registra essa passagem inclusive no interior da própria práxis política entendida em sentido restrito: é o que ocorre quando ele distingue entre, por um lado, a “grande política”, que “compreende as questões ligadas à fundação de novos Estados, com a luta pela destruição, defesa, conservação de determinadas estruturas orgânicas econômico-sociais”; e, por outro, a “pequena política” (“do dia a dia, parlamentar, de corredor, de intriga”), que corresponde às questões parciais e cotidianas, que se colocam no interior de uma estrutura já estabelecida.”²⁰ A “pequena política” poderia ser facilmente identificada com a práxis manipulatória, passiva, que sofre o determinismo ao invés de exercê-lo, enquanto a “grande política” — que “não pode deixar de se ocupar do ‘dever-ser’, entendido naturalmente em sentido não moralista”²¹ — é o momento da afirmação da teleologia, da liberdade. Portanto, o suposto “panpoliticismo” de Gramsci indica a percepção *dialética* e *materialista* de um aspecto ontológico essencial do ser social: o fato de que esse ser é resultado da articulação de determinismo e de liberdade, de causalidade e de “dever-ser”.

Em sua acepção “restrita”, por sua vez, o conceito de “política” aparece em Gramsci em seu sentido habitual, isto é, como o conjunto de práticas e de objetivações que se referem diretamente ao Estado, às relações de poder entre governantes e governados. Se, em sua primeira acepção, como “catarse”, a política pode ser considerada um momento ineliminável da estrutura ontológica do ser social, nessa segunda acepção ela aparece, ao contrário, como algo *historicamente transitório*. Ou seja, Gramsci não é um “polítólogo” (e muito menos um “polítólogo” com desvios politicistas), mas sim um *crítico da política*; e isso no preciso sentido em que Marx não é um “economista” (e muito menos um “economicista”), mas sim um *crítico da economia política*. Como se sabe, Marx examina as leis do capital não apenas para mostrar sua concatenação interna, sua estrutura sincrônico-sistêmica, mas também para revelar que essa estrutura não é algo natural, eterno, e sim algo que tem uma gênese histórica (tem pressupostos extra-capitalistas que são repostos como momentos estruturais da reprodução do capital), e apresenta contradições internas que apontam para sua superação. Gramsci, na trilha de Marx, assume uma posição semelhante em relação à política no sentido “restrito”: “A inovação fundamental introduzida pela filosofia da práxis na ciência da política e da história é a demonstração de que não existe uma ‘natureza humana’ abstrata, fixa e imutável (...). Portanto, a ciência política deve ser concebida, em seu conteúdo concreto (e também em sua formulação lógica), como um organismo em desenvolvimento”,²² ou seja, do mesmo modo como Marx concebeu a economia política. E a historicidade da

política não é apenas estrutural-imanente: é a própria *esfera política* (em sua acepção restrita) que, na opinião de Gramsci, tem caráter histórico. Ela *surge* no tempo, já que só existe política quando há governantes e governados, dirigentes e dirigidos, uma divisão que — como Gramsci indica — tem sua matriz última na divisão da sociedade em classes e, portanto, num fato que nem sempre existiu; e, além disso, deverá *desaparecer* no tempo, na “sociedade regulada” (comunista), ou seja, precisamente quando desaparecer a divisão da sociedade em classes.²³ Do mesmo modo como, nessa “sociedade regulada”, os organismos sociais deverão absorver a economia (no sentido de subordinar suas leis espontâneas e aparentemente naturais ao controle consciente e programado dos produtores associados), assim também — pensa Gramsci — tais organismos deverão absorver o Estado (a sociedade política), pois as funções desse “corpo separado” se dissolverão nas relações conscientes e consensuais que caracterizam a sociedade civil. Em suma: Gramsci crê tão pouco no *homo politicus* da teoria burguesa, marcado por uma inata “vontade de poder”, quanto Marx acreditava no famoso *homo oeconomicus* e em seu caráter “natural”.

Desse modo, podemos dizer que o suposto “panpoliticismo” de Gramsci é, em última instância, mais uma aparência do que uma realidade. Se entendida em seu sentido “amplo”, como “catarse”, a política é um elemento ineliminável de toda práxis humana; portanto, ao afirmar que “tudo é política”, Gramsci não deformá o real, mas indica um aspecto essencial da ontologia marxista do ser social, o momento da articulação entre subjetividade e objetividade, entre liberdade e determinismo. E, quando a entende em seu sentido “restrito” (como sinônimo de *esfera política*, de relações e objetivações ligadas ao poder), Gramsci mostre que a política será superada dialeticamente, ou seja, conservada/eliminada/elevada a nível superior na sociedade comunista, na sociedade “regulada”.

Sobre as relações entre economia e política

Portanto, em ambos os casos, de pleno acordo com o método ontológico-social de Marx, Gramsci não coloca a subjetividade acima da objetividade (o que ele fará algumas vezes quando tratar de temas especificamente filosóficos); e, o que mais nos interessa aqui, *não põe a política acima da economia*. Para compreender isso, entretanto, é preciso efetuar outra precisão terminológica: novamente de acordo com Marx, Gramsci não concebe a economia como sinônimo de relações técnicas de produção, como o fazem — e por isso merecem a dura crítica gramsciana — tanto

Bukhárin quanto Achile Loria. Para Gramsci, a economia aparece não como a simples produção de objetos materiais, mas sim como o modo pelo qual os homens associados produzem e reproduzem não só esses objetos materiais, mas suas próprias relações sociais globais. Combatendo as colocações tecnicistas de Bukhárin,²⁴ Gramsci observa: "A concepção do 'instrumento técnico' é inteiramente errada no *Ensaio Popular [no Tratado de materialismo histórico]*, de Bukhárin". (...) Ao que parece, foi precisamente Loria o primeiro a substituir arbitrariamente (...) a expressão 'forças materiais de produção' e 'conjunto das relações sociais' pela expressão 'instrumento técnico'.²⁵ E aqui, ele demonstra ser capaz de recuperar plenamente a *crítica* da economia política realizada por Marx, ou seja, a recusa em conceber a economia como algo isolado da totalidade social, do "conjunto das relações sociais".

E tampouco Gramsci nega a "determinação em última instância" (Engels) da totalidade social pela economia. É conhecida sua explícita colocação do problema: "As estruturas e as superestruturas formam um 'bloco histórico', ou seja, o conjunto complexo e contraditório das superestruturas é o reflexo do *conjunto das relações sociais de produção*".²⁶ (Aqui, mais uma vez, a infraestrutura material — a economia — é definida como "conjunto de relações sociais": e é esse conjunto que exerce a determinação "em última instância".) Esse critério metodológico aparece claramente em suas análises concretas, como, por exemplo, na brilhante reflexão sobre a "correlação de forças", cujo esclarecimento é visto como pressuposto imprescindível para orientar a ação política. Ele começa precisamente por estabelecer o momento *objetivo* dessa correlação, aquele que se dá no nível das relações econômicas, o qual é "independente da vontade dos homens", podendo "ser medido através dos sistemas das ciências exatas ou físicas".²⁷ Só depois é que se pode avaliar a correlação de forças especificamente políticas, onde os fatores subjetivos desempenham — no interior do quadro dado pelos fatores objetivos — um papel determinante; nesse nível, o que conta é "o grau de homogeneidade, de autoconsciência e de organização alcançado pelos vários grupos sociais",²⁸ ou seja, elementos que resultam da ação consciente, do papel dos sujeitos coletivos organizados, entre os quais se destaca o partido político.

De modo ainda mais geral, o mesmo reconhecimento do papel determinante das relações econômicas aparece quando Gramsci completa sua observação anterior sobre a "catarse", parcialmente citada antes: "O processo catártico coincide com a cadeia de sínteses que resultam do desenvolvimento dialético. (Deve-se recordar os dois pontos entre os quais oscila esse processo: que nenhuma sociedade se coloca tarefas para cuja solução não existam já, ou estejam em vias de aparecimento, as condições

necessárias e suficientes; — e que nenhuma sociedade morre antes de ter expressado todo o seu conteúdo potencial)."²⁹ Em outras palavras: o "processo catártico" — o momento da liberdade, da teleologia, do dever-ser, da iniciativa do sujeito — não se dá no vazio, mas no interior de determinações econômico-objetivas que limitam (mas sem anular) o âmbito de jogo da liberdade. Tal como em Marx, em Engels, em Lênin, em Lukács, também em Gramsci a economia determina a política não mediante a imposição mecânica de resultados uníacos, fatais, mas condicionando o âmbito das *alternativas* que se colocam à ação do sujeito. Esse papel determinante da objetividade, por um lado, é claramente afirmado no que se refere à política em sentido amplo, à "catarse", que é vista como elaboração teleológica do movimento da causalidade econômica. E, por outro, é reafirmado diante da política em sentido restrito: não me refiro apenas à concreta determinação econômica de cada ação política singular (como vimos no caso da análise da correlação de forças), mas à determinação pela economia, "em última instância", da própria esfera política em geral. Pois é evidente que tanto a *gênese* do político (a existência de classes antagônicas, que condiciona a de governantes e governados) quanto sua *conservação/superação* (absorção na "sociedade regulada") dependem, em última instância, da economia entendida como "conjunto das relações sociais", já que dependem do surgimento e do desaparecimento das classes sociais.

Há ainda uma outra problemática — essencial — onde Gramsci revela plena compreensão da ontologia marxista do ser social no que se refere às relações entre economia e política. Como se sabe, Marx sempre insistiu no fato de que o processo de socialização da produção — que leva à progressiva diminuição do tempo de trabalho socialmente necessário — não só é um processo irreversível, independente da vontade humana, mas implica também um progressivo "recuo das barreiras naturais", isto é, a ampliação do âmbito de jogo da liberdade humana em face das determinações naturais.³⁰ Também já foi observado que a socialização da produção, ao diminuir a jornada de trabalho e ao agrupar grandes segmentos humanos, está na base dos processos de socialização da participação política, da criação de múltiplos e diferenciados sujeitos políticos coletivos; está na base, em suma, da criação e do fortalecimento do que Gramsci chamou de "sociedade civil".³¹ Isso significa que, se ao processo de socialização da produção econômica corresponde um tendencial "recuo das barreiras naturais", um maior âmbito de jogo em face da coerção das leis naturais, a correspondente socialização da política implica o que poderíamos chamar de "recuo (tendencial) das barreiras econômicas", com a consequente ampliação da autonomia e do poder determinante da esfera política sobre o conjunto da vida

social. Quanto mais se ampliar a socialização da política, quanto mais a sociedade civil for rica e articulada, tanto mais os processos sociais serão determinados pela teleologia (pela vontade coletiva organizada) e tanto menos se imporá a causalidade automática e espontânea da economia.³²

Gramsci apreendeu com grande lucidez esse fato histórico-ontológico, colocando-o inclusive na base de sua formulação da estratégia específica de transição ao socialismo nas sociedades "ocidentais". Já em 1926, antes de sua prisão, Gramsci observava: "Nos países de capitalismo avançado, a classe dominante possui reservas políticas e organizativas que não possuía, por exemplo, na Rússia. Isso significa que até mesmo as crises econômicas gravíssimas não têm repercuções imediatas no plano político."³³ E, nos *Cadernos*, quando o conceito de sociedade civil recém-elaborado lhe permite dar maior concreticidade à colocação de 1926, Gramsci polemiza contra o "catastrofismo" economicista de Rosa Luxemburg, observando que, nos "Estados mais avançados, (...) a 'sociedade civil' tornou-se uma estrutura muito complexa e resistente às 'irrupções' catastróficas do elemento econômico imediato (crises, depressões, etc.): as superestruturas da sociedade civil são como o sistema das trincheiras na guerra moderna."³⁴

Portanto, ao contrário do que pensa certo marxismo economicista, vulgar, o modo pelo qual economia e política se relacionam não é dado de uma vez por todas: o modo de articulação entre as duas esferas, o maior ou menor poder de determinação em sua ação recíproca, dependem do tipo específico da formação social em questão, sendo portanto um fenômeno historicamente mutável. E aqui Gramsci "descobre" uma lei que Lukács formularia sistematicamente muitos anos depois: a inegável "prioridade ontológica" de uma esfera em relação a outra (do ser em relação à consciência, da base econômica em relação às superestruturas), ou seja, o fato de que sem o ser não existe a consciência, ou de que sem a base não existem as superestruturas, essa prioridade não implica absolutamente uma hierarquia lógica ou causal eterna e fixa entre as duas esferas em questão.³⁵ Se o selvagem primitivo é inteiramente impotente diante das danosas consequências econômicas de uma catástrofe natural (uma seca, uma enchente, etc.), o mesmo não ocorre em uma sociedade onde a socialização da produção, desenvolvendo os recursos tecnológicos de combate às secas, etc., forçou um maior "recuo das barreiras naturais". Do mesmo modo, diria Gramsci, não se pode comparar o papel determinante dos fenômenos econômicos numa formação carente de sociedade civil, onde os homens são atomizados e se movem segundo a espontaneidade "egoístico-passional", com esse papel numa formação onde uma rica sociedade civil — servindo de mediação entre o mundo da economia e as objetivações do

Estado em sentido estrito — abre uma série de trincheiras e de fortificações entre o econômico e o político; ou, em outras palavras, promove um maior "recuo das barreiras econômicas".

Assim, Gramsci revela possuir na prática uma correta concepção da relação entre economia e política no nível ontológico. Essa concepção não só lhe permite fundamentar corretamente suas análises concretas da totalidade social, mas representa também um desenvolvimento dialético criador dos princípios do materialismo histórico: se tanto Marx e Engels quanto Lênin, ao contrário dos teóricos da Segunda Internacional e dos stalinistas, indicaram sempre as *mediações* entre economia e política, combatendo o mecanicismo economicista, nenhum deles indicou sistematicamente³⁶ o modo pelo qual essas mediações são condicionadas historicamente, ou seja, sofrem alterações (sendo mais tênues ou mais complexas) de acordo com a formação econômico-social concreta, de acordo com o grau de socialização da política e de autonomia da sociedade civil na formação social em questão. (Esse grau de socialização da política, naturalmente, é por sua vez condicionado — "em última instância" — pelo grau de socialização da produção, isto é, pela economia: daí por que o "recuo das barreiras econômicas" é apenas tendencial, não implicando jamais — tal como no caso do "recuo das barreiras naturais" — uma completa eliminação das próprias barreiras. Por isso, quando se refere ao comunismo, Marx mostra que a ampliação do "reino da liberdade" não elimina, mas apenas diminui, a presença de um "reino da necessidade".³⁷) Essa descoberta ontológica fundamental de Gramsci faz parte de suas muitas contribuições ao desenvolvimento da *teoria marxista*. E talvez pudéssemos mesmo dizer que, apesar de resíduos idealistas em algumas de suas reflexões especificamente filosóficas, temos na obra de Gramsci, os elementos essenciais de uma autêntica *ontologia materialista da práxis política*.

As concepções filosóficas de Gramsci

Como seria de prever, é também a partir do "ponto focal" da práxis política que Gramsci elabora suas reflexões especificamente filosóficas, que ocupam grande parte dos *Cadernos*. E se esse "politicismo" lhe permite, por um lado, chegar a uma teoria fecunda sobre o caráter ontológico da consciência e sobre seu papel na vida social, leva-o também, por outro lado, a cair em posições idealistas quando aborda certas questões filosóficas específicas. Esse idealismo se manifesta em algumas observações de Gramsci que envolvem questões de teoria do conhecimento (de gnosiologia), assim como de ontologia da natureza, sem atingir

essencialmente, porém, suas considerações ontológico-sociais. Rejeitando com razão uma “leitura” determinista e fatalista do marxismo, que nega o papel do sujeito (da práxis) na formação da objetividade social, Gramsci — que nisso se aproxima de uma corrente marxista que tem seus expoentes no jovem Lukács e em Karl Korsch — termina por negar na prática um tipo específico de conhecimento, o conhecimento científico, cuja tarefa essencial consiste em refletir a realidade e suas alternativas do modo mais objetivo possível, ou seja, evitando qualquer projeção de “acréscimos estranhos” (Engels) do sujeito que conhece na realidade que quer conhecer.

Mas o fato de que a ciência deva ser desantropomorfizadora, ou seja, deva se esforçar por captar o objeto sem nele projetar elementos próprios do sujeito que conhece,³⁸ não significa, de nenhum modo, que o próprio sujeito não faça parte — ontologicamente — da estrutura objetiva do ser social que a ciência tenta reproduzir. O materialismo vulgar, mecanicista, que tantas vezes se apresenta como o autêntico marxismo, deixa de lado o segundo aspecto da questão: generalizando para o sujeito ontológico (o que atua) algo válido apenas para o sujeito gnosiológico (o que conhece), ele termina por eliminar o papel ativo do sujeito em geral na construção da vida social, afirmando que o homem se limita a refletir e registrar uma realidade que só processa independentemente de sua vontade. (É a posição, por exemplo, que se expressa no *Traité* de Bukhárin, tão duramente criticado por Gramsci nos *Cadernos*). Mas a corrente a que chamaríamos de “historicista”, e da qual Gramsci conscientemente faz parte,³⁹ tende a cair numa unilateralidade oposta. Afirmado corretamente a indissolúvel vinculação entre conhecimento e práxis, o necessário condicionamento histórico de todo conhecimento, essa corrente termina por identificar conhecimento em geral com ideologia, negando a possibilidade de uma representação objetiva (científica) do real: se o homem faz parte do processo objetivo da realidade social, todo conhecimento acerca desse real — pensa tal corrente — será necessariamente ideológico, ou seja, refletirá não tanto algo que existe fora da consciência e da vontade do sujeito que conhece, mas sim as aspirações e os projetos do sujeito que atua.

Na verdade, embora a relação gnosiológica não esgote de modo algum o vínculo entre o sujeito e o objeto (como parece crer o materialismo vulgar), não há nenhuma incompatibilidade entre a possibilidade da ciência (do conhecimento objetivo) e a realidade onipresente da práxis (do agir teleológico). Ao contrário: a necessidade do conhecimento científico — de um conhecimento que esclareça os nexos causais (objetivos) sobre os quais vai operar a teologia (a iniciativa do sujeito) — resulta da

própria natureza da práxis, e é por ela exigida. É porque precisa realizar eficientemente seu trabalho — digamos, a caça — que o selvagem primitivo tem de escolher o tipo de pedra adequado, por suas propriedades objetivas (dureza, etc.), para construir seu machado. Nessa forma simples de práxis, já está contida a possibilidade e a necessidade da ciência. Com novas determinações mais complexas, essa mesma estrutura se reproduz em formas superiores de práxis. Por exemplo: é porque precisa iluminar adequadamente a práxis do proletariado em sua luta pela emancipação que Marx estuda de modo objetivo — como um “processo de história natural”⁴⁰ — as leis da produção e da reprodução do capital. O fato de que os resultados teóricos obtidos por Marx convertam-se posteriormente em ideologia, em concepção do mundo, tornando-se momentos determinantes da práxis de milhões e milhões de homens, esse fato não anula de modo algum o caráter objetivo e científico de tais resultados; e, por outro lado, quanto mais um conhecimento for científico, objetivo, tanto mais tenderá a tornar ampla, universal e eficiente a práxis social por ele iluminada.

Esse nexo orgânico — *no nível ontológico* — entre ciência e ideologia, entre conhecimento e práxis, não faz com que as descobertas da ciência, inclusive a social, percam sua objetividade: a lei da queda tendencial da taxa de lucro atua com a mesma objetividade com que atua a lei da gravidade, ainda que — ao contrário dessa — aquela lei resulte da ação de inúmeros projetos teleológicos (subjetivos) singulares e possa ser alterada (se todo o sistema capitalista o for) pela ação de um sujeito humano coletivo e organizado. Portanto, Gramsci não parece prosseguir o autêntico marxismo quando afirma que “a própria filosofia da práxis [o marxismo] é uma superestrutura”,⁴¹ isto é, uma ideologia, que se distinguiria das “outras ideologias” apenas por seu caráter mais duradouro e menos circunstancial: A particularidade do marxismo, ao contrário, consiste em ser ele uma ciência que, *ao mesmo tempo e conscientemente*, serve de base para a construção de uma ideologia, de uma concepção do mundo, de uma práxis política.

Não é apenas ao marxismo, porém, que Gramsci nega o caráter científico, ou seja, de conhecimento objetivo do real. Ele diz: “Na realidade, também a ciência [inclusive a da natureza] é uma superestrutura, uma ideologia.”⁴² Essa afirmação problemática é uma consequência da própria concepção gramsciana da objetividade; afirmar a existência de uma realidade objetiva independente do sujeito *que conhece* é, para ele, uma manifestação de materialismo vulgar, de mecanicismo, até de misticismo: “O conceito de ‘objetivo’ do materialismo metafísico, ao que parece, pretende significar uma objetividade que existe também fora do homem; contudo, quando se afirma que uma realidade existiria ainda que

o homem não existisse, ou se faz uma metáfora ou se cai numa forma de misticismo.”⁴³ Pode-se ver, ademais, que Gramsci não distingue entre o conceito de objetivação (as criações do sujeito coletivo na esfera do ser social, que possuem — como é o caso da lei da queda da taxa de lucro — uma objetividade de tipo peculiar) e o conceito de objetividade em geral (a objetividade, por exemplo, de uma lei ou de um fato natural). Para ele, toda objetividade pode ser identificada, ainda que com mediações, com a subjetividade humana; nessa medida, sua recusa do positivismo “materialista” se faz acompanhar, como em sua juventude, por traços tendencialmente idealistas. “Objetivo significa *sempre* — diz ele — ‘humanamente objetivo’, o que pode corresponder exatamente a ‘historicamente subjetivo’, isto é, objetivo significaria ‘universal subjetivo’.”⁴⁴ Com tal posição, torna-se difícil não só explicar a objetividade da lei da gravidade antes que todos os homens tomassem conhecimento dela, antes que ela se tornasse um “universal subjetivo”, mas é difícil até mesmo compreender a objetividade dos fatos sociais: será que a lei da queda tendencial da taxa de lucro (ainda que seja uma objetivação humana, e não uma objetividade natural) precisa esperar ser um “universal subjetivo” para se tornar uma realidade objetiva, ontológico-social, que incide duramente e determina o comportamento de homens que nunca ouviram falar dela?

Em suma, no caso de suas concepções filosóficas, a concentração no “ponto focal” político leva Gramsci a dois equívocos principais, de fundo idealista: 1) não distinguir gnosiológicamente entre ciência e ideologia, entre conhecimento objetivo e consciência “interessada”, com a consequência de transformar todo conhecimento humano (até mesmo a ciência natural) em expressão de uma subjetividade de classe ou de grupo, historicamente condicionada; 2) tratar como equivalentes a objetivação histórico-social e a objetividade natural, o que o leva a introduzir um elemento fortemente idealista em suas observações incidentais sobre ontologia da natureza. (Nesse ponto, parece-me evidente que Gramsci nunca superou plenamente a concepção neo-hegeliana de Gentile e de Croce, para os quais “toda realidade é espírito”, sendo a própria natureza uma “categoria do espírito”). E é por isso que, em sua subjetivação da objetividade, Gramsci não se detém nem mesmo diante da matéria física: “A matéria, portanto, não deve ser considerada como tal, mas sim como social e historicamente organizada pela produção e, dessa forma, a ciência natural [deve ser considerada] como sendo essencialmente uma categoria histórica, uma relação humana.”⁴⁵ Por recusar o conceito de “verdade objetiva”, de conhecimento desantropomorfizador, Gramsci não pode operar com as categorias de “verdade absoluta” e de “verdade relativa” (elaboradas sobretudo por Engels e

por Lênin⁴⁶), cuja dialética permite superar, no plano na teoria do conhecimento, o historicismo relativista, mas sem cair no materialismo dialético vulgar: todo conhecimento científico tem um aspecto historicamente relativo, na medida em que o tanto de objetividade que ele é capaz de alcançar depende, em cada oportunidade, das condições históricas, dos objetivos historicamente determinados que a práxis se propõe e pode alcançar; mas esse conhecimento inclui também um outro momento, um elemento de verdade absoluta, na medida em que foi reproduzida — ainda que sempre parcialmente, aproximativamente — uma realidade que é independente do sujeito gnosiológico, do sujeito que conhece.

Esse limite último das posições epistemológicas de Gramsci tem sua origem num desenvolvimento insuficiente de sua ontologia social. Em função da concentração de sua obra no “ponto focal” da política, Gramsci não se revelou capaz de distinguir sistematicamente as duas modalidades essenciais da práxis humana, às quais se ligam duas formas de consciência, a “desantropomorfizadora” (ou científica) e a “antropocêntrica” (ou ideológica). Em sua reflexão ontológica da maturidade, Georg Lukács reconhece explicitamente essa diferenciação no interior da práxis, com a vantagem suplementar — em relação aos dualismos de matriz kantiana — de afirmar a unidade ontológico-genética da ação humana a partir do trabalho, que ele considera o “modelo da práxis social”. Para ele, o trabalho se caracteriza por ser “um processo entre atividade humana e natureza: seus atos tendem a transformar alguns objetos naturais em valores de uso (...). Já nas formas mais evoluídas de práxis social, ao lado desse tipo de ação, ganha destaque cada vez maior a *ação sobre outros homens*, a qual visa em última instância — mas somente em última instância — a mediar a produção de valores de uso. Também nesse caso — prossegue Lukács —, o fundamento ontológico-estrutural é constituído pelas posições teleológicas e pelas séries causais que elas põem em movimento. Mas o conteúdo essencial da posição teleológica, nesse segundo caso, é a tentativa de induzir outra pessoa (ou um grupo de pessoas) a formular e adotar, por sua vez, determinadas posições teleológicas. Esse problema surge tão logo o trabalho se torna social, no sentido de basear-se na cooperação de mais de uma pessoa (...). Nessa segunda forma de posição teleológica, a finalidade visada é, de imediato, a finalidade de outras pessoas.”⁴⁷ Temos assim, ao lado do trabalho e a partir dele, o desenvolvimento de um tipo de práxis que poderíamos chamar de “interativa”.

Embora suas reflexões sobre a arte e a ideologia indiquem que Lukács estava consciente do problema, o fato é que ele não explicitou de modo sistemático a ineludível conclusão de que o segundo tipo de práxis, que é sempre “inter-ação” (ou ação sobre

a ação), implica uma modalidade de conhecimento diversa daquela que tem lugar no trabalho. Esse último demanda, para sua execução, o que antes definimos como conhecimento científico, ou, na terminologia do próprio Lukács, “desantropomorfizador”. Nessa medida, a indistinção entre as formas de consciência ligadas ao “trabalho” e à “interação” tem uma justificação relativa, já que a práxis interativa pode e deve também ser captada de um ângulo “desantropomorfizador”: conhecer o mais objetivamente possível os móveis, as determinações, etc.. da ação humana é uma pré-condição para o sucesso da práxis que visa influenciá-la, como tão bem o sabia Maquiavel. Mas é inerente à ação interativa uma outra determinação decisiva: quando me empenho em agir sobre a ação de outro (ou de outros), devo estabelecer com a consciência dele (ou deles) um tipo de relação que, obviamente, não é a mesma que estabeleço com o mármore no qual trabalho para construir uma estátua ou com uma série estatística da qual quero extraír conclusões econômico-científicas. Por mais que conheça objetivamente (“cientificamente”) os condicionantes e os móveis da ação do outro, só posso transformar essa ação, levando-a a se concretizar em projetos teleológicos determinados, se for capaz de *convencer* o outro a agir no sentido por mim desejado; e, mesmo que meu recurso último para induzi-lo à ação seja a coerção, tenho de convencê-lo, por exemplo, de que a conservação da vida, ainda que vivida sob a opressão, é algo mais *valioso* do que a morte ou a punição que poderiam resultar de sua rebeldia. Portanto, os conteúdos de consciência que utilizo nesse tipo de ação não tem eficácia apenas (e talvez nem mesmo sobretudo) enquanto reproduzem o real, enquanto são ciência; o que importa é que convençam o outro e o levem à ação, o que implica dizer que eles devem ser também *normas* ou *valores*.

Pois bem: foi a esse tipo específico de conhecimento, próprio da práxis interativa, que Gramsci deu o nome de *ideologia*, empenhando-se por descrever, nos *Cadernos*, várias de suas figuras concretas, desde o folclore e o senso comum até a “filosofia dos filósofos”. Como vimos, a práxis interativa (que, retomando a dimensão grega da palavra, também poderíamos chamar de “política”) mobiliza não só uma bagagem de conhecimentos mais ou menos científicos sobre a natureza e os determinantes da ação, mas também um conjunto de normas ou valores capazes de dirigir essa ação no sentido dos objetivos visados. Portanto, no âmbito desse tipo de práxis, há um nível em que ciência e ideologia efetivamente se confundem. Dizer que a ciência é “uma relação humana” (e, portanto, uma interação) e reduzir o tipo de conhecimento que nela tem lugar à ideologia é, certamente, um limite da reflexão filosófica de Gramsci. Mas afirmar que, na práxis interativa, a consciência mobilizada é sobretudo de tipo axioló-

gico representa, ao contrário, uma contribuição essencial para a compreensão ontológica da práxis política, que é uma esfera decisiva da interação social em geral. Além disso, essa afirmação permite superar uma visão puramente gnosiológica da ideologia, que a vê apenas como “falsa consciência”, e compreendê-la sobretudo enquanto realidade prática, enquanto fenômeno ontológico-social. Portanto, a ontologia materialista da práxis política, objetivo central da reflexão filosófica de Gramsci, não seria completa sem uma teoria da ideologia. Refletindo sobre as várias modalidades da consciência social, Gramsci vai nos fornecer — nos *Cadernos* — a mais brilhante e completa teoria marxista da ideologia.

Ao definir o que entende por filosofia, Gramsci nos fornece seu conceito de ideologia e, ao mesmo tempo, indica o vínculo dela com a política. Para ele, a filosofia é ideologia porque é “unidade de fé entre uma *concepção do mundo* e uma *norma de conduta* adequada a essa concepção (...). Por isso, não se pode separar filosofia de política: ao contrário, pode-se demonstrar que a escolha e a crítica de uma concepção do mundo são também fatos políticos.”⁴⁸ Essa identidade entre filosofia e ideologia, entre ideologia e política, leva Gramsci a dizer — numa formulação plena de consequências democráticas — que “todo homem é filósofo”, ou seja, que todo homem manifesta em sua ação interativa (através de sua linguagem, de seu senso comum, etc.) um conjunto de noções tanto sobre o que é como sobre o que *deve ser*, tanto uma concepção do mundo quanto uma ética.⁴⁹ Se não possuísse essa filosofia, ainda que tosca e contraditória, o homem não poderia interagir com seus semelhantes. Cabe lembrar que, para Gramsci, a tarefa da filosofia da práxis enquanto ideologia superior, coerente e orgânica, é realizar uma crítica das concepções do mundo ainda confusas e contraditórias, marcadas por elementos “egoístico-passionais”, corporativistas, individualistas; é promover uma “reforma intelectual e moral” que difunda entre as massas uma nova cultura superior, radicalmente laica e imanentista, que contribua para formar em torno do proletariado — convertido assim em classe hegemônica e nacional — um novo sujeito coletivo que encaminhe e promova a transformação radical da sociedade. Se a ideologia é decisiva na orientação prática dos homens, então a crítica ideológica — a batalha cultural — torna-se um momento decisivo na luta para agregar um nova “vontade coletiva nacional-popular”, na luta para superar uma velha relação de hegemonia e construir uma nova.

Portanto, para Gramsci, a ideologia — enquanto concepção do mundo articulada com uma ética correspondente — é algo que transcende o conhecimento e se liga diretamente com a ação voltada para influir no comportamento dos homens. É interessante observar que não é outra a definição de ideologia no último

Lukács: "Mesmo sendo uma forma de consciência, a ideologia não é absolutamente idêntica à representação cognitiva da realidade, mas — enquanto meio para enfrentar conflitos sociais — é eminentemente dirigida para a práxis, com essa partilhando, naturalmente no âmbito de sua própria especificidade, a orientação no sentido de transformar a realidade (e a defesa da realidade dada contra as tentativas de mudança tem a mesma estrutura prática)."⁵⁰ Há ainda outra semelhança. Gramsci vê na filosofia enquanto forma superior de ideologia, em contraste com as figuras fragmentárias da consciência que são próprias da vida cotidiana (senso comum, folclore, etc.), os elementos que permitem promover uma universalização, isto é, a passagem "catártica" do momento "egoístico-passional" (corporativo) para o momento "ético-político" (hegemônico-universal). Embora reserve a definição de ideologia apenas para essas formas universalizadoras, Lukács chega a uma conclusão análoga: "Essas generalizações [realizadas pela ideologia], orientadas em sentido prático-político, ainda que produzidas em seus pontos de partida individuais por estímulos intelectuais e emocionais, constituem o *medium* que permite à práxis política ultrapassar o imediato interesse de classe e transformar-se num momento socialmente universal."⁵¹ Em termos gramscianos, isso significa dizer que a ideologia é o *medium* da hegemonia. Pode-se ver que Gramsci tem plena consciência dessa ligação entre construção da concepção do mundo e batalha pela hegemonia: "A compreensão crítica de si mesmo ocorre através de uma luta de 'hegemonias' políticas, de direções contrastantes, primeiro no campo da ética, depois da política, para chegar a uma elaboração superior da própria concepção do real (...). Por isso, deve-se sublinhar como o desenvolvimento político do conceito de hegemonia representa um grande progresso, não só político-prático, mas também filosófico."⁵²

Desse modo, embora a posição de Lukács sobre as formas de consciência seja mais mediatisada (já que ele não reduz o conhecimento humano à ideologia, mas abre espaço em sua reflexão também para as formas objetivas do conhecimento científico), ele e Gramsci têm em comum o fato de se recusarem a analisar a ideologia de um ponto de vista estritamente gnosiológico, ou seja, apenas como "falsa consciência" em contraste com "consciência verdadeira" (ciência). Ambos analisam a ideologia com força real, como fato ontológico, que altera e modifica a vida humana, mesmo quando seus conteúdos cognitivos não correspondem adequadamente à reprodução da realidade (basta pensar aqui nas brilhantes análises de Gramsci sobre a religião, as ideologias populares, etc.). E é precisamente em função desse peso ontológico, e não de seu conteúdo de verdade epistemológica, que Gramsci distingue as ideologias entre si: há, por um lado, o que ele chama

de "ideologias arbitrárias"; individuais ou de pequenos grupos, "inventadas", que são de breve duração e têm pouca incidência sobre a ação humana; e, por outro, temos as "ideologias orgânicas", que dão expressão às aspirações de grandes correntes históricas, de classes ou grupos com vocação hegemônica e com capacidade de se tornarem classes nacionais, as quais atravessam épocas históricas inteiras e movem as ações de grandes massas.⁵³ A "filosofia da práxis", o marxismo, seria precisamente uma ideologia desse segundo tipo; sua validade histórica, segundo Gramsci, ocupará todo o período que nos separa da "sociedade regulada", do comunismo, isto é, todo o período em que ainda existirem contradições sociais antagônicas.

E aqui torna-se possível reavaliar de modo positivo, num outro contexto, a definição gramsciana de objetividade, já nossa conhecida. Se essa definição é equivocada no que se refere ao conhecimento vinculado ao primeiro tipo de práxis, o que visa à dominação direta da natureza objetiva ou à apropriação cognitiva e prática da sociedade em sua dimensão de "segunda natureza", apresenta um importantíssimo componente de justeza quando se refere à práxis "interativa" ou "política". Esse tipo de práxis tem como meta, explícita ou implicitamente, a constituição de um sujeito coletivo, isto é, a execução em comum de atos teleológicos articulados entre si e dirigidos para uma mesma finalidade; nessa medida, sua realização objetiva, ontológico-social, pressupõe que os atores compartilhem um conjunto de noções, valores e crenças *subjetivas* igualmente comum, ou, em outras palavras, que sejam movidos por uma vontade coletiva. Nesse caso, portanto, o objetivamente social é sinônimo de subjetividade universal, ou, mais precisamente, de universalmente inter-subjetivo. Por exemplo: independentemente da existência ou inexistência ontológico-natural de Deus ou de deuses, a religião é um fenômeno ontológico-social, objetivo, quando se torna a crença inter-subjetiva de grupos substanciais de homens, ou seja, quando se torna o que Gramsci chamou de "ideologia orgânica". Assim, o conceito gramsciano de objetividade, embora problemático no plano da gnosiologia, revela-se um instrumento imprescindível para a compreensão histórico-materialista das formas inter-subjetivas de interação social.

Sem tal conceito, de resto, Gramsci não poderia ter elaborado a noção de hegemonia, central em sua teoria política: a luta pela hegemonia implica uma ação que, voltada para a efetivação de um resultado *objetivo* no plano social, pressupõe a construção de um universo *inter-subjetivo* de crenças e valores. Por outro lado, como veremos no próximo capítulo, Gramsci articula explicitamente a hegemonia com a obtenção do *consenso*, distinguindo assim da *coerção* enquanto meio de determinar a ação dos ho-

mens. Desse modo, se acoplarmos as noções gramscianas de objetividade e de hegemonia, poderemos formular — indo além da letra de Gramsci, mas de acordo com seu espírito — uma proposta democrática, contratualista, de formação da esfera pública, da esfera dos valores sociais, do que Hegel chamou de “eticidade”:⁵⁴ é pela persuasão, e não pela coerção, que os homens devem ser levados a realizar as ações interativas que irão desembocar na construção e reprodução do que Gramsci chamou de “sociedade regulada” (comunista). Embora a “eticidade” dessa nova ordem social possa e deva ser iluminada ou conhecida pela ciência, pela *episteme*, ela se expressará interativamente como *doxa*, como *opinião pública*, como algo que se constrói através do consenso e que, portanto, implica diálogo.

Penso que a teoria gramsciana da objetividade é a resposta a um problema enfrentado também por Habermas, e ao qual este responde falando em “situação ideal de fala”, em comunicação inter-subjetiva liberta de coação, na qual as “verdades” e os valores comuns são estabelecidos mediante o diálogo e o consenso.⁵⁵ Mas Gramsci tem a vantagem, em relação a Habermas, de evitar qualquer utopismo iluminista: para ele, a comunicação “livre de coação” — a conquista da objetividade enquanto resultado da superação das ideologias “parciais e falazes” — só pode se manifestar de modo pleno depois da eliminação das contradições sociais antagônicas, ou seja, na “sociedade regulada” ou sem classes. “O homem — diz Gramsci — conhece objetivamente na medida em que o conhecimento é real para todo o gênero humano *históricamente* unificado num sistema cultural unificado; mas esse processo de unificação histórica ocorre com o desaparecimento das contradições internas que dilaceram a sociedade humana, contradições que são a condição da formação de grupos e do nascimento de ideologias não universais concretas (...). Há assim uma luta pela objetividade (para libertar-se das ideologias parciais e falazes), e essa luta é a mesma luta pela unificação cultural do gênero humano. O que os idealistas chamam de ‘espírito’ não é um ponto de partida, mas de chegada.”⁵⁶ O que não significa que a luta pela hegemonia aqui e agora, em favor de uma sociedade sem classes, não seja também um modo de ir conquistando *progressivamente* esse tipo de comunicação, de ir construindo e ampliando uma esfera pública consensual e liberta de coerção. Com sua concepção inter-subjetiva da objetividade e com sua visão consensual da hegemonia, Gramsci lançou as bases filosóficas para uma teoria democrático-contratual de construção do socialismo.

Finalmente, cabe recordar que o conceito gramsciano de ideologia como realidade ontológico-social é mais um momento em que Gramsci se aproxima de Marx e se afasta das posições

mecanicistas que negam ou minimizam o papel das ideologias nas transformações sociais: basta pensar na frase de Marx, que Gramsci gostava de citar, segundo a qual “a teoria se transforma em poder material tão logo se apodera das massas.”⁵⁷ Para Gramsci, a consciência humana não é mero epifenômeno, mas — sob a forma de ideologia — é um elemento ontologicamente determinante do ser social. Portanto, se a equiparação entre ciência e ideologia torna problemáticas algumas de suas formulações no terreno da teoria do conhecimento, isso não o impede — mais uma vez — de formular observações pertinentes e fecundíssimas no terreno da ontologia do ser social.

NOTAS

1. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edição crítica de Valentino Gerratana, Turim, Einaudi, 1975, 4 vols. (citados a seguir como *Quaderni*). Uma minuciosa descrição dos *Cadernos* e dos métodos utilizados em sua edição crítica pode ser lida em V. Gerratana, “Sulla preparazione di un’edizione critica dei ‘Quaderni del Carcere’”, in Vários Autores, *Gramsci e la cultura contemporanea*, Roma, Riuniti, 1969, vol. II, pp. 455-476; e também no prefácio do mesmo aos *Quaderni*, pp. XI-XII. Em *L’officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei ‘Quaderni del carcere’* (Nápoles, Bibliopolis, 1984), Gianni Francioni reavalia criticamente a cronologia dos textos proposta na edição de Gerratana e fornece sugestões fundamentais para uma visão sistemática dos *Cadernos*, na qual ressalta a centralidade da reflexão política. Utilizo as indicações de Francioni para datar os textos dos *Cadernos* que comentarei nos próximos capítulos.
2. Carta a Tatiana Schucht, 19 de março de 1927, in Gramsci, *Lettere dal Carchere*, cit., p. 58.
3. Para a distinção entre o método de investigação e o método de exposição, cf. Karl Marx, *O Capital*, ed. brasileira, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1969, Livro I, p. 16.
4. *Quaderni*, p. 1752.
5. *Ibid.*, pp. 1568-1570.
6. Um dos muitos pontos discutíveis da interpretação do inglês Joseph V. Femia (*Gramsci’s Political Thought*, Oxford, Clarendon, 1981) é a insistência numa suposta ruptura radical entre o “jovem Gramsci, agitador e ativista”, e o “erudito maduro” em que ele teria se convertido no cárcere (*ibid.*, p. 6). Partindo disso, não é por acaso que Femia termina por dissociar o Gramsci “maduro” não só de Lênin, mas até mesmo de Marx.
7. Donald Sassoon, *Togliatti e la via italiana al socialismo. Il PCI dal 1944 al 1964*, Turim, Einaudi, 1980, p. 164.
8. Uma eficiente síntese do vínculo de Gramsci com Lênin é dada por Ingrao: “Considero que, nessas posições de Gramsci, há já algo que não apenas ‘seleciona’ determinados aspectos do leninismo, privilegiando-os em face de outros, mas que ‘força’ seu sentido e os desenvolve. Gramsci é essencial para a reconstrução da história real do movimento operário precisamente porque representou a mediação que encaminhou uma inovação com relação a Lênin, sem abandonar e jogar no lixo o patrimônio positivo contido no leninismo” (Pietro Ingrao, “Perchè il dibattito su Gramsci”, in Id., *Masse e potere*, Roma, Riuniti, 1977, p. 245).

9. Para a contraposição entre método das definições (metafísico) e método das determinações (dialético), cf. Georg Lukács, *Estética*, ed. italiana, Turim, Eunaudi, 1970, vol. I, pp. XXXI-XXXII.
10. Interessantes observações sobre esse tema podem ser encontradas em Gueorgui Rudenko, *La metodología leninista en la investigación del imperialismo*, Havana, ILC, 1966, pp. 21-32.
11. Não pretendo dizer, com isso, que a percepção dessas novas determinações não se desse também em outros marxistas da época, como, em particular, nos austromarxistas Otto Bauer e Max Adler, os quais — no processo de reconhecimento de tais determinações — situam-se de certo modo entre Lênin e Gramsci (cf. C.N. Coutinho, *A dualidade de poderes*, São Paulo, Brasiliense, pp. 53-61). Gramsci, contudo, não conhecia a obra dos austromarxistas, razão pela qual parte diretamente de Lênin quando empreende seu esforço de renovação.
12. Cf., entre outros, Evald V. Ilyenkov, *La dialettica dell'astratto e del concreto nel Capitale di Marx*, ed. italiana, Milão, Feltrinelli, 1961, especialmente pp. 93-156.
13. Marx, *O Capital*, cit., Livro III, pp. 241 e ss.
14. Cf. *Quaderni*, respectivamente pp. 882-883 e 2140, e 2155-2156 e 2177.
15. Nessa medida, parece-me justa a restrição de Hobsbawm: "Todos, com exceção talvez do economista, encontrarão iluminações nos *Cadernos*" (Eric Hobsbawm, "Una pietra angolare del marxismo", in *Rinascita*, 25 de julho de 1975, p. 16). Enzo Santarelli generaliza essa debilidade da reflexão econômica para todo o marxismo italiano; ele fala de "uma carência, quase incrível para uma tradição marxista autêntica, de um pensamento econômico autônomo; em suma, o momento da elaboração político-filosófica predomina nitidamente no pensamento marxista italiano, como se pode ver até mesmo na obra de seus máximos expoentes" (Santarelli, *La revisione del marxismo in Italia*, cit., p. 28).
16. A. R. Buzzi, *La théorie politique d'Antonio Gramsci*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1967, p. 187.
17. Sobre a distinção entre práxis manipulatória (repetitiva) e práxis universalizante (apropriadora), cf. C.N. Coutinho, *O estruturalismo e a miséria da razão*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972, pp. 67-86.
18. *Quaderni*, p. 1244.
19. Essa generalização da "catarse", ainda que essencialmente concentrada nas esferas da ética e da estética, aparece em Georg Lukács, *Estética*, cit., vol. I, pp. 762-795.
20. *Quaderni*, pp. 1563-1564.
21. *Ibid.*, p. 1577.
22. *Ibid.*, p. 1599.
23. Sobre o "fim da política", cf. mais adiante, cap. V, pp. 81 e ss.
24. É interessante observar que, já em 1925, resenhando o livro de Bukhárin, Lukács criticava precisamente essa confusão entre "técnica" e "forças produtivas sociais" (cf. Georg Lukács, "N. Bucharin: Teoria del materialismo storico", in Id., *Scritti politici giovanili 1919-1928*, ed. italiana, Bári, Laterza, 1972, pp. 186-202). Um interessante paralelo entre as críticas a Bukhárin feitas por Gramsci e por Lukács está em Aldo Zanardo, "Il 'Manuale' di Bucharin visto dai comunisti tedeschi e da Gramsci", in Vários Autores, *Studi gramsciani*, Roma, Riuniti, 1958, pp. 337-368.
25. *Quaderni*, p. 1439. Essa concepção antitecnicista da economia marxiana foi muito bem resumida por Engels: "A economia não trata de coisas, mas de *relações* entre pessoas e, em última instância, entre classes, embora essas relações estejam sempre ligadas a coisas e *apareçam* como se fossem coisas" (F. Engels, "A 'Contribuição à crítica da economia política' de Karl Marx", in Marx-Engels, *Obras escolhidas*, ed. brasileira, Rio de Janeiro, Vitória, 1956, vol. I, p. 346).
26. *Quaderni*, p. 1051.
27. *Ibid.*, p. 1575.
28. *Ibid.*, p. 1573.
29. *Ibid.*, p. 1580.
30. Cf. Georg Lukács, *Ontologia do ser social. Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*, ed. brasileira, São Paulo, Ciências Humanas, 1979, pp. 53 e ss., 81 e ss.
31. Carlos Nelson Coutinho, *A democracia como valor universal e outros ensaios*, Rio de Janeiro, Salamandra, 1984, pp. 25 e ss.
32. Para Lukács, essa situação atinge sua expressão máxima no comunismo: "A novidade essencial [do comunismo] para o desenvolvimento da humanidade consiste em que o movimento da economia pode agora ser regulado de um modo unitariamente teleológico, ou seja, no qual a teleologia evolui de sua condição anterior de simples momento de um desenvolvimento causalmente posto até se converter em categoria central determinante do processo, ainda que sem poder abolir, evidentemente, o caráter causal-legal do próprio processo" (Georg Lukács, *L'uomo e la democrazia*, ed. italiana, Roma, Lucarini, 1987, pp. 62-63).
33. Gramsci, "Un esame della situazione italiana", in CPC, p. 121.
34. *Quaderni*, p. 1487.
35. G. Lukács, *Ontologia-Marx*, cit., pp. 40 e ss., 155 e ss.
36. Digo "sistematicamente" porque penso que Marx *intuitu* o problema aqui evocado. Respondendo à crítica de um jornal teuto-americano à sua concepção materialista da história, ele observa: "Segundo o jornal, [a concepção materialista seria verdadeira no mundo hodierno, onde dominam os interesses, mas não na Idade Média, sob o reinado do catolicismo, nem em Roma ou Atenas, sob o reinado da política. De início, é estranho que alguém se compraz em pressupor o desconhecimento por outrem desses lugares-comuns sobre a Idade Média e a Antigüidade. O que está claro é que nem a Idade Média podia viver do catolicismo, nem o mundo antigo, da política. Ao contrário, é a maneira como ganhavam a vida que explica por que, numa época, desempenhava o papel principal a política, e, na outra, o catolicismo" (K. Marx, *O Capital*, cit., vol. I, p. 91).
37. *Ibid.*, cit., Livro III, p. 942.
38. Sobre o caráter desantropomorfizador da ciência, cf. Lukács, *Estética*, cit., vol. I, pp. 3-168.
39. Basta pensar em suas inúmeras definições do marxismo como "historicismo absoluto", "consequente", "integral", etc.
40. Marx, *O Capital*, cit., Livro I, p. 6.
41. *Quaderni*, p. 1457.
42. *Ibid.*, pp. 1415-1416.
43. *Ibid.*, p. 1437.
44. *Ibid.* Sobre os elementos idealistas na concepção da objetividade em Gramsci, cf. as interessantes observações de Luciano Gruppi, *Il concetto di egemonia in Gramsci*, cit., pp. 144 e ss. Uma posição favorável ao conjunto das reflexões filosóficas de Gramsci, mas que pode ser lida com proveito, está em Jacques Texier, *Gramsci et la philosophie du marxisme*, Paris, Seghers, 1966, pp. 7-99.
45. *Quaderni*, p. 1442.

46. De passagem, seria interessante observar que — num trecho não incluído na primeira edição temática dos *Cadernos* — Gramsci estende a Engels algumas objeções feitas ao “materialismo vulgar” de Bukhárin: “É certo que em Engels (*Anti-Dühring*) encontram-se muitas tendências que podem levar aos desvios [do *Ensaio do Tratado bukhariniano*]” (*Quaderni*, p. 1449). Gramsci não especifica quais seriam essas tendências, mas não me parece difícil encontrá-las.
47. Georg Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, ed. italiana, Roma, Riuniti, vol. II, 1981, pp. 55-56. Também Jürgen Habermas, no interior de uma posição que se refere a Marx, empunhou-se em especificar as várias modalidades de práxis e as formas de conhecimento a elas correspondentes. Depois de distinguir entre “trabalho” e “interação” (cf. Habermas, *La technique et la science comme “idéologie”*, ed. francesa, Paris, Gallimard, 1973, pp. 163-211), o pensador neofrankfurtiano operou uma distinção ulterior, no seio da práxis interativa, entre “interação sistêmica” (legal-coativa) e “interação comunicativa” (dialógico-consensual) (cf. Id., *Teoría de la acción comunicativa*, ed. espanhola. Madri, Taurus, 2 vols., 1988). Não é aqui o local para uma discussão em profundidade das reflexões de Habermas. Observaria apenas que, malgrado a extraordinária riqueza dos conceitos habermasianos, eles me parecem implicar um dualismo de fundo, de matriz kantiana, que vai de encontro à orientação dialético-unitária da ontologia marxista do ser social, para a qual a práxis se apresenta como uma unidade da unidade e da diversidade.
48. *Quaderni*, pp. 1378-1379.
49. *Ibid.*, pp. 1375 e ss.
50. Lukács, *Per l'ontologia*, cit., pp. 487.
51. *Ibid.*, p. 498.
52. *Quaderni*, p. 1385.
53. *Ibid.*, p. 1507. É interessante observar que, nesse ponto, Lukács discorda explicitamente de Gramsci: para o primeiro, somente as concepções do mundo mobilizadoras de grandes massas merecem a designação de ideologia. Depois de citar a distinção gramsciana, ele diz: “Enquanto um pensamento permanecer simplesmente produto ou expressão ideal de um indivíduo, por mais valor ou desvalor que possa conter, não pode ser considerado uma ideologia. Nem mesmo uma difusão social mais ampla é capaz de transformar um complexo de pensamentos diretamente em ideologia. Para que isso ocorra, é necessária uma função social bem determinada” (Lukács, *Per l'ontologia*, cit., p. 445). Na medida em que implica gradações — e, portanto, um desenvolvimento dialético —, a posição de Gramsci me parece, nesse particular, mais fecunda que a de Lukács.
54. G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, ed. francesa de Robert Derc'hé, Paris, Urin, 1989, pp. 191 e ss.
55. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, cit.; Id., *Il discorso filosofico della modernità*, ed. italiana, Bari, Lalèrza, 1988, pp. 336-366.
56. *Quaderni*, p. 142
57. Karl Marx, “Crítica da filosofia do direito de Hegel — uma introdução”, ed. brasileira, in *Temas de ciências humanas*, São Paulo, 1977, nº 2, p. 8.

CAPÍTULO

5

TEORIA AMPLIADA DO ESTADO

O conceito de “sociedade civil”

Quando nos referimos, em capítulo anterior, às primeiras formulações do conceito gramsciano de hegemonia (enquanto concretização e enriquecimento das formulações de Lênin), observamos que faltava ainda um elemento essencial na determinação da especificidade e da novidade da teoria política de Gramsci: o conceito de “sociedade civil” como portadora material da figura social da hegemonia, como esfera de mediação entre a infraestrutura econômica e o Estado em sentido restrito. Esse conceito tomará corpo nos *Cadernos*. Norberto Bobbio, que escreveu uma das mais completas análises filológicas desse conceito, observou corretamente: “Para uma reconstrução do pensamento político de Gramsci, o conceito-chave, o conceito que devemos tomar como ponto de partida, é o de *sociedade civil*.¹

Independentemente de seus méritos filológicos, porém, a análise de Bobbio me parece conduzir a falsas conclusões teóricas. O pensador italiano indica corretamente uma diferença essencial entre os conceitos de sociedade civil em Gramsci e em Marx: enquanto Marx identifica sociedade civil com base material, com infra-estrutura econômica, “a sociedade civil em Gramsci não pertence ao momento da estrutura, mas ao da superestrutura.”² Mas, a partir daí, Bobbio chega a uma falsa conclusão: como em Marx a sociedade civil (a base econômica) era o fator ontologicamente primário na explicação da história, Bobbio parece supor que a alteração efetuada por Gramsci o leve a retirar da infra-estrutura essa centralidade ontológico-genética, explicativa, para atribuí-la a um elemento da superestrutura, precisamente à sociedade civil. “Em Marx, esse momento ativo e positivo é estrutural; em Gramsci, é superestrutural.”³ Gramsci seria assim um idealista em teoria social, na medida em que passaria a colocar na superestrutura política, e não na base econômica, o elemento determinante do processo histórico.

Na verdade, a interpretação equivocada de Bobbio decorre de dois mal-entendidos. Em primeiro lugar, temos uma falta de consequência em sua argumentação: se o conceito de sociedade

civil em Gramsci não é o mesmo que em Marx, por que então atribuir-lhe a mesma função (de determinação "em última instância") que tinha no pensador alemão? E, em segundo lugar, em estreita conexão com isso, Bobbio examina a questão da sociedade civil em Gramsci em relação com o vínculo de condicionamento recíproco entre infra-estrutura e superestrutura, sem ver que o conceito se refere, na verdade, ao problema do Estado: o conceito de "sociedade civil" é o meio privilegiado através do qual Gramsci enriquece, com novas determinações, a teoria marxista *do Estado*. E se é verdade, como vimos, que esse enriquecimento motiva uma concretização dialética na questão do modo pelo qual a base econômica determina as superestruturas (ou seja, essa determinação é mais complexa e mediatizada onde a sociedade civil é mais forte), isso não anula de modo algum, como vimos também, a aceitação gramsciana do princípio básico do materialismo histórico: o de que a produção e reprodução da vida material, implicando a produção e reprodução das relações sociais globais, é o fator ontologicamente primário na explicação da história. Fixar corretamente esse ponto me parece essencial para avaliar de modo justo não só o lugar de Gramsci na evolução do marxismo, mas também seu conceito de sociedade civil: Gramsci não inverte nem nega as descobertas essenciais de Marx, mas "apenas" as enriquece, amplia e concretiza, no quadro de uma aceitação plena do método do materialismo histórico.

E de que modo Gramsci "amplia", com seu conceito de sociedade civil, a teoria marxista "clássica" do Estado?⁴ A grande descoberta de Marx e Engels no campo da teoria política foi a afirmação do caráter de classe de todo fenômeno estatal; essa descoberta os levou, em contraposição a Hegel, a "dessacralizar" o Estado,⁵ a desfetichizá-lo, mostrando como a aparente autonomia e "superioridade" dele encontram sua gênese e explicação nas contradições imanentes da sociedade como um todo. A gênese do Estado reside na divisão da sociedade em classes, razão por que ele só existe *quando e enquanto* existir essa divisão (que decorre, por sua vez, das relações sociais de produção); e a função do Estado é precisamente a de conservar e reproduzir tal divisão, garantindo assim que os interesses comuns de uma classe particular se imponham como o interesse geral da sociedade. Marx, Engels e Lênin examinaram também a *estrutura* do Estado: indicaram na repressão — no monopólio legal e/ou de fato da coerção e da violência — o modo principal através do qual o Estado em geral (e, como tal, também o Estado capitalista liberal) faz valer essa sua natureza de classe. Em suma: os "clássicos", tendencialmente, identificam o Estado — a máquina estatal — com o conjunto de seus *aparelhos repressivos*.

Seria prova de anti-historicismo apontar essa caracterização como resultado de uma visão unilateral dos clássicos, do mesmo modo como seria anti-historicismo acusar Marx por não ter tratado do imperialismo em sua obra principal. Pois essa percepção do aspecto repressivo (ou ditatorial) como aspecto principal da dominação de classe corresponde, em grande medida, à natureza real dos Estados com os quais se defrontaram Marx, Engels e Lênin. Numa época de escassa participação política, quando a ação do proletariado se exercia sobretudo através de vanguardas combativas mas pouco numerosas, atuando compulsoriamente na clandestinidade, era natural que esse aspecto repressivo do Estado burguês se colocasse em primeiro plano na própria realidade e, por isso, merecesse a atenção prioritária dos clássicos. Gramsci, porém, trabalha numa época e num âmbito geográfico nos quais já se generalizou uma maior complexidade do fenômeno estatal: ele pôde assim ver que, com a intensificação dos processos de socialização da participação política, que tomam corpo nos países "ocidentais" sobretudo a partir do último terço do século XIX (formação de grandes sindicatos e de partidos de massa, conquista do sufrágio universal, etc.), surge uma esfera social nova, dotada de leis e de funções relativamente autônomas e específicas, tanto em face do mundo econômico quanto dos aparelhos repressivos do Estado.

Precisamente num trecho dos *Cadernos* onde analisa "a doutrina de Hegel sobre os partidos e as associações como 'trama' privada do Estado" — um trecho que está entre as primeiras anotações carcerárias de Gramsci, datando provavelmente de março de 1929 —, nosso autor mostra como seu conceito de "sociedade civil", sua concepção ampliada do Estado, parte precisamente do reconhecimento dessa socialização da política no capitalismo desenvolvido, dessa formação de sujeitos políticos coletivos de massa. Ele diz: "Sua concepção da associação [de Hegel] só pode ser ainda vaga e primitiva, situada entre o político e o econômico, de acordo com a experiência da época, que era muito restrita e fornecia um único exemplo completo de organização, a organização 'corporativa' (política inserida na economia). Marx não podia ter experiências históricas superiores às de Hegel (pelo menos muito superiores). (...) O conceito de organização em Marx permanece ainda preso aos seguintes elementos: organizações profissionais, clubes jacobinos, conspirações secretas de pequenos grupos, organização jornalística."⁶ Marx, portanto, não pôde conhecer — ou não pôde levar na devida conta — os grandes sindicatos englobando milhões de pessoas, os partidos políticos operários e populares legais e de massa, os parlamentos eleitos por sufrágio universal direto e secreto, os jornais proletários de imensa tiragem, etc. Não pôde, em suma, captar

plenamente uma dimensão essencial das relações de poder numa sociedade capitalista desenvolvida: precisamente aquela „trama privada” a que Gramsci se refere, que mais tarde ele irá chamar de “sociedade civil”, de “aparelhos privados de hegemonia”. Ou seja, os organismos de participação política aos quais se adere voluntariamente (e, por isso, “privados”) e que não se caracterizam pelo uso da repressão. Ao cunhar a expressão “sociedade civil” para designá-los, Gramsci, como vimos, se afasta terminologicamente de Marx;⁷ ao contrário, e como o próprio texto recém-citado o indica, ele parece aproximar-se *de certo modo* da concepção de Hegel, o qual introduzia na “sociedade civil” — concebida como a segunda figura da eticidade, situada entre a família e o Estado — as “corporações”, ou seja, associações econômicas que podem ser vistas como formas primitivas dos modernos sindicatos.⁸ Mas essa parcial aproximação a Hegel não deve ocultar a *novidade* do conceito gramsciano: com ele, Gramsci expressa um fato novo, uma nova determinação do Estado, que não nega ou elimina as determinações registradas pelos “clássicos”, mas representa — e Gramsci está consciente disso — um enriquecimento e um desenvolvimento das mesmas.

A teoria ampliada do Estado em Gramsci (conservação/superação da teoria marxista “clássica”) apóia-se nessa descoberta dos “aparelhos privados de hegemonia”, o que leva nosso autor a distinguir duas esferas essenciais no interior das superestruturas. Justificando, numa carta a Tatiana Schucht, datada de setembro de 1931, seu novo conceito de intelectual, Gramsci fornece talvez o melhor resumo de sua concepção ampliada do Estado: “Eu amplio muito — diz ele — a noção de intelectual e não me limito à noção corrente, que se refere aos grandes intelectuais. Esse estudo leva também a certas determinações do conceito de Estado, que habitualmente é entendido como sociedade política (ou ditadura, ou aparelho coercitivo para adequar a massa popular a um tipo de produção e à economia de um dado momento); e não como equilíbrio entre sociedade política e sociedade civil (ou hegemonia de um grupo social sobre a inteira sociedade nacional, exercida através de organizações ditas privadas, como a Igreja, os sindicatos, as escolas, etc.)”⁹ Portanto, o Estado em sentido amplo, “com novas determinações”, comporta duas esferas principais: a *sociedade política* (que Gramsci também chama de “Estado em sentido estrito” ou de “Estado-coerção”), que é formada pelo conjunto dos mecanismos através dos quais a classe dominante detém o monopólio legal da repressão e da violência, e que se identifica com os aparelhos de coerção sob controle das burocracias executiva e policial-militar; e a *sociedade civil*, formada precisamente pelo conjunto das organizações responsáveis pela elaboração e/ou difusão das ideologias, compreendendo o sistema escolar, as Igrejas, os partidos políticos, os

sindicatos, as organizações profissionais, a organização material da cultura (revistas, jornais, editoras, meios de comunicação de massa), etc.

Duas problemáticas básicas distinguem essas esferas, justificando que elas recebam em Gramsci um tratamento relativamente autônomo. Em primeiro lugar, temos uma diferença na *função* que exercem na organização da vida social, na articulação e reprodução das relações de poder. Ambas, em conjunto, formam “o Estado (no significado integral: ditadura + hegemonia)”,¹⁰ Estado que, em outro contexto, Gramsci define também como “sociedade política + sociedade civil, isto é, hegemonia revestida de coerção”.¹¹ Nesse sentido, ambas servem para conservar ou promover uma determinada base econômica, de acordo com os interesses de uma classe social fundamental. Mas o *modo* de encaminhar essa promoção ou conservação varia nos dois casos: no âmbito e através da sociedade civil, as classes buscam exercer sua *hegemonia*, ou seja, buscam ganhar aliados para suas posições mediante a *direção política* e o *consenso*; por meio da sociedade política, ao contrário, as classes exercem sempre uma *ditadura*, ou, mais precisamente, uma *dominação* mediante a *coerção*. Assim, como podemos ver, é a sociedade política (ou o Estado-coerção) o momento do fenômeno estatal que recebeu a atenção prioritária dos clássicos, enquanto as novas determinações descobertas por Gramsci concentram-se no que ele chama de sociedade civil. E a novidade introduzida por Gramsci não diz tanto respeito à questão da hegemonia, já abordada por Lênin, mas ao fato de que a hegemonia — enquanto figura social — recebe agora uma base material própria, um espaço autônomo e específico de manifestação.

Precisamente aqui reside o segundo ponto de diferenciação entre as duas esferas: elas se distinguem por uma *materialidade (social-institucional) própria*. Enquanto a sociedade política tem seus portadores materiais nos aparelhos repressivos de Estado (controlados pelas burocracias executiva e policial-militar), os portadores materiais da sociedade civil são o que Gramsci chama de “aparelhos privados de hegemonia”, ou seja, organismos sociais coletivos voluntários e relativamente autônomos em face da sociedade política. Gramsci registra aqui o fato novo de que a esfera ideológica, nas sociedades capitalistas avançadas, mais complexas, ganhou uma autonomia *material* (e não só funcional) em relação ao Estado em sentido restrito. Em outras palavras: a necessidade de conquistar o consenso ativo e organizado como base para a dominação — uma necessidade gerada pela ampliação da socialização da política — criou e/ou renovou determinadas objetivações ou instituições sociais, que passaram a funcionar como portadores materiais específicos (com estrutura e

legalidade próprias) das relações sociais de hegemonia. E é essa independência material — ao mesmo tempo base e resultado da autonomia relativa assumida agora pela figura social da hegemonia — que funda ontologicamente a sociedade civil como uma esfera própria, dotada de legalidade própria, e que funciona como mediação necessária entre a estrutura econômica e o Estado-coerção. Temos aqui mais um exemplo de aplicação concreta por Gramsci, na esfera da práxis política, da ontologia materialista do ser social que está na base da produção teórica de Marx: para este, não há forma ou função social sem uma base material, não há objetividade histórica que não resulte da dialética entre essa forma social e seu portador material. Concretamente: em Marx, não há valor-de-troca sem valor-de-uso, não há mais-valia sem produto excedente, não há relações sociais de produção sem forças produtivas materiais, etc.; em Gramsci, não há hegemonia, ou direção política e ideológica, sem o conjunto de organizações materiais que compõem a sociedade civil enquanto esfera do ser social.¹²

Embora insista sobre a diversidade estrutural e funcional das duas esferas da superestrutura, Gramsci não perde de vista o momento unitário.¹³ Assim, ao definir a “sociedade política”, ele a mostra em relação de identidade-distinção com a sociedade civil; a sociedade política é o “aparelho de coerção estatal que assegura ‘legalmente’ a disciplina dos grupos que não ‘consentem’, nem ativa nem passivamente, mas que é constituído para toda a sociedade, na previsão dos momentos de crise no comando e na direção [nos aparelhos privados de hegemonia], quando fracassa o consenso espontâneo.”¹⁴ E, em outro local, ele explicita melhor ainda a dialética (unidade na diversidade) entre sociedade política e sociedade civil: “A *supremacia* de um grupo social se manifesta de dois modos, como ‘domínio’ e como ‘direção intelectual e moral’. Um grupo social é dominante dos grupos adversários que tende a ‘líquidar’ ou a submeter também mediante a força armada; e é dirigente dos grupos afins ou aliados.”¹⁵ Nesse texto, o termo *supremacia* designa o momento sintético que unifica (sem homogeneizar) a *hegemonia* e a *dominação*, o *consenso* e a *coerção*, a *direção* e a *ditadura*. Cabe ainda recordar que, para Gramsci, essas duas funções — ou dois feixes de funções — existem em qualquer forma de Estado; mas o fato de que um Estado seja mais hegemônico-consensual e menos “ditatorial”, ou vice-versa, depende da autonomia relativa das esferas superestruturais, da predominância de uma ou de outra, predominância e autonomia que, por sua vez, dependem não apenas do grau de socialização da política alcançado pela sociedade em questão, mas também da correlação de forças entre as classes sociais que disputam entre si a *supremacia*.

Parece-me importante sublinhar aqui a questão da autonomia material da sociedade civil enquanto traço específico de sua manifestação nas sociedades capitalistas mais complexas. E isso porque estamos diante de um tópico sobre o qual há nos *Cadernos* uma certa ambigüidade: Gramsci parece oscilar entre uma posição que afirma a presença da sociedade civil mesmo em sociedades pré-capitalistas — uma posição menos freqüente e que vai desaparecendo à medida que suas notas avançam no tempo —, e outra posição mais sólida e fundamentada, que afirma ser a sociedade civil uma característica distintiva das sociedades onde existe um grau elevado de socialização da política, de organização popular. A ambigüidade encontra uma certa justificativa no fato de que também as formas pré-capitalistas de dominação de classe, mesmo as abertamente ditatoriais e despóticas, apoavam-se igualmente na ideologia, carecendo de algum modo de legitimação para poderem funcionar regularmente. Papel decisivo, na conquista dessa legitimidade por um Estado de tipo feudal-absolutista, por exemplo, era desempenhado pela ideologia religiosa: a Igreja era um “aparelho ideológico de Estado”, fundamental na época feudal e na época do absolutismo, o que certamente explica a razão por que Gramsci, em algumas notas dos *Cadernos*, parece identificar a relação Igreja-Estado com a relação sociedade civil-sociedade política, mesmo em épocas onde não existe uma sociedade civil no sentido moderno da palavra, no sentido que é dominante nas reflexões gramscianas e que marca sua originalidade e especificidade.¹⁶

Não usei por acaso o termo “aparelhos ideológicos de Estado”, o qual — como se sabe — foi cunhado por Louis Althusser.¹⁷ Esse termo, a meu ver, e como o próprio Althusser se preocupa em deixar claro, não é sinônimo do termo gramsciano “aparelhos privados de hegemonia”, com o qual nosso autor denomina os organismos da sociedade civil moderna. Para Althusser, “Gramsci obscurece mais que ilumina [a questão] quando retoma a velha distinção burguesa entre sociedade política e sociedade civil, [porque] se funda na distinção jurídica corrente (burguesa) entre ‘público’ e ‘privado’. (...) É do ponto de vista da burguesia que há distinção entre ‘sociedade política’ e ‘sociedade civil’.”¹⁸ Por outro lado, ainda contra a colocação mais madura de Gramsci, Althusser afirma que “o Estado foi sempre ‘ampliado’, [sendo] um equívoco fazer dessa ‘ampliação’ um fato recente.”¹⁹ Creio que, desse modo, Althusser não apenas deforma as reflexões de Gramsci e lhes retira o traço original, mas se impede também de compreender a especificidade da esfera ideológica no mundo do capitalismo desenvolvido. Perde-se — o que não é de estranhar, em se tratando de Althusser — precisamente a dimensão *histórica* da questão proposta por Gramsci.

Portanto, se — mesmo recusando o embasamento teórico e as conclusões de Althusser — utilizei sua expressão “aparelhos ideológicos de Estado” (que ele contrapõe a “aparelhos represivos de Estado”), foi porque ela me parece designar a situação da ideologia como fonte de legitimação precisamente nas épocas ou situações em que o Estado ainda não se tinha “ampliado”, ou seja, nas sociedades pré ou protocapitalistas: em tais sociedades, havia uma unidade indissolúvel, por exemplo, entre a Igreja e o Estado, de modo que a Igreja não se colocava ainda como algo “privado” em relação ao Estado como entidade “pública”. A ideologia que a Igreja veiculava (e é de lembrar que ela controlava todo o sistema educacional) não tinha nenhuma autonomia em relação ao Estado-coerção, à “sociedade política”. Com a ajuda do Estado, a Igreja oficial impunha essa ideologia de modo coercitivo, represivo, com os mesmos meios de que o Estado se valia para impor sua dominação em geral. Com as revoluções democrático-burguesas, e já na época da implantação dos primeiros regimes liberais (de participação política restrita), acontece um fato novo: o que poderíamos chamar de laicização do Estado. Os instrumentos ideológicos de legitimação, a começar pelas Igrejas, passam a ser algo “privado” em relação ao “público”; o Estado já não impõe coercitivamente uma religião; e até mesmo o sistema escolar, controlado agora em grande parte pelo Estado, passa a admitir cada vez mais uma disputa ideológica em seu próprio interior. As ideologias, ainda que naturalmente não sejam indiferentes ao Estado, tornam-se algo “privado” em relação a ele: a adesão às ideologias em disputa torna-se um ato voluntário (ou relativamente voluntário), e não mais algo imposto coercitivamente.

Criam-se assim, enquanto portadores materiais dessas visões do mundo em disputa, em luta pela hegemonia, o que Gramsci chama de “aparelhos privados de hegemonia”: e não se criam apenas novos “aparelhos hegemônicos” gerados pela luta das massas (como os sindicatos, os partidos, os jornais de opinião, etc.); também os velhos “aparelhos ideológicos de Estado”, herdados pelo capitalismo, tornam-se algo “privado”, passando a fazer parte da sociedade civil em seu sentido moderno (é o caso da Igreja e, até mesmo, do sistema escolar). Abre-se assim a possibilidade, que Althusser nega explicitamente,²⁰ de que a ideologia (ou o sistema de ideologias) das classes subalternas obtenha a hegemonia no interior de um ou de vários aparelhos hegemônicos privados, mesmo antes que tais classes tenham conquistado o poder de Estado em sentido estrito, ou seja, tenham se tornado classes dominantes. É a possibilidade que Gramsci entrevê quando diz que “um grupo social pode e mesmo deve ser dirigente [hegemônico] já antes de conquistar o poder governamental”; uma possibilidade que, aliás, no quadro das sociedades complexas, onde o Estado se “ampliou”, torna-se também necessidade, já que

— prossegue Gramsci — “essa é uma das condições principais para a própria conquista do poder.”²¹

Portanto, a distinção entre os conceitos de Althusser e de Gramsci não é apenas teórica ou histórica, mas implica também importantes consequências políticas. Considerando os organismos da sociedade civil como parte integrante do Estado em seu sentido restrito, Althusser propõe uma estratégia política que — acentuando excessivamente o caráter “separado” do partido operário e sua radical diferença em relação ao Estado — prega uma luta a se travar inteiramente *fora do Estado*: “Por princípio, coerentemente com sua razão de ser, o partido [operário] deve estar *fora do Estado* (...). Jamais deve se considerar como ‘partido de governo’.”²² Perde sentido, então, o núcleo da estratégia gramsciana da “guerra de posições”: a idéia de que a conquista do poder de Estado, nas sociedades *complexas* do capitalismo *recente*, deve ser precedida por uma longa batalha pela hegemonia e pelo consenso no interior e através da sociedade civil, ou seja, *no interior do próprio Estado em seu sentido amplo*. Enquanto a posição de Althusser leva necessariamente, esteja ele consciente ou não disso, à idéia de um choque frontal com o Estado (já que é impossível enfraquecer-lo progressivamente pela “ocupação” de espaços situados em seu interior), a posição de Gramsci implica a idéia de uma “longa marcha” através das instituições da sociedade civil. Como diz argutamente Biagio De Giovanni, “Gramsci põe no centro da análise dos *Cadernos* a idéia da *transição como processo*. É afastado, substancialmente, o conceito de ‘um colapso repentino da sociedade burguesa-capitalista. (...) No centro dessa idéia da transição como processo está o tipo novo de reflexão que Gramsci desenvolve acerca do Estado.”²³ Em outras palavras: está a sua concepção do Estado como síntese de sociedade política e de sociedade civil, de Estado-coerção e de aparelhos *privados* de hegemonia.

“Sociedade regulada” e fim do Estado

É de grande importância observar o modo pelo qual, em função dessa autonomia relativa (funcional e material) das esferas da superestrutura, Gramsci concretiza — e, ao mesmo tempo, supera — a teoria de Marx, Engels e Lênin sobre a extinção do Estado na sociedade comunista sem classes, que ele costuma chamar de “sociedade regulada”. Como vimos, a teoria do fim do Estado é um aspecto essencial da “crítica da política”, que é por sua vez momento ineliminável — assim como a “crítica da economia política” — da teoria social marxista. E, também aqui, Gramsci me parece estabelecer uma relação de continuidade/

superação com os "clássicos". Esse desenvolvimento tornou-se possível, em grande parte, porque Gramsci teve a oportunidade de avaliar a experiência concreta de construção do socialismo na União Soviética, quase quinze anos depois da Revolução de Outubro. Nesse sentido, acrediito que as notas de Gramsci a respeito, que analisaremos a seguir, indicam uma clara discordância com os caminhos seguidos na URSS, após a virada de 1928-1929, ou seja, após o fim da concepção gradualista e consensual de transição ao socialismo, implícita na NEP, e o início da "revolução pelo alto", encarnada na coletivização forçada e na industrialização acelerada.

É certo que, nos *Cadernos*, a única referência feita a Stálin é uma referência positiva: considerando-o "intérprete do movimento majoritário", Gramsci se coloca ao lado de Stálin contra Trótski na questão da disputa sobre a possibilidade de construção do socialismo em um só país.²⁴ Mas deve-se notar que, em primeiro lugar, esse apoio à Stálin é anacrônico em relação à época em que Gramsci escreve esse trecho (provavelmente em fevereiro de 1933): ele apóia o "intérprete do movimento majoritário" — liderado não só por Stálin, mas também por Bukhárin — que derrotou, em 1925-1928, a chamada "oposição de esquerda", fazendo prevalecer a política da NEP contra a política anticamponesa da coletivização forçada.²⁵ E, em segundo lugar, pode-se ver que o apoio é dado na luta contra Trótski, cujas posições — já asperamente criticadas na carta de 1926 ao CC do PCUS, que já comentamos no capítulo III —, Gramsci não deixará de combater ao longo dos *Cadernos*, vendo em Trótski "o teórico político do ataque frontal num período em que esse tipo de ataque só é causa de derrotas."²⁶ Gramsci não tem em vista, portanto, a implacável luta de Stálin contra Bukhárin e a "oposição de direita", que tivera início em 1928-1929, e que vira Stálin se alinhar objetivamente com a política econômica da oposição trotskista-zinovievista contra a política gradualista da NEP, defendida pelo grupo buchariniano.

Mas, embora Stálin não seja criticado diretamente nas notas do cárcere, Gramsci não poupa observações negativas sobre sua atuação e sua personalidade nas conversas que mantinha com seus companheiros de prisão. Assim, em final de 1930, Gramsci teria confidenciado a seu amigo e camarada Enzo Riboldi: "É preciso levar em conta que o *habitus* mental de Stálin é bem diferente do de Lênin. Lênin, tendo vivido por muitos anos no exterior, possuía uma visão internacional dos problemas políticos-sociais, o que não se pode dizer de Stálin, que sempre permaneceu na Rússia, conservando a mentalidade nacionalista que se expressa no culto dos 'grãos-russos'. Também na Internacional, Stálin é primeiro russo e depois comunista: é preciso ter cuidado

com ele."²⁷ E um outro colega de prisão, Ercole Piacentini, observa em suas recordações: "De Stálin, [Gramsci] falou duas ou três vezes; disse que conhecia o testamento de Lênin [que chama Stálin de "arrogante e grosseiro" e pede seu afastamento da secretaria-geral do Partido] e concordava com seu conteúdo."²⁸ Mais importantes do que essas recordações, porém, que podem sempre estar viciadas por um certo anacronismo, parecem-me ser as observações contidas nos próprios *Cadernos* e que se referem *indiretamente* à atuação de Stálin depois da "virada" de 1929.

Voltemos, antes de abordar essa questão, ao problema da extinção do Estado. Para Gramsci, essa extinção significa o desaparecimento progressivo dos mecanismos de coerção, ou seja, "a reabsorção da sociedade política na sociedade civil."²⁹ As funções sociais da *dominação* e da *coerção* — à medida que se avança na construção econômica do socialismo — cedem progressivamente espaço à *hegemonia* e ao *consenso*. "O elemento Estado-coerção — diz Gramsci — 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)."³⁰ Por outro lado, essa reabsorção do Estado pela sociedade civil — o fim da alienação da esfera política — liga-se a uma preocupação básica revelada por Gramsci: a de que a divisão entre governantes e governados, entre dirigentes e dirigidos, que ele reconhece necessária em determinado nível da evolução social (no qual existe não só a divisão da sociedade em classes, mas inclusive um certo grau de divisão técnica do trabalho), não seja considerada como uma "perpétua divisão do gênero humano", mas "apenas [com] um fato histórico, correspondente a certas condições". Torna-se assim necessário "criar as condições nas quais desapareça a necessidade dessa divisão [entre governantes e governados]."³¹

Quem leu *O Estado e a revolução* sabe que Lênin revelava uma mesma preocupação com a completa socialização do poder, ou, mais precisamente, com a participação de todos na gestão das relações econômicas e sociais. Mas, enquanto Lênin (e mais ainda Engels) prevêem uma extinção quase automática do Estado, como resultado da extinção progressiva das classes no plano econômico e da difusão do saber entre as massas, Gramsci parece supor a necessidade de uma luta no terreno específico da política e das instituições socialistas a fim de tornar possível o fim da alienação que se expressa na existência de um Estado separado da sociedade, qualquer que seja seu conteúdo de classe. É o que me parece resultar de suas notas sobre a "estatolatria", que examinaremos mais detalhadamente a seguir, nas quais ele adverte que "a 'estatolatria' não deve ser deixada a seu livre curso", mas "deve ser criticada."³² É como se ele dissesse que o "Estado operário com deformações burocráticas" (como Lênin o caracterizou, em 1921),

teria uma 'dinâmica própria, gerando interesses que apontam para sua perpetuação. Daí a necessidade de uma permanente "crítica socialista", enquanto parte integrante do processo que Gramsci freqüentemente designa como "reforma intelectual e moral".

Não me parece difícil ver nessa formulação gramsciana do fim do Estado — através da criação de uma "sociedade (auto-) regulada", onde desapareça a distinção entre governantes e governados — uma posição contrária às teorias divulgadas por Stálin, segundo as quais o Estado-coerção tinha de se fortalecer ao máximo durante o período de transição ao comunismo. Não me parecem ter outro sentido as observações contidas na referida nota sobre a "Estatolatria", redigida em abril de 1932. Gramsci começa reconhecendo que, em determinados países, é necessária uma fase de fortalecimento do Estado durante as primeiras etapas de construção do socialismo: "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 podia ocorrer na sociedade medieval e nos governos absolutistas, por causa da existência jurídica de estamentos e ordens privilegiados), um período de 'estatolatria' é necessário e até mesmo oportuno."³³ Ou seja: onde a sociedade civil é fraca, onde as tradições de democracia política e de organização popular autônoma são débeis ou inexistentes, a passagem para um nova ordem não pode contar com os mesmos pressupostos que numa sociedade "ocidental"; e, desse modo, torna-se necessário um período "ditatorial", de fortalecimento do Estado-coerção. É precisamente o caso — e as referências de Gramsci (quando fala, no decorrer de nota, em "governos absolutistas" e em "sociedade regulada") não deixam lugar a dúvidas — da Rússia czarista, primeiro, e da jovem República Soviética, depois.

Mas, numa observação onde me parece residir a clara oposição ao "modelo stalinista", Gramsci afirma logo após: "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 a iniciativa dos indivíduos e dos grupos seja 'estatal', embora não devida ao 'governo dos funcionários' (ou seja, deve-se fazer com que a vida estatal torne-se 'espontânea')".³⁴ E, se observarmos que, pouco antes, Gramsci contrapõe o "governo dos funcionários" ao "autogoverno", à sociedade política à sociedade civil, vemos que sua crítica à "estatolatria" — além de ser uma clara crítica à gestão burocrática do Estado — é ao mesmo tempo uma defesa do "autogoverno dos produtores", expresso através dos organismos da sociedade civil. O que a nota de Gramsci parece dizer, em síntese, é o seguinte: se a sociedade civil é fraca

antes da tomada do poder, a tarefa do Estado socialista é fortalecê-la *depois*, como condição para sua própria extinção enquanto Estado, para sua reabsorção pelos organismos autogeridos da sociedade civil. E nisso Gramsci concorda inteiramente com Lênin, quando este diz que "o socialismo vitorioso não poderá consolidar sua vitória e conduzir a humanidade no sentido da extinção do Estado se não tiver realizado integralmente a democracia".³⁵ O ponto novo, a concretização gramsciana da teoria "clássica" do fim do Estado, reside em sua idéia — realista — de que aquilo que se extingue são os mecanismos do Estado-coerção, da sociedade política, conservando-se entretanto os organismos da sociedade civil, que se convertem nos portadores materiais do "autogoverno dos produtores associados". O fim do Estado não implica nele a idéia — generosa, mas utópica — de uma sociedade sem governo.

Por outro lado, há ainda um ponto onde as reflexões de Gramsci me parecem entrar em choque com a teoria e a prática do stalinismo: na recusa da identificação entre partido e Estado e na defesa do Estado socialista como um Estado laico e humanista. Ele diz que, "nas sociedades onde a unidade histórica de sociedade civil e sociedade política é entendida dialeticamente (na dialética real e não apenas conceitual), e o Estado é concebido como superável pela 'sociedade regulada' [ou seja, nas sociedades socialistas], o partido dominante não se confunde organicamente com o governo, mas é instrumento para a passagem da sociedade civil-política à 'sociedade regulada', na medida em que absorve ambas em si, para superá-las, não para perpetuar a contradição entre elas, etc.". Se ligarmos essa observação à afirmação anterior sobre a necessidade de criticar a 'estatolatria', podemos concluir que — se o partido se identifica com o governo, com o Estado — ocorre uma tendência a que o Estado-coerção (na forma do Estado-Partido) se perpetue, sem que se tenha um instrumento adequado para criticar o burocratismo autoritário que dele emana e para lutar por sua reabsorção na "sociedade regulada". Por outro lado, numa nota em que fala da "luta por uma cultura superior autônoma", Gramsci a define como "a parte *positiva* da luta que se manifesta, em forma *negativa* e polêmica, nos meros 'a-' e 'anti-' (anticlericalismo, ateísmo, etc.). Empresta-se uma forma moderna e atual ao humanismo laico tradicional, que deve ser a base ética do novo tipo de Estado".³⁷ Nessa defesa do Estado socialista como um Estado laico, humanista e não estreitamente ideológico, Gramsci se opõe a outro dos pilares do "modelo" stalinista: aquele que, identificando Partido e Estado, identifica também a ideologia do Partido com a ideologia do Estado.

Para concluir, podemos observar que o conceito de sociedade civil não apenas fornece a Gramsci os instrumentos para

concretizar a teoria “clássica” do fim do Estado, que é parte integrante da *crítica da política* marxista, mas o leva também a dar indicações concretas — ainda que breves e sumárias — sobre os problemas colocados pela *construção do socialismo*. Essas indicações, como vimos, fornecem elementos para uma crítica marxista do modelo stalinista imposto na URSS, sobretudo depois de 1929, um modelo que Gramsci parece considerar “estatológico”, burocrático-autoritário, centrado numa falsa identificação entre Estado e Partido. Seria certamente um anacronismo fazer de Gramsci um “eurocomunista” ou um “gorbachoviano” *avant la lettre*, mas também seria errado deixar de lado essas suas indicações no sentido de uma concepção original da *construção* do socialismo, diferente daquela que orientou o caminho seguido na URSS e em outros países socialistas. Sua originalidade, assim, não se limita à formulação de uma nova estratégia de luta pelo socialismo nos países “ocidentais”, — embora resida aqui, certamente, seu legado mais fecundo e consistente.

NOTAS

1. Norberto Bobbio, *Gramsci e la concezione della società civile*, Milão, Feltrinelli, 1976, p. 21.
2. *Ibid.*, p. 27.
3. *Ibid.*, p. 28.
4. Ao que eu saiba, a expressão “teoria ampliada do Estado” para designar as reflexões de Gramsci foi usada pela primeira vez por Christine Buci-Glucksmann, *Gramsci et l'État*, Paris, Fayard, 1975, pp. 87-138 (ed. brasileira, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1980, pp. 97-153). Desenvolvi mais amplamente a relação entre Gramsci e os “clássicos”, no que se refere a essa “ampliação” da teoria do Estado, em *A dualidade de poderes*, cit., pp. 11-85.
5. A expressão é de Valentino Gerratana, “Lenin e la dissacrazione dello Stato”, in Id., *Ricerche di storia del marxismo*, Roma, Riuniti, 1972, pp. 173-211.
6. *Quaderni*, pp. 56-57.
7. Gerratana, em sua resposta às teses de Bobbio anteriormente discutidas, observou que o afastamento de Gramsci é consciente: quando, nos exercícios de tradução feitos no cárcere, ele traduz a expressão marxiana “*bürgerliche Gesellschaft*”, não o faz com o termo habitual de “sociedade civil”, mas sim com a expressão literal “sociedade buguesa”, como a indicar a diferença entre os dois conceitos (Valentino Gerratana, in Vários Autores, *Gramsci e la cultura contemporanea*, cit., vol. I, pp. 169-173).
8. Cf. G.W.F Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, cit., pp. 254-257. Sublinhei a expressão “de certo modo” porque essa aproximação é apenas relativa, já que Hegel — ao contrário de Gramsci — inclui também as relações econômicas (a produção e reprodução da vida material) na “sociedade civil”.
9. Gramsci, *Lettere dal carcere*, cit., p. 481.
10. *Quaderni*, p. 811.
11. *Ibid.* Aclareza dessas duas formulações desautoriza a leitura do historiador inglês Perry Anderson, segundo a qual Gramsci oscilaria entre vários conceitos da relação sociedade civil/Estado, um dos quais implicaria uma noção de hegemonia como síntese de ditadura e consenso (P. Anderson, “As antinomias de Gramsci”, in Vários Autores, *As estratégias revolucionárias na atualidade*, São Paulo, Juruê, 1986, pp. 7-74); essa equivocada concepção de hegemonia é também adotada por Alba Maria P. de Carvalho, *A questão da transformação e o trabalho social. Uma análise gramsciana*, São Paulo, Cortez, 1986, pp. 41 e ss. Uma demolidora crítica conteudística e filológica das inexatidões interpretativas de Anderson, que resgata ao mesmo tempo o caráter substancialmente unitário e não antônimo das reflexões carcerárias de Gramsci, está em G. Francioni, *L'officina gramsciana*, cit., pp. 147-228.
12. Sobre a dialética entre base material e forma social, cf. o excelente livro de Isaak Ilitch Rubin, *A teoria marxista do valor*, ed. brasileira, São Paulo, Brasiliense, 1980.
13. Em dado momento, Gramsci afirma que “a distinção entre sociedade política e sociedade civil (...) é uma distinção metodológica [e não] uma distinção orgânica; (...) na realidade efetiva, sociedade civil e Estado se identificam” (*Quaderni*, p. 1590). A afirmação pode se prestar a uma interpretação errada (já endossada, aliás, por vários estudiosos), segundo a qual Gramsci não afirmaria a distinção material-ontológica (“orgânica”) entre as duas esferas. Essa interpretação não apenas se choca com todo o espírito das reflexões gramscianas (negando objetivamente sua novidade e originalidade), mas é literalmente contraditada por outro trecho dos *Cadernos*, onde Gramsci se refere — de um modo dialeticamente correto — à *identidade-distinção* entre sociedade civil e sociedade política” (*Quaderni*, p. 1028).
14. *Ibid.*, p. 1385.
15. *Ibid.*, p. 2010.
16. Cf., por exemplo, *ibid.*, pp. 763-764.
17. Cf. Louis Althusser, “Idéologie et appareils idéologiques d’État”, in Id., *Positions*, Paris, Ed. Sociales, 1976, pp. 67-125. Nesse ensaio, Althusser refere-se a Gramsci apenas uma vez, em nota de pé de página, para dizer que ele foi “o único que avançou no caminho que empreendemos agora”, mas que “não sistematizou suas intuições, que se conservaram como anotações argutas mas parciais” (*ibid.*, p. 82). Na verdade, como tentei demonstrar, as posições de Gramsci sobre o Estado “ampliado” constituem uma teoria *sistemática*; a questão é que essa teoria é diversa e mesmo antagônica à teoria aparentemente análoga de Althusser.
18. Althusser, “Il marxismo come teoria ‘finita’”, in Vários Autores, *Discutere lo Stato*, Bari, De Donato, 1978, pp. 9-10 e 11.
19. *Ibid.*, p. 12.
20. Althusser, “Idéologie et appareils idéologiques d’État”, cit. p. 86.
21. *Quaderni*, p. 2010.

22. Althusser, "Il Marxismo come teoria finiti", cit., p. 15.
23. Biagio De Giovanni, "Gramsci e l'elaborazione successiva del Partido Comunista", in Vários Autores, *Egemonia Stato Partito in Gramsci*, Roma, Riuniti, 1977, p. 56.
24. *Quaderni*, pp. 1728-1730.
25. Cf. *supra*, cap. III, pp. 35 e ss..
26. *Quaderni*, p. 1523.
27. Citado por Paolo Spriano, *Storia del Partito comunista italiano, II: Gli anni della clandestinità*, Turim, Einaudi, 1969, p. 275.
28. Ercole Piacentini, "Con Gramsci a Turi", in *Rinascita*, 25 de outubro de 1974, p. 32.
- 29. *Quaderni*, p. 662.
30. *Ibid.*, p. 470.
31. *Ibid.*, p. 1352.
32. *Ibid.*, pp. 1020-1021.
33. *Ibid.*
34. *Ibid.*
35. V. I. Lênin, "Une caricature du marxisme et à propos de l'«économisme impérialiste»", in Id., *Oeuvres*, cit., tomo 23, p. 81.
36. *Quaderni*, p. 1509.
37. *Ibid.*, p. 1527.

CAPÍTULO

6

A ESTRATÉGIA SOCIALISTA NO “OCIDENTE”

Guerra de movimento e guerra de posição

A teoria ampliada do Estado é a base que permite a Gramsci responder de modo original à questão do fracasso da revolução nos países ocidentais: esse fracasso ocorreu, supõe Gramsci, porque não se levou na devida conta a diferença estrutural que existe entre, por um lado, as formações sociais do “Oriente” (entre as quais se inclui a da Rússia czarista), caracterizadas pela debilidade da sociedade civil em contraste com o predomínio quase absoluto do Estado-coerção; e, por outro, as formações sociais do “Ocidente”, onde se dá uma relação mais equilibrada entre sociedade civil e sociedade política, ou seja, onde se realizou concretamente a “ampliação” do Estado. E, a partir dessa resposta, Gramsci pôde formular, de modo positivo, sua proposta de estratégia para os países “ocidentais”: nas formações “orientais”, a predominância do Estado-coerção impõe à luta de classes uma estratégia de ataque frontal, uma “guerra de movimento”, voltada diretamente para a conquista e conservação do Estado em sentido restrito; no “Ocidente”, ao contrário, as batalhas devem ser travadas inicialmente no âmbito da sociedade civil, visando à conquista de posições e de espaços (“guerra de posição”), da direção político-ideológica e do consenso dos setores majoritários da população, como condição para o acesso ao poder de Estado e para sua posterior conservação.

Antes de mais nada, cabe dissipar um possível mal-entendido: a “ocidentalidade” de uma formação social não é, para Gramsci, um fato puramente geográfico, mas sobretudo um fato *histórico*. Ou seja: Gramsci não se limita a registrar a presença sincrônica de formações de tipo “oriental” e “ocidental”, mas indica também os processos histórico-sociais, diacrônicos, que levam uma formação social a se “ocidentalizar”. Ao se referir à teoria da “revolução permanente” na formulação que lhe haviam dado Marx e Engels,¹ ou seja, “como expressão científicamente elaborada das experiências jacobinas” na Revolução Francesa, Gramsci observa: “A fórmula é própria de um período histórico

no qual não existem ainda os grandes partidos de massa e os grandes sindicatos econômicos, e a sociedade ainda estava, por assim dizer, em estado de 'fluidez' sob muitos aspectos.”² Paulatinamente, porém, na medida em que o desenvolvimento dos processos de socialização das forças produtivas leva a uma socialização da participação política, em que essa ‘fluidez’, própria da época do liberalismo de participação restrita, cede lugar à “estrutura macia” das democracias modernas — e Gramsci coloca o ponto de inflexão em 1870³ —, as sociedades européias passam a se “ocidentalizar”: impõe-se assim uma mudança na estratégia da luta socialista. “A fórmula tipo 1848 da ‘revolução permanente’ — conclui Gramsci — é *elaborada e superada* na ciência política pela fórmula da ‘hegemonia civil’. Ocorre, na arte política, o que ocorre na arte militar: a guerra de movimento torna-se cada vez mais guerra de posição.”⁴

Nessa importante anotação de Gramsci, há dois tópicos a assinalar. Em primeiro lugar, vemos que a necessidade de uma nova estratégia não é imposta apenas pela diferença sincrônica, simultânea, entre sociedades “ocidentais” e “orientais”, mas também pela diferença diacrônica — no interior das sociedades hoje “ocidentais” — entre períodos marcados pela debilidade da organização de massas (onde se impunha a “guerra de movimento”, o choque frontal com o Estado-coerção) e períodos de intensa socialização da política (onde a conquista paulatina de posições ocupa o lugar central na estratégia operária). Nesse sentido, a “guerra de movimento” seria aplicável não só aos Estados absolutistas ou despóticos de tipo “oriental”, mas também aos Estados liberais elitistas dos dois primeiros terços do século XIX, ao passo que a “guerra de posição” seria válida para os Estados democráticos modernos. (É claro que essa periodização, válida para a Europa, não se repete em outras regiões do mundo; mas isso não nega, como veremos mais adiante, que processos de “ocidentalização” — mais tardios — ocorram também em algumas dessas outras regiões, sobretudo na América Latina.) Portanto, a renovação/superação gramsciana não se refere apenas à estratégia concreta aplicada pelos bolcheviques russos numa sociedade cujo Estado era de tipo absolutista, levando à negação de sua aplicabilidade universal, ela visa também um certo blanquismo residual presente nas formulações de Marx e Engels, sobretudo por volta de 1848-1850, quando esses lidavam com sociedades liberais que ainda não haviam se “ocidentalizado” plenamente.⁵ E, em segundo lugar, cabe observar a correlação que Gramsci estabelece entre “guerra de movimento” e “revolução permanente”, por um lado, e entre “guerra de posição” e conquista da “hegemonia civil”, por outro: a chave da “guerra de posição”, da estratégia adequada aos países “ocidentais” ou que se “ocidentalizam”,

reside precisamente na luta pela conquista da hegemonia, da direção política ou do consenso. Ou, para usarmos as palavras do próprio Gramsci: “Um grupo social pode e mesmo deve ser dirigente *já antes* de conquistar o poder governamental (é essa 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’.”⁶

Essa aguda percepção das transformações históricas ocorridas nas sociedades capitalistas, cuja consequência inevitável é a necessidade de uma renovação da estratégia marxista de transição ao socialismo no nível teórico, não deve ocultar o fato de que Gramsci — ao formular sua teoria — estava travando também uma batalha política *atual*, precisamente contra os que não advertiam a necessidade dessa renovação. Para ele, “a passagem da guerra de movimento (e do ataque frontal) à guerra de posição também no campo político (...) parece ser a mais importante questão de teoria política colocada pelo período do pós-guerra e a mais difícil de ser resolvida corretamente.” E, logo em seguida, ele critica duramente Trótski por continuar a propor a teoria da “revolução permanente”, do ataque frontal, “num período em que esse tipo de ataque só é causa de derrotas.”⁷

Para sublinhar a atualidade da batalha política de Gramsci, seria interessante observar que, embora suas críticas se dirijam explicitamente a Trótski e (como veremos) a Rosa Luxemburgo, ele também se opõe aqui, na verdade, a toda a linha política seguida pela Internacional Comunista no período que vai de 1929 a 1934: uma linha baseada, como se sabe, na falsa suposição de um iminente colapso do capitalismo, da abertura de uma crise revolucionária mundial (concebida em termos de “catastrofismo econômico”), com a consequente dedução da necessidade de adotar uma tática de ataque frontal, de ofensiva em todos os planos, tática segundo a qual até a social-democracia devia ser tratada e combatida como uma “irmã gêmea do fascismo”. Não é preciso insistir aqui sobre os trágicos resultados a que levou essa retomada aventurista da “guerra de movimento” como estratégia dos partidos comunistas ocidentais, num período em que ela — como Gramsci insiste — “só é causa de derrotas”. Escrevendo em 1930-1932, quando a aplicação da “virada esquerdista” da IC estava em pleno andamento, Gramsci não podia ignorar que seus ataques a Trótski — então politicamente derrotado e no exílio — aplicavam-se com muito maior propriedade à política da própria IC.

Combatendo o trotskismo e, ao mesmo tempo, a “virada esquerdista” de Stálin depois de 1929, Gramsci mantém-se fiel às diretrizes indicadas por Lênin no III Congresso (1921) da IC, quando o “esquerdismo” é duramente combatido e a IC propõe

uma política de “frente única” com as demais forças operárias e socialistas, uma política que intuía a maior complexidade das sociedades “ocidentais”, mas que seria abandonada por Stálin precisamente a partir de 1928-1929. “Parece-me que Ilitch [Lênin] compreendeu — observa Gramsci — que era necessária uma mudança da guerra de movimento, aplicada vitoriosamente no Oriente [isto é, na Rússia] em 1917, para a guerra de posição, única possível no Ocidente (...). Esse me parece ser o significado da fórmula da ‘frente única’.” E Gramsci prossegue, colocando de modo concreto a determinação central da diferença entre Oriente e Ocidente: “No Oriente, o Estado era tudo e a sociedade civil era primitiva e gelatinosa; no Ocidente, entre Estado e sociedade civil havia uma relação equilibrada: a um abalo do Estado, imediatamente se percebia uma robusta estrutura da sociedade civil. O Estado era apenas uma trincheira avançada, por trás da qual estava uma robusta cadeia de fortalezas e casamatas; a proporção varia de Estado para Estado, como é evidente, mas precisamente isso requeria um cuidadoso reconhecimento de caráter nacional.”⁸ O conceito de “sociedade civil”, como vemos, introduz aqui uma concretização essencial em relação a uma formulação análoga de 1924, já citada no capítulo III.

É precisamente essa “relação equilibrada” entre Estado e sociedade civil que desautoriza, no “Ocidente”, a superestimação do papel das crises econômicas no processo de desagregação do bloco dominante e, em consequência, a fixação da estratégia socialista na idéia de um “assalto revolucionário” ao poder. A polêmica de Gramsci toma aqui como alvo Rosa Luxemburg, mas as críticas que ele dirige ao economicismo e ao catastrofismo da grande revolucionária polonesa valem igualmente — e talvez ainda com maior adequação — para as posições defendidas pela IC no período 1929-1935. Contra Rosa, Gramsci insiste no fato de que, “[nos] Estados mais avançados, (...) a ‘sociedade civil’ tornou-se uma estrutura muito complexa e resistente às ‘irrupções’ catastróficas do elemento econômico imediato (crises, depressões, etc.); as superestruturas da sociedade civil são como o sistema das trincheiras na guerra moderna.”⁹ Esse sistema de mediações — implicando um “recoio das barreiras econômicas”, ou seja, uma maior autonomia do político — torna as crises revolucionárias nas sociedades “ocidentais” algo bem mais complexo. Tais crises já não se manifestam imediatamente como resultado de crises econômicas, mesmo aparentemente catastróficas, e não impõem, portanto, uma solução rápida e um choque frontal; elas se articulam em vários níveis, englobando um período histórico mais ou menos longo. Daí por que Gramsci, para defini-las, refere-se à noção de “crise orgânica”, ou seja, a uma crise que — diferentemente das “crises ocasionais” ou “conjunturais” — não comporta a

possibilidade de uma solução rápida por parte das classes dominantes e significa uma progressiva desagregação do velho “bloco histórico.”¹⁰

Se a “crise orgânica”, em seu aspecto econômico, apresenta-se como manifestação de contradições estruturais do modo de produção, ela aparece — no aspecto superestrutural, político-ideológico — como *crise de hegemonia*. E Gramsci assim a define: “Se a classe dominante perdeu o consenso, ou seja, não é mais ‘dirigente’, porém unicamente ‘dominante’, detentora da pura força coercitiva, isso significa precisamente que as grandes massas se separaram das ideologias tradicionais, que não crêem mais no que antes criam, etc. A crise consiste precisamente no fato de que o velho morre e o novo não pode nascer.”¹¹ A crise de hegemonia, enquanto expressão política da crise orgânica, é o tipo específico de crise revolucionária nas sociedades mais complexas, com alto grau de participação política organizada. Ela se caracteriza — ao contrário da crise “catastrófica” — por um período relativamente longo de maturação, no qual se dá uma complexa luta por espaços e posições, um movimento de avanços e recuos. Como toda crise, a de hegemonia pode dar lugar a diferentes alternativas, isto é, pode ter diferentes soluções. De imediato, a classe dominante pode ter condições de continuar dominando através da pura coerção; a médio prazo, ela pode certamente recompor sua hegemonia, por meio de concessões, de manobras reformistas, etc., para o quê contará com a incapacidade das forças adversárias de apresentar soluções positivas e construtivas. Mas a tendência dominante, ainda que não inevitável, é a de que as classes dominadas — favorecidas pelo caráter estrutural da crise — ampliem seu arco de alianças e sua esfera de consenso, invertam em seu favor as relações de hegemonia e, desse modo, ao se tornarem classes *dirigentes* (ao apresentarem e conquistarem consenso para propostas de solução dos problemas *do conjunto da nação*), criem as condições para chegarem à situação de *classes dominantes*. De qualquer modo, contra a “impaciência revolucionária”, Gramsci observa que a ação em face desse tipo de crise requer “qualidades excepcionais de paciência e espírito inventivo.”¹²

Portanto, na “guerra de posição” que atravessa uma crise de hegemonia, preparando-a ou dando-lhe progressivamente solução, não há lugar para a espera messiânica do “grande dia”, para a passividade espontaneísta que conta com a irrupção de uma explosão de tipo catastrófico como condição para o “assalto ao poder”. O critério central para a decisão da crise é a iniciativa dos sujeitos políticos coletivos, a capacidade de *fazer política*, de envolver grandes massas na solução de seus próprios problemas, de lutar cotidianamente pela conquista de espaços e posições, sem

perder de vista o objetivo final de promover transformações de estrutura que ponham fim à formação econômico-social capitalista. Se a crise econômica não se traduz espontaneamente na desagregação do bloco dominante (mas pode até, em certas condições, favorecer uma reagregação desse bloco), isso significa que tal desagregação depende diretamente da capacidade da classe dominada de *fazer política*; em outras palavras, de conquistar progressivamente para si a hegemonia perdida, ou em vias de perder-se, pela classe dominante. Temos assim que essa conquista da hegemonia, a transformação da classe dominada em classe dirigente *antes* da tomada do poder, é o elemento central da estratégia gramsciana de transição ao socialismo; uma estratégia que, além de imposta pela maior complexidade das sociedades "ocidentais", tem ainda a vantagem de oferecer resultados mais estáveis, seguros, pois — segundo Gramsci — "a 'guerra de posição', uma vez vencida, é decidida definitivamente."¹³ E não é demais recordar que, para se tornar — como Gramsci já o indicara desde meados dos anos 20 — classe dirigente, hegemônica, a classe operária deve se tornar *classe nacional*: ou seja, deve superar qualquer espírito corporativista e assumir como seus todos os problemas efetivos da nação. Como veremos no próximo capítulo, um papel decisivo nessa transformação da classe operária em classe nacional é desempenhado por seu partido político de vanguarda.

Logo após a passagem onde Gramsci registra a intuição de Lênin sobre a necessidade histórica de passar da guerra de movimento para a guerra de posição, ele diz o seguinte: "Ilitch não teve tempo para aprofundar sua fórmula, mesmo levando-se em conta que ele só poderia aprofundá-la no nível teórico, já que a tarefa fundamental era nacional, ou seja, requeria um reconhecimento do terreno e uma fixação dos elementos de trincheira e fortaleza, representados pelos elementos da sociedade civil."¹⁴ Na verdade, essa colocação de Gramsci pode também ser lida como um programa de trabalho: ao longo dos *Cadernos*, ele se empenha precisamente em aprofundar os dois momentos, em fazer aquilo para o que Lênin "não teve tempo". Em primeiro lugar, ele empreende o aprofundamento *no nível teórico*, com sua teoria ampliada do Estado, com a formulação da diferença entre as formações "orientais" e "ocidentais", com os conceitos de "guerra de posição" e de "crise orgânica", etc. E, em segundo, ele opera um profundo reconhecimento do "*terreno nacional*" italiano, graças a seus detalhados estudos sobre o processo peculiar de transição para o capitalismo na Itália (através de uma "revolução passiva" ou "revolução sem revolução"), sobre a centralidade nacional das questões meridional e vaticana, sobre o caráter cosmopolita e não nacional-popular da cultura e dos intelectuais italia-

nos, etc. Lugar de destaque, nesse reconhecimento do "terreno nacional", é ocupado pelas formulações de Gramsci sobre a "fase de transição" que, a seu ver, deveria intercorrer entre a queda do fascismo e a revolução socialista na Itália. É uma questão que merece ser examinada mais de perto, não só por seu interesse intrínseco, mas porque temos aqui um exemplo — o único — de aplicação concreta, pelo próprio Gramsci, dos princípios gerais da sua nova estratégia de transição a uma situação nacional concreta.

Da proposta gramsciana de Assembléia Constituinte à "democracia progressiva" de Togliatti

Todos os dados e depoimentos hoje disponíveis são unânnimes em confirmar um fato: o de que Gramsci discordou radicalmente da posição assumida pelo PCI a partir da "virada" de 1929, isto é, da adoção e aplicação à Itália da linha política esquerdistas e aventureira aprovada pela direção stalinista da IC. Já vimos até que ponto essa discordância transparece nas notas do cárcere, através de uma polêmica indireta, na qual o alvo imediato da crítica não é a IC, mas Trótski e Rosa Luxemburg. Trata-se de examinar agora, ainda que brevemente, as razões que motivaram a oposição de Gramsci às consequências nacionais que a nova direção do PCI — liderado por Togliatti — extraiu da "virada" da IC.¹⁵ Já em 1929, o PCI passou a prever para a Itália a emergência de uma crise revolucionária iminente, a partir de pretensos sintomas de desagregação do regime fascista; estariam assim colocados, na ordem do dia, não mais objetivos transitórios (como a "assembléia republicana com base em conselhos operários e camponeses", proposta por Gramsci em 1925), mas a ditadura do proletariado, a ser implantada mediante um "assalto ao poder" de tipo insurreccional. A polêmica contra os partidos antifascistas de tipo liberal-democrático se acentuou; o Partido Socialista tornou-se, por sua vez, o alvo principal dos ataques, pois isso correspondia à teoria stalinista do "social-fascismo" (ou seja, da social-democracia como "ala esquerda do fascismo", ainda mais perigosa do que esse, dado seu poder de mistificação das massas proletárias).

Gramsci discordou abertamente da nova linha política adotada.¹⁶ Segundo as recordações de Bruno Tosin, que conviveu com Gramsci no cárcere de Túri, entre 1930 e 1931, ele não partilhava o juízo da IC sobre a situação italiana: não acreditava tratar-se de uma situação revolucionária, cujo desenlace devesse necessariamente conduzir a uma insurreição proletária. Tampouco lhe parecia correto afirmar que os partidos burgueses ou reformistas

e econômicas profundas, da conquista permanente de posições no rumo do socialismo. "Aos que nos perguntam que república queremos — dizia Togliatti em 1945 —, respondemos sem hesitações: queremos uma república democrática dos trabalhadores, queremos uma república que se conserve no âmbito da democracia e na qual todas as reformas de conteúdo social sejam realizadas no respeito ao método democrático."²¹ Na formulação de Togliatti, portanto, a democracia política perde seu caráter de etapa a ser cumprida e abandonada no momento do "assalto ao poder", no pretenso "grande dia", para ganhar a característica de um conjunto de conquistas a serem conservadas e elevadas a nível superior — ou seja, *dialeticamente* superadas — na democracia socialista.

Essa compreensão de uma transição para o socialismo através da consolidação e do aprofundamento da democracia política aparece também claramente em Eugenio Curiel, um jovem comunista italiano assassinado pelos fascistas, em 1945, durante a Resistência. Em apontamentos que datam de março ou abril de 1944, Curiel — além de definir corretamente a relação entre luta pela hegemonia e avanço democrático para o socialismo — formula também uma nova concepção sobre as formas da ruptura revolucionária nos países "ocidentais": "A democracia progressiva não significa apenas uma etapa, uma fase à qual se chega e na qual se fica por algum tempo a fim de retomar fôlego para seguir adiante: a democracia progressiva é a formulação política do processo social da revolução permanente. (...) A existência de uma democracia progressiva é condicionada pelo contínuo progresso social, por uma participação popular cada vez mais decisiva no governo, pela hegemonia cada vez mais madura da classe operária. (...) Remeter-se necessariamente às formas que a ruptura assumiu na URSS é um critério historicamente falso. As modalidades da ruptura assumem formas diversas a depender do país. Podem assumir, em certos casos, a forma de uma transformação qualitativa diluída."²² Começavam assim a assumir traços concretos, já na época da Resistência, as formulações gramscianas sobre a transição no "Ocidente". Ponto culminante nessa concretização é o VIII Congresso do PCI (1956), quando ganha uma forma plenamente explicitada a proposta de uma "via italiana para o socialismo". Comentando-a, observa Amendola: "A estratégia de avanço democrático para o socialismo num país de capitalismo desenvolvido, elaborada explicitamente após o VIII Congresso (1956), mas seguida de fato desde a formação em 1944 do 'partido novo', exclui a hipótese de uma crise revolucionária que se desenvolva, segundo as indicações fornecidas com base na experiência soviética, até a conclusão da conquista do poder por meio de uma insurreição armada. A transformação do poder num

sistema de capitalismo monopolista de Estado impõe à classe operária outros e diferentes caminhos de acesso à direção do Estado. A conquista do poder não pode se realizar através de um ou mais fatos, concentrados no tempo e no espaço, como numa tragédia clássica, mas se realiza num processo multiforme e prolongado de transformação revolucionária da sociedade."²³

As formulações de Gramsci sobre o papel de uma Constituinte na transição entre fascismo e socialismo já indicam certamente uma tentativa, ainda que tímida e insuficiente, de concretizar taticamente suas notáveis descobertas estratégicas. Caberia porém aos herdeiros de Gramsci, que trabalharam e trabalham em condições históricas mais favoráveis, transformar as indicações do grande marxista sardo num conjunto consistente e articulado de formulações políticas e ideológicas concretas. Mas a novidade dessas formulações²⁴ não pode e não deve fazer esquecer seu profundo vínculo de continuidade dialética com as reflexões carcerárias de Gramsci. Ingrao observa corretamente: "Nossa atual referência a Gramsci não é um fato filológico, nem tampouco um rito litúrgico. É o encontro com a pesquisa teórica mais avançada que foi feita, depois das derrotas proletárias e populares dos anos 20, no movimento operário mundial e, em particular, no arco das forças que se vinculavam à Terceira Internacional."²⁵ Por isso, tem plena razão o marxista austriaco Franz Marek quando diz: "Não cremos cometer um erro quando afirmamos que a grandeza e a influência do Partido Comunista Italiano se devem, e não em último lugar, ao fato de que ele foi modelado e marcado pelo espírito de Gramsci."²⁶ E talvez pudéssemos mesmo dizer que a modernidade e o poder de incidência de um partido socialista, no mundo de hoje, dependem em notável medida de sua capacidade de assimilar criadoramente os elementos universais contidos na teoria política gramsciana.

NOTAS

1. Karl Marx e Friedrich Engels, "Mensagem do Comitê Central à Liga dos Comunistas", in Marx-Engels, *Obras escolhidas*, cit., vol. 1, p. 97. O texto é de 1850.
2. *Quaderni*, p. 1566.
3. *Ibid.*, p. 1567.
4. *Ibid.*
5. Sobre isso, cf. C.N. Coutinho, *A dualidade de poderes*, cit., pp. 21-31.
6. *Ibid.*, p. 2011.
7. *Ibid.*, p. 802.
8. *Ibid.*, p. 867. Cabe aqui um parênteses: ao contrário do que supõe uma leitura corriqueira de Gramsci, não é correto imaginar que, nas sociedades "ocidentais", o fortalecimento da sociedade civil implique

um debilitamento do Estado. O "Ocidente" não é inversamente simétrico ao "Oriente": no primeiro, entre os dois momentos da superestrutura se dá uma "relação equilibrada", razão pela qual o extraordinário fortalecimento do Estado ocorrido nas sociedades de capitalismo tardio — um fenômeno que Nicos Poulantzas (*O Estado, o poder, o socialismo*, ed. brasileira, Rio de Janeiro, Graal, 1980, pp. 233 e ss.) chamou de "estatismo autoritário" — não anula seu caráter "ocidental", na medida em que os organismos da sociedade civil permaneçam fortes e articulados, ainda que muitas vezes de modo liberal-corporativo. O próprio fascismo "clássico", enquanto regime reacionário que pressupõe uma base de massas *organizada*, é um fenômeno típico de sociedades "ocidentais".

9. *Quaderni*, p. 810.
10. De passagem, cabe notar que Gramsci usa a expressão "bloco histórico" em duas acepções diversas, ainda que dialeticamente interligadas: 1) como a totalidade concreta formada pela articulação da infra-estrutura material e das superestruturas político-ideológicas; 2) como uma aliança de classes sob a hegemonia de uma classe fundamental no modo de produção, cujo objetivo é conservar ou revolucionar uma formação econômico-social existente. A ligação dialética se dá na medida em que a construção de um "bloco histórico", no segundo sentido, implica a criação de uma nova articulação entre economia e política, entre infra-estrutura e superestrutura. Sobre as determinações do conceito de "bloco histórico", cf. a didática exposição de Hugues Portelli, *Gramsci et le bloc historique*, Paris, PUF, 1972.
11. *Quaderni*, p. 301. Sobre o conceito de crise em Gramsci, cf. o belo ensaio de Juan Carlos Portantiero, "Notas sobre crisis y producción de acción hegémónica", in Id., *Los usos de Gramsci*, Buenos Aires, Folios, 1983, pp. 147-175.
12. *Quaderni*, p. 916.
13. *Ibid.*, p. 917.
14. *Ibid.*, p. 866.
15. Sobre a "virada" da IC e suas consequências no PCI, cf. Paolo Spriano, *Storia del PCI*, II, cit., pp. 210-338.
16. O mesmo ocorreu com outro importante dirigente comunista preso, Umberto Terracini, antigo companheiro de Gramsci na época do *L'Ordine Nuovo* semanal. O próprio Terracini narrou suas experiências desse período, referindo-se também ao isolamento a que Gramsci foi submetido no cárcere por seus companheiros de partido, por causa de suas divergências, in *Intervista sul comunismo difficile*, Bari, Laterza, 1978, pp. 81-131.
17. Bruno Tosin, *Con Gramsci*, Roma, Riuniti, 1976, pp. 93-106.
18. *Ibid.*, p. 98.
19. Athos Lisa, *Memorie*, Milão, Feltrinelli, 1974, pp. 82-95. Uma narração detalhada e objetiva das difíceis relações entre Gramsci e o PCI no período do cárcere está em Paolo Spriano, *Gramsci in carcere e il Partito*, Roma, Riuniti, 1977. A documentação apresentada por Spriano põe por terra as afirmações levianas de Maria-Antonietta Macciocchi (*Pour Gramsci*, Paris, Seuil, 1974, pp. 40 e ss), segundo as quais Gramsci teria sido expulso e até mesmo perseguido pelo PCI.

Escrito com a extravagante intenção de "provar" que Gramsci é o "Mao do Ocidente", o livro de Macciocchi é, no geral, um bom exemplo de falta de seriedade intelectual.

20. Cf. Spriano, *Storia del PCI*, II, cit., p. 285.
21. Palmiro Togliatti, "Rapporto al V Congresso del PCI"; in Id., *Opere scelte*, Roma, Riuniti, 1974, pp. 440-441. É interessante observar que, embora os *Cadernos* de Gramsci só tenham começado a ser publicados em 1948, Togliatti — que, aliás, foi um dos organizadores de sua primeira edição — já tomara contato direto com os mesmos em 1938, um ano após a morte de Gramsci.
22. Eugenio Curiel, *Scritti 1935-1945*, Roma, Riuniti, 1973, vol. 2, pp. 74-75.
23. Giorgio Amendola, "La crisi della società italiana e il Partito comunista", in *Gli anni della Repubblica*, Roma, Riuniti, 1976, pp. 115-116.
24. Uma dessas novidades é a concretização do conceito de hegemonia mediante sua articulação com o pluralismo: "Falamos hoje de hegemonia e de pluralismo. Diria de modo mais preciso: hegemonia da classe operária no pluralismo; batalha por uma hegemonia operária que se expõe no pluralismo. É uma fórmula que não se limita a indicar uma direção da classe operária fundada no consenso; é uma fórmula que já alude a uma precisa *forma política e estatal* de consenso" (Pietro Ingrao, "Perché il dibattito su Gramsci", cit., p. 240).
25. *Ibid.*, p. 241. Sobre a relação entre Gramsci e seus herdeiros italianos, cf. também o ensaio de Biagio De Giovanni, "Gramsci e l'elaborazione successiva del Partito Comunista", cit., pp. 55-81.
26. Franz Marek, "Gramsci e il movimento operaio dell'Europa Occidentale", in Vários Autores, *Prassi rivoluzionaria e storicismo in Gramsci*, cit., p. 207.

A teoria do partido político da classe operária — cuja assimilação, como vimos, foi um dos pontos essenciais do aprendizado de Gramsci no período anterior ao cárcere — ocupa igualmente um lugar de destaque na estrutura dos *Cadernos*. Gramsci pretendia, inclusive, dedicar-lhe um estudo específico, o qual — sob a inspiração de *O Príncipe* de Maquiavel — deveria sistematizar os traços distintivos do partido revolucionário moderno, do partido comunista, que Gramsci designa pelo nome de “moderno Príncipe”. Primeira novidade, em comparação com a pesquisa de Maquiavel, é que o “moderno Príncipe” — o agente da vontade coletiva transformadora — não pode mais ser encarnado por um indivíduo. Nas sociedades modernas, mais complexas, cabe a um *organismo social* o desempenho das funções que Maquiavel ainda atribuía a uma pessoa singular. E Gramsci, como materialista, não pretende “inventar” esse organismo, pois ele “já foi dado pelo desenvolvimento histórico e é o partido político”,¹ ou seja, é um dos elementos mais característicos da rede de organizações que forma a moderna sociedade civil.

O vínculo de dependência entre as formulações gramscianas sobre o “moderno Príncipe” e a teoria do partido em Lênin é bastante evidente.² Talvez seja esse um dos tópicos concretos da teoria política onde, apesar de importantes diferenças de ênfase, é menos marcada a capacidade renovadora de Gramsci em relação à herança de Lênin. (Essa renovação — necessária — aparecerá mais claramente nas formulações de Togliatti sobre o “partido novo”, apresentadas sobretudo, em estreita relação com o conceito de “democracia progressiva”, a partir de 1944).³ O primeiro ponto de continuidade entre Gramsci e Lênin se revela na própria função que ambos atribuem ao partido em sua relação com a classe. Todo leitor do *Que Fazer?* se recorda dos elementos básicos, universais, não especificamente “russos”, da concepção leniniana do partido. Entre tais elementos de alcance universal, destaca-se a compreensão por Lênin de que a tarefa básica do partido operário, do partido da revolução socialista, é a de

contribuir para superar na classe operária uma consciência puramente trade-unionista, sindicalista; isso implica fornecer os elementos teóricos e organizativos para que essa consciência possa se elevar ao nível da consciência *de classe*, isto é, *ao nível da totalidade*, da compreensão não de uma conflitualidade imediata entre patrões e operários na luta pela fixação do salário (uma luta que não põe em discussão a própria relação capitalista do salário), mas sim dos vínculos *políticos* globais da classe operária com as demais classes da sociedade, antagônicas, aliadas ou potencialmente aliadas. Situando-se nesse nível, graças à mediação do partido, a classe operária pode enfrentar diretamente a questão do Estado, a questão do poder.⁴

Traduzindo na linguagem peculiar de Gramsci, a tarefa do “moderno Príncipe” consistiria em superar inteiramente os resíduos corporativos (os momentos “egoístico-passionais”) da classe operária e contribuir para a formação de uma *vontade coletiva nacional-popular*, ou seja, de um grau de consciência capaz de permitir uma iniciativa política que englobe a totalidade dos estratos sociais de uma nação, capaz de incidir sobre a universalidade diferenciada do conjunto das relações sociais. O partido, assim, aparece como uma objetivação fundamental do que Gramsci chama de “momento catártico”; não é casual, por exemplo, que ele afirme explicitamente que, “nos partidos, a necessidade se torna liberdade”.⁵ O partido, portanto, não é um organismo corporativo — “um comerciante não entra num partido político para fazer comércio, nem um industrial para produzir mais”,⁶ etc. —, mas sim um organismo catártico, universalizante: “No partido político, os elementos de um grupo social econômico superam esse momento [corporativo, egoístico-passional] de seu desenvolvimento histórico e se tornam agentes de atividades gerais, de caráter nacional e internacional”.⁷ E se o partido, enquanto organismo coletivo, representa a elevação de uma parte da classe, de sua vanguarda, da fase econômico-corporativa à fase política, da particularidade à universalidade, da necessidade à liberdade, é natural que uma mesma elevação — ainda que em diferentes níveis — ocorra também em cada um de seus membros individuais. Em outras palavras: não só o partido como tal é uma objetivação do “momento catártico”, uma sua fixação estrutural, como cada pessoa singular — ao ingressar no partido — realiza total ou parcialmente esse “momento”, capacitando-se a atuar de modo mais livre e mais consciente na sociedade em que vive.

Por conseguinte, assim como, em Lênin, a experiência imediata do conflito entre patrões e operários, sendo resultado de uma práxis particularista e repetitiva, leva apenas a uma consciência limitada, “sindicalista”, também em Gramsci a fixação no momento econômico-corporativo mantém a consciência no nível

da passividade, da impotência objetiva em face da necessidade social. A explicitação e o conflito entre interesses corporativos leva, em última instância, à reprodução da formação econômico-social existente. Somente a passagem para o momento “ético-político” — para o que Lênin chama de “consciência que vem de fora” (de fora da práxis econômica, não de fora da ampla práxis totalizante que envolve o conjunto da sociedade) —, tão-somente essa passagem permite ao proletariado superar suas divisões corporativas e tornar-se classe nacional, dirigente, hegemônica.⁸ Para Gramsci, a possibilidade de tornar-se classe hegemônica encarna-se precisamente na capacidade de elaborar de modo homogêneo e sistemático uma vontade coletiva nacional-popular; e só quando se forma essa vontade coletiva é que se pode construir e cimentar um novo “bloco histórico” revolucionário, em cujo seio a classe operária (liberta de corporativismos) assuma o papel de classe dirigente. A construção homogênea dessa vontade coletiva é obra prioritária, segundo Gramsci, do partido político: aparece, assim, com clareza, o papel de *síntese*, de *mediação*, que o partido assume, não apenas em função dos vários organismos particulares da classe operária (sindicatos, etc.), mas também em função dos vários institutos das demais classes subalternas; e esses organismos e institutos — graças à mediação do partido — tornam-se as articulações do corpo unitário do novo “bloco histórico”. (Ainda não há em Gramsci a idéia explícita de que essa mediação possa ser realizada por *mais de um* partido; é uma idéia que só tomará corpo na elaboração teórica de seus herdeiros, em particular na teoria togliattiana da “democracia progressiva”).

Embora Gramsci “flerte” em alguns momentos com a terminologia de Georges Sorel, não se deve de modo algum supor que ele conceba a formação dessa vontade coletiva de modo subjetivista, voluntarista, como simples construção de uma “idéia-força” ou de um “mito” que movesse a classe, mas sem nada ter a ver com a realidade objetiva concreta (como é o caso do mito da “greve geral” em Sorel).⁹ Essa vontade coletiva é concebida por Gramsci como “consciência operosa da necessidade histórica”,¹⁰ ou seja, como a necessidade elevada à consciência e convertida em práxis transformadora. E, dado que uma vontade coletiva só pode ser suscitada e desenvolvida quando existem condições objetivas para tanto, o partido tem de realizar “uma análise histórica (econômica) da estrutura social do país dado”,¹¹ como condição para elaborar uma linha política capaz de incidir efetivamente sobre a realidade.

É nesse sentido que devem ser lidas as importantes observações de Gramsci sobre *Esponganeidade e direção consciente*.¹² Nelas, Gramsci coloca-se certamente contra o fetichismo da esponganeidade, criticando os que recusam ou minimizam a luta

persistente e cotidiana para dar aos movimentos espontâneos uma direção consciente, ou seja, uma síntese político-intelectual que supere os elementos de corporativismo e transforme tais movimentos em algo homogêneo, universalizante, capaz de ação eficaz e duradoura. Mas ele tampouco crê que a vontade coletiva possa ser suscitada apenas “pelo alto”, por um ato arbitrário do partido, sem levar em conta “os sentimentos ‘espontâneos’ das massas”.¹³ Esses sentimentos — prossegue ele — devem ser *educaçados, purificados, orientados*, mas nunca ignorados. “Essa unidade da ‘espontaneidade’ com a ‘direção consciente’ (ou seja, com a ‘disciplina’) é precisamente a ação política real das classes subalternas, enquanto política de massa e não simples aventura de grupos que dizem representar as massas”.¹⁴ E não é preciso insistir sobre o fato de que a luta por essa unidade entre movimento de massa e direção consciente, esse momento de *síntese “disciplinadora”* e de *mediação* político-universal, é a tarefa central do partido: de um partido que Gramsci concebe já como partido de massas, e não como seita doutrinária e aventureirista. Superando o sectarismo doutrinário de Bordiga (contra quem as observações acima parecem ter sido dirigidas), mas também o espontaneísmo de Sorel ou de Rosa Luxemburg, Gramsci reencontra aqui a correta dialética entre objetividade e subjetividade, entre espontaneidade e consciência, que está na base do núcleo não “datado” da teoria leniniana do partido.

A formação de uma vontade coletiva liga-se organicamente ao que Gramsci chama, repetidas vezes, de “reforma intelectual e moral”. O partido não luta apenas por uma renovação política, econômica e social, mas também por uma revolução cultural, pela criação e desenvolvimento de uma nova cultura. “O moderno Príncipe — diz Gramsci — deverá e não poderá deixar de ser o pregador e organizador de uma reforma intelectual e moral, o que significa, de resto, criar o terreno para um desenvolvimento ulterior da vontade coletiva nacional-popular no sentido da realização de uma forma superior e total de civilização moderna”.¹⁵ Gramsci retoma aqui, em nível superior, suas antigas preocupações juvenis com o trabalho cultural, com a batalha das idéias. Como poucos marxistas de seu tempo, ele comprehende plenamente o valor da indicação de Engels e de Lênin, segundo a qual a frente cultural — juntamente com a frente econômica e a frente política — é um terreno decisivo na luta das classes subalternas.

Mas essa continuidade com os “clássicos” não deve ocultar o elemento de novidade, pelo menos quanto à ênfase: se a estratégia de transição para o socialismo no “Ocidente” implica um intenso esforço pela conquista da hegemonia, do consenso e da direção político-ideológica *já antes* da tomada do poder, então a batalha cultural — momento fundamental da agregação do

consenso — adquire uma importância decisiva. Sem uma nova cultura, as classes subalternas continuarão sofrendo passivamente a hegemonia das velhas classes dominantes e não poderão se elevar à condição de classes dirigentes. Gramsci diz sempre que a direção *política* é também e ineliminavelmente direção *ideológica*: lutando pela difusão de massa de uma nova cultura — ou seja, de uma cultura que recolha e sintetize os momentos mais elevados da cultura do passado, que une a profundidade intelectual do Renascimento com o caráter popular e de massa da Reforma¹⁶ —, o “moderno Príncipe” estará criando as condições para a hegemonia das classes subalternas, para sua vitória na “guerra de posições” pelo socialismo.

Mais ainda: como a construção plena da nova sociedade “regulada” implica em Gramsci, como vimos, o fim da divisão entre governantes e governados, ou seja, a absorção do Estado-coerção pelos mecanismos consensuais da sociedade civil, é imprescindível suprimir não apenas a apropriação privada dos meios de produção das riquezas materiais, mas também eliminar a apropriação privada ou elitista do saber e da cultura. Só assim será possível pôr fim à divisão entre “intelectuais” e “pessoas simples” e, desse modo, suprimir a apropriação grupista (burocrática) dos mecanismos de poder. A “reforma intelectual e moral”, então, revela um segundo aspecto: se ela é condição necessária para a conquista da hegemonia nas sociedades capitalistas “ocidentais” complexas, é igualmente elemento decisivo na batalha pelo fim da “estatolatria” ou do “governo dos funcionários” no socialismo, ou seja, é decisiva na luta pela dissolução do Estado e pela consequente criação do “autogoverno dos produtores associados”.

Esse lugar decisivo que a “reforma intelectual e moral” ocupa na reflexão de Gramsci vai determinar o destacado papel que ele atribui aos intelectuais na formação e na construção do partido político. “Todos os membros de um partido devem ser considerados intelectuais”, diz Gramsci; e isso não pelo nível de sua erudição, mas pela função que exercem por meio do partido, função “que é dirigente e organizativa, ou seja, educativa, isto é, intelectual”.¹⁷ Por isso, interpretando adequadamente o pensamento de Gramsci, Togliatti designou o partido da classe operária como “intelectual coletivo”.¹⁸ Mas, se examinarmos a concepção que tem Gramsci dos próprios intelectuais, talvez não seja exagerado inverter a afirmação de Togliatti e dizer que, para nosso autor, também o intelectual tem funções similares às de um partido político. Esse estreito vínculo entre a função intelectual e a função político-partidária levou o estudioso francês Jean-Marc Piotte a observar corretamente: “O partido corresponde tão bem à noção de intelectual que se poderia crer que Gramsci definiu o intelectual em relação ao partido e pensando no partido. O

estudo do partido, portanto, seria a melhor maneira de compreender a noção de intelectual".¹⁹

Existem — segundo Gramsci — dois tipos principais de intelectual. Em primeiro lugar, temos o "intelectual orgânico", que surge em estreita ligação com a emergência de uma classe social determinante no modo de produção econômico, e cuja função é dar homogeneidade e consciência a essa classe, "não apenas no campo econômico, mas também no social e no político"; e, em segundo, temos os "intelectuais tradicionais", que — tendo sido no passado uma categoria de intelectuais orgânicos de dada classe (por exemplo, os padres em relação à nobreza feudal) — formam hoje, depois do desaparecimento daquela classe, uma camada relativamente autônoma e independente.²⁰ O que importa ressaltar aqui é que ambos os tipos exercem objetivamente funções análogas à do partido político: eles dão forma homogênea à consciência da classe a que estão organicamente ligados (ou, no caso dos intelectuais "tradicionais", às classes a que dão sua adesão) e, desse modo, preparam a hegemonia dessa classe sobre o conjunto dos seus aliados. São, em suma, agentes da consolidação de uma vontade coletiva, de um "bloco histórico".

Assim, já em seu ensaio de 1926 sobre a "questão meridional", Gramsci mostrava como a hegemonia dos latifundiários sobre os camponeses do Sul se dava não através de um partido político, mas sim da camada dos intelectuais rurais médios, os quais — dirigidos ideologicamente por Croce e por Giuseppe Fortunato — agregavam os camponeses atomizados e os subordinavam aos interesses do bloco histórico industrial-agrário que dominava a Itália da época. "O camponês meridional — observava Gramsci — é ligado ao grande proprietário rural através do intelectual".²¹ E, nos *Cadernos*, não serão poucos os locais onde ele indica como grandes intelectuais individuais (ou grupos de intelectuais agrupados em revistas, jornais, etc.) exercem freqüentemente a função de partidos políticos. É assim, por exemplo, que ele se refere ao "partido constituído por uma elite de homens de cultura, que tem a função de dirigir, do ponto de vista da cultura, da ideologia, um grande número de partidos afins";²² ou quando afirma que "um jornal (ou um grupo de jornais), uma revista (ou um grupo de revistas), são também 'partidos', ou 'frações de partidos'.²³ E Gramsci chega mesmo a supor que foi o caráter cosmopolita dos intelectuais italianos (o fato de serem intelectuais orgânicos de uma força não nacional-popular, a Igreja Católica) uma das causas principais da tardia unificação nacional italiana; os intelectuais, desvinculados do povo-nação, não foram capazes de dar expressão coerente à consciência da classe burguesa e de torná-la elemento hegemonic na ação de um bloco histórico anticosmopolita. Em suma: numa época em que ainda não

existiam os partidos políticos de massa, os intelectuais italianos — ao contrário, por exemplo, dos franceses — não foram capazes de desempenhar adequadamente a função de construtores de uma vontade coletiva hegemonic.²⁴

Mas, como vimos, se todos os membros de um partido são intelectuais, nem todos o são no mesmo nível. E é sobre essa diferença de nível que Gramsci constrói sua conhecida teoria da estrutura interna, organizativa, do "moderno Príncipe". Essa estrutura deve se basear em "três grupos de elementos": 1) um estrato de "homens comuns, médios", caracterizados mais "pela disciplina e fidelidade" do que "pelo espírito criativo"; 2) um estrato coesivo principal, que organiza e centraliza, ou seja, que dirige o partido; 3) e um estrato intermediário, que serve de ligação entre os dois outros, apresentando traços de um e de outro.²⁵ (De passagem, cabe advertir que Gramsci não concebe essa diferença, ao modo da "teoria das élites" de Mosca ou de Pareto, contra os quais polemiza, como uma divisão "eterna" entre indivíduos superiores e inferiores; ele não só prevê uma grande mobilidade interna no partido, mas — a longo prazo — crê que seja tarefa do partido eliminar a própria diferença, assim como o Estado deverá eliminar a diferença entre governantes e governados, no processo de dissolver o Estado nas organizações da "sociedade civil"). Gramsci, de certo modo, concentra sua atenção no segundo estrato, no estrato dos "capitães": só com eles, decerto, não existiria um partido; porém, — como "é mais fácil formar um exército do que formar capitães"²⁶, é a partir desse estrato que um partido político de massa pode se estruturar. Parece-me evidente que, ao redigir essas notas, Gramsci pensava na experiência de seu partido durante os anos da repressão fascista: a manutenção de um estrato de "capitães" dotado de coesão orgânica e de unidade política era a condição prévia para transformar o PCI num grande partido de massa, tão logo fosse possível — com o fim do fascismo e da repressão — agrupar o exército de filiados.

Na medida em que Gramsci (como Lênin) concebe o partido de vanguarda da classe operária como um todo coeso e estruturado, e não como uma agregação amorfa de interesses corporativos; e na medida em que só quando é assim coeso e estruturado é que o partido operário pode se tornar organizador e expressão de uma vontade coletiva, é compreensível que Gramsci conceda um privilégio orgânico ao estrato dos "capitães", ao núcleo dirigente. Mas o fato é que Gramsci não deixa de observar os riscos de que um partido centralizado perca o caráter democrático de seu centralismo e assuma, ao contrário, os traços de um "centralismo burocrático". Um partido coeso e centralizado é democrático, pensa Gramsci, 1) quando se dá uma circulação permanente entre os três estratos em seu interior; 2) quando sua função não é regres-

siva e repressiva, conservadora do existente, mas progressista, voltada para “elevar ao nível da nova legalidade as massas atrasadas”; 3) quando não é um “mero executante”, mas “um deliberador”.²⁷ Todavia, se perde esse caráter democrático, um partido coeso e centralizado — burocratizando-se — converte-se num “órgão de polícia, e seu nome de ‘partido político’ é uma pura metáfora de caráter mitológico”.²⁸ Gramsci, provavelmente, tinha em vista, ao formular essa observação, o Partido Nacional Fascista; mas não é de excluir que ele pensasse também nos traços novos que o Partido Comunista da URSS ia assumindo depois, sobretudo, da involução stalinista de 1928-1929. Também nesse caso, graças à identificação rígida entre partido e Estado (criticada, como vimos, por Gramsci) e ao caráter repressivo assumido em sua vida interna, o PCUS tornou-se muito mais um executante do que um deliberador; e o centralismo democrático, teorizado e quase sempre aplicado por Lênin, foi claramente substituído por um centralismo de tipo burocrático-autoritário.²⁹ Ou seja: o PCUS assumiu precisamente os traços que Gramsci critica duramente em suas notas.

E, se Lênin não é responsável por essa involução, Gramsci — que enriqueceu a teoria leniniana do partido, inclusive advertindo para os riscos autoritários e “policiais” que um partido centralizado pode comportar — tampouco pode ser considerado defensor de uma concepção stalinista e totalitária do partido e da sociedade socialista em geral.³⁰ É certo que ele não formulou de modo claro, nem talvez pudesse fazê-lo em seu tempo, uma teoria explícita do pluralismo socialista; também aqui, essa tarefa caberia aos herdeiros de Gramsci, em particular a Togliatti, cuja teoria da “democracia progressiva” implica a clara afirmação da possibilidade — e, em muitos casos, da necessidade — de construir o socialismo com pluralidade de partidos e de movimentos sociais. Mas, na própria concepção de Gramsci — em sua teoria do fim do Estado, em sua crítica à “estatalatria”, em sua recusa de identificar partido e Estado no socialismo, em sua defesa do fortalecimento da sociedade civil *depois* da tomada do poder, etc. — estão contidos *in nuce* os fundamentos da superação dialética de alguns aspectos excessivamente “datados” da teoria leniniana (por ele assimilada) do partido da classe operária. Mais que isso: é o próprio historicismo de Gramsci que o leva a afirmar claramente a necessidade de uma permanente renovação da teoria e da prática do partido dos trabalhadores, em consonância com a renovação do próprio real e como condição para desempenhar adequadamente a função para a qual tal partido foi criado. “Pode-se dizer — observa Gramsci — que um partido jamais está completo e formado, no sentido de que todo desenvolvimento cria novas tarefas e funções; e no sentido de que, para certos partidos [os

partidos da revolução socialista], é verdadeiro o paradoxo de que se completam e se formam quando não existem mais, ou seja, quando sua existência tornou-se historicamente inútil [porque cumpriram os objetivos para os quais foram criados]”.³¹

NOTAS

1. *Quaderni*, p. 1558.
2. Cf., sobre isso, Palmiro Togliatti, “Il leninismo nel pensiero e nell’azione di A. Gramsci” e “Gramsci e il leninismo”, ambos *in Id., Gramsci*, Roma, Riuniti, 1967, pp. 135-155 e 157-182. Apesar do interesse desses trabalhos de Togliatti, cabe ressaltar que eles sublinham excessivamente o momento da continuidade entre Gramsci e Lênin, deixando na sombra o momento da renovação.
3. Uma exposição sintética dos conceitos togliattianos de “democracia progressiva” e de “partido novo” está em C.N. Coutinho, “Introdução a Togliatti”, *in Id., A democracia como valor universal*, cit., pp. 97-110. Para uma análise mais ampla e detalhada, cf. Donald Sassoon, *Togliatti e la via italiana al socialismo*, cit.
4. V.I Lênin, *Que fazer?*, *in Id., Obras escolhidas*, cit., vol 1, pp.412 e ss.
5. *Quaderni*, p. 919.
6. *Ibid.*, p. 1518.
7. *Ibid.*, p. 1519.
8. Essa característica central do partido comunista, de resto, já havia sido indicada por Marx e Engels, em 1848: “Os comunistas só se distinguem dos outros partidos operários em dois pontos: 1) nas diversas lutas nacionais dos proletários, destacam e fazem prevalecer os interesses *comuns* do proletariado, independentemente da nacionalidade; 2) nas diferentes fases por que passa a luta entre burgueses e proletários, representam, sempre e em toda parte, os interesses do movimento *em seu conjunto*” (Marx e Engels, *Manifesto do Partido Comunista*, *in Marx-Engels, Obras escolhidas*, cit., vol. 1, p.36).
9. Para as relações entre Gramsci e Sorel, cf. Nicola Badaloni, *Il marxismo di Gramsci*, Turim, Einaudi, 1975.
10. *Quaderni*, p. 815.
11. *Ibid.*, p. 816.
12. *Ibid.*, pp. 328-332.
13. *Ibid.*, p. 325. Nesse ponto, sua formulação — pelo menos quanto à ênfase — afasta-se da de Lênin.
14. *Ibid.*
15. *Ibid.*, p. 1560.
16. *Ibid.*, p. 1860.
17. *Ibid.*, p. 1523.
18. Cf., por exemplo, Togliatti, “Il leninismo nel pensiero e nell’azione di Gramsci”, cit., p. 151.
19. Jean-Marc Piotte, *La pensée politique de Gramsci*, Paris, Anthropos, 1970, p. 71.
20. *Quaderni*, p. 1519. Portanto, é um erro grosseiro — infelizmente muito comum entre os que conhecem Gramsci de segunda mão —

- identificar “intelectual orgânico” com “revolucionário” e “intelectual tradicional” com “conservador” ou “reacionário”. A burguesia tem seus intelectuais “orgânicos”, assim como há intelectuais “tradicionais” (por exemplo, padres ou professores) ligados às lutas do proletariado.
21. Gramsci, “Alcuni temi della quistione meridionale”, in CPC, p. 152.
 22. *Quaderni*, p. 877.
 23. *Ibid.*
 24. E, reciprocamente, quando surge o partido político moderno, ele passa a ser, para Gramsci, uma das principais fontes de criação de intelectuais orgânicos: “Deve-se sublinhar a importância que têm os partidos políticos, no mundo moderno, na elaboração e difusão das concepções do mundo (...). Por isso, pode-se dizer que os partidos são os elaboradores das novas intelectualidades integrais e totalitárias” (*Quaderni*, p. 1387).
 25. *Ibid.*, p. 1733.
 26. *Ibid.*, pp. 1733-1734.
 27. *Ibid.*, p. 1692.
 28. *Ibid.*
 29. Sobre os processos involutivos e degenerativos sofridos pelo PCUS sob a ditadura de Stalin, cf. o excelente livro de Giuliano Procacci, *Il partito nell'Unione Sovietica 1917-1945*, Bári, Laterza, 1975, sobretudo pp. 101-169.
 30. Essa posição insustentável é a peça de acusação da grosseira polêmica contra Gramsci encetada pelo social-democrata de direita Luciano Pellicani, *Gramsci e la questione comunista*, Florença, Vallecchi, 1976, sobretudo pp. 55 e ss. Ainda que de modo mais sofisticado, uma posição semelhante aparece em Massimo L. Salvadori, “Gramsci e il PCI: due concezioni dell'egemonia” e “Gramsci e l'eurocomunismo”, ambos in Id., *Eurocomunismo e socialismo sovietico*, Turim, Einaudi, 1978, pp. 13-38 e 39-59. Vale a pena observar que, alguns anos antes, Salvadori havia escrito um sugestivo livro sobre Gramsci, no qual se revelava extremamente simpático ao período “conselhistico” de nosso autor (cf. Id., *Gramsci e il problema storico della democrazia*, Einaudi, Turim, 1974, *passim*).
 31. *Quaderni*, p. 1732.

CAPÍTULO

8

A UNIVERSALIDADE DE GRAMSCI

Ao longo deste trabalho, tenho tentado repetidas vezes ressaltar o caráter profundamente *universal* do pensamento de Gramsci. Sua teoria “ampliada” do Estado (sociedade política *mais* sociedade civil) e sua teoria “processual” e “molecular” da revolução socialista (“guerra de posição” e não “guerra de movimento”) constituem um ponto de inflexão na história do pensamento marxista. Não se pode falar hoje em “marxismo” se não se leva em conta o fato de que essas teorias, na medida em que são as mais adequadas respostas histórico-materialistas a processos sociais que configuraram toda uma época — a nossa época —, tornam de certo modo “anacrônicas” muitas das formulações de Marx, Engels e Lênin sobre o Estado e a revolução.¹ Gramsci, como também busquei mostrar, é responsável por uma *superação dialética* do pensamento marxista “clássico”, no que se refere tanto à teoria do Estado quanto à da revolução socialista; e *superação dialética* é a tradução aproximada da noção hegeliana de *Aufhebung*, de um processo de desenvolvimento que certamente *conserva*, mas que também *elimina* e *eleva a nível superior*. De resto, se insinuei a presença de certos limites na teoria gramsciana do partido revolucionário — ou seja, uma capacidade insuficiente de adequar a teoria leniniana do “partido de vanguarda” à sua própria concepção “processual-molecular” da transição ao socialismo, que requer a construção de um partido *democrático* e *de massas* —, citei exemplos de como Gramsci, tanto no plano metodológico como através de certas colocações concretas, mostrou a necessidade de uma *Aufhebung* também nesse terreno, antecipando elementos da teoria togliattiana do “partido novo”.

O reconhecimento da *novidade* e da *universalidade* das formulações de Gramsci, porém, não se deu de imediato, nem de forma linear. Já que, como seria de prever, os primeiros “gramscianos” foram seus conterrâneos, verificou-se uma tendência — da qual não escaparam os próprios italianos — no sentido de conceber nosso autor como simples precursor da “via italiana ao socialismo”. Numa época em que as heresias em face do

"marxismo-leninismo" — um hábil pseudônimo para "stalinismo" — podiam se expressar somente (e quando podiam) sob a forma de "comunismos nacionais", não é de surpreender essa tendência a enclausurar Gramsci nos quadros da problemática de seu próprio país. Por outro lado, até mesmo os que operavam praticamente no sulco da renovação teórica promovida por Gramsci tendiam (como é muitas vezes o caso do próprio Togliatti) — por motivos "táticos" e/ou pela persistência de hábitos mentais enraizados — a minimizar a novidade e a universalidade do autor dos *Cadernos*, apresentando-o como um "leninista" *tout court*.² Na relação dialética entre Gramsci e Lênin, privilegiava-se unilateralmente o momento da *conservação*, em detrimento da *eliminação* e da *elevação a nível superior*. Foi preciso esperar pelo aprofundamento do processo de liquidação dos velhos dogmas stalinistas herdados da Terceira Internacional para assistir ao progressivo reconhecimento de que Gramsci não é simplesmente "o maior leninista italiano", e sim o mais importante pensador político marxista de nosso século. (Esse reconhecimento, decerto, não justifica a unilateralidade oposta, própria de alguns intérpretes, que consiste em negar o momento de continuidade/conservação entre Gramsci e Lênin).

Mas reconhecer a universalidade de Gramsci não significa de nenhum modo, como já disse antes, a suposição de que estejam contidas em sua obra respostas prontas e acabadas para todos os desafios teóricos e práticos que a realidade de hoje coloca aos marxistas. Mostrei, no capítulo VI, como a estratégia gramsciana da "guerra de posição" e da conquista da hegemonia carecia de maior concretização. Foi precisamente Togliatti o primeiro a empreender esse processo de concretização, ao elaborar sua concepção de "democracia progressiva" como forma de transição ao socialismo.³ Mas esse processo não cessou até hoje; basta pensar, por exemplo, na reflexão de Pietro Ingrao sobre a "democracia de massas", sobre a necessidade de *articular a hegemonia com o pluralismo* na luta pelo socialismo e na construção da sociedade socialista.⁴ Nesses casos, de resto, não se trata simplesmente de uma "aplicação" de Gramsci a realidades concretas: trata-se, ao mesmo tempo, de um desenvolvimento *teórico-político* que *conserva e supera* as posições originais gramscianas. Decerto, é impossível entender a noção da "democracia de massas" de Ingrao sem relacioná-la com a conceituação gramsciana de "sociedade civil" e de "hegemonia"; mas também seria errado não ver que a noção de *hegemonia no pluralismo* (que implica a articulação de democracia direta com democracia representativa) é em Gramsci uma noção apenas embrionária, que não foi desenvolvida adequadamente, e que *talvez* não pudesse sê-lo em seu tempo.⁵ Portanto, a universalidade de Gramsci não exime os marxistas que

nele se inspiram de duas tarefas básicas: 1) *concretizar* suas formulações teóricas gerais, "aplicando-as" à própria época histórica e à própria realidade nacional; 2) continuar o desenvolvimento *teórico* dos conceitos de Estado e de revolução socialista, enriquecendo as colocações gramscianas com as novas determinações trazidas pela evolução da realidade ocorrida depois da sua morte.

Tentei indicar — referindo-me brevemente a algumas colocações de Togliatti, Eugenio Curiel, Giorgio Amendola e Ingrao — como ambos os movimentos foram e continuam a ser realizados pelos comunistas italianos. Porém, precisamente para evidenciar a universalidade de Gramsci, é importante recordar que não são os italianos os únicos a recolher a herança gramsciana através do processo dialético de "conservação/renovação". Bastaria evocar aqui a obra de Nicos Poulantzas, expressão (ainda que trágica e prematuramente interrompida) de uma das mais lúcidas reflexões políticas marxistas da atualidade. Depois de uma fase em que foi profundamente marcado pelo formalismo estruturalista de Althusser, Poulantzas — em suas últimas obras — retomou plenamente suas origens gramscianas; isso lhe permitiu apresentar, como síntese de suas brilhantes análises do Estado capitalista, uma definição exemplar do fenômeno estatal: "O Estado [é] a *condenação material de uma correlação de forças* entre classes e frações de classe, tal como esta se expressa, sempre de modo específico, no seio do próprio Estado".⁶ Essa formulação de Poulantzas tem uma clara inspiração gramsciana: "A vida estatal — diz Gramsci — deve ser concebida como uma contínua formação e superação de equilíbrios instáveis (no âmbito da lei) entre os interesses do grupo fundamental e os interesses dos grupos subordinados, equilíbrios nos quais os interesses do grupo dominante predominam, mas até certo ponto, não até o restrito interesse econômico-corporativo".⁷ Não é por acaso que essa frase de Gramsci aparece no contexto de um tópico intitulado "Análise das situações. Correlação de forças".

Porém, quando "aplica" sua teoria do Estado à estratégia de transição ao socialismo, Poulantzas revela — de modo semelhante aos eurocomunistas italianos — que *superou dialeticamente* Gramsci: enquanto esse concebia a luta pela hegemonia e pela conquista de posições como algo que se processava no seio da sociedade civil (dos "aparelhos privados de hegemonia"), Poulantzas vai além e fala numa luta análoga a ser travada também no próprio interior dos aparelhos estatais em sentido restrito (no que Gramsci chamou de "sociedade política"). "Esse longo processo de tomada de poder numa via democrática para o socialismo — observa Poulantzas — consiste essencialmente em desenvolver, fortalecer, coordenar e dirigir os centros de resistência difusos de que as massas dispõem no seio das redes estatais,

criando e desenvolvendo outras, de tal modo que esses centros se tornem — no campo estratégico que é o Estado — os centros efetivos de poder real (...). [Esse processo] significa certamente *um movimento de rupturas reais*, cujo ponto culminante — e forçosamente existirá um — consiste no deslocamento da correlação de forças em favor das massas populares no campo estratégico do Estado".⁸ Temos, decerto, uma "elevação a nível superior" da formulação de Gramsci. Mas Poulantzas teria podido desenvolver sua estratégia socialista-democrática sem o conceito "ampliado" de Estado e sem a teoria da "guerra de posições" elaborados por Gramsci?

A universalidade de Gramsci, portanto, expressa-se antes de mais nada no fato de que sua problemática teórica serve como ponto de partida *necessário* para as principais e mais significativas tentativas contemporâneas de renovação da teoria política marxista. Mas, por outro lado, essa universalidade tem também uma dimensão geográfica: torna-se cada vez mais evidente que os processos de "ocidentalização" (de "ampliação" do Estado graças à criação e complexificação da sociedade civil) tendem a se generalizar a áreas geográficas situadas fora do âmbito da Europa Ocidental e dos Estados Unidos. Isso torna a universalidade de Gramsci algo *nacionalmente concreto* para os socialistas de um número crescente de países.

Decerto, como era de prever, a "recepção" internacional de Gramsci ampliou-se crescentemente, a partir dos anos 60, nos países já plenamente "ocidentalizados", em particular nos europeus. Embora tardivamente (um atraso que se deve, não em último lugar, à persistência do dogmatismo "marxista-leninista"), a obra de Gramsci penetrou com grande intensidade na cultura marxista francesa e dos países de língua inglesa.⁹ Também é possível registrar a presença de Gramsci na Espanha, na República Federal da Alemanha e até mesmo no Japão.¹⁰ Não posso aqui nem mesmo aludir ao conteúdo concreto — de valor teórico certamente desigual — das múltiplas obras sobre e/ou a partir de Gramsci publicadas fora da Itália. Basta recordar que, com toda probabilidade, elas já ultrapassam em número a bibliografia gramsciana produzida por autores italianos: e isso me parece, por si só, uma expressiva comprovação da universalidade e atualidade dos conceitos gramscianos.

Cabe registrar, *last but not least*, o fato inegável da significativa influência de Gramsci sobre os pensadores marxistas latino-americanos. Nos principais países de nosso Continente, não só se multiplicam as edições das obras de Gramsci,¹¹ como também já há inúmeros estudos que se valem explicitamente de seus conceitos para pensar as realidades nacionais (sublinho o plural) da América Latina. Ao examinar, no próximo capítulo, as relações

entre Gramsci e o Brasil, espero indicar algumas das razões dessa influência do autor dos *Cadernos* no novo pensamento de esquerda de nosso Continente.

NOTAS

1. Tratei dessa evolução da teoria política marxista em meu livro *A Dualidade de Poderes*, cit.
2. Foi essa a avaliação de Gramsci que, depois de um período de simples desconhecimento, passou a predominar no pensamento oficial dos países do chamado "socialismo realmente existente", em particular na União Soviética. Um exemplo sugestivo dessa tendência pode ser visto no artigo de Vladimir Trofimov, "Os problemas da hegemonia do proletariado e sua ditadura nos trabalhos de A. Gramsci" (*in* Vários Autores, *O marxismo na atualidade*, ed. brasileira, São Paulo, S.e., 1968, pp. 365-372), que conclui categoricamente: "Na questão da ditadura e da hegemonia do proletariado, Gramsci manteve-se consequentemente nas posições leninistas. Nessa questão, como em todos os problemas vitais, o pensamento de Gramsci marchou por esse caminho, que é o caminho do desenvolvimento criador do marxismo".
3. Para a análise das relações entre Togliatti e Gramsci, cf. os importantes trabalhos de Giuseppe Vacca (*Saggio su Togliatti e la tradizione comunista*, Bári, De Donato, 1974) e de Nicola Auciello (*Socialismo ed egemonia in Gramsci e Togliatti*, Bári, De Donato, 1974).
4. As posições de Ingrao são apresentadas, sobretudo, em seus livros *Masse e potere*, cit.; *Crisi e terza via*, Roma, Riuniti, 1978; e *Tradizione e progetto*, Bári, De Donato, 1982.
5. O "talvez" refere-se ao fato de que, embora de modo não plenamente sistemático, essa idéia já aparece nos principais teóricos do "austromarxismo" desde os anos 20. Cf., em particular, Max Adler, *Democrazia e consigli operai*, ed. italiana, Bári, Laterza, 1970.
6. Nicos Poulantzas, *L'État, le pouvoir, le socialisme*, Paris, PUF, 1978, p. 147. Cf. também as entrevistas de Poulantzas contidas na coletânea póstuma *Repères. Textes sur l'État*, Paris, Maspero, 1980, pp. 109-183.
7. *Quaderni*, p. 1584.
8. Poulantzas, *L'État, le pouvoir, le socialisme*, cit., pp. 296-297.
9. Na França, basta recordar os trabalhos já citados de Christine Buci-Glucksmann, Hugues Portelli, Jacques Texier, Jean-Marc Piote e Maria-Antonieta Macciocchi. Nos países de língua inglesa, entre outros, merecem registro: John M. Cammet, *Antonio Gramsci and origins of Italian communism*, Stanford, Stanford University Press, 1967; Perry Anderson, "The antinomies of Antonio Gramsci", *in New Left Review*, Londres, nº 100, novembro de 1976-janeiro de 1977; James Joll, *Gramsci*, Londres, Fontana, 1977; Alastair Davidson, *Antonio Gramsci: Towards an intellectual biography*, Londres, Merlin, 1977; Anne Showstack Sassoon, *Gramsci's Politics*, Nova Iorque, St. Martin's Press, 1980; e Joseph V. Femia, *Gramsci political thought*, Oxford, Clarendon, 1981. Para uma avaliação do impacto de Gramsci

- fora da Itália, cf. Carlo Jocteau, *Leggere Gramsci. Una guida alle interpretazioni*, Milão, Feltrinelli, 1975, pp. 136-155; e a recente coleção "Gramsci nel mondo: 1937-1987", Suplemento especial de *Rinascita-Il Contemporaneo*, Roma, ano 44, no. 8, 28.02.1987, pp. 15-34.
10. Cf., respectivamente, J. Solé-Tura, "Gramsci e la cultura spagnola", in AA.VV., *Gramsci e la cultura contemporanea*, cit., vol. II, pp. 381-387; E. Brissa, "Note sulla ricezione di Gramsci in Germania", *ibid.*, pp. 389-395; e I. Yamazaki, "Gli studi su Gramsci in Giappone", *ibid.*, pp. 443-451.
11. No início da década de 60, o leitor latino-americano já dispunha de um amplo corpo de escritos extraídos dos *Cadernos do Cárcere* (publicados entre 1958 e 1962, na Argentina, pela Editorial Lautaro, de Buenos Aires). Em 1950 (ou seja, três anos antes da edição francesa), já havia uma edição em espanhol das *Cartas desde la cárcel*, Buenos Aires, Lautaro. As edições latino-americanas de Gramsci em língua espanhola cobrem hoje, praticamente, a totalidade de sua obra; já existe até mesmo uma tradução castelhana da edição crítica dos *Cuadernos de la cárcel*, México, Era, 1981 e ss., 6 vols. Para uma bela análise da influência latino-americana de Gramsci, particularmente atenta ao caso argentino, cf. José Aricó, *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, Buenos Aires, Puntosur, 1988. E cf. também a coleção organizada por C.N. Coutinho e Marco Aurélio Nogueira, *Gramsci e a América Latina*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988, que reúne intervenções apresentadas no simpósio sobre o tema, realizado em Ferrara, Itália, sob o patrocínio do Instituto Gramsci, em setembro de 1985.

CAPÍTULO

9

AS CATEGORIAS DE GRAMSCI E A REALIDADE BRASILEIRA

Entre 1966 e 1968, no período em que as contradições internas ao regime ditatorial brasileiro instaurado em 1964 ainda permitiam uma relativa margem de liberdade no campo cultural, verificou-se uma corajosa iniciativa editorial: em apenas três anos, foram publicadas no Brasil cinco das mais importantes obras de Antonio Gramsci, até então inédito em língua portuguesa.¹ O leitor brasileiro tinha assim à sua disposição um corpo de escritos gramscianos que, por sua amplitude, não era então acessível nem mesmo ao leitor de língua francesa, inglesa ou alemã.

Num primeiro momento, as consequências dessa iniciativa editorial foram bastante modestas. As primeiras edições dos textos de Gramsci esgotaram-se com lentidão e dificuldade: a influência dos mesmos na produção intelectual brasileira daqueles anos foi praticamente inexistente ou, em poucos casos, subterrânea. Não há dúvida de que a recepção de Gramsci no Brasil foi prejudicada pela decretação, em dezembro de 1968, do Ato Institucional nº 5. Mas as desfavoráveis condições políticas e institucionais explicam só em parte as razões do temporário eclipse de Gramsci. Uma outra razão, pelo menos igualmente importante, deve ser apontada na própria cultura então dominante nos ambientes culturais brasileiros de esquerda, que eram fortemente influenciados por modelos interpretativos do que passou a ser convencionalmente chamado de "marxismo da Terceira Internacional", ou, mais sinteticamente, "marxismo-leninismo".

Essa predominância da tradição terceiro-internacionalista não se manifestava somente na concepção geral do marxismo, fortemente economicista, mas também no próprio modo de interpretar a realidade brasileira. O Brasil era visto como uma formação social "atrasada", semicolonial e semifeudal, que teria necessidade — para superar suas contradições e encontrar o caminho do progresso social — de uma revolução "democrático-burguesa" ou de "libertação nacional". Foi essa, pelo menos desde os anos 30, a posição do Partido Comunista Brasileiro. Mas também os grupos que, a partir de 1964, romperem com a política do PCB, escolhendo o caminho da luta armada sob a influência

ideológica e política do maoísmo e/ou do “foquismo”, mantiveram-se, em sua maioria, vinculados a essa mesma colocação geral.

Apesar de substanciais divergências táticas e estratégicas, havia algo que ligava o “gradualismo” do PCB ao “militarismo” dos grupos de ultra-esquerda: ou seja, a convicção de que o Brasil, enquanto país atrasado, deveria adotar os modelos revolucionários próprios do bolchevismo, do maoísmo ou do castrismo. Naquele momento, não eram muitos os intelectuais brasileiros a compreender o fato de que o País — e, em grande parte, precisamente por causa da política econômica do regime militar-tecnocrático — alcançara um nível de desenvolvimento capitalista pleno, e até mesmo de capitalismo monopolista de Estado.

A estranha (mas não paradoxal) convergência entre as posições mais reacionárias da ditadura e a orientação terceiro-internacionalista do marxismo brasileiro explica as dificuldades registradas, num primeiro momento, à recepção da obra de Gramsci entre nós. Não é assim por acaso que o declínio da ditadura e a crise da esquerda tradicional estão na raiz do espetacular crescimento da influência gramsciana no curso da última década: a partir da metade dos anos 70 — ou seja, simultaneamente ao início (ainda tímido) do processo de abertura política e à crise cada vez mais explícita das organizações marxistas tradicionais —, os escritos de Gramsci começaram a ser amplamente estudados e discutidos. A difusão do autor dos *Cadernos do cárcere* superou amplamente as fronteiras da Universidade; alguns de seus conceitos fundamentais, em particular o de “sociedade civil”, são cada vez mais utilizados em análises políticas e historiográficas publicadas recentemente no Brasil por autores comunistas, social-democratas, cristãos-progressistas e até mesmo liberais. Podemos assim dizer que Gramsci conquistou um espaço próprio na vida intelectual brasileira, tornando-se uma força viva e um ponto obrigatório de referência no complexo processo de renovação teórica e política que hoje envolve a esquerda brasileira.

Mas o que explica essa “adoção” brasileira de Gramsci, de um autor que — nas mais de duas mil páginas dos *Cadernos* — refere-se ao Brasil uma única vez?² Parece-me evidente que é no plano do método e dos conceitos básicos, e não no das afirmações literais, que se pode encontrar uma resposta para essa questão: ou seja, é através de sua profunda *universalidade* que Gramsci é capaz de iluminar alguns aspectos decisivos de nossa *peculiaridade* nacional. Irei me deter aqui em dois desses conceitos: o de “revolução passiva”, que me parece capaz de fornecer importantes indicações para a análise dos processos de “modernização conservadora” que caracterizam a história brasileira; e o de “Estado ampliado”, através do qual podemos apontar algumas das

características essenciais de nossa situação atual (ou seja, o fato de que o Brasil é hoje uma formação social de tipo “occidental”) e, por conseguinte, fornecer indicações para a construção de uma estratégia *democrática* para a luta pelo socialismo no Brasil.

A “revolução passiva” e a história brasileira

Ao contrário do que supunha a tradição “marxista-leninista”, o Brasil experimentou um processo de modernização capitalista sem por isso ser obrigado a realizar uma “revolução democrático-burguesa” ou de “libertação nacional” segundo o modelo jacobino: o latifúndio pré-capitalista e a dependência em face do imperialismo não se revelaram obstáculos insuperáveis ao completo desenvolvimento capitalista do País. Por um lado, gradualmente e “pelo alto”, a grande propriedade latifundiária transformou-se em empresa capitalista agrária; e, por outro, com a internacionalização do mercado interno, a participação do capital estrangeiro contribuiu para reforçar a conversão do Brasil em país industrial moderno, com uma alta taxa de urbanização e uma complexa estrutura social. Ambos os processos foram incrementados pela ação do Estado: ao invés de ser o resultado de movimentos populares, ou seja, de um processo dirigido por uma burguesia revolucionária que arrastasse consigo as massas camponesas e os trabalhadores urbanos, a transformação capitalista teve lugar graças ao acordo entre as frações das classes economicamente dominantes, com a exclusão das forças populares e a utilização permanente dos aparelhos repressivos e de intervenção econômica do Estado. Nesse sentido, todas as opções concretas enfrentadas pelo Brasil, direta ou indiretamente ligadas à transição para o capitalismo (desde a Independência política ao golpe de 1964, passando pela Proclamação da República e pela Revolução de 1930), encontraram uma solução “pelo alto”, ou seja, elitista e antipopular.

Embora a noção leniniana de “via prussiana” fosse capaz de constituir uma chave interpretativa para esse processo de transformação pelo alto, só recentemente ela passou a ser utilizada nas análises marxistas da realidade brasileira³. De qualquer modo, na medida em que se concentra prioritariamente nos aspectos infraestruturais do processo, o conceito de Lênin não é suficiente para compreender plenamente as características superestruturais que acompanham — e, em muitos casos, determinam — essa modalidade de transição. Portanto, não é por acaso que essas tentativas recentes de aplicar ao Brasil o conceito de “via prussiana” são quase sempre complementadas pela noção gramsciana de “revolução passiva”. Na medida em que esse conceito, como todos os

demais conceitos gramscianos, sublinha fortemente o momento superestrutural, em particular o momento político, superando assim as tendências economicistas, ele se revelou de inestimável utilidade para contribuir à especificação e à análise do caminho brasileiro para o capitalismo, um caminho no qual o Estado desempenhou freqüentemente o papel de principal personagem.

A literatura sobre Gramsci é hoje unânime em reconhecer que a noção de “revolução passiva”, ou “revolução-restauração”, ocupa um posto de destaque nas reflexões contidas nos *Cadernos*.⁴ Essa noção é um instrumento-chave de que Gramsci se serve para compreender não apenas a formação do Estado burguês moderno na Itália (os episódios do *Risorgimento*, que culminaram na unidade nacional italiana), mas também para definir traços essenciais da passagem do capitalismo italiano para sua fase monopolista, ao apontar também o fascismo como forma de “revolução passiva”. De resto, o conceito é utilizado por Gramsci como critério de interpretação mais geral: basta pensar, por exemplo, em sua sugestão de leitura da experiência americanista e fordista à luz desse conceito.⁵ Essa possibilidade de generalização autorizou Christine Buci-Glucksmann e Göran Therborn, entre outros, a apresentarem uma análise — a meu ver, convincente — da ação da social-democracia europeia no período posterior à Primeira Guerra Mundial a partir do conceito de revolução passiva⁶. De minha parte, estou convencido — e tentarei em seguida fornecer alguns exemplos — de que sua aplicação ao caso brasileiro pode se revelar de grande utilidade para determinar traços fundamentais de nossa formação histórica.

Recordemos brevemente algumas das características que o conceito de “revolução passiva” apresenta em Gramsci. Deve-se sublinhar, antes de mais nada, que um processo de revolução passiva, ao contrário de uma revolução popular, realizada a partir “de baixo”, jacobina, implica sempre a presença de dois momentos: o da “restauração” (na medida em que é uma reação à possibilidade de uma transformação efetiva e radical “de baixo para cima”) e o da “renovação” (na medida em que muitas demandas populares são assimiladas e postas em prática pelas velhas camadas dominantes). É assim que Gramsci afirma que a revolução passiva manifesta “o fato histórico da ausência de uma iniciativa popular unitária no desenvolvimento da história italiana, bem como o outro fato de que o desenvolvimento se verificou como reação das classes dominantes ao subversivismo esporádico, elemental, desorganizado, das massas populares, mediante ‘restaurações’ que acolheram uma certa parcela das exigências provenientes de baixo: trata-se, portanto, de ‘restaurações progressistas’, ou ‘revoluções-restaurações’, ou ainda ‘revoluções-passivas’”⁷. O aspecto restaurador, portanto, não anula o fato de que ocorrem

também modificações efetivas. Numa outra passagem, Gramsci diz: “Pode-se aplicar ao conceito de revolução passiva (e isso pode ser documentado no caso do *Risorgimento* italiano) o critério interpretativo das modificações moleculares que, na realidade, modificam progressivamente a composição anterior das forças e, por conseguinte, tornam-se matriz de novas modificações”⁸.

Não seria difícil documentar também nas principais transformações “pelo alto” que tiveram lugar no Brasil a presença dos dois momentos apontados por Gramsci: como reações a movimentos populares, reais ou potenciais, as classes dominantes empenharam-se em “restaurações” que, em última instância, produziram importantes modificações na composição das classes e prepararam o caminho para novas transformações reais. Irei me deter aqui num único exemplo, que me parece bastante emblemático: a instauração da ditadura de Vargas em 1937, culminação do agitado período que se inicia em 1922, ano da fundação do PCB e da primeira revolta militar tenentista. Naquele período, o movimento operário lutava pela conquista de direitos políticos e sociais, enquanto as camadas médias urbanas emergentes exigiam uma maior participação política nos aparelhos de poder. Essas pressões “de baixo” (que não raramente assumiam a forma de um “subversivismo esporádico, elemental, desorganizado”) fizeram com que um setor da oligarquia agrária dominante, o setor mais ligado à produção para o mercado interno, se colocasse à frente da chamada Revolução de 1930. O triunfo dessa Revolução levou à formação de um novo bloco de poder, no qual a fração oligárquica ligada à agricultura de exportação foi colocada numa posição subalterna, ao mesmo tempo em que se buscava cooptar a ala moderada da liderança político-militar das camadas médias (os tenentes). Mas o caráter elitista desse novo bloco de poder fazia com que os setores populares permanecessem marginalizados. Eles ainda não estavam suficientemente organizados; eram representados apenas pelo débil Partido Comunista e por um pequeno grupo de tenentes de esquerda, entre os quais Prestes, que haviam se recusado a participar da Revolução de 1930. Nessas condições, o resultado do protesto contra o caráter elitista da Revolução foi a adoção (ou retomada) de um “subversivismo elemental”, cuja manifestação mais evidente foi o *putsch* de 1935, uma desastrosa iniciativa comum dos comunistas e dos tenentes de esquerda.

Reprimido com extrema facilidade pelo governo, esse *putsch* será o principal pretexto para a instauração da ditadura de Vargas. Contudo, apesar de seu caráter repressivo e de sua cobertura ideológica de tipo fascista, o “Estado Novo” varguista promoveu uma acelerada industrialização do País, com o apoio da fração

industrial da burguesia e da camada militar; além disso, promulgou um conjunto de leis de proteção ao trabalho, há muito reivindicadas pelo proletariado (salário mínimo, férias pagas, direito à aposentadoria, etc.), ainda que ao preço de impor uma legislação sindical corporativista, copiada diretamente da *Carta del Lavoro* de Mussolini, que vinculava os sindicatos ao aparelho estatal e anulava sua autonomia. Portanto, a ditadura de Vargas pode ser definida, gramscianamente, como uma “revolução passiva” ou uma “restauração progressista”.⁹

Mas Gramsci, em suas análises da história italiana, não limitou a aplicação da noção de revolução passiva ao período de consolidação do capitalismo; usou-a também como instrumento para explicar a passagem da fase concorrencial à fase monopolista do capitalismo. Diz Gramsci: “[Com o fascismo], ter-se-ia uma revolução-passiva no fato de que, mediante a intervenção legislativa do Estado e através da organização corporativa, teriam sido introduzidas na estrutura econômica do país modificações mais ou menos profundas a fim de acentuar o elemento ‘plano de produção’, ou seja, teriam sido acentuadas a socialização e a cooperação da produção, sem por isso tocar (ou limitando-se apenas a regular e controlar) a apropriação individual e grupista do lucro. No quadro concreto das relações sociais italianas, essa poderia ser a única solução para desenvolver as forças produtivas da indústria sob a direção das classes dirigentes tradicionais”.¹⁰

Essas indicações valem em grande medida para compreender os objetivos do regime ditatorial instaurado no Brasil depois de 1964. Como veremos adiante, ele não pode ser caracterizado como um regime fascista “clássico”; mas seus objetivos de política econômica têm fortes semelhanças com os do fascismo italiano: as forças produtivas da indústria, através de uma intervenção maciça do Estado, desenvolveram-se intensamente, com o objetivo de favorecer a consolidação e a expansão do capitalismo monopolista. A estrutura agrária, por seu turno, mesmo conservando o latifúndio como eixo central, foi profundamente transformada, sendo hoje predominantemente capitalista. A camada tecnocrático-militar, que se apoderou do aparelho estatal, certamente controlou e limitou a ação do capital privado, na medida em que submeteu os interesses dos “múltiplos capitais” ao “capital em seu conjunto”; mas adotou essa posição “cesarista” precisamente para manter e reforçar o princípio do lucro privado e para conservar o poder das classes dominantes tradicionais, quer da burguesia industrial e financeira (nacional e internacional), quer do setor latifundiário que ia se tornando cada vez mais capitalista.

O regime militar-tecnocrático conseguiu conquistar, em alguns momentos, um significativo grau de consenso entre amplos setores das camadas médias. E conseguiu isso precisamente na

medida em que se fez protagonista dessa obra de modernização, ainda que se tenha tratado de uma modernização que, ao mesmo tempo, conservou e reproduziu elementos de “atraso”. Ou seja: obteve consenso na medida em que assimilou e deu resposta a algumas das demandas dos grupos sociais derrotados em 1964. Sucedeu assim, no caso da ditadura brasileira, algo semelhante ao que Gramsci indicou como próprio do fascismo italiano: “O que importa política e ideologicamente — diz ele — é que o modelo de modernização fascista pôde ter e realmente teve a virtude de criar um período de expectativa e de esperanças, especialmente em certos grupos sociais italianos, como a grande massa dos pequenos-burgueses urbanos e rurais, e, por conseguinte, pôde manter o sistema econômico e as forças de coerção civil e militar à disposição das classes dirigentes tradicionais”.¹¹

O transformismo e o fortalecimento do Estado

O conceito de revolução passiva constitui, portanto, um importante critério de interpretação¹² para compreender não só episódios capitais da história brasileira, mas também, de modo mais geral, todo o processo da transição de nosso País à modernidade capitalista e, mais recentemente, ao capitalismo monopolista de Estado. Disso resulta, por conseguinte, que ele pode também nos proporcionar instrumentos analíticos capazes de indicar traços decisivos de nossa formação política e social. Gostaria de chamar a atenção para duas causas-efeitos da revolução passiva que foram apontados por Gramsci: por um lado, o fortalecimento do Estado em detrimento da sociedade civil, ou, mais concretamente, o predomínio das formas ditatoriais da supremacia em detrimento das formas hegemonicais; e, por outro, a prática do transformismo como modalidade de desenvolvimento histórico que implica a exclusão das massas populares.¹³

Depois de ter examinado o papel de Piemonte no *Risorgimento*, Gramsci faz uma observação que pode ser aplicada também ao Brasil: “Este fato é da máxima importância para o conceito de ‘revolução passiva’: ou seja, que não um grupo social seja o dirigente de outros grupos, mas que um Estado (...) seja o dirigente do grupo que, ele sim, deveria ser dirigente (...). O importante é aprofundar o significado que tem uma função do tipo ‘Piemonte’ nas revoluções passivas, ou seja, o fato de que um Estado substitui os grupos sociais locais na função de dirigir uma luta de renovação”.¹³

Decerto, existe uma diferença fundamental entre o *Risorgimento* e o caso brasileiro: enquanto na Itália um Estado particular, o Piemonte, desempenha o papel decisivo na construção de um

novo Estado nacional unitário, o Estado que desempenha no Brasil a função de protagonista das revoluções passivas é já um Estado unificado. Mas essa diferença, ainda que não negligenciável, parece-me passar para segundo plano diante do fato de que o Estado brasileiro teve historicamente o mesmo papel que Gramsci atribui ao Piemonte, ou seja, o de substituir as classes sociais em sua função de protagonistas dos processos de transformação e o de assumir a tarefa de "dirigir" politicamente as próprias classes economicamente dominantes. E mais: o resultado desse processo, no caso brasileiro, tem fortes analogias com a situação que Gramsci descreve para a Itália, quando afirma: "É um dos casos em que esses grupos têm a função de 'domínio' e não de 'direção': *ditadura sem hegemonia*. A hegemonia será de uma parte do grupo social sobre o conjunto do grupo, não deste sobre outras forças a fim de potenciar o movimento, de radicalizá-lo, etc., segundo o modelo 'jacobano'.¹⁴

Também no Brasil as transformações foram sempre o resultado do deslocamento da função hegemônica de uma para outra fração das classes dominantes. Mas estas, em seu conjunto, jamais desempenharam, até agora, uma efetiva função hegemônica em face das massas populares. Preferiram delegar a função de dominação política ao Estado — ou seja, às camadas militares e tecnoburocráticas —, ao qual coube a tarefa de "controlar" e, quando necessário, de reprimir as classes subalternas. Mas essa modalidade antijacobina de transição ao capitalismo não significa absolutamente que a burguesia brasileira não tenha levado a cabo sua "revolução": fez isso, precisamente, através do modelo da revolução passiva, que tomou entre nós a forma — para utilizar a terminologia de Florestan Fernandes — de uma "contra-revolução prolongada",¹⁵ que é outro modo de dizer "ditadura sem hegemonia".

"Ditadura sem hegemonia", porém, não significa que o Estado protagonista de uma revolução passiva possa prescindir de um mínimo de consenso; de outro modo, ele teria de utilizar sempre e apenas a coerção, o que, a longo prazo, tornaria impossível seu funcionamento. E foi justamente Gramsci quem indicou o modo pelo qual se obtém esse consenso mínimo no caso de processos de transição "pelo alto". Gramsci fala de "transformismo", isto é, da assimilação pelo bloco no poder das frações rivais das próprias classes dominantes ou até mesmo de setores das classes subalternas. Depois de ter estabelecido uma relação orgânica entre transformismo e revolução passiva, Gramsci indica a presença, na história da Itália, de "dois períodos de transformismo: 1) de 1860 a 1900, transformismo 'molecular', ou seja, personalidades políticas singulares elaboradas pelos partidos democráticos de oposição se incorporam individualmente à

'classe política' conservadora-moderna (caracterizada pela aversão a qualquer intervenção das massas populares na vida estatal, a qualquer reforma orgânica que substitua o cru 'domínio' ditatorial por uma 'hegemonia'); 2) a partir de 1900, transformismo de grupos radicais inteiros, que passam para o campo moderado".¹⁶

Ambos os tipos de transformismo podem ser apontados também na história brasileira. A modalidade "molecular" foi certamente a mais freqüente, manifestando-se como incorporação pelo bloco de poder de alguns políticos da oposição, processo que teve lugar desde a época do Império até o recente período da "Nova República". E o transformismo "molecular" desempenhou um papel decisivo, talvez ainda mais negativo, em nossa vida cultural, através da assimilação pelo Estado de um grande número de intelectuais que representavam, real ou potencialmente, os valores das classes subalternas. Esses intelectuais eram freqüentemente cooptados para a burocracia estatal, uma camada que — herdada da colonização portuguesa e reforçada na época imperial — jamais deixou de crescer ao longo de todo o período republicano, à medida mesmo que o Estado ampliava seu papel de protagonista das transformações políticas e econômicas que preparavam ou consolidavam o capitalismo. Essa ação transformista em face dos intelectuais era indubitavelmente facilitada pela debilidade da sociedade civil, em particular dos organismos culturais "privados", o que tornava bastante difícil a própria subsistência material do intelectual não cooptado pelo Estado.¹⁷

Na história brasileira, contudo, houve também tentativas de assimilação de inteiros grupos ou classes sociais de oposição. Sob muitos aspectos, o "populismo" — uma modalidade de legitimação carismática que teve início no curso da ditadura de Vargas, entre 1937 e 1945, mas que se desenvolveu plenamente durante o período liberal-democrático que vai de 1945 a 1964 — pode ser interpretado como uma tentativa de incorporar ao bloco de poder, em posição subalterna, os trabalhadores assalariados urbanos, através da concessão de direitos sociais e de vantagens econômicas reais. Nesse caso, a ação transformista não teve pleno êxito, não só em virtude da resistência dos setores mais combativos da classe operária, mas também por causa da impossibilidade de garantir ao conjunto dos trabalhadores, sobretudo em períodos de crise econômica, as bases materiais mínimas exigidas para o funcionamento do pacto populista. Não há dúvida, porém, de que a forma populista de legitimação teve um relativo sucesso, em particular no curso do segundo Governo Vargas e do Governo Kubitschek. Deve-se a esse sucesso o amplo consenso conquistado pela política nacional-desenvolvimentista posta em prática naquele período, uma política caracterizada por processos de industrialização acelerada com base na substituição de impor-

tações. Permaneciam excluídos do pacto populista os assalariados agrícolas e os camponeses, que continuavam privados de direitos sociais trabalhistas e — na medida em que a maioria era formada por analfabetos — do direito de voto. Essa exclusão tornava possível a manutenção no bloco de poder da velha oligarquia latifundiária, mas servia também à burguesia industrial, na medida em que ampliava enormemente o exército industrial de reserva e, por conseguinte, pressionava para baixo os salários dos trabalhadores urbanos. Creio que seria extremamente interessante uma reavaliação da problemática do populismo à luz dos conceitos gramscianos de “revolução passiva” e de “transformismo”.

A teoria ampliada do Estado e o Brasil contemporâneo

Quando Gramsci fala de “ditadura sem hegemonia” como uma manifestação da revolução passiva, indica uma das características fundamentais das formações sociais que seguem essa modalidade de desenvolvimento histórico. Se o instrumento da transição “pelo alto” é o Estado, isso significa que há uma tendência, em tais formações, ao fortalecimento do que Gramsci — no contexto de sua teoria “ampliada” do Estado, que já examinei no capítulo V — chama de “sociedade política” (os aparelhos militares e burocráticos de *dominação* e de *coerção*), enquanto permanece subalterna a “sociedade civil” (o conjunto dos aparelhos “privados” através dos quais uma classe ou um bloco de classes luta pela *hegemonia* e pela *direção político-moral*). Tais formações, em suma, seriam mais próximas do “Oriente” do que do “Occidente”.¹⁷

Se essa distinção gramsciana entre “Occidente” e “Oriente” fosse entendida de modo estático, disso decorreria uma conclusão inevitável: precisamente na medida em que a forma de desenvolvimento adotada pelo Brasil foi a revolução passiva, a formação social brasileira seria de tipo “oriental” e, por conseguinte, não se poderia aplicar ao Brasil de hoje a teoria “ampliada” do Estado. A reflexão de Gramsci traria contribuições à compreensão da realidade brasileira somente em nível historiográfico, mas não teria validade — ou teria apenas validade parcial — na análise de nosso presente e na elaboração de alternativas para nosso futuro. Mas, antes de aceitar essa conclusão (que certamente agradaria aos seguidores brasileiros do “marxismo-leninismo”), é preciso examinar mais de perto a definição gramsciana de “Oriente” e “Occidente”. Recordemos a célebre passagem de Gramsci: “No Oriente, o Estado era tudo, a sociedade civil era primitiva e gelatinosa; no Ocidente, entre Estado e sociedade civil havia uma justa relação e, quando se dava um abalo do Estado, percebia-se

imediatamente uma robusta estrutura da sociedade civil. O Estado era apenas uma trincheira avançada, por trás da qual havia uma robusta cadeia de fortalezas e casamatas; a proporção variava de Estado para Estado, decerto, mas precisamente isso exigia um rigoroso reconhecimento de caráter nacional”.¹⁸

Já observei que essa distinção foi elaborada por Gramsci diante da necessidade de dar resposta teórica a uma precisa questão prática: explicar as razões por que o modelo estratégico dos bolcheviques fracassara nos países capitalistas mais desenvolvidos da Europa. Demonstrando que nesses países o Estado assumira uma forma “ampliada”, Gramsci pôde formular uma nova estratégia capaz de substituir a “guerra de movimento”, válida no “Oriente”, e por isso aplicada com sucesso à Rússia, pela “guerra de posição”, que seria adequada à luta pelo socialismo no “Occidente”. Dado que Gramsci se vale de metáforas geográficas, poder-se-ia supor que ele concebia a distinção entre “Oriente” e “Occidente” como um dado estático. Também já indiquei que essa suposição é falsa: a “ocidentalidade” de uma formação social é para ele o *resultado* de um processo *histórico*. Gramsci não se limita a registrar a presença sincrônica de formações de tipo “oriental” ou “occidental”, mas indica também os processos históricos-sociais, diacrônicos, que fazem com que uma formação social *se torne* “occidental”, ou, mais concretamente, que passe a ter um Estado “ampliado”, no qual exista uma “justa relação” entre Estado e sociedade civil.

Numa passagem já citada, na qual se refere à fórmula da “revolução permanente” (ou seja, uma modalidade da “guerra de movimento”), na acepção na qual a conceberam Marx e Engels em 1850, Gramsci observa: “A fórmula é própria de um período histórico no qual não existiam ainda os grandes partidos políticos de massa e os grandes sindicatos econômicos, e a sociedade se encontrava ainda sob muitos aspectos, por assim dizer, num estado de fluidez”.¹⁹ Porém, de modo gradual, à medida que o desenvolvimento dos processos de socialização da produção leva a uma crescente socialização também da participação política, essa “fluidez” própria da época do liberalismo elitista (ou seja, da época caracterizada por uma cidadania restrita), é superada por uma nova situação, na qual — como ele diz — “as relações organizativas internas e internacionais do Estado tornam-se mais complexas e maciças, e a fórmula tipo-1848 da ‘revolução permanente’ é elaborada e superada na ciência política pela fórmula da ‘hegemonia civil’. Ocorre na arte política o que ocorre na arte militar: a guerra de movimento torna-se cada vez mais guerra de posição”.²⁰ Quando isso ocorre — e Gramsci situa essa virada em torno de 1870 —, as sociedades européias começam a se “ocidentalizar”. Em outras palavras: o Estado “restrito”, característico

da primeira metade do século XIX, torna-se um Estado “ampliado”, “complexo”, “maciço”, no qual o crescente protagonismo das massas se traduz na criação de uma rede articulada de “aparelhos privados de hegemonia”. E isso impõe, como Gramsci não deixa de observar, uma mudança de estratégia por parte do movimento operário.

Vale a pena recordar o que já dissemos no capítulo VI: na passagem acima citada, há dois pontos que devem ser sublinhados. Antes de mais nada, Gramsci afirma que a necessidade de uma nova teoria marxista do Estado — e, portanto, de uma nova estratégia socialista — não é imposta apenas pela existência sincrônica de sociedades “orientais” e “ocidentais”, mas também pela diferença diacrônica, no interior das sociedades hoje “ocidentais”, de períodos caracterizados pela debilidade das organizações populares e períodos marcados por uma intensa socialização da política. Nesse sentido, Gramsci observa que a “guerra de movimento” não é válida apenas para os Estados absolutistas ou despóticos de tipo claramente “oriental”, mas o era também para os Estados liberais elitistas da primeira metade do século XIX, enquanto a “guerra de posição” torna-se válida para os Estados democráticos modernos. Em segundo lugar, pode-se supor — embora Gramsci não se tenha manifestado explicitamente a respeito — que esse processo de “ocidentalização”, por ele descrito como próprio das sociedades européias, possa também se verificar, em épocas diversas e de modo tardio, em outras regiões do mundo. Seria esse o caso não apenas do Japão, país geograficamente “oriental”, mas também — e é isso que aqui mais nos interessa — de um grande número de países da América Latina.

Devemos agora responder a uma questão fundamental: a sociedade brasileira é de tipo “oriental” ou de tipo “ocidental”? Em outras palavras: aceita a idéia de que a dinâmica de “ocidentalização” é um fenômeno potencialmente universal, a que grau de amadurecimento já chegou tal processo no caso brasileiro? A resposta tem implicações de grande alcance: por um lado, é condição *sine qua non* para uma adequada definição marxista da sociedade brasileira de hoje; por outro, depende em grande medida dessa resposta a escolha da justa estratégia que a esquerda brasileira deve adotar em suas lutas pela democracia e pelo socialismo.

Uma visão de conjunto — ainda que superficial — da evolução histórica do Brasil mostra o fato de que houve (como causa e efeito dos processos de revolução passiva) um longo período, que compreende toda a fase imperial e uma parte da republicana, no qual a sociedade brasileira apresentava fortes traços típicos do modelo “oriental” no que se refere à relação entre Estado e sociedade civil.²¹ Contudo, deve-se deixar claro que, já na época

imperial, existiam no Brasil partidos políticos, tornados necessários em função da existência de um Parlamento. Por outro lado, com a Proclamação da República, o Estado torna-se formalmente laico e a Igreja Católica deixa de ser um “aparelho ideológico *de Estado*” para se transformar, juntamente com as outras igrejas minoritárias, num “aparelho *privado* de hegemonia.”²² Desde o início do século XX, os processos de auto-organização popular levaram à formação de sindicatos. Assistimos, de resto, a fases relativamente longas em que o regime vigente era formalmente liberal e, nessa medida, tornava possível o desenvolvimento de germes de sociedade civil. Portanto, nesse sentido, a formação social brasileira jamais foi tão “oriental” quanto a Rússia czarista ou a China pré-revolucionária. Houve, em nosso passado, muitos traços peculiares que nos aproximavam das sociedades liberais européias da primeira metade do século XIX.

Contudo, o que torna possível afirmar a predominância de pontos de semelhança com o modelo “oriental” é o fato de que não só a sociedade civil era até pouco tempo “primitiva e gelatinosa”, mas também de que o Estado — ao contrário das mencionadas sociedades liberais — foi sempre bastante forte. No curso da época imperial, por exemplo, o papel efetivo do Parlamento (e, portanto, dos partidos) era bastante exíguo, comprimido pelo Executivo com seu vasto aparelho burocrático. Nem se deve esquecer a presença do instituto da escravidão, que excluía de qualquer direito, até mesmo civil, uma parte substancial da população; basta a existência da escravidão, ao que me parece, para tornar ainda mais plausível a afirmação de que a sociedade brasileira da época imperial era predominantemente “oriental”²³

Essa situação não sofreu alterações notáveis com a Abolição e a Proclamação da República. Tal como a Independência, também a República foi resultado de uma ação “pelo alto”, de um golpe, o que impediu a participação ativa das massas populares. Por conseguinte, o bloco de poder que predominou na Primeira República (1889-1930) foi tão oligárquico quanto o da época imperial, com a única diferença de que, no interior dessa oligarquia, a burguesia agrária ligada à exportação do café tornou-se a fração hegemônica. As instituições liberais republicanas então criadas não eram de molde a favorecer o desenvolvimento de uma verdadeira sociedade civil. O Parlamento permaneceu mero apêndice do Executivo, reforçado este, ademais, pela adoção do sistema presidencialista de governo; os partidos políticos, todos de dimensão somente regional, não passavam de clientelas a serviço das oligarquias estaduais e de suas políticas transformistas. De resto, a utilização da repressão contra as tentativas de organização autônoma do proletariado e das camadas médias foi uma prática constante na Primeira República: o Brasil atravessou grande parte

desse período sob "estado de sítio", ou seja, numa situação em que estavam suspensos os direitos constitucionais.

Mas seria um erro ignorar as mudanças que se iniciam com a República e que se afirmam sobretudo a partir dos anos 20. A abolição da escravidão e, mais tarde, o começo do processo de industrialização fazem com que o capitalismo se torne o modo de produção predominante no Brasil; a estrutura social do País se torna mais complexa, mais moderna, ainda que o "moderno" permaneça estreitamente vinculado com o atraso pré-capitalista, sobretudo no campo. Malgrado a repressão, as novas classes e camadas sociais contestam o poder oligárquico da Primeira República: crescem os sindicatos operários e aumentam as greves econômicas e políticas; as camadas médias exigem uma maior participação na vida política, enquanto sua vanguarda militar, os tenentes, escolhe o caminho da insurreição armada.

O modo pelo qual as classes dominantes reagiram a essas pressões "de baixo" foi a realização de uma outra revolução passiva, a chamada "Revolução de 1930", através da qual — como já observei — os setores mais modernos da oligarquia agrária conquistaram uma posição hegemônica no bloco de poder, cooptando ao mesmo tempo a ala mais moderada da liderança das camadas médias, os tenentes. Essa solução "pelo alto" obstruiu em parte as tendências "ocidentalizantes" que vinham se desenvolvendo na década anterior. Mas só em parte. Já me referi a esse período da vida brasileira e, em particular, às condições que levaram em 1937 à ditadura de Vargas. Basta agora recordar que a modernização capitalista do Brasil se reforçou no decorrer dos anos 30 e, sobretudo, durante o "Estado Novo" varguista. Os pressupostos *objetivos* de uma sociedade civil autônoma haviam sido criados; seus resultados *subjetivos* (ou seja, a formação de aparelhos de hegemonia independentes do Estado) podiam certamente sofrer um processo repressivo, como ocorreu sob a ditadura de Vargas; mas, em si, aqueles pressupostos já não eram mais elimináveis.

Em 1945, com a queda da ditadura e o retorno à democracia (ainda que limitada), o processo de "ocidentalização" da sociedade brasileira tornou-se mais nítido. O PCB, que volta à legalidade, torna-se pela primeira (e até agora única) vez um partido de massa, obtendo cerca de 10% dos votos. Os outros partidos que nasceram nesse momento assumiram dimensão nacional e perfil ideológico mais nítido. Também os sindicatos operários tornam-se cada vez mais importantes na vida econômica e política do País, ainda que continuem subordinados a uma estrutura corporativa. Apesar de alguns episódios regressivos (como a proibição do funcionamento legal do PCB em 1947), a tendência à "ocidentaliza-

ção" da sociedade brasileira continuou a predominar, reforçando-se ainda mais no período 1955-1964.

Essa tendência foi obviamente freada pelo golpe de Estado de 1964, que deu início à mais longa ditadura da história brasileira. O regime militar que dele resultou, sobretudo depois do AI-5, buscou por todos os meios quebrar os organismos autônomos da sociedade civil. Ao mesmo tempo, o extraordinário fortalecimento do Estado — não só de seus aparelhos repressivos, mas também dos inúmeros organismos tecnocráticos de intervenção na economia — contribuiu para "desequilibrar" a relação entre Estado e sociedade civil, tornando-a aparentemente pouco "ocidental". Apesar de tudo, porém, a sociedade civil — embora por vezes duramente reprimida — sempre conservou uma margem de autonomia real. Mais que isso: cresceu e se diversificou a partir de meados dos anos 70, quando um forte carecimento de auto-organização envolveu os operários, os camponeses, as mulheres, os jovens, as camadas médias, os intelectuais e até mesmo setores da burguesia. O movimento de massa em favor da eleição direta para a Presidência da República, que desempenhou um papel decisivo na derrota definitiva da ditadura militar, foi a culminância desse processo de fortalecimento da sociedade civil, que assumiu dimensões até então inéditas na história do Brasil.

Como se pode explicar o aparente paradoxo de uma sociedade civil crescer e ampliar sua autonomia sob um regime ditatorial? Antes de mais nada, deve-se recordar que o regime militar brasileiro, malgrado a intensa utilização da coerção e mesmo do terrorismo de Estado, sobretudo nos anos 1969-1976, jamais foi uma ditadura fascista clássica, ou seja, não foi um regime reacionário *com bases de massa organizadas*.²⁴ Apoiando-se na camada militar-tecnocrática, esse regime não foi capaz de criar organismos capazes de conquistar uma hegemonia real na sociedade civil, nem de fazer funcionar os aparelhos desta como "correias de transmissão" de um Estado totalitário, como ocorreu na Itália e na Alemanha. Pode-se falar aqui de fascismo somente se aceitarmos o termo "fascismo pelo alto", aplicado por Barrington Moore Jr. ao Japão pré-bético.²⁵ Para obter um consenso mínimo, a ditadura foi assim obrigada a tolerar a presença do Parlamento (ainda que emasculado) e de um partido de oposição, o MDB, que se transformou progressivamente numa ampla frente política de todas as forças antititariais. É certo que o regime se empenhou em conquistar o consenso de amplas faixas da população. Mas o consenso buscado (e por vezes obtido) foi sempre um consenso *passivo*, que pressupunha a atomização das massas e não era capaz de se expressar através de organizações que, a partir de baixo, dessem apoio ativo à ditadura. O regime, em suma, era "desmobilizador". Sua legitimação ideológica não era de tipo

fascista. Tratava-se, antes, de uma espécie de “ideologia da antiideologia”, ou seja, de um pragmatismo tecnocrático que contrapunha a “eficiência” às ideologias em geral e aos conflitos políticos, acusados de “dividirem a nação” e, portanto, de porem em risco a “segurança” requerida pelos militares como condição para o desenvolvimento econômico.

A partir da crise do “milagre econômico”, tornada evidente em 1974, essa tentativa de legitimação entrou progressivamente em colapso, como o demonstram as derrotas sofridas pela ditadura nas eleições parlamentares de 1974, 1978 e 1982. Ela perdeu rapidamente as bases de consenso não somente entre as camadas médias, mas inclusive entre alguns segmentos da burguesia monopolista que a haviam anteriormente apoiado com decisão. No contexto dessa profunda crise de legitimação, os aparelhos da sociedade civil puderam de novo voltar à luz, hegemonizados agora por um amplo arco de forças antiditatoriais, que ia da esquerda socialista aos conservadores “esclarecidos”. O “feiticeiro” desencadeara forças que já não podia controlar. Pondo em prática uma política econômica fortemente modernizadora, a ditadura promoveu um espetacular desenvolvimento das forças produtivas: sob a égide de uma “revolução-restauração”, o Brasil ingressou na fase do capitalismo monopolista de Estado. E essa modernização, mesmo sendo “conservadora” — na medida em que manteve e aprofundou a dependência ao imperialismo, as disparidades regionais e a distribuição desigual de propriedade e de renda —, consolidou de modo irreversível os pressupostos objetivos da “ocidentalização” da sociedade brasileira.

Mas pressupostos *objetivos* — como ensina o marxismo anti-determinista de Gramsci — não significam necessariamente resultados *subjetivos*. Resta ainda um longo caminho a percorrer na luta para ampliar a socialização da política, para construir um efetivo protagonismo das massas, capaz de consolidar definitivamente a sociedade civil brasileira. Do desenlace dessa luta irá depender, de resto, o destino do atual processo de transição iniciado com a chamada “Nova República”: na medida em que essa transição foi fruto da combinação de pressões populares “de baixo” e de operações transformistas “pelo alto”, seu ponto de chegada pode ser ou a criação de uma democracia real de massas, aberta ao avanço para o socialismo, ou a restauração do velho liberalismo elitista e excluente, agora sob a forma “moderna” do liberal-corporativismo. Mas, também nesse caso, os dados empiricamente constatáveis (adesão aos sindicatos, crescimento das comunidades de base, incremento dos partidos políticos de esquerda, sobretudo do PT), não desautorizam o otimismo. Portanto, falar hoje de fortalecimento da sociedade civil brasileira não é apenas propor um programa político, mas, ao mesmo

tempo, registrar uma realidade de fato.²⁶ Pelas vias transversas da revolução passiva, o Brasil tornou-se uma sociedade “ocidental”, madura para transformações substanciais.

É daqui que se origina a crise dos modelos interpretativos terceiro-internacionalistas próprios da velha esquerda. Se o Brasil é hoje uma sociedade “ocidental”, então não mais se podem imaginar formas de transição ao socialismo centradas na “guerra de movimento”, no choque frontal com os aparelhos coercitivos de Estado, em rupturas revolucionárias entendidas como explosões violentas e concentradas num breve lapso de tempo. Começa a emergir também no Brasil uma esquerda moderna, disseminada em diferentes partidos e organizações, mas que tem em comum o fato de ter assimilado uma lição essencial da estratégia gramsciana: o objetivo das forças populares é a conquista da hegemonia, no curso de uma difícil e prolongada “guerra de posições”. Ora, no caso brasileiro, isso significa que a consolidação da democracia pluralista, bem como seu ulterior aprofundamento numa “democracia de massas”,²⁷ devem ser considerados ponto de partida e, ao mesmo tempo, condição permanente de nosso caminho para um socialismo *democrático*.

Desse modo, o pensamento de Gramsci é capaz de fornecer sugestões não somente para a interpretação de nosso passado, mediante os conceitos de “revolução passiva” e de “transformismo”, mas também para a análise de nosso presente, através da noção de “Estado ampliado”; e pode também contribuir para a elaboração de uma estratégia de luta pela democracia e pelo socialismo, concebida como “guerra de posição”. É aqui que devem ser buscadas as raízes da grande influência do pensamento de Gramsci no Brasil de hoje e, em particular, do papel fundamental que ele tem desempenhado no processo de autocritica e de modernização que envolve a esquerda brasileira.

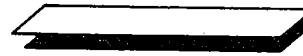
Mas os que “adotaram” Gramsci no Brasil e buscam “traduzi-lo” em brasileiro não podem esquecer uma de suas mais lúcidas advertências metodológicas. Depois de ter lamentado o fato de que a morte prematura de Lênin o houvesse impedido de aprofundar suas intuições sobre a diferença entre “Oriente” e “Occidente”, Gramsci aponta a “tarefa fundamental” de um verdadeiro pensador marxista. “Illich [Lênin] — diz Gramsci — não teve tempo de aprofundar sua fórmula, mesmo levando-se em conta que ele podia aprofundá-la só teoricamente, já que a *tarefa fundamental era nacional*, ou seja, requeria um reconhecimento do terreno e uma fixação dos elementos de trincheira e fortaleza representados pelos elementos de sociedade civil (...). [Esse terreno muda] de Estado para Estado, como é evidente, mas precisamente isso requer *um cuidadoso reconhecimento de caráter*”

nacional".²⁸ Sem negar os progressos realizados, cumpre admitir que esse reconhecimento, no caso brasileiro, ainda está em grande parte por ser feito.

NOTAS

1. Cf. *infra*, "Notas bibliográficas", p. 141-142.
2. A breve referência ao Brasil, feita no contexto de uma interessante observação sobre o papel dos intelectuais na América Latina, encontra-se nos *Quaderni*, pp. 1528-1529.
3. Entre os autores que examinaram aspectos da história brasileira à luz do conceito de "via prussiana", em articulação com a categoria gramsciana de "revolução passiva", cf. C.N. Coutinho, "O significado de Lima Barreto na literatura brasileira", in Vários Autores, *Realismo e anti-realismo na literatura brasileira*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1974, pp. 1-56, e *A democracia como valor universal*, cit., *passim*; Luiz Werneck Vianna, *Liberalismo e sindicato no Brasil*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976, pp. 123 e ss.; e Marco Aurélio Nogueira, *As desventuras do liberalismo*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984.
4. Cf., por exemplo, os ensaios de Christine Buci-Glucksmann e de Franco de Felice, in Vários Autores, *Política e storia in Gramsci*, Roma, Riuniti, 1977, vol. I, pp. 99-126 e 161-220. É significativo que uma das mais importantes e fecundas contribuições ao tema provenha da América Latina: cf. Dora Kanoussi e Javier Mena, *La revolución pasiva: una lectura de los "Cuadernos de la cárcel"*, Puebla, Universidade Autônoma de Puebla, 1985.
5. *Quaderni*, p. 2140.
6. Christine Buci-Glucksmann e Göran Therborn, *Le défi social-démocrate*, Paris, Maspero, 1981.
7. *Quaderni*, pp. 1324-1325.
8. *Ibid.*, p. 1767.
9. Esse período foi analisado, à luz de conceitos gramscianos, por Luiz Werneck Vianna, *Liberalismo e sindicato no Brasil*, cit., pp. 128 e ss.
10. *Quaderni*, p. 1228.
11. *Ibid.*
12. Deve-se observar que Gramsci recusa explicitamente a possibilidade de uma leitura "positiva" do conceito de revolução passiva: "Portanto — diz ele —, não teoria da 'revolução passiva' como programa, como foi o caso nos liberais italianos do *Risorgimento*, mas como critério de interpretação nos casos em que há ausência de outros elementos ativos de modo determinante" (*Quaderni*, p. 1827).
13. *Ibid.*, p. 1823.
14. *Ibid.*, p. 1824.
15. Cf. Florestan Fernandes, *A revolução burguesa no Brasil*, Rio de Janeiro, Zahar, 1975, pp. 310 e ss. Embora Gramsci seja citado apenas na bibliografia (e é significativo que o título arrolado seja *Il Risorgimento*, onde o conceito de "revolução passiva" aparece mais claramente elaborado), parece evidente sua influência nesse importante trabalho de Florestan Fernandes.
16. *Quaderni*, p. 962.
17. Os efeitos do transformismo sobre a intelectualidade brasileira, em particular seu impacto adverso na elaboração de uma cultura nacional-popular entre nós, foram analisados por mim, com a utilização de conceitos gramscianos, no ensaio "Cultura e democracia no Brasil", agora incluído em C. N. Coutinho, *A democracia como valor universal*, cit., pp. 121-161.
18. *Quaderni*, p. 866.
19. *Ibid.*, p. 1566.
20. *Ibid.*
21. Em seu ensaio sobre Gramsci, Juan Carlos Portantiero (*Los usos de Gramsci*, cit., pp. 124 e ss.), coloca-se também a questão da caracterização da América Latina como "Oriente" ou "Occidente". Partindo de uma aguda distinção entre dois tipos de "Occidente" em Gramsci, Portantiero afirma a impossibilidade de tratar como sociedades "orientais" os países mais desenvolvidos da América Latina (Argentina, Brasil, Colômbia, Chile, México, Uruguai e Venezuela), que são para ele casos típicos de um "Occidente" periférico e tardio. Estou inteiramente de acordo com essa conclusão. Mas creio que o inegável fato da "occidentalização" desses países não exclui que, num certo período da sua história, eles tenham apresentado traços predominantemente "orientais", ainda que — como tento demonstrar para o caso brasileiro — estejamos diante de um "Oriente" bastante peculiar, tendo em vista a presença, desde a Independência, de elementos "occidentais".
22. Para a distinção entre "aparelho ideológico de Estado" e "aparelho privado de hegemonia", cf. *supra*, cap. V, pp. 79 e ss.
23. Uma bela análise do período imperial no Brasil se encontra em M. A. Nogueira, *As desventuras do liberalismo*, cit., que se vale explicitamente das categorias gramscianas.
24. Essa concepção do fascismo, como indiquei no capítulo III, tem suas origens em Gramsci e foi aprofundada por P. Togliatti, *Lezioni sul fascismo*, cit.
25. Cf. Barrington Moore Jr., *Le origini sociali della dittatura e della democrazia*, ed. italiana, Turim, Einaudi, 1969, pp. 487 e ss.
26. Os dados sobre o atual nível da modernização brasileira, tanto no plano econômico-social quanto no da organização da sociedade civil, podem ser encontrados no importante ensaio de Wanderley Guilherme dos Santos, "A pós-'revolução' brasileira", in Vários Autores, *Brasil, sociedade democrática*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1985, pp. 223-336.
27. Utilizo o conceito de "democracia de massas" no sentido que lhe é atribuído por Pietro Ingrao (cf., por exemplo, *Masse e potere*, cit., pp. 223 e ss.)
28. *Quaderni*, p. 866.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS



1. Gramsci não publicou nenhum livro durante sua vida. Toda a sua produção anterior ao cárcere se compõe de artigos e ensaios mais ou menos de circunstância, com a única exceção, talvez, do manuscrito sobre *Alguns temas da questão meridional* (1926). A maioria desses artigos e ensaios foi publicada sem assinatura, ou com diferentes pseudônimos, em vários jornais operários da época (sobretudo em *Il grido del popolo*, na edição piemontesa do *Avanti!*, nas três séries de *L'Ordine Nuovo*, em *L'Unità*). A tarefa de recolhê-los em volume ainda está em andamento, pois continuam a ser descobertos e publicados artigos que permanecem inéditos em livro, muitos dos quais de atribuição discutível.

A primeira edição (ainda incompleta) dos textos anteriores à prisão começou a ser feita em 1954, na série das *Opere* de Antonio Gramsci (Turim, Einaudi, 1947-1971), após a publicação das *Cartas* e dos *Cadernos do cárcere*. Essa edição compreende cinco volumes, numerados respectivamente de 8 a 12: *Scritti giovanili 1914-1918* (1958, 392 pp.); *L'Ordine Nuovo 1919-1920* (1954, 501 pp.); *Sotto la mole 1916-1920* (1960, 509 pp.); *Socialismo e fascismo. L'Ordine Nuovo 1921-1922* (1966, 556 pp.); e *La costruzione del partito comunista 1923-1926* (1971, 565 pp.).

Com a posterior descoberta de novos textos, foram publicados — fora da série das *Opere* — mais duas coletâneas de artigos: 1) *Scritti 1915-1921* (aos cuidados de Sergio Caprioglio, segunda edição, Milão, La Pietra, 1976, 436 pp.); 2) *Per la verità. Scritti 1913-1926* (aos cuidados de Renzo Martinelli, Roma, Riuniti, 1974, 407 pp.). Além disso, um bom número de cartas enviadas por Gramsci a seus companheiros de direção do PCI, em 1923-1924, exortando-os a assumir uma posição contrária a Bordiga, estão agora recolhidas em Palmiro Togliatti (ed.), *La formazione del gruppo dirigente del Partito comunista italiano nel 1923-1924* (terceira edição, Roma, Riuniti, 1974).

O historiador Paolo Spriano selecionou e prefaciou uma utilíssima antologia dos escritos juvenis de Gramsci (incluindo em apêndice algumas passagens dos *Cadernos*): *Scritti politici*, Roma, Riuniti, 1974.

No primeiro semestre de 1980, a editora Einaudi iniciou, aos cuidados de Sergio Caprioglio e outros, a publicação da edição crítica de todos os ensaios e artigos do período pré-carcerário. Foram publicados, até agora, quatro volumes: *Cronache torinesi* (1913-1917), *La città futura* (1917-1918), *Il nostro Marx* (1918-1919) e *L'Ordine Nuovo* (1919-1920). Os volumes relativos ao período 1921-1926 ainda estão em preparação.

2. A publicação dos materiais escritos no cárcere foi iniciada em 1947, com a edição de uma seleção (contendo 218 cartas, algumas com cortes) das *Lettere dal carcere* (vol. I das *Opere*, cit., 260 pp.). Em 1965, aos cuidados de Sergio Caprioglio e Elsa Fubini, foi publicada uma edição praticamente completa, contendo a íntegra de 428 cartas: *Lettere dal carcere*, Turim, Einaudi, 949 pp. Recentemente, num arquivo conservado em Moscou, foram encontradas seis cartas ainda inéditas, incluídas agora em *Nuove lettere di Antonio Gramsci*, ed. por Antonio A. Santucci, Roma, Riuniti 1986, que contém também cartas do amigo Piero Sraffa e de familiares de Gramsci.

Em 1948, sempre por Einaudi e na edição citada das *Opere*, tem início a publicação dos *Cadernos*, aos cuidados de Felice Platone e com a supervisão de Palmiro Togliatti. Como se sabe, o critério utilizado para esta edição foi o de agrupar as notas de acordo com grandes temas (mais ou menos sugeridos pelo próprio Gramsci), operando-se alguns cortes e reordenando-se todo o material. Mesmo depois da edição crítica (cf. abaixo), essa primeira edição — várias vezes reimpressa — continua a ser indispensável para uma primeira aproximação ao pensamento de Gramsci.

Ocupando respectivamente os volumes 2 a 7 das *Opere*, essa edição apresenta os seguintes títulos: *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* (1948, 299 pp.); *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura* (1949, 203 pp.); *Il Risorgimento* (1949, 235 pp.); *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno* (1949, 371 pp.); *Letteratura e vita nazionale* (1950, 450 pp; esse volume contém, em apêndice, 175 crônicas teatrais escritas por Gramsci, entre 1916 e 1920, para o jornal *Avanti!*); *Passato e presente* (1951, 274 pp.). Essa mesma edição tem sido posteriormente reproduzida, em livros de bolso, pelos Editori Riuniti, Roma, a partir de 1971.

Em 1975, aos cuidados de uma equipe dirigida por Valentino Gerratana, foi finalmente publicada a edição crítica dos cadernos: *Quaderni del carcere* (Turim, Einaudi, vol. I: pp. 1-682; vol. II: pp. 683-1510; vol. III: pp. 1511-2362; vol. IV: pp. 2363-3369). Essa edição reproduz, na ordem em que foram redigidos (sempre que foi possível estabelecer as datas, já que Gramsci

trabalhava em mais de um caderno ao mesmo tempo), os 29 cadernos escolares utilizados por nosso autor no cárcere, tendo sido excluídos apenas os 4 cadernos que continham exercícios de tradução. São reproduzidas inclusive, quando existem, as primeiras redações de textos que Gramsci reescreveu e reelaborou depois, nos chamados "Cadernos Especiais", onde pretendia dar forma mais sistemática a seus apontamentos. O volume IV, com cerca de mil páginas, é inteiramente dedicado ao aparato crítico, com indicações bibliográficas e históricas essenciais para o pleno entendimento dos textos.

Recentemente, o estudioso Gianni Francioni publicou um livro (*L'Officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei "Quaderni del carcere"*, Nápoles, Bibliopolis, 1984) no qual polemiza com vários critérios utilizados na edição de Gerratana, em particular com a cronologia estabelecida para os textos. Apesar disso, a edição crítica continua a ser absolutamente indispensável para quem deseja se aprofundar no estudo da obra de Gramsci, particularmente se cotejada com a tábua cronológica sugerida por Francioni (*op. cit.*, pp. 137-146).

3. Da vasta obra gramsciana, parte substancial — sobretudo das *Cartas* e dos *Cadernos do cárcere* — já foi publicada em português, particularmente em edições brasileiras.

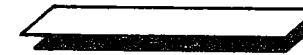
Seguindo a ordem e os critérios da edição Platone-Togliatti, a Editora Civilização Brasileira (Rio de Janeiro) publicou os seguintes volumes com textos dos cadernos: *Concepção dialética da história* (trad. de *Il materialismo storico*, por Carlos Nelson Coutinho, 1966, sétima ed., 1987, 341 pp.); *Maquiavel, a política e o Estado moderno* (trad. de Luiz Mário Gazzaneo, 1968, oitava ed., 1987, 444 pp.); *Os intelectuais e a organização da cultura* (trad. de Carlos Nelson Coutinho, 1968, sexta ed., 1988, 244 pp.); *Literatura e vida nacional* (trad. e seleção de Carlos Nelson Coutinho, 1968, terceira ed., 1986, 273 pp.). Além disso, em tradução de Noênia Spínola, a mesma editora publicou uma seleção das *Cartas do cárcere* (1966, terceira ed., 1988, 420 pp.). Há ainda, em tradução de C.N. Coutinho e Marco Aurélio Nogueira, uma edição recente das *Novas cartas de Gramsci* (Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987, 111 pp.). A Livraria Martins Fontes Editora (São Paulo, 1978) republicou no Brasil uma edição das *Obras escolhidas* de Gramsci (edição original, Lisboa, Estampa, 1971), em tradução de Manoel Cruz, que contém textos extraídos dos *Cadernos*, inclusive alguns que não fazem parte dos volumes publicados pela Civilização Brasileira.

Da obra pré-carcerária, o leitor brasileiro pode dispor de uma coletânea de 33 pequenos artigos do período de 1910-1918 (*Convite à leitura de Gramsci*, editada por Pedro Celso Uchôa

Cavalcanti e Paul Piccone, Rio de Janeiro, Achiamé, s.d., 131 pp.); de 6 artigos da época de *L'Ordine Nuovo* (A. Gramsci-A. Bordiga, *Conselhos de Fábrica*, tradução de Marina B. Svevo, São Paulo, Brasiliense, 1981, 121 pp.); e de 10 artigos e ensaios de 1916-1926 (*A questão meridional*, tradução de C.N. Coutinho e M.A. Nogueira, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987, 165 pp.). Cabe ainda registrar a existência de uma edição portuguesa da coletânea organizada por Paolo Spriano: *Escritos políticos*, Lisboa, Seara Nova, 1977 e ss., 4 vols.

4. As duas mais amplas bibliografias gramscianas de que tenho conhecimento foram organizadas por Elsa Fubini: "Bibliografia gramsciana", in Vários Autores, *Gramsci e la cultura contemporanea*, Roma, Riutini, 1969, vol. 2, pp. 477-544, e "Bibliografia gramsciana 1968-1977" in Vários Autores, *Politica e storia in Gramsci*, Roma, Riutini, 1977, vol. 2, pp. 649-732. Em conjunto, as duas bibliografias elencam cerca de 2.500 títulos de artigos, ensaios e livros publicados sobre Gramsci até 1977, em várias línguas e diferentes países. Como as referidas bibliografias indicam que o número de títulos aumenta em cerca de 100 por ano, é de se supor que — nos anos transcorridos após 1977 — aproximadamente 1.000 novos títulos se tenham agregado aos já colecionados por Elsa Fubini. Para o Brasil, o leitor encontrará uma bibliografia bastante ampla, mas não exaustiva, em C.N. Coutinho e M.A. Nogueira (eds.), *Gramsci e a América Latina*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988, pp. 153-159; ela registra a publicação no Brasil de 50 títulos sobre Gramsci (entre artigos, ensaios e livros), 36 dos quais escritos por autores brasileiros.

OUTROS LIVROS DO AUTOR



Literatura e humanismo. Ensaios de crítica marxista, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1967.

O estruturalismo e a miséria da razão, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972 (edição em espanhol: *El estructuralismo y la miseria de la razón*, México, Era, 1973).

A democracia como valor universal, São Paulo, Ciências Humanas, 1980 (2^a ed. ampliada: *A democracia como valor universal e outros ensaios*, Rio de Janeiro, Salamandra, 1984).

A dualidade de poderes. Introdução à teoria marxista de Estado e revolução, São Paulo, Brasiliense, 1985 (2^a ed., 1987).

Introducción a Gramsci, México, Era, 1986.

Literatura e ideología en Brasil. Tres ensayos de crítica marxista, Havana, Casa de las Américas, 1987.

Em colaboração:

Realismo e anti-realismo na literatura brasileira, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1974. Co-autores: Luiz Sérgio N. Henriques, Leandro Konder, Gilvàn P. Ribeiro e José Paulo Netto.

As esquerdas e a democracia, Rio de Janeiro-São Paulo, Paz e Terra-CEDEC, 1986. Co-autores: Marco Aurélio Garcia, Daniel Aarão Reis Filho, Francisco Weffort, Maria Victória Benevides, Régis Andrade e José Álvaro Moisés.

GRAMSCI

Este livro assinala um momento importante da história do pensamento marxista no Brasil. Não só sintetiza as teses básicas de Gramsci, como também pensa alguns problemas cruciais da realidade brasileira em termos gramscianos. Mostra que este pensamento está frutificando; ajuda a pensar o Brasil novamente.

Oferece uma nova interpretação do caráter da revolução brasileira, se pensamos a revolução burguesa e socialista. As perspectivas da democracia socialista revelam-se mais nítidas, se acompanhamos a viagem de Carlos Nelson Coutinho.

Inspirado nos ensinamentos de Gramsci, no seu conhecimento da sociedade brasileira e na sua capacidade de pensar criticamente esta sociedade, Coutinho revela algumas das condições básicas da construção da democracia socialista no Brasil.

A biografia intelectual e política de Gramsci está plenamente realizada aqui. A sua formação teórica aparece em todos os seus momentos mais importantes, compreendendo o diálogo com Marx, Lenin, Croce e outros. As suas teses sobre a formação social italiana e a construção da hegemonia operário-campesina na Itália estão presentes. Algumas das suas interpretações são discutidas, questionadas, à luz do seu próprio pensamento e de outros clássicos do marxismo.

As idéias fundamentais de Gramsci estão sintetizadas neste livro. Resultado de um conhecimento rigoroso do pensamento gramsciano, aqui se encontram as suas teses fundamentais. As noções de revolução passiva, sociedade civil, sociedade política, intelectual orgânico, guerra de posição, guerra de movimento, Ocidente, Oriente,

GRAMSCI

*UM ESTUDO SOBRE SEU
PENSAMENTO POLÍTICO*