

Carlos Nelson Coutinho

DO AUTOR
Marxismo e política: A dualidade de poderes e outros ensaios,
São Paulo, Correia, 1996.

Democracia e socialismo: questões de princípio e contexto brasileiro, São Paulo, Correia, 1992.
Cultura e sociedade no Brasil: ensaios sobre idéias e formas,
Belo Horizonte, Oficina do Livro, 1990.

Introducción a Gramsci, México, Era, 1986.
A democracia como valor universal e outros ensaios, Rio de Janeiro,
Salamandra, 1984.

O estruturalismo e a miséria da razão, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.

Literatura e humanismo: ensaios de crítica marxista, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1967.
Cadernos do cárcere, 6 vol., Antonio Gramsci, Carlos Nelson Coutinho, Marco Aurélio Nogueira e Luiz Sérgio Henriques (org.), Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1999-2002.

Gramsci

Um estudo sobre seu pensamento político

Nova edição ampliada

3^a edição


CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA
Rio de Janeiro
2007

nômeno, 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.

APÊNDICE Teoria “ampliada” do Estado

1. O CONCEITO DE "SOCIEDADE CIVIL"

Quando nos referimos, em capítulo anterior, às primeiras formulações do conceito gramsciano de hegemonia (enquanto concretização e superação dialética das formulações de Lenin), 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 infra-estrutura 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

¹ Norberto Bobbio, *Gramsci e la concezione della società civile*, Milão, Feltrinelli, 1976, p. 21.

superestrutura”? 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, no autor dos *Cadernos*, 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 ao 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 das relações sociais globais, é o fator da produção e reprodução das relações sociais globais, é o fator ontologicamente primário na explicação 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 “desacralizar” 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

² *Ibid.*, p. 27.

³ *Ibid.*, p. 28. Para uma eficiente crítica das posições de Bobbio, cf. Jacques Texier, “Gramsci, Theoretician of the Superstructures”, in C. Mouffe (ed.), *Gramsci and Marxist Theory*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1979, pp. 48-79.

interesses comuns de uma classe particular se imponham como o interesse geral da sociedade. Marx, Engels e Lenin 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 defrontam Marx, Engels e Lenin. Numa época de escassa participação política, quando a ação do proletariado se exercia sobretudo através das vanguardas combativas mas pouco numerosas, atuando com pulsoriamente 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 econômico quanto dos aparelhos repressivos do Estado.

Precisamente num trecho dos *Cadernos* onde analisa “a

‘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 de política no capitalismo desenvolvido, dessa formação de sujeitos políticos coletivos de massa. Ele diz: “Sua concepção de 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 explicações 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 à 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, são “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

⁶ *Quaderni*, pp. 56-57.

de Marx;⁷ ao contrário, e como o próprio texto recém-citado 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*

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 burguesa”, como a indicar a diferença entre os dois conceitos (Valentino Gerratana, *in* Vários Autores, *Gramsci e a cultura contemporânea*, cit., vol. I, pp. 169-173).

⁸ Cf. G. W. F. Hegel, *Princípios de la philosophie du droit*, cit., pp. 254-257. Destaquei 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”.

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 e 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 recebem 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 escudada na coerção”.¹¹ Nesse sentido, ambas ser-

⁹ Gramsci, *Lettere dal carcere*, cit., p. 481.

¹⁰ *Quaderni*, p. 811.

¹¹ *Ibid.* A clareza dessas duas formulações desautoriza a leitura do histo-

vem 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 Lenin, 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-

riador 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, Jovem, 1986, pp. 7-74); essa equivocada concepção de hegemonia é também adotada entre nós 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 inexactidões interpretativas de Anderson, que resgata ao mesmo tempo o caráter substancialmente unitário e não antinômico das reflexões carcerárias de Gramsci, está em G. Francioni, *L’officina gramsciana*, cit., pp. 147-228.

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 autonoma *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, nem o conjunto de organizações materiais que compõem a sociedade civil enquanto esfera específica do ser social.¹²

¹² Sobre a dialética entre base material e forma social, cf. o excelente livro de Isaak Ilitch Rubin, *A teoria marxista do valor*, ed. brasiliense, São Paulo, Brasiliense, 1980.

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 ‘liquidar’ 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 hegemonic-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 frequente 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 auto-organização de grupos sociais. 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, apoiam-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

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.

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 do 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’. (...) [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 ilhes retira o traço original, mas se impede também de compreender a especificidade da esfera ideológica no mundo do capitalismo desenvolvido. Perde-se assim — o que não é de

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 *sistêmica*; 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*, Bári, De Donato, 1978, pp. 9-10 e 11.

¹⁹ *Ibid.*, p. 12.

tranhar, 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 repressivos 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 deve-se lembrar que ela controlava 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, repressivo, 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 obviamente 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 viéses 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 das Igrejas e, até mesmo, do sistema escolar). Abre-se assim a possibilidade, que Althusser nega explícitamente, de que a ideologia (ou 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, alias, 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 no plano da política. 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

Pende sentido, então, o núcleo da estratégia granciana da “guerra de posições”, ou seja, a idéia de que a conquista do poder de Estado, nas sociedades *complexas* do capitalismo contemporâneo, deve ser precedida por uma longa batalha pela hegemonia e pelo consenso no interior e através da sociedade civil, de que a idéia de um choque frontal com o Estado (já que é impossível enfraquecê-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 sociedade civil, de Estado-coerção e de aparelhos privados de hegemonia.

2. “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 Lenin sobre a extinção

²⁰ Althusser, “Idéologie et appareils idéologiques d’État”, cit., p. 86.

²¹ *Quaderni*, p. 2010.

²² Althusser, “Il marxismo come teoria ‘finita’”, cit., p. 15.

²³ Biagio De Giovanni, “Gramsci e l’elaborazione successiva del Partito comunista”, in Vários Autores, *Egemonia Stato Partito in Gramsci*, Roma, Riuniti, 1977, p. 56.

do Estado na sociedade comunista sem classes, que ele (pela causa da censura) chama 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 de 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, acredito 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”, encarada na coletivização forçada e na industrialização acelerada.

É certo que, nos *Cadernos*, a única referência feita a Stalin é uma referência positiva: considerando-o “intérprete do movimento majoritário”, Gramsci se coloca ao lado de Stalin contra Trotsky 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 Stalin é anacrônico em relação à época em que Gramsci escreve esse trecho (provavelmente em fevereiro de 1933): ele apoia o “intérprete do movimento majoritário” — liderado não só por Stalin, mas também por Bukharin — que derrotou, em 1925-1928, a chama “oposição de esquerda”, fazendo prevalecer a política da NEP contra a política anticampesina da coletivização forçada.²⁵ E, em segundo lugar, pode-se ver que o apoio é dado na

contra Trotsky, 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 Trotsky “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, nessa referência positiva a Stalin, a sua implacável luta contra Bukhárin e a “oposição de direita”, que tivera início em 1928-1929, e que vira Stalin se alinhar objetivamente com a política econômica da oposição trotskista-zinovievista contra a política gradualista da NEP, defendida pelo grupo bukhariniano.

Mas, embora Stalin não seja criticado diretamente nas notas do cárcere, Gramsci não poupa observações negativas sobre sua atuação e sua personalidade nas conversas que manhava 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 Stalin é bem diferente do de Lenin. Lenin, tendo vivido por muitos anos no exterior, possuía uma visão internacional dos problemas político-sociais, o que não se pode dizer de Stalin, que sempre permaneceu na Rússia, conservando a mentalidade nacionalista que se expressa no culto dos ‘grão-russos’. Também na Internacional, Stalin é primeiro russo e depois comunista: é preciso ter cuidado com ele.”²⁷ E um outro colega de prisão, Ercole Placentini, observa em suas recordações: “De Stalin, [Gramsci] falou duas ou três vezes; disse que conhecia o testamento de Lenin [que chama Stalin de “arrogante e grosso”] e pede seu afastamento da secretaria-geral do Partido] e concordava com seu conteúdo.”²⁸ Mais importa-

²⁴ *Quaderni*, pp. 1728-1730.

²⁵ Cf. *supra*, cap. III.

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 Placentini, “Con Gramsci a Turi”, in *Rinascita*, 25 de outubro de 1974, p. 32.

tantes 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 Stalin depois da “virada” de 1929. Voltaremos, 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 do socialismo — cedem progressivamente espaço à *hegemonia* e ao *consenso*. “O elemento Estado — do-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 [como] 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 Lenin revelava uma mesma preocupação com a completa socialização do poder, ou, mais precisamente, com a participação de todos na ges-

ta das relações econômicas e sociais. Mas, enquanto Lenin (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 círculo de classe. É o que me parece resultar de suas notas sobre “Estatolatria”, 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 Lenin 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 é 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 Stalin, 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 “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 socie-

²⁹ *Quaderni*, p. 662.

³⁰ *Ibid.*, p. 470.

³¹ *Ibid.*, p. 1352.

dade medieval e nos governos absolutistas, por causa da ~~ext~~ tência 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 uma 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, 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 dúvida — 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 cebida 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 ‘letal’, 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”, a 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,

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

tarefa do Estado socialista é fortalecê-la *depois*, como condição para sua própria extinção enquanto Estado, para sua absorção pelos organismos auto geridos da sociedade civil. E isso Gramsci concorda inteiramente com Lenin, quando este que “o socialismo vitorioso não poderá consolidar sua vitória e conduzir a humanidade no sentido da extinção do Estado”³⁵ do fim do Estado, reside em sua idéia — realista! — de que aquilo que se extingue são os mecanismos do Estado-mercado, 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 (não 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.”³⁶ Se ligarmos essa observação à afirmação anterior sobre a necessidade de criticar a

³⁵ V. I. Lenin, “Une caricature du marxisme et à propos de l'économisme impérialiste”, in *Id., Oeuvres*, cit., tomo 23, p. 81.

³⁶ *Quaderni*, p. 1509.

‘estatolatria’, podemos concluir que — se o partido se identifica com o governo, com o Estado — ocorre uma tendência a que Estado-coerção (na forma do Estado-Partido) se perpetue, que se tenha um instrumento adequado para criticar o burocratismo autoritário que dele emana e para lutar por sua renegação na “sociedade regulada”. Por outro lado, numa nota 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-’ (antoclерicalismo, ateísmo, etc.). Empresta-se uma forma moderna atual ao humanismo laico tradicional, que deve ser a base éthica 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 “estatolátrico”, 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.

³⁷ *Ibid.*, p. 1527.