

# GRAMSCI E MARX: HEGEMONIA E PODER NA TEORIA MARXISTA

Néstor Kohan<sup>1</sup>

À memória de Isaak Illich Rubin e David Riazanov, assassinados durante o stalinismo por ter mantido vivo o fogo da dialética e firme a crítica ao fetichismo.

O marxismo não está na moda. É um fato. Com a emergência da revolução comunicacional na ordem tecnológica e simbólica, o giro lingüístico no discurso filosófico e a globalização no terreno econômico já não tem sentido seguir questionando ao capital e às novas modalidades que este adquire no mundo de hoje. Parafraseando a Sartre, o capitalismo é hoje o horizonte insuperável de nossa época.

Marx ficará, sim, na história das idéias. Mas o fará, em suma, como aquele que soube visualizar o fator econômico da vida social. No cemitério das teorias clássicas, seu cadáver permanecerá então encerrado dentro do sarcófago do economicismo. Por não ter teorizado sobre a política, o poder e a dominação suas reflexões estão envelhecidas e resultam aos olhos contemporâneos absolutamente circunscritas ou obsoletas.

Gramsci, o italiano, sim, completou a Marx. Ele viu a dimensão do consenso, a necessidade do diálogo, o desafio da governabilidade e a importância do Parlamento. Essa foi sua grande contribuição: não graças a seu marxismo, mas apesar dele.

Os lugares comuns acima, consolidados pouco a pouco em nossas Universidades no período posterior às sangrentas ditaduras dos anos 70, constituem os principais eixos do relato legitimador que justifica os atuais - e, por certo, perpétuos - enterradores do marxismo. Neste trabalho tentaremos submeter à discussão estas noções básicas compartilhadas pela maioria dos paradigmas em voga em nossa comunidade acadêmica.

---

<sup>1</sup> Docente e investigador de A Universidad de Buenos Aires (UBA) - Cátedra Livre Antonio Gramsci, da Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo (UPMPM). Autor de vários livros sobre marxismo, entre os que se destacam *El Capital: Historia y método*, *Marx en su (Tercer) Mundo*, *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*, *Ernesto che Guevara: Otro mundo es posible* e *Introducción al Pensamiento Marxista*. Publicado em *La Izquierda debate*. 17 de março de 2001. Tradução de Edmundo Fernandes Dias.

Constatemos, antes de mais nada, um fato irrecusável. A interpretação economicista da teoria marxista, habitual na vulgata “ortodoxa”, isto é, stalinista, de antanho, entrou efetivamente em uma crise terminal. Neste preciso ponto, o relato dominante anteriormente reproduzido tem um grau mínimo de objetividade. Contudo, as razões desta crise não obedecem apenas a um problema de maior ou menor aproximação e fidelidade - seja acadêmica ou política - à exegese bibliográfica sobre os clássicos do marxismo.

Sucede que hoje em dia, enquanto amplia cada vez mais sua capacidade de reprodução ideológica, o capitalismo não satisfaz economicamente as necessidades mínimas de reprodução material da população mundial. Não obstante, continua existindo, mesmo condenando milhões à morte, goza no momento de boa saúde. Uma saúde relativa é certo, que convive com suas crises periódicas. Estas, porém, não conduzem automaticamente à sua queda, como postulavam até pouco tempo atrás as vertentes mais catastrofistas do marxismo. Se o regime capitalista pode sobreviver e reproduzir-se deste modo durante tanto tempo e com custos semelhantes é porque além da exploração econômica (centrada fundamentalmente na extração de plusvalor, coração do modo de produção capitalista), no exercício do poder existiu outro “*plus*” que evidentemente passou despercebido para os mais apressados leitores de Marx. Esta é hoje - transcorrida já uma década da queda do muro de Berlim - a principal razão da crise terminal do economicismo.

Submetendo então à discussão o celebrado “enterro” acadêmico, pretendemos, neste trabalho, tratar de repensar o complexo tecido de tensões que possibilitaram tal *plus* (conformado pelas redes da dominação e os fios da hegemonia). Para isso, nos centraremos no pensador e militante revolucionário que dedicou no século XX maior atenção a estes problemas: Antonio Gramsci. Mas, previamente, tentaremos elucidar determinadas questões que ainda seguem pendentes em torno a Marx, cuja obra Gramsci adotou como ferramenta de trabalho durante quase toda sua reflexão política.

## **A dominação política em Marx**

Marx estudou, ao mesmo tempo, tanto o processo da exploração, quanto da dominação. Sua teoria foi, contudo, castrada, reduzida unicamente a um deles. Bastava mudar a propriedade jurídica das

empresas para criar uma nova sociedade. A debilidade de semelhante concepção salta hoje à vista. Como se constrói o social? Eis aqui o dilema. Antes de tentar resolvê-lo voltemos sobre nossos passos. Como foi possível cair em tal economicismo defendido, pela “ortodoxia” stalinista e festivamente enterrado pela Academia?

Em seu célebre prefácio à *Contribuição à crítica da economia política* (1859) Marx analisava as descobertas às quais tinha chegado durante quinze anos de investigação após estudar e criticar a *Filosofia do direito* de Hegel no biênio 1843-1844, de adotar a identidade comunista e de ter tomado contato com o movimento operário de seu tempo. Ali, no prefácio de 1859, tentava expor, em breve síntese, as bases gerais de sua concepção da história.

Gramsci se esforçou por ler este pequeno texto programático como “a fonte autêntica mais importante para uma reconstrução da filosofia da práxis”, atendendo ao mesmo tempo a três instâncias: (1) o passo central que este escrito outorgava à esfera ideológico-política – a da hegemonia –, (2) a identificação da ciência como uma forma ideológica da consciência social, e, finalmente, (3) a formulação de que a principal força produtiva é, na realidade, a classe operária – o sujeito da revolução –, constatação da qual se deduzia que a dialética “forças produtivas-relações de produção” não era “objetiva” de forma absoluta, mas que, pelo contrário, sintetizava a contradição sujeito-objeto<sup>2</sup>.

Contudo, apesar da tentativa esquecida de Gramsci, este documento programático de Marx foi lido invariavelmente na tradição marxista “oficial” como a reafirmação cortante do “objetivismo” social (garantia da “cientificidade”, por antonomásia). A história marcharia então por si só, como uma locomotiva com piloto automático cujo *software* estaria conformado pela contradição

---

<sup>2</sup> Para Bukharin - a quem Gramsci adota como pretexto para polemizar com a “ortodoxia” filosófica que se cristalizou na III Internacional depois da morte de Lenin e fundamentalmente a partir do VI Congresso de 1928, o da “classe contra classe” -, o núcleo ativo das “forças produtivas” era homologado com “os instrumentos de trabalho (*ferramentas*) e a tecnologia”. Nesse sentido, Bukharin afirmava que “Podemos aprofundar ainda mais o problema. Podemos afirmar que *os meios de produção determinam* até a natureza do trabalhador”. Cfr. Nicolai I. Bukharin: *Teoria del materialismo histórico - Ensayo popular de sociología* [1921], México, Siglo XXI, 1985, pp.126-127. Muito depois que ele, mas na mesma linha “materialista” e objetivista, Louis Althusser se esforçará por demonstrar que “o processo de trabalho, como mecanismo material, está dominado pelas *leis físicas da natureza e da tecnologia*. *A força de trabalho se insere também neste mecanismo*. Esta determinação do processo de trabalho por estas condições materiais impede toda concepção ‘humanista’ do trabalho humano como pura criação”. No mesmo horizonte

– colocada totalmente à margem da práxis como algo similar à astúcia da razão hegeliana – entre as todo-poderosas forças produtivas (divorciadas da classe operária, associadas à tecnologia e aos instrumentos técnicos de trabalho) e às relações de produção (transformadas em relação homem-coisa e não homem-homem)<sup>3</sup>.

A esta última veio somar-se a utilização por parte de Marx de sua conhecida metáfora de raiz arquitetônica – que por sua imagem de fácil compreensão – se empregou posteriormente em todo tipo de divulgação pedagógica – os manuais stalinistas – de seu pensamento.

A utilização de metáforas nas explicações teóricas não é algo distintivo deste pequeno texto, pois além de ser um recurso compartilhado pelas diversas ciências constitui, neste caso particular, uma característica própria do estilo literário e da pena de Marx. Ela vem desde sua juventude, como assinalam seus biógrafos, um de seus professores, Wettenbach, lhe reprovava no estilo “uma busca exagerada de expressões insólitas e pitorescas”.

O problema, não é atribuível em si mesmo ao próprio Marx, mas a seus divulgadores formados no DIAMAT<sup>4</sup>, consiste em que depois de tantos anos de repetição, a metáfora se cristalizou no discurso pedagógico. Formou-se o curioso hábito de pensá-la como uma imagem real. Este processo de coagulação, cansaço e preguiça mental encerra implicitamente um acúmulo de dificuldades.

---

de sentido, Althusser enfatizava que as relações de produção não são relações entre homens, mas “relações precisas entre os homens e os elementos materiais do processo de produção”. Cfr. Louis Althusser, *Para ler El Capital [Lire le Capital]*, 1965, México, Siglo XXI, 1988, p. 188 e 191. Sua discípula e tradutora latinoamericana, Marta Harnecker, explicitava ainda mais esta leitura “materialista” e objetivista das forças produtivas e as relações de produção quando sustentava que “As forças produtivas de uma sociedade crescem, se desenvolvem, se aperfeiçoam, no transcurso da história, e este desenvolvimento está determinado, fundamentalmente, pelo grau de desenvolvimento dos meios de trabalho”. Seguindo ao seu mestre, afirmava também que “As relações sociais de produção não são simplesmente relações humanas”. Cfr. Marta Harnecker, *Conceptos elementales del materialismo histórico* [1969], México, Siglo XXI, 1971, pp. 59 y 53.

<sup>3</sup> “Na produção social de sua existência”, - sentenciava Marx - “os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade: estas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. O conjunto destas relações de produção constituem a estrutura econômica da sociedade, a base real, sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social”. Cfr. Carlos Marx: *Contribución a la crítica de la economía política* [1859], La Habana, Instituto do Libro, 1975, Prólogo, p. 10.

<sup>4</sup> Tentamos reconstruir a história profana da gênese do DIAMAT de molde soviética em nosso *Marx em su (Terceer) Mundo*. (Buenos Aires, Biblos, 1998). Nota do tradutor (NT) - DIAMAT é o chamado materialismo dialético da tradição dos manuais russos.

Saltava-se da metáfora arquitetônica imediatamente, sem problematizá-la, a uma visão dicotômica da sociedade: por um lado teríamos a economia (âmbito das relações de produção e das forças produtivas - entendidas como sinônimo dos instrumentos tecnológicos -, de onde se produzem, circulam e consomem as mercadorias) e, por outro, a política, a luta de classes e todas as formas de “consciência social”. Marx seria assim apenas mais um dos pensadores jusnaturalistas, cujo modelo dicotômico se baseava em um “estado de natureza” (onde primava a economia e o privado) e um “estado civil” ou político (onde começava a nascer a política e o público). O socialismo simplesmente prolongaria a ideologia geral do nascimento da revolução burguesa.

Se isto fosse correto, onde localizar então a esfera do poder e da dominação? O poder se terminaria coisificando e apareceria como uma propriedade excludente do aparelho de Estado, caindo-se desta maneira em uma concepção fetichista, que o próprio Marx vinha questionando insistentemente desde sua juventude (tanto em sua crítica da reconciliação ética hegeliana através do Estado – 1843 - como em seu questionamento da “emancipação meramente política” no debate com Bauer - 1843 e 44). Recordemos, além disso, que sua crítica madura ao fetichismo trabalha sobre a reificação mercantil, mas se expande também ao valor, ao capital, ao Estado, à cultura, etc.

Apesar de tudo isto esta leitura simplificada e repetida outrora “oficial” se obstinava em reduzir *O Capital* a uma análise exclusiva das forças produtivas e das relações de produção, desconectando ambas as esferas da luta de classes. Deste modo se escamotearam rapidamente as agudas observações críticas que esta obra contém no questionamento político radical do jusnaturalismo contratualista moderno (pois segundo ela o fundamento da política não reside nem na “paz” nem no “acordo”, mas na violência e na guerra, o contrato não é então nem fundacional nem ponto de partida, mas ponto de chegada de um processo de luta anterior).

Com semelhante simplificação como pano de fundo, (na Academia, mas não apenas nela) questionou-se a existência em Marx de uma teoria crítica da política e do poder.

Como em seu projeto de investigação de 1857-1858 ele tinha planejado escrever um livro específico sobre o Estado<sup>5</sup> – análogo a *O*

---

<sup>5</sup> O plano original da obra que Marx tinha se proposto para compreender conceitualmente a organização e o movimento da sociedade capitalista, planejava a elaboração de seis livros sobre: (a)

*Capital* – e nunca pode realizar, pareceria então que não elaborou uma teoria da política e o poder (assumindo momentaneamente como hipótese, algo questionável em si, que a política e o poder estão resumidos unicamente na esfera estatal).

Nessa rápida impugnação – habitual em nossos meios acadêmicos – a economia, o poder e a dominação são concebidos como territórios que não se cruzam. *O Capital* exporia então o funcionamento automático da “economia”. A luta marcharia por outro caminho, não entraria no raio da ciência. Contudo, a teoria social marxiana é muito mais complexa. Se se quer estudá-la com seriedade – ainda que para refutá-la ou rechaçá-la – dever-se-ia abandonar de antemão a preguiça reflexiva e as frases feitas.

Ainda que Marx nunca tenha escrito seu projetado livro sobre o Estado, não pode escamotear-se que em *O 18 Brumário de Luis Bonaparte* e em outros escritos seus sobre a França, ele aporta numerosos elementos para elaborar uma teoria crítica da política. A escolha da França não resulta arbitrária nem meramente conjuntural em suas investigações políticas. Adota-a justamente como referente empírico porque aí a forma especificamente moderna de dominação política burguesa se desenvolveu em seu aspecto mais complexo, determinado e maduro a partir do ciclo iniciado pela revolução de 1789. Essa “forma pura” reside precisamente na república parlamentar com sua imprensa organizada nas grandes cidades, seus partidos políticos modernos, seu poder legislativo, suas alianças políticas, os fracionamentos políticos das classes, a autonomia relativa da burocracia e o exército, etc. Nela o domínio político burguês se

---

o Capital - o único que chegou a escrever e que permaneceu inacabado, publicados postumamente os tomos II e o III por Engels e o IV (com cortes) por Kautsky-; (b) a propriedade territorial; (c) o trabalho assalariado, (d) o Estado; (e) o Comércio internacional e (f) o mercado mundial. Cfr. Carta de Marx a Lasalle, 22/II/1858. Um ano antes, na famosa Introdução dos *Grundrisse* de 1857 o plano original era ainda mais detalhado: “Efetuar” - dizia Marx- “claramente a divisão [de nossos estudos] de maneira tal que [se tratem]: (1) as determinações abstratas gerais que correspondem em maior ou menor medida a todas as formas de sociedade, mas no sentido exposto anteriormente; (2) as categorias que constituem a articulação interna da sociedade burguesa e sobre as quais repousam as classes fundamentais, Capital, trabalho assalariado, propriedade territorial. Suas relações recíprocas. Cidade e Campo. As três grandes classes sociais. Troca entre elas. Circulação. Crédito (privado). (3) Síntese da sociedade burguesa sob a forma do estado. Considerado em relação consigo mesmo. As classes «improdutivas». Impostos. Dívida nacional. Crédito público. A população. As colônias. Emigração. (4) Relações internacionais da produção. Divisão internacional do trabalho. Comércio internacional. Exportação e importação. Curso do cambio. (5) O mercado mundial e as crises”. Cfr. C.Marx: *Elementos fundamentais para a crítica de la economia política [Grundrisse, 1857-58]*, México, Siglo XXI, 1987, p. 29-30.

torna – segundo Marx –, pela primeira vez na história “comum, anônimo, geral, desenvolvido e impessoal” frente às formas políticas “impuras, incompletas e pré-modernas”, como a ditadura aberta ou a monarquia<sup>6</sup>.

Nestas últimas, o domínio político é exercido por uma fração particularizada da classe dominante, enquanto na república parlamentar burguesa o protagonista central é o conjunto da classe “na sua média geral”<sup>7</sup>.

Frente a esse modo de dominação político – especificamente moderno – da força social burguesa, Marx opunha como alternativa nos seus escritos da maturidade não um desenho arbitrária e caprichosamente extraído de sua cabeça, mas à república democrática da força social proletária, a Comuna: “Uma república - no dizer de Marx em 1871 - que não acabasse apenas com a forma monárquica da dominação de classe, mas com a própria dominação de classe”<sup>8</sup>.

Mas se bem é verdade que a república parlamentar moderna representa no discurso de Marx “a média geral” da dominação política burguesa, isso não implica sustentar que esta arquitetura institucional por sua própria forma política expresse uma noção neutra do Estado. Mesmo levando em conta todas suas limitações<sup>9</sup>, devemos reconhecer ao *Manifesto Comunista* ter sublinhado em sua época - em meio do

---

6 Esta é provavelmente a principal conclusão a que chega Marx em seus escritos políticos. Este tipo de juízo, sustentado empiricamente na análise das instituições republicanas da França durante o processo de revolução e contra-revolução que se abre entre 1848 e fins de 1851, Marx o havia formulado anteriormente – 1843 - no terreno filosófico. Dizia então: “A democracia é a verdade da monarquia, mas a monarquia não é a verdade da democracia [...] A monarquia não pode compreender-se por si mesma, a democracia sim [...] Na monarquia uma parte é a que determina o caráter do todo”. Cfr. *Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel* [1843]. in C. Marx: *Escritos de juventud*, México, FCE, 1982, p. 342. De modo que sua reflexão política radical - se se quer, deslocada da filosofia política juvenil à teoria política madura - nunca esteve ausente em sua obra teórica sobre o capitalismo.

7 Em sua análise madura de 1871 sobre a França Marx assinalará: “A forma mais adequada para este governo por ações [ou encabeçado pelo partido da ordem com a subordinação dos republicanos burgueses, antes do golpe de Estado de Bonaparte] era a *república parlamentar* [sublinhado por Marx], com Luis Bonaparte como presidente. Este foi um regime de franco terrorismo de classe e de insulto deliberado contra a *vile multitude*. Se a *república parlamentar*, como dizia o senhor Thiers, era *«a que menos os dividia»* (as diversas frações da classe dominante), em cambio abria um abismo entre esta classe e o conjunto da sociedade fora de suas escassas filas. Sua união eliminava as restrições que suas discórdias impunham ao poder do Estado sob regimes anteriores [...]”. Cfr. C. Marx: *La guerra civil en Francia* [Manifesto do Conselho Geral da Associação Internacional dos Trabalhadores de 1871]. in C. Marx e F. Engels: *Obras Escogidas. Op. Cit.*, Tomo II, p. 143.

8 Cfr. C. Marx: *La guerra civil en Francia, Op. Cit.*, p. 144.

9 Permitimo-nos enviar o leitor ao nosso trabalho “Para leer El Manifesto”, in *América Livre*, N°14, Buenos Aires, abril de 1999.

conflito classista europeu, logo mundializado - que o Estado jamais é neutro e que, portanto, os revolucionários não podem colocar sua utilização “com outros fins”... deixando-o, contudo, intacto<sup>10</sup>.

Esta outra conclusão separa Marx cortantemente das versões nas quais quiseram aprisioná-lo: tanto a partir do stalinismo quanto da Academia. Ele vinha incubando esta concepção desde sua crítica juvenil à *Filosofia do Direito de Hegel*, quando assinalava ao seu mestre que a esfera estatal jamais resolve eticamente as contradições da sociedade civil. Sua universalidade - sustentava polemicamente em 1843 - era meramente abstrata e especulativa, nunca efetiva e real<sup>11</sup>.

Em troca no *Manifesto* (e depois de um modo muito mais desenvolvido em *O 18 Brumário*) Marx aceita o caráter universal do Estado, mas circunscrito unicamente ao domínio político burguês. Isto significa que o Estado representa o conjunto da classe burguesa, isto é, que seu domínio expressa algo como a média de todas as frações da classe dominante - aí está sua universalidade -. Não há domínio particular, mas domínio universal, comum, anônimo e geral, mas sempre restrito ao universo da classe dominante. Hegel não tinha se equivocado então ao assinalar no Estado a instância de universalidade, ainda que valesse apenas para descrever o domínio hegemônico mediante o qual o Estado consegue liquidar o atomismo particularista de cada um dos burgueses individuais para conseguir um domínio geral que se impõe sobre o conjunto de as demais classes.

Assim se explicaria sua conhecida fórmula resumida segundo a qual “O governo do Estado moderno não é senão uma junta que administra os negócios comuns de toda a classe burguesa”<sup>12</sup>.

O que interessa aqui é precisamente esse caráter de “comum”, e, portanto, universal que adota o Estado. No Estado em geral, mas - esta será a direção particular em que *O 18 Brumário* desenvolverá a concepção política do *Manifesto* - o Estado representativo moderno, ou seja, a república burguesa parlamentar. Esta sim concretiza a

---

10 Esta será sem dúvida a principal conclusão que Lênin extrai de sua leitura do *Manifesto* às vésperas da revolução de outubro ao discutir com as correntes que reduziam o marxismo a uma concepção estatista da política. Não é casual que se quis ver nessa leitura de Lênin um certo “utopismo” e inclusive até um desleze anarquista. Cfr. V. I. Lênin: *El Estado y la revolución* [1917], Barcelona, Planeta, 1986, Cap. II: “A experiência dos anos 1848 a 1852”. p. 35-54. Nesse mesmo registro, o Marx maduro - analisando a Comuna de Paris - caracterizará o Estado como “uma máquina nacional de guerra do capital contra o trabalho”. Cfr. C. Marx: *La guerra civil en Francia*, *Op. Cit.*, p. 143.

11 Cfr. *Crítica da Filosofia do direito de Hegel*. in C. Marx: *Escritos de juventud*, *Op. Cit.*, pp. 363, 386-387.

12 Cfr. C. Marx e F. Engels: *El Manifiesto comunista* [1848], in C. Marx e F. Engels: *Obras escogidas*, Buenos Aires, Cartago, 1984, Tomo I, p. 95.

universalidade política da que nos falava Hegel em sua *Filosofia do Direito* (pois *representa o conjunto* da classe, mais além de suas rivalidades e competências facciosas e fracionais), mas, apenas no terreno burguês.

Creemos que apenas deste modo pode-se compreender de uma maneira não instrumentalista nem fetichista da política a concepção do Estado que o *Manifesto* deixa entrever quando afirma explicitamente que “a burguesia, depois do estabelecimento da grande indústria e o mercado universal, conquistou finalmente a *hegemonia* exclusiva do poder político *no Estado representativo moderno*”<sup>13</sup>.

Ao concebê-lo deste modo, não apenas como aparelho, máquina de guerra ou Estado-força, mas também como produtor de consenso, o Estado representativo moderno se transforma em um âmbito de negociações - “junta de negócios” - e compromissos políticos entre diferentes frações de classe (burguesas). A doutrina do Estado-força = aparelho = máquina de guerra tem a vantagem de que põe em primeiro plano e, portanto, destaca a violência imanente que permite o capitalismo como sociedade, mas lamentavelmente não dá conta desse *plus* que permite à burguesia construir sua hegemonia: o consenso, o fetiche da república parlamentar com sua dominação geral, anônima e universal que Marx tanto se esforçou por desmistificar em suas análises empíricas de 1848-1852. Uma desmistificação que continua sendo uma tarefa pendente na atualidade, quando se tornaram imprecisas no horizonte presente as propostas radicais que historicamente aspiravam à superação da república burguesa parlamentar tentando substituí-la por novas formas políticas mais democráticas.

As mesmas considerações valeriam para o direito concebido no *Manifesto* como “a vontade da classe dominante erigida em lei”<sup>14</sup>. Essa conhecida formulação programática tem a vantagem de mostrar a violência, o autoritarismo consubstancial e estrutural *de todo capitalismo*. Nesse sentido essa fórmula joga a função desmistificadora do suposto “Éden dos direitos humanos” que Marx tinha começado a empreender na *Questão Judáica*<sup>15</sup> (em sua crítica da constituição francesa de 1793, a mais radical de todas) e que continua em seguida

---

<sup>13</sup> *Idem*.

<sup>14</sup> *Idem*, p. 106.

<sup>15</sup> Cfr. C. Marx: *La cuestión judía* [1844]. Em C. Marx: *Escritos de juventud.* Op. Cit., pp. 476-480. Igualmente pode se consultar, quanto ao desdobramento que os franceses revolucionários do Século XVIII faziam do indivíduo moderno enquanto “homem” membro da sociedade civil e “cidadão” membro do Estado, cfr. *Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*. Op. Cit. p. 389.

em *O Capital* ao final do capítulo quarto do livro I (quando descreve a passagem do ruidoso reino aparential do valor de troca onde rege o *contrato* que regula a *igualdade* e a *liberdade* dos proprietários de mercadorias, sejam vendedores de força de trabalho ou compradores com dinheiro<sup>16</sup>). Nesse horizonte, a definição do direito que ocorre vinte anos após o Manifesto se inscreve na mesma linha libertária do Marx crítico do contratualismo, do liberalismo e de toda ficção jurídica ou ilusão republicana.

Não obstante, ainda assim, não se deve nunca evitar a função paradoxal que permite - a partir de relações de força, de lutas e de disputas - incorporar ao direito cláusulas que, por exemplo, proibam a tortura ou garantam um salário mais alto. Marx dá conta dessa função paradoxal quando em *O Capital* analisa as leis fabris que a luta de classes vai arrancando às classes dominantes sob protesto. Sem relações de força essas cláusulas são vazias. Jamais deveríamos aceitar - nos exige - o fetiche jurídico nem a ficção de um sujeito livre, autônomo, contratualista. Mas ao mesmo tempo, resulta também inegável que essas cláusulas conquistadas ao direito burguês são extremadamente úteis na luta de classes. A concepção do direito que Marx maneja se move também neste terreno entre ambos os pólos.

Para poder apreender em profundidade a contribuição fundamental que Marx fez à teoria política, voltemos àquela formulação que focaliza seu olhar na dominação política especificamente moderna entendida como “a média geral” liquidada do poder de todas as frações de classe dominante. O notório paralelo existente em seus escritos entre essa “forma pura” da dominação política burguesa moderna correspondente ao “modelo francês”

---

<sup>16</sup> Cfr. C. Marx: *El Capital* [1867]. [Trad. Pedro Scaron] México, Siglo XXI, 1988. Tomo I, Vol. I, p. 214. Esta idéia acerca do contrato Marx a repete ao amplo de todo *El Capital*. Cfr. por exemplo, no tomo I, Vol I, p. 103 ou tomo I, Vol III, p. 961. No tomo III, Vol. VIII, p. 1043 ele a desenvolve sustentando a identidade entre plustrabalho e trabalho forçado, ainda quando o primeiro termo da igualdade apareça como resultado do “livre” contrato... dentro da mesma tonalidade pode incluir-se sua impiedosa crítica ao direito “entre iguais” (tão idealizado em nossos dias pelos modelos normativos e comunicativos de Jürgen Habermas ou pela ética pragmática do discurso de Karl-Otto Apel) concebido como um direito tipicamente burguês. Cfr. C. Marx: *Crítica al programa de Gotha* [1875]. Buenos Aires, Biblioteca proletária, 1971, p. 22. Os pressupostos históricos da emergência desta ideologia contratualista e das “robinsonadas” que sempre a acompanharão - no apenas no terreno da filosofia política, mas também no da economia política - Marx a desenvolve no primeiro parágrafo de sua célebre Introdução [1857]: “Individuos autónomos. Ideias do Século XVIII”. Cfr. C. Marx: *Elementos fundamentales para la crítica da economia política [Grundrisse]*. Op. Cit., Tomo I, p. 3.

(analisado como paradigma em seus vários livros sobre aquele país, da revolução de 1789 à Comuna de 1870) e a “forma pura” do valor e o capital estudados na formação social mais desenvolvida de sua época – Inglaterra – é mais que evidente. França e Inglaterra foram então seus dois modelos de análise arquetípicos.

Em *O Capital* a exposição foi sendo polida até alcançar o máximo de logicidade dialética (adotando um ordenamento das categorias sumamente análogo ao da *Lógica* de Hegel, sobretudo em seu primeiro capítulo). Em troca, nos escritos sobre política, o discurso aparece sempre mais apegado à realidade histórica conjuntural (não esqueçamos que o fundador moderno da ciência política, Nicolau Maquiavel, também havia manejado um discurso aparentemente ligado à conjuntura histórica). Contudo, em ambos os casos, o método de Marx é análogo: “Partir do homem para explicar o macaco”, segundo reza a conhecida metáfora de raiz biologicista, isto é, partir do mais complexo e concreto para explicar o mais simples e abstrato. Tomar o conceito da razão, diria Hegel, para compreender a partir dele as representações imediatas do entendimento.

A política burguesa da França e a economia capitalista da Inglaterra são nesse nível do discurso epistemológico marxiano seus dois grandes arquetípicos, pelo menos até sua mudança de paradigma dos anos 60 (que não analisaremos aqui). Pode-se seguir evitando semelhante paralelismo quando se afirma ligeiramente que Marx “é apenas um teórico da exploração” e não da política?

Ainda dando conta desta inescapável, meditada e detalhada reflexão sobre a esfera política continua para nós analisar o vínculo entre o poder e a dominação, por um lado (se por acaso se pudesse diferenciá-la da política, algo em si mesmo discutível), e as relações sociais e a economia, por outro.

Diríamos então que na imagem simplificada com a qual Marx foi lido, a produção de relações sociais capitalistas, reproduzindo a lógica jusnaturalista dicotômica, ficou fragmentada. A partir do Prefácio de 1859, interpretado de forma economicista e inclusive tecnologicista, a leitura reduziu-se unicamente a sublinhar a prioridade e a função da pura força material (a violência “política”) abstrata, em detrimento da relação social (econômica), ou apenas à visualização e focalização da pura relação social, em detrimento da força material.

Um exemplo pontual da primeira forma de reducionismo pode encontrar-se na explicação de Eugen Dühring, polemista com quem Frederich Engels discute<sup>17</sup>, que atribui à violência “política” o caráter de demiurgo das relações sociais. Aproximando-se perigosamente ao outro pólo da explicação dicotômica, podemos encontrá-lo paradoxalmente no mesmo Engels, sobretudo em seus escritos da maturidade, que em grande medida deterioram suas análises tão matizados e afastados do economicismo da década de 1850, como seu estudo sobre a guerra camponesa na Alemanha<sup>18</sup>.

Talvez pelos excessos e unilateralidades que suporta toda discussão, o último Engels carrega demasiadamente as tintas no plano da “economia”, o que teve conseqüências nefastas no desenvolvimento, recepção e divulgação, via manuais, da teoria marxista da história a partir do ângulo do DIAMAT e o HISTMAT<sup>19</sup>.

Apesar de todos os vaticínios sobre “o fim do trabalho” e o suposto “adeus ao proletariado”, em parte das vertentes atuais mais próximas e afins à tradição do marxismo dentro das ciências sociais sedimentou-se a crença e o lugar comum sobre o papel das classes sociais impossível de descartar na explicação do desenvolvimento histórico. Algo parecido à crença no “fator econômico” de princípios do século. Mas nessa ênfase “curiosamente se esqueceu” a contradição e a luta constitutiva destas classes.

Os enfrentamentos seriam, então, apenas um “acidente” da história. O intervalo entre dois momentos de paz ou, em suma, a expressão “superestrutural”, segundo a metáfora de 1859, plenamente determinada pelas leis objetivas que regem o mundo econômico. No melhor dos casos partiu-se das classes sociais já constituídas a partir de sua posição “objetiva” na estrutura social, e depois se lhes agregou, mecânica e externamente, a luta e a confrontação externa.

---

<sup>17</sup> Dühring sustenta: “A formação das relações políticas é o historicamente fundamental, e as dependências econômicas não são mais que um efeito ou caso especial, e por tanto, sempre fatos de segunda ordem... é certo que estes efeitos de segunda ordem existem como tais, e são, sobretudo perceptíveis no presente; mas o primitivo tem que se buscar no *poder político* imediato, e não em um indireto poder econômico”. Citado em F. Engels: *Anti-Dühring. A subversão da ciência pelo senhor Eugen Dühring* [1877], México, Grijalbo, 1968, p. 151.

<sup>18</sup> Cfr. F. Engels: *La guerra campesina en Alemania* [1850]. in C. Marx, F. Engels: *Obras escogidas, Op. Cit.* Engels desenvolve de forma distinta uma concepção social não economicista principalmente quando analisa processos históricos empíricos e concretos, como os da Alemanha, Paris, Criméia, Itália, Estados Unidos, etc. Cfr. F. Engels: *Temas militares*. Buenos Aires, Cartago, 1974. Ai se incorporam metodologicamente todas as variáveis na análise da totalidade social.

<sup>19</sup> NT - No mesmo sentido do DIAMAT, já referido anteriormente, o HISTMAT é o materialismo histórico na literatura produzida pela tradição russa.

Hoje se torna imperioso resgatar o lugar teórico central que corresponde na teoria marxiana crítica da política à contradição imanente, a confrontação, em uma palavra, à luta de classes, na explicação do processo histórico de produção e reprodução das relações sociais. A luta de classes não está unicamente no Estado (incluindo aqui não apenas ao Estado em sentido restrito, mas também o Estado “em sentido ampliado”, isto é, por exemplo, os partidos políticos, a Igreja, os Sindicatos, etc.) nem, tampouco, na esfera “superestrutural”<sup>20</sup>.

Tentemos, pois, reatualizar, contra os lugares comuns cristalizados na Academia e apesar do economicismo stalinista, o olhar de Marx centrado nas relações sociais entendidas como contradições, confrontações e enfrentamentos, como, nas palavras de Gramsci, relações de força entre os sujeitos sociais envolvidos nessas relações e constituídos a partir delas.

Ao menos como hipótese de trabalho em uma investigação sobre a teoria marxista crítica da política, conviria refletir sobre as relações sociais (recordemos que quando falamos de “relações sociais” estamos nos referindo a todas as categorias de *O capital*: valor, dinheiro, capital, etc.) em estreita conexão com a luta de classes, e com o enfrentamento de forças na disputa, na agonia [*agon* = luta]. A luta de classes não se circunscreve então apenas ao plano da “política” (onde obviamente também se expressa), mas que atravessa o próprio interior das relações sociais de produção.

As relações de poder participam irremediavelmente na própria constituição das relações sociais do modo de produção capitalista, mas apenas... “participam”. Não são a única causa, como sustentam os partidários da causalidade linear. Não aceitemos, tampouco, deslizarmos em uma metafísica do poder ahistórico e autônomo. Elas são apenas uma das múltiplas determinações, durante demasiado tempo esquecidas, que levam à sua constituição. Não vêm “de fora”, “de cima” (segundo uma difundida metáfora espacial), “da superfície”, para legitimar algo já previamente formado e maduro, já produto terminado, antes que intervenham as relações de poder e atravessem tudo. Em conseqüência, sustentamos que a obra de Marx nos oferece poderosas razões que não nos permitem pensar as relações de poder como uma esfera de modo algum fechada ou circunscrita unicamente na “superestrutura”.

---

<sup>20</sup> Recordemos que Marx, em 1871, alertava contra esta suposta solidificação do poder no campo teórico do Estado: “O poder do Estado, que aparentemente flutuava por cima da sociedade, era, na realidade, o seu maior escândalo e o autêntico viveiro de todas suas corrupções”. Cfr. C. Marx: *La guerra civil en Francia*.

## O Economicismo

Vimos que Dühring escamoteava as relações econômicas e absolutizava o que ele denominava “o poder político” (o que não era senão uma fetichização do poder já que atribuía isto exclusivamente a uma entidade solidificada: o Estado).

Como contestação a Dühring, Engels redige *A subversão da ciência pelo senhor Eugen Dühring*, em cuja segunda seção (“Economia política”) expõe sua teoria da violência e do poder, na relação com a economia. Ai Engels, respondendo a Dühring, inverterá a questão: a única via de produção de novas relações sociais, do modo de produção capitalista, se encontra exclusivamente na economia, afirma.

Nestes escritos engelsianos é possível encontrar duas linhas de raciocínios. Podemos situar a primeira em um eixo problemático: a funcionalidade econômica do poder. Engels remete continuamente a atividade da violência e do poder ao objetivo de legitimação das relações de produção. E aqui já aparecem alguns problemas. Por um lado, concebe relações econômicas já constituídas, que logo vêm a ser – em uma ordem lógica e cronológica posterior – reforçadas e garantidas pela violência. Esta e o poder seriam reprodutores de algo já previamente constituído à margem e independentemente de sua própria intervenção. Estariam situados, portanto, exclusivamente na “superestrutura”, segundo a pouco feliz metáfora de 1859. Não obstante, Engels não se equivoca quando ressalta a estreita relação, que muitas vezes se borra e desaparece em alguns dos escritos de Michel Foucault<sup>21</sup>, entre as relações de produção e o poder.

A segunda linha de raciocínio é a que podemos caracterizar, mais claramente, por suas inclinações economicistas, pois, para contrarrestar a Dühring, Engels passa por cima da violência em reiteradas ocasiões<sup>22</sup> a ponto de negar-lhe qualquer papel no surgimento e desenvolvimento da propriedade privada.

---

<sup>21</sup> Por exemplo em *Microfísica do poder*, reunião de um conjunto de artigos, entrevistas e conferências onde Foucault deshistoriciza completamente o poder, hipostasiando e abstraindo de todo vínculo com as relações sociais de produção. Uma proposta que em sua própria obra entra em tensão – não resolvida – com outras exposições como *Vigiar e Punir* ou também *A verdade e as formas jurídicas* nas quais o nascimento das instituições de seqüestro e os mecanismos “impessoais” do poder são situados em etapas precisas e específicas da gênese (“acumulação originária”) e o desenvolvimento do capitalismo.

<sup>22</sup> “A propriedade privada *não aparece em absoluto* na história como resultado do roubo e da violência”. Cfr. F. Engels: *AntiDühring*. Op. Cit. p. 154. Esta insistente ênfase depositada polemicamente por

Provavelmente tenha inclinado demais a balança para ganhar a discussão. Não é culpa sua, mas daqueles que absolutizaram o raciocínio separando-o da polêmica no interior da qual se formulou e o converteram finalmente em um “sistema axiomático”.

Referindo-se ao processo de constituição histórica do modo de produção capitalista, para demonstrar que a economia tem uma “legalidade” econômica interna, Engels chega ao limite de sustentar que “se excluíssemos toda possibilidade de roubo, de violência e estafa”, teríamos igualmente o modo de produção capitalista<sup>23</sup>.

Se compararmos este tratamento, mesmo levando em conta os previsíveis exageros que toda polêmica suporta, com o que Marx desenvolve tanto em *O Capital* em sua análise do processo da acumulação originária, como nos *Grundrisse*, quando examina as formas sociais que precedem ao modo de produção capitalista, a formação da relação de capital, podemos advertir o amplíssimo campo teórico que separa a ambos pensadores. Tinha razão Gramsci – que respeitava muitíssimo a Engels – quando assinalava que “se exagera ao afirmar a identidade de pensamento entre os dois fundadores da filosofia da práxis”<sup>24</sup>.

Assinalar esta diversidade de critérios mais que evidente com seu companheiro de luta não implica desconhecer os méritos de Engels. Implica, sim, tratar de compreender a fundo e de maneira profana que ligação mantém suas recaídas em posições tendentes ao economicismo com a avaliação diferente que ele e Marx fizeram acerca do capital como relação social historicamente específica e sua articulação com as relações de poder.

---

Engels na raiz exclusivamente econômica dos processos históricos o leva a exageros do seguinte tipo: “Está tão pouco justificado falar aqui de violência como o estaria a propósito da divisão da propriedade coletiva da terra que ainda tem lugar nas «comunidades de trabalho» da Mosela e de Vosges. O que ocorre é que *os camponeses consideram interesse próprio* que a propriedade da terra substitua à comum e à cooperativa. Nem sequer a formação de uma aristocracia espontânea, como a que teve lugar entre os cotas, os alemães e no Penjab hindú sobre a base da propriedade comum do solo, se baseia em princípio na violência e sim na *voluntariedade* e nos costumes [...]”. *Idem*, p. 155. Na mesma linha e referindo-se à produção de relações sociais baseadas na propriedade privada sustenta: “Sempre que se desenvolve a propriedade privada, isto ocorre em conseqüência de uma mudança na situação e nas relações de produção e intercâmbio em interesse do aumento da produção e da promoção do tráfico, isto é, por *causas econômicas*. *A violência não desempenha nisto papel algum*”. *Ibidem*.

<sup>23</sup> “Todo o processo se explica *por causas puramente econômicas*, sem que em nenhuma vez tenham sido imprescindíveis o roubo, a violência, o Estado ou qualquer outra intervenção política”. Cfr. F. Engels: *Op. Cit.*, p. 56.

<sup>24</sup> Cfr. A. Gramsci: *Cuadernos de la cárcel* [Edição crítica: Caderno 11], *Op. Cit.*, p. 303.

Esta diferença notável entre ambos está aparentada com uma descontinuidade mais geral, que pertence à filosofia e à metafísica cosmológica e materialista do progresso (que não analisaremos aqui porque isso nos desviaria do principal interesse da presente investigação<sup>25</sup>).

Sobre esta última Gramsci assinala também que: “É certo que em Engels (*Anti-Dühring*) se encontram muitas idéias que podem conduzir aos desvios do *Ensaio* [de N. Bukharin]. Esquece-se que Engels, não obstante haver trabalhado muito tempo, deixou muito poucos materiais sobre a obra prometida para demonstrar a dialética lei cósmica [...]”<sup>26</sup>.

Mas voltando à própria polêmica, quando Engels se refere nessa discussão com Dühring à violência prioriza invariavelmente, em consonância com sua leitura materialista-naturalista da filosofia, o âmbito das forças produtivas e as relações técnico-materiais. Focaliza seu olhar exclusivamente no desenvolvimento de certas técnicas que intervém na produção de ferramentas como elementos fundamentais para entender o poder.

Assim ele estabelece um tecido discursivo, cuja premissa principal coloca: (1) o poder não é um mero ato de vontade, mas depende de condições materiais, que possibilitam por sua vez tanto (2) a construção de um tipo particular de ferramentas que se utilizam na violência – as armas – como (3) o tipo de técnicas que se utilizam na construção destas ferramentas (nas quais residiria o poder). Estas últimas, (2) e (3), dependem por sua vez de (4): condições econômicas.

Podemos constatar assim que o caminho que se estende de (1) até (4) parte do poder, ou seja, do que se queria explicar, e após passar por todos os termos intermediários chega à conclusão, à base, à “causa única” segundo suas próprias palavras: à evolução econômica. O resultado? Simples: o poder e a economia, como a água e o azeite, são duas esferas radical e absolutamente distintas.

A economia se torna neste edifício lógico no âmbito fundante e ao mesmo tempo excludente da análise do poder, entendido este último como uma esfera independente, oposta, externa e subsidiária com relação à economia.

---

<sup>25</sup> Tentamos explorar essa problemática em nosso *Marx em su (Tercer) munda*.

<sup>26</sup> Cfr. A.Gramsci: *Cuadernos de la cárcel, Idem*.

Esta é a razão principal pela qual a tendência ao economicismo posteriormente divulgada de forma massiva pelos manuais da vulgata stalinista (e assimilada acriticamente pela Academia como a *única* interpretação possível da teoria crítica marxista) não apenas contribui a validar a tese de uma suposta “ausência de teoria política em Marx”, mas que, além disso, impede de ver, situar, focalizar e explicar as relações e as articulações que se dão entre o poder e a violência, por um lado, e as relações sociais de produção, por outro.

## **O Problema do Poder**

Para o marxismo economicista situar o poder exclusivamente no aparelho de Estado é um lugar comum. Por que aí? Porque aí estão as armas. Deduz-se daí que o poder foi pensado habitualmente a partir das armas. Inclusive em alguns de seus escritos Engels, como vimos, penderes deste tipo de concepção.

Mas o aparelho de Estado, as armas, as Forças Armadas, etc., são os emergentes do poder, a imediatidade do que se vê o terreno do “observável”. Como o pensamento de Marx – esse Sherlock Holmes das ciências sociais – constitui um convite permanente a suspeitar do imediato – o olhar de Watson – e a agudizar a vista por trás do “observável”, investiguemos o que há para além destas “coisas” e “instituições” visíveis. As pistas podem estar à vista, mas os criminosos não se encontram na cena do crime.

O que descobrimos são relações, e é aqui onde reside o poder, onde podemos localizá-lo e tratar de apreendê-lo conceitualmente<sup>27</sup>. Não no âmbito da relação ser humano-coisa (núcleo do fetichismo e da coisificação), nem no da relação ser humano-natureza (espaço teórico no qual se move o materialismo metafísico dos iluministas franceses do século XVIII ou o DIAMAT soviético no século XX), mas naquela outra dimensão constituída pelas relações dos seres humanos entre si.

Assim como Marx descobre em sua crítica da economia política por trás das “coisas” econômicas as relações que tem sido reificadas e

---

<sup>27</sup> Analisaremos mais adiante como esta concepção estreitamente relacional do poder formulada por Marx no Século XIX - cuja descoberta se atribui habitualmente na Academia a Michel Foucault - foi desenvolvida no século XX (mais de três décadas antes do pensador francês) por Antonio Gramsci. Fato irrefutável da história da teoria política que, contudo, não desmerece em nada a correta ênfase foucaultiana naquela dimensão relacional.

cristalizadas no processo do fetichismo, igualmente poderíamos pensar que detrás destas “coisas” (por exemplo, as armas) o que existe são relações de poder entre as pessoas<sup>28</sup>.

O âmbito do poder é aquele onde se produzem, se constituem e se reproduzem as relações sociais. O âmbito onde se formam e se realizam (a partir de relações anteriores) relações sociais, depois do qual tem lugar seu processo de reprodução.

Diferentemente do pressuposto da vulgata economicista do stalinismo as relações sociais se conformam segundo a teoria marxiana de *O Capital* a partir de confrontações e contradições entre os sujeitos históricos intervenientes, isto é, a partir de relações de força entre os pólos. Neste sentido, deveríamos (re)pensar a categoria que expressa a relação social de capital como uma relação de força entre os dois sujeitos sociais envolvidos: o capitalista (coletivo) comprador da força de trabalho e o operário (coletivo) vendedor desta última. Aqui dentro, no interior da própria relação, reside a luta de classes entre um sujeito social dominador e outro sujeito social dominado (que pode se rebelar e inverter a relação social de capital).

Se isto está certo, o poder constitui o âmbito das relações de forças – que atravessam tanto as relações sociais como as relações políticas – onde se produzem e reproduzem novas relações a partir da ruptura das anteriores.

Em que consiste a mencionada “ruptura”? No surgimento de uma diferença qualitativamente substancial em um âmbito. Um corte, uma descontinuidade, uma inversão, um salto.

Quanto à “formação de relações sociais”, esta implica a construção de uma nova relação que antes não existia. Mas se concebemos a partir de *O Capital* as relações sociais como relações de força, como um enfrentamento inerente que as atravessa intrinsecamente, daqui deveríamos então deduzir que “formar uma nova relação” resulta o produto de uma confrontação anterior. Deste modo poderíamos explicar que as novas relações sociais que surgem não “flutuam” no presente, mas são um ponto de chegada de um processo prévio de enfrentamento, onde um dos pólos foi derrotado antes e chega vencido ao processo de formação da nova relação social.

---

<sup>28</sup> “Cada individuo - expõe Marx - possui o *poder social* sob a forma de uma coisa. Tire-se à *coisa* este poder social e ter-se-á que outorgá-lo às pessoas sobre as pessoas”. Cfr, C. Marx: *Elementos fundamentales para la crítica da economia política [Grundrisse]*, Op. Cit., Tomo I, p. 85.

O vencido (não um indivíduo particular e isolado, um Robinson Crusoe contratualista maximizador de lucros e benefícios, mas classes sociais, forças sociais que foram esmagadas na luta de classes) não tem mais remédio que formar parte dessa nova relação que o vencedor o obriga a constituir. Ainda que depois de muito tempo transcorrido, o vencido “esqueça” esta confrontação inicial assim como também sua derrota prévia no enfrentamento, e então acredite que tenha formado parte dessa relação de forma “livre” e “voluntária”, por uma decisão racional, autônoma, soberana e autoconsciente. Esta é precisamente a atitude do sujeito moderno contratualista pressuposto pela economia política neoclássica e sua racionalidade calculadora e instrumental.

Quanto à “realização”, esta constitui uma produção de relações como resultado da vitória na confrontação. Um ponto de alcance de uma nova etapa no processo posterior ao triunfo, ou seja: a construção de um domínio estável. Em outras palavras: a paz, momento estratégico da confrontação é, ao mesmo tempo, resultado da vitória prévia no enfrentamento. Se a derrota é tal que não se visualiza no campo dos “observáveis” nenhuma possibilidade de revertê-la, os sujeitos sociais dominados e vencidos começam a outorgar consenso ao vencedor e a “esquecer” a duvidosa origem da paz, se auto representando a situação pós-vitória, imaginariamente, como uma relação eterna, sem origem e sem futuro. Deshistoricizar o exercício do poder, eis aí a chave para sua reprodução.

Por último, “reprodução” significa produção contínua de uma relação social (no caso específico de *O Capital* Marx assinala que a reprodução capitalista pode ser “simples” - se se realiza no mesmo nível que o momento prévio - ou “ampliado”, o que equivale simplesmente à “acumulação”).

Tendo então delimitado o referente de cada um destes conceitos podemos então tentar aprofundar a análise pressuposta por Marx para diferenciar em sua análise dois planos constitutivos de toda realidade, que também estão presentes na relação economia-poder e que são centrais para sua compreensão: a aparência e a essência, o imediato e o mediato.

Quando se alude às relações sociais capitalistas como algo eterno, ahistórico, ou como resultado da vontade mútua de capitalistas e trabalhadores, ou também como produto exclusivo de relações

econômicas, estamos no plano da aparência, do que se vê, do observável, do acessível aos sentidos e à consciência imediata e pré-crítica (o mundo da “pseudo-concreção”, segundo a terminologia de Karel Kosik). O sentido comum previamente moldado pela hegemonia dos setores dominantes, no dizer de Gramsci.

Sempre a partir de sua teoria crítica do fetichismo, Marx – pensador da “suspeita” – se atreveu a duvidar da soberania da autoconsciência imediata dos agentes sociais. Em sua reflexão metodológica, da *Introdução aos Grundrisse* [1857], questionou então aquela “representação caótica” que corresponde às primeiras etapas do conhecimento à que acedemos espontaneamente em nossa vida cotidiana. Retomando neste ponto a Hegel, sustentou que a aparência não é um mero equívoco nem um erro (como afirmaram os racionalistas clássicos – Descartes, Leibniz, etc. –, escamoteando a experiência empírica), mas que tem sua própria racionalidade. Tratou, portanto, de explicá-la a partir das raízes sociais que se encontram na própria realidade. Mas, explicando-a de tal modo, não se conformou com limitar-se a este âmbito (como prescrevia metodologicamente o positivismo). Como um detetive, Marx tentou penetrar em um espaço teórico mais profundo, aquele onde tenta chegar à ciência<sup>29</sup>.

A investigação crítica deve tentar ultrapassar então o plano da aparência, da imediatidade. No problema da articulação entre economia e poder também há que se esforçar para “ir mais além” e rastrear aquele âmbito que, ainda sem ser diretamente observável, nem pertencer à aparência imediata nem por isso deixa de ser menos fundante. Para Marx este terreno social é o da confrontação e da contradição, ou do combate e do enfrentamento. Se nos limitamos ao plano das aparências nunca poderemos compreender aquelas relações sociais constituídas a partir das confrontações em sua historicidade. Em conseqüência, nos veríamos obrigados a tomar “a paz”, o domínio estável de uma das classes sociais (a capitalista) não como um momento parcial e relativo do processo global de luta de classes, mas como algo natural, eterno, ahistórico, e, portanto, sem explicação<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> “E então - assinala Marx - o economista vulgar crê ter feito uma grande descoberta quando proclama com orgulho, em lugar de revelar a interconexão, que *na aparência* as coisas parecem ser diferentes. Na realidade alardeia que se atem à aparência e a toma como a última palavra. Sendo assim, por que deve haver ciência?”. Carta de C. Marx a Ludwig Kugelmann [11/VII/1868], *in* C. Marx e F. Engels: *Correspondência*, Buenos Aires, Cartago, 1973, p. 207.

<sup>30</sup> A “paz democrática” atualmente vigente em nossa América foi previamente abonada pela barbárie

Quando Marx coloca a pergunta “de onde provem o plusvalor que o capitalista obtém por sobre o dinheiro adiantado?”, a ciência social que se aferra ao plano aparential obviamente responde “de vender mais caro”. Ela situa sua resposta na circulação, no mercado, não direta e imediatamente “observável”. Não podia ser de outra maneira. Em sua crítica da economia política a refutação de Marx induz a ir para “um algo”, “um *plus*”<sup>31</sup> que está por trás ainda que não apareça a à simples vista: o processo social e histórico onde se produziu esse plusvalor. A exposição lógica de *O Capital* se estrutura por isso a partir de uma inversão dialética, histórico-lógica. Dos sintomas e dos efeitos às causas, do resultado às suas condições históricas (daí que o capítulo histórico sobre “a chamada acumulação originária” só apareça ao final do primeiro tomo e não no princípio como caberia supor segundo a ordem cronológica da história do capitalismo).

Analogamente, com a ruptura e posterior construção de novas relações, especificamente capitalistas, sucede o mesmo. É necessário ir mais além do diretamente observável, analisar e descobrir outro âmbito que está “oculto”, que “não aparece” se nos circunscrevemos e ficamos unicamente na esfera aparential: o da luta de classes e da confrontação.

O capital separa para voltar a reunir, de outra maneira, agora sob seu olhar vigilante, sua dominação, sua disciplina e seu controle. As novas relações sociais são o produto de um enfrentamento prévio que provoca uma ruptura em relações sociais anteriores. Que tipo de ruptura? Que tipo de unidade prévia se corta e violenta? Só poderemos entender a ruptura se previamente examinamos que tipo de relação é a que se rompe segundo Marx (denominada por ele “a existência dual do sujeito”).

A experiência imediata, correspondente à esfera aparential na sociedade capitalista, nos mostra que existe uma classe social de trabalhadores totalmente “livres”. Em um duplo sentido: não estão sujeitos territorialmente ao domínio de nenhum senhor, e também no sentido de não possuir nenhuma propriedade, submetidos a uma nudez total, pois o único que possuem é sua capacidade de trabalho, sua força de trabalho: o típico “sujeito livre” da ideologia burguesa

---

de Videla, Pinochet, Stroessner, Somoza, etc. Sem esta não se entende aquelas. A “paz” contratual foi filha legítima do castigo e da violência, da punição e da dominação, tópicos que ficam regulamente “fora” do discurso social e político na teorização habitual sobre a “transição à democracia”.

<sup>31</sup> Grifo nosso.

(no campo jurídico, no terreno da economia política, etc, etc). A aparência nos indica que esta existência tem um caráter ahistórico, eterno, e o sentido comum o esquematiza e legitima mediante o lugar comum que sustenta “sempre foi assim e sempre o será”. Muitos anos de exercício da hegemonia foram necessários para inocular semelhante crença nas massas populares.

Mas Marx, desnaturalizando as relações sociais capitalistas, afirma que isto não é mais do que um resultado do processo histórico que funciona no modo de produção capitalista como um dos supostos necessários para constituir a relação social de capital. Este suposto básico é produto de um amplo processo de rupturas da “unidade originária”, da existência dual. Esta última consiste em que o indivíduo, em um estágio histórico anterior àquele no que se produziram as rupturas históricas, não estava separado de suas condições objetivas de existência, de seus meios de vida, de seus meios de produção. Na relação social capitalista estes meios se tornaram alheios, se autonomizaram cobrando existência e vida próprias, a partir da qual se oporão - de maneira hostil - como capital, como trabalho morto objetivado e alheio, como um monstruoso Frankenstein. Um produto que submeterá o seu produtor.

Antes da emergência do capitalismo o indivíduo como existência subjetiva, e suas condições de vida, como existência objetiva, formavam segundo Marx uma “unidade originária” que nada tem a ver com uma essência perdida na história ou com um paraíso abandonado.

O que sim existiu no pasado - assinala Marx já desde sua juventude ainda que o reafirmasse na sua maturidade - foi a unidade de um corpo orgânico (o indivíduo, o corpo humano de homens e mulheres) e um inorgânico<sup>32</sup> (seus meios de vida, a terra, a natureza) articulados em uma “unidade originária”: a relação de propriedade<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> Podemos encontrar já nos primeiros manuscritos de Marx a idéia de conceber a natureza como o prolongamento objetivo do próprio ser humano: “A natureza é o corpo inorgânico do homem, isto é, a natureza enquanto não é ela mesma o corpo humano”. Cfr. C. Marx: *Manuscritos de 1844*, in C. Marx: *Escritos de juventud*, *Op. Cit.*, pp. 599-600. Mas a partir de 1857-1858 esta mesma idéia irá adquirindo perfis mais nítidos. Agora nós a *circunscrevemos a um determinado período histórico*, aquele onde não predomina a produção de valores de troca, mas os de uso. Cfr. C. Marx: *Elementos fundamentales para la crítica da economia política [Grundrisse]*, Tomo I, *Op. Cit.*, p. 444.

<sup>33</sup> “Propriedade, não significa então originariamente - assinala Marx - senão o comportamento do homem com

Unidade fissurada, quebrada e destruída em um processo histórico de rupturas. Entre a existência subjetiva e a existência objetiva, agora separadas, se interporá ativo e soberbo, no período histórico que corresponde ao modo de produção capitalista, o capital. Este último previamente separa e isola, para logo voltar a reunir, mas em uma nova relação, sob sua própria dominação. A condição imprescindível que se deve cumprir para poder constituir a relação de capital é a ruptura da propriedade<sup>34</sup>, da unidade entre o ser humano e a terra. A primeira tem lugar a partir de um processo histórico de expropriação material das classes populares mediante o uso da violência, o roubo, a estafa, etc., no desenvolvimento da luta de classes.

Esta relação social prévia na qual os indivíduos se encontravam unidos estreitamente às suas condições de vida – o que não implica “comunismo primitivo” como erroneamente supôs o antropólogo evolucionista Lewis Morgan (e com ele, o último Engels) – será anulada a partir da confrontação. O resultado será a produção de quebras e fissuras na relação de propriedade da terra, a partir das quais por um lado ficaram as condições objetivas de vida (os meios de subsistência, agora autônomos) e, por outro, os indivíduos despojados de sua “natureza inorgânica”, restando-lhes apenas sua capacidade laboral, sua capacidade viva de trabalho, sua força de trabalho. Cisão completa e inversão total do sujeito e do objeto.

Como produto da ruptura teremos dois pólos: os meios de produção, em mãos agora do capitalista, e a força de trabalho, despojada de toda propriedade, ou seja, expropriada. Estas duas são justamente

---

*suas condições naturais de produção* como suas condições pertencentes a ele, suas, pressupostas junto com sua própria existência; comportamento com elas como com pressupostos naturais de si mesmo, que por assim dizê-lo, só constituem o prolongamento de seu corpo”. Cfr. C. Marx: *Grundrisse* Tomo I, *Op. Cit.* p. 452.

<sup>34</sup> “Se um suposto do trabalho assalariado e uma das *condições históricas do capital* é o trabalho livre e a troca deste trabalho livre por dinheiro a fim de reproduzir e valorizar o dinheiro, a fim de ser consumido pelo dinheiro como valor de uso, não como disfrute, mas como valor de uso para o dinheiro, do mesmo modo, *outro suposto é a separação do trabalho livre com respeito às condições objetivas de sua realização*, em relação ao meio de trabalho e ao material de trabalho”. Cfr. C. Marx: *Grundrisse* Tomo I, *Op. Cit.*, p. 433. Este tipo de processo histórico forma tacitamente parte imanente da principal categoria de *El Capital*: “*Na fórmula do capital [...] está implícita a não propriedade da terra*, nega-se aquele estado no qual o indivíduo que trabalha se comporta em relação à terra como com algo próprio, isto é, que trabalha, que produz, como proprietário do solo [...] Em consequência, na relação do trabalhador com as condições do trabalho enquanto capital, este estado histórico [é] negado *d’abord* como comportamento que implica uma relação de propriedade mais plena “. *Idem*, p. 460. Em francês no texto.

as condições imprescindíveis e necessárias sem as quais não se pode constituir a relação social de capital.

## **A Violência como Força Econômica**

No melhor dos casos, as vertentes economicistas do marxismo reconheceram parcialmente certo lugar teórico à violência como geradora de rupturas entre os produtores e seus meios de produção. Mas invariavelmente foi circunscrita a um período exclusivamente pré-capitalista, a um pecado de juventude.

A violência, o roubo, a estafa e os demais mecanismos do poder, teriam cumprido seu papel na infância do capitalismo, nas origens. Porém a partir daí eles nunca mais teriam estado presentes nos processos sociais do modo de produção capitalista. Se o fizeram, foram apenas fenômenos aleatórios que não penetraram na essência do capital. Esta leitura se apóia em dada passagem de Marx<sup>35</sup> onde este deixa uma porta aberta para fiar esta argumentação, pois põe a ênfase na história contemporânea frente à história passada, na lógica frente à história, na ordem estrutural frente ao genético-processual.

Não se deveria subestimar esta ênfase metodológica marxiana outorgada à historicidade do presente estrutural, o qual tem clara prioridade no modo de exposição de *O Capital* por sobre a ordenação meramente cronológica. Precisamente a obra não começa sua justificação lógica pela história – que como dissemos só aparece no capítulo XIV sobre a acumulação originária –, mas pelo presente, a generalização da forma social “mercadoria”. Começa-se pelo último para inverter e ir para trás.

Mas se seguimos linearmente esta leitura poderíamos cair no erro de pensar a violência e os demais métodos característicos do processo de acumulação originária de forma análoga a um primeiro motor aristotélico, que atua apenas nas origens, mas que desaparece completamente na história posterior.

---

<sup>35</sup> “Uma vez pressuposta - nos diz Marx nos *Grundrisse* - a produção fundada no capital a condição de que para por-se como capital o capitalista deve introduzir na circulação valores produzidos por seu próprio trabalho *ou de algum outro modo* - não apenas pelo trabalho assalariado já existente passado - *corresponde às condições antediluvianas do capital*. Isto é, a supostos históricos, que precisamente, enquanto tais pertencem ao passado e, portanto, à história de sua formação, porém de modo algum à história contemporânea [...]. Corresponde, pelo contrário, a seus supostos passados, aos supostos de sua origem, abolidos em sua existência” (*idem*, p. 420).

Pelo contrário, quando Marx se refere aos processos de rupturas violentas da propriedade e das relações sociais preexistentes não faz em momento algum uma análise evolutiva, mas os coloca como constitutivos em forma estrutural em face das relações sociais capitalistas presentes. Nas que aparecem como relações exclusivamente econômicas há – implícita ou explicitamente, segundo o caso – relações de poder e de violência. As relações de luta, de confrontação, de enfrentamento – inclusive com um alto grau de violência entre as forças que se enfrentam – não apenas constituem uma explicação genética dos processos sociais do modo de produção capitalista: estão também presentes estruturalmente uma vez que os últimos já se constituíram<sup>36</sup>.

Marx reafirma que no capitalismo desenvolvido, ou seja, no modo de produção capitalista já constituído, “segue-se usando a violência” quando necessária. Ainda que esclareça na continuidade que “só excepcionalmente”. Mas, de qualquer maneira, segue usando-a. Não está excluída. A história do século XX reafirmou-o amplamente no plano empírico. Basta recordar o fascismo e o nazismo, para não mencionar as ditaduras latino-americanas. Ocorre que esta violência “extra-econômica” não só ajuda e reproduz de fora, e, de forma externa, as relações econômicas já constituídas, mas que, além disso, passa a conformar um dos elementos estruturais<sup>37</sup> (ainda que não o único, como Dühring sustentara há seu tempo) das relações sociais de produção.

Deve-se assumir sem ambigüidades e reconhecer toda a densidade teórica desta reflexão de Marx, segundo a qual no capitalismo desenvolvido, já constituído sobre suas próprias bases, a violência pode chegar a cumprir um papel e uma missão centrais como alavanca econômica e não apenas como elemento da “superestrutura” da sociedade. Hoje o marxismo crítico já não pode seguir sustentando o dualismo dicotômico clássico do jusnaturalismo: corpo (economia) por um lado, e espírito (“superestrutura” dentro da qual se localizaria a violência e o poder) por outro.

---

<sup>36</sup> “A organização do processo capitalista de produção desenvolvido - afirma Marx em *El Capital* - quebra toda resistência; a geração constante de uma superpopulação relativa mantém a lei da oferta e da procura de trabalho, e portanto o salário, dentro dos trilhos que convêm às necessidades de valorização do capital; a ação surda das relações econômicas põe apenas a dominação do capitalista sobre o operário. *Segue usando-se sempre, a violência extra-econômica, mas apenas excepcionalmente*”. Cfr. C. Marx: *El Capital*, Op. Cit., Tomo I, Vol. III, p. 922.

<sup>37</sup> “Ela mesma é uma potencia econômica”. Cfr. C. Marx: *El Capital*, Op. Cit., p. 940.

O debate não constitui uma questão livresca ou escolástica: Marx falou ou não. As guerras vividas no século XX, com milhões de mortos em cada uma, os genocídios periódicos – fundamentalmente na América Latina e em particular na Argentina –, não são um “acidente” da história. O capital necessita da matança como elemento estruturante, disciplinador. Não pode reproduzir-se sem isso. O marxismo para poder estar à altura da história, deve jogar fora o lastro do economicismo. Não pode hoje sem escândalo seguir postulando-se dogmaticamente que a violência e o exercício econômico da força material corresponderam apenas às etapas pré-capitalistas. Nem a teoria nem a realidade resistem a semelhante afirmação.

Estes enfrentamentos produzidos pela luta de classes e implicados nessas relações não são sempre diretamente “observáveis” desde o plano aparental e a representação caótica do momento inicial do conhecimento. Mas o são no caso de uma guerra; contudo o enfrentamento nem sempre leva à guerra. Pode ser que da observação imediata dos “fatos” e dados empíricos, mediada e moldada pelo paradigma do sentido comum burguês construído historicamente, não “apareça” a luta de classes e seus enfrentamentos. Mas, metodologicamente devemos ir mais além e achá-los, para poder apreendê-los conceitualmente. Nos chamados “fatos objetivos”, aí onde reina “a paz” existem contradições sociais implícitas que devemos perceber mediante o uso metodológico da abstração, na análise da luta de classes.

Tentemos então apreender as contradições imanentes que subjazem nas principais categorias de *O Capital*.

Marx coloca que a mercadoria e o dinheiro só se transformam em capital se fazem parte de uma relação social determinada constituída a partir e sobre a base da confrontação e o enfrentamento de duas classes: a dos proprietários da mercadoria dinheiro e a dos proprietários da mercadoria força de trabalho. É necessário ter presente que quando Marx se refere à existência de apenas duas classes está utilizando o recurso metodológico que abstrai o conjunto das outras classes que existem no capitalismo e inclusive das diversas frações internas destas. Quando analisa uma formação social e uma conjuntura concreta (por exemplo, a França de 1848 a 1852) ele encontra muitíssimos outros matizes e frações sociais dos quais faz abstração ao analisar os fundamentos do modo de produção capitalista em sua “pureza máxima”. É um grave erro metodológico postular

então para uma formação social concreta a existência de apenas duas classes.

Antes que existisse e tivesse lugar a confrontação entre essas duas classes, a relação social de capital ainda não tinha se constituído; portanto, tal enfrentamento é inerentemente constitutivo da mesma. A existência destas duas classes tem, por sua vez, um pressuposto necessário: a separação dos trabalhadores das suas condições de existência. Para que estes cheguem a ser desnudamente “livres” tem que ter ocorrido um amplo e penoso período de violências, enfrentamentos, expropriação, disciplina sanguinária e rupturas históricas<sup>38</sup>.

A “liberdade” moderna - mãe do contratualismo - é uma filha disforme da violência e do poder. A criação violenta e artificial desta força de trabalho é condição de possibilidade (1) da compra da força de trabalho no mercado laboral que se empregará na produção capitalista e (2) da reprodução ampliada ou acumulação propriamente dita, pois quando o capital em um segundo ciclo necessita reinvestir seu plusvalor requer força de trabalho adicional que já se encontra disponível porque foi previamente expropriada e obrigada pela violência ao mercado de trabalho. O emprego da violência, então, é condição essencial não apenas da gênese da produção capitalista, mas também de sua reprodução ampliada ou acumulação<sup>39</sup>.

Uma vez analisado o processo histórico de rupturas da propriedade e das relações previamente existentes examinemos o *status*<sup>40</sup> teórico que este possui em uma leitura não economicista de Marx. A partir desta aproximação poderemos chegar àquelas

---

<sup>38</sup> Referindo-se a este processo histórico tal como se deu na formação social da Inglaterra - país ao qual Marx adota como ilustração histórica em *El Capital* por ser o mais desenvolvido da época em que escreveu ele sustenta que se utilizaram como métodos principais “a força, ao pelourinho e ao chicote”. Cfr. C. Marx: *Grundrisse, Op. Cit.*, Tomo I, p. 470. Enfatiza desde sua perspectiva historicista a ironia sobre a suposta eternidade das leis que descrevia a economia política, e que como no economicismo marxista, *fazia total abstração da violência e das relações de poder* no processo de expropriação. Afirma também que: “*Tantos esforços* se requererão para assistir ao parto das «leis naturais eternas» que regem o modo capitalista de produção, para *consumar o processo de separação entre os trabalhadores e as condições de trabalho*, transformando, em um dos pólos os meios de produção e subsistência sociais em capital, e no pólo oposto, a massa do povo em assalariados, em «pobres laboriosos» livres, esse produto artificial da história moderna”. Cfr. C. Marx: *El capital, Op. Cit.*, Tomo I, Vol. III, p. 950.

<sup>39</sup> Sobre a relação entre a criação artificial e a existência de uma força de trabalho no mercado laboral, por um lado, e as necessidades da reprodução ampliada por outro, cfr. C. Marx: *El Capital, Op. Cit.*, Tomo II, Vol. V, p. 612 e ss: “O Capital variável adicional”.

<sup>40</sup> Grifo nosso.

determinações principais para poder explicar de um modo não dualista nem dicotômico a articulação entre economia e poder.

Se nesta perspectiva tratamos de desatar, para torná-los observáveis, os pressupostos implícitos da categoria central de “capital” teríamos que perguntar: por que o operário (coletivo) permite que se lhe exproprie “pacificamente” quando realiza seu contrato de trabalho com o capitalista (coletivo), no âmbito das relações de troca – dinheiro por força de trabalho?

No espaço social do mercado se enfrentam dois possuidores de mercadorias aparentemente “iguais”. Existe aqui uma relação de valor, donde os proprietários independentes de mercadorias e alheios entre si se enfrentam e intercambiam seus equivalentes. Estes dois possuidores “iguais” são o capitalista e o operário, ambos coletivos. Que possui o capitalista? Dinheiro. Que possui o proletário? Sua capacidade potencial de realizar trabalho. A partir de uma relação jurídica (ou contrato) pactam trocar “voluntária” e “pacificamente” suas respectivas mercadorias. Um compra e o outro vende. O que compra paga a mercadoria por seu valor (este é um suposto metodológico ao que recorre Marx para simplificar, na realidade está sujeito à luta de classes). Aceitam realizar uma troca de equivalentes, que na realidade é um intercambio desigual, pois a força de trabalho é a única mercadoria que produz, quando se utiliza seu valor de uso, maior quantidade a que corresponde a seu próprio valor.

Mas por que motivo o operário (coletivo) permite isto? Por que, no mercado, ele aceita pactar e negociar neste contrato tão desfavorável para si, sua família e sua classe? Que segredos inconfessáveis esconde a igualdade moderna<sup>41</sup>? Que pecados ocultos e pestilentos se escondem por trás e por baixo do perfume e do brilho contratual?

O mercado, onde se realiza a transação contratual, não é o ponto de partida, mas o ponto de chegada. O jusnaturalismo moderno tinha postulado, mesmo o mais revolucionário, e também o contratualismo “socialista” de nossos dias, que o contrato era fundacional. Nascia algo novo. Era o ponto de início, um axioma para logo deduzir-se a partir dele. Na realidade é o ponto de partida

---

<sup>41</sup> Uma pergunta aberta e não abordada que, como já assinalamos, resulta plenamente pertinente frente à idealização da igualdade nos modos comunicativo de Habermas ou pragmático de Apel.

em função da relação de produção que logo se estabelecerá, quando o proletário, uma vez consumado o contrato, comece a exercer efetivamente sua capacidade potencial de trabalhar. Mas, e isto é o definidor, é ponto de chegada, pois o proletário chega ao mercado, ao âmbito da troca sancionada pelo contrato, derrotado. Foi previamente vencido. Foi despojado de sua propriedade, de seus meios de subsistência e de vida. Esta ruptura da propriedade não se realizou no espaço mercantil nem contratual, mas em outro âmbito.

Aqui é necessário recorrer a um raciocínio analógico. Se para obter plusvalor o capitalista necessita comprar força de trabalho no mercado, empregá-la no processo de produção e obter novas mercadorias que encerraram plusvalor, logo deverá voltar ao mercado para realizar esse plusvalor. Se não o pudesse fazer sobreviria a crise.

Logo, para obter plusvalor são necessários dois âmbitos estreitamente inter-relacionados e interdependentes: (1) o âmbito da troca onde se compra-vende a força de trabalho, (2) o âmbito da produção onde se produz o plusvalor e novamente (1) o âmbito da troca no qual se realizam as mercadorias que encerram o plusvalor. Sem estes dois âmbitos não se poderia explicar a obtenção do plusvalor, do “*plus*” que se agrega ao dinheiro inicial que funciona como capital. Ainda que na explicação marxiana o determinante é o da produção se necessita recorrer também ao outro para dar conta do processo global.

Por analogia, para explicar o processo histórico e político no qual o proletário (coletivo) foi derrotado se necessita recorrer a outro âmbito, prévio ao da troca onde se efetua o perfumado contrato “livre e voluntário”. Este é o âmbito do poder, o das relações de força, da luta de classes, da confrontação. A luta é o fundante, a guerra, não o contrato. Essa é “a pedra de toque” da teoria do poder e da dominação em Marx<sup>42</sup>, ainda quando na Academia se lhe nega qualquer aporte teórico neste terreno.

Os proletários são expropriados então violentamente de sua “natureza inorgânica”, de sua relação de propriedade, no âmbito do

---

<sup>42</sup> “O marxismo - assinalava provocadoramente Lênin - pisa sobre o terreno firme da luta de classes e não sobre o da paz social. Em certos períodos de agudas crises econômicas e políticas, a luta de classes se desenvolve até chegar à guerra aberta, isto é, à luta armada entre duas partes do povo. Em tais períodos, o marxista se acha *obrigado* [sublinhado por Lênin] a colocar-se no ponto de vista da guerra civil. E, desde o ponto de vista do marxismo, está totalmente fora de lugar tudo o que seja condená-lo ao terreno moral”. Cfr. V. I. Lênin: *Obras Completas*, Buenos Aires, Cartago, 1960, Tomo XI, p. 213.

poder através de processos históricos que incluem o roubo, a tortura e as diversas formas de violência (sempre renovadas no transcorrer do tempo) como a pilhagem, o fuzilamento, o seqüestro, a desapareição, etc. Quando chegam à troca onde se realiza a relação contratual já foram expropriados previamente<sup>43</sup>.

Por isso os proletários efetuam esta relação jurídica tão nefasta, tão desvantajosa, com o capitalista. Fazem-no porque estão derrotados, porque chegam vencidos de um processo prévio de luta de classes.

Então, se esquematizamos os distintos âmbitos onde a esfera econômica e a do poder se inter-relacionam no discurso teórico de Marx, se condicionam, cruzam e penetram mutuamente, obteremos:

(1) Existência dual dos trabalhadores (pólo subjetivo) e da natureza (pólo objetivo). Isto é, existência dual do ser humano e sua relação imediata de propriedade com suas condições de vida. Relações sociais pré-capitalistas.

(2) Âmbito do poder, da expropriação e da ruptura, que se realiza mediante a violência, o roubo, a conquista, a pilhagem, a tortura e a estafa. Acumulação “originária” do capital.

(3) Chegada do proletário (coletivo) ao âmbito da troca, desarmado, vencido, expropriado de suas condições de vida. Nasce a “liberdade” moderna, o “sujeito livre” soberano e as “leis naturais” da economia capitalista.

(4) Âmbito do mercado, onde se pacta e negocia a expropriação “pacífica e voluntária” da força de trabalho, por meio da relação jurídica contratual que estabelece um intercâmbio desigual sobre a base de uma troca de equivalentes (suposto metodológico: a força de trabalho é paga pelo que vale). Formação de uma nova relação social a partir da ruptura produzida no âmbito do poder. “Liberdade” de circulação de mercadorias, de idéias, opiniões, imprensa e de “capital humano”. Base social, no terreno da sociedade civil, da república parlamentar, “forma universal, comum, anônima, impessoal” da dominação de classe no terreno político.

(5) Âmbito da produção, onde se efetiva o consumo da força de trabalho que produz o plusvalor, o “*plus*”, por parte do capitalista. Realização e concreção da relação formada como produto da ruptura no âmbito (2). Domínio estável hegemônico: a “paz”.

---

<sup>43</sup> Insistimos: Como explicar-se, senão, as já inocultáveis limitações dos regimes sociais e políticos latino-americanos posteriores à era de Pinochet, Videla, entre outros ditadores latino-americanos?

(6) Âmbito do mercado:

(a) Venda das mercadorias e realização do plusvalor. Obtenção de dinheiro.

(b) Recapitalização do dinheiro obtido mediante a realização do plusvalor, destinado a reproduzir o capital na mesma escala.

(c) Compra de nova força de trabalho e dos meios de produção gastos que tem que se renovar.

(d) Recapitalização da parte de dinheiro obtido mediante a realização de plusvalor destinada à compra de força de trabalho adicional (previamente expropriada na luta de classes e a confrontação) mais os meios de produção adicionais.

(7) Âmbito da produção, onde se reinicia o ciclo e se reproduz a relação de capital.

(a) Se se reproduz apenas na mesma escala: reprodução simples, níveis: (a), (b) e (c) em (6).

(b) Se, além disso, há uso de força de trabalho adicional (produto de um novo processo de confrontação e expropriação sempre renovado) mais meios de produção adicionais: acumulação ou reprodução ampliada, nível (d) em (6).

Diferentemente dos pressupostos ideológicos da economia política, esta relação social de capital é concebida como puramente histórica e transitória. Na demonstração dessa historicidade se joga o objetivo político e epistemológico de toda a obra teórica crítica de Marx.

Constitui o produto de um amplo desenvolvimento no qual através de numerosos confrontos na luta de classes se chegou a ordenar, por um lado, o proletário assalariado (coletivo); por outro, o capitalista (também coletivo), personificação histórica do capital e dos meios de subsistência que se enfrentam agora ao proletário como algo autônomo. A nova ordem pressupõe ter desordenado as relações anteriores. A ordem se estrutura desde a violência, não há ordem natural. A “paz” em geral não é mais que o domínio burguês.

Diferentemente do economicismo, o âmbito social do poder e de suas relações de força onde se inscreve a violência não se encontra de modo algum abolido na sociedade capitalista constituída sobre suas próprias bases. Segue formando parte de sua articulação estrutural. Nela está presente, implícita e explicitamente, durante todo o processo de produção e reprodução do capital, como força material e como

disciplina controladora e vigilante. Este âmbito do poder não é de modo algum um epifenômeno superficial e subsidiário da esfera econômica nem está meramente recluso na “superestrutura”. A “paz” na qual se baseia tanto a república parlamentar quanto a produção, continua de plusvalor, o pressupõe todo o tempo.

## **A hegemonia e o poder em Gramsci**

Tentamos, até aqui, dar conta da imensa distância que separa a teoria social e política marxiana do “economismo histórico”, ao qual amigos (stalinistas) e inimigos (principalmente acadêmicos) quiseram comparar. Na continuidade, ao tratar de reconstruir os eixos centrais da reflexão gramsciana sobre o poder e a política, tentaremos em primeiro lugar decifrar que Marx foi lido por Gramsci.

Antes uma breve observação: qual é o maior perigo ao analisar a teoria da política e do poder em Gramsci e seu vínculo com Marx? É principalmente a tentação de violentar seu próprio método e, portanto, deshistoricizá-lo. Ocorre que, a pesar apesar de que exista atualmente um consenso amplamente majoritário sobre o método gramsciano (que gira em torno do historicismo) em não poucas oportunidades recortam-se seus escritos, “mesclam-nos”, tornam a grudá-los e... que temos? Uma bela montagem que serve para legitimar praticamente qualquer coisa: os famosos “usos” de Gramsci. Por isso, nesta breve exposição, tentaremos reconstruir suas perspectivas centrais a partir de uma periodização histórica.

Voltemos então a Marx. O jovem Gramsci socorre-se de Marx como “mestre de vida moral e espiritual”, segundo suas próprias palavras, concebido por ele como um “cérebro que pensa para captar o ritmo misterioso da história e dissipar seu mistério”<sup>44</sup> Esta recuperação de Marx como cientista, mas também como homem de ação, era contraposta pelo jovem intelectual sardo ao misticismo romântico de Thomas Carlyle e ao positivismo de Herbert Spencer.

A contraposição com a herança deste último, incorporada à “ortodoxia marxista” da II Internacional pelo determinismo evolucionista de Kautsky e Plekhanov, não foi um mero acidente, nem um fato casual. Toda a reflexão juvenil de Gramsci estará marcada por esse *élan* antipositivista com o qual batalhava contra as doutrinas

---

<sup>44</sup> Cfr. Antonio Gramsci: “Nuestro Marx”, in *Il Grido do popolo*, 4/V/1918. Reeditado em A. Gramsci: *Antologia*, Seleção, tradução e notas de Manuel Sacristán, México, Siglo XXI, 1988, pp. 37-41.

oficiais no Partido Socialista Italiano (fortemente infeccionado pelo cientificismo de Lombroso, Ferri e Aquiles Loria). Esse impulso antipositivista poderia ser interpretado simplesmente como um dado de sua biografia intelectual ou de sua formação cultural. Cremos que é muito mais que isso: terá uma importância fundamental em sua reflexão madura sobre a política e o poder.

Não é casual que quando o jovem Gramsci publica o único número de *La Città Futura* incorpore textos de Gaetano Salvemini, Benedetto Croce e Armando Carlini<sup>45</sup>. Toda sua reflexão juvenil está atravessada por esta constelação crítica do economicismo de Aquiles Loria e do determinismo “ortodoxo” que Kautsky, em sintonia com Plekhanov, havia oposto ao “revisonismo” de Bernstein. O ponto culminante de semelhante operação, como se sabe, se encontra no artigo de Gramsci onde interpreta a revolução russa de 1917: “A revolução contra O Capital”<sup>46</sup>.

Explicitam-se aí as leituras político-filosóficas a partir das quais Gramsci se apropriou “hereticamente” do legado político de Marx. A contraposição central que o mencionado artigo realiza gira em torno à oposição entre “os postulados do materialismo histórico”, entendidos como propiciadores de uma “necessidade fatal” no decurso histórico e a “vontade coletiva, social e popular” (em princípio representada pelos bolcheviques).

Retomando a seu modo a conclusão das cartas trocadas pelo último Marx com os populistas russos - que Gramsci nunca leu -, onde o autor de *O Capital* colocava em discussão a suposta “necessidade fatalista supra-histórica” que se derivaria de sua teoria, o jovem Gramsci deixava estabelecido que para sua leitura do marxismo a história e a economia deviam ser entendidas como “atividade prática”, nunca como sinônimos de entidades autônomas e fetichizadas (à margem da práxis).

---

<sup>45</sup> Cfr. Giuseppe Fiore: *Vida de Antonio Gramsci*, Barcelona, Península, 1968, p. 127. Ai Fiore reconhece expressamente que na formação juvenil de Gramsci “se observam claramente influências idealistas”. Mas, esclarecemos, não de qualquer tipo de idealismo, mas da particular modulação antipositivista do idealismo de Benedetto Croce, quem tentando “retraduzir” ao hegelianismo o marxismo teoricamente mais rico e sugestivo de toda a II Internacional - o de Antonio Labriola -, a quem por outro lado ele dedica seu livro: *Materialismo storico ed economia marxistica*, Bari, Laterza, 1927 [primeira edição de 1900, prefácio de 1899].

<sup>46</sup> Cfr. A. Gramsci: “La revolución contra El Capital”, in *Il Grido do popolo*, 5/1/1918. Reeditado em A. Gramsci: *Antologia*, Op. Cit., pp. 34-37.

Disso já não cabe nenhuma dúvida. Poucos se animariam a discutir hoje a crítica gramsciana juvenil à “ortodoxia” determinista da II Internacional. Onde haveria debate e discrepância é em torno à acusação de “voluntarismo” atribuído ao jovem Gramsci. Esta acusação pressupõe uma dicotomia cortante, ao estilo das que nos propunha Althusser nos anos 60, entre um jovem Gramsci “voluntarista” (e teórico dos conselhos proletários) e um Gramsci maduro, “realista” e teórico da hegemonia.

Que há de certo em tudo isto? Vejamos. É inegável que o jovem Gramsci colocava o eixo de sua reflexão na construção de uma *vontade política coletiva* que unificasse as forças dispersas pelo poder do capital. Nessa época encontrou uma instituição privilegiada que poderia chegar a unificar as vontades: o Conselho de Fábrica. Como também aconteceu a Marx com a Comuna, Gramsci não o extraiu da cartola, como um mago, mas da experiência turinesa que viveu na própria carne logo de ter-se transladado de sua Sardenha natal e sua Cagliari juvenil - graças a uma bolsa de estudos como também ocorreu a nosso Mariátegui com sua viagem à Itália - ao norte industrializado.

O Conselho não estava em sua reflexão inicial contraposto ao partido político, mas, em todo caso, ao sindicato. Este último se caracterizava por sua “heteronomia política” (isto é, por operar negativamente e através de reações *a posteriori*<sup>47</sup> frente à iniciativa inquestionada do capital), enquanto o Conselho permitia dotar o movimento proletário de “autonomia”. Contudo, conselhos, sindicatos e partido constituíam em seu pensamento político uma trilogia não divisível, um sistema de redes de instituições (operárias).

Chama a atenção de um leitor contemporâneo que o jovem Gramsci em seu artigo “Democracia operária” (*L'Ordine Nuovo*, 21/VI/1919) já utilize a metáfora que Michel Foucault popularizaria: “Fábrica = quartel”. Que a fábrica representara um quartel não significava unicamente para Gramsci (diferentemente de Foucault) que ela reproduzisse uma disciplina individualizadora e paralisante. Pelo contrário, expressava que em cada fábrica conviviam - de um modo contraditório, obviamente - dois exércitos “com seus chefes, com seus serviços de coordenação, com sua oficialidade, com seu estado maior”: o exército proletário (baseado em seu poder autônomo não autoritário e em sua coesão de classe) e o exército burguês (baseado

---

<sup>47</sup> Grifo nosso.

na hierarquia e na obediência heterônoma). De igual modo já aparecem aqui os núcleos programáticos que de imediato o autonomismo italiano e Toni Negri fariam seus, pois para o jovem Gramsci o socialismo não é uma suposta meta final, mas que “já existe potencialmente nas instituições da vida social característica da classe trabalhadora explorada”<sup>48</sup>.

Este conjunto de reflexões constituíam um sinal de “voluntarismo”, supostamente cancelado em sua maturidade carcerária? Cremos que não. Também em sua reflexão madura Gramsci seguia obcecado por dotar de unidade operante às forças anticapitalistas dispersas. O que muda em sua última elaboração dos Cadernos é, em todo caso, a ênfase depositada na necessidade de construção do partido, encarnação moderna do mito-príncipe teorizado por Nicolau Maquiavel. O partido seria, em sua última produção teórica, o encarregado principal de unificar essa vontade coletiva, que não pertence a um hipotético período “voluntarista” cancelado na maturidade, mas ao conjunto de sua obra política.

Quanto ao “realismo” de sua maturidade que, em tal corte epistemológico, realizaria o papel de substituto do “voluntarismo” juvenil, poderia talvez conceder-se a este raciocínio que ao reelaborar a teoria leniniana das condições de uma “situação revolucionária”<sup>49</sup> no tópico “Análise de situação e relações de força”, Gramsci remarca o fato de que a vontade não tem uma existência etérea, mas que depende precisamente das mencionadas “relações de força”. Até aí chega seu “realismo”.

Caberia perguntar: por acaso na sua juventude, em sua etapa conselheira, Gramsci desprezava o realismo? Por contraposição com

---

<sup>48</sup> Na reconstrução e apropriação acadêmica do pensamento social muitas vezes se tentou durante os últimos quinze anos, na Argentina, contrapô-lo a Foucault e a Negri - descontextualizados e esvaziados de todo signo revolucionário - com o marxismo (particularmente com Marx, Lênin e Gramsci). Daí que se obviaram todas estas notórias “similitudes”, para não chamá-las diretamente de fontes de inspiração. De igual modo se silencia que, quarenta anos antes que Foucault o fizesse em sua *Microfísica do poder*, já Gramsci, seguindo a Lênin, tinha definido em seus *Cuadernos de la cárcel*, ao *poder* e à política *em termos de relações* (não “em geral”, mas como relações de força).

<sup>49</sup> A reflexão de Lênin em torno à problemática das condições para que se desenvolva uma “situação revolucionária” e ao lugar que dentro da mesma ocupa a inter-relação entre a subjetividade e a objetividade - núcleo central de toda a reflexão política tanto de Gramsci quanto de Lukács - pode consultar-se em: Lênin: *A celebração do primeiro de maio pelo proletariado revolucionário* [1913], *Obras Completas*, *Op. Cit.*, Tomo 19, pp. 218-219; *A bancarrota da II Internacional* [1915], *Idem.* Tomo 21, pp. 212-213; *A revolução proletária e o renegado Kautsky* [1918], *Idem.* Tomo 28, pp. 286-287 e *O “esquerdismo”, doença infantil do comunismo* [1920], *Idem.* Tomo 31, pp. 79-81, 88-89 e 214-216.

esta imagem dicotômica, que no fundo tenta subliminarmente apagar a experiência revolucionária direta do jovem Gramsci para assim construir de modo arbitrário um “Gramsci democrático”, aceitável para a tímida socialdemocracia contemporânea, o jovem Gramsci também valorizava o “realismo”. Assim dizem-nos, por exemplo, que tal realismo consiste em partir de que “a vontade individual” se torna potente quando se disciplina levando em conta sua relação com a necessidade social, o qual permite atuar conseqüentemente. Em tom idêntico, o jovem Gramsci rechaça explicitamente o voluntarismo quando coloca que “do ponto de vista marxista vontade significa consciência da finalidade” (que por sua vez significa “noção exata da potência que se tem e dos meios para expressá-la na ação”)<sup>50</sup>.

Os matizes em comum entre o jovem e o velho Gramsci são muito maiores que aqueles que quiseram construir *a posteriori*<sup>51</sup> com fins neutralizadores e virtualmente apologeticos (da atual ordem existente).

O que ocorre é que, enquanto participe direto do movimento dos conselhos, o jovem Gramsci formulou críticas demolidoras ao Estado democrático-parlamentar (e ao individuo concebido unicamente em sua generalidade abstrata como “cidadão”, seu correlato necessário). Esta é a razão principal pela qual se tenta segmentar sua obra e escamotear sua reflexão conselheira.

Por exemplo, em seu trabalho “A conquista do Estado” (*L'Ordine Nuovo*, 12/VII/1919), além de definir o Estado como “um conjunto de organismos que disciplina, unifica e concentra a potência de classe”. Gramsci colocava a necessidade de alcançar um novo estatuto da política revolucionária mais além da tríplice fronteira estabelecida pelo valor (isto é pela luta econômica do sindicato em condições de livre concorrência mercantil), a mediação do capital (ou seja, pela institucionalidade universalizante – mas sempre burguesa – do Parlamento) e por seu necessário correlato no campo da cidadania (o átomo contratual - individuo/cidadão).

Deste modo o jovem Gramsci retomava uma distinção clássica que abarcou o conjunto da reflexão crítica de Marx, tanto na *Questão judaica* (quando analisou criticamente a distinção da Constituição francesa de 1793 entre a universalidade abstrata do “cidadão” e a

---

<sup>50</sup> Cfr. Antonio Gramsci: “Nuestro Marx”, in *Il Grido do popolo*, 4/V/1918, in *Op. Cit.*, p. 40.

<sup>51</sup> Grifo nosso.

particularidade egoísta do “homem-burguês”) como em *O Capital* (onde, em seus capítulos IV e V do tomo primeiro, Marx distinguiu a esfera particular do processo laboral e seu trabalho útil e concreto da universalidade abstrata e espectral do processo de valorização, com seu “Éden dos direitos humanos inatos: liberdade, igualdade, propriedade e Bentham”).

Colocando como tarefa estratégica para os conselhos proletários turineses o alcançar uma superação desta dicotomia política marcada na vida cotidiana da fábrica pelas mediações do valor e do capital, Gramsci estava assentando as bases da “tradução” italiana do legado de Lênin e do bolchevismo. Para ele não tinha sentido repetir mecanicamente as palavras de ordem dos bolcheviques, era necessário traduzir-las em termos nacionais. A palavra de ordem, “Todo o poder aos soviets!” era traduzida por ele como “Todo o poder aos conselhos proletários!”. Mais tarde, com a derrota dos conselhos, Gramsci voltará a “traduzir”. Nesse então colocou, principalmente em “Alguns temas sobre a questão meridional” ([1926] publicado em janeiro de 1930 no *Stato Operaio*), que a palavra de ordem bolchevique de “Unidade proletário-camponesa” na Itália assumia a forma de “Unidade entre os proletários do norte e os camponeses do sul”.

Neste sentido poderíamos concluir provisoriamente que o mais rico e perdurável do exercício do pensamento político gramsciano não consiste em repetir palavras de ordem de modo mecânico, mas em “traduzi-las”. A “tradução” de um âmbito a outro, de um país a outro, de um campo ao outro (do Oriente ao Ocidente, da Rússia à Itália, da economia política à filosofia, da filosofia à política, de todas estas disciplinas, por sua vez, à dimensão histórica), será - em nossa modesta opinião - o núcleo central de todo seu pensamento. Recuperar o fio perdido de Gramsci não consiste então em discutir tal ou qual palavra de ordem conjuntural para um momento determinado da história, mas em repensar os mecanismos que lhe possibilitaram “traduzir” criadoramente o marxismo aos distintos âmbitos onde tentou que aquela teoria social fosse realmente produtiva.

A necessidade da “tradução” não constituía em sua opinião um mero exercício para deslocar a preguiça mental da chamada “ortodoxia”. Tinha raízes, urgências e fundamentos bem práticos. O problema a resolver residia em que para poder-se operar com eficácia

política tinha que se conhecer o terreno da ação. A falência neste sentido foi fatal para os proletários italianos em geral e para os revolucionários comunistas em particular. Gramsci chega a essa conclusão quando em uma carta à Federação Juvenil Comunista faz o primeiro balanço das razões que possibilitaram a derrota (“Que fazer”, assinada com o pseudônimo Giovanni Masci, em *Voce della Gioventú*, 1/XI/1923). Formula aí, amargamente, as grandes perguntas da derrota e reconhece que “não conhecemos a Itália”, assim como também que “os partidos revolucionários não estudaram a estrutura econômico-social italiana”. A síntese de conjunto aponta, de novo, ao problema da “tradução”: “não soubemos” - sentença Gramsci – “traduzir para o italiano”.

Esse primeiro balanço se prolonga em “As teses de Lion” (“A situação italiana e as tarefas do PCI”, Lion, 1926) onde emerge no primeiro plano a chamada “questão meridional” e sua relação com a noção de bloco histórico que tanta importância terá na superação do economicismo da “ortodoxia” marxista de tipo buchariniano-stalinista. Em tal balanço aparece no centro da cena a outra categoria chave, a de “hegemonia”, pois para Gramsci o problema dos conselhos esteve centrado na “incapacidade hegemônica sobre o resto da população em luta”, como por exemplo as insurreições camponesas do sul.

Também a 1926 pertence uma sinalização central que fundamentaria a necessidade das “traduções” permanentes que sempre lhe tiraram o sono: a contraposição entre “Oriente” e “Ocidente” (cfr. “Um exame da situação italiana”, [2-3/ VIII/1926] publicada pela primeira vez em *Stato Operaio* III/1928). Uma idéia-força que provavelmente tenha aparecido claramente explicitada pela primeira vez em sua produção escrita na sua “Carta a Togliatti, Scoccimarro, Terracini e outros” (9/II/1924), todos membros do coletivo ordinovista aos quais se dirigia para polemizar sobre as posições de Amadeo Bordiga<sup>52</sup>.

---

<sup>52</sup> Ainda que estas duas tenham sido as primeiras formulações explícitas de Gramsci, a contraposição entre Oriente e Ocidente, sustentação fundamental de sua “tradução” de Lênin e do bolchevismo para a Europa Ocidental, ele esteve presente, de fato, desde suas primeiras reflexões sobre a revolução russa de 1917. A origem filológica da metáfora política corresponde a *O príncipe* de Nicolau Maquiavel, texto (re)lido por Gramsci, como se sabe, no cárcere. A presença da metáfora em sua

Tanto ao “traduzir” o legado de Lênin para o Ocidente, quanto ao fazer o balanço amargo da derrota dos conselhos, quanto também em suas polêmicas com o primeiro dirigente histórico do PC da Itália Amadeo Bordiga (por quem tinha, seja dito de passagem, apesar das discrepâncias, uma admiração pessoal absoluta, segundo pode observar-se em sua correspondência) Gramsci enfrentava um mesmo fantasma: a passividade e a perda da iniciativa política da vanguarda e de sua ação hegemônica. Toda sua teoria política da hegemonia pode ser entendida como uma teoria da iniciativa. Veremos, adiante, que particular e complexo correlato ela tinha no terreno filosófico.

Finalmente, antes de ser preso e após anos de legalidade e de ocupar cargos militantes na organização clandestina da Internacional Comunista (um simples “detalhe”... que seus intérpretes pós-modernos ou social-democratas sempre “esquecem” de mencionar), Gramsci redige seu último trabalho em liberdade: “Alguns temas sobre a questão meridional”. Aí estão resumidos grande parte de seus programas de investigações carcerárias, que ele começa a explorar, dois anos e quatro meses após ser aprisionando.

Em primeiro lugar, aparece desenvolvida a análise retrospectiva do lugar ideológico outorgado por *L'Ordine Nuovo* em torno ao problema camponês e do sul da Itália. Realiza-se, também, aí um (re)exame do papel jogado pelos comunistas turineses durante o período dos conselhos e como parte dele se formula o núcleo central da teoria da hegemonia (dominação sobre os capitalistas e direção sobre os camponeses). De igual modo, formula-se aí uma das primeiras reflexões explícitas acerca da importância das instituições da sociedade civil (neste caso: escola e imprensa, às que haveria que agregar a referência gramsciana à incidência da tradição burguesa) e seu papel

---

obra anterior ao período carcerário demonstraria que provavelmente Gramsci já tinha lido a Maquiavel em sua juventude. A contraposição que fazia o florentino entre Oriente e Ocidente não era, obviamente, entre a Rússia bolchevique e a Itália dos conselhos, mas entre a monarquia da Turquia (Oriente) e o rei de França (Ocidente). Cfr. Nicolau Maquiavel: *O príncipe* [com comentários de Napoleão Bonaparte], Buenos Aires, Plus Ultra, 1984, pp. 52-54. Em Maquiavel a contraposição metafórica serve principalmente para ilustrar diversos modos de tomada do poder e de sua conservação: Seria difícil – dizia – conquistar o poder do Estado turco, mas fácil conservá-lo; enquanto seria fácil conquistar o Estado na França, mas difícil conservá-lo. Em Gramsci, em troca, esta contraposição girava em torno às relações entre sociedade civil e Estado: “No Oriente [Rússia] o Estado era todo, a sociedade civil era primitiva e gelatinosa; no Ocidente, entre Estado e sociedade civil existia uma justa relação e sob a superfície do Estado se evidenciava uma robusta estrutura da sociedade civil”. Cfr. A. Gramsci: *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, edição temática em seis volumes, *Op. Cit.*, pp. 95-96.

hegemônico sobre as classes subalternas em relação ao preconceito anti-Mezzogiorno sumamente difundido entre os proletários do norte.

Em quarto lugar, como no já mencionado artigo “A revolução contra O Capital”, voltavam-se aqui a carregar as tintas contra a tentativa de casamento entre positivismo e socialismo. Por exemplo, afirmava-se que com este positivismo: “uma vez mais a ‘ciência’ servia para humilhar aos miseráveis e aos explorados, mas desta vez se revestia de cores socialistas, pretendia ser a ciência do proletariado”<sup>53</sup>.

Gramsci retomava deste modo lacônico e provocador uma temática cara ao crocianismo de sua juventude, mas que também reaparecerá em sua formulação historicista madura: a concepção “da ciência como superestrutura”<sup>54</sup> e a crítica precisa ao positivismo cientificista com o qual a direção histórica do PS italiano questionava e depreciava o Sul (e, portanto, impedia realizar alianças com seus camponeses).

Em quinto lugar, se aprofundava a crítica dos resíduos corporativos e as incrustações sindicalistas. Isto se pode visualizar fundamentalmente quando Gramsci coloca a necessidade de “pensar

---

<sup>53</sup> Cfr. A. Gramsci: “Alguns temas sobre a questão meridional”, in A. Gramsci: *Escritos políticos (1917-1933)*, Op. Cit., p. 308.

<sup>54</sup> Esta inscrição do surgimento da formulação gramsciana dentro de uma problemática especificamente política e histórica (“a questão meridional”), estratégica para os revolucionários italianos, resulta muito importante porque historiciza de um modo enviesado o pensamento de Gramsci, anos mais tarde questionado por Louis Althusser quando este último lhe reconhece ter sublinhado a relação entre “filosofia e política”, mas ao mesmo tempo lhe recrimina o não ter isolado nem pensado “a outra determinação: a relação entre filosofia e ciência”, sujeitando esta última ao plano - historicamente relativo - das superestruturas. Cfr. L. Althusser: “La filosofía, la política e la ciencia”, carta a Rino De Sasso, 1/XII/1967, publicada originariamente em *Rinascita* e republicada em L. Althusser e A. Badiou: *Materialismo histórico e materialismo dialético*, Córdoba, Pasado e Presente, 1969, pp. 67-73. Em idêntico sentido crítico do historicismo gramsciano, afirmava Althusser - citando como fonte nada menos que a Stalin - que: “Igual à linguagem da qual Stalin mostrou que se lhe escapava, a ciência não pode ser localizada na categoria de ‘superestrutura’”. Cfr. L. Althusser: *Para ler El Capital*, 1965, México, Siglo XXI, 1988, p. 145.

Esta impugnação althusseriana merece de nós duas reflexões. Em primeira instância, a colocação gramsciana não surge de uma epistemologia universalista - e necessariamente acadêmica - da ciência, mas de uma localização estritamente política: o questionamento do positivismo socialista italiano (Sergi, Niceforo, Orano, Lombroso e Ferri, entre outros, todos representantes da corrente “antropológica” na questão meridional), pretensamente “científica”, que impedia estreitar laços com o sul camponês. Em segunda instância, que Gramsci não enviesasse em seu pensamento maduro, ou do cárcere, a relação filosofia-ciência, como sustenta Althusser. O que sucede é que o tipo de ciência que o italiano adota como paradigma é a ciência política (aí se inscrevem suas análises sobre: Maquiavel, Lênin, Marx, Michels, Mosca, Weber, etc) e a ciência histórica (*idem* para: Vico, Hegel, Marx, Choco, Croce, Loria, Bukharin, Lênin, etc). Enquanto, por contraposição, Althusser toma como paradigmas

como membros de uma classe que tende a dirigir a camponeses e intelectuais”<sup>55</sup>.

E por último, em sexto lugar, neste trabalho que em sua produção teórica funciona como articulação entre o chamado “período dos conselhos” e o denominado “período carcerário”, aparece outros dois temas que absorveram sua atenção nos *Cadernos*: a função dos intelectuais e seu lugar nas tradições populares e na conformação do bloco histórico.

A partir desse momento (tinha então 35 anos) Gramsci é aprisionado. Pouquíssimo tempo antes havia enviado a famosa carta ao comitê central do PCUS questionando a feroz divisão do núcleo dirigente russo que terminaria erodindo a hegemonia socialista. São conhecidas as vicissitudes que rodearam o caso, que resumia a distância histórica concreta entre Gramsci e o incipiente stalinismo.

Aos quatro meses de sua prisão, em uma carta de março de 1927, Gramsci expôs a sua cunhada Tatiana - sua eterna companheira no cárcere, ao igual que seu amigo, que viria a ser o célebre economista neo-ricardiano Piero Sraffa - o impulso geral do que ele pretendia desenvolver enquanto o mantivessem entre as grades. “Me obsessiona a idéia - lhe escrevia - de que deveria fazer algo *für ewig* [para a eternidade], segundo uma complexa concepção de Goethe que recordo que torturava muito a nosso Pascoli”<sup>56</sup>. Fruto desse trabalho de

---

de ciência à ciência formal matemática (Tales) e às ciências fáticas naturais (física com Galileu, biologia com Canguilhem e seu próprio livro *Filosofia para cientistas*).

<sup>55</sup> Não temos espaço para desenvolvê-lo aqui, mas evidentemente o “modelo” arquetípico de análise sociopolítica que Gramsci está manejando aqui não é o tradicional do *Manifesto comunista* [1848] segundo a qual toda a sociedade moderna se corta pela metade entre a burguesia e o proletariado, concebidos em grande medida como classes homogêneas e compactas. Ao colocar o problema da falta de alianças entre as frações do proletariado turinês e as frações camponesas do mezzogiorno, Gramsci não podia utilizar dito modelo. Necessitava outro mais complexo no qual as classes fossem concebidas em seus enfrentamentos como segmentadas internamente segundo frações e alianças de frações. Esse modelo, obviamente, ele achou em *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* [1852] onde Marx “desce” metodologicamente do modelo dicotômico (muito mais abstrato do que habitualmente se supõe) do *Manifesto* até uma aproximação empírica de uma formação social concreta: a francesa. Aí Gramsci encontrou o incentivo teórico para analisar o fracionamento histórico (interno) das classes italianas, suas possibilidades de alianças (hegemônicas) e inclusive a possibilidade de conceber a autonomia - relativa - do Estado, o Exército e a burocracia que Marx caracterizou como “bonapartismo” e Gramsci, no cárcere, como “cesarismo”.

<sup>56</sup> Cfr. Antonio Gramsci: carta a Tatiana Schucht, 19/III/1927. Em A. Gramsci: *Cartas desde la cárcel*, Buenos Aires, Lautaro, 1950, p. 43.

investigação no conjuntural, mas “para a eternidade” resultaram os *Cadernos do cárcere*.

Qual é o eixo categorial que articula e unifica a perspectiva aparentemente dispersa de todos os cadernos (33 no total, 29 de textos e 4 de traduções)? Eis aí o miolo da discussão.

Norberto Bobbio, por exemplo, sustentou inicialmente (1958) que a articulação estava na concepção gramsciana da “dialética”<sup>57</sup>, tese que modificou mais tarde (1967) quando afirmou que a categoria chave que articula ao conjunto é o conceito de “sociedade civil”<sup>58</sup>. Para demonstrar esta hipótese, Bobbio recorreu a toda uma série de dicotomias forçadas - artificialmente construídas, a nosso juízo - que oporiam em Gramsci a estrutura e a superestrutura, a sociedade civil e o Estado, a hegemonia e a força, o privado e o público, etc, etc.

Quais seriam as principais falhas da reconstrução proposta por Bobbio sobre Gramsci? Em primeiro lugar o subsumir a “catarse” dentro da superestrutura em lugar de entendê-la como um processo, como uma passagem do plano econômico ao político, do momento objetivo ao subjetivo. Em segundo lugar o sublinhar o *locus*<sup>59</sup> central da sociedade civil em lugar da hegemonia, já que esta última é a que marca a passagem do momento econômico-corporativo-particular ao momento político-universal. Apesar do que diz Bobbio, a sociedade civil continua sendo fundamental na reflexão gramsciana, não como eixo articulador, mas como aquele âmbito onde se exerce - pelo menos no Ocidente - a hegemonia. Se a sociedade civil constitui o território social das instituições (momento objetivo), a atividade subjetiva - axial no marxismo de Gramsci - reside, pelo contrário, no momento hegemônico.

Por outra parte, ao atribuir, implicitamente, uma conotação arbitrária e caprichosamente moralista às dicotomias (a) [força/má - consenso/bom] e (b) [Estado/mal - sociedade civil/boa], Bobbio termina diluindo a especificidade historicista do pensamento político

---

<sup>57</sup> Cfr. N. Bobbio: “Notas sobre la dialéctica en Gramsci” [1958]. Trabalho apresentado no Congresso de Estudos Gramscianos organizado pelo Instituto Gramsci, Roma, 1958. Reproduzido em *Rosa Blindada* N°2, XI/1964, pp. 3-8, logo republicado em Togliatti, Della Volpe, Luporini e outros: *Gramsci y el marxismo*, Buenos Aires, Proteo, 1965, pp. 129-141.

<sup>58</sup> Cfr. Norberto Bobbio: “Gramsci e la concepción da sociedade civil”. Apresentação ao Seminário Gramsciano de Cagliari, 1967. Reeditado em N. Bobbio: *Estudios de história de la filosofía: De Hobbes a Gramsci*, Madrid, Debate, 1985, pp. 337-364 e em *Gramsci y las ciencias sociales*, México, Pasado e Presente, Siglo XXI, 1987, pp. 65-93.

de Gramsci dentro de uma simples reprodução acrítica da história ético-política ao estilo de Benedetto Croce<sup>60</sup>.

Mais além dos detalhes, todas estas impugnações a Bobbio giram em torno do mesmo problema: sua reconstrução adota, como paradigma sem discussão, uma visão dicotômica - de velha inspiração jusnaturalista - que opõe a economia à política, a estrutura à superestrutura. Obviamente sua fonte de inspiração é o já analisado prefácio de Marx de 1859 à *Contribuição à crítica da economia política*.

Quem saiu naquela oportunidade na encruzilhada da interpretação de Bobbio foi Jacques Texier. Comentando aquela última exposição do politólogo italiano Texier tentou enfatizar o papel que o conceito de “bloco histórico” joga no pensamento de Gramsci e como este permite uma articulação entre a economia e a política escamoteada principalmente por Bobbio<sup>61</sup>.

Esta é sem dúvida a maior vantagem que ajuda a discussão de Texier sobre o esquematismo da exposição de Bobbio. Não obstante, ambos seguem presos da dicotomia, ao não rediscutir a fundo as implicações do texto que com seus pressupostos ocupou o lugar de telão de fundo do debate sobre Gramsci: o mencionado prólogo marxiano de 1859.

Ponha-se a ênfase na superestrutura (Bobbio), priorize-se unicamente a estrutura (marxismo vulgar de tipo soviético), tente-se conjugar ambos os planos mediante o conceito de “bloco histórico”

---

<sup>59</sup> Grifo nosso.

<sup>60</sup> Recordemos que no décimo caderno do cárcere [1932-1935], Gramsci questionava duramente a Benedetto Croce por prescindir em sua história da Europa do Século XIX do “momento da luta, do momento em que se elaboram, agrupam e alinham as forças em contraste, do momento em que um sistema ético-político se dissolve e outro se elabora no fogo e com o ferro”. Cfr. A. Gramsci: *Cuadernos de la cárcel*, Edição crítica de Valentino Gerratana, *Op. Cit.*, Caderno 10, p.128-129. Em idêntica sintonia Gramsci reprovava a Croce o prescindir deliberadamente do conceito de “bloco histórico” (unidade da estrutura e da superestrutura) e o obviar o momento da luta (o do “ferro e fogo”) para ficar com uma figura desossada e descarnada: a história ético-política, isto é, reduzida a puro consenso (sem economia e sem violência). Cfr. A. Gramsci: *Op. Cit.*, p. 137. Se o único que conta é o consenso da sociedade civil, segundo deixa entrever Bobbio, então: que diferença haveria entre Croce e Gramsci? Cremos que esta crítica a Bobbio se torna perfeitamente extensível a toda a interpretação socialdemocrata que reduz Gramsci a um simples teórico do consenso social, da “governabilidade” e dos “acordos e alianças parlamentares”.

<sup>61</sup> Cfr. Jacques Texier: “Gramsci, teórico das superestruturas”. Publicado em *La Pensée*, N° 139. Reproduzido como folheto independente no México, Ediciones de Cultura Popular, 1985. Muito mais tarde, Giuseppe Vacca - diretor da Fundação Instituto Gramsci - também voltou à aquela comunicação de Bobbio para questionar-lhe retrospectivamente seu “individualismo metodológico” e sua posição liberal centrada na oposição de sociedade e Estado. Cfr. Giuseppe Vacca, *Vida e pensamento de Gramsci*, México, Plaza e Valdes, 1995, pp. 28-30.

elaborado por Gramsci a partir de suas reflexões sobre a questão meridional (Texier e também Hugues Portelli); o certo é que todas estas posturas deixam intacta a base mãe do economicismo: a separação de política e economia, do poder, por um lado, e das relações sociais de produção, por outro.

Creemos que esta questão torna-se fundamental para compreender o modo particular com a qual Gramsci realiza uma leitura política do materialismo histórico entendido em sua dupla face: (a) como filosofia da práxis (que pretende integrar - e dissolver - em uma mesma matriz historicista as conclusões das velhas disciplinas tradicionais, habitualmente segmentadas entre uma gnosiologia, uma ontologia metafísica e uma antropologia) e ao mesmo tempo (b) como uma teoria política da hegemonia (que se propõe integrar o que a tradição acadêmica denominou “a sociologia marxista”, isto é, o materialismo histórico, junto com a ciência política da revolução).

Se não se dá conta desse núcleo problemático central a partir do qual Gramsci nos propõe apreender o social como uma totalidade histórica articulada e não como uma somatória mecânica justaposta de “fatores” (o “econômico”, o “político”, o “ideológico” e também o “estrutural” e o “superestrutural”); se escamotearia inevitavelmente a dimensão especificamente política e totalizadora que assume em sua teorização o momento da catarse na crítica do *economicismo corporativista*.

Aí, nesse terreno fino, mas firme, se joga a aposta teórica mais forte com que Gramsci pretendeu submeter à discussão o fetichismo implícito da separação entre o poder “político” e as relações sociais “econômicas”, ambos reificados e autonomizados pelo *Ensaio popular de sociologia*, 1921, de Nicolás Bukharin, por sua vez também impugnado por George Lukács e Isaac Illich Rubin<sup>62</sup>.

---

<sup>62</sup> A crítica de G. Lukács ao manual de Bukharin, intitulada “Tecnologia e relações sociais” [1925] pode ser consultada em Nicolai Bukharin: *Teoria do materialismo histórico. Ensaio popular de sociologia*, Op. Cit., Apêndice, pp. 331-341. A crítica de I. I. Rubin ao mesmo livro de Bukharin pode ser encontrada em Rubin: *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, 1928, México, Siglo XXI, 1987. Cfr. nota 8 ao capítulo III “Coisificação das relações de produção entre os homens e personificação das coisas”, p. 339. Não casualmente em suas respectivas críticas ambos enfatizam, como também o faz Gramsci (autor com o que aqueles dois conformam uma herança “heterodoxa” comum dentro da história do marxismo), as recaídas fetichistas de Bukharin. Sobre o paralelo entre Gramsci e Lukács, de alcance mais geral e não unicamente restrito à crítica comum do fetichismo, pode-se consultar o excelente trabalho de Michael Löwy, *El marxismo olvidado (R. Luxemburg, G. Lukács)*, Barcelona, Fontamara, 1978. Particularmente o capítulo primeiro: “Notas sobre Lukács e Gramsci”, pp. 13-26. A inclusão

Essa perspectiva crítica do fetichismo que divorcia a economia do poder outorgando-lhes a cada um uma esfera “autônoma” do social, não devemos esquecer, resulta sumamente análoga à crítica do manual *La doctrina económica de Karl Marx*, 1925, de K. Kautsky realizada por Isaak Rubin.

O paralelo com Rubin reside em que tanto este como Gramsci punham em discussão - de modo análogo ao Lukács de *História e consciência de classe* - o economicismo “materialista” e seu grande pressuposto filosófico-sociológico: o objetivismo fatalista de uma “economia” (supostamente automática) que marcharia por si mesma à margem da luta de classes e das relações de poder.

Em termos históricos o que esta “tradição esquerdista do marxismo” - Althusser *dixit* - estava discutindo era, no plano teórico, a conformação de um saber convertido em vulgata (logo difundido sistematicamente através dos célebres manuais stalinistas do DIAMAT e o HISMAT) que transformava o materialismo histórico em uma espécie de mecanicismo fatalista ao estilo do materialismo francês dos pensadores burgueses do século XVIII; e, no plano político, a autolegitimação que os incipientes setores burocráticos encarapitados na direção mesma da revolução bolchevique começavam a difundir como “doutrina oficial” da Internacional Comunista. A obra teórica de Gramsci, particularmente seus escritos carcerários, pode ser lida hoje sem os antolhos de antanho. Neles emerge em primeiro plano o questionamento - cuidadosamente dissimulado - que o italiano fazia das doutrinas oficializadas por Stalin na URSS de fins dos anos 20 e começos dos anos 30.

Mas não devemos também nos enganar. Não podemos hoje, *a posteriori*<sup>63</sup>, construir um Gramsci (isto é, um novo “uso” de sua obra...) para opô-lo instrumentalmente à vulgata stalinista. Sua leitura historicista e em alguma medida “politicista” do marxismo (se cabe este termo ambíguo, que em si mesmo encerra a dificuldade de pressupor uma política separada da economia) é muito anterior à consolidação do stalinismo na URSS.

---

não pejorativa, mas sim crítica de todos estes pensadores (além de Lukács e Gramsci, Korsch, Trotsky, Bogdanov, os impulsionadores do Proletkult, etc - ainda que aí não se mencione a Rubin -) dentro da tradição “esquerdista”, “historicista” e “humanista” do marxismo pertence a Louis Althusser: Cfr. *Para ler El Capital*, Op. Cit., p. 153.

<sup>63</sup> Grifo nosso.

Como já sinalizamos no início, a primeira reinterpretação do prefácio de 1859, pedra de toque da “ortodoxia” marxista, Gramsci a realizou em seu artigo juvenil “O conselho de fábrica” (*L'Ordine Nuovo*, 5/VII/1920), um trabalho redigido mais de uma década antes do caderno crítico sobre Bukharin onde hoje podemos rastrear suas críticas veladas às doutrinas oficializadas na URSS pelo stalinismo no final dos anos vinte. Daí que não seria correto reduzir a obra gramsciana simplesmente à dicotomia stalinismo-antistalinismo. Se bem ela se inscreve de cheio em uma problemática crítica e radicalmente desacomodadora das matrizes sobre as quais se estruturou a “filosofia” e a “sociologia” stalinistas, a reflexão de Gramsci excede de longe aquela dicotomia. Reside aí, precisamente, sua atualidade.

Opondo-se já em 1920 ao objetivismo centrado no “desenvolvimento das forças produtivas” (interpretadas como sinônimo de instrumentos físicos de trabalho), Gramsci homologava aí às “forças produtivas” principalmente com o “proletariado”. Na mesma linha, em “O Partido Comunista e os sindicatos”, *Il Comunista* N° 25, ano III, 29/I/ 1922, assinalava que “a classe trabalhadora” era na realidade “o mais importante instrumento de produção”. Deste modo o núcleo das forças produtivas - motor da dinâmica social para o marxismo mais clássico da II e inclusive da III Internacionais - era reconduzido da esfera do instrumento físico e da tecnologia ao terreno do sujeito social proletariado e ao das relações sociais de produção.

Mais tarde, já em seus *Cadernos do cárcere* (fundamentalmente em “Alguns aspectos teóricos e práticos do «economismo»”, integrado no caderno sobre Maquiavel) Gramsci volta a insistir com esta particular “tradução” historicista do prólogo marxiano de 1859 que marca a continuidade interna de seu pensamento. Inclui aí entre as noções centrais do economismo histórico “a doutrina que reduz o desenvolvimento econômico à sucessão das mudanças técnicas nos instrumentos de trabalho”.

Deste modo crítico reforçará sua “volta no parafuso” ao reinterpretar a teoria marxista diferenciando-a do determinismo tecnocrata. Uma torção hermenêutica que não abandonará mais, pois também a reitera na citada crítica do *Ensaio popular* de Bukharin quando polemicamente assinala aos representantes ideológicos oficiais da III Internacional já stalinizada que na realidade o autor original da

versão “objetivista e economicista” do marxismo não foi Marx, nem sequer Lênin, mas precisamente... Aquiles Loria.

Ao tentar descentrar essa visão canonizada do marxismo, Gramsci não se limitou a uma impugnação geral da mesma. “Traduzindo” a Lênin e tentando generalizar suas principais conclusões políticas para o campo teórico<sup>64</sup>, se esforçou por delimitar os diversos níveis *dentro de uma mesma totalidade social* que assume a luta de classes. Nessa tentativa se decidia precisamente a possibilidade de superar o economicismo e a rígida separação entre economia, política e poder canonizada pela suposta “ortodoxia” plekhanoviana-kautskiana-staliniana-bukhariniana. Para isso formulou sua “Análise de situação e relações de força”.

Para poder compreender que tipo específico de problemas dentro da teoria marxista Gramsci pretendia desatar devemos previamente observar sua concepção do “orgânico”. A reiterada e repetida presença do conceito do “orgânico” nos escritos gramscianos - tanto juvenis como da maturidade - não nos deve confundir. Em nenhum momento se trata, no caso de Gramsci, de homologar a análise da sociedade com o das ciências da natureza, ao estilo do estrutural-funcionalismo sociológico de um Durkheim ou antropológico de um Radcliffe-Brown. Também nesta última tradição de pensamento social aparece no primeiro plano tal termo, mas designando um referente muito distinto: aquele que tende a unificar os fenômenos da sociedade humana com os da natureza orgânica.

Pelo contrário, a recorrente referência em Gramsci à dimensão “orgânica” do social alude, sim, ao caráter estrutural dos fenômenos sociopolíticos, mas ao mesmo tempo concebidos fundamentalmente

---

<sup>64</sup> Para fundamentar tal tarefa, Gramsci distinguiu entre os escritos estritamente “filosóficos” de Lênin, demasiado ligados - pelo menos até a primeira guerra mundial - ao materialismo mecanicista de Plekhanov (incluindo em primeiro lugar, obviamente, seu *Materialismo e empiriocriticismo* de 1908), e os escritos políticos. Sustentou então que: “Pode ser que uma grande personalidade expresse seu pensamento mais profundo não no lugar que aparentemente deveria ser o mais «lógico», desde o ponto de vista classificatório externo, mas em outro lugar que aparentemente pode ser julgado estranho. Um homem político escreve sobre filosofia: pode ocorrer que sua ‘verdadeira’ filosofia deva ser buscada pelo contrário nos escritos de política”. Cfr. A. Gramsci: *Cuadernos de la cárcel* [edição crítica], *Op. Cit.*, Tomo IV, Caderno 11, p. 337. Em nosso *Marx en su (Tercer) mundo* tentamos desenvolver esta quebra na obra interna de Lênin, principalmente no capítulo “A viragem autocrítica de Lênin”, *Op. Cit.*, pp. 55-72. Pode-se, também, consultar sobre dita problemática o ensaio de M. Löwy: “Da Gran Lógica de Hegel a la estación finlandesa de Petrogrado”, in *Dialética y revolución*, México, Siglo XXI, 1978.

como históricos e dinâmicos. Gramsci emprega o termo “orgânico” por oposição a: (1) “conjuntural” (isto é, aquele que reveste um caráter ocasional, quase acidental); (2) “burocrático” (ou seja, aquele que só adquire um caráter justaposto, mecânico e sem nexos internos - como por exemplo o centralismo burocrático por oposição ao centralismo democrático -) e finalmente (3) “metódico” (fazendo referência à categoria epistemológica de uma distinção pertencente unicamente ao plano das abstrações do conhecimento - por exemplo a que separa Estado e sociedade civil - para diferenciá-la de uma distinção “orgânica”, isto é, estrutural e pertencente à mesma realidade).

Levando em conta todas estas analogias e variedades semânticas, a utilização do conceito de “orgânico”, pode remeter-se, em última instância, àquele que “leva em conta o movimento, *que é a forma orgânica em que se revela a realidade histórica*”<sup>65</sup>. Daí que se pode comparar, sem forçar os textos, o uso gramsciano do conceito de “orgânico” com a permanente utilização lukacsiana da categoria de “totalidade”. Em ambos os casos trata-se de conceber a sociedade como algo mais que uma mera justaposição mecânica de elementos desconectados e somados entre si<sup>66</sup>. Ao mesmo tempo, ambas conceitualizações fazem referência a um tipo de análise onde o que predomina é a existência de certa ordem *genética e em movimento* (originada por contradições internas) e inserida na história e não em uma ordem estática, harmônica - isto é, sem contradições imanentes -, com funções predeterminadas e imodificáveis. Em definitiva: atemporal e ahistórica.

Ao coincidir com Lukács na ênfase outorgado ao “orgânico”, Gramsci termina igualmente assinalando, como aquele, que a origem dessa historicidade “orgânica” do social reside na contradição de um sujeito (coletivo) e um objeto. Mas, diferentemente do autor de *História e consciência de classe* quem por momentos culmina concebendo

---

<sup>65</sup> Cfr. A.Gramsci: “Sobre la burocracia”. Em A.Gramsci: *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, edição temática, *Op. Cit.*, p. 104.

<sup>66</sup> Tanto Gramsci como Lukács adotam esta significação dos escritos políticos de Hegel. Recordemos que para este o Estado ético equivale a uma realidade racional que não pode surgir do contrato nem da vontade individual de cada cidadão, mas que possui “um caráter orgânico”. Em idêntico sentido Marx o utiliza na sua juvenil *Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel* quando sustentam que “O pensamento de Hegel é, propriamente, este: o desenvolvimento do Estado ou da constituição política nas diferenças e em sua realidade é *um desenvolvimento orgânico*”. *Op. Cit.*, p. 325. Marx também faz pé firme na concepção do Estado Hegeliano entendido como um “organismo racional”. *Op. Cit.*, p. 350.

à totalidade como se esta fosse complementemente homogênea e indiferenciada<sup>67</sup>, Gramsci distingue - exclusivamente no plano metodológico - distintos níveis dentro da contradição de forças sociais cuja relação de forças constitui o equilíbrio perpetuamente instável da totalidade social e sua “organicidade” histórica.

Das muitas distinções metodológicas que faz, a primeira que Gramsci propõe em sua “(re)tradução” de Lênin diferencia: (a) as relações internacionais e (b) as relações objetivas sociais (nacionais).

Uma vez estabelecida esta primeira aproximação às relações de força em escala “macro” (que como Gramsci assinala em outra parte de seus *Cadernos* têm não pouca incidência dentro das forças de todos os países ainda que pela utilização da abstração metodológica se deixe momentaneamente dado ao estudar as forças internas), ele focaliza seu olhar para uma escala interna dentro de (B) - o Estado/Nação -. Dentro dele volta a empregar o bisturi metodológico do entendimento - cuja função consiste, segundo Marx, em separar, isolar e fixar em abstrações metodológicas que logo deverão ser reinstaladas dentro da totalidade concreta ou orgânica - para distinguir três momentos ou graus nas relações de força:

O primeiro deles é o que historicamente o marxismo oficializado na URSS stalinista (de raiz kaustkiano-plekhanoviano-bukhariniano-staliniano) priorizou: centrado na “objetividade” do desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção. Ainda aqui Gramsci volta a insistir - sem subestimar a importância do momento “objetivo” - que sobre a base do desenvolvimento das “forças materiais de produção se dão *os grupos sociais*”<sup>68</sup>.

Uma velha idéia que trazia consigo, como já assinalamos, desde o começo dos anos 20: as forças produtivas não estão reclusas nos instrumentos tecnológicos, mas residem principalmente no desenvolvimento histórico da classe trabalhadora enquanto grupo social.

---

<sup>68</sup> Cfr. A. Gramsci: “Análise das situações. Relações de forças”. Em *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno* [edição temática], *Op. Cit.*, p. 71.

O segundo momento que ele distingue - sempre no plano analítico, não nos esqueçamos - remete ao plano das forças políticas.

Aparece aqui no centro da cena a dimensão da subjetividade (coletiva<sup>69</sup>). A dialética que articula estas distinções metodológicas de Gramsci é, como em Lukács, a unidade-contraditória de sujeito e objeto. Não uma unidade simples e indiferenciada, mas uma contradição dentro de uma totalidade orgânica cujos momentos são analisados em suas diferenças específicas, sem por isso supor erroneamente que a totalidade está estruturada de maneira dicotômica: a economia (objetiva) por um lado, a política (subjetiva) por outro.

Este segundo momento está por sua vez subdividido no caderno gramsciano em diferentes graus de consciência política: o primeiro (a) consiste naquele tipo de consciência que permanece estritamente reclusa dentro dos limites pertencentes ao “momento econômico-corporativo”. O segundo (b) é aquele momento onde a consciência rompe a limitação e chega a abarcar toda a classe, mas está ainda limitada ao nível econômico. Finalmente, o terceiro (c) é aquele onde se superam definitivamente os limites corporativos. Este é o *momento próprio da Hegemonia*, central em toda a reflexão política de Gramsci<sup>70</sup>.

---

<sup>69</sup> Esclareçamos explicitamente que o sujeito do qual nos falamos Lukács e Gramsci não é o sujeito individual, proprietário burguês de mercadorias e capital, autônomo, soberano, racionalmente calculador e constituinte do contrato (isto é: o *homo economicus* eternamente pensado pela economia política neoclássica e hoje curiosamente reivindicado pelo “marxismo” analítico. Um tipo de subjetividade que foi com justiça radicalmente descentrada pela psicanálise de Freud, pelo estruturalismo de Althusser e pelo pós-estruturalismo de Michel Foucault).

Este outro sujeito, que Lukács e Gramsci têm em mente, é a classe operária em seu conjunto. É um sujeito coletivo, não individual. Sua racionalidade não é instrumental nem calculadora. A teoria política que tenta defender seus interesses estratégicos não é o contratualismo de feição liberal nem sua ontologia social corresponde às mônadas isoladas (leibnizianas), onde cada homem converte-se - via mercado - em um lobo para o homem (Hobbes) e cujas trajetórias individuais mutuamente excludentes são organizadas pela “mão invisível” (de Adam Smith e seus discípulos contemporâneos). Esta distinção elementar entre duas concepções diametralmente opostas sobre o sujeito deveria estar na base de toda discussão a respeito (se desaparece ou não, se as ciências sociais o dissolvem ou não, etc.) para evitar os obstáculos repletos dos mal entendidos sobre os quais se polemizou regularmente dentro desta problemática no interior da tradição marxista.

<sup>70</sup> Para uma concepção segundo a qual o eixo articulador das infinitas notas fragmentárias dos *Cuadernos de la cárcel* não está depositado no conceito de “sociedade civil” (tese de Bobbio), mas que reside na categoria de “hegemonia”, cfr. Luciano Gruppi: *O conceito de hegemonia em Gramsci*, 1970, México, Ediciones de Cultura Popular, 1978. Idêntica posição assumiu Giuseppe Vacca em sua conferência “Sobre la actualidad del pensamiento de Gramsci” (Facultad de Ciencias Sociales - UBA, 22/V/1991).

Segundo Gramsci, dar conta da especificidade deste momento hegemônico implica, no plano teórico, tratar de *encontrar a unidade de economia e política*, mas não apenas delas. Também suporta a possibilidade de alcançar, no campo da práxis política, a unidade da dimensão intelectual (e sua análise ideológico e científico) com a reforma moral. Todas elas fases de uma mesma totalidade teórico-prática tradicionalmente cindidas pelo positivismo e seu culto religioso acrítico dos “fatos sem ideologia” ou também pelo moralismo sem ciência (em suas vertentes neokantianas) ou inclusive pela ciência “livre de valoração” (em suas colorações weberianas)...., etc, etc.

Esta dimensão específica constituída pelo momento da hegemonia não é senão - expressado na linguagem de matriz hegeliana utilizada por Lukács - o da superação do dualismo do entendimento racionalizador que divorcia o sujeito do objeto, a ciência da moral, as “leis de ferro” da economia da luta de classes política.

Quando um grupo social - sustenta Gramsci - logra construir e alcançar a hegemonia, a classe em questão se torna “nacional” (dentro dos limites do Estado-nação), isto é que universaliza seus estreitos interesses corporativos. O Estado - também particular - se universaliza e logra superar os equilíbrios instáveis articulando classe e território. Esse momento “assinala a passagem da estrutura à esfera das superestruturas complexas, é a fase na qual as ideologias já existentes se transformam em ‘partido’”. Deste modo Gramsci assimila o mais sugestivo da herança de Lênin: sua crítica da teoria do desmoronamento automático do capitalismo originado em um suposto colapso “objetivo e inelutável” onde o sujeito (coletivo) e sua consciência de classe não intervém, mas que constituem, em suma, um passivo “instrumento da história”.

A teoria da hegemonia (que Gramsci toma dos escritos políticos de Lênin, não daqueles outros “filosóficos”, muito mais débeis) constitui no universo categorial gramsciano o modo particular de “traduzir” em termos políticos a filosofia da práxis marxiana. Ou, dito de outro modo, a teoria da hegemonia constitui nos escritos gramscianos a maneira específica segundo a qual o italiano logrou reconstituir o filão mais crítico do pensamento marxiano, já completamente rompido em relação ao economismo grosseiro dentro do qual tinha estado aprisionado durante mais de quarenta anos de “ortodoxia”.

Mas sua análise não se detém aí. Existe um momento ainda mais alto no embate das relações de força.

Se o primeiro estava centrado na “objetividade” do desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção e o segundo remetia ao plano “subjetivo” das forças políticas, o terceiro momento é aquele onde a dialéctica da “objetividade” e da “subjetividade” abre a possibilidade, quando alcança seu zênite, de realizar a revolução<sup>71</sup>.

Nunca devemos esquecer que a construção de todo este complexo conjunto de andaimes epistemológicos sobre a totalidade “orgânica” e as relações de forças que a atravessam, segundo esclarece o próprio Gramsci, “não podem e não devem converter-se em fins em si mesmos”. Eles “adquirem um significado apenas enquanto servem para justificar uma ação prática, uma iniciativa de vontade”<sup>72</sup>.

Esse terceiro momento é o das relações de forças militares, o decisivo em toda revolução.<sup>73</sup> Dentro dele, Gramsci volta uma vez mais a distinguir entre o momento a) técnico-militar e o (b) político-militar.

De modo que toda sua “tradução” de Lênin para o Ocidente termina sustentando que o momento da hegemonia é o mais alto no terreno político (porque nele se superam as dicotomias clássicas de economia e política, de estrutura e poder), mas que o decisivo é o da guerra civil e das relações de forças político militares.

Para Gramsci a teoria da hegemonia não é entendida unicamente como uma teoria do consenso, mas que, pelo contrário, ele a concebe como “um complemento da doutrina do Estado-força”. Hegemonizar implica, dentro de seu laboratório mental, dirigir aos aliados (mediante o consenso e estabelecendo com eles todo tipo de

---

<sup>71</sup> Obviamente Gramsci está fazendo alusão, dentro de sua “tradução” sumamente criativa, à problemática abordada por Lênin sobre as “condições objetivas e subjetivas” da revolução. Realmente, se se conhecem (pois lamentavelmente tornou-se costume em nossos dias injuriar a herança marxista - o que não é obviamente nenhum “pecado” -, mas... sem conhecê-la nem estudá-la a fundo) e se contrastam os textos respectivos, há que se esforçar muitíssimo para traçar uma demarcação exclusiva, taxativa e absoluta entre a reflexão de Lênin e a de Gramsci sobre este ponto preciso.

<sup>72</sup> Cfr. A. Gramsci: “Análise das Situações. Relações de forças”. Em *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, edição temática, *Op. Cit.*, p. 75.

<sup>73</sup> Apesar de sua intenção polémica com as derivações já em seu tempo (proto)social democratas do gramscismo tardio, Perry Anderson acertou ao alertar contra certas interpretações de Gramsci que terminavam reduzindo-o a um simples teórico da “governabilidade” e do “consenso parlamentar”. Anderson insistiu com agudeza que não apenas no atrasado Oriente (Rússia), mas também nas

alianças, compromissos, transações e acordos) e exercer a coerção sobre as classes inimigas.

A doutrina política da hegemonia foi a pedra de toque de sua “tradução” filosófica do marxismo como filosofia da práxis. Mas antes de aprofundar nesta notável correlação filosófica e política, deveríamos examinar os fundamentos gramscianos de tantas “traduções”: da estratégia do soviete russo ao conselhismo italiano, da unidade proletário-camponesa bolchevique à aliança entre os proletários turineses e os camponeses do Mezzogiorno, da política de frente única de Lênin à filosofia ativista da práxis, do imanentismo de Hegel (via Croce) e David Ricardo ao imanentismo do marxismo, das superestruturas políticas ao sujeito filosófico e aos intelectuais em sentido sociológico, etc, etc.

Para Gramsci - este é seu grande pressuposto metodológico em todas essas traduções, nem sempre observado - existe uma “tradutibilidade das linguagens científicas”<sup>74</sup>.

A direção dessa via de investigação ele a toma principalmente de duas formulações elaboradas por Carlos Marx. Gramsci extraiu a primeira da *Sagrada Família*. Marx e Engels afirmavam aí que a linguagem política francesa de Phoudhon podia ser “traduzida” à linguagem da filosofia clássica alemã. A segunda tomou-a da Introdução à *Crítica da Filosofia do direito de Hegel*, texto no qual Marx assinala ao proletariado como “o herdeiro da filosofia clássica alemã”.

Generalizando a partir destes dois núcleos temáticos marxianos a possibilidade de “traduzir” de um terreno a outro (da filosofia à política e vice-versa), inclusive, segundo as próprias palavras de Gramsci “de uma civilização a outra”, o marxista italiano termina realizando uma tarefa cíclica de “traduções”. Nelas reside o mais original e criador de seu pensamento, se o comparamos com outras tradições de esquerda que se limitaram historicamente a transladar e aplicar literal e linearmente as palavras de ordem da revolução bolchevique para o Ocidente (incluído Europa e América Latina) com fortuna previsivelmente escassa.

---

metrópoles adiantadas do capitalismo desenvolvido “as condições normais de subordinação ideológica das massas - as rotinas diárias da democracia parlamentar - estão constituídas por uma força silenciosa e ausente que lhes confere seu valor corrente: o monopólio do estado sobre a violência legítima. Desprovido deste, o sistema de controle cultural instantaneamente se tornaria frágil, posto que os limites das possíveis ações contra ele desapareceriam”. Cfr. Perry Anderson: *Las antinomias de Antonio Gramsci. Estado e revolución en Occidente*, 1977, Barcelona, Fontamara, 1981, p. 73.

<sup>74</sup> Cfr. A. Gramsci: *Cuadernos de la cárcel*, edição crítica, *Op. Cit.*, Tomo IV, Caderno 11, p. 317.

Mas esse pressuposto geral da “tradutibilidade das linguagens científicas” se sustentava por seu turno em um solo prévio de alcance e qualidade epistemológica muito maior, pois, para Gramsci, em definitivo, o que permitia operar todas as “traduções” era sua hipótese acerca da identidade – diferenciada – entre a filosofia e a política, através da mediação da história<sup>75</sup>.

Ao identificar filosofia e história, se cancelava de antemão qualquer tentativa – como o de Bukharin – de conceber a filosofia à margem da história. Para ele, “cindida da história e da política, a filosofia não pode ser mais que metafísica, enquanto que a grande conquista da história do pensamento moderno, representada pela filosofia da práxis, é precisamente a *historização concreta da filosofia e sua identificação com a história*”<sup>76</sup>.

Deste modo Gramsci assentava as bases – que nem sempre estavam explicitadas em Lukács – de todas as suas traduções nas quais se dissolvia o divórcio dualista entre teoria e prática (a grande obsessão que apaixonou tanto o filósofo húngaro quanto a Karl Korsch). Isso lhe permitiu então apontar a correspondência entre a doutrina política da hegemonia (e do bloco histórico) com a filosofia ativista da práxis. O ponto de intersecção entre ambas estava situada na iniciativa (política, filosófica, epistemológica) do sujeito.

De igual modo pode homologar o “objetivismo materialista” da ontologia tradicional (reinserida pelo manual de Bukharin e sua ortodoxia kautskiana-plekhanoviana dentro do marxismo) com o economicismo histórico de Aquiles Loria e do liberalismo, encontrando entre ambos planos outro ponto em comum: a passividade do sujeito e sua separação radical – e fetichista – frente ao objeto (seja “a matéria”, no caso da filosofia, sejam “as leis de ferro mercantis”, no caso da economia).

E seguindo com esse exercício ininterrupto, Gramsci estendeu a “tradução” do subjetivismo idealista de Croce e sua hipótese do sujeito cognoscente no campo filosófico ao sobredimensionamento sociológico e político dos intelectuais e a redução de toda a história ao

---

<sup>75</sup> “A identidade – afirmava Gramsci em sua crítica de Benedetto Croce – de história e filosofia é imanente no materialismo histórico”. Cfr. A. Gramsci: *Cuadernos de la cárcel*, edição crítica, *Op. Cit.*, Tomo IV, Caderno 10, p. 140.

<sup>76</sup> Cfr. A. Gramsci: *Cuadernos de la cárcel*, edição crítica, *Op. Cit.*, Tomo IV, Caderno 11, p. 285.

plano do consenso ético-político (esquecido da objetividade da economia e do “ferro e fogo”, isto é, da violência e da guerra).

Como se poderia a partir dessas numerosas “traduções” superar o dualismo do entendimento racionalizador, em termos lukacsianos? Pois bem, Gramsci insistiu com a pertinência de sua categoria - extraída da análise do Mezzogiorno - de “bloco histórico”. O “bloco histórico” (uma espécie de tradução italiana do conceito de “força social” com que Lênin havia interpretado *O 18 Brumário* de Marx) constituía para Gramsci a única possibilidade de dar conta no plano teórico da unidade de estrutura e superestrutura, dos intelectuais e os “simples”, da economia e da cultura política. Essa unidade operante no campo do materialismo histórico a estendeu ao plano da filosofia da práxis afirmando a unidade da quantidade e da qualidade, da necessidade e

---

<sup>77</sup> Ao criticar nos *Cuadernos de la cárcel* a partir do “monismo unitário da práxis”, a separação dualista e fetichista de sujeito e objeto pressuposta por Bukharin, Gramsci - em uma perspectiva antecipatória do que mais tarde proporia Thomas Kuhn sobre a verdade relativa ao interior de cada paradigma científico -, sustentou que “objetivo” significava no terreno da ciência “o que é comum a todos os homens, o que todos os homens podem controlar do mesmo modo”. Cfr. A. Gramsci: *Cuadernos de la cárcel*, edição crítica, *Op. Cit.*, Tomo IV, Caderno 11, p. 308. Em sentido idêntico afirmou que “Objetivo significa sempre ‘humanamente objetivo’, o que pode corresponder exatamente a ‘historicamente subjetivo’, ou seja que objetivo significaria ‘universal subjetivo’”. Cfr. *Op. Cit.*, p. 276. Baseando-se nesta relativização da objetividade em sentido forte, em seus ensaios políticos Ernesto Laclau pretendeu assimilar Gramsci dentro do “giro lingüístico”, dos “jogos de linguagem” do último Wittgenstein e do pragmatismo norte-americano (isto é, dentro de uma concepção de verdade que perde toda referência à realidade para converter-se em absolutamente interna à linguagem). Mas Laclau curiosamente “esquece” que Gramsci sempre, em sua juventude e em sua maturidade, opôs a dialética historicista ao relativismo subjetivista (ao que taxativamente denominou “sofística”). Não apenas em sua crítica a Bukharin, quando rechaçou “as concepções subjetivistas da realidade que permitem joguetes de palavras tão banais”. Cfr. *Op. Cit.*, p. 305. Também o fez, e de maneira mais profunda, em sua crítica do teatro de Pirandello. Já na sua juventude havia caracterizado terminantemente como “uma tolice” e “um pseudo-juízo emitido por um gozador agudo para conseguir, face aos incompetentes, um êxito de hilaridade superficial” a afirmação pirandelliana de que “A verdade em si não existe, a verdade não é senão a impressão personalíssima que cada homem obtém de determinado fato” (*Avanti!*, 5/X/1917). No cárcere voltou a Pirandello uma vez mais. Ainda valorando aquele teatro por seu questionamento da “objetividade do real” típica do aristotelismo-tomista (compartida certamente por Bukharin dentro do marxismo), contudo Gramsci submeteu à crítica sem ambigüidades a desapareição absoluta da verdade que conduzia semelhante relativismo. Por isso insistiu em que “o próprio Pirandello nem sempre escapa de um verdadeiro solipsismo, pois para ele a ‘dialética’ é mais sofisticada que dialética”. Cfr. A. Gramsci: *Literatura y vida nacional* [edição temática], México, Juan Pablos editor, 1976, p. 64. Daí que convém compreender a posição epistemológica de Gramsci, diferentemente do que tenta Laclau, como um historicismo equidistante tanto da metafísica objetivista do materialismo (e o aristotelismo-tomista) como do relativismo extremo do pragmatismo (e da desconstrução pós-estruturalista).

da liberdade, do objeto e do sujeito<sup>77</sup>, do materialismo e do idealismo, do ser e do pensar, do homem e da natureza, da atividade e da matéria, do determinismo e da vontade.

O marco generalizador que permitia em seu conjunto articular esse imenso concerto de “traduções” particulares, sustentadas na identidade da filosofia e da política (inseridas ambas na mesma dimensão da história), dava a ele sua caracterização da filosofia da práxis como um “imanentismo absoluto”, um “historicismo absoluto” e como um “humanismo absoluto da história”<sup>78</sup>.

Esgotadas e desvalorizadas então todas as formas do antigo catastrofismo determinista, o socialismo que vem, o do Século XXI, deveria por fim retomar e reatualizar a dimensão crítica do fetichismo (não apenas da mercadoria e do mercado, mas também do capital, do poder, da política e do Estado) ligada tanto pela herança de Marx quanto pela de Gramsci. Aí residirá a única possibilidade de poder lutar eficazmente, no século entrante, contra o poder e a hegemonia burguesa reproduzidos mundialmente em escala cada vez mais ampliada pelos novos meios de informação. Recuperar de uma vez por todas esse pensamento supostamente “fora de moda” não implica então uma tarefa puramente acadêmica ou erudita, mas principalmente uma necessidade política impostergável.

---

<sup>78</sup> Cfr. A. Gramsci: *Cuadernos de la cárcel*, edição crítica, *Op. Cit.*, Tomo IV, Caderno 11, p. 293. Levando em conta as conhecidas impugnações estruturalistas, pós-estruturalistas e pós-modernas ao humanismo, uma vez mais devemos esclarecer, como já fizemos em relação com a controvertida noção de “sujeito”, que o “humanismo” historicista e imanentista proposto por Gramsci não tem um único ponto de interseção com o humanitarismo burguês assentado na defesa ahistórica e supraclássista da “pessoa humana” (seguramente branco, cristão, ocidental e macho...), isto é em termos claros e fáceis, com aquele humanitarismo que funciona como a legitimação acrítica do proprietário-cidadão-consumidor individual pressuposto pela economia política neoclássica, o contratualismo liberal e a teoria da “escolha racional” do marxismo analítico.