



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
MESTRADO EM FILOSOFIA

THIAGO LIRA ALVES AGOSTINHO

O PROBLEMA DA DOMINAÇÃO
NA FILOSOFIA DA PRÁXIS DE ANTONIO GRAMSCI

JOÃO PESSOA
2017



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
MESTRADO EM FILOSOFIA

THIAGO LIRA ALVES AGOSTINHO

O PROBLEMA DA DOMINAÇÃO
NA FILOSOFIA DA PRÁXIS DE ANTONIO GRAMSCI

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) para a obtenção do Grau de Mestre em Filosofia, sob a orientação do prof. Dr. Giuseppe Tosi.

**ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO
FINAL DA DISSERTAÇÃO DEFENDIDA PELO
ALUNO THIAGO LIRA ALVES AGOSTINHO, E
ORIENTADA PELO PROF. DR. GIUSEPPE TOSI.**

JOÃO PESSOA
2017

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

A275p Agostinho, Thiago Lira Alves.
 O problema da dominação na filosofia da práxis de
 Antonio Gramsci / Thiago Lira Alves Agostinho. – João
 Pessoa, 2017.
 147 f.

Orientador: Giuseppe Tosi.
Dissertação (Mestrado) – UFPB/PPGFIL

1. Filosofia. 2. Gramsci, Antonio – Dominação.
3. Hegemonia. I. Título.

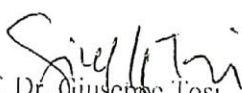
UFPB/BC

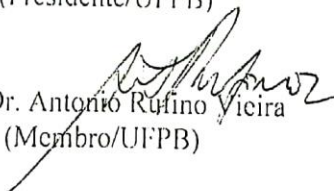
CDU – 130.32(043)

ATA DA REUNIÃO DA SESSÃO PÚBLICA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO
PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM FILOSOFIA DO CANDIDATO
THIAGO LIRA ALVES AGOSTINHO.

Aos vinte e três dias do mês de janeiro do ano dois mil e dezessete (23.01.2017) às 14:30 horas, na Sala de Reuniões do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba, reuniram-se os membros da Comissão constituída para examinar a dissertação de mestrado de THIAGO LIRA ALVES AGOSTINHO, candidato ao grau de Mestre em Filosofia. A banca foi constituída pelos professores: Dr. Giuseppe Tosi (Presidente/UFPB), Dr. Antonio Rufino Vieira (Membro/UFPB), Dr. Giovanni Semeraro (Membro/UFPB). Dando início à sessão o Professor Dr. Giuseppe Tosi, na qualidade de presidente da banca examinadora, fez a apresentação dos demais membros, em seguida, passou a palavra mestrando Thiago Lira Alves Agostinho, para que fizesse oralmente a exposição de sua dissertação intitulada: "O PROBLEMA DA DOMINAÇÃO NA FILOSOFIA DA PRÁXIS DE ANTONIO GRAMSCI". Após a exposição do candidato o mesmo foi sucessivamente argüido por cada um dos membros da banca. Terminada as argüições a banca retirou-se para deliberar acerca do trabalho apresentado. Após um breve intervalo, a banca examinadora retornou à sala e o presidente, Professor Dr. Giuseppe Tosi, de comum acordo com os demais membros, proclamou APROVADA a dissertação "O PROBLEMA DA DOMINAÇÃO NA FILOSOFIA DA PRÁXIS DE ANTONIO GRAMSCI", tendo declarado que seu autor Thiago Lira Alves Agostinho, faz jus ao grau de Mestre em Filosofia, devendo a Universidade Federal da Paraíba, de acordo com o Regulamento Geral de Pós-Graduação pronunciar-se no sentido da expedição do diploma de Mestre. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a reunião tendo eu, Francisco da Costa Almeida, lavrado a presente ata que será assinada por mim e pelos demais membros, João Pessoa, 23 de janeiro de 2017.

Francisco da Costa Almeida
Secretário do PPGFIL


Prof. Dr. Giuseppe Tosi
(Presidente/UFPB)


Prof. Dr. Antonio Rufino Vieira
(Membro/UFPB)

Prof. Dr. Giovanni Semeraro
(Membro/UFPB)

Compare com o original.



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Campus I - João Pessoa - Paraíba
Tel/Fax: (0xx83) 3216-7205

Autorização para Publicação Eletrônica de Trabalhos Acadêmicos

Na qualidade de titular dos direitos de autor da publicação supracitada, em consonância com a Lei nº 9610/98, autorizo à Universidade Federal da Paraíba (UFPB) a disponibilizar gratuitamente, sem ressarcimento dos direitos autorais, o referido trabalho de minha autoria em sua Biblioteca Digital por meios eletrônicos, na Rede Mundial de Computadores, para fins de leitura, impressão e/ou download, conforme permissão concedida, a título de divulgação da produção científica gerada pela UFPB.

Em memória de minha avó, Amélia.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, ao meu orientador, professor Giuseppe Tosi, que se manteve aberto ao diálogo, e me disponibilizou vasto material bibliográfico, em particular a edição italiana dos *Quaderni del Carcere* de Gramsci. Seu rigor exemplar como orientador me possibilitou melhor empenho para desenvolvimento da pesquisa, evolução da escrita e autocrítica estilística. Como ser humano, sempre foi muito solidário e compreensivo perante às atribulações que surgiram durante a produção dessa dissertação. Gratidão sem precedentes.

À Capes, pelo apoio de financiamento concedido durante grande parte da pesquisa.

Sou grato também aos professores da banca de qualificação, Williard Scorpion e Antonio Rufino pela atenção e revisão geral do texto apresentado nessa versão, que me permitiu seguir rumo à finalização do trabalho com maior acuidade. Especial agradecimento ao professor Giovanni Semeraro, pela sua generosidade: nas considerações encorajantes pontuadas sobre o trabalho, pelas correções e ajustes indicados na banca de defesa, e pelo repasse de material fundamental para continuidade da pesquisa.

Ao querido professor Giovanni Queiroz, que gentilmente me apresentou ampla bibliografia e sugestões de leitura desde o início de minha trajetória acadêmica. Ao estimado amigo Gabriel, que desde o início da graduação contribuiu com materiais de estudo, cedendo generosamente seu amplo acervo bibliográfico para consulta sempre que eu precisasse.

À família, que deu o suporte necessário para superar as adversidades, sobretudo confortando no luto pela perda de minha avó, em meio ao curso do mestrado. Minha tia Ivone, que me auxilia desde a graduação e me incentivou no prosseguimento dos estudos graças a seu vasto acervo de filosofia do qual pude aproveitar.

A Saulo, pelo amor e companhia em mais uma etapa.

E aos amigos que não mencionei aqui, pelos bons encontros, repletos de análises de conjunturas, propostas de estudos, conjeturas e utopias. Muitos desses momentos me fizeram repensar certas convicções ao longo da curta trajetória do mestrado – sem tudo isso, esse trabalho não seria significativo.

RESUMO

Este trabalho tem por intento investigar uma fundamentação possível para o problema da dominação a partir do pensamento de Antonio Gramsci. O legado de Gramsci é reconhecido no pensamento ocidental por enfrentar o problema da dominação dedicando especial atenção à política em seu constructo, explicando como a dominação ocorre através da hegemonia nas sociedades complexas. Enquanto crítico do capitalismo e do fascismo, o autor se propõe a delinear uma alternativa de contrahegemonia através de um estudo sobre o Estado moderno e as possibilidades de uma “revolução dos subalternos”. O presente trabalho analisa o Estado segundo a ótica de como o poder se exerce de um ponto de vista transcendente até a modernidade, na tradição imanente inaugurada por Maquiavel que ficou reconhecida como “realismo político”. Com a revolução burguesa, o Estado se define segundo os parâmetros da representação e do sufrágio universal, o que implica na aparição do conceito de cidadania. A filosofia que dá fundamento a essa concepção é o contratualismo jusnaturalista. O jusnaturalismo entra em crise com Hegel e é substituído pelo historicismo, que encontra em Marx e no marxismo um dos seus maiores intérpretes. Gramsci se insere nesta tradição, por isso são abordados alguns autores como Maquiavel, Marx, e Lenin – cuja importância histórica é primordial ao pensamento gramsciano. O projeto de uma revolução comunista em Gramsci inclui compreender as relações de dominação capitalista à luz de uma revolução triunfante na época, isto é, o modelo de insurgência ocorrido na Rússia em 1917. O diferencial é que o Ocidente não atende às mesmas “condições de possibilidade” como naquele país, e esta leitura caracteriza Gramsci como pensador marxista, ao mesmo tempo ortodoxo e heterodoxo. Neste empreendimento, para que possa ocorrer uma revolução exitosa dada à maior complexidade das sociedades ocidentais, é fundamental a participação de vários setores da sociedade civil, desde os intelectuais aos partidos políticos, com vistas a conquistar a hegemonia ideológica, ponto fundamental para poder derrubar o Estado burguês em todas as suas ramificações. O conceito de revolução, para Gramsci, não consiste na mera redução à violência armada pura e simples, mas vigora juntamente com uma radical reforma moral e intelectual da sociedade. É preciso sublinhar que os escritos de Gramsci não possuem uma definição acabada do conceito de “dominação”: seu grandioso escopo foi publicado tanto em seus escritos juvenis – de militante que atuava no Partido Comunista d'Itália – até seu encarceramento e produção intelectual adversa dos *Cadernos do cárcere*, em que se encontra sua grande contribuição teórica de fato.

Palavras-chave: dominação, hegemonia, revolução.

ABSTRACT

This work has for purpose to investigate a possible justification for the problem of domination from the thought of Antonio Gramsci. Gramsci's legacy is recognized in Western thinking by addressing the problem of domination dedicating special attention to politics in its construct, explaining how domination occurs through the hegemony in complex societies. While critical of capitalism and fascism, the author proposes to outline an alternative to counterhegemony through of a study of the modern State and the possibilities of a "revolution of the underlings". The present work analyzes the State according to the optics of how power exerts itself from a transcendent viewpoint to modernity, in the tradition inaugurated by Machiavelli that became recognized as "political realism". With the bourgeois revolution, the State defines itself according to the parameters of the representation and of universal suffrage, which implies the appearance of the concept of citizenship. The philosophy that gives the foundation of this conception is the natural law contractualist. The natural law enters into crisis with Hegel and is replaced by historicism, which meets in Marx and marxism one of its greatest interpreters. Gramsci is inserted in this tradition, so it's addressed some authors such as Machiavelli, Marx, and Lenin – whose historical significance is paramount to gramscian thought. The project of a communist revolution in Gramsci includes understanding the relationships of capitalist domination in the light of a triumphant revolution at the time, that is, the model of insurgency occurring in Russia in 1917. The differential is that the West does not meet the same "conditions of possibility" as in that country, and this reading features Gramsci has marxist thinker at the same time orthodox and unorthodox. In this project, in order to achieve a successful revolution given to the greater complexity of Western societies, the involvement of several sectors of civil society, from intellectuals to political parties, with a view to conquering ideological hegemony, a key point in order to bring down the bourgeois State in all its ramifications. The concept of revolution, for Gramsci, is not the mere reduction of pure and simple armed violence, but it is conjunction with a radical intellectual and moral reform of society. It is necessary to underline that Gramsci's writings do not have a finished definition of the concept of "domination": his grandiose scope was published in both his juvenile writings – a militant who acted in the Communist Party of Italy – until his incarceration and the adverse intellectual production of the Prison Notebooks, in which he found his great theoretical contribution in fact.

Keywords: domination, hegemony, revolution.

“Sê teu próprio libertador”

(Sêneca)

*“O mundo já possui o sonho de um
tempo. Para vivê-lo de fato, deve agora
possuir consciência dele”*

(Guy Debord)

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	12
I. AS DIVERSAS CONCEPÇÕES DE DOMINAÇÃO E DE ESTADO	19
1.1. Dominação e Estado: o realismo político de Maquiavel a Hegel	19
1.1.1. O realismo político em Maquiavel: a construção do Estado moderno.....	22
1.1.2. Doutrina da razão do Estado no modelo jusnaturalista: estado de natureza e contrato social	27
1.1.3. Hegel e o Estado como totalidade ética. A metáfora hegeliana sobre a relação entre senhor e servo	32
1.2. O Estado como dominação de classe: Marx-Engels, Lenin e Kautsky.....	43
1.2.1. Marx: o Estado como representante dos interesses de classe, e a dialética da dominação na economia e na política	44
1.2.2. Lenin e Kautsky: ditadura do proletariado e extinção do Estado	56
II. GRAMSCI: O PROBLEMA DA DOMINAÇÃO COMO PROBLEMA DE HEGEMONIA	65
2.1. Hegemonia: Estado e sociedade civil	66
2.1.1. Crise de hegemonia e <i>interregno</i>	76
2.1.2. Guerra de posição, guerra de movimento e ditadura do proletariado em Gramsci	80
2.1.3. Ideologia, bloco histórico e hegemonia	94
2.1.4. Intelectuais: agentes propulsores de inversão da hegemonia	107
2.2. O partido político na construção da “sociedade regulada”	111
CONSIDERAÇÕES FINAIS	134
BIBLIOGRAFIA	143

APRESENTAÇÃO

Esta pesquisa se propõe a investigar, através da obra de Antonio Gramsci (1891-1937), o problema da dominação fundamentado pela questão da hegemonia, que é nossa hipótese de trabalho. Ele se norteia a partir da ótica abrangente do exercício da hegemonia, isto é, o modo como se configura a dominação nas relações de classe na complexa sociedade capitalista que se formava após a Revolução Industrial. A influência de Lênin, neste sentido, é crucial para Gramsci elucidar o conceito de hegemonia num contexto de “hegemonização” capitalista, cuja expansão imperialista atravessa até o século XXI. O ápice do processo de hegemonia nas relações internacionais detectado por Lênin¹ culmina na atual *globalização*, isto é, numa integração maior entre os mercados produtores e consumidores de diversos países do mundo, inclusive superando a longínqua fronteira entre o Oriente e o Ocidente.

Para tratar do conceito de dominação que se apresenta no marxismo de Gramsci, especialmente da formulação do problema da dominação como um problema da *hegemonia*, partimos da premissa de que o consentimento é o elemento principal que caracteriza a formação daquela, mediando as relações entre a sociedade civil e o Estado. Assim, o consentimento corresponde ao elemento que permite que o capitalismo seja *hegemônico*, isto é, se imponha como única maneira possível de governar os povos e estabeleça a sua supremacia ideológica. Sendo dominante, o sistema capitalista se auto representa como a única forma de vivência social, condicionando capilarmente todas as esferas, desde as bases materiais até a cultura.

Gramsci não abordou o tema da dominação em uma obra específica. É um problema que se estende em todos os seus escritos, desde o período pré-carcerário até sua captura pelo fascismo. Antes de ser encarcerado, Gramsci se envolveu em polêmicas que o levaram a romper com a ala mais reformista da Segunda Internacional, organização de trabalhadores da qual o Partido Socialista Italiano (PSI) era componente. A ruptura com as decisões adotadas por este partido o levaram à criação, aliado a um grupo dissidente, do Partido Comunista d'Itália (PC d'I²) em 1921.

¹ No ensaio intitulado “Imperialismo: fase superior do capitalismo” (Campinas: Unicamp, 2011).

² O PC d'I tornou-se, em 1943, portanto após a morte de Gramsci, o *Partido Comunista Italiano* (PCI), período em que já vigorava o estalinismo na URSS.

Sabe-se que Gramsci também chegou a ser parlamentar (1924) em meio aos efervescentes acontecimentos que culminaram na vitória do fascismo, sendo perseguido como muitos militantes de esquerda que defendiam a causa do socialismo. Não obstante, sua prisão foi efetivada mesmo com o suposto foro privilegiado que advinha de sua atividade parlamentar (1926). Ele ainda idealizou os “Conselhos de Fábrica”, organismos da classe operária de autogestão das fábricas oriundos dos conflitos com os patrões. Os conselhos não só promoviam greves por condições melhores de salário e trabalho, como serviram de inspiração a Gramsci para propor um modelo de escolas formativas do proletariado, com o objetivo de traçar uma estratégia de revolução dos subalternos a partir do contato com a “filosofia da práxis”, expressão que ele utilizava para designar o marxismo.

É importante ressaltar que Gramsci escreveu num contexto de crise da hegemonia burguesa, logo após a primeira guerra mundial e a eclosão da Revolução soviética – momento que não foi devidamente aproveitado pelos partidos socialistas ocidentais. Isso acarretou uma terrível derrota, e subsequente ascensão do fascismo. Entretanto, ainda que sob condições precárias, Gramsci se propôs a investigar o problema da hegemonia, formulando um refinado conceito de ideologia adaptado à sociedade ocidental, cuja abrangência inclui uma investigação sobre o papel da educação, da cultura e dos intelectuais. Este engajamento por tais estudos, além de auxiliar o autor nas formulações teóricas em meio à vitória do fascismo, também lhe possibilitavam uma vida mais suportável no cárcere.

Após a exitosa revolução socialista ocorrida na Rússia em 1917, liderada por Lenin e Trotsky, Gramsci estava otimista quanto à possibilidade da existência real do socialismo, e moderadamente cético, ciente de que os demais países do mundo não necessariamente teriam uma revolução semelhante aos moldes daquele país. Ele estava convencido que era preciso retomar os estudos – sobre Marx, sobre os alicerces da dominação capitalista, da história da política e como o capitalismo se ergueu nos países do mundo ocidental. Neste empreendimento, Gramsci se propõe a pensar em alternativas à derrota do socialismo mediante a propositura do seu conceito de hegemonia.

Para definir o conceito de hegemonia, Gramsci se utiliza da metáfora do centauro de Maquiavel, apresentada em *O Príncipe*: para que haja governantes no horizonte da política, é necessário a utilização não somente da força, mas também do *consentimento*; a ordem vigente se utiliza sobretudo da coerção (Estado) para permitir que os governados

aceitem o que lhes for imposto. De modo que não é o Estado que agrega todos numa comunidade política, mas coage para que os indivíduos se encontrem obedientes aos dominantes; não outorga aos cidadãos uma suposta paz que seria inexistente fora do Estado, mas visa assegurar que a ordem vigente, a da dominação, permaneça intacta.

O mundo sempre foi marcado por exploração, guerras, colonização, imposição cultural (religiosa, de costumes etc.) em detrimento das classes e dos povos considerados “não civilizados”, que deveriam aceitar pelo *consenso* ou, principalmente, pela *força* os valores dos dominantes. Este conflito entre dominantes e dominados é uma constante em todos os períodos históricos, e na visão de Gramsci, a sociedade capitalista distingue-se das anteriores pelo fato de exercer sua dominação baseada na crença de que as pessoas *governam a si mesmas*. O contrário do que ocorria na escravidão da Antiguidade, ou dos servos medievais durante o feudalismo: os indivíduos dominados tinham a *consciência* de que estavam subjugados, segundo suas condições sociais, sem o falseamento forjado na ideologia com a ideia de *liberdade*, isto é, a dominação era justificada ideologicamente pela religião e por outros condicionamentos ideológicos.

A cultura é a égide que abriga a *ideologia* do sistema capitalista, a base de valores circunscritos pela ideologia que legitima a forma da sociedade capitalista. O capitalismo obtém sua hegemonia ao supor a liberdade dos indivíduos forjada no conceito de cidadania, que foi instituído pela revolução burguesa. Na época de Gramsci, as disputas por hegemonia na sociedade capitalista ocorriam de modo mais polarizado, num período em que triunfavam os totalitarismos, inicialmente de direita – com o fascismo e o nazismo – e de esquerda, com o stalinismo. Gramsci encontrava-se neste terrível contexto histórico, sendo um veemente crítico do fascismo, mas também do stalinismo, que enxergava como a maior deturpação do marxismo.

Para chegar à primeira hipótese deste trabalho, da dominação em Gramsci como *hegemonia*, traçamos um histórico do pensamento político que contextualiza as definições do autor. Esta rememoração hermenêutica de alguns autores clássicos, situada na primeira parte da dissertação, é necessária para compreender as bases que sustentam a própria filosofia da práxis de Gramsci.

Assim, ao traçar o que configurava a legitimidade da dominação para a tradição da teoria política anterior a Gramsci, constatamos que para o autor, nas sociedades capitalistas desenvolvidas, a hegemonia abriga não somente a coerção, mas se constitui

fundamentalmente como um modo de dominação pela combinação de coerção e de consenso. Essa definição central é apresentada como o núcleo do problema levantado em nossa pesquisa, a dominação política. Seus desdobramentos na filosofia de Gramsci estão expostos na segunda parte desta dissertação, que trata dos elementos que compõem o conceito de hegemonia.

Embora Gramsci tenha desenvolvido o conceito de hegemonia, tido como o maior referencial de sua teoria política, a definição originária foi de Lênin³, líder político e teórico do marxismo do qual Gramsci se tornou entusiasta, sobretudo pela afinidade com a sua concepção bolchevique de partido político. Nesse sentido, pensando a dominação capitalista, a hegemonia se atrela a diversas instituições que disseminam a ordem social não apenas através da força, mas de maneira ideológica, operando em vários setores que compõem a sociedade civil: escola, imprensa, igrejas, sindicatos etc.

O trabalho se propõe a apresentar uma fundamentação ao problema da dominação através do conceito gramsciano de *hegemonia*, com o fim de explicar como Gramsci é contrário à posição da teoria das elites: ele é favorável à eliminação da divisão entre dominantes e dominados, governantes e governados, enquanto a teoria das elites defende que tal conflito é *ineliminável*.

A nossa segunda hipótese é que o rechaço à teoria das elites, estando imbuído na pretensão de elevar *todos* à capacidade de dirigentes da sociedade é, do ponto de vista político, uma posição *libertária*, que visa extirpar drasticamente os efeitos da dominação regidos pela lógica da representação. Todavia, enquanto expoente do marxismo ocidental, Gramsci se encontra numa tradição que do ponto de vista histórico, defende os mesmos princípios ortodoxos do materialismo histórico-dialético, ainda que com ressalvas.

Apesar de uma perspectiva libertária, ou seja, próxima ao anarquismo, o autor não defende o *fim* do Estado como o horizonte da necessidade, visto que ao longo da modernidade ele se tornou uma complexa fortaleza protegida pela sociedade civil, que seria sua “trincheira”. O que ele alega como proposta de fim do Estado é torna-lo uma sociedade regulada pela sociedade civil, num processo de “absorção” que a sociedade civil, a maior trincheira do Estado, o incorpora para si. O Estado, enquanto coerção como o é na sociedade burguesa, se tornaria uma instância organizada por formas mais

³ A respeito dessa questão, cf. o ensaio de Luciano Gruppi intitulado “Pressupostos do conceito de hegemonia em Lênin” (GRUPPI, 1980, p. 15-32, in *O conceito de hegemonia em Gramsci*).

horizontais, de auto-regulamentação e solidariedade, provido de uma ideologia socialista humanística.

Essa tomada de posição torna Gramsci um dos teóricos mais heterodoxos do marxismo, pois ele nega a ortodoxia do socialismo doutrinário, que subsume uma noção única de *revolução*, considerando o princípio de que “nenhuma semente acorda árvore no dia seguinte”. Tal acepção comporta tanto uma afinidade libertária como engloba o potencial ainda atual do marxismo, “demarcando o novo do velho”, criando possibilidades de exercer a liberdade mais plenamente, sem o jugo da coerção.

Para Gramsci, o partido político ainda era o organismo com grande potencial de modificar a ordem das coisas a partir dos subalternos. Por mais que pareça hoje obsoleta esta função dos partidos, convém, conforme Gramsci fez com o marxismo do seu tempo, repensar o que pode agregar os subalternos, desvinculando-se da hierarquia e do burocratismo, tão descreditados no mundo contemporâneo. Gramsci atentou para o perigo do autoritarismo e da burocratização que permeia os órgãos que demandam funções de comando, tal como o partido. Sem autocrítica, o partido tende a degenerar seu ímpeto revolucionário ou pior (o que tem sido bastante frequente), unicamente age com vistas a se manter no poder alternadamente a fim de gerenciar o Estado pura e simplesmente, tal como o faz a burguesia parlamentar. Vale lembrar ainda que a concepção partidária gramsciana é muito próxima à leninista, devido a sua afinidade com o bolchevismo.

O mais importante a salientar é que, independentemente da filiação de Gramsci ao marxismo-leninismo, é certo que ele se encontra dentre os poucos teóricos singulares, com concepções próprias e termos inovadores para o vocabulário da política. Sua influência, neste sentido, é inegável, mas sua maior contribuição foi em pensar a história e a política não como esferas dos vencedores, mas principalmente dos vencidos⁴, para os subalternos, o que o torna um teórico igualitário (e libertário) como poucos autores. A tradição que continua dominante até hoje é a da teoria das elites, pois a república parlamentar é legitimada pelo sufrágio universal, que mantém a dominação dos governantes sobre os governados.

No **primeiro** capítulo, discorreremos sobre como a dominação se configura através do *Estado*. Inicialmente apresentando o realismo político de Maquiavel, seguido da

⁴ Como veremos no decorrer de nosso trabalho, similar àquela concepção presente também em Walter Benjamin.

concepção contratualista e da definição de Hegel, que considerava o Estado como uma totalidade ética racionalizada. Também não podemos deixar de mencionar a metáfora hegeliana sobre o senhor e o servo, para elucidar o problema da dominação. Finalmente, apresentamos o conceito de Estado e ideologia através de Marx, seguido da definição de *ditadura do proletariado* em Lenin e Kautsky.

No **segundo** capítulo nos debruçamos na questão da hegemonia e suas implicações, à luz da problemática central da pesquisa. Apesar do conceito de hegemonia aparecer efetivamente nos *Quaderni*, utilizamos também alguns dos escritos gramscianos antes de sua prisão, a fim de investigar como o autor se posicionava nos debates que serão revisitados nos *Cadernos do Cárcere*.

A hegemonia, enquanto categoria que combina coerção e consenso para a manutenção do poder dominante, é analisada também como uma estratégia de Gramsci na criação de uma hegemonia do proletariado, que definimos como uma “contrahegemonia”⁵ dos subalternos, e se apresenta como uma alternativa ao problema da dominação capitalista. Este projeto conta com a participação dos intelectuais, implica na problematização de suas funções na sociedade e nas reflexões acerca da escola e da cultura, como também pela atuação do partido político.

Neste capítulo, sintetizamos as considerações de Gramsci sobre o problema da dominação segundo o ponto de vista da hegemonia, que é o poder dominante exercido duplamente pela coerção e pelo consenso. Inicialmente, traçamos no primeiro tópico o elo entre ideologia e hegemonia, sendo a primeira constituinte fundamental da segunda; por conseguinte, esboçamos as estratégias de Gramsci ao projeto do comunismo no mundo ocidental, num estudo sobre a sociedade civil e a necessária participação dos setores que a compõem. Nos segundo e terceiro tópicos, são apresentadas as conceituações de Gramsci sobre os intelectuais e o partido político. Este organismo era pensado por Gramsci como o “intelectual coletivo”, numa analogia ao Príncipe moderno de Maquiavel, sendo responsável por conduzir os subalternos à revolução com vistas a alcançar uma “sociedade regulada” (comunista).

Por fim, são traçadas algumas reflexões sobre a atualidade do marxismo gramsciano na política contemporânea, especialmente sobre os papéis que desempenham

⁵ Este termo não encontramos em Gramsci, mas empregamos para designar o que ele considera como direção dos subalternos na construção do “bloco histórico” hegemônico.

os partidos atualmente e as disputas por hegemonia que ocorrem na sociedade civil. A sociedade regulada/comunista que Gramsci almejava é uma verdadeira reforma⁶ moral e intelectual, que deve revolucionar a cultura, o direito e a política. Com este panorama conceitual, traçamos como um adendo o debate sobre a viabilidade teórico-prática do legado gramsciano para os dias atuais, e as limitações contidas em sua ideia de *revolução*.

Vamos analisar a versatilidade teórica do legado de Gramsci dentro dos limites de seu projeto duma hegemonia dos dominados; sobretudo na sociedade atual, em que o conflito é sempre maquiado, legitimando a ideia da governabilidade republicana forjada na noção de liberdade (alienada) que o Estado se propõe. De modo que enquanto o modo de ser da política for pautado pela governança, a possibilidade de governar (ou de quem se propõe a ser governo) sempre demandará uma relação de servidão, porquanto senhor (governo) e servo (governado).

Para elucidar a problemática da dominação, inevitavelmente nos deparamos com outros temas, além da governabilidade, que são analisados ao longo do texto sempre que for pertinente, dentre eles: o da democracia, da representação, da deliberação, e dos Direitos Humanos.

As vicissitudes do problema da dominação permanecem nas reflexões da política, mediante o horizonte da utopia – que deve ser delineada como o caminho para definir uma melhor forma de sociedade. Assim, podemos correlacionar as implicações e os desdobramentos do problema da dominação, que consistem em temas relativos ao Estado, à sociedade civil e à ideologia. É um tema de necessária relevância, em meio à pulverizada (e não mais polarizada) visão de mundo sobre o capitalismo.

⁶ O termo “reforma” sempre foi imbuído de uma conotação pejorativa no marxismo, desde as divisões internas da Internacional Comunista que travou polêmicas entre alas consideradas mais reformistas, como Kautsky, e alas mais revolucionárias, como Lênin. Convém salientar que apesar do uso do termo “reforma” em Gramsci, é possível que ele tenha sido atribuído devido à censura, para passar em seus escritos mais facilmente que o termo “revolucionário”, considerando por “reforma moral e intelectual” o processo que revoluciona verdadeiramente toda a sociedade. O termo reforma costuma ser utilizado para uma mudança momentânea, porém não substancial. Mesmo em suas limitações, vale reconhecer a relevância de cada reforma, que tende a ser progressista quando a ordem das coisas é alterada.

I. AS DIVERSAS CONCEPÇÕES DE DOMINAÇÃO E DE ESTADO

1.1. Dominação e Estado: o realismo político de Maquiavel a Hegel.

*“Todo comunista deve abominar as poses
revolucionárias e as frases
superficialmente incendiárias,
isto é, deve ser não só um revolucionário
mas também um político realista”*
(Gramsci, in *Costruzione del partito comunista*)

A reflexão de Antonio Gramsci sobre a questão da dominação procura dar uma resposta radical à questão da existência de dominantes e dominados. Nos *Quaderni*, o líder comunista se pergunta: em que medida deve haver a distinção entre governantes e governados, dirigentes e dirigidos? Por que não se pode elevar todos ao estatuto de dirigentes, se todos podem ser capazes? Seu pressuposto é de que na condição de humanos, todos somos competentes em potencial para gerir a sociedade.

Esta concepção é resultado da “fé antropológica” que Gramsci enxerga no marxismo, como um humanismo radical e real. Ele aposta no potencial de cada um estimulado a ser livre para gerir a própria vida. Livre no verdadeiro sentido emancipado, tal como em Kant, ou seja, *esclarecido*.

O sujeito esclarecido pode governar e viver em convívio com os demais sem ter de se curvar a ninguém, sem ter de se *subjugar*. Porque ser governado é, em última instância, ser *servo*. Ao não se afirmar como capaz de administrar a própria vida social, os indivíduos tendem a crer no *Estado* como salvador e gerenciador por excelência.

Se na Antiguidade o debate entre espaço privado e público, se dava no interior da polis (*oikos* e *ekklesia*), na Modernidade este debate se dá entre sociedade civil e Estado. E a reflexão se desloca inevitavelmente para debater a função e a existência do Estado. Valores fundamentais da vida política estão em jogo neste campo: *é realmente possível viver em sociedade sem Estado?*

O Estado que, *stricto sensu*, é dominante porque se assenta na governança e na relação entre governantes e governados, em última instância assegura a existência de *dominantes*. O “nó górdio” da política é pensar nas possibilidades de uma sociedade *sem Estado*, considerando que o Estado assumiu o modo mais naturalizado da dominação ao longo da história.

A este respeito, os valores políticos – que se definiam pela moralidade e ideais de bem viver, como indicou Aristóteles – foram incorporados dicotomicamente na tradição filosófica, a saber: no campo da ética e da política, violência e razão, indivíduo e sociedade.

Nas versões teóricas distintas, o Estado ora assume o papel racional de organizar a vida coletiva, sendo neste sentido um aparelho necessário, ainda que com ressalvas (concepção liberal), ora assume o papel de exercer seu domínio a partir da exploração e da coerção, sendo por isso uma ditadura de uma classe sobre outra (concepção marxista).

As concepções sobre o Estado, enquanto instituição que organiza a dominação, assumem então uma investigação diacrônica, especialmente no que concerne às relações entre ética e política ao longo da tradição do pensamento político. Sua fundamentação ocorre a partir dos conceitos de *soberania popular* e de *representação*, que se constituem como o marco fundante da democracia contemporânea.

Para a exposição do tema, é importante delimitar algumas noções relativas ao Estado. Analisemos as principais delas:

- a) Eliminação do Estado (posição anarquista/comunista): vê no Estado um constante controle opressivo. Nesta concepção, o mundo deve se organizar em comunidades e coletivos auto regulamentados, só assim superar-se-á a divisão entre governantes e governados⁷; porém, como veremos, as posições anarquistas e marxistas não são idênticas;
- b) O Estado deve ser mínimo (posição, em geral, dos liberais clássicos e neoliberais): o Estado deve deixar o mercado o mais livre possível, preocupando-se, sobretudo, com questões como a justiça e a defesa. A sociedade civil, neste sentido, seria mais hábil para resolver questões internas do que o próprio poder político centralizado pelo Estado. No âmbito econômico, deve prevalecer a “Lei da oferta e da procura”. Aqui existe, uma distinção entre o liberalismo político e o

⁷ Os críticos às concepções sobre o Estado, em especial os da tradição anarquista e marxista, alegam que ele não mais se sustenta, a não ser para garantir a ordem dos dominantes. Além de defasado, sem neutralidade, ele não atende a gigantesca pluralidade social, é repressor (característica que se mantém em meio às ambiguidades), regula a sociedade e é regulado de modo policialesco. Pierre Clastres é um autor divergente da concepção de que o Estado é o destino de toda sociedade tida como “civilizada”. Ele aponta que os defensores do Estado se utilizaram de toda brutalidade etnocentrista e massacraram os povos primitivos. Na recusa de um Estado (policialesco, principalmente), os “não civilizados” eram subjugados, quando não dizimados, à cultura dominante – sobretudo europeia, que visando expandir sua territorialidade acusou os indígenas de serem sem história porque sem Estado. Cf. Pierre Clastres. *A sociedade sem Estado*, São Paulo: Cosac Naify, 2015.

liberalismo econômico, que diz respeito ao tamanho do Estado mínimo e suas atribuições;

- c) O Estado deve ser “ampliado” e capaz de diminuir desigualdades, garantindo um bem-estar mais coletivo e efetivo para o maior número de cidadãos. Como a aceção listada acima, é uma posição que vai da socialdemocracia ao liberalismo social⁸ no mundo ocidental. Nesta concepção o Estado não elimina, mas regulamenta o mercado;
- d) O Estado deve ser totalizante (posição totalitária⁹): idealizada por Mussolini na Itália fascista, Hitler na Alemanha nazista e Stalin na antiga URSS. Segundo esta noção, nada pode estar fora, acima ou contra o Estado. Pode haver em sociedades com classes, como na Itália, ou em sociedades que tentam eliminar as classes estabelecendo assim um governo autocrático através de um partido único. Foi o caso, por exemplo, da antiga URSS ou a atual Coreia do Norte. Aqui, o Estado aspira ser a ideologia única que domina todos os campos do cidadão, da educação à estética, não se bastando apenas a um controle político típico duma ditadura.

Neste debate reside a principal problemática da tradição do pensamento político: é legítimo que, nas relações políticas e humanas em geral, deva sempre existir alguém que governa e alguém que é governado, alguém que domina e alguém que é dominado? É, como veremos no segundo capítulo, o tema que Gramsci herda da tradição procurando dar uma resposta original e inovadora.

Veremos como Gramsci justifica e fundamenta a sua tese da hegemonia, radicalmente contrária à distinção dominantes/dominados, embora ele não assuma acriticamente a doutrina anarquista e marxista da supressão do Estado. Mas para chegar a isto faremos um percurso sobre a questão da dominação e do papel do Estado nos

⁸ Na tentativa de atender algumas demandas históricas reivindicadas pelo socialismo, muitos Estados liberais contemporâneos variam entre modelos que privilegiam as corporações ou o mercado. O Estado considerado “paternalista” para com os cidadãos visa garantir o bem-estar social (*welfare State*) segundo o aparato burocrático, próprio duma sociedade administrada, ao passo que países com modelo de Estado mais “reduzido” acabam responsabilizando os indivíduos, tanto individual como coletivamente, de acordo com as necessidades do mercado financeiro. Para mais detalhes sobre estas concepções, ver Matteucci: “O Estado liberal hoje: entre o neocorporativismo e o mercado”, in *Dicionário de Política*, p. 703-05 (apud BOBBIO, Unb, 1998).

⁹ Sobre essa questão, cf. Hannah Arendt, *Origens do totalitarismo* (São Paulo: Companhia das Letras, 2012).

autores que influenciaram diretamente Gramsci a respeito deste tema. Um percurso que começa por Maquiavel, fundador do realismo político moderno, perpassa pela concepção hegeliana do Estado como totalidade ética, pelas críticas de Marx ao Estado hegeliano, até o debate entre Lenin e Kautsky sobre a transição para o comunismo, isto é, a ditadura do proletariado e a extinção do Estado.

Analisemos agora como se fundamenta na modernidade a concepção de Estado em Maquiavel, autor que influencia diretamente o pensamento de Gramsci sobretudo na concepção de hegemonia e de partido político, a partir de sua interpretação do *Príncipe*.

1.1.1. Maquiavel e o realismo político: dominação como coerção e consenso.

“Cuide, pois, o princípio de vencer e
manter o poder: os meios serão sempre
julgados honrosos e louvados por todos, porque
o vulgo está sempre voltado para as aparências
e para os resultados das coisas, e não há no
mundo senão o vulgo; a minoria não tem vez
quando a maioria tem onde se apoiar”.
(Maquiavel, “O Príncipe”)

O teórico que é considerado pela tradição do pensamento político como fundador do realismo é Maquiavel. A compreensão é a de que o Estado, enquanto esfera das relações políticas, consiste em relações de *domínio*. Este não se restringe à esfera da coerção, mas possui a legítima autoridade para governar os povos através do consenso, elemento que Gramsci vem a enfatizar na sua noção de hegemonia¹⁰.

Deve-se enfatizar que Maquiavel, enquanto um teórico pré-capitalista da Renascença, se encontra no rol de autores cuja base de constituição da sociabilidade se

¹⁰ Convém acentuar que as considerações sobre Maquiavel feitas aqui servem somente para explicar a necessidade do centauro, cuja metáfora se forma pelo binômio “força e consenso”. Ou seja, nos ativemos ao Maquiavel clássico do texto *O Príncipe*, e não aquele Maquiavel presente nos *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, hoje considerado um tratado republicano da obra maquiaveliana. Isto porque nos interessa a influência de Maquiavel no pensamento de Gramsci, dando ênfase à obra *O Príncipe* enquanto manual que orienta o futuro soberano/governante. Embora o interesse de Gramsci seja pelo Maquiavel em sua obra clássica, ele realiza uma interpretação original na teoria política, também pensando numa concepção de partido a partir do moderno Príncipe.

fundamenta numa sociedade acentuada pelo predomínio do comércio. Dessa época em diante, até o século XVIII, a filosofia política será marcada por concepções que subordinavam a vida social em *dualismos*: indivíduo/coletividade, moral/política, Estado/sociedade civil. A novidade trazida pelo capitalismo é sujeitar toda a vida social aos mecanismos de produção: o indivíduo produz, para sua vida privada, e participa, segundo suas atribuições como cidadão, da vida pública, com a ressalva de não governar, mas de poder deliberar sobre alguns assuntos quando o Estado lhe convoca. Isto permite integrar o esquematismo que havia na oposição entre Estado e sociedade civil no período que antecede o capitalismo.

Para Maquiavel, os governantes que obtêm o poder sem violência precisam de uma “astúcia afortunada”, através do consenso em favor do povo ou dos que possuem maior poder econômico. Dessa ambivalência deriva três formas de governança: o principado, que subordina a sociedade à sua autoridade; a liberdade, na qual não há sujeição; e a licença, que não se incorpora à uma ordem que demanda violência para legitimar a autoridade. Todas elas têm em comum o princípio que exaure uma suposta “luta de classes”, para utilizar uma expressão marxista, e permite a governabilidade sem transtornos, considerando que “o povo não quer ser comandado nem oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo” (MAQUIAVEL, 2004, cap. IX, p. 43).

A problemática da dominação segundo a tradição iniciada por Maquiavel, a rigor, se apresenta como ideológica, na medida que se constitui como o fundamento do Estado moderno, ao subordinar a moral à política; o contrário, se trata, segundo essa tradição, de idealismo político.

Esta separação entre moral e política, que caracteriza uma *moral de Estado*, é o pano de fundo do tratado maquiaveliano *O Príncipe* (2004): a moral só é autônoma na esfera estritamente privada, enquanto o Estado se impõe como a trincheira que separa a moralidade da política. Ao segrega-las, o Estado aliena a moral da vida política, de modo que para que faça suas próprias mediações, é imprescindível uma transformação dessa *necessidade* em virtude (*virtù*), o que confere legitimidade de converter a moral em política, ao subordinar aquela à esta. Como observa Sader:

As teorias da razão do Estado encontram seus momentos mais característicos em Hobbes e Maquiavel, para quem a necessidade de fundar o Estado patrocina a passagem da alternativa moral do bem e do mal para as opções entre política da paz e política da guerra. Diante da alternativa entre guerra civil e ordem

estatal, a razão elimina as diferenciações entre moral e política. É em função da guerra civil e do imperativo que a razão se coloca de exterminá-la que as teorias da razão de Estado se estruturam. É pelo cumprimento dessa tarefa que o Estado ganha autoridade moral e direito à sua existência como autoridade soberana. Ordem e Estado são intercambiáveis: sua mera existência é sancionada moralmente. (SADER, 2014, p. 97)

Maquiavel nos fornece os fundamentos de como governar sem distúrbios, de como se configura e como deve ser manejado o poder do governante. A governabilidade, nesse sentido, se destitui do estigma autoritário, pois o realismo maquiaveliano adverte para os limites da coerção estrita. É valorizado assim o elemento do *consenso*, fundamental para a legitimação do Estado moderno.

Sem temer um índice de desaprovação, o governo pode gerir como bem quiser a sociedade, ainda que sob a égide do medo – conforme alertava a crítica de Trasímaco contra Sócrates¹¹. No célebre capítulo XVIII do *Príncipe*, Maquiavel salienta o aspecto da dissimulação¹² adotada pelos chefes de Estado ao longo da história, em detrimento da lealdade esperada pelos governantes com o seu povo.

As insurreições, a contragosto dos dominantes, atrapalham a governança e tendem a colocar em xeque o *locus* do poder. Porém, Maquiavel salienta que nem todos os conflitos são maléficos, como por exemplo a disputa que ele considera benéfica entre plebeus e patrícios na Roma antiga. Veremos como o momento de crise da hegemonia governante consiste no que Gramsci caracteriza como gerador de uma crise de *direção* política (crise de hegemonia), em que os governados perdem sua expectativa e identificação para com os governantes, exigindo a saída ou renúncia dos que detêm o poder de Estado.

¹¹ Cf. Platão, *A República*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

¹² Para obter legitimidade para exercer autoridade de dominante, o governante deve acima de tudo ser respeitoso e respeitado, sabendo ser, em certa medida, “popular”. Este termo, contudo, merece destaque ao ser empregado, com vistas a esclarecer sua significação. O termo popular, aqui, assume a forma de aproximar o governante do governado, conquistando a “simpatia” do povo por tomar medidas que o agrade, embora sejam politicamente questionáveis. Deve conquistar tanto as camadas privilegiadas da população, como também obter o consentimento dos mais desfavoráveis da esfera social, para que o poder do governante não se torne completamente inacessível ou pareça ser exercido tiranicamente. A aceção de popular assume formas pejorativas de exercer o poder, segundo modos usurpados de legitimação através da demagogia. O marco dos governantes populares é apostar na equiparação entre condições, em geral com pessoas mais simples, que aderem ao discurso por uma identificação bastante emotiva. O apelo às emoções da população é valioso quando o governante consegue atingir, literalmente, os “corações e mentes” do povo. A ponto de algumas figuras se tornarem míticas na política, pelo endeusamento e popularidade. Este carisma permite que a governabilidade ocorra sem transtornos, porque há uma suposta satisfação horizontal entre o governante e seus governados.

Ao traçar a caracterização do Príncipe dum ponto de vista realista (e não idealista, como se esperava), Maquiavel constata que os governantes buscam evitar serem odiados. Contudo, se o príncipe fosse tirânico ele teria muito mais motivos para ser odiado do que aceito, e para não adquirir a fama de um governante cruel ele deveria se mostrar piedoso, de maneira moderada. Neste sentido, Maquiavel argumenta que os homens amam segundo sua própria vontade, e devem temer segundo a vontade do príncipe que, por sua vez, deve evitar o ódio enquanto governante.

Para o príncipe assegurar a aceitação entre os governados e manter sua temeridade sem parecer tirânico, o que poderia implicar na insurgência inevitável de seu povo, Maquiavel introduz na metáfora do centauro, mencionado no capítulo XVIII, o elemento da *necessidade de consenso* para justificar como o príncipe mantém sua palavra e assim obtém o consentimento e confiança de seu povo, sem perder sua autoridade:

Devemos, pois, saber que existem dois gêneros de combates: um com as leis e outro com a força. O primeiro é próprio do homem, o segundo é o dos animais. *Porém, como frequentemente o primeiro não basta, convém recorrer ao segundo. Portanto, é necessário ao príncipe saber usar bem tanto o animal quanto o homem. (...) Ter um preceptor meio animal meio homem não quer dizer outra coisa senão que um príncipe deve saber usar ambas as naturezas e que uma sem a outra não é duradoura.* (MAQUIAVEL, 2004, p. 83, grifo nosso)

Essa passagem é da maior importância para Gramsci, enquanto intérprete do realismo maquiaveliano. Ela caracteriza o cerne daquilo que Gramsci entende por hegemonia, precisamente o centauro maquiaveliano que consiste na combinação de coação e consenso. Isto porque Maquiavel entendia que o poder exige um mínimo de consentimento para ser garantido por um longo período: cabe aos governantes terem a “astúcia” de saber dosar em que medida se utilizarão do consenso e da força quando necessário.

Maquiavel salienta ainda que se o príncipe prefere ser um pacifista para não ser temido e assim opta por não participar de guerras para exercer sua soberania, ele estaria fadado ao fracasso. Isso vale também para o príncipe considerado estritamente tirânico, pois de tão odioso dificilmente se manteria no poder. O príncipe ardiloso será *prudente* se souber usar do centauro “coerção e consenso”, ainda que para isso ele recorra a diversos mecanismos inescrupulosos para garantir sua autoridade fidedigna, ciente que é

odiado, mas também temido e amado¹³. Tal posição vem caracterizar ao longo da modernidade a definição por excelência do conceito de Estado como um organismo de dominação.

A interpretação do Estado a partir destes dois parâmetros, dominação baseada mais na força ou no consenso, define as várias leituras da política. O Estado adquire estatuto inquestionável, porque identifica-se à perspectiva moral de ordem e de ação que lhe é circunscrita. A história, nesse sentido, engloba leis empíricas imutáveis cujo denominador comum é a *dominação*.

Em defesa dessa concepção, Maquiavel e os teóricos posteriores a ele alegam que a virtude política de cada período corresponde à necessidade dos mecanismos de governo. O homem, naturalmente mau, sem um controle externo estaria fadado ao próprio aniquilamento enquanto espécie, ao passo que o Estado aparece como organizador da vida social, regimentando-a de maneira segura. A história estaria imersa num molde que enquadraria os melhores atores, incumbidos da governabilidade segundo a eficiência de cada governante, definida pela efetividade do centauro maquiaveliano “força e consenso”. A política, por sua vez, pressupõe um aparato técnico que torne possível a governança dos atores políticos, mediante uma “cartilha” sobre como atuar em função do Estado, como é reiterado nesta passagem do capítulo XIX:

Um príncipe deve ter dois receios: um interno, por conta de seus súditos, e outro externo, por conta das potências estrangeiras. O meio de se defender destas são as boas armas e os bons amigos, e sempre que tiver boas armas terá também bons amigos. As coisas internas sempre continuarão firmes enquanto permanecerem firmes as coisas externas, salvo se já estiverem perturbadas por alguma conspiração. Mesmo que ocorram agitações externas, se o príncipe for organizado, vivendo conforme descrevi, e não se entregar, sempre resistirá a qualquer ataque (...). (MAQUIAVEL, 2004, p. 88)

O realismo maquiaveliano se direciona sobre dois eixos: por um lado, acerca das considerações sobre o Estado, mais precisamente sua fundação e manutenção; os tipos possíveis de governo, suas virtudes e vicissitudes. Por outro, se defronta sobre a natureza humana e sua inata propensão perversa que tende, segundo esta concepção, a determinar a conduta dos seres humanos; em detrimento de sua racionalidade, os humanos seriam tomados por forças animais que demandam um controle (ou domínio) exterior. Essa

¹³ “Deve parecer, para os que virem e ouvirem, todo piedade, todo fé, todo integridade, todo humanidade e todo religião.” (*O Príncipe*, 2004, p. 85)

concepção de natureza humana é denominada pela tradição que sucedeu a Maquiavel de *estado de natureza*: ela admite como axioma da política a existência de governantes e governados.

A Modernidade, ao substituir as formas de governo feudais, promove um processo de autonomização da política das relações sociais, na medida em que a anatomia do Estado moderno se constitui pela dissociação entre o papel do *indivíduo* desempenhado na esfera privada e seu comportamento enquanto *cidadão*, na esfera pública. Vejamos agora como se fundamenta a posição liberal sobre a doutrina da razão de Estado.

1.1.2. Doutrina da razão do Estado no modelo jusnaturalista: estado de natureza e contrato social.

O conceito de Estado é analisado então pela tradição realista sob a abordagem de duas concepções na modernidade: a *contratualista*, segundo a fundamentação que defende a oposição entre estado de natureza (primitivo) e estado civil (em sociedade); e uma retomada da posição aristotélica (com Hegel), em que não há uma dada oposição entre estado de natureza e estado civil, sendo o homem propriamente um animal político.

A necessidade de eliminação do Estado, como propôs Marx, tributa-se à crítica dirigida à tradição liberal, cujos expoentes eram defensores da máxima hobbesiana “*bellum omnium contra omnes*” (guerra de todos contra todos). Esta concepção vai de Hobbes a Hegel, caracteriza o jusnaturalismo e pressupõe a necessidade de um soberano e, por isso, de um Estado, visto que para essa tradição, ao se enquadrarem numa mesma natureza, os homens vão à guerra inevitavelmente.

A posição contratualista é defendida por teóricos como Hobbes, Locke, Rousseau e Kant. Segundo esses autores, o Estado Civil é um organismo criado pelos indivíduos para sair do estado de natureza e assim usufruir das benesses da ordem social. O homem, que se encontra naturalmente no estado de natureza, para garantir sua vida em sociedade estabelece, mediante um pacto social, a garantia de seus direitos enquanto cidadão.

É Kant o filósofo que reconhece no idealismo subjetivo como proposta de uma filosofia da história, no qual pauta a categoria de “humanidade”, não o indivíduo particular, para cumprir a plenitude enquanto seres racionais. A realização humana ocorreria, conforme Kant, a partir de um dualismo: pelo mundo sensível (*homo*

phaenomenon) e pelo mundo inteligível (*homo noumenon*). Kant aponta que o gênero humano é fenomênico, porque está inserido no espaço e no tempo – por isso, possui uma “história”, e ainda é cognoscível por ser um fato da experiência. É também numênico porque se constitui como abstração, pois ao mesmo tempo a ideia de homem é incognoscível.

Enquanto o mundo inteligível concerne ao modo que conhecemos as coisas, o mundo sensível corresponde à realidade corriqueira em que exercemos nossas inclinações egoístas. Essa ideia kantiana de natureza humana tem como pressuposto um egoísmo a-histórico inerente, que fadaria biologicamente os homens à disputa por mais poder, riquezas, privilégios etc. É assim que Kant considera esse egoísmo como um mecanismo natural de realização das coisas, denominando de “reino teleológico da natureza” o processo em que a natureza, ao ter um reino de fins, realiza as coisas no curso da história humana nos limites de suas possibilidades.

Para que o ímpeto egoísta dos indivíduos possa coexistir com os demais de um modo pacífico, evitando catástrofes oriundas do estado de guerra, Kant propõe o pressuposto da *lei* (deontologia) para a construção da concórdia dos homens mediante o direito. Por mais que os homens não tenham *vontade* de agir, conforme a natureza, sob um regime de paz, eles têm por *dever* almeja-lo, respeitando as individualidades de cada um, as peculiaridades de cada nação e as constituições republicanas da sociedade. Esse aspecto do dever é enfatizado por Kant em sua *Fundamentação da metafísica dos costumes*:

(...) quando atentamos na experiência humana de fazer ou deixar de fazer, encontramos queixas frequentes e, como nós mesmos concedemos, justas, de que se não podem apresentar nenhuns exemplos seguros da intenção de agir por puro dever; porque, embora muitas das coisas que o dever ordena possam acontecer em conformidade com ele, é contudo ainda duvidoso que elas aconteçam verdadeiramente por dever e que tenham portanto valor moral. Por isso é que houve em todos os tempos filósofos que negaram pura e simplesmente a realidade desta intenção nas ações humanas e tudo atribuíram ao egoísmo mais ou menos apurado, sem contudo por isso porem em dúvida a justeza do conceito de moralidade; pelo contrário, deploravam profundamente a fraqueza e a corrupção da natureza humana que, se por um lado era nobre bastante – para fazer de uma ideia tão respeitável a sua regra de conduta, por outro era fraca demais para lhe obedecer, e só se servia da razão, que lhe devia fornecer as leis, para tratar do interesse das inclinações, de maneira a satisfazê-

las quer isoladamente, quer, no melhor dos casos, buscando a maior conciliação entre elas. (KANT, 2007, p. 39-40)

Ainda nessa obra, Kant relaciona a noção de liberdade com a de imperativo categórico, quando afirma que a liberdade,

como determinação negativa, está ligada ao mesmo tempo a uma faculdade (positiva) e até a uma causalidade da razão a que chamamos uma vontade, e que é a faculdade de agir de tal modo que o princípio das ações seja conforme ao carácter essencial de uma causa racional, quer dizer, à condição da validade universal da máxima como lei.” (KANT, 2007, p. 110).

O imperativo categórico, diferentemente do imperativo hipotético (casual), é absoluto e considera que uma ação é objetivamente necessária. Isto é, não depende de contingências subjetivas nem de condições externas.

A racionalidade prática pura é então o que forja os homens a se segregarem, ao invés de ter uma conduta solidária, traço que ele chama de “insociável sociabilidade”. Kant enxerga que a humanidade é mediada por um impulso competitivo, cuja concorrência culmina na criação da cultura. Por isso, a conduta humana deve ser derivada somente da razão pura e seus postulados, os quais Kant chama de imperativos categóricos, que consistem numa legislação moral.

Na obra *À paz perpétua*, Kant corrobora a concepção jusnaturalista de que não há paz num estado natural dos homens, por isso se faz necessário instituir um pacto social (contrato). Os Estados do mundo devem almejar uma federação internacional com vistas a unificar moral e política. Esse vínculo, na visão de Kant, pode viabilizar a diminuição de guerras entre os países, a fim de garantir a sobrevivência em sociedade. O progresso moral teria seu ápice na paz perpétua, com a constituição cosmopolita de vários Estados que garantiriam, mediante sua jurisdição, o desenvolvimento de uma cidadania universal à luz de uma constituição política perfeita.¹⁴

¹⁴ É neste texto mais propriamente político de Kant que se encontra o esboço daquilo que mais tarde vem a se tornar, próximo à proposta kantiana de “liga dos povos”, a Organização das Nações Unidas (ONU).

Marx tece várias críticas ao liberalismo de Kant na *Ideologia Alemã*, ao explicar a situação da burguesia na Alemanha ao final do século XVIII:

Kant se deu por satisfeito com a mera “boa vontade”, ainda que ela não traga o menor resultado, e assentou a realização dessa boa vontade, a harmonia entre ela e as necessidades e instintos dos indivíduos, no além. Essa boa vontade de Kant corresponde totalmente à impotência, à depressão e à miséria do burguês alemão, cujos interesses mesquinhos jamais se mostraram capazes de se desenvolver a ponto de se tornarem interesses comuns, nacionais, e que por isso sempre foram explorados pelos burgueses de outras nações. A esses mesquinhos interesses locais correspondeu, de um lado, o caráter tapado, realmente local e provincial, de outro lado a presunção cosmopolita dos cidadãos alemães. (...) Tanto ele [Kant] quanto os burgueses alemães, de quem ele era o porta-voz embelezador, não percebem que esses pensamentos teóricos da burguesia eram fundamentados por interesses materiais e por uma vontade determinada, condicionada pelas relações de produção materiais; por isso ele separou essa expressão teórica dos interesses que ela expressa, fez das determinações motivadas materialmente da vontade dos burgueses franceses autodeterminações puras da “vontade livre”, da vontade em e por si, da vontade humana, e transformou-as, assim, em determinações conceituais puramente ideológicas e postulados morais. (MARX, 2007b, p. 219, 221)

Outro teórico da tradição liberal na linhagem de ideias hobbesianas é David Hume. Num ensaio intitulado “Da origem do governo”, ele compartilha do princípio que impõe a carência de um Estado “leviatã”: os homens perseguem um ideal de justiça com vistas a garantir a paz e a ordem para manutenção da sociedade, ainda que para isso esteja sempre fadado à uma inclinação perversa, uma “fraqueza incurável”:

Mas, apesar de uma necessidade tão premente e óbvia, nossa natureza é tão frágil e pervertida, que é impossível manter os homens fiel e infalivelmente nos caminhos da justiça. Em algumas circunstâncias extraordinárias, um homem consegue perceber que seus interesses são mais favorecidos pela fraude e pela rapinagem do que lesados pela ferida que sua injustiça abre na união da sociedade; mas é muito mais frequente que seja demovido de seus interesses grandiosos e inatingíveis pela sedução de tentações presentes, ainda que muitas vezes frívolas. (HUME, 2003, p. 27)

Ao reconhecer a fragilidade da assimilação da ideia de justiça, Hume argumenta que não é possível curar o mal-estar, mas pelo menos amenizá-lo. Para tanto, somos forçados pela razão e pela experiência a admitir que impera a necessidade da noção de *obediência* como único mecanismo capaz de obrigar todos à justiça, o que permite o enrijamento dos laços de lealdade e equidade. O responsável por verificar tais laços é o magistrado, além de ser incumbido de punir os transgressores que se recusam à obediência e assim servir à justiça.

A posição humeana, defensora do governo, pressupõe a *servidão à obediência* como critério de servidão à justiça, o que acarreta numa ordem necessária para garantir que haja paz em sociedade. Entretanto, a obediência requer uma ausência de equanimidade para com a justiça, sendo exercida mesmo sob a autoridade. Para que haja liberdade, que Hume considera como “a perfeição da sociedade civil” (idem, 2003, p. 30), o magistrado se utiliza da *autoridade* como um mecanismo necessário (ainda que seja priorizado) nas disputas entre liberdade e autoridade: esta “deve ser considerada como essencial” para a existência daquela, e “nas disputas que tanto ocorrem entre uma e outra”, a autoridade “pode, por isso, requerer a preferência” (*op. cit.*, 2003, p. 30).

A tradição de filósofos liberais compartilha da tese de que é necessário um Estado coercitivo para conter, segundo a máxima hobbesiana, o ímpeto conflituoso existente na sociedade. Nesse sentido, o Estado se apresenta como órgão regulador necessário para controlar seres insociais, de forma policialesca/vigilante. A liberdade sempre ocorreria de modo parcializado, nunca em sua plenitude, com vistas a atingir um progresso moral segundo a legislação do contrato social. Assim, a liberdade vigoraria sob a coerção, na medida em que é regida por princípios políticos-jurídicos que atuam a fim de disciplinar as liberdades gerais.

Para Hobbes, no estado de natureza vigora o direito do mais forte, e assim o homem viveria em guerra constante se exercesse sua soberania apenas através da coerção. Por isso, a existência do Estado se coloca como um “mal necessário”, utilizando-se da força para supostamente coibir os instintos destes:

Na história do pensamento político ocidental, a concepção negativa clássica do Estado é aquela que se costuma denominar, ainda que com uma interpretação unilateral, agostiniana, segundo a qual o Estado é um mal necessário para reprimir a maldade da grande maioria dos homens, os quais não poderiam viver em comunidade sem limites, e portanto sem um poder dotado de força suficiente para dominar as paixões desagregadoras dos indivíduos, que são mais inclinados a devorar-se uns aos outros como os peixes do mar do que a amar uns aos outros e viver em paz. (BOBBIO, 2000, p. 122)

Contraposto ao modelo contratualista, temos a fundamentação aristotélica do Estado, apresentada por Aristóteles em seu tratado da *Política*, concepção que visa explicar como o Estado é criado. Ele seria uma extensão da vida pré-estatal, formada pela família, tribos ou clãs desde tempos imemoriais, que correspondem a primeira organização nuclear da sociedade, até uma organização sucessiva que culminaria naquilo que se denomina de Estado.

Neste sentido, o Estado já se constitui como uma sociedade natural que se estabelece a partir da evolução natural numa forma de organização primitiva, isto é, familiar ou tribal. Isto contraria as teorias contratualistas, que não admitem o caráter inerente da vida humana em sociedade, que por sua vez só ocorre após o estabelecimento do pacto social. Pois sendo o homem naturalmente antissocial, ele se insere num estado de natureza em que prevalece o poder do mais forte.

O modelo jusnaturalista (que Bobbio define como hobbesiano, conforme mostrado na citação anterior) é hegemônico na filosofia política moderna de Hobbes até Kant, época dominada pela ascensão do liberalismo burguês. Este modelo declina com a crítica de Hegel ao jusnaturalismo que, de certa forma, se inspira no modelo aristotélico. O que Aristóteles vai deixar como principal herança para Hegel, e através dele para Marx, é o conceito de homem como um ser social e político por natureza (*zôon politikón*) e as suas consequências sobre a concepção de Estado.

Retomemos agora o conceito de Estado no modelo jusnaturalista definido até aqui. O Estado nasce da necessidade de superar o estado de natureza em que os homens eram livres e iguais, mas não gozavam destes direitos porque faltava uma autoridade superior que os fizesse respeitar. Para superar esta situação foi imaginado um hipotético “contrato social” em que os homens cederiam uma parte maior ou menor da sua liberdade para o suposto soberano; o Estado, assim, não criaria direitos, mas reconheceria *direitos naturais* preexistentes.

O Estado, nas suas várias formas (absolutista hobbesiano, liberal kantiano, democrático roussouniano etc.) é visto como uma necessidade histórica fundamental para o progresso da humanidade – e isto vai até Hegel, embora ele não concorde com o modelo jusnaturalista, mas está de acordo com Hobbes quando afirma que é preciso sair do estado de natureza e criar o Estado Civil.

O modelo aristotélico é importante para compreender porque Hegel vai tentar retomar este modelo na sua concepção historicista e ética de Estado como *totalidade*. Vejamos agora como os dois modelos se confrontam no debate contemporâneo sobre o Estado.

1.1.3. Hegel e o Estado como totalidade ética. A metáfora hegeliana sobre a relação entre senhor e servo.

*A injustiça avança hoje a passo firme.
Os tiranos fazem planos para dez mil anos. O
poder apregoa: as coisas continuarão a ser
como são. Nenhuma voz além da dos que
mandam. E em todos os mercados proclama a
exploração: Isto é apenas o meu começo. Mas
entre os oprimidos muitos há que agora dizem:
Aquilo que nós queremos nunca mais o
alcançaremos. Quem ainda está vivo nunca
diga: nunca. O que é seguro não é seguro. As
coisas não continuarão a ser como são. Depois
de falarem os dominantes, falarão os
dominados. Quem pois ousa dizer: nunca? De
quem depende que a opressão prossiga? De
nós. De quem depende que ela acabe? De nós.
O que é esmagado, que se levante! O que está
perdido, lute! O que sabe e o que se chegou,
que há aí que o retenha? Porque os vencidos de
hoje são os vencedores de amanhã.
E 'nunca' será: ainda hoje.
(Brecht, "Elogio da dialética")*

A democracia, que na polis grega se aproximava mais da *ação política direta*, passa a adquirir o modelo da representação na modernidade, mediante o sufrágio, na sociedade agora denominada de *Estado democrático de direito*.

A indistinção entre vida pública e vida privada é rompida com a cisão no mundo moderno entre sociedade civil, correspondente à esfera privada, e vida política, correspondente à esfera pública (burocrática) sob o signo do Estado. Esta peculiaridade da modernidade, em comparação à Antiguidade, é traçada numa linhagem que vai desde Maquiavel e se estende a Hobbes, até atingir seu cume em Hegel.

A perda de unidade e identidade entre formas de ação política e vida social ocorre, porém, com Hegel e seu anúncio de uma nova individualidade embasada na sociedade civil. Ela não se dá somente devido ao *modus operandi* de como os povos estabelecem sua hegemonia, isto é, ao aumento demográfico e de disputa por território entre as nações modernas. Com isso, ao se constituir fundamentalmente pela representação política, a democracia apresenta dificuldades inerentes a este modelo, que exige uma *dependência* do organismo de Estado – mecanismo responsável por ditar as “regras do jogo”, sob a égide do direito e das instituições que são próprias à manutenção do poder democrático.

O indivíduo moderno se constitui mediante a peculiaridade de uma *cidadania* que se pulveriza entre proprietários, muitas vezes alheios ao espaço público em detrimento do engrandecimento que passa a ter o espaço privado, através de uma valorização do trabalho

e de uma subjetivação da moral e da religião. Concomitantemente, ocorre um laicismo de âmbito estatal, na medida em que a Igreja tende a perder sua autoridade sobre o Estado, como ocorria no *ancien regime*, passando a funcionar de maneira autônoma, desvinculada da esfera pública e mais praticada na esfera privada, dos costumes e dos credos religiosos.

O Estado moderno, em Hegel, se torna uma abstração positiva que reduz os interesses de poder e autoridade exercida pela Igreja, como também opera com vistas à imparcialidade de interesses, de acordo com os diversos atrativos em jogo que disputam pela governança do Estado. Hegel aponta o Estado como a realização do *Espírito Objetivo*, sendo por isso não somente a condição da história, como também a efetivação da liberdade – esta que “nada mais é senão o reconhecimento e a adoção de objetivos materiais universais como o Direito, a Lei e a produção de uma realidade que esteja em conformidade com eles: o Estado.” (HEGEL, 2004, p. 111). Hegel então se pergunta: “qual é a matéria em que será realizado o objetivo final da Razão?” (idem, 2004, p. 87). A resposta está no *Estado*, que ao se identificar com a ideia de liberdade deriva a noção de totalidade histórica:

Antes de mais nada, ela [a Razão] é o próprio agente subjetivo, os desejos humanos, a subjetividade em geral. No conhecimento e na vontade do ser humano, como base material, o racional passa a existir. (...) Como vontade subjetiva em paixões limitadas, ela é dependente, pode satisfazer seus desejos particulares apenas dentro de sua dependência. Mas a vontade subjetiva também tem uma vida material, uma realidade onde se movimenta pela região do ser essencial e em que tem a própria essência como objetivo de sua existência. *Este ser essencial é a união da vontade subjetiva com a vontade racional, é o conjunto moral, o Estado.* É aquela forma de realidade em que o indivíduo tem e goza de sua liberdade, mas na condição de conhecer, acreditar e desejar o universo. Não se deve entender isso como se a vontade subjetiva do indivíduo obtivesse satisfação e prazer através da vontade comum e esta fosse um meio para isso — como se o indivíduo limitasse sua liberdade entre os outros indivíduos, de maneira a que essa limitação com um, a repressão com um a todos, pudesse garantir uma liberdade pequena para todos. (Isto seria apenas uma liberdade negativa.) *Em vez disso, afirmamos que a lei, a moral, o Estado — e só eles — são a satisfação e a realidade positiva da liberdade.* Uma liberdade pequena e limitada é um simples capricho, que é exercitado na esfera restrita dos desejos particulares e limitados. (HEGEL, 2004, p. 88, grifo nosso)

Assim, é negada pelo Estado a imediata e transparente unidade dos indivíduos na vida comunitária, juntamente com a emergência da sociedade civil burguesa. Não mais seria possível a forma de organização dos antigos, pois a sociedade adotou uma nova

forma de governabilidade que possui uma fluidez hierárquica reservada às instituições. O poder é então assegurado de acordo com uma estrutura engessada e moralizante, que paira acima dos interesses em conflito da sociedade. Neste sentido, o Estado moderno surge para negar e superar o estado de natureza e estabelecer os parâmetros de como deve operar a sociedade.

Vimos como a política, na modernidade, adquire um caráter institucional e moralizante em suas teorizações. As guerras civis religiosas após o período da Reforma Protestante dão lugar ao Absolutismo, que no século XVIII vem a ser derrubado pelo Iluminismo, com a ascensão da burguesia. A burguesia torna-se protagonista na Revolução Francesa, ao instaurar um “tribunal da razão” sob a égide do progresso humano, que tinha por pressuposto a crítica radical ao antigo regime feudal, lançando uma nova perspectiva de mundo¹⁵. Conforme Koselleck:

O alto tribunal da razão, entre cujos membros naturais a elite ascendente se inseria, envolveu em seu processo, em diferentes etapas, todas as esferas da vida. Mais cedo ou mais tarde, a teologia, a arte, a história, o direito, o Estado, a política e, finalmente, a própria razão são citados e chamados a prestar contas. (KOSELLECK, 1999, p. 14)

A *centralização política* em torno do Estado é uma das condições incipientes da sociedade burguesa. A ascensão da burguesia, concomitante ao desenvolvimento do capitalismo, ocorreu segundo o aproveitamento de um sistema legitimado no absolutismo, cuja expressão teórica se denominou como *doutrina da razão de Estado*¹⁶: o comércio e todas as instituições autônomas da sociedade são submetidas à instância operacional do Estado, inclusive a Igreja e a religião. Esta subserviência ao Estado se deve em função da do papel atribuído a tais instituições para reforçar o poder soberano dos governantes.

Ainda que o Estado reivindicado pelos iluministas incluísse a laicidade como aspecto necessário, ele não excluía a participação de igrejas vinculadas ao Estado como forma de estabelecer uma oportuna tolerância do Estado relativa às crenças individuais e modos cristalizados de expressá-las através de instituições, como a Igreja.

Tanto no absolutismo quanto no iluminismo, o Estado adquire assim uma função supra-religiosa e racional que se opõe às demais instâncias para manter sua

¹⁵ “A sociedade burguesa que se desenvolveu no século XVIII entendia-se como um mundo novo: reclamava intelectualmente o mundo inteiro e negava o mundo antigo.” (KOSELLECK, *Crítica e crise*, p. 9. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999)

¹⁶ “Criou-se um espaço, livre de prescrições morais, em que a política pode se desenvolver independentemente da moral.” (KOSELLECK, 1999, p. 20)

governabilidade, garantida através de mecanismos que concernem propriamente à “política estatal” (parlamento, vigilância, jurisdição etc.), tanto do ponto de vista social quanto econômico.

É Hegel o teórico que atribui ao Estado um papel bem mais preponderante do que aquele do pacto social. Para ele, o Estado representa a totalidade ética que assimila no seu interior a família e a sociedade civil numa síntese superior. Assim, o Estado se constitui como porta-voz da razão na história, esta enquanto espírito objetivo, encarnado nas instituições. Trata-se de um realismo político, no sentido de Maquiavel, que não concebe o Estado somente como força, mas que exalta ao máximo a sua *função racional*, mediadora dos conflitos sociais – que para Maquiavel, era ressaltado através do consenso expresso na metáfora do centauro.

Em Hegel, apesar de uma concepção realista, o Estado é entendido como o reino da razão (racional “em si e por si”), assumindo então uma postura positiva. Assim como para Aristóteles fora da polis não há humanidade, para Hegel fora do Estado só pode haver barbárie, ignorância, medos, guerras, prevalecem as paixões; no Estado, ocorre a paz, a segurança, o progresso etc. O poder, na esfera do Estado, é refreado e regulamentado segundo ideais de bem viver, e para isso é necessário adotar a meritocracia (bom exemplo), além de sanções aos que fogem à lei racional, que conserva e edifica o homem sobre como deve se comportar para sobreviver, controlando seus instintos.

Numa passagem da obra *A razão na história*, Hegel claramente aproxima sua argumentação da concepção de Estado maquiaveliana, que reconhece que o Estado moderno se estabelece devido à formação de uma vontade coletiva, descrita por Maquiavel como a figura do *Príncipe*:

O que conta em um Estado é a ação realizada de acordo com uma vontade comum e adotando os objetivos universais. Mesmo em um Estado primitivo, existe a sujeição de uma vontade sob a outra, mas isto não significa que o indivíduo não tenha uma vontade própria, e sim, que a sua vontade particular não vale. Caprichos e ânsias não têm valor. A particularidade da vontade é já haver sido repudiada em formações políticas primitivas como essas. *O que conta é a vontade coletiva*. Sendo suprimido dessa maneira, o indivíduo irá se afastar, voltando-se para dentro de si mesmo. Esta é a condição necessária para a existência do universo, a condição do conhecimento e do pensamento – pois é o pensamento que o homem tem em comum com o divino. Assim ele surge no Estado; apenas em cima deste solo, ou seja, no Estado, podem existir a arte e a religião. Os objetos de nossas reflexões são os povos que se organizaram racionalmente. (HEGEL, 2004, p. 88-89, grifo nosso)

O Estado hegeliano herda então o caráter ético-político: a dialética hegeliana transforma a história humana em *progresso*, incorporando as liberdades até a liberdade maior e absoluta, o Estado. Para Hegel, esta liberdade absoluta estaria figurada no Estado prussiano. Enquanto esfera de dominação, o Estado em Hegel visa garantir a ordem social, conciliando os interesses. A dominação, por sua vez, atende uma dialética, que Hegel descreve na parábola do senhor e do servo.

No capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito* (1992), Hegel se encarrega de estabelecer o limiar da autoconsciência na “parábola do senhor e do escravo”, quando ambas as consciências do senhor e do servo se libertam no reconhecimento. Hegel descreve como o escravo é dependente de seu senhor, num sistema de dominação que ele se sujeita às vontades do senhor para se manter vivo de modo “íntegro” (ainda que este valor para o escravo seja um tanto deturpado), isto é, sem ser punido/agredido e “livre” da fome, de doenças ou da morte.

Em contrapartida, o senhor subjaz ao escravo na medida em que *depende* do escravo para estabelecer seus valores de liberdade e poder legítimo: ele próprio se torna *escravo* do escravo, mantendo uma relação dialética de dominação para com o servo.

Por outro lado, o senhor só se libertará do escravo na medida em que não mais considerar necessário continuar a mantê-lo sob seu domínio de modo coercitivo. Tanto de maneira coercitiva como consentida, o escravo é dominado duplamente: do ponto de vista coercitivo, o escravo por mais forte que seja caso resista em ser dominado pelo senhor, estaria suscetível a ser capturado em caso de fuga ou torturado pelo senhor e/ou seus lacaios. Então, o que motiva ao escravo aceitar tal dominação? O *medo*:

No senhor, o ser-para-si é para o escravo um Outro, ou seja, é somente para ele. No medo, o ser-para-si está nele mesmo. No formar, o ser-para-si se torna para ele como o seu próprio, e assim chega à consciência de ser ele mesmo em si e para si.” (HEGEL, 1992, p. 133).

O medo é o que mantém o escravo refém da alternativa de resistir: medo da fome, da violência, etc. Ora, ao ter medo o servo se coloca aos cuidados do senhor, usando como troca de sua força de trabalho a garantia das “benesses” de sua senhoria: em suma, a preservação da vida do escravo. Com isso, o escravo estabelece uma relação dialética na qual possibilita tudo aquilo que confere ao senhor seu estatuto e suposta “nobreza” de valores, como é relatado nessa passagem:

O senhor se relaciona mediatamente com o escravo por meio do ser independente, pois justamente ali o escravo está retido; essa é sua cadeia, da qual não podia abstrair-se na luta, e por isso se mostrou dependente, por ter sua independência na coisidade. O senhor, porém, é a potência sobre esse ser, pois mostrou na luta que tal ser só vale para ele como um negativo. O senhor é a potência que está por cima desse ser; ora, esse ser é a potência que está sobre o Outro; logo, o senhor tem esse Outro por baixo de si: é este o silogismo [da dominação]. (HEGEL, 1992, p. 130)

Ao se colocar como escravo devido ao medo das consequências de se insubordinar, o servo *aceita* ser dominado e servir ao seu senhor. Depurando esta dialética, podemos perceber que o senhor não quer abrir mão do conforto de sua condição de senhor, isto é, de “ser servido” pelo escravo, e por outro lado o escravo não abdica de sua condição de subordinado a seu senhor, em troca de sobreviver. Ao optar por isso, ele sobrevive não somente em prol função de si, mas sobretudo de seu senhor. O escravo, neste sentido, escolhe ser servo. A questão que se coloca é: por que ele escolhe servir?

Esta é uma boa questão que foi pensada de maneira similar antes de Hegel, por Etienne de La Boétie, em seu *Discurso da servidão voluntária*. A servidão só deixa de ser voluntária na medida em que esta dialética é rompida. E na posição favorável do senhor, tal dialética da servidão propende mais a ser rompida pelo escravo, quando se insurge em não mais aceitar a naturalidade de sua condição de servo. Sobre as formas de exercício da tirania, La Boétie considera o seguinte:

Há três tipos de tiranos: uns obtêm o reino por eleição do povo; outros pela força das armas; outros por sucessão de sua raça. Como se sabe bem, os que o adquiriram pelo direito da guerra comportam-se nele como se estivessem (costuma-se dizer) em terra conquistada. Comumente os que nascem reis não são melhores, pois tendo nascido e sido criados no seio da tirania sugam a natureza do tirano com o leite, e agem com os povos a eles submetidos como com seus servos hereditários; e segundo a compleição a que estão mais inclinados. São avaros ou pródigos, tratando o reino como à sua herança. Parece-me que aquele a quem o povo deu o estado deveria ser mais suportável e creio que o seria; mas assim que se vê elevado acima dos outros, lisonjeado com um não sei quê que chamam de grandeza, decide não sair mais – comumente ele age para passar a seus filhos o poderio que o povo lhe outorgou; e desde que adotaram essa opinião é estranho como superam os outros tiranos em vícios de todo tipo e até em crueldade, não vendo outro meio de garantir a nova tirania senão estreitando bastante a servidão e afastando tanto seus súditos da liberdade que, embora sua lembrança seja fresca, possam fazer com que a percam. *Os eleitos os tratam como se tivessem pegado touros para domar; os conquistadores os consideram presa sua; os sucessores pensam tratá-los como seus escravos naturais.* (LA BOÉTIE, 1999, p. 19, grifo nosso)

O que pode ser sublinhado nesse debate é que toda forma de servidão é voluntária quando pensada de maneira subjetiva, pois o pressuposto é que aceita-se servir ou ser dominado por outrem. Mas, se pensarmos nas benesses que a servidão pode acarretar, veremos que ela sempre ocasiona uma zona de conforto para o subalterno. Na medida em que esta zona de conforto se mostra débil e insuficiente, o subalterno que se põe a refletir, num processo de *autoconsciência de si*, percebe os limites e amarras de sua condição. E pode exigir uma nova forma de vida para si, com vistas a romper com sua subalternidade ao senhor.

Se o escravo romper com condição de subordinado, o senhor se encontrará em duas perspectivas: pode se enfraquecer, ao perder seu poder/autoridade/posto de senhor, ou pode se voltar contra o escravo através da punição coercitiva. Ao acionar a punição, o escravo se vê sem forças o bastante ou à altura das forças coercitivas que dispõe o seu senhor, sentindo-se impotente em aniquilá-lo. Ou, como sugere La Boétie, pode se recusar no ofício de servir.

Se quiser levar sua reflexão até as últimas consequências, o servo não se importará que isso lhe custe a vida. Devido ao medo da morte, o escravo pode se recusar a ser insubordinado e se entrega à condição de subalterno, retomando a condição de escravo temendo a ira de seu senhor. Assim, retorna a dialética da dominação entre senhor e escravo, voltando-se à antiga ordem das coisas.

Este penoso processo no qual Hegel descreve a libertação das consciências do senhor e do escravo através do reconhecimento contribui para analisarmos as bases em que o Estado legitima sua dominação dialeticamente, tanto pela coerção quanto pelo consenso, conforme já foi apontado pelo realismo maquiaveliano.

Vimos como o Estado, na concepção hegeliana, se encarna como o Espírito objetivo da história, abrigando toda racionalidade, sem admitir que haja sociabilidade fora do âmbito estatal – do contrário, só há caos social e estado de natureza.

Cabe agora elucidar algumas questões: a relação senhor e escravo, em Hegel, pode ser interpretada como também de mesma natureza – servidão – a qual designou La Boétie, na medida em que este considera por “servidão voluntária” a expressão paradoxal enquanto “vontade em ser escravo”, isto é, um desejo que vai contra a natureza humana.

Toda forma de servidão pode ser rompida quando superada a falsa consciência de que esse tipo de relação é natural, em que há um dominante que exerce controle sobre o dominado, e quando o subalterno se recusa a servir/obedecer. A superação da consciência

“servil”, no dizer de Hegel, ocorreria no processo de reconhecimento do senhor e do escravo, processo que desencadeia uma consciência emancipada.

Estendendo a metáfora hegeliana do senhor e do escravo para o debate político, pode-se dizer que a naturalização da governança (ou falsa consciência, porque *histórica*) consiste naquilo que La Boétie denominou de “mau encontro, inominável”, devido a obediência ter se instituído entre os homens – seja como forma de governança ou de servidão. La Boétie, entretanto, usou apenas o termo “servidão”, salientando não somente o aspecto da coerção como também do consentimento, enquanto Hegel se utiliza de uma relação escravagista em sua parábola¹⁷.

O que deve ser sublinhado em ambos os autores, Hegel e La Boétie, independente da terminologia distinta de cada um para tratar da dominação, que sempre implica na dialética em que alguém manda e outro serve/obedece, é o aspecto do *assentimento* imbuído na relação de dominação, que nos remete ao centauro maquiaveliano.

Em Hegel, a questão do consentimento (que se dilui em consenso) é muito mais enaltecida e fundamentada, pois La Boétie em sua época pensava nas formas de governo tirânicas, em que figuras despóticas possuíam uma legião de seguidores e governavam anos a fio. Enquanto Hegel, por sua vez, pensa na relação senhor e súdito como um problema de *reconhecimento*. A metáfora do senhor e do escravo também recai para o problema da dominação, visto que trata-se de uma relação histórica e não natural, como

¹⁷ Não esqueçamos o legado do famoso gladiador Espártaco (109 a.C. – 71 a.C.), escravo de origem trácia que liderou a maior rebelião de escravos na Roma antiga. Ao libertar vários povos do jugo, formou um amplo exército, composto inclusive por gladiadores como ele. Espártaco e seu exército enfrentou as forças da República romana diversas vezes, tornando-os conhecidos pela voraz resistência durante o período denominado “Terceira Guerra Servil”. Tal figura histórica inspirou, no século XX na Alemanha, após a Primeira Guerra Mundial, a criação da *Liga Espartaquista*, formada pelos dirigentes socialistas Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht. Essa organização, criada em 1915, tornou-se mais tarde, após a revolução bolchevique de 1917, o Partido Comunista da Alemanha, em 1918, cuja atuação se caracterizava pelo comunismo de “conselhos” (ou *conselhistas*), no confronto com a polícia de Estado e organizando greves de massa. Luxemburgo, apesar de filiada ao partido, visualizava nos conselhos uma experiência de intervenção direta da classe operária, apostando no espontaneísmo das massas e insistindo em formas de organização política emancipatórias. Isto é, que rejeitassem a degeneração burocrática e autoritária, as quais os partidos socialistas estariam naturalmente inclinados quando estivessem no poder. Essa acuidade na análise das lutas em curso veio a se concretizar após a sua morte, quando Stálin é incumbido da função de chefe de Estado na URSS. Para maiores detalhes sobre esse debate, cf. a obra de João Antonio de Paula, *Crítica e emancipação humana: ensaios marxistas* (São Paulo: Autêntica, 2014).

pensava os jusnaturalistas – como vimos, Hegel é crítico dessa tradição em defesa do historicismo, que vem a ser patrocinado pela tradição marxista.

Entretanto, conforme as disparidades de cada autor, Hegel idealiza uma eticidade no Estado como esfera soberana que abriga o bem viver aristotélico. La Boétie, por sua vez, se reservou a pensar a questão da obediência enquanto aceitação passiva da dominação – tão anômala para ser considerada natural, e nos mostra que ela foi socialmente instituída. E que, por isso, pode ser superada.

Hegel, porém, às custas de uma racionalidade maior (o Espírito absoluto) trata do Estado como um promissor e benfazejo campo da sociabilidade, da ética e do progresso. Contudo, o que motiva a existência do Estado, como veremos a seguir com a crítica marxista, é a *coerção*. Ou seja, através do direito, das leis e da polícia, o Estado legitima a obediência sobre seus subordinados/governados, com ou sem o consentimento daqueles que desejam ou não se enquadrarem à ordem dominante. Essa é uma das questões que veremos em Gramsci, que também entende, como Lênin, que o Estado burguês é uma ditadura. O que Gramsci preserva da concepção hegeliana sobre o Estado é a ideia de um Estado da *eticidade* – a reforma moral e intelectual com vistas à “sociedade regulada”.

Ainda que Hegel não atribua ao Estado a relação dominante senhor/súdito, pois a racionalidade encarnada pelo Estado se opera sobretudo pelo consenso, a metáfora do senhor e do escravo hegeliana, enquanto dialética da dominação, pode ser interpretada no campo político para compreender como ocorre a dominação através do Estado, que trata seus “obedientes” (súditos) como *cidadãos*, principalmente através de seus aparelhos de repressão. E a linha tênue entre imposição e consentimento é esclarecida quando nos lembramos da crítica de La Boétie (e também de Walter Benjamin¹⁸), ao poder como violência, categorizando a obediência como o “inominável” momento de aceite da servidão.

Portanto, podemos identificar que numa dupla perspectiva, o Estado mantém uma relação de dominação seja através da coerção, para os que aceitam a ordem vigente via poder como *violência*, seja através da *servidão* instituída como falsa consciência, isto é, a de que os cidadãos possuem liberdade, quando essa liberdade já lhes foi retirada quando

¹⁸ Cf. o ensaio do autor intitulado *Sobre a crítica do poder como violência*. In: O anjo da história (Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012).

aceitaram obedecer e assumiram sua condição de servo mediante anuência aos termos do dominante que detém o poder de Estado.

A crítica marxista nos esclarece que o Estado não se caracteriza como uma instância abstrata que funciona sozinha, mas solicita governantes, porquanto indivíduos que desempenham papéis na engrenagem da dominação – seja para que ela ocorra pela obediência e, assim, consentida; seja para que ela se perpetue mesmo mediante a força dos aparelhos de Estado.

São inauguradas, assim, as tradições que possuem concepções distintas acerca da razão de ser do Estado enquanto esfera de dominação mediante o consenso e a força: o liberalismo e o socialismo, que veremos a seguir com Marx-Engels, orientando sua crítica ao jusnaturalismo a partir do historicismo hegeliano. Ambas as tradições compartilham da mesma lição de Maquiavel: nem a mais feroz tirania pode sobreviver somente com a força, sem possuir um mínimo de consenso – coerção que nos regimes totalitários contemporâneos era imensa; nem uma democracia pode sobreviver somente com o consentimento se não souber utilizar a força legítima do Estado, e seus mecanismos de controle que garantem a ordem da dominação.

A posição liberal, de cunho jusnaturalista, defensora da redução do Estado ao mercado, condiciona o Estado à esfera econômica de modo que sua existência é tida como necessária, ainda que seja algo negativo. O ponto de partida do liberalismo é pragmático, assegurando as liberdades individuais, os direitos civis e a propriedade privada através do Estado, cujo modelo é o jusnaturalista. É dessa forma que na concepção liberal, a emancipação humana é apresentada segundo a conciliação entre as noções de individualidade e cidadania, esfera pública e esfera privada: o que norteia tal conciliação é a ideia de *representação* política.

A doutrina da razão do Estado é então fundamentada pela tradição jusnaturalista como a tentativa de superar a dicotomia Estado/sociedade civil, dando lugar a uma relação que não dissocia o indivíduo do cidadão, mediado por instituições políticas representativas. São as instituições, segundo a divisão dos poderes (Executivo, Legislativo e Judiciário) que conferem legitimidade à ideia de *soberania* do Estado enquanto expressão da sociedade, emanando a representação popular segundo essa dinâmica de poderes que passam a reger a vida política. Ao erigir os indivíduos da sociedade civil ao caráter de *cidadãos*, a burguesia conseguiu a almejada supressão do esquema Estado/sociedade civil, cuja cisão se esvai ao unificar a sociedade como uma

comunidade política de cidadãos, atribuindo-lhes diversas responsabilidades para com o Estado e subsequente participação do processo de governabilidade.

A proposta de universalizar os indivíduos a partir da categoria de cidadania, que subjaz às categorias de representação e soberania, porquanto indivisível, permitiu à burguesia alçar o Estado como o estatuto por excelência da sociedade, com o fim de romper ou reduzir, tanto quanto possível, a separação entre o Estado e sociedade civil. A “moral de Estado”, porém, é mantenedora da existência entre governantes e governados, em suma, da dominação.

A emancipação humana é incompatível de ser realizada segundo as abstrações instituídas pela burguesia, conforme aponta a crítica marxista. Não se trata, para a tradição liberal, de garantir que o *modus operandi* da política ocorra de uma forma legítima, mas assegurar que a única forma “possível” de realização da política é pela dominação, que configura o poder como violência e implica na divisão vigente entre governantes e governados. Vejamos como é definido o Estado em Marx e suas alterações no marxismo de Lenin e, finalmente, de Gramsci.

1.2. O Estado como dominação de classe: Marx-Engels, Lenin e Kautsky.

*“O que é roubar um banco comparado
a fundar um?”
(Brecht)*

*“Tudo se discute neste mundo. Menos
uma única coisa que não se discute. Não se
discute a Democracia. (...) porque o poder dum
cidadão (...) limita-se, na esfera política, (...) a
tirar um governo de que não gosta e a pôr
outro de que talvez venha a gostar. Nada mais.
Mas, as grandes decisões, as grandes decisões
são tomadas numa outra esfera. E todos
sabemos qual é. As grandes organizações
financeiras internacionais, os “FMI’s”, as
“organizações mundiais de comércio”, os
“bancos mundiais”, a OCDE, tudo isso!
Nenhum desses organismos é democrático. E,
portanto, como é que podemos continuar a
falar de Democracia, se aqueles que
efetivamente governam o mundo, não são
eleitos democraticamente pelo povo?”
(José Saramago)*

1.2.1. Marx: o Estado como representante dos interesses de classe, e a dialética da dominação na economia e na política.

Antes de expor a concepção marxista, lembremos ainda da posição anarquista, que sustenta a dissolução irrevogável do Estado. Não é possível analisar todas as dimensões desta tradição no presente trabalho, por isso sublinhamos a importância histórica que o anarquismo desempenhou – e ainda desempenha – na crítica ao marxismo no que concerne à questão do Estado. Tanto os anarquistas quanto os comunistas defendem a abolição da propriedade privada dos meios de produção, mas é no tocante ao Estado que as concepções divergem: enquanto os anarquistas são favoráveis a abolir toda forma de autoridade, o que inclui a dissolução completa do Estado, o marxismo considera que é necessário conquistá-lo inicialmente exercendo uma ditadura do proletariado para então extingui-lo gradualmente.

É sobre a natureza do Estado, as relações deste com o capital e com a política, que a polêmica disparidade de ambas as tradições, anarquista e marxista, se torna mais evidente¹⁹.

A posição hegeliana do Estado como uma esfera conciliadora de interesses vem a ser rechaçada por Marx: o Estado é entendido como o reino da força, e não da racionalidade. O bem comum, alega o marxismo, é assegurado apenas em prol de uma minoria, ao contrário do que afirma a doutrina hegeliana do Estado.

A partir das categorias de Estado, ocorre na tradição do pensamento político uma revisão das doutrinas democrático-liberais, atualizando as configurações de representação e de garantias fundamentais que são reivindicadas pelos Direitos Humanos. Eles surgem como esquema proposto politicamente pela ascensão burguesa, legitimados pelo liberalismo. Este, enquanto ideologia capitalista, possibilitou uma consciência autônoma dos indivíduos enquanto sujeitos políticos participantes da produção, sejam consumidores ou não.

Como toda ideologia, o liberalismo se restringe às descrições dos fenômenos políticos que circundam o capitalismo, mas sem acompanhar seu desenvolvimento e sua constituição enquanto conceito ideológico. Veremos como a definição marxista de *ideologia* possui significação dupla, quer em sentido negativo (de alienação, em Marx-

¹⁹ Para mais detalhes sobre esse debate, cf. os verbetes da categoria Estado em: Bobbio, *Dicionário de Política* (1998) e Bottomore, *Dicionário do Pensamento marxista* (2012).

Engels), ou positivo (cultural, de valores sociais, em Gramsci). Assim, noções liberais como nação, povo, governo, na ótica marxista, podem ser analisados como falsamente concretas, constituindo paradoxais “aparências reais”.

Na *Ideologia Alemã*, Marx e Engels visam demonstrar como a dominação econômica requer formas de legitimar o poder para garantir os interesses burgueses, através de modos de falseamento da realidade. No segundo tópico do primeiro capítulo, intitulado “sobre a produção da consciência”, eles afirmam:

Na história anterior ao presente momento é, contudo, tão marcadamente um fato empírico o de que os indivíduos isolados, quando suas atividades se estendem para um plano histórico universal, veem-se cada vez mais subjugados a um poder estranho a eles (cuja opressão eles chegam logo a considerar como uma perseguição do chamado espírito universal etc.), poder que adquire um caráter cada vez mais de massa e se revela, em última instância, como sendo o *mercado mundial*. (MARX-ENGELS, 2007b, p. 60)

A falsificação do real, nesse sentido, acontece através da *ideologia*, que se constitui como um valor funcional para a política: as condições reais de poder da classe dominante necessitam de uma deformação da representação e dos valores políticos. Nesta acepção, a ideologia adquire a função de falseamento da consciência na medida em que o poder dominante exija uma forma de se legitimar entre os dominados.

É com o uso da ideologia que o cerne da reflexão sobre o trabalho, entendido como forma alienada e estranhada da *força de trabalho*, se coloca no apanágio da sociedade capitalista. A expressão objetiva da alienação relativa ao capital reside na força de trabalho, em que a relação social de produção se assenta na lógica do trabalho morto (capital) que se apodera do trabalho vivo (força de trabalho).

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx denota que Hegel só reconhece o lado positivo do trabalho, afastando sua concepção negativa. Enquanto Hegel se restringe ao abstratamente espiritual, Marx compreende o trabalho como trabalho vir-a-ser *para si* (*Fürsichwerden*), em meio à exteriorização do mundo concreto:

O trabalhador se torna mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a *valorização* do mundo das coisas (*Sachenwelt*), aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens (*Menschenwelt*). O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria*, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral. (MARX, 2004, p. 80)

Marx atribui ao trabalho uma dimensão negativa, quando explica que a dominação capitalista se assume na forma “mercadoria”. Para Marx, Hegel, ao contrário, considerava, segundo a abstração do espírito absoluto, uma sensoriedade equivocada e positivada da consciência, pois o homem é portador da autoconsciência, e não a autoconsciência que é portadora do homem. Assim, Marx considera que a dialética hegeliana não passa de uma abstração, pois estaria de ponta-cabeça. O que acarreta sua necessária “inversão”: não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência.

Este falseamento da consciência, promovido pela ideologia, diz respeito à função do político exercida no capitalismo. Enquanto sistema que organiza a produção, a política subjaz ao modo de produção na engrenagem do controle social, o que implica no domínio econômico sobre o político. A política continua sendo o lócus da problemática sobre o poder na sociedade, mas é delineada em novos modos que podem exercer o poder social, dentre eles a ideologia. Como observa Emir Sader:

Não haverá um objeto propriamente político: são as próprias relações sociais permeadas pela estrutura de classe que determinam imediatamente a presença do político, refletindo os mecanismos do poder na sociedade, à medida que são *extensões* do poder do capital. (SADER, 2014, p. 49, grifo nosso)

Assim, a política, no âmbito capitalista, é convocada a atender as condições de permanência em toda a estrutura social. Vejamos agora como a mercadoria é fundamental na análise de Marx para reproduzir tais condições, que se baseiam na lei do desenvolvimento desigual e combinado.

Na crítica à economia política, Marx rompe com as formas de consciência insuficientes na qual os economistas atribuíam valores às mercadorias baseando-se em categorias transcendentais. A mercadoria, que no capitalismo traduz toda a riqueza do sistema, é então revestida de duplo valor: de uso e de troca, ao passo que o capital se desdobra no âmbito comercial, que configura a circulação de mercadorias, e no âmbito bancário, responsável pelo entesouramento do lucro.

A crítica marxiana à filosofia da história de Hegel precede sua crítica à economia política. Marx considerava um equívoco o ideal de progresso que Hegel enxergava na história, como a realização do Espírito absoluto encarnado nas instituições. Este equívoco consiste no processo que Hegel descreve como se a consciência determinasse o mundo material, enquanto Marx e Engels vêm a mostrar o seu contrário: o “determinismo

invertido” da consciência, para o marxismo, deve-se ao fato de que não é a consciência que determina o mundo, mas o oposto sim; isto é, o mundo pode engendrar uma concepção acerca de si, um dado tipo de consciência, como, por exemplo, o fato de que uma certa realidade econômica, o capitalismo, possa determinar de que modo as pessoas devem pensar.

A concepção hegeliana, na visão marxista, reduzia a contradição existente entre a sociedade civil e o Estado, como se este fosse uma instância determinante. Quando na verdade, o Estado é determinado pela propriedade privada e produz uma falsa consciência: a ilusão de uma liberdade subjetiva, que aparece somente no plano formal objetivo não realizado. É o que constata Leandro Konder, quando afirma que:

Não há dúvida de que Hegel enxergava as tensões existentes na relação entre a “sociedade civil [burguesa]” (a *bürgerliche Gesellschaft*) e o Estado. Marx elogiou-o por sua competência na identificação das contradições. No entanto, aos olhos do filósofo comunista, a perspectiva hegeliana não era suficientemente ampla para observar o movimento geral dessa relação contraditória e encaminhar criticamente o pensamento na direção da superação do quadro constituído. Os horizontes de Hegel permaneciam estrangulados pela ótica da propriedade privada. O ângulo do qual Hegel conseguia olhar para o Estado, afinal, era o ângulo do qual o próprio Estado se via. (KONDER, 2002, p. 32)

Assim, enquanto a história para Marx é conflito *dialético* permanente entre classes sociais e forças econômicas contraditórias, entre grupos que disputam o poder para exercer sua soberania; Hegel se enquadraria, para Marx, numa filosofia da história repleta de abstrações. Esse conflito dialético é explicado nesta passagem do *Manifesto Comunista*:

A história de todas as sociedades até hoje existentes é a história da luta de classes. Homem livre e escravo, patrício e plebeu, senhor e servo, mestre de corporação e jornaleiro, numa palavra, opressor e oprimido, estiveram em constante oposição um contra o outro. Realizavam uma luta ininterrupta, ora escondida, ora aberta, uma luta que sempre terminou ou numa reconstrução revolucionária da sociedade inteira ou na ruína de ambas as classes em luta. (MARX, 2008, p. 36)

Marx vem acusar a suposta virtuosidade do Estado como dissimulada de interesses dos governantes, a parte que detém o poder da sociedade. A “autonomia” ou neutralidade estatal sustentaria a concepção de que o Estado seria a instância unificadora da sociedade que paira acima das classes. Esta unificação, por sua vez, é a qual nos referimos anteriormente, pela qual a burguesia atribui ao indivíduo a figura do cidadão, numa relação congruente entre sociedade civil e Estado.

As definições de Marx sobre os tipos de Estado no período de desenvolvimento do capitalismo se expressam na trilogia acerca dos acontecimentos ocorridos na França de 1848 até a Comuna de Paris: *As lutas de classes na França* (2012); *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte* (1997); *A guerra civil na França* (2011). Nestas obras, Marx denomina de *bonapartismo* as formas de Estado governado por uma burguesia que aparentemente foi derrotada, mas que se mantém no poder devido aos operários não possuírem condições exitosas de governo. É nelas também que Marx salienta precisamente o caráter reservado ao *político*, revelando as contradições inerentes do sistema capitalista num estágio desenvolvido próximo de sua plenitude. Tal caráter consiste num mecanismo de disputa, ou, numa terminologia gramsciana como veremos em seguida, da *direção* do poder político.

A sociedade capitalista surge e se consolida na modernidade a partir de uma definição do político em consonância com uma *imanência* total da vida econômica: tudo se torna *mercadoria*, se converte na dominação das relações humanas mediante a lógica da propriedade privada dos meios de produção. Essa ideia é subsumida na ideologia do trabalho, cujo fim é alienante ao falsear a consciência dos indivíduos sob a suposta égide de uma sociedade emancipada.

Marx vem a denunciar que a política, no capitalismo, constitui o campo no qual vigora a reprodução do sistema, assentado em noções econômicas como o lucro desmedido de uma minoria. Para compreender como ocorre a dominação capitalista na dialética entre a economia e a política, é preciso recuperar algumas conceituações marxianas que determinam como as relações políticas se assentam sobre as relações de produção econômicas.

As relações de produção capitalistas repousam na divisão de classes e apropriação do trabalho alheio. A produção, no capitalismo, pressupõe a *circulação* de mercadorias; ambas se relacionam e coexistem num único processo, que consiste no desenvolvimento de relações tanto econômicas quanto políticas. Isto implica, simultaneamente, que o

capitalismo é um sistema operado tanto na *produção* quanto na *reprodução*. Entretanto, as condições de apropriação são contraditórias, pois detém a socialização apenas na produção, e o consumo é sempre privado para alguns poucos; nem todos os trabalhadores produtores têm acesso à mercadoria.

O ponto de partida de Marx consiste num desvelamento da *mercadoria* para dela extrair a relação entre a divisão do trabalho e a troca mercantil que se generalizam na sociedade capitalista. A mercadoria não subsiste em si mesma, consiste num produto que satisfaz uma dada necessidade humana. Ela se desdobra em duas condições: em *valor de uso* e *valor de troca*.

Por valor de uso, considera-se o uso prático que efetivamente a mercadoria satisfaz e, por valor de troca, Marx define como um quantificador abstrato (MARX, 2006, p. 15). Esta perspectiva dupla da mercadoria é analisada segundo a quantidade e a qualidade. Ao indicar que a mercadoria se valora mediante a troca, ou que ela só se constitui enquanto tal mediante seu valor de troca, Marx aponta que ela vigora no capitalismo como um *fetice*, nunca realizado ou alcançado, tal como os moldes da metafísica aristotélica. Ela é considerada enquanto mercadoria numa ótica aparente, tal como ocorre na metafísica tradicional, sem necessidade de ser amplamente definida em seu real significado.

Na obra *O Capital*, no trecho em que Marx discorre sobre a mercadoria, o autor se utiliza de algumas definições aristotélicas da ciência econômica. Essas definições estão presentes no livro da *Política*, em que Aristóteles estabelece uma distinção entre *ciência econômica* e o ato de enriquecer (*krematistiké techné*): a economia, diferentemente da acumulação, encontra um limite na riqueza, “embora, segundo se vê, aconteça comumente o contrário” (ARISTÓTELES, 2011, p. 36), enquanto ao enriquecer há sempre desmedida. O que discerne ambas, a economia e o enriquecimento, são os meios; todos possuem o bem comum, o dinheiro. A economia tem por objetivo a *posse* de bens, e o enriquecimento visa o *acúmulo* de posses. As posses variam entre objetos de valor, ou se convertem em valor de dinheiro.

A distinção aristotélica entre possuir e arrecadar *versus* acumular se destaca por negar esta última como objetivo da ciência econômica, sendo por isso destituída de virtude. A persecução da crença na necessidade de “conservar ou aumentar indefinidamente tudo o que possui” não provém nenhum fundamento moral, tampouco almeja a felicidade ou o bem viver:

[...] sendo esse desejo ilimitado, procura-se multiplicar ao infinito os meios de o realizar. Aqueles mesmos que aspiram ao bom viver procuram também os prazeres do corpo, e parecendo que esses prazeres se firmam na aquisição de fortuna, outra coisa não fazem que procura-la. (...) Sendo extremamente variados os prazeres do corpo, procuram eles o meio de alcançar a abastança, que faculta os prazeres, e quando não podem obtê-los por meio da riqueza, tratam de obtê-los por outros meios, fazendo de todas as suas faculdades um uso em desacordo com a natureza. Com efeito, a coragem não se destina a proporcionar-nos fortuna, porém deve dar-nos uma generosa audácia. Nem é objeto da ciência militar, nem o da Medicina que nos darão a vitória ou a saúde; *e, no entanto, fazem-se de todas as profissões um caso de dinheiro, como se tal fora o seu fim, e que tudo a ele devesse concorrer.* (ARISTÓTELES, 2011, §§18-20, p. 36-7, grifo nosso.)

A riqueza capital (particular), isto é, cumulativa, é considerada por Aristóteles como uma prática supérflua. Por não se tratar de uma prática virtuosa, de bem viver, ela é fadada à desmesura. Já a ciência econômica (política), preocupada com a administração das riquezas, atua no Estado e possui seus limites. Aristóteles também define a ciência de produzir riqueza como “crematística”: ela se relaciona ainda à natureza e tudo que ela fornece, preocupando-se sobretudo com a *subsistência*.

Tais definições, ainda que provenientes de um conceito de cidadania específico à antiguidade, são utilizadas por Aristóteles para pensar como se configurava as formas de governo vigentes daquela época; enquanto Marx utiliza-se das categorias aristotélicas para realizar sua crítica ao modo de produção capitalista, concernente aos valores de uso e de troca das mercadorias.

Temos então, no sistema capitalista, uma ciência econômica responsável tanto por administrar a riqueza como estimular sua desmedida. No capitalismo, para que um produto seja mercadoria, deve-se produzir valor de uso social, transferido para outro enquanto valor de uso pela troca. É importante salientar que nem todo produto é mercadoria, mas toda mercadoria é um produto: uma peça de roupa confeccionada da mãe para o filho, por exemplo, não obedece à lógica particular de uma dada mercadoria. Só qualidades não conferem ao produto a característica de mercadoria, ele se torna uma tal mercadoria quando altera a quantidade produzida sem perder seu valor de uso. Em suma: quando um dado produto é posto no mercado como valor de troca.

As condições de apropriação, isto é, de consumo das mercadorias, não equivalem as mesmas da produção, que é constantemente multiplicada. Para ser expandida, ocorre uma contradição entre a produção, que é sempre socializada mediante o trabalho alheio, e a apropriação, que é continuamente particularizada:

A separação característica ao capitalismo, entre proprietários dos meios de produção e vendedores da força de trabalho, requisita, como condições de sua existência, *relações jurídicas* que tomem, a uns e a outros, como *indivíduos livres e iguais*, bem como solicitam *politicamente* relações entre produtores diretos e apropriadores de mais-valor, sob a forma dissimuladora de *cidadãos*. (SADER, 2014, p. 23)

Na obra *O capital*, Marx explica que as relações de produção capitalistas se cristalizaram mediante a divisão social do trabalho aliada à necessária centralização da sociedade²⁰. É mediante o âmbito econômico que o sistema se torna bem-sucedido: na cisão existente entre *meios de produção* e *força de trabalho*. Esta se converte em trabalho assalariado, isto é, o trabalho não remunerado de modo “justo”, ou ainda, o trabalho excedente (além do necessário), porém não pago; este custeio é embolsado pelo patrão na forma de *lucro*.

Para compreender como o capitalismo se consolidou como modelo de vida social, Marx busca descrever a sociedade burguesa em seu conjunto, segundo o modo de produção capitalista vigente que o autor caracteriza como a “anatomia do mundo moderno”. Trata-se de um estudo sobre a economia política clássica influenciado por célebres teóricos do pensamento econômico, mediante a crítica aos economistas ingleses David Ricardo (*Princípios da economia política e tributação*) e Adam Smith (*A riqueza das nações*).

A fim de explicar como o capitalismo pretende promover a imanência social da vida econômica, Marx expõe um conceito chave que move todo o funcionamento da engrenagem capitalista: a *mercadoria*. Mediante ela se instituem conceitos presentes na crítica marxiana à economia política clássica, como valor de uso, valor de troca, excedente, mais-valia e circulação. Analisemos cada noção de maneira a explicitar como se dá a dominação capitalista do ponto de vista econômico, e como isto se converte ao domínio ideológico.

A investigação marxista vai de uma descrição do capitalismo em suas relações fundamentais, baseadas em formas específicas de organização do trabalho, como troca mercantil, salarial e de produção. O *modo de produção* capitalista alia dois componentes:

²⁰ Marx considera que o trabalho, “na medida em que se expressa no valor, não possui mais os mesmos caracteres a ele atribuídos como produtor de valores de uso” (MARX, 2006, p. 23), o que ocasiona uma natureza bipartida do trabalho inerente à mercadoria.

fatores técnicos (as *forças produtivas*) e *relações de produção* sociais oriundas do processo de produção e controle dos meios de produção, formados pelos indivíduos (trabalhador, patrão, consumidor etc.) e pelos grupos (mercado, bancos etc.) participantes necessários neste processo.

A ideia de que a dominação ocorre pura e simplesmente de maneira econômica é entendida como *economicismo*. Esta concepção indica que é possível governar segundo parâmetros marcadamente econômicos. Ao reduzir o mecanismo de dominação capitalista a uma dimensão econômica, a crítica à economia política torna-se insuficiente para traçar ideais de emancipação, se deslocados da esfera cultural e ideológica:

Se, para Marx, a sociedade socialista deve incorporar as conquistas de todas as sociedades anteriores, trata-se, sobretudo, das conquistas materiais da sociedade capitalista, incluindo aí sua cultura, na medida do seu despojamento em relação à ideologia. Isso porque todos os elementos que compõem a ideologia capitalista, tais como suas noções de liberdade, igualdade, humanismo foram gerados e então trespassados, de um lado a outro, pela marca do modo de produção capitalista. (SADER, 2014, p. 36)

A teoria do valor, proposta por Adam Smith, não estabelece uma equivalência entre “valor” e “preço”: o primeiro termo corresponde à valoração do trabalho humano, ao passo que o segundo engloba tudo que corresponde à combinação de rendas, lucros e salários. Estas definições poderiam suscitar uma confusão de equivalentes, por exemplo, entre salário e trabalho: a remuneração relativa ao trabalho (que Marx vem a chamar de *força de trabalho*) seria supostamente justa pelo fato de ser necessária para o curso da atividade e desenvolvimento da sociedade. O quantificador “salário” não pode ser equiparado ao “preço”, por obedecer uma valoração própria à execução de tarefa que é inerente ao esforço humano, que demanda um qualificante para produzir um determinado produto. O preço, por sua vez, se altera conforme o mercado, e está sujeito às condições comerciais específicas (tarifas alfandegárias, tributação etc.).

Marx utiliza os elementos da teoria do valor de Smith atentando para a ocorrência da “troca” existente entre o trabalhador e seu respectivo salário, isto é, entre sua força de trabalho que é *vendida* em troca de seu valor estimado. Ora, neste procedimento, Marx considera que cria-se um excedente no processo de produção duma dada mercadoria. Este excedente implica sempre em lucro para o patrão, através da exploração do trabalhador e seu não-pagamento digno por aquilo que produziu, e que eventualmente o produtor da mercadoria nem virá a usufruí-la.

Ao converter a força de trabalho em trabalho *assalariado*, a mercadoria assume todas as formas de sociabilidade, e toma proporções sem precedentes no mundo capitalista, “aparece como uma ‘monstruosa coleção de mercadorias’” (MARX, 2006²¹, p.13), apesar de ser uma “coisa” aparente cuja função é gerar a riqueza da sociedade.

Tal como Smith, o economista David Ricardo aponta que o valor de uma mercadoria depende da quantidade de trabalho necessária à sua confecção. Isto leva em consideração o tempo necessário, a demanda de esgotamento físico, insalubridade, diversas condições que interferem no preço do produto final que abarca inclusive a remuneração do trabalhador. Mas são dois conceitos centrais que dinamizam o valor das mercadorias e legitima a lógica do trabalho assalariado: *valor de uso* e *valor de troca*.

O valor de uso consiste na utilidade de algo, e só se realiza quando ocorre seu consumo prático, por exemplo, a eletricidade, considerada um bem natural; consiste fundamentalmente num aspecto qualitativo e pragmático, isto é, na capacidade que um determinado bem possui para satisfazer as necessidades humanas. Já o valor de troca corresponde à relatividade de preço que uma mercadoria adquire ao ser posta em circulação – valor submetido ao quantitativo comercial, isto é, quanto se atribui de valor ao produto produzido com o intuito de ser inserido no mercado, junto a outros produtos que podem ser os mesmos mas foram confeccionados por outra produção, o que implica na concorrência do mercado.

O valor de troca é explicado por Marx como a variação que as mercadorias apresentam de uma para outra, entretanto ele salienta que nada possui um valor intrínseco, a não ser aquilo que atribuíamos ao que a coisa nos proporciona. Conforme ele atesta nessa passagem inicial do *Capital*:

O valor de troca aparece inicialmente como a relação quantitativa, a proporção pela qual se intercambiavam valores de uso de um tipo por valores de uso de outro tipo, uma relação que muda constantemente com o tempo e o lugar. O valor de troca parece, por isso, algo casual e simplesmente relativo, e um valor de troca interno (*valeur intrinsèque*), imanente à mercadoria, como uma *contraditio in adjecto* (MARX, 2006, p. 15)

Ora, se tal quantitativo comercial (relatividade de preço) permite a flexibilização de valor na *permuta* de mercadorias, ele deve permitir também que o valor de troca de

²¹ Edição comentada do texto sobre “a mercadoria”, extraído do Livro Primeiro (O processo de produção do capital) da obra *O Capital*.

cada mercadoria seja o mesmo, pois “a forma mercadoria é a forma geral do produto de trabalho, por conseguinte também a relação das pessoas umas com as outras enquanto possuidoras de mercadorias é a relação social dominante” (MARX, 2006, p. 51).

Na forma dos valores de cada mercadoria, Marx aponta que todo o trabalho gerado pelas mercadorias é trabalho humano *igual*, tendo, portanto, seus valores *equivalentes*. Ao se atribuir valores distintos para que ocorra a troca de mercadorias, o capitalismo incide um valor *sui generis* a alguns bens, que seriam imanescentes ao deterem um valor supostamente maior, intrínseco e inerente que outros bens.

As “formas de valor” atribuídas pela economia política são instituídas, segundo Marx, dum ponto de vista teológico, conferindo à mercadoria uma propriedade fetichista, dotada de potência e funcionamento próprios. Na compreensão de Marx, o capitalismo atribui à mercadoria uma dimensão sobrenatural, não por se tratar de uma força espiritual, mas por concedê-la uma propriedade que é criada não pelos seres humanos, mas por uma relação social:

O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente em que elas refletem aos homens as características sociais de seu próprio trabalho como características objetivas dos produtos mesmos do trabalho, como propriedades naturais sociais destas coisas e, daí, reflete também as relações sociais dos produtores com o trabalho conjunto como uma relação existente fora deles, entre objetos. Por esse quiproquó, os produtos de trabalho se tornam mercadorias, coisas sensíveis suprassensíveis, ou sociais. (MARX, 2006, p. 69)

Toda a dinâmica implícita na mercadoria possui uma lógica própria que se satisfaz no âmbito do Estado, tanto no espectro ideológico (superestrutura), assegurando o poder que a mercadoria imprime aos valores políticos, quanto economicamente, nas relações de produção que a envolvem (infraestrutura). Os meandros que abrangem a mercadoria, e desembocam para o capital e suas implicações, possuem uma dialética intrínseca entre a economia e a política, consumando a dominação capitalista através do mercado, cuja legitimação se encontra no Estado. Essa dominação é pautada no fetichismo operado pela mercadoria. Conforme é enfatizado nesse trecho da obra marxiana:

Como a forma de mercadoria é a forma mais geral e não-desenvolvida da produção burguesa, (...) o seu caráter de fetiche parece ainda relativamente fácil de penetrar. Em formas mais concretas desaparece mesmo essa aparência de simplicidade. De onde vêm as ilusões do sistema monetário? Ele não considerava que, como dinheiro, no ouro e na prata se apresentava uma relação

de produção social, mas como formas de coisas naturais com propriedades sociais extravagantes. E a economia moderna, que desdenha altaneira do sistema monetário, não é palpável o seu fetichismo, tão logo ela passa a tratar do capital? Faz muito tempo que desapareceu a ilusão fisiocrática de que a renda da terra brota do solo e não da sociedade? (MARX, 2006, p. 82-3)

Vimos como o Estado moderno surge a partir da decadência feudal na transição do medievo para a modernidade. Ele se apresenta, sob a ótica marxista, como a continuação do estado de natureza sob outra ótica. A solução marxista passa pela extinção do Estado, pelo estabelecimento de uma sociedade baseada no autogoverno.

Ainda que vários teóricos proclamem a justiça e a equidade do Estado, do bem viver, Marx desmascara a suposta neutralidade do Estado, enquanto conciliador de classes (posição hegeliana), para demonstrar que a *ideologia* (no caso da burguesia, a ideologia da “cidadania”) é a forma pela qual a classe dominante se utiliza para legitimar sua dominação: domínio que se encontra mediante as concessões de liberdades de expressão, no sufrágio, no controle econômico etc. Estas características dão ao Estado um suposto caráter virtuoso, criando uma áurea de aceitação pacífica dos dominados. Desta forma, o sentido da ideologia a qual Marx insiste em criticar e caracterizar como capitalista é o negativo, que mascara os verdadeiros intentos de controle e subsunção dos quais o capitalismo necessita.

A partir de Marx, o marxismo apresenta diversas versões para explicar os modos de dominação capitalista. Vários teóricos têm em comum a questão do Estado enquanto esfera em que prevalece a força: ao contrário do argumento hegeliano, em que o Estado consiste num fator de equilíbrio e de superação dos conflitos e das contradições que paira acima das classes, o Estado a partir de Marx-Engels é tratado como um comitê de administração das classes dominantes. Essa ideia é reforçada no *Manifesto do Partido Comunista*, quando eles constatarem que “o governo do Estado moderno não é senão um comitê para gerenciar os assuntos comuns de toda a burguesia” (MARX-ENGELS, 2008, p. 39), ideia também presente na obra *Crítica ao programa de Gotha*.

O marxismo parte então de uma crítica à doutrina hegeliana do Estado, e elabora também uma teoria da transição do Estado, que passa pela ditadura do proletariado até a eliminação do Estado com vistas à auto-regulamentação dos produtores. Uma vez eliminada a propriedade privada dos meios de produção, o processo de extinção do Estado dará lugar à construção duma sociedade comunista, em que os produtores se organizariam

segundo o autogoverno (expressão da radicalidade do liberalismo político), sem mediação de instituições que são atreladas necessariamente ao Estado.

No próximo tópico, vamos analisar um autor fundamental para compreender o pensamento de Gramsci sobre a questão do Estado: trata-se de Lênin; como este autor, muito caro a Gramsci, se apropria da conceituação clássica de Marx-Engels para executar o período de condução do Estado burguês ao seu extermínio. Veremos em que medida Gramsci se aproxima da concepção de Estado de Lênin para lançar seu conceito de hegemonia, ele que ao seu modo era um leninista ainda que com algumas discrepâncias.

Em seguida, vamos localizar a assimilação gramsciana na elaboração do conceito de *hegemonia*, a definição de Gramsci sobre o Estado, e sua fundamentação sobre a dominação ideológica presente no mundo capitalista, que se utiliza basicamente da hegemonia em todas as esferas da vida social para manutenção de seu domínio.

1.2.2. Lênin contra Kautsky: ditadura do proletariado e extinção do Estado.

“É lamentável testemunhar trabalhos servis, mesmo que em nome da liberdade, e lutar com alfinetadas e não com cacetadas. Estou cansado de hipocrisia, de estupidez, de autoridade brutal. Estou cansado de nossa docilidade, de nossa obsequiosidade, de nossos recuos, de nossas querelas por meio de palavras... Aqui, falsifica-se a si mesmo.”
(Karl Marx. “Carta a Arnold Ruge”)

No *Manifesto*, Marx aponta para o caráter de classe do Estado, generalizando as ocorrências do conceito de Estado como “ditadura”. O Estado não seria o comitê conciliador de interesses acima das classes, como em Hegel, mas representa a síntese da sociedade burguesa, reproduzida e acentuada pelas relações de produção. Esta definição de Estado é levada a cabo por Lênin, aprofundada em *O Estado e a Revolução* (LENIN, 2010).

Vimos que algumas análises do marxismo passaram a ter qualificantes considerados “desvios” do pensamento original de Marx. Não apenas no espectro econômico, mas sobretudo político: mecanicismo, voluntarismo, espontaneísmo etc: tais qualificantes são apontados pela tradição como elementos dum “marxismo vulgar”, que devem ser descartados pela irrelevância teórica, com argumentos que carecem de aprofundamento e elaboração prática.

O termo “economicismo” advém de uma polêmica empregada por Lênin ao acusar Bernstein, um dos representantes da socialdemocracia, de vulgarizar o marxismo. Lênin critica veementemente a postura de Bernstein, por caracteriza-la como “antissocialista” ou meramente reformista, ao se deter ao aspecto espontâneo de lutas e da consciência de classe do proletariado somente através de uma base econômica. Em *Que fazer?* (LENIN, 1979), ele enfatiza que o revolucionário não pode considerar que a luta econômica é completa em si mesma:

A socialdemocracia revolucionária sempre compreendeu e compreende em sua atividade a luta pelas reformas. Usa, porém, a agitação ‘econômica’ não somente para exigir do governo medidas de toda espécie, mas, também (e sobretudo), para dele exigir que deixe de ser um governo autocrático. Além disso, acredita dever apresentar ao governo essa reivindicação não somente no terreno da luta econômica, mas também no terreno de todas as manifestações, quaisquer que sejam, da vida política e social. Em uma palavra, subordina a luta pelas reformas, como a parte ao todo, à luta revolucionária pela liberdade e o socialismo. (LENIN, 1979, p. 40)

No ensaio intitulado *Imperialismo: fase superior ao capitalismo*²², Lênin assinala a transição do velho capitalismo pré-industrial para o novo, cuja dominação pelo capital em geral se converte na dominação pelo capital financeiro. É neste texto que Lênin sintetiza as atribuições do imperialismo, apontando como o fenômeno em que o capitalismo, a partir do século XX, se tornou *monopolista* através da *concentração da produção* e da *fusão dos bancos com a indústria*. Antes, na época de Marx e Engels, o capitalismo exportava mercadorias, e na virada do século XIX e início do século XX em que o capitalismo se expande com a industrialização²³, ele passa a ser regido pela *exportação* de capital, dando assim o protagonismo ao capital financeiro – categoria que vem a ser o grande vetor econômico até o século atual.

Nesse texto, Lênin aponta que as instituições que controlam o mercado agudizam sua interação no Estado, de forma que se tornam determinantes para os governos gerenciarem a economia do país nessa nova fase de expansão do capital. A concepção de Lenin sobre o Estado consiste numa interpretação da obra *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, de Engels. Nessa obra, a tese de Engels é a seguinte:

²² Ibidem. Campinas: Unicamp, 2011.

²³ Período que compreende entre o século XIX e XX, caracterizado pela introdução de maquinarias nas indústrias inglesas e expansão do mercado mundial, sobretudo dominado pela Inglaterra.

O Estado não é, pois, de modo algum um poder que se impôs à sociedade de fora para dentro; tampouco é “a realidade da ideia moral”, nem “a imagem e a realidade da razão”, como afirma Hegel. É antes um produto da sociedade, quando esta chega a um determinado grau de desenvolvimento; é a confissão de que essa sociedade se enredou numa irremediável contradição com ela própria e está dividida por antagonismos irreconciliáveis que não consegue conjurar. Mas para que esses antagonismos, essas classes com interesses econômicos colidentes não se devorem e não consumam a sociedade numa luta estéril, faz-se necessário um poder colocado aparentemente por cima da sociedade, chamado a amortecer o choque e a mantê-lo dentro dos limites da “ordem”. *Esse poder, nascido da sociedade, mas posto acima dela se distanciando cada vez mais, é o Estado.* (ENGELS, 2012, p. 213, grifo nosso)

O alinhamento completo do capital industrial com o capital financeiro, gerenciado pelo Estado, ocorre com louvor ao longo do século XX, fortalecendo-se principalmente com o aparecimento de instituições regulamentadoras do monopólio de capital após a Segunda Guerra, como o Fundo Monetário Internacional (FMI), o Banco Mundial e Acordo Geral das Tarifas e Comércio (GATT)²⁴. Há uma profícua administração entre estas instituições e o mercado financeiro mediante o processo de financeirização da riqueza²⁵, cujos porta-vozes são o capital portador de *juros* e o capital *fictício*²⁶.

Apesar de contrastar com o capital de juros (que está ligado ao âmbito produtivo de riquezas), a combinação deste com o capital fictício constitui por excelência o *capital financeiro* utilizado na economia de mercado. Atualmente, o neoliberalismo é o responsável por este modelo, que possui bases no liberalismo econômico. O pressuposto da economia de mercado fundamentalmente é garantir que os meios de produção (indústria, comércio e prestação de serviços) sejam controlados pela iniciativa privada, com a parcela mínima de interferência do Estado para regulamentar e fiscalizar a economia. Também seria responsabilidade do Estado garantir, juridicamente, o

²⁴ No inglês, “General Agreement on Tariffs and Trade”.

²⁵ “Financeirização da riqueza” é uma expressão que designa a possibilidade do capitalismo acumular riquezas “abstratas”, no sentido que elas surgem estando desvinculadas da produção material e suas demandas. Esse aperfeiçoamento da natureza do capital foi um aspecto observado por Lênin no início do século XX, em sua obra *Imperialismo: fases superiores do capitalismo*, quando prevê que a ambição capitalista expressa pela fusão dos bancos e das indústrias iria definir a economia mundial ao longo dos anos. O processo de financeirização da economia mundial se tornou ainda mais consistente no pós-guerra, com o surgimento de organismos que já mencionamos como o FMI, GATT e Banco Mundial. Muitos teóricos consideram essas instituições como os “cães de guarda” no capitalismo atualmente, sendo responsável por financiar e controlar a economia de vários países. Cf. o economista François Chesnais, *A finança mundializada*. São Paulo: Boitempo, 2005.

²⁶ Capital “fictício”, contrapondo-se ao capital de juros, consiste na forma de lucro, deslocado da esfera da produção. Fundamentalmente, é o procedimento de gerar dinheiro a partir de dinheiro, segundo a lógica de ativos, isto é, da renda ou patrimônio de uma empresa. A riqueza financeira mundial é inversamente proporcional a este modelo, que pode crescer muito mais que o PIB de um país e muitas vezes acarreta crises econômicas.

cumprimento dos contratos estabelecidos na economia. Outras tarefas do espaço público, como saúde, segurança e educação, também pertencem à tutela do Estado.

Os críticos ao neoliberalismo atribuem à lógica rentista a maior responsável por crises econômicas sistêmicas, além de caracteriza-lo como o modelo de consolidação do imperialismo ao longo do processo de globalização. Isto porque o neoliberalismo, em termos econômicos, se configura pela acumulação e reprodução do capital, conforme Lênin aponta em *Imperialismo...* (op. cit.):

O monopólio, logo que tenha se constituído e controlando milhares de milhões, penetra de maneira absolutamente inevitável em todos os aspectos da vida social, independentemente do regime político e de qualquer outra ‘particularidade’. (...) Como é próprio do capitalismo em geral separar a propriedade do capital da sua aplicação à produção, separar o capital-dinheiro do capital industrial ou produtivo, separar o *rentista*, que vive apenas dos rendimentos provenientes do capital-dinheiro, do empresário e de todas as pessoas que participam diretamente na gestão do capital. O imperialismo, ou domínio do capital financeiro, é o capitalismo no seu grau superior, em que essa separação adquire proporções imensas. O predomínio do capital financeiro sobre todas as demais formas do capital implica o predomínio do *rentista* e da oligarquia financeira, a situação destacada de uns quantos Estados de ‘poder’ financeiro em relação a todos os restantes.” (LENIN, 2011, p. 175-77).

As chamadas *oligarquias financeiras*²⁷ são acusadas de frequentemente parasitarem os mercados de alguns países, tornando-os reféns de juros exorbitantes, resultados do endividamento público. O banco, enquanto instituição responsável pelo entesouramento do lucro, aliado às indústrias e ao terceiro setor, adquire proporções monumentais, principalmente com a institucionalização internacional e elevação de algumas empresas ao estatuto de *multinacional* no mundo globalizado, atenuando ainda mais a ideia de oligarquias atuantes no mercado: são elas que detêm a maior parte da riqueza retida, mediante a tutela dos bancos que guardam o lucro produzido, sobretudo, através de juros.

Em última instância, o lucro desmedido de capital acumulado pelas empresas ocorre, ainda hoje, devido ao entrelaçamento promissor entre os bancos e as empresas no

²⁷ Cf. a citação de José Saramago, na epígrafe da p. 43.

mercado financeiro, como bem observou Lenin em sua obra supracitada. Neste sentido, a satisfação dos governados perante o governante permite a adoção de medidas que possivelmente não serão tão repercutidas negativamente na população, visto que sua popularidade permanece favorável. A adoção das medidas de governo passam, portanto, por alternativas de gerência, mas que sempre serão reféns da aprovação ou desaprovação do mercado financeiro, que por sua vez pode cortar os investimentos e tornar a economia do país vulnerável à queda de crescimento e subsequente inflação.

Através dessa árdua análise a fim de atualizar a discussão sobre a expansão capitalista que ocorria no imperialismo, Lênin propõe uma nova interpretação do marxismo tanto para polemizar com Karl Kautsky na compreensão da dominação burguesa, quanto nas estratégias revolucionárias a serem traçadas pelos bolcheviques durante a insurgência Russa em 1917.

Na polêmica com Kautsky, responsável pela criação da socialdemocracia alemã, Lênin refuta a ideia de uma revolução através de reformas no seio do Estado capitalista. Assim, surge a famosa oposição que dividiu o interior da esquerda socialista no início do século XX, nos debates da Segunda Internacional: o combate ao capitalismo pela via *revolucionária*, teorizada por Lênin (e à qual Gramsci se filia, ainda que com algumas controvérsias), versus a via *reformista*, representada por Kautsky e a socialdemocracia. Lênin defende um papel histórico da significação do Estado, enquanto locus de dominação pela força duma minoria sobre a maioria:

O Estado é o produto da manifestação do antagonismo inconciliável das classes. O Estado aparece onde e na medida em que os antagonismos de classe não podem objetivamente ser conciliados. E, reciprocamente, a existência do Estado prova que as contradições de classe são inconciliáveis. (LÊNIN, 2010, p. 27)

Havia uma contradição em curso em 1918, após a revolução russa, entre um propício momento de uma revolução proletária internacional e uma disposição subjetiva inadequada, de maneira que os partidos socialistas, preocupados com a organização da Terceira Internacional, não souberam aproveitar esse contexto para formar sua hegemonia. Isto é, como veremos em Gramsci: faltava uma direção política revolucionária, considerando as condições de desenvolvimento do capitalismo esboçadas por Lênin em *Imperialismo...* e a influência da democracia burguesa, fatos que acarretaram uma vitória do nazismo e do fascismo.

A Rússia, a contrário dos países ocidentais, não chegou a experimentar uma sociedade civil forte. Esse fenômeno, na visão de Lênin, gerou o oportunismo da socialdemocracia, visto que essa concepção de atuação política foi o que fortaleceu a democracia burguesa no que concerne aos direitos civis e o progresso social nos países ocidentais.

Nessa conjuntura, a ditadura do proletariado não se sustentaria na Rússia soviética a longo prazo, pois as massas se identificariam com o tipo de governo socialdemocrata, o que acarretaria no enfraquecimento do poder bolchevique. A constituição da Terceira Internacional, para obter o apoio do proletariado de países mais avançados que a Rússia, se impunha como a primeira meta a ser alcançada por Lênin, em meio a uma guerra civil. A hegemonia leninista, quando do I Congresso da Terceira Internacional Comunista em 1919, se mal conduzida/dirigida, poderia levar ao colapso da URSS mediante disputas contrarrevolucionárias, que insurgiam contra o regime bolchevique.

No I Congresso, Lênin salienta numa de suas teses que entre a democracia burguesa e a ditadura do proletariado, o tipo mais sofisticado de democracia se encontrava nos sovietes, ou “conselhos”, formado por soldados, camponeses e operários que deliberavam entre si seus próprios delegados dirigentes. O intuito de Lênin era demonstrar que a democracia não existe em estado “puro” ou universal, ela sempre demanda uma mediação entre os membros da sociedade; a relação orgânica entre a direção e as massas é realizada nas fileiras do partido pelo *centralismo democrático*. A necessidade de uma direção política pautada pelo centralismo aparece nas teses aprovadas no III Congresso da Internacional, em 1921 (“sobre a estrutura organizativa, os métodos e a ação dos partidos comunistas”):

Nas ações comuns, é indispensável para o sucesso ter uma direção, isto é necessário, sobretudo, em função dos grandes combates da história mundial. A organização de Partidos Comunistas é a organização da direção comunista da revolução proletária. (...) a centralização, isto é, o esforço para obter uma direção forte, não pode ter sucesso se tentar obtê-la no terreno da democracia formal. É então indispensável, antes de tudo, desenvolver e manter contato vivo e relações mútuas entre o Partido e as massas do proletariado que lhe pertencem. (LÊNIN [apud WILLIAM], 2006, p. 82-3)

Para Lênin, todo regime democrático é sempre expressão do poder político de alguma classe social, tema já desenvolvido em *Estado e revolução* e *A revolução proletária e o renegado Kautsky*, quando ele empreende uma polêmica contra Kautsky para disputar a posição revolucionária do socialismo. Kautsky fazia oposição à ditadura do proletariado, instaurada no período de transição entre o fim do Estado burguês e o comunismo, conforme examina Luciano Gruppi:

A razão dessa colocação é evidente: é preciso golpear o coração das posições social-democratas, que gradativamente esmaeceram a consciência da natureza de classe da democracia; é preciso conquistar a maior parcela dos aderentes aos partidos socialistas para a concepção da ditadura do proletariado. A linha demarcatória entre os revolucionários e os oportunistas é a posição em face da ditadura do proletariado. A adesão à ditadura do proletariado constitui a plataforma que deve unir e distinguir as forças revolucionárias. O valor dessa plataforma, para Lênin, é tão decisivo que ele acolhe com ceticismo a notícia – que era verdadeira – de que no Partido Comunista Alemão ocorrera uma cisão sobre a base do problema da participação dos comunistas nas eleições e no parlamento. (GRUPPI, 1979, p. 274)

A posição socialdemocrata²⁸ preserva o Estado enquanto instituição, tal como idealizava Hegel, capaz de compatibilizar os interesses antagônicos das classes sociais até um completo consenso mútuo que, supostamente, ocorreria com a erradicação do capitalismo através do Estado. Enquanto para Lênin, esta conciliação é impossível no seio do Estado e suas instituições burguesas, como o parlamento, e somente mediante um marxismo revolucionário seria possível encontrar uma condição de possibilidade, para usar uma terminologia kantiana, do comunismo.

Para Lênin, no *Estado e revolução*, ao rejeitar a violência revolucionária como elemento necessário ao processo de insurgência, a luta contra o capitalismo estaria fadada ao fracasso, pois o Estado se utiliza plenamente da força quando necessário para garantir a ordem social. Mas não somente ela, também se utiliza do consentimento via domínio ideológico para exercer sua dominação. Aqui aparece o pressuposto do conceito de hegemonia formulado por Lênin e do qual Gramsci se apropria e reformula, mediante a

²⁸ A crítica de Kautsky contra a proposta leninista de ditadura do proletariado está contida principalmente na obra *A ditadura do proletariado* (São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979).

análise leninista concreta acerca da especificidade histórica da Rússia, numa investigação sobre o desenvolvimento do capitalismo russo para traçar a viabilidade teórica de uma revolução. A reformulação feita por Gramsci, como veremos adiante, resulta em seu conceito original de hegemonia, e diametralmente nos conceitos de guerra de posição e guerra de movimento.

A posição leninista, considerada ortodoxa e controversa por alguns teóricos no marxismo, visa salientar que com pacifismo não é possível resolver o problema da dominação burguesa se o Estado é ontologicamente sustentado pelo conflito entre classes. Conflito tanto no âmbito *ideológico*, porquanto consensualmente, como também no aspecto da coerção armada:

Em Kautsky, a deformação do marxismo é muito mais sutil. “Teoricamente”, não nega que o Estado seja o órgão de dominação de uma classe, nem que as contradições de classe sejam inconciliáveis, mas omite ou obscurece o seguinte: *se o Estado é o produto da inconciliabilidade das contradições de classe, se é uma força superior à sociedade, “afastando-se cada vez mais da sociedade”, é claro que a libertação da classe oprimida só é possível por meio de uma revolução violenta e da supressão do aparelho governamental criado pela classe dominante e que, pela sua própria existência, “se afasta” da sociedade.* (LENIN, 2010, p. 28, grifo nosso)

O Estado, enquanto reino da força exercida pela classe dominante, subjugada principalmente pela força, mas também pelo consentimento ideológico. Assim, “a substituição do Estado burguês pelo Estado proletário não é possível sem uma revolução violenta. A abolição de todo e qualquer Estado só é possível pelo definimento.” (Lênin, *op. cit.*, p. 41). A ditadura do proletariado, defende Lênin, enquanto um período transitório, deve ser o alicerce de construção da nova sociedade, com aspectos provisórios de Estado: um Estado proletário até seu descarte de qualquer resíduo de dominação, tornando a sociedade emancipada, por isso comunista.

As definições de Lênin remetem às da obra *A ideologia alemã* (2007), quando Marx-Engels discerniam sobre a natureza dúbia do poder burguês. Eles analisam que para que uma classe exerça seu domínio sobre outra, ela se utiliza de ideologias para se manter no poder, controlando não apenas pela força para que não haja insurgências que possam confrontar tal domínio de classe. Nesta obra, são apresentadas as teses sobre a história como *história da luta de classes*, que posteriormente é denominada por Engels de materialismo histórico, e o papel da ideologia burguesa na *justificação dos interesses da dominação burguesa*. A concepção de Estado é assim definida:

Uma vez que o Estado é a forma sob a qual os indivíduos da classe dominante fazem valer seus interesses comuns, e na qual se resume toda a sociedade civil de uma época, deduz-se daí que todas as instituições comuns se objetivam através do Estado e adquirem a forma política através dele. Daí, também, a ilusão de que a lei se fundamenta na vontade e, ademais, na vontade desgarrada de sua base real, na vontade *livre*. E, do mesmo modo, o direito é reduzido à lei. (MARX-ENGELS, 2007b, p. 89)

Esta definição explica a relação entre o Estado e o direito, fazendo-se valer deste para legitimar a propriedade privada, e sua conservação ocorre tanto de maneira ideológica, através do consenso e da concessão de liberdades como o sufrágio, quanto coercitiva, quando o Estado aciona legalmente seus dispositivos de violência armada com vistas a manter a ordem dominante.

Em toda a sociedade, e seguramente na sociedade capitalista, o Estado e a sua dominação estão moldados sobre a estrutura econômica classista da sociedade: o Estado possui, assim, o monopólio da força que utiliza em favor da classe dominante burguesa, mas também utiliza a ideologia como poderosa arma para a sua manutenção no poder. Por isso, para derrubar o estado burguês e criar as condições para uma transição ao socialismo, é preciso se utilizar de duas frentes, como Gramsci vem a sugerir: utilizando, na luta política, da força ou da violência revolucionárias e da luta ideológica para derrubar a ideologia dominante.

Marx e Engels, como já ressaltamos, analisaram o período de ascensão burguesa quando a burguesia consolidou sua forma política ao conciliar, através da ideologia da cidadania, a distância entre Estado e sociedade civil. Eles também realizaram uma reflexão de como a dominação burguesa se realiza segundo a ideologia capitalista, ao depurar os mecanismos de dinâmica do capital, cujo cerne é a mercadoria, e de como esta influi na sociedade, propiciando uma imanência econômica sobre a vida política.

Vejamos como o marxismo gramsciano se propõe a (re)pensar o problema da dominação como um problema de hegemonia, visto que Gramsci atenta com acuidade, além do aspecto coercitivo inerente ao Estado, para o elemento da ideologia como forma de dominação por excelência no mundo capitalista.

II. GRAMSCI: O PROBLEMA DA DOMINAÇÃO COMO PROBLEMA DE HEGEMONIA

Retomemos agora a questão inicial lançada neste trabalho: a dominação em Gramsci como problema de *hegemonia*. Para chegar aqui, delineamos um itinerário sobre a reflexão da dominação na modernidade a partir de Maquiavel, até alguns contratualistas e, finalmente, Hegel e sua primazia pelo Estado como a realização do Espírito absoluto na história. Em Hegel, analisamos a metáfora do senhor e do escravo, a fim de enriquecer o debate sobre o problema da dominação, que também está implicado ao problema da autoconsciência e sua relação dialética de reconhecimento entre dominante (senhor) e dominado (servo).

Por conseguinte, analisamos a crítica marxiana da economia política e à doutrina hegeliana: analisamos o ponto de partida de Marx, a mercadoria, como elemento que vem a fundamentar a discussão sobre a dominação capitalista, pela qual um modo de produção respaldado na mercadoria subsiste em toda a extensão social através da política. Isto é, os produtos finais que se constituem como mercadorias são apresentados como valores; a política se torna responsável pela *reprodução* desses valores na engrenagem do sistema, mediante a forma da *ideologia*. E o Estado, diferentemente da concepção hegeliana, corresponde ao organismo de defesa da classe dominante, jamais de conciliação ou de evasão dos conflitos. Vimos ainda que Marx trata nas obras sobre os acontecimentos da França, as lutas de classes e o bonapartismo que vigoravam ao longo do século XIX. Ele analisa também o aparecimento da Comuna de Paris, que aspirava uma sociedade autogerida dos produtores e defendia sua organização pela democracia direta, mas que foi massacrada pelo Estado francês.

Um dos conceitos marxistas mais controversos delineados por Marx-Engels é o de ditadura do proletariado, considerando que para se tornar classe dominante, o proletariado deve obter o poder de Estado, controlando como ditadura tal como a burguesia o gerencia. Entretanto, em lugar do Estado na forma da dominação, aparece uma sociedade comunista de produtores associados; nesse sentido, o “Estado socialista” pode ser entendido como o momento da transição de um Estado burguês para um Estado proletário, e seu domínio enquanto Estado cessaria quando as classes se estabilizassem no comunismo.

Para muitos teóricos da tradição marxista, o Estado corresponde ao terreno de antagonismo inconciliável entre as classes, de modo que uma classe é sempre dominante sobre outra. Isso é reiterado tanto pelo direito quanto pela polícia e seu uso da violência, a fim de assegurar a ordem vigente.

A reflexão sobre o Estado e a ditadura do proletariado é aprofundada por Lênin no debate com Kautsky, ao polemizar sobre quais diretrizes deveriam ser adotadas para que uma ditadura proletária se efetivasse num momento revolucionário, como ocorreu na URSS. Kautsky se encontrava no rol de integrantes da socialdemocracia que se opunha ao uso da violência armada para enfraquecer o poder de domínio da burguesia. Em certo sentido, o debate concerne à necessidade ou não de extinção do Estado. Trata-se, assim, de uma extensa discussão sobre a antiga doutrina da razão do Estado, mas que continua a dividir as esquerdas (comunistas e anarquistas) nos dias de hoje.

No período carcerário, Gramsci se utilizou de várias das referências citadas até aqui, para propor seu conceito de hegemonia e seus desdobramentos. Vejamos agora como o problema da dominação é apresentado na filosofia gramsciana, mediante suas definições de Estado e sociedade civil, *interregno*, guerras de posição e movimento, ditadura do proletariado, intelectuais, bloco histórico e partido político como moderno Príncipe maquiaveliano.

A trajetória do problema da dominação no pensamento de Gramsci se coloca como problema de hegemonia à luz das definições que mencionamos anteriormente, dos autores que influenciaram a filosofia da práxis gramsciana direta e indiretamente. Algumas delas são absorvidas, mas em sua maioria Gramsci reinventa criticamente tais categorias, sobretudo quando suscita a refinada noção de ideologia, de como ela possui relação funcional com todos os demais conceitos para pensar a complexidade da sociedade capitalista. A reflexão crítica de Gramsci que empreendemos aqui se estende tanto de sua análise sobre a revolução bolchevique, quanto às discordâncias com o estalinismo, no período pós-leninismo.

2.1. Hegemonia: Estado e sociedade civil.

Em sua análise acerca dos intelectuais e da história cultural da Itália, Gramsci se defronta com a derrota do socialismo e a vitória do fascismo, eleito democraticamente tal como será posteriormente Hitler na Alemanha nazista. Estes acontecimentos se davam

num contexto de crise de hegemonia burguesa que não foi devidamente aproveitada pelos partidos socialistas, o que acarretou uma grande derrota para os comunistas e uma ascensão dos totalitarismos fascistas e nazistas.

Gramsci então se lança na perspectiva de construir uma esperança viável, seguindo a máxima de rechaçar o pessimismo paralisante (“pessimismo da inteligência, otimismo da vontade”). É importante sublinhar que Gramsci estava envolvido no intenso debate internacional sobre a atuação da militância, por isso ele propõe como estratégia a médio e longo prazo uma “guerra de posição” para construção de uma hegemonia pela via do consenso antes de alçar o nível do domínio coercitivo.

Como vimos, no debate entre Lenin e Kautsky, reformistas versus revolucionários, havia uma controvérsia acerca do triunfante modelo de construção do socialismo aplicado na Rússia, empreendimento cuja estratégia Gramsci interpreta como “guerra de movimento”, isto é, como tomada do poder através da coerção. Gramsci então reflete sobre como os subalternos poderiam atuar nas sociedades mais complexas do Ocidente, onde havia um “Estado ampliado”, a fim de inverter a hegemonia dominante. Veremos mais adiante que a conceituação estratégica sobre a obtenção da hegemonia só é levada a cabo mediante a definição relacional de *intelectuais*, de como essa classe estabelece uma interação com as classes de dominadores e dominados.

Vimos como a dominação, ligada à fórmula da coerção e do consenso, é mostrada por Maquiavel com maestria em sua clássica obra *O Príncipe*. Nela, o autor renascentista traça mediante a metáfora do centauro o perfil de como o príncipe exerce seu poder sobre vários povos, não apenas pela força, mas também através do consentimento.

De certo modo e com ressalvas, Gramsci incorpora efetivamente o realismo maquiaveliano quando reconhece que a hegemonia de um dado grupo social, como a burguesia, assegura sua supremacia tanto pela coação quanto pelo consentimento, mediante a “direção moral e intelectual da sociedade”. Neste sentido, o conceito de *Estado*²⁹ em Gramsci compreende ambos os elementos, o da força e o do consenso;

²⁹ O conceito de Estado em Gramsci é precisamente entendido quando ressalta a perspectiva do consenso, não apenas a da coerção. Como veremos mais adiante, os totalitarismos em geral, como o fascismo, possuíam ampla aprovação da população, e se contextualizavam num momento de crise do Estado-nação na qual vigorava a hegemonia burguesa na Europa continental, estendendo-se entre as duas guerras mundiais. Esse momento frutífero de disputa pela hegemonia não foi devidamente aproveitado pelos partidos socialistas, que sofriam disputas internas nas diretrizes de organização e intervenção na classe operária.

porquanto nem todo Estado é apenas coerção, assim como nem todos os dominados estão fadados a uma subalternidade permanente.

O conceito de hegemonia em Gramsci é desenvolvido nos *Cadernos* para satisfazer a indagação cujo ponto de partida é *a historicidade da relação entre governantes e governados*: sua gênese é a sociedade de classes, logo, sua superação se daria na “sociedade regulada” (comunismo). Toda a teoria política gramsciana tem suas determinações a partir desta problemática, estabelecendo assim um diálogo crítico com a tradição filosófica que vai dos jusnaturalistas à teoria das elites italiana.

Da mesma forma que para Gramsci o Estado não é apenas violência, pois pressupõe uma certa anuência dos dominados para que hajam governantes, a transformação do Estado também não pode ocorrer somente através de um conflito armado, mas se impõe a necessidade de construção do consenso entre os governados para que uma classe subalterna se torne hegemônica e, por isso, dirigente:

O exercício “normal” da hegemonia, no terreno clássico do regime parlamentar, caracteriza-se pela combinação da força e do consenso, que se equilibram variadamente, sem que a força suplante muito o consenso, ou melhor, procurando obter que a força pareça apoiada no consenso da maioria, expressão pelos chamados órgãos da opinião pública – jornais e associações – os quais, por isso, em determinadas situações, são artificialmente multiplicados. Entre o consenso e a força situa-se a corrupção-fraude (característica de certas situações de exercício difícil da função hegemônica, apresentando o emprego da força muitos perigos), isto é, a desarticulação e a paralisação do antagonista ou dos antagonistas através da absorção de seus dirigentes, seja disfarçadamente, seja, em caso de perigo emergente, abertamente, para lançar a confusão e a desordem nas fileiras adversárias. (GRAMSCI, 1980, 116)

Nessa passagem, Gramsci entende que a ausência de instituições democráticas numa sociedade civil gelatinosa, como na Rússia czarista, possibilitou o que o autor denomina de “corrupção-fraude” nas sociedades de tipo orientais, devido à ausência de uma tradição política vivenciada pelos subalternos, como foi o caso da república parlamentar que vigorava nos países ocidentais. O Estado-força, segundo o modelo de socialismo num só país, foi idealizado por Stalin como forma de garantir a supremacia soviética e domínio autoritário noutros países. A estratégia leninista, contudo, se orienta pela questão nacional a fim de abranger o horizonte internacional³⁰.

³⁰ Um dos dirigentes da revolução russa, discípulo de Lênin, que levou a cabo o internacionalismo em suas teorizações, e até hoje influencia alguns partidos políticos mundo afora, foi Léon Trotsky (1879-1940).

Gramsci também compartilhava da posição de pensar o socialismo a partir da questão nacional para expandir seus horizontes internacionalmente. Entretanto, se fazia necessário repensar o que levou os partidos socialistas a não aproveitarem um momento frutífero de crise da hegemonia burguesa e, segundo as devidas proporções, as disparidades entre a Rússia soviética e outros países, que residiam fundamentalmente na questão de como se configurava o Estado e a sociedade civil. É assim que Gramsci elucida:

O ponto que me parece que deve ser realizado é isto: como, segundo a filosofia da práxis (...), a situação internacional deve ser considerada em seu aspecto nacional. Realmente, a relação “nacional” é o resultado de uma combinação “original” única (em um certo sentido) que nesta originalidade e singularidade deve ser incluída e concebida se se quer domina-la e orienta-la. *Certamente, o desenvolvimento é no sentido do internacionalismo, mas o ponto de partida é “nacional”, e é deste ponto de partida que se deve partir. Mas a perspectiva é internacional e não pode deixar de ser.* Ocorre por conseguinte estudar exatamente a combinação de força nacional que a classe internacional deverá dirigir e desenvolver segundo a perspectiva e as diretrizes internacionais. A classe dirigente só será dirigente se interpretar exatamente essa combinação, da qual essa mesma é componente e enquanto tal pode precisamente dar ao movimento uma certa direção em certas perspectivas. (GRAMSCI, QC 14, § 68, p. 1728-9, vol. III, grifo nosso)

Com o declínio da democracia entre as duas guerras mundiais, da vitória dos totalitarismos e de uma derrota da esquerda no continente europeu, Gramsci atenta para a fatuidade das concepções mecanicistas e conformadas da época (como por exemplo a posição socialdemocrata na Segunda Internacional), nas quais se discutia se o modelo soviético seria implantado igualmente nos países que se agrupavam como “Ocidente”.

O aspecto do consenso foi o que ancorou as reflexões de Gramsci sobre as sociedades “orientais” e “ocidentais”: enquanto nestas, reside amplo consenso de Estado, ainda que o Estado mantenha seu aparato de coerção, naquelas o Estado consistia num regime autoritário, destituído de instituições democráticas burguesas, como a questão dos sufrágios e da organização sindical, por exemplo. Daí, como vimos no capítulo anterior, Lenin justificar, no *Estado e revolução*, porque era preciso se tomar o Estado para então construir o consenso da sociedade ou, em termos gramscianos, de adotar primeiramente uma guerra de movimento para em seguida empreender uma guerra de posição, como ocorreu na revolução russa.

Através da caracterização das sociedades de tipo oriental e ocidental, Gramsci ressalta que uma guerra de posição precedia uma guerra de movimento nos países

considerados ocidentais, e que para tanto se impunha um estudo da questão nacional e dos intelectuais, que se colocava como ponto de partida tático-estratégico. Nesse empreendimento, Gramsci confere exemplar importância ao âmbito político-ideológico da luta de classes, para mostrar que é nele que se exerce o consenso necessário à hegemonia; em suma, que a dominação burguesa só é efetivada mediante a direção da sociedade, sem contar necessariamente com a coerção armada, porém sem inviabilizá-la.

Por isso, Gramsci salienta para o elemento da direção, fundamental no exercício da hegemonia, permitindo que a classe seja hegemônica quando é *dirigente das classes apoiadoras*, e *dominante das classes adversárias*. Em suma: a hegemonia compreende precisamente o momento que combina a direção e o domínio, pois necessita do convencimento de classes para promover a *direção ético-política da sociedade*. Nesse sentido, só se pode falar do *exercício da hegemonia como relação pedagógica*.

É preciso observar que o primado da política em Gramsci constitui uma contribuição crítica de seu marxismo na teoria política, influenciado não apenas pelos cânones do marxismo mais ortodoxo, como Marx, Engels e Lênin, como também pelos intelectuais italianos desde Maquiavel a Vico, os teóricos das elites Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto e Robert Michels³¹ e o filósofo neohegeliano Benedetto Croce.

O ambicioso projeto gramsciano consistia em reconhecer a importância de pensadores fundamentais para elucidar não somente uma teorização em sentido descritivo da política, como também sua crítica. Ao mesmo tempo que Gramsci reconhece sua filiação aos intelectuais que o influenciaram, ele promove uma ruptura ao ressaltar aquilo que o separava dos demais filósofos e cientistas da política: a centralidade da política pensada de modo a superar a razão de ser da própria política, enquanto modelo de perpetuação da divisão entre governantes e governados. Assim, Gramsci pensa a questão da dominação como problema elementar da política, no que concerne à relação entre *governantes e governados*:

Primeiro elemento é a existência real de governados e governantes, dirigentes e dirigidos. Toda ciência e arte políticas baseiam-se neste fato primordial, irreduzível (em certas condições gerais). As origens deste fato constituem um problema em si, que deverá ser estudado em si (*pelo menos poder-se-á e dever-se-á estudar como atenuar e eliminar o fato, modificando certas condições identificáveis como atuantes neste sentido*), mas permanece o fato de que existem dirigentes e dirigidos, governantes e governados. Em virtude disto, resta ver a possibilidade de como dirigir do modo mais eficaz (dados certos

³¹ Sobre os teóricos das elites, ver: BOBBIO, Norberto. *Ensaio sobre a ciência Política na Itália*. Brasília: Editora UnB. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

fins), de como preparar da melhor maneira os dirigentes (e nisto precisamente consiste a primeira seção da ciência e artes políticas), e como, de outro lado, identificar as linhas de menor resistência ou racionais para alcançar a obediência dos dirigidos ou governados. Ao formar-se o dirigente, é fundamental a premissa: *pretende-se que existam sempre governados e governantes, ou pretende-se criar as condições em que a necessidade dessa divisão desapareça?* (GRAMSCI, 1980, p. 19, grifo nosso)

A premissa gramsciana é historicista: na política, a divisão entre governantes e governados não corresponde a uma característica da natureza humana, como pensava a filosofia política clássica. Em seu modo de ser, a política possui uma gênese histórica e se deve a relações sociais historicamente constituídas; no caso do capitalismo, da relação de conflito entre classes antagônicas de uma minoria (burguesia) que pratica seu domínio sobre a maioria (proletariado). Essa compreensão leva Gramsci a formular seus conceitos intercambiáveis fundamentais, a qual explicaremos mais detalhadamente: hegemonia, intelectuais, partido político, sociedade política e sociedade civil, guerra de posição e guerra de movimento.

Vimos anteriormente como a tradição do pensamento político instituiu na modernidade a naturalização do *homo politicus* enquanto ser social que requer uma intervenção ou tutela para controle dos instintos humanos que, por suposto, seriam naturalmente destrutíveis. Isto implicaria na necessidade de um Estado, e sua fundamentação ficou conhecida como “doutrina da razão de Estado”, que aparece como uma moral própria e separada da política. Essa concepção se estende de Maquiavel aos contratualistas mais conhecidos, como Hobbes, Locke e Rousseau, até os cientistas políticos mais contemporâneos a Gramsci, como Weber, Mosca e Pareto.

Gramsci também delineou uma ruptura com os teóricos italianos filiados à concepção elitista, que ficou conhecida como *teoria das elites*³². Segundo esta tradição, que se tornou em voga na Itália na passagem do século XIX para o século XX, o pressuposto da ciência política é a divisão entre governantes e governados, enquanto fenômeno recorrente e imutável da história, sendo imanente ao gênero humano.

A teoria das elites engloba elementos do positivismo como a clara tentativa de tornar a ciência política³³ autônoma da filosofia do direito e da história, e de separar a

³² Há uma diferença entre os fundadores da teoria das elites, Pareto Mosca e Michels, e o chamado *elitismo democrático* de Schumpeter, Kelsen e Bobbio. Cf. o verbete “teoria das elites”, §III intitulado “interpretação conservadora e interpretação democrática da teoria das elites”, p. 386, em *Dicionário de Política* (op. cit., 2002).

³³ A respeito deste debate, cf. a seguinte tese de doutoramento: OLIVEIRA, Luciana Aparecida Aliaga Ázara de. *Gramsci e Pareto: itinerários de ciência política*. Campinas: Unicamp, 2013.

ciência da ideologia. Segundo esta concepção, a massa, os governados, estariam confinadas a serem dominadas, passivamente devido um estado de ignorância de cultura política. Isto é, somente os governantes, enquanto dirigentes políticos dotados de um conhecimento específico, estariam aptos para o exercício do poder. Essa constatação, ao longo da história, se deve à formação de minorias que repetidamente exercem dominação de uma minoria sobre a maioria, seja pelas castas hereditárias, como ocorria nos Estados absolutistas, seja através do sufrágio que permite a escolha de quem pode governar. Como observa Bobbio:

Conquanto a relação entre organização e grupo de poder, segundo Michels, seja o inverso da que foi proposta por Mosca — para Mosca a organização é um instrumento para a formação da minoria governante, enquanto que para Michels é a mesma organização que tem por consequência a formação de um grupo oligárquico —, a obra de Michels constitui uma confirmação histórica e empírica da teoria elitista, uma verificação num campo específico como no dos partidos de massa e, mostrando a possibilidade de uma sua mais ampla aplicação, contribuiu para consolidar o seu sucesso. (BOBBIO, 1998, p. 836)

O que Gramsci e os teóricos elitistas compartilhavam em comum era apenas o realismo maquiaveliano enquanto método, cujo princípio de análise política é a *verità effettuale della cosa*³⁴: para Gramsci, este princípio norteia a ciência política conforme uma concepção coerente e sistemática do mundo. Entretanto, Gramsci apenas reconhece, assim como na teoria das elites, que há uma divisão entre governantes e governados, dirigentes e dirigidos, porém ela se efetiva segundo uma divisão da sociedade em classes antagônicas, grupos sociais determinados historicamente segundo relações de força. Gramsci se contrapõe aos elitistas ao considerar, assim, que esta divisão não decorre do gênero humano, como se sempre existisse e sempre existirá, conforme pensava os teóricos elitistas³⁵. Por isso, não se pode falar de “natureza humana”, como pensavam os jusnaturalistas.

³⁴ “A verdade efetiva da coisa”.

³⁵ O debate pode ser melhor esclarecido se trazido à luz outros autores que já pensaram este problema da existência entre governantes e governados tal como Gramsci. Primeiramente, suscitado por La Boétie, no *Discurso da servidão voluntária, ou o Contra Um*, e contemporaneamente retomado por Pierre Clastres em sua obra *A sociedade contra o Estado*. Ambos propõem uma reflexão sobre como a governança se instituiu em sociedade, visto que ela é contra a liberdade, que seria propriamente correspondente ao gênero humano, e não a dominação como é colocado pela teoria das elites. Clastres, inclusive, em seus estudos de antropologia política, retrata que alguns povos da sociedade primitiva, apesar de vilipendiada e escamoteada ao longo da história, pelos colonizadores – que se consideravam mais “civilizados”, é a prova viva de que a divisão entre governantes e governados nem sempre existiu, pois estes povos sempre se recusaram em adotar a obediência e a coerção como forma de sociabilidade. Cf. Clastres, *op. cit.*, Cosac Naify 2015.

A passividade histórica das massas é uma característica recorrente em vários momentos da história, determinante para a teoria das elites fundamentar a ausência de participação política das massas. Excluindo-se do processo de governança, os governados estariam confinados a aceitarem que apenas alguns poucos podem dirigir a sociedade.

É contra o conformismo amorfo que Gramsci elabora seu conceito de intelectuais, que veremos a seguir, pois para a teoria das elites o conceito de elites corresponderia a uma “classe em si”, supostamente neutra na medida em que estaria desligada de interesses econômicos. Ao passo que para Gramsci, a despolitização dos subalternos se deve à falta de um projeto que possibilite que a classe subalterna se constitua como Estado, na medida em que a improvisação, o espontaneísmo e a falta de organicidade das massas impedem a construção da hegemonia.

Contraposto à posição elitista, Gramsci considera que se as massas são capazes do autogoverno, como ocorreu na Comuna de Paris, não se pode falar de uma natureza eterna e imutável, como se fosse perpétua a relação de governantes e governados; o sujeito politizado consiste precisamente naquele que se reconhece enquanto classe – ao se engajar, a concepção da teoria das elites é refutada. A despolitização das massas, nesse sentido, é um fator cultural³⁶.

Todavia, não é possível falar de classe política destituída de relações de força e de disputa pela hegemonia, como se as elites fossem exclusivamente um aparato técnico que operacionaliza o Estado e comanda os governados *stricto sensu*. Por mais que essa relação pressuponha um consentimento dos dominados, não se pode falar da política dotada de uma pureza valorativa, como pensavam os elitistas cuja influência, como já mencionamos, era o positivismo, isenta de determinações objetivas que influem na dinâmica social, para além de uma estanque divisão entre governantes e governados. No caso da sociedade capitalista, o Estado, para gerenciar os povos, necessita do constante consenso para que a política possa reproduzir as condições materiais de existência, que ocorrem na produção e que, por sua vez, emana para o mercado.

Enquanto para os elitistas a política é o âmbito de quem governa o Estado, de como se organiza o poder em sociedade, e admite que a governança é o requisito

³⁶ Mais adiante veremos que daí reside a afinidade de Gramsci com o bolchevismo, quando a concepção leninista de partido político reivindica a disciplina como instrumento libertário de luta e organização.

fundamental para constatar o estatuto científico da política a partir de supostas leis reguladoras próprias da natureza humana, Gramsci salienta para a historicidade que deve ser conferida ao realismo maquiaveliano, quando ele detecta que a história dos povos, tal como Marx-Engels, é uma história de luta de classes, sendo então uma disputa tanto de algumas dessas classes pela emancipação³⁷, já que eram incorridas ao jugo, quanto entre as próprias elites que tentavam estabelecer sua hegemonia. É como mostra este trecho em que Gramsci parafraseia a célebre citação marxiana:

Como, de certa forma, num determinado Estado, a história é a história das classes dirigentes, assim também no mundo, a história é a história dos Estados hegemônicos. A história dos Estados subalternos se explica através da história dos Estados hegemônicos. (GRAMSCI, QC 15, §5, p. 1759)

Esta passagem esclarece como o processo de expansão dos interesses de classe se colocam como os interesses do conjunto da sociedade e aparecem na forma do Estado. Enquanto Marx definiu a história como história da luta de classes, Gramsci desdobra essa visão da história como *a disputa pela hegemonia* que os Estados souberam conduzir, universalizando os interesses de classe de uma minoria sobre a maioria. Essa noção, que veremos no próximo tópico, é aglutinada pela ideologia, muito próxima daquela atribuída por Marx na *Ideologia alemã*. Retomando aqui a questão central de nosso trabalho, fica claro com o que foi argumentado até aqui como, em Gramsci, o problema da dominação se apresenta como um problema de hegemonia, na medida em que para constatar ou subverter a ordem vigente, é necessário investigar como o Estado exerce dominação.

Gramsci, então, adverte para a limitação do ponto de vista estático que a teoria das elites se declina, isto é, para a naturalização dos fenômenos sociais desprendidos de determinações específicas em cada época. Desta forma, Gramsci realiza uma apropriação da tradição do pensamento político para em seguida se contrapor a ele, promovendo uma

³⁷ O domínio de uns povos sobre outros é caracterizado com bastante pertinência à concepção de Estado em Walter Benjamin, na sua célebre oitava tese sobre o conceito de história: “A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é na verdade a regra. Temos de chegar a um conceito de história que corresponda a essa ideia. Só então se perfilará diante de nossos olhos, como nossa tarefa, a necessidade de provocar o verdadeiro estado de exceção; e assim, nossa posição na luta contra o fascismo melhorará. A hipótese de ele se afirmar reside em grande parte no fato de os seus opositores o verem como uma norma histórica, em nome do progresso. O espanto pelas coisas a que assistimos ‘ainda’ poderem ser assim no século vinte não é um espanto filosófico. Ele não está no início de um processo de conhecimento, a não ser o de que a ideia de história de onde provém não é sustentável.” (BENJAMIN, op. cit. p. 13)

crítica à teoria política através daquilo que ele denomina de *filosofia da práxis*, ou seja, a sua compreensão da história filiada ao marxismo, sob o nexos imanente entre teoria e prática. Como indica Carlos Nelson Coutinho:

Segundo Marx, a sociedade comunista deverá cancelar a autonomia reificada da esfera econômica, no sentido de leis espontâneas e anárquicas (as leis do mercado) serão submetidas ao controle consciente e planejado dos produtores associados. Para Gramsci, de modo análogo, o comunismo se caracteriza pelo fato de que a sociedade civil (ou Estado-ético) absorverá o Estado-coerção, já que as funções deste último serão transferidas para as relações conscientes e consensuais da sociedade civil, dando lugar assim a um “autogoverno”. Em ambos os casos, a proposta comunista é clara: onde antes reinava a coerção, deverá doravante reinar o consenso (COUTINHO, 2011b, p. 114)

O elemento do consenso é fundamental para a teoria filosófico-política de Gramsci na sua concepção de hegemonia. Tal como compreende a tradição marxista, para Gramsci o Estado burguês é tido como o predomínio da coerção e legitimado sobretudo pela égide do consenso.

O Estado em Gramsci também possui acepção equivalente ao *Estado integral*, que consiste na hegemonia encouraçada de coerção, isto é, *a coerção é progressivamente assimilada pela persuasão*. A hegemonia, nesse sentido, se realiza de maneira induzida, pacífica ou pela coerção psicológica, podendo ser apreendida em seu movimento quando consegue combinar: 1) sociedade política (esfera pública) e sociedade civil (esfera privada); 2) coerção (força) e consenso (convencimento); 3) ditadura e hegemonia (momento do domínio e da direção).

É importante sublinhar que a lição de Maquiavel, ressaltada amplamente na tradição do pensamento político que o sucedeu, enfatiza a força do consentimento tanto quanto ou mais que a força das armas. Neste sentido, a maior das habilidades do governante, como já mencionamos no capítulo anterior sobre Maquiavel, é dissimular seu poder de maneira tal que evite o ódio dos governados, conduzindo o Estado de maneira tão pacífica que seu apogeu é parecer que não há governança.

Este é o conhecido tema do centauro maquiaveliano, em que Gramsci fundamenta no cárcere³⁸ a ideia de hegemonia, como uma combinação e equilíbrios simultâneos entre

³⁸ O estudo do “moderno Príncipe” nos escritos carcerários, que são intitulados *Notas sobre Maquiavel, a política e o Estado moderno* (GRAMSCI, 1980) (“Noterelle sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno”), apresenta várias exposições fundamentais de Gramsci sobre a política, o conceito de Estado e a forma de organização partidária pensada através do Príncipe maquiaveliano como um

força e consenso. O consentimento é fundamental para conseguir esta forma de dominação, que o autor denomina de hegemonia, garantindo a *direção* dos dominantes sobre os dominados. O consentimento é o que assegura a obediência³⁹ dos governados, e assim garante a dominação sem recorrer à força.

A questão de criar as condições para que a divisão entre governantes e governados desapareça perpassa todo o pensamento de Gramsci. Retomaremos esse tema mais adiante em seus desdobramentos, que inclui a questão da ideologia, dos intelectuais e do partido. Convém destacar que isso ainda é uma questão de fundo, colocada de forma inédita a partir da contribuição gramsciana para a teoria política, e que continua inserida no debate marxista sobre a extinção do Estado.

Considerando a história, segundo a perspectiva do realismo maquiaveliano, como a história sobre como os Estados estabelecem sua hegemonia, Gramsci repensa as categorias políticas tradicionais para subverte-las, através de uma análise da complexidade da sociedade civil ao diferir sociedades orientalizadas e ocidentalizadas; nestas, vigora os ideais de progresso pelos quais a burguesia fincou sua sólida hegemonia no mundo ocidental. O Estado, em Gramsci – ao contrário das leituras marxistas usuais, que entende o Estado apenas como o organismo que assegura com excelência a dominação –, é reformulado prospectivamente sob um ponto de vista libertário.

2.1.1. Crise de hegemonia e *interregno*.

“(...) O que é certo para mim é que hoje já não há piores inimigos do povo do que os que procuram desviá-lo da revolução social, a única que pode lhe dar a verdadeira liberdade, a justiça e o bem estar, para o arrastar novamente para as experiências

intelectual coletivo.

³⁹ Essa problemática remete à questão da servidão voluntária, levantada por Étienne de La Boétie. O autor investiga como a humanidade passou a se sujeitar ao jugo, pacificamente, no curso da história. Ele denomina o momento de abdicação da liberdade, do desejo pela submissão, de um “mau encontro”, fenômeno que ele considera “inominável”, pois uma vez recusado o desejo de liberdade por obra de um acaso, um mistério ainda sem nome, o homem revogou de sua natureza sua própria humanidade, porque liberdade. Assim, a humanidade passou a naturalizar a servidão após um fatal acidente que dividiu aqueles que mandam e aqueles que obedecem, ou ainda, os que “governam” e os que são “governados”. Pierre Clastres, ao comentar La Boétie, reconfigura a concretude desse “mau encontro”, para trata-lo através da historicidade do Estado e a instauração da coerção, compreendendo o Estado num sentido que se aproxima de Lênin que já mencionamos, a saber, uma ditadura que é simultaneamente polícia (vigilante) e coerção, que por sua vez é legitimada pelo direito. Este é o que assegura a hierarquia da dominação, garantindo a perpetuação da divisão insólita entre os que mandam e os que obedecem.

enganosas destas reformas ou destas revoluções exclusivamente políticas, das quais ele foi sempre o instrumento, a vítima e o papalvo.”

(Mikhail Bakunin)

A crise de hegemonia corresponde ao fecundo momento de uma revolução concreta, de enfraquecimento do poder dominante a partir da disposição dos subalternos. Vimos como Gramsci reformula de modo original o conceito de hegemonia de Lênin, quando este investiga o desenvolvimento do capital em sua fase imperialista no ensaio *Imperialismo: fase superior do capitalismo* (2011).

Na evolução do Estado moderno, Lênin visualizou a expansão imperialista das grandes potências como um estágio estruturante para estabelecer a dominação capitalista: a progressão do Estado-nação a Estado imperialista se dava mediante a necessidade de inventar novas formas de obter o consenso popular, incorporando a população e seus modos espontâneos de lutas de classes a suas estruturas ideológicas de Estado. Essa análise é fundamental para Gramsci efetuar a articulação inicial de seu conceito de hegemonia.

Fica claro, assim, que originalmente o conceito de hegemonia, apesar da influência de Lenin, é desenvolvido por Gramsci, quando o autor busca compreender como a dominação capitalista se impera na sociedade de tipo Ocidental, sobretudo em seu aspecto ideológico para obter o consentimento dos subordinados ao Estado, evitando a desobediência civil.

Em certo sentido, a elaboração da hegemonia consiste num *processo* revolucionário, como Gramsci afirma num texto para o *L'Ordine Nuovo* (1919-20): “A revolução não é um ato taumatúrgico, é um processo dialético de desenvolvimento histórico”. A revolução, assim, não consiste numa ideia acabada em Gramsci como o é para outros teóricos que se utilizam do esquema mecanicista.

No capítulo anterior, vimos que para se estabelecer como classe hegemônica, do ponto de vista da direção social em que a classe dominante obtém o consenso dos subordinados, a burguesia torna possível a correspondência entre formas políticas determinadas, de acordo com o seu grau de desenvolvimento. Definida sua hegemonia, ela revoluciona politicamente seu modo de produção na medida em que este exija uma tal correspondência, como por exemplo, entre *Estado e nação*, cuja identificação mútua resulta na forma da república parlamentar, legitimada pelo sufrágio universal.

A fraternidade idealizada pela revolução francesa se “concretiza” no plano político na medida em que há consenso, isto é, a aceitação das regras democráticas que são requisitos para que a hegemonia burguesa seja legitimada através do sufrágio, acarretando uma harmonia social com este procedimento. Lenin já havia alertado para este mecanismo da burguesia, quando afirma, ao definir o imperialismo, que a ordem imperialista é incompatível à democracia política.

Lenin, na obra *O Estado e a revolução*, considera que a primeira etapa da revolução é a elevação (*Erhebung*) da classe operária à classe dominante, ou instauração de uma ditadura do proletariado, que consiste numa “constituição do proletariado em classe dominante, a conquista da democracia” (LENIN, 2010, p. 44). Trata-se de uma superestrutura organizada de uma força destinada “a subjugar determinada classe” (idem, 2010, p. 45).

Lenin ainda coloca a questão de aproveitar o momento político de crise da hegemonia nos seguintes termos:

As classes exploradoras precisam da dominação política para a manutenção da exploração, no interesse egoísta de uma ínfima minoria contra a imensa maioria do povo. As classes exploradas precisam da dominação política para o completo aniquilamento de qualquer exploração, no interesse da imensa maioria do povo contra a ínfima minoria dos escravistas modernos, ou seja, os proprietários fundiários e os capitalistas. (LENIN, 2010, p. 45).

Temos, assim, na proposta leniniana⁴⁰ uma *inversão* da dominação, isto é, não basta retirar os privilégios da burguesia e suas formas dominantes, mas deve-se inverter a dominação para o proletariado. Esta inversão exige uma dominação não apenas na esfera do consenso, mas da força quando necessário, ao se instaurar a ditadura do proletariado. Transformar o proletariado em classe dominante, para Lenin, é a única forma possível de derrubamento da burguesia, tornando o proletariado “capaz de dominar a resistência inevitável e desesperada da burguesia e de organizar as massas trabalhadoras exploradas para um novo regime econômico.” (LENIN, 2010, p. 46)

⁴⁰ Tal como adotamos a terminologia “marxiana” para se referir ao próprio Marx e “marxista” como o termo relativo aos adeptos de Marx, utilizamos um mecanismo similar para abordar como “leniniana” às concepções de Lênin, e “leninista” a seus adeptos. Esta terminologia é necessária para discernir no âmbito da linguagem o que concerne propriamente ao autor, visto que seus *seguidores* em última instância não se propõem a serem dogmáticos, do ponto de vista de tornar a concepção “religiosa”, mas adaptam a teoria a seu tempo. Este é um dos objetivos em nosso trabalho, investigando em que medida Gramsci era um “leninista” e/ou marxista mais ortodoxo, como na tradição do marxismo ocidental e sua vastidão de autores.

É interessante observar que ao transformar o proletariado em classe dominante, durante a revolução, Lenin destaca que o proletariado deve adotar *os mesmos moldes* do Estado burguês, pois convém utilizar dos mesmos procedimentos para exercer sua dominação na transitoriedade de uma sociedade capitalista à socialista: “precisa do poder político, da organização centralizada da força, da organização da violência, para reprimir a resistência dos exploradores e dirigir a enorme massa da população – os camponeses, a pequena burguesia, os semiproletários – na ‘edificação’ da economia socialista.” (LENIN, 2010, p. 46).

Em certo sentido, Gramsci partilha da mesma concepção leninista de ditadura do proletariado, relacionando ao conceito de guerra de movimento que veremos a seguir. No plano econômico, a dominação para Gramsci ocorre de modo dialético com a política, pois a economia só impera segundo sua legitimação pela política. Mas é na política que a dominação ocorre de modo mais problemático, pois nela rege a esfera da governabilidade, do consenso, da democracia etc. Como os valores dominantes, de dominação capitalista, são aceitos pela sociedade como valores enaltecidos? Como o capitalismo ainda consegue exercer tamanho domínio a ponto de ser amplamente aceito, às custas de exaurir a maioria dos povos? Dessa reflexão, Gramsci aponta que:

Toda forma de poder político só pode ser historicamente concebida e justificada como aparelho jurídico de um poder econômico real, como a organização de defesa e a condição de desenvolvimento de um determinado ordenamento nas relações de produção e distribuição da riqueza. (GRAMSCI, 2004, vol. 1, p. 377)

As formas de poder político quando se encontram enfraquecidas consistem naquilo que Gramsci denomina de *interregno*: é o momento que define a crise de hegemonia. Para Gramsci, a crise de hegemonia se caracteriza como uma crise do Estado e da organização política, cultural e ideológica da classe dirigente. Por isso, ocorre uma crise entre partidos e suas respectivas coalizões de governo:

Trata-se, na verdade, da dificuldade de construir uma direção política permanente e de longo alcance, não de qualquer dificuldade. A análise não pode deixar de examinar: 1) porque houve a multiplicação dos partidos políticos; 2) porque tornou-se difícil formar uma maioria permanente entre estes partidos parlamentares; 3) do porquê, ainda, os grandes partidos tradicionais têm perdido o poder de guiar, o prestígio, etc. (GRAMSCI, QC 15, §47, p. 1807)

Esta crise de direção se reflete na crise da representação que a democracia carrega consigo: *quanto mais distante o representante do representado, seja na figura do governante ou da instituição republicana que regimenta a sociedade, mais insatisfeitos os governados:*

O aspecto da crise moderna que é lamentado como ‘onda de materialismo’ está vinculado àquele que se chama ‘crise de autoridade’. Se a classe dominante perdeu o consenso, isto é, não é mais ‘dirigente’, mas unicamente dominante, detentora da pura força coercitiva, isto significa justamente que as grandes massas se separam das ideologias tradicionais, não creem mais em tudo o que acreditavam antes, etc. A crise consiste precisamente no fato de que o velho morre e o novo não pode nascer: neste *interregno* se verificam os fenômenos mórbidos mais variados. (GRAMSCI, QC 3, §34, p. 311)⁴¹.

Com vistas ao autogoverno ou “sociedade regulada”, a proposta gramsciana é de um outro conceito de intelectuais, mais ampliado e de acordo com a configuração da complexa sociedade civil ocidental. Os intelectuais são funcionalmente os “agentes da hegemonia”, responsáveis por persuadir os subalternos para fomentá-la coletivamente, organizados pelo partido político – este que na concepção de Gramsci, se baseia no mito do “Príncipe” maquiaveliano.

Aproveitando as concepções de Maquiavel e de Marx para identificar a natureza do poder, Gramsci nos fornece uma análise minuciosa acerca da caracterização da *sociedade civil* e da *sociedade política* – outra expressão equivalente do autor para se referir ao Estado. Gramsci pensa sobre a existência e interação destas esferas no mundo burguês. Analisemos agora as categorias que se relacionam ao Estado e à sociedade civil conforme o exercício da hegemonia.

2.1.2. Guerra de posição, guerra de movimento e ditadura do proletariado em Gramsci.

⁴¹ É preciso sublinhar a diferença do que Gramsci considera por “classe dirigente” e “classe dominante”, a fim de nortear o problema da hegemonia. Quando a classe perde seu poder de consenso, isto é, de ser dirigente através do consentimento da sociedade, na tentativa de não perder sua supremacia ideológica ela recorre ao poder da força para garantir a perpetuação da ordem das coisas. Na citação em questão, Gramsci mostra que o Estado burguês é convocado em todo seu aparato para assegurar que no *interregno*, a burguesia investe na repressão para garantir seu estatuto de classe dominante, já que não consegue mais dirigir os subalternos mediante o consenso. Assim, do centauro maquiaveliano, a classe que perde sua hegemonia enquanto poder de direção sem irrupções dos governados recorre ao elemento da força, que predomina até que a ordem seja estabilizada.

O Estado, ou sociedade política, exerce hegemonia e coerção – elemento que assegura legalmente a dominação, quando o consenso entre os grupos da sociedade para aceitar o tipo de Estado existente é reduzido drasticamente. O caráter coercitivo, presente na sociedade política de maneira legalizada pelas instituições jurídicas, é acionado com vistas a controlar a sociedade civil quando esta, pela qual vigora fundamentalmente a hegemonia, perde sua direção política.

A *guerra de posição*, para Gramsci, consiste na elaboração de uma hegemonia que é formada na sociedade civil com vários setores: da classe operária, enquanto membros da sociedade civil, aos partidos e intelectuais, que constituem uma parte da sociedade civil na personificação de “cidadãos”. É pela guerra de posição que se torna possível efetivar a concentração inaudita de hegemonia.

Gramsci sugere, mediante o fulcro do realismo maquiaveliano, que os governantes exercem seu poder através coerção e do consentimento simultâneos, e que nas sociedades ocidentais a dominação ocorre muito mais pelo consentimento que pela coerção, ainda que o Estado se utilize desta quando necessário para assegurar a ordem. Isto porque a sociedade civil possui um vasto aparato de supostas “liberdades” de expressão e de organização, simbolizados em suas inerentes instituições: a família, a igreja, a imprensa, os sindicatos, os partidos. Tais organismos, na visão de Gramsci, disputam sua hegemonia internamente no âmbito da sociedade civil⁴², mas mantém o Estado coeso. Nesse trecho do *L'Ordine Nuovo*, num ensaio intitulado “A conquista do Estado”, de 1919, Gramsci sinaliza como a ideologia se implica na sociedade civil, o que abre margem para sua discussão sobre hegemonia nos *Quaderni*:

Na esfera da atividade capitalista geral, também o trabalhador atua no plano da livre concorrência, é indivíduo-cidadão. Mas as condições de partida da luta não são iguais para todos, ao mesmo tempo: a existência da propriedade privada põe a minoria social em condições de privilégios. *O trabalhador é continuamente exposto aos riscos mais mortíferos: sua própria vida elementar, sua cultura, a vida e o futuro de sua família são expostos às bruscas oscilações do mercado de trabalho.* O trabalhador busca então sair da esfera da concorrência e do individualismo. O princípio associativo e solidarista torna-se essencial para a classe operária, modifica a psicologia e o modo de vida dos operários e dos camponeses. Surgem instituições e organismos nos

⁴² Isto porque a sociedade civil no mundo ocidental pressupõe o *pluralismo*, inerente a todo regime democrático. A disputa por hegemonia ocorre de várias formas no âmbito da sociedade civil: a igreja que reúne mais seguidores, a imprensa que possui maior audiência, o partido que mais convence em sua ideologia e agrega mais participantes etc. Já na sociedade política, há um regime jurídico, que pressupõe uma maior *normatização* e subsequente adequação aos moldes de operacionalizar o Estado. O que assegura a necessária obediência da sociedade civil, na república parlamentar, é a Constituição de cada país, alçada de acordo com os vários setores existentes na sociedade civil.

quais este princípio se encarna; com base neles, inicia-se o processo de desenvolvimento histórico que leva ao comunismo dos meios de produção e de troca. (GRAMSCI, 2004, vol. 1, p. 257)

O Estado no mundo capitalista se coloca como o órgão responsável pela coerção legítima, através das polícias e do direito. Neste sentido, a dominação ideológica seria expressa pelo modo que se configura a hegemonia. Esta reflexão empreendida por Gramsci se deve justamente à incompatibilidade de uma revolução comunista no mundo ocidental, nos moldes realizados pela Rússia soviética. Pois neste país, vigorava uma repressão czarista, uma grande população de camponeses e condições degradantes de sobrevivência. Por outro lado, no mundo ocidental, em meio à revolução industrial em ascensão, havia maiores conquistas de liberdade, no que concerne a direitos como o sufrágio, e a organização partidária, que na Rússia era de natureza clandestina no czarismo.

Não era possível, portanto, adequar todos os países ao mesmo mecanismo de tomada do poder – que na Rússia, ocorreu principalmente de maneira violenta, como *guerra de movimento* (“ou guerra manobrada”, como é também usado noutras passagens dos *Cadernos*).

A capacidade organizativa do Estado democrático de direito em acionar seus aparelhos de repressão para que a burguesia se mantenha dominante, quando sua hegemonia se encontra enfraquecida, permanece com o mesmo potencial nos dias atuais, conforme é afirmado neste trecho, redigido no período pré-carcerário de Gramsci:

As forças do Estado democrático e da classe capitalista ainda são imensas: não se deve dissimular o fato de que o capitalismo se mantém graças sobretudo à ação dos seus sicofantas e dos seus lacaios, nem de que a semente desta espécie de gente ainda não desapareceu. (GRAMSCI, 2004, vol. 1, p. 263)

Enquanto na Rússia pré-soviética, a dominação se evidenciava muito mais pela coerção, expressa nas condições insustentáveis as quais os subalternos estavam sujeitados, Gramsci tenta mostrar que no Ocidente a dominação ocorre de modo diferente. Dado que as pessoas gozam de melhores condições de vida em sociedade, o conflito de classes não é tão evidente. Isto porque a sociedade civil, no mundo ocidental, constituiu-se de camadas médias com garantias mínimas que se estabeleceram no firmamento da república, de governantes incumbidos de organizar o Estado e suas instituições.

A disparidade de realidades leva Gramsci a conceituar como “Oriente” a denominação oriental de países como a Rússia, em que a sociedade civil sendo menos presente e mais reprimida, os subalternos não teriam outra alternativa senão se insurgirem num contexto de violência, com ataques diretos ao Estado numa *guerra de movimento*. Ao passo que no “Ocidente”, se enquadram os países com uma sociedade civil fortificada, que goza de maiores liberdades e melhores condições econômicas, ao contrário da população russa antes de 1917. Avaliando este contexto, Gramsci adverte o seguinte:

A determinação, que na Rússia era direta e lançava as massas às ruas para o assalto revolucionário, complica-se na Europa Central e Ocidental em função de todas estas superestruturas políticas, criadas pelo maior desenvolvimento do capitalismo; torna mais lenta e prudente a ação das massas e, portanto, requer do partido revolucionário toda uma estratégia e uma tática bem mais complexas e de longo alcance do que aquelas que foram necessárias aos bolcheviques no período entre março e novembro de 1917. (GRAMSCI [apud COUTINHO], 2011a, p. 93)

Neste caso, a forma de promover uma revolução dos subalternos mediante tal conjuntura é através de uma guerra de posições conjugada com uma guerra de movimento – nem uma guerra de posições isolada leva a uma guerra de movimento ou vice-versa; para Gramsci, a hegemonia socialista só pode ser construída se considerar o realismo maquiaveliano que combina coação (guerra de movimento) e consenso (guerra de posição).

O Estado e a sociedade civil, como vimos no primeiro capítulo do presente trabalho, sempre foram instâncias que se opunham, as quais a burguesia buscou reaproximar durante a consolidação capitalista. Gramsci faz uma distinção de ordem metodológica-analítica entre sociedade política e sociedade civil, para caracterizar os tipos de sociedade segundo suas “orientalidades” (de uma cultura burguesa ínfima) e “ocidentalidades” (de uma cultura burguesa rígida). É o que ele reconhece quando afirma que:

(...) [nos] Estados mais avançados, onde a “sociedade civil” transformou-se numa estrutura muito complexa e resistente às “irrupções” catastróficas do elemento econômico imediato (crises, depressões etc.): *as superestruturas da sociedade civil são como o sistema de trincheiras na guerra moderna*. (GRAMSCI, 1980, p. 73, grifo nosso)

A “rede de trincheiras”, a qual se refere Gramsci, é precisamente como se configura a sociedade civil ocidental da modernidade, pois corresponde às agências privadas de hegemonia, em defesa da ordem estabelecida. A sociedade civil é também o locus de desenvolvimento das subjetividades dos subalternos, de modo que é através dela que Gramsci sugere a possibilidade de edificar uma hegemonia dos subalternos, num processo em que a sociedade civil viria a absorver a sociedade política (Estado). Por isso, Gramsci considera a sociedade civil como a expressão de conflitos e de disputa por hegemonia, na medida em que articula os interesses diametralmente opostos. Conforme Semeraro:

Ao defender a condição de sujeitos livres e ativos alargada às massas populares, Gramsci reinterpreta o conceito de homem como ser social e como cidadão de uma sociedade “tão” civil que chega ao ponto de não precisar do Estado como uma instância exterior, uma vez que a liberdade toma o lugar da necessidade e o autogoverno o lugar do comando. (SEMERARO, 2006, p. 105)

É evidente como Gramsci almejava por outra definição de “Estado”, de modo que ele se mantenha como uma instância organizativa, porém com vistas a desprover seus mecanismos de coerção, para que prevaleça o consenso e se torne cada vez menos necessário adotar medidas coercitivas, que caracterizam mais propriamente os Estados que se constituíram segundo o modelo da dominação.

O conceito gramsciano de Estado não cria as condições de possibilidade para conciliar a oposição paralisante e conformista entre governantes e governados. Nesse sentido, o tipo de Estado comunista reivindicado por Gramsci na “sociedade regulada” é aquele em que todos são *dirigentes*, uma vez eliminado o elitismo político que relegava os subalternos a consentirem em serem governados. Assim, na sociedade regulada/comunista, não é mais relevante adotar a coerção, própria ao Estado burguês quando aciona seus aparelhos como tentativa de minar os insurgentes que não consentem e também disputam pela hegemonia.

No Estado burguês, a economia, que se opõe à política, é um instrumento para montar a “engenharia” social, aquilo se convencionou chamar de (*infra*)estrutura, concepção que perdura no marxismo⁴³. Ao passo que a *superestrutura* corresponde ao

⁴³ Nas obras de Marx, a análise da economia e sua aparente relação disfuncional com a política é enfatizada não somente na *Ideologia alemã*, como também na *Crítica à economia política* e *O capital*. Nelas são demonstradas como tal cisão é um embuste necessário à hegemonia burguesa. A sociedade civil,

campo das ideologias e da governabilidade. A economia é um fator fundamental para compreender a dominação capitalista, mas não exclusivo: ela convoca a política a estabelecer os termos de legitimidade dos mecanismos dominantes – direito, polícia, ideologia.

É propriamente por meios políticos que a dominação capitalista se impõe: isto fica claro quando no *Manifesto*, na *Ideologia alemã*, e no *Capital*, Marx e Engels questionam a forma pela qual a burguesia exerce seu poder, mediante o desvelamento da mercadoria: valor de uso, valor de troca, força de trabalho convertida em trabalho assalariado etc.

Em meio às questões lançadas, pode-se perguntar: em que medida Gramsci dá continuidade/prioriza o campo da superestrutura segundo a acepção marxiana? Mediante a problemática estratégia que se impunha em meio a uma revolução proletária triunfante na Rússia, e às controvérsias de que devido ao estopim revolucionário russo, certamente o resto do mundo adentraria num processo revolucionário similar – algo que Gramsci não parecia estar convencido.

O que ocorre, para a tragédia dos socialistas, é uma derrota que propicia a ascensão dos totalitarismos. Com isso, as controvérsias que marcaram a busca pela direção no seio das organizações socialistas e as linhas tático-estratégicas a serem adotadas pelos partidos comunistas vinculados à Segunda Internacional compreendem um período de cisão que dificultava a disputa pela hegemonia no mundo ocidental.

As dificuldades de implementar uma sociedade comunista segundo o modelo da revolução bolchevique foram anuladas sob os auspícios de um avanço do conservadorismo no mundo ocidental. A Rússia soviética, já liderada por Stálin, se tornou hegemônica controlando o território de alguns países após a primeira e segunda guerras, e fortificou-se na concepção de desenvolver uma forma “socialista” mais voltada para seu país. Esse modelo se estende até a Guerra Fria, quando a URSS disputa hegemonia com os EUA, sustentando-se próximo do final do século XX.

Vimos como a burguesia, enquanto agente do capital, gerencia o Estado na dialética entre objetivos políticos comuns de seus grupos. Isso ocorre sob a égide da república, implantada como um projeto de ascensão de classe cujo objetivo é permitir que

nesse sentido, corresponde às instituições privadas que, na concepção liberal, nega as classes sociais mediante uma cristalização das individualidades, entretanto é a própria sociedade civil que regula e controla o Estado. Gramsci vem a denunciar com mais afinho e precisão este aspecto do privado supostamente distanciado do público, tal como a crítica marxiana.

o capital circule sem tantos empecilhos estatais, isto é, assentando as condições políticas que possibilitam uma economia de mercado.

A república pressupõe uma oposição entre harmonia política e discordância econômica. O Estado, neste sentido, ocupa uma posição de *unificador* das classes sociais, ainda que estas sejam antagônicas, unidade suposta que se atribui na revolução burguesa. Ao se identificar com “nação”, o Estado adquire o quantitativo que abarca a soma dos *cidadãos*, que são representados mediante o sufrágio universal e assim adquire o formalismo jurídico que legitima a constituição estrutural do Estado.

A revolução burguesa substituiu a monarquia absoluta por uma constitucional e finalmente por uma república constitucional, que ocorre segundo uma divisão de poderes (legislativo, executivo e judiciário) e pode ser liderada por um chefe de Estado ou primeiro-ministro. O Estado, que no antigo regime, se caracterizava como um poder arbitrário que se opunha à sociedade, adquire agora a forma *conciliatória* de classes sociais existentes: nela comporta uma oposição clara entre interesses políticos e econômicos. Esta forma republicana do Estado caracteriza as democracias contemporâneas, baseadas na noção de representação, em que os indivíduos se tornam homogêneos na forma de “cidadãos”, pois o sufrágio garante a apropriação do Estado segundo um critério “quantitativo”. Assim, ao configurar o sufrágio como o mecanismo que legitima a governabilidade do Estado, o critério qualitativo de classes sociais diametralmente distintas adquire um caráter de homogeneidade: no processo de escolha dos governantes, basicamente as classes sociais se esvaecem, priorizando o critério quantitativo: no modelo sufragista representativo, os escolhidos pela maior quantidade de votantes é que são legitimados para governar.

Ao legitimar o mecanismo de Estado que garante o domínio de classes, a burguesia consegue garantir que seus governantes se perpetuem segundo o sistema representativo, cujo critério é a maioria eleita na democracia representativa. A burguesia (pequena burguesia e aristocracia financeira), como vimos no capítulo anterior, consegue se manter no poder, do ponto de vista formal/jurídico garantido pelo sufrágio, transformando interesses particulares em interesses gerais da Nação/Estado, ao instalar uma forma de governo que comprometida com seus objetivos: episodicamente, nas eleições, as classes sociais tornam-se homogêneas, quando não invisíveis. É o que nos indica Emir Sader, quando diz que:

Enquanto as relações de produção privatizam os indivíduos, desligando a força de trabalho do seu produto e, dessa forma, atribuindo-lhes funções que não se ligam ao destino geral da sociedade, o político visa traduzir essas relações privadas sob a forma de “interesses gerais” da sociedade. (SADER, 2014, p. 89)

A população, independentemente do lugar que ocupe na produção econômica, escolhe seus governantes; contudo, a burguesia conseguiu, através do sufrágio, estabelecer o entendimento de que seus interesses seriam objetivos permanentes da Nação, pois este mecanismo possibilita que ela se perpetue trocando apenas de governante.

A esse respeito, numa passagem dos escritos políticos pré-carcerários, que data de novembro de 1910 (intitulado “Oprimidos e opressores”), é possível constatar a visão gramsciana da dominação reiterada pelo realismo maquiaveliano:

Muitos dizem que o homem já conquistou tudo o que deveria conquistar de liberdade e de civilização; e que agora, portanto, não lhe resta mais do que desfrutar dos frutos de suas lutas. Penso, ao contrário, que algo muito diverso ainda nos cabe fazer: os homens têm apenas um pequeno verniz de civilização, que, se levemente raspado, deixa logo aparecer a pele do lobo. Os instintos foram amansados, mas não destruídos; e o *direito do mais forte é o único reconhecido*. A Revolução Francesa abateu muitos privilégios, ergueu muitos oprimidos; mas não fez mais que substituir a dominação de uma classe pela de outra. Deixou, porém, uma grande lição: *que os privilégios e as diferenças sociais, sendo produtos da sociedade e não da natureza, podem ser superados*. A humanidade necessita de um outro banho de sangue para cancelar muitas destas injustiças: e, quando isso ocorrer, que os dominantes não se arrependam por terem deixado as massas no estado de ignorância e de ferocidade em que se encontram agora! (GRAMSCI, 2004, p. 46, vol. 1, grifo nosso)

A “ignorância” da qual o jovem Gramsci se refere nesta passagem pode ser interpretada como a falta de educação política em que a burguesia havia deixado as classes populares, de despolitização cultural que levou os subalternos à passividade política – aspecto enfatizado pela teoria das elites na suposta naturalidade da relação governantes/governados. Mas também pode ser entendida como ausência de *consciência de classe*, oriunda da função exercida pela ideologia burguesa que aliena e naturaliza a ordem dominante.

Nos escritos gramscianos, o contraste da hegemonia é a dominação (ou domínio) operada pelo Estado exclusivamente através da força. Para Gramsci, este é o âmbito que detém o monopólio da violência legítima, que inclui o exército e o direito – que por sua vez, opera em prol do Estado segundo a ideia de poder como violência. O pleno

funcionamento do Estado não ocorreria a partir de uma oposição entre coerção e consentimento, pois ambos são intrinsicamente relacionados.

Gramsci então ressalta que o Estado só se regula com o mínimo de consenso da sociedade. Apesar de utilizar o conceito de hegemonia sob variados espectros, Gramsci destaca a forma tomada pelo Estado que permite a hegemonia de uma dada classe dominante, isto é, combinando simultaneamente consentimento (grupos consentidos) e coerção (grupos que não consentem nem ativa nem passivamente).

O conceito de hegemonia é enfatizado nos escritos gramscianos como um poder de obter consentimento, que se utiliza tanto de um potencial retórico (e pode estar aliado a fins demagógicos), como de uma ideologia negativa. A face negativa assumida pela ideologia é quando esta deturpa a realidade, ludibriando o indivíduo para convencê-lo dos interesses operacionalizados pelo Estado. É o caso, por exemplo, da ideologia do fascismo, que permitiu a ascensão do Estado fascista através de vários adeptos da sociedade civil.

O fascismo constituiu objeto de ávido interesse da parte de Gramsci. Este regime, que levou o autor a ser encarcerado por um longo tempo, teve adesão de camadas médias da sociedade, de setores da grande burguesia industrial e da Igreja. Vale lembrar da famosa “Marcha sobre Roma” (1922), que contava com a “benção” da igreja católica e em seguida levou Mussolini ao poder. Muitos intérpretes deste trágico fenômeno, dentre os quais Gramsci se insere⁴⁴, buscam compreender a força política peculiar de uma ideologia tão violenta, repleta de intolerância e total vigilância da sociedade.

As leituras sobre o fascismo têm em comum a ideia de que o terreno permissivo para sua proliferação ou aumento de adeptos, é sempre o da *omissão*, isto é, *indiferença* ao subestimar a capacidade de uma ideologia que se instrumentaliza da barbárie. A adesão ocorre sempre num momento de total crise de hegemonia (que Gramsci chamou de *interregno*), na qual os governados não mais depositam expectativas no estado de coisas vigente. Tão logo aparece alguém com aspirações “heroicas” que perigosamente ganham o consentimento das massas. Daí a enérgica necessidade da crítica, como Gramsci propõe, através da constante tomada de posição (definida na máxima de “ódio aos indiferentes”).

⁴⁴ Cf. uma análise de Gramsci sobre o fascismo no ensaio intitulado “o povo dos macacos”, in: *O leitor de Gramsci – escritos escolhidos*, org. Carlos Nelson Coutinho, 2011a, p. 86.

A caracterização de Gramsci valida a conjuntura dos Estados ocidentais, visto que para o autor, o Oriente se constitui de países com maior onipresença do Estado, em sua vasta disponibilidade de aparelhos de coação para exercer seu controle, tendo por isso uma sociedade civil precária, sem liberdades de expressão e organização como ocorre no Ocidente. É o caso, por exemplo, da Rússia no período czarista pré-revolucionário. Já na sociedade ocidental, ocorre o inverso: uma complexa sociedade civil repleta de organismos que se configuram como o espaço da própria liberdade individual, das escolhas e manutenção da vida privada.

A sociedade civil garante o poder sutil e invisível da dominação, forjando o que Gramsci denomina de uma “guerra de trincheiras” para enfrentar o capitalismo. Ao contrário da Rússia, que não possuía as mesmas instituições, Gramsci constata com lucidez que a dominação no Ocidente se inscreve na cultura e nas práticas cotidianas que se encontram na sociedade civil, que consegue dissimular a ordem dominante, alienante e opressora, engendrando isso com naturalidade no senso comum. A ideologia estabelecida pelos dominantes sobre os subalternos é a de que a sociedade civil é um campo de liberdade, de livre associação, enquanto os organismos que compõem este âmbito já estão condicionados ao imperativo burguês: esfera pré-estabelecida, construída socialmente e dada como liberdade natural, segundo uma ordem dominante natural, uma ótica resignada de como o mundo é.

Ambas as esferas – Estado e sociedade civil – partilham da mesma ideologia, porém diferenciam-se de maneira sutil. Enquanto o Estado regula através da coerção, acionada sempre que necessário (quando ocorre uma crise de hegemonia, ou seja, de comando e de direção políticas), a sociedade civil mantém as relações de domínio de modo “consentido”, sem necessitar de violência armada. Tanto que o fascismo é considerado por Gramsci, apesar de ser um fenômeno mórbido e de grande autoritarismo, uma forma de *revolução passiva*, que se instituiu pelo sufrágio como ocorreu no nazismo.

A possibilidade de ocorrer uma revolução passiva no mundo ocidental, dado o consenso que predomina na sociedade civil é maior, segundo Gramsci. Isto porque o autor enxergava o fascismo como uma forma de revolução passiva própria do século XX, ao transformar a economia mediante a aceitação de uma cultura diversa por parte da população, sem que gerasse cataclismos sociais de um modo exaurível. O conceito de revolução passiva, nesse sentido, é intrinsecamente relacionado ao de guerra de posições,

na medida em que provoca uma “revolução sem revolução”⁴⁵, conforme essa passagem dos *Cadernos* em que Gramsci analisa o fenômeno do *Risorgimento* italiano:

Protagonistas os “fatos”, por assim dizer, e não os “homens individuais”. Como, sob um determinado invólucro político, necessariamente se modificam as relações sociais fundamentais e novas forças políticas efetivas surgem e se desenvolvem, *as quais influenciam indiretamente, com pressão lenta mas incoercível, as forças oficiais, que, elas próprias, se modificam sem se dar conta*, ou quase. (GRAMSCI, QC 15, §56, p. 1818-9)

Sendo o Estado, segundo a concepção marxista, um “comitê da classe dominante”, e não o supremo regulador de interesses gerais mediante uma racionalidade universal capaz de compatibilizá-los, como para Hegel, ele seria um *reprodutor permanente* de interesses particulares de um grupo social, que submete a sociedade a uma condição de dominação.

A definição de Gramsci a respeito do Estado é bastante controversa, pois ele admite que o Estado, enquanto sociedade política, tende a ser absorvido pela sociedade civil, dando lugar a *outro* tipo de Estado: o Estado regulado. Gramsci pensa o comunismo como uma sociedade regulada, recuperando em certo sentido a ideia hegeliana da *eticidade*⁴⁶. A centralidade do Estado regulado não consiste numa conciliação de classes, como pensava Hegel, mas num Estado que antes instrumentalizado pela dominação, na divisão governantes e governados, dá lugar a um primado ético livre de coerção, pautado pela solidariedade e esforçado em equiparar as classes subalternas ao nível de sujeito politizado, porque dirigente.

⁴⁵ Outro exemplo de revolução passiva que Gramsci atribui é o período do *Risorgimento* italiano. Ele se deve a mudanças emergentes que ocorriam segundo o desenvolvimento da Europa, que iniciou com a Reforma Protestante até Revolução Francesa, consoante a consolidação do liberalismo. Esse processo conduziu a unificação da Itália fragmentada da época de Maquiavel, e se caracterizou pela hegemonia de grupos dominantes que incorporaram no espaço público as camadas subalternas da sociedade, a fim de garantir maioria contra os conservadores que se opunham à unificação. Com a vitória da ala burguesa mais progressista, houve uma modernização e promoção do país para o mundo, entretanto o movimento que governou a Itália unificada foi abandonando suas bases progressistas para governar de modo conservador a moderado. Gramsci denomina este fenômeno de *transformismo*, quando, negativamente, em momentos de crises de hegemonia, os grupos que a disputaram costumam retroceder a suas origens, em geral atrasadas politicamente.

⁴⁶ Não confundir com a concepção de “Estado ético” do fascismo, dentre as quais um de seus idealizadores foi o filósofo neohegeliano Giovanni Gentile (1875-1944), responsável por reformar o sistema educacional italiano durante o regime, em 1923. Mais detalhes sobre o “Estado ético e de cultura” em Gramsci constam na citação localizada mais adiante do presente trabalho, na p. 108.

Por isso, Gramsci polemiza com os anarquistas a respeito da extinção completa do Estado. Convém um trecho esclarecedor publicado no *L'Ordine Nuovo*, intitulado *O Estado e o socialismo*, de junho de 1919. Nesse texto controverso, Gramsci destila críticas ao anarquismo, ao afirmar que o comunismo “não é contra o ‘Estado’, ao contrário, opõe-se implacavelmente aos inimigos do Estado, aos anarquistas e aos anarcosindicalistas, denunciando a propaganda deles como utópica e perigosa para a revolução proletária” (GRAMSCI, 2004, p. 252, vol. 1).

Para Gramsci, o movimento anarquista se colocava como uma continuidade do liberalismo, ao se afastar da dialética da história, devido a uma recusa obstinada dos anarquistas em relação ao Estado, o que na visão gramsciana secundarizava o fato da concentração de capital e produção material, processo que se agudizava cada vez mais aceleradamente na época. Gramsci considera que a reivindicação dos anarquistas⁴⁷ era frívola, na medida em que houve uma aumento de adesão ao anarquismo no pós-guerra:

Trata-se de um fenômeno regressivo: emigraram para a cidade novos elementos, sem cultura política, não educados na forma complexa que a luta de classe assumiu com a grande indústria. A virulenta fraseologia dos agitadores anarquistas conquista com facilidade estas consciências instintivas e antelucanas; mas a fraseologia pseudo-revolucionária nada cria de profundo e permanente. E quem domina, quem imprime à história o ritmo do progresso, quem determina o avanço seguro e inelutável da civilização comunista não são os “garotões”, não é o *Lumpemproletariado*, não são os *bohémien*s, os diletantes, os românticos cabeludos e frenéticos, mas as massas dos operários classistas, os vigorosos batalhões do proletariado consciente e disciplinado. (GRAMSCI, 2004, p. 253, vol. 1)

⁴⁷ O debate sobre anarquistas *versus* marxistas é antigo, como denota a citação, e perdura até hoje. Em certo sentido, o ponto de vista gramsciano, ao desqualificar os anarquistas, pode claramente ser interpretado como *elitista* conforme a posição da teoria das elites, considerando que Gramsci, como já mencionamos, foi um crítico dos elitistas, mas também conjecturou algumas de suas positivities. Esse posicionamento revela, de antemão, que algumas categorias do marxismo são notadamente elitistas, com vistas a preservar a pretensa cientificidade do materialismo histórico-dialético. Ou, em termos mais ortodoxos (da verdade pronta e acabada), de “autossuficiência” da filosofia da práxis. Por outro lado, a questão dos elitistas nos remonta para a questão de disputa pela hegemonia no interior da própria esquerda, acerca de quem seriam os *legítimos porta-vozes da emancipação dos subalternos*, constituindo-se como uma *vanguarda* do proletariado, como atestado na passagem que descrevemos. Essa é uma característica presente no marxismo-leninismo que permanece em debate, a nosso ver intransponível e, em certa medida, reacionário a práticas autonomistas, baseando-se em princípios marxistas considerados mais “ortodoxos” e irreduzíveis, dentre eles o da apropriação do Estado e subsequente aplicação da ditadura do proletariado, da qual se negam os anarquistas. Gramsci, enquanto um simpatizante do leninismo como organização partidária, certamente se encontrava no rol de marxistas contrários a certas posições anarquistas.

Essa passagem pode suscitar uma acusação de *estadolatria* em Gramsci, contudo Gramsci não assimila o Estado como fim último do comunismo, e sim como uma passagem, em termos ortodoxos, do exercício da *ditadura do proletariado*.

Já mencionamos que Gramsci, em seu marxismo original, era a seu modo também um leninista, mas com ressalvas. Isto porque ele é um autor crítico da tese da extinção do Estado, como bem observou Domenico Losurdo⁴⁸:

Gramsci (...) coloca com particular ênfase o problema da herança dos pontos altos da tradição liberal e sobretudo da Revolução Francesa, sublinhando vigorosamente a necessidade da ruptura com qualquer forma de materialismo mecanicista; em praticamente todo o percurso de sua evolução ele põe em dúvida, redimensiona de modo mais ou menos radical ou refuta explicitamente a tese da extinção do Estado. Já no *Ordine Nuovo* (Nova Ordem) o socialismo é visto não como o início do processo de extinção, mas sim a construção do “Estado social do trabalho e da solidariedade”. (LOSURDO, 2015, p. 142)

Nesse sentido, Gramsci tenta se afastar do que ele considera um “materialismo mecanicista”, justificando que “a doutrina do materialismo histórico tem seus problemas concretos no plano educativo e espiritual. Porque os intelectuais do socialismo têm deveres imediatos, quando traduzem na prática a meditação filosófica” (GRAMSCI, 2004, vol. 1, p. 223).

A tentativa de Gramsci é ressignificar a noção de Estado, ao reinventa-lo com nova forma na sociedade regulada, considerando uma abstração pensar numa sociedade sem Estado. Gramsci propõe assim um Estado pautado pela solidariedade, não mais pela coerção, como diz Giovanni Semeraro: “A construção da ‘sociedade regulada’ não significa inexistência de leis ou Estado, mas que as leis e o Estado devem ser o resultado de decisões livres e autônomas e não de imposições heteronômicas e autoritárias.” (SEMERARO, 2006, p. 106).

Assim, a absorção do Estado pela sociedade civil, que culmina no que Gramsci denomina de “sociedade regulada”, consiste num processo de descentralização do Estado burguês, destituindo de seu autoritarismo, com vistas a garantir a expansão da autonomia dos organismos da sociedade civil. Dado que o Estado:

é uma soberania organizada em poder, não se é concreto sem uma concepção geral do conceito de soberania, sem uma adequação da própria energia individual ao ato universal que opera através da soberania e se expressa em todo complexo mecanismo de administração estatal. [...] O “*cidadão*” será

⁴⁸ Cf. LOSURDO, Domenico. *Marx e o balanço histórico do século XX*. São Paulo: Fundação Maurício Grabois: Anita Garibaldi, 2015, p. 141-2.

substituído pelo “companheiro”, a liberdade individualista pela liberdade social, a desordem pela organização, o Estado da mentira e da deslealdade pelo Estado social do trabalho e da solidariedade. (GRAMSCI, 2004, vol. 1, p. 222, 239, grifo nosso)

Essa posição de Gramsci pode compromete-lo como um teórico “estadólatra”, porém, na medida em que ele era opositor da tese anarquista de eliminação do Estado, considerando que não mais seria possível retornar ao estado das sociedades primitivas, Gramsci pensa o comunismo como o horizonte de auto-organização, mediado pela vasta pluralidade que elenca a sociedade civil atual. Ou seja, Gramsci “parece partir do pressuposto da permanência, mesmo na fase de desenvolvimento comunista da sociedade, não só do Estado, mas na pluralidade de Estados, ainda que pacífica e solidamente organizados na Internacional”. (LOSURDO, 2015, p. 142)

Temos, então, uma tipologia do Estado: ao contrário dos anarquistas, favoráveis à extinção do Estado, Gramsci entende que o combate ao Estado requer ao de tipo nacional capitalista, pois ele supõe que a forma Estado se efetivou como “‘forma’ concreta da sociedade humana” (GRAMSCI, 2004, p. 251, vol. 1), e não poderia ser invalidada enquanto progresso humano para se organizar socialmente, do contrário seria “pura abstração” (ibidem, p. 251). Isto porque a atribuição do Estado, na visão de Gramsci, é muito similar à de Maquiavel, tendo em vista que:

Na história, na realidade viva e corpórea da civilização humana em desenvolvimento, a sociedade é sempre um sistema e um equilíbrio de Estados, um sistema e um equilíbrio de instituições concretas, nas quais a sociedade adquire consciência de sua existência e de seu desenvolvimento e somente através das quais existe e se desenvolve. (...) O Estado sempre foi o protagonista da história, já que é em seus organismos que se concentra a potência da classe proprietária; é no Estado que a classe proprietária se disciplina e se constrói como unidade, acima dos dissídios e dos conflitos gerados pela concorrência, com o objetivo de manter intocada a condição de privilégio na fase suprema da própria concorrência, ou seja, na fase da luta de classe pelo poder, pelo predomínio na direção e no disciplinamento da sociedade. (GRAMSCI, 2004, p. 251-8, vol. 1)

Gramsci atribui à sociedade civil o *locus* que visa disputar a hegemonia, utilizando recursos ideológicos que permitam a anuência dos dominados, já que sem isso, a longo prazo, é mais difícil controlar o poder de maneira eficiente somente através da força. Pois o Estado implica em ordem, não admitindo constantes insurgências que dificultam ou questionam a dinâmica da dominação.

É assim que Gramsci considera a ditadura do proletariado como a passagem entre Estado nacional (unitário) e Estado de classe (desagregado, que pressupõe o antagonismo

de classes), posição aproximada da qual vimos na concepção leninista, ponderando o seguinte:

Os termos da concorrência e da luta de classes se modificaram, mas a concorrência e as classes subsistem. A ditadura do proletariado deve resolver os mesmos problemas enfrentados pelo Estado burguês: de defesa externa e interna. São estas as reais condições objetivas que devemos levar em conta: raciocinar e agir como se já existisse a Internacional comunista, como se já houvesse sido superado o período da luta entre Estados socialistas e Estados burgueses, da impiedosa concorrência entre as economias nacionais comunistas e capitalistas, seria um erro desastroso para a revolução proletária. (GRAMSCI, 2004, p. 254, vol 1, grifo nosso)

Ainda neste texto, ele esclarece enfaticamente as atribuições de Estado, bem como de sua concepção de ditadura do proletariado, com afinidades à de Lênin:

A sociedade humana sofre um rapidíssimo processo de decomposição, vinculado ao processo de dissolução do Estado burguês. As reais condições objetivas nas quais será exercida a ditadura proletária serão condições de uma tremenda desordem, de uma espantosa indisciplina. Torna-se necessária a organização de um solidíssimo Estado socialista, que freie o mais rapidamente possível a dissolução e a indisciplina, que volte a dar uma forma concreta ao corpo social, que defenda a revolução contra as agressões externas e as rebeliões internas. (GRAMSCI, 2004, p. 254, vol. 1, grifo nosso)

É na sociedade civil que a ideologia encontra as bases sólidas necessárias para a organização dos subalternos de acordo com o exercício da hegemonia. Vejamos agora as definições de Gramsci a respeito da ideologia, dos intelectuais e do partido.

2.1.3. Ideologia, bloco histórico e hegemonia.

“A feiura, onde quer que esteja, tem sempre um lado belo; é fascinante descobrir beleza onde ninguém a consegue ver.”

(Henri Toulouse-Lautrec)

A gênese da noção de “ideologia” pode ser encontrada em Francis Bacon⁴⁹, como a definição correspondente ao culto aos *ídolos*. Ele preconizava um método experimental

⁴⁹ Francis Bacon, precursor moderno do “método científico”. Bacon, no tratado intitulado *Novum Organon*, denomina de “ídolos” as falsas noções que invadem o intelecto e dificultam o acesso à verdade. Os ídolos também são responsáveis por impedir o processo de instauração das ciências, uma vez que a humanidade não se dispõe a combater esses ídolos. Assim, a função primordial da teoria dos ídolos é conscientizar os homens das falsas noções que atrapalham o caminho rumo à verdade, identificando

que orientasse a prática científica, e que atribuísse pressupostos autoevidentes e sem fundamentação. Esse procedimento garantiria a seguridade da ciência moderna, contudo Bacon não designou o mesmo sentido dos “ídolos” ao que a filosofia política veio a atribuir num contexto bastante específico: é com Marx, na *Ideologia alemã*, inaugurando assim a tradição marxista, o representante mais contundente de um conceito de ideologia. Nesta obra, Marx-Engels consideram que:

As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante. A classe que tem à sua disposição os meios da produção material dispõe também dos meios da produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios da produção espiritual. *As ideias dominantes não são nada mais do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes apreendidas como ideias; portanto, são a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, são as ideias de sua dominação.* Os indivíduos que compõem a classe dominante possuem, entre outras coisas, também consciência e, por isso, pensam; na medida em que dominam como classe e determinam todo o âmbito de uma época histórica, é evidente que eles o fazem em toda a sua extensão, portanto, entre outras coisas, que eles dominam também como pensadores, como produtores de ideias, que regulam a produção e a distribuição das ideias de seu tempo; e, por conseguinte, que suas ideias são as ideias dominantes da época. Por exemplo, numa época e num país em que o poder monárquico, a aristocracia e a burguesia lutam entre si pela dominação, onde portanto a dominação está dividida, aparece como ideia dominante a doutrina da separação dos poderes, enunciada então como uma “lei eterna”. (MARX-ENGELS, 2007a, p. 47, grifo nosso)

De Marx a Lênin, o conceito de ideologia é apropriado com vistas a tornar-se revolucionário: em Marx-Engels, ele aparece como uma crítica ao idealismo alemão (cujo maior expoente era Hegel), e em Lênin aparece com o potencial de adotar uma práxis emancipatória. É no momento de expansão capitalista, que Lênin descreve na obra *Imperialismo...* (op. cit., 2011), que o capital tornado financeiro suprime as ideologias e formas políticas precedentes, dando lugar a uma ideologia imobilizadora e fetichizada pelo invólucro da ordem na democracia burguesa e suas instituições. É o que nos indica

primeiramente os ídolos para então, posteriormente, libertar-se deles. Os ídolos para Bacon são de quatro tipos: 1) ídolos da tribo (que afetam o intelecto); 2) ídolos da caverna (ligados aos preconceitos); 3) ídolos do foro (relativos à linguagem) e, por fim; 4) ídolos do teatro (doutrinas filosóficas que representam simulacros). Cada um deles se aplica a um campo do conhecimento e acarreta problemas para acesso ao conhecimento. Ao conhecer os ídolos, é possível afastá-los do espírito humano, para conduzi-lo ao conhecimento verdadeiro mediante um *método* que possa garantir o controle da natureza e finalmente obter uma verdade universal.

Lefebvre e Guterman (2010), na introdução aos *Cadernos sobre a dialética de Hegel*, de Lênin, quando afirmam que:

Até agora, o Estado (o regime político) era simultaneamente a verdade e a aparência das sociedades civis. Sua verdade cínica: a violência de classe. Sua aparência: suas justificações, sua ideologia, que impediam a percepção do caráter contraditório das relações sociais. A ciência das sociedades implica a destruição dessas aparências, a determinação rigorosa das relações entre *Estado* e *sociedade civil* entre o econômico e o político – implica que se alcance a sua unidade essencial. Esta determinação, iniciada – mas falseada – por Hegel, foi corrigida e desenvolvida por Marx e Lênin. ([apud LÊNIN], 2010, p.64)

A partir da interpretação do conceito leninista, Gramsci define a hegemonia para caracterizar como os governantes detém o poder, na medida em que este termo é utilizado pelo autor para se referir ao domínio exercido de maneira tanto coercitiva quanto consensual. Por hegemonia, Gramsci considera não apenas uma ideologia “sofisticada”, mas estende seu domínio do campo ideológico ao cultural, político e econômico. Desse modo, estrutura e superestrutura se encontram numa relação dialética, na qual uma condiciona a outra, formando o que Gramsci denomina de *bloco histórico*, “isto é, unidade entre a natureza e o espírito (estrutura e superestrutura), unidade dos contrários e dos distintos” (QC 13, § 10, p. 1568-9).

Vale lembrar que a distinção entre *Oriente* e *Ocidente* em Gramsci diz respeito à concepção que o *Estado* assume nessas sociedades: no Oriente, o Estado é tudo, não há cidadãos e a população é submetida a constantes adversidades mediante a forte repressão, enquanto no Ocidente há uma forte sociedade civil. Mas esta conceituação não implica em afirmar que os Estados ocidentais não dispõem de violência armada e tendo sociedades civis mais fortes, são mais pacíficos. Por conseguinte, Oriente e Ocidente correspondem à forma que a dominação capitalista é exercida de acordo com as conjunturas políticas apresentadas nestas dicotomias, que consistem em “tipos” de relações sociais mais ou menos modernas. Uma sociedade de tipo Ocidental, por exemplo, possui uma sociedade civil mais robusta, mas o que vai definir o predomínio da força é o conjunto das relações sociais de força e não apenas o “tipo” de sociedade⁵⁰.

⁵⁰ Fica então explícito como a dicotomia “Oriente e Ocidente”, no pensamento de Gramsci, se trata de categorias *políticas*, e não necessariamente geográficas.

É por isso que Gramsci define a hegemonia como uma forma de dominação por excelência no mundo ocidental, pois para que haja um consentimento é necessário uma sólida sociedade civil, que prescindida e convoque necessariamente a atuação da *ideologia*, atendendo a dominação no sentido que Marx a atribuiu⁵¹.

A questão da ideologia perpassa, desde Marx, os processos de mistificação nas relações sociais do capitalismo: a exploração se torna obscura segundo a forma igualitária, porquanto ilusória, do contrato de trabalho, que por sua vez estabelece o fetichismo da mercadoria. É quando o mercado opera na lógica do trabalho morto (mundo das coisas), que se apodera do trabalho vivo (força de trabalho humana).

Entretanto, Gramsci vem atribuir à ideologia um mecanismo de dominação que ultrapassa o invólucro das relações sociais: trata-se não de reduzir a ideologia ao espectro cognitivo/consciente, e sim reconhecer que o automatismo de comportamentos engendrados no modo de vida capitalista necessita de um ideologia forte capaz de movimentar os indivíduos. A ideologia, nesse sentido, consiste num processo social, assim como a consciência individual resulta dos processos sociais, dentre os quais se destacam a cultura, a política e a educação, que tendem (visto que as classes disputam pela hegemonia) a reproduzir os valores da classe hegemônica. Esse problema coincide diretamente com a questão da cultura política: há crenças diluídas no senso comum, inscritas nas práticas sociais e que conduzem subjetivamente os indivíduos.

O tema da ideologia aparece ao longo de todos os escritos gramscianos, mas é aprofundado principalmente nos Cadernos 10, 11 e 13 dos *Quaderni*. O conceito de hegemonia é, por isso, bastante difuso, para explicar que a realização da hegemonia, enquanto combinação de força e consenso, pois requer não somente recorrer aos aparelhos repressivos do Estado, mas também demanda uma formação cultural necessária à conformação da opinião dominante. O procedimento de adesão das classes subalternas perpassa então pelo convencimento delas nos diversos aparelhos privados de hegemonia: escola, Igreja, sindicatos, imprensa, partidos etc.

É dessa forma que Gramsci vem a afirmar que toda relação de hegemonia é necessariamente uma relação *pedagógica*, atuando na relação conformista entre classes dirigentes e classes dirigidas. As concepções de mundo, difundidas como neutras ideologicamente, são invariavelmente comprometidas com a filosofia vigente, admitindo determinadas ideias como portadoras de autoridade, que se tornam a “religião de um

⁵¹ Cf. nota 41, na p. 80, sobre a distinção gramsciana entre classe dirigente e classe dominante.

tempo histórico” em favor das classes dominantes. Essa problemática é retomada de maneira mais esmiuçada no Caderno 11 dedicado à filosofia, ideologia, senso comum, bom senso, religião, folclore.

As reflexões sobre ideologia em Gramsci partem, então, dos elementos que atingem psicologicamente os “corações e mentes” dos povos. É assim que a reflexão sobre a cultura política das classes subalternas está diretamente implicada com a questão da ideologia: o que as levaria a manter sua condição de subalternidade ao longo da história?

Desse modo, Gramsci aproxima sua noção de *ideologia* ao conceito de *religião* de Benedetto Croce, filósofo neo-hegeliano o qual Gramsci faz menção em seus escritos. Essa definição se encontra em detalhes no Caderno 11, quando Gramsci conceitua sobre a filosofia, ideologia, senso comum e bom senso: a ideologia desempenharia, tal como o conceito de religião de Croce, a função de “normas de vida”, que conduz o sujeito à ação prática. Aqui a ideologia já ultrapassa o sentido que se apresenta nos escritos de Marx, pois assume uma dimensão axiológica; consiste então numa visão de mundo que se conecta a normas de conduta.

Essa definição da ideologia como “religião” laica suscita uma função específica do partido político, na visão de Gramsci: forjar uma concepção de mundo e uma ética adequada, que atenda os fins de uma determinada classe. A atuação do partido político constitui a metáfora do Príncipe moderno maquiaveliano, ou o *condottiero* ideal: o Príncipe deve saber se utilizar da combinação da força e do consenso, sem que a força suplante o consenso. Pois é o consenso que estabelece a capacidade de uma classe ser dirigente, enquanto o uso estrito da força torna a classe apenas dominante e impossível de governar, conforme a reinterpretação gramsciana de Maquiavel. É esse mecanismo que caracteriza fundamentalmente o exercício da *hegemonia*: a combinação de força e consenso se equilibram, com vistas a parecer que a força seja apoiada pelo consenso da maioria.

Nesse sentido, a ideologia se apresenta como a referência para a dominação de classe, visto que, como compreende Maquiavel, nenhum governante sobreviveria exercendo somente a força. A *virtú* consiste em equilibrar a força e o consenso para, nos termos de Gramsci, uma classe ser hegemônica. Ao estabelecer na hegemonia uma relação pedagógica, a ideologia dos grupos subalternos incorpora a dominação dos grupos

dirigentes. Entretanto esse processo não torna a sujeição algo absoluto, pois pode ser alterado conforme os conflitos em curso das classes antagônicas.

Gramsci atenta para o aspecto da hegemonia forte que se apresenta no mundo ocidental, devido ao grande potencial que a ideologia assume na ramificação da sociedade, desde valores ético-morais ao modo de produção vigente. E alerta para que os subalternos não se atenham à ilusão de que a ordem das coisas será alterada “de cima para baixo”, através das instituições burguesas. Como é mostrado nessa passagem do *L'Ordine Nuovo*:

Os socialistas, frequentemente de modo servil, aceitaram a realidade histórica produzida pela iniciativa capitalista. Incidiram no erro de psicologia dos economistas liberais: o de crer na perpetuidade das instituições do Estado democrático, em sua essencial perfeição. Segundo eles, a forma das instituições democráticas pode ser corrigida, retocada neste ou naquele ponto, mas deve ser fundamentalmente respeitada. (GRAMSCI, 2004, vol. 1, p. 261)

A hegemonia é então o que garante a robustez ideológica necessária para garantir a ordem sob ares pacíficos. Tal ordem só é possível na medida em que houver *consenso*, em que os indivíduos *consentem* que os valores dominantes são realmente (e não “falsamente” segundo a ótica da ideologia) verdadeiros, devendo por isso ser respeitados. Noutros termos, a ideia da hegemonia capitalista se atrela à forte crença na institucionalidade, na competência (e competitividade), na *obediência civil* como um valor absoluto, que nunca deve pôr em xeque os governantes, mantendo sua dominação. Em suma: ela se aproxima, de fato, da concepção de religião como *norma de conduta*.

A divisão entre sociedade civil e sociedade política em Gramsci é mais metodológica que substancial, pois visa atender o mesmo fim: imprimir e complementar a hegemonia dominante. Quanto mais seguro é o potencial da ideologia, mais ele reforça a dominação capitalista, pois mantém o sistema ativo sem recorrer à violência. Quando a ideologia já não mais atende as condições necessárias dos governantes, que perdem sua capacidade de governarem pacificamente na convivência dos governados, o Estado é convocado em seus aparelhos de repressão, para que a dominação continue a se perpetuar mesmo que sob coerção.

Entretanto, Gramsci alerta que mesmo a sociedade civil não escapa do domínio burguês, pois ela é ideologicamente subserviente ao Estado e ambos formam um mesmo corpo – que como vimos anteriormente, constitui aquilo que Gramsci chama de “Estado integral”. A insurgência e possibilidade de uma revolução só ocorre na medida em que os

indivíduos na sociedade civil estiverem organizados em negar a ideologia dominante, ao reconhecer que a existência da sociedade civil não garante plena liberdade de ação. Escreve Gramsci, numa publicação pré-carcerária de 1921 para o *L'Ordine Nuovo* (Socialismo e Fascismo):

A ação sindical de defesa, a constituição de organismos e de experimentos socialistas em regime burguês, a conquista de um número cada vez maior de postos nos organismos através dos quais os burgueses governam a sociedade, nada disso basta hoje, nada disso tem mais serventia. É preciso fazer algo diverso se não quisermos ser esmagados e perder tudo. *É preciso que os operários, os camponeses, os trabalhadores de todas as categorias tornem-se dominadores de toda a sociedade, que tenham o poder e o exerçam através de novas instituições, capazes de dar à sociedade uma nova forma e uma férrea disciplina de ordem e de trabalho para todos.* É preciso que todas as demais lutas se subordinem àquela que visa a conquista do poder, à criação do novo Estado, do Estado dos operários camponeses. (GRAMSCI, 2004, vol. 2, p. 62, grifo nosso)

Isto porque apesar de contar com uma vasta e forte sociedade civil, o Estado de tipo ocidental não deixa de cumprir sua função por excelência, como mostra a definição de Lênin que vimos no capítulo anterior: a da dominação de toda forma de Estado enquanto ditadura, definição presente em *O Estado e a revolução* (2010). Ao ocorrer uma insurgência, o Estado prontamente aciona seus aparelhos de repressão. Os momentos mais vulneráveis, que abrem espaço para que hajam motins dos subalternos, residem nas crises de direção às quais o Estado está constantemente suscetível. Pois a crise de hegemonia é a passagem mais favorável que os subalternos têm para exercer seu protagonismo, pondo em curso sua contrahegemonia.

A dominação já não pode ser definida somente pela ótica da política, pois no capitalismo, ela opera da “*micro a macro*” hegemonia: com base na economia, no modo de produção, ele assenta as demais condições: na política, na cultura, nas escolas. Essa constatação demonstra como as classes dominantes, no mundo ocidental, se utilizam de setores da sociedade civil como instrumentos que podem organizar e garantir sua hegemonia, quando por exemplo precisa executar alguma medida antipopular. Para isto, a classe dirigente recorre aos órgãos da sociedade civil que possibilitem reproduzir seus ideais, de maneira a conformar as mentalidades dos governados para aceitarem a adoção de determinadas medidas políticas. É assim que se torna imprescindível, no exercício da hegemonia, *educar* as classes subalternas.

As instrumentalidades da hegemonia são definidas de acordo com a ideologia, seja para negar e falsear a realidade vigente (sentido negativo, em Marx) ou para produzir novos valores, e por conseguinte uma nova realidade (sentido positivo, em Gramsci), isto é, uma nova cultura comunista, cuja ideologia é progressista, seja no sentido humanista de solidariedade mútua e desenvolvimento humano, seja na recusa de uma falsa consciência, como é o caso da ideologia capitalista.

Em sua teoria da hegemonia, Gramsci pensa nas repercussões da ideologia ao analisar a roupagem que o capitalismo adquiriria em seu tempo. Nesse sentido, o conceito de política é realocado com as novas funções assumidas pela cultura, adequado às novas complexidades. Vale lembrar que Gramsci viveu até pouco antes da Segunda Guerra, mas acompanhou algumas mudanças em curso no mundo ocidental, como o desenvolvimento da tecnologia bélica e aprimoramento dos aparelhos de controle, na medida em que se alargava o sufrágio e a liberdade de organização sindical e partidária.

Por isso, é importante salientar que conforme a conjuntura de seu tempo, Gramsci pensa a política como o campo das superestruturas que não necessariamente equivaliam às conjunturas de Marx ou mesmo da revolução russa. Justamente devido às peculiaridades de cada situação histórica, o sistema capitalista soube incorporar diversos mecanismos para se manter hegemônico, deslocando o problema da dominação, que na tradição do pensamento político anterior a Gramsci era reduzido à questão de controle do Estado e seu aparelho de repressão, para a questão da *direção* político-ideológica da sociedade.

Gramsci observa que a ideologia da classe dominante no mundo capitalista consegue se reproduzir com excelência nas classes subalternas quando se estabelece a formação de subjetividades que tende a assimilar os subalternos e movimenta-los conforme os interesses da classe dominante. Daí o papel fundamental da ideologia no cumprimento da hegemonia capitalista: ao se tornar senso comum entre as massas, isto é, uma fé ou religião laica, ela se vincula à cultura e estabelece sua axiologia, de maneira a parecer uma ordem natural, uma necessidade histórica, uma religião sem deus e sem culto. Essas considerações são elucidadas por Gramsci no Caderno 11, sobre as relações entre filosofia, senso comum, bom senso e ideologia, como é mostrado nesta passagem:

A filosofia é uma ordem intelectual, o que nem a religião nem o senso comum podem ser. Ver como, na realidade, tampouco coincidem religião e senso comum, mas a religião é um elemento do senso comum desagregado. Ademais,

“senso comum” é um nome coletivo, como “religião”: não existe um único senso comum, pois também ele é um produto e um devir histórico. A filosofia é a crítica e a superação da religião e do senso comum e, nesse sentido, coincide com o “bom senso”, que se contrapõe ao senso comum. (GRAMSCI, CC vol. 1, 1999, p. 96)

A noção de ideologia em Gramsci, além de ter um sentido aproximado ao conceito de religião em Croce, é também muito próxima da conceituação marxista de alienação social, que ressalta o aspecto negativo da ideologia. Todavia, de modo mitigada, Gramsci salienta o aspecto positivado da ideologia, ao fomentar uma nova cultura de hegemonia dos subalternos:

É preciso, portanto, distinguir entre ideologias historicamente orgânicas, que são necessárias a uma certa estrutura, e ideologias arbitrárias, racionalistas, “queridas”. Enquanto historicamente necessárias, têm uma validade que é validade “psicológica”, “organizam” as massas humanas, formam o terreno em que os homens se movem, adquirem consciência da sua posição, lutam, etc. Enquanto “arbitrárias” não criam outra coisa senão “movimentos” individuais, polêmicas, etc. (não são completamente inúteis nem mesmo estas, porque são como o erro que se contrapõe à verdade e a afirma). (GRAMSCI, 1978, p. 65, grifo nosso)

A hegemonia na visão gramsciana corresponde à função de liderança política, moral e social que propõe a visão de mundo do grupo dominante sobre a sociedade, e que garante a manutenção duradoura do poder político. Pois para isso, é necessário minimamente haver um nível de consentimento entre os subordinados. Os totalitarismos, por exemplo, que são ideologias autoritárias, gozavam de amplíssimo consenso, o que mostra que nenhuma ideologia é imposta unicamente pela força – por mais que ela seja seguramente adepta da força em muitas ocasiões, mas se impõe, sobretudo, mediante o assentimento.

A hegemonia inclui a ideologia, mas não se resume a ela, e é para este aspecto que Gramsci chama a atenção: a ideologia possui valor fundamental em suas reflexões sobre a política, e no que ela vem a desempenhar no exercício da hegemonia. Ao atribuir tal importância à força impelida pela ideologia, Gramsci demonstra que a dominação encontra sua eficácia no modo de vida capitalista através dos aspectos afetivos que são próprios da ideologia, suscitando assim outra problemática: o caráter de massa da ideologia. Isto porque para atingir os “corações e mentes” dos povos, a ideologia demanda

formas passionais que permitam alcançar o imaginário do senso comum e assim inscrever normas de vida nas práticas do cotidiano.

A dominação ideológica no capitalismo ocidental se manifesta em diferentes exercícios, pelos quais os aparelhos privados de hegemonia se distinguem apenas em sua base material. Logo, a separação entre dimensão política e dimensão econômica na sociedade capitalista se constitui uma abstração. É o caso, por exemplo, do sistema parlamentar, que até hoje predomina no mundo ocidental sob a forma da democracia representativa, e fomenta na população a ilusão do autogoverno.

Esse mecanismo da classe dominante permite a disseminação da hegemonia na ampla sociedade civil em seus diversos setores: escola, igrejas, imprensa etc. Assim, a ideologia se relaciona com a hegemonia, sendo pressuposto para que uma classe seja hegemônica. Conforme elucida Marilena Chauí:

O fenômeno da conservação da validade das ideias e valores dos dominantes, mesmo quando se percebe a dominação e mesmo quando se luta contra a classe dominante mantendo sua ideologia, é que Gramsci chama de *hegemonia*. Uma classe é hegemônica não só porque detém a propriedade dos meios de produção e o poder do Estado (isto é, o controle jurídico, político e policial da sociedade), mas ela é hegemônica sobretudo porque suas ideias e valores são dominantes, e mantidos pelos dominados até mesmo quando lutam contra essa dominação. (CHAUÍ, 1982, p. 110)

A ideologia é uma noção que sempre esteve ligada a um “sistema de ideias”, que mantém a mera aparência ou abstração da realidade. É nesse sentido que se coloca o vínculo entre ideologia e cultura: o senso comum – repleto de folclore e superstições –, *versus* a filosofia da práxis, como pensamento coerente, concepção sistemática do mundo. Este é o ponto Gramsci justifica a filosofia da práxis, ou seja, o marxismo não somente como ideologia orgânica do proletariado, como também uma ideologia positiva não alienada.

O senso comum constitui um consentimento a nível coletivo, ideias anacrônicas que carecem de organização e análise crítica. Quando o indivíduo aceita pacificamente sua condição de subordinado, ele o aceita segundo o senso comum instituído socialmente: devendo, assim, continuar a existir a dialética entre governantes e governados. A dominação, portanto, permanece segundo um ideal de consenso em nível macro que emana consentimento para o nível micro, de cada subjetividade. Mas este senso comum não é simétrico, visto que não abarca todos os indivíduos.

O ideal de governabilidade, por exemplo, não é um valor genuíno para os que geralmente possuem um certo nível de instrução. Ele permanece na esfera do que é plausível e aceitável. Em que medida ele se torna legítimo? É legitimado pela valoração da ideologia, que se utiliza da sociedade civil para consolidar um bloco histórico aliado capaz de engendrar tais valores na sociedade. O agrupamento desses valores constitui a própria cultura, e é disseminado nas práticas cotidianas pela ideologia. Sobre a cultura, Gramsci salienta o seguinte:

É preciso perder o hábito e deixar de conceber a cultura como saber enciclopédico, no qual o homem é visto sob a forma de recipiente para encher e amontoar os dados empíricos, com fatos ao acaso e desconexos, que ele depois deverá arrumar no cérebro como nas colunas de um dicionário para poder, então, em qualquer altura responder aos vários estímulos do mundo externo. (GRAMSCI [apud COUTINHO], 2011a, p. 53-4)

Entre os autores marxistas, Gramsci está entre os que conferem maior positividade à ideologia, sem negar a potencialidade negativa que ela pode exercer nas massas, igualmente sublinhando a força que ela contém. Trata-se, aqui, de assimilar a cultura como “um eu que se opõe aos outros, que se diferencia, e que, tendo criado para si mesmo uma finalidade, julga os fatos e os acontecimentos não só em si e para si, mas também como valores de propulsão ou de repulsão”. Neste texto, que data de 29 de janeiro de 1916, intitulado “Socialismo e cultura” e publicado em *Il grido del popolo*, o conceito de cultura em Gramsci adquire um significado bem preciso: o de *crítica*. É o que ele defende ao dizer que:

A cultura é algo bem diverso. É organização, disciplina do próprio eu interior, apropriação da própria personalidade, conquista de consciência superior: e é graças a isso que alguém conseguiu compreender seu próprio valor histórico, sua própria função na vida, seus próprios direitos e próprios deveres. (...) É através da crítica à civilização capitalista que se forma ou se está formando a consciência unitária do proletariado: e *crítica quer dizer cultura, e não evolução espontânea e natural*. (GRAMSCI, 2004, p. 58-60, vol. 1, grifo nosso)

Se a ideologia pode ser capaz de mover homens a se destruírem, como foi o caso das guerras interimperialistas, ela também pode ser trabalhada para se configurar como um valor positivo de emancipação da humanidade:

Não pode existir governo operário se a classe operária não for capaz de se tornar, em sua totalidade, o poder executivo do Estado operário. As leis do

Estado operário devem ser postas em execução pelos próprios operários: somente assim o Estado operário não corre o risco de cair em mãos de aventureiros e politiquês, de se tornar uma contrafação do Estado burguês. Por isso, a classe operária deve se preparar, deve se educar para a gestão social, *deve adquirir a cultura e a psicologia de uma classe dominante; e deve fazer isso com seus próprios meios e seus sistemas, com os comícios, com os congressos, com as discussões, com a educação recíproca*. Os conselhos de fábrica foram uma primeira forma destas experiências históricas da classe operária italiana, que tem como meta o autogoverno no Estado operário. (GRAMSCI, 2004, vol. 1, p. 333, grifo nosso)

Nesta passagem, que é de um escrito para o *L'Ordine Nuovo*, Gramsci já indicava os indícios daquilo que mais tarde, no cárcere, ele vem a chamar de hegemonia, do papel exercido pela ideologia no processo de erguer uma contrahegemonia dos subalternos. Para isso, ele se utiliza da prévia experiência dos Conselhos de Fábrica, que foi significativa para suas formulações.

Gramsci confere à ideologia um valor muito mais positivo que crítico, em vez de apenas atribuir à ideologia sua instrumentalização alienante, conforme considerava a clássica concepção marxiana, que reduzia a ideologia como mera expressão da infraestrutura econômica, sem notar sua devida importância e autonomia. Isto porque Gramsci entende a ideologia como uma força organizadora que molda os costumes e o modo de agir, abrindo terreno para que mulheres e homens possam se conscientizar de sua posição social e lutar por seu domínio na sociedade, aquilo que pode ser considerado como o “lôcus da dignidade” na garantia de direitos, sem alienação e exploração do trabalho.

É com este ensejo que a ideologia se decompõe, juntamente com aspectos culturais, políticos e econômicos, na *hegemonia*, e assume proporção de luta, de disputa, portanto. A hegemonia, então, se consagra como uma ideologia superior em Gramsci, tornando-se o mecanismo através do qual o capitalismo exerce sua dominação por excelência. Mas, ao mesmo tempo, é através da qual o proletariado pode se tornar uma nova classe dominante, o que sugere que a dominação seja invertida momentaneamente pelo proletariado, para que em seguida ela seja exaurida na sociedade regulada.

Gramsci ainda ressalta que uma das dimensões práticas que a ideologia atua é a esfera da linguagem. Para articular ideologia e linguagem, basta lembrar que a linguagem, enquanto simbolização da vida cotidiana, produz os valores que são inscritos nas práticas das classes subalternas. Disso resulta a difusão de múltiplas ideologias na sociedade de classes, pois as ideologias se formam conforme as contradições e as lutas entre as classes. Deve-se lembrar que o conceito de classes é categoria *sine qua non* do conflito social,

porém se caracteriza na sociedade pelo antagonismo entre dominantes e dominados, governantes e governados. O vértice de existência das classes é, então, a dominação.

Com isso, é possível compreender como a hegemonia burguesa é assegurada pelo consenso forjado na ideologia, no qual os subalternos ficam excluídos da ordem econômica dominante, ao passo que o caráter dinâmico que a dominação adquire no capitalismo com uma sociedade civil difusa constitui na problemática relação entre ideologia e hegemonia, que Terry Eagleton⁵² com precisão expõe nesses termos:

O conceito de hegemonia, portanto, diz respeito à pergunta: como haverá a classe trabalhadora de assumir o poder, numa formação social em que o poder dominante é sutil e está profundamente disseminado em todas as práticas cotidianas habituais, intimamente entrelaçado com a própria “cultura” e inscrito na própria textura de nossa experiência, desde o jardim-de-infância até a casa funerária? (EAGLETON, 1996, p. 197)

Vimos como o capitalismo reduz a política a um campo supostamente autônomo via ideologia, porém trata-se de um sistema que submete a política às necessidades e lógicas predominantes na esfera econômica. A política, ao se alinhar com a economia, comunga força de trabalho como mercadoria, da cisão entre a esfera da produção e da circulação que engendra uma relação necessária de desigualdade e de dominação para a manutenção da engrenagem capitalista. Mas é sobretudo pela ideologia que o capitalismo se torna hegemônico no mundo ocidental, na medida que os países possuem uma sociedade civil bastante coesa, exigindo que uma revolução comunista enfrente uma série de “trincheiras” na luta contra os dominantes.

Gramsci pensa e reflete sobre uma derrota histórica do socialismo e do comunismo no Ocidente, que parecia irreversível, no período do fascismo triunfante. Atualmente, a questão que se coloca é a mesma, o que muda é: não vivemos mais em totalitarismos como no tempo de Gramsci, mas numa época com (supostamente) amplas liberdades, na mesma medida em que ocorre um fortalecimento das instituições de controle e vigilância aparelhadas ao Estado democrático de direito. Ou ainda, de como construir uma hegemonia num Estado democrático de direito sempre mais complexo e diferenciado e com uma estratificação de classe fragmentada.

⁵² In ŽIŽEK, Slavoj (org.). *Um mapa da ideologia*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

A análise de Gramsci sobre o vínculo entre ideologia e hegemonia esclarece que, no mundo ocidental, a burguesia possui suas benesses protegidas na atividade parlamentar, pois conta com o duplo controle, tanto do Estado e de seus mecanismos repressores, legitimados pelo direito sempre que forem acionados, quanto da sociedade civil e de seus mecanismos de consenso.

De todas as instâncias da sociedade civil, a que Gramsci dedica maior atenção, e por isso possui uma fecunda contribuição teórica, é a escola e a questão dos intelectuais. Este organismo, devido à sua capacidade formativa, tem o maior poder na sociedade civil de ocasionar a dominação através do consenso, nas funções desempenhadas pelos intelectuais – visto que toda hegemonia consiste numa relação pedagógica cujo intuito é o de educar as massas. Analisemos agora como é ressignificada a noção de intelectuais.

2.1.4. Intelectuais: agentes propulsores de inversão da hegemonia dominante.

*“O verdadeiro mestre surge quando o aprendiz
está pronto; quando o verdadeiro ‘estudante’
está pronto, o mestre precisa morrer.”*
(Buda)

É sabido, pois, que Gramsci não foi somente um homem intelectual “das letras” no sentido técnico, mas sobretudo no sentido prático de militância, quando atuava pelo PCd’I (Partido Comunista d’Itália). Ele chegou a obter uma bolsa de estudo na Faculdade de Letras, da Universidade de Turim em 1911. Entretanto, o curso ficou inconcluso devido à militância política com a qual Gramsci se envolvia, problemas de saúde e à prisão pelo fascismo: fatores que não lhe impediram de continuar estudando e refletindo sobre a política, aliando a reflexão com a prática, sobretudo no longo período de inatividade na prisão.

Mesmo sob essas condições e sua difícil situação financeira, Gramsci sempre foi um erudito por enveredar-se no estudo das tradições liberais e do materialismo histórico-dialético. Sobretudo porque a primeira tarefa que se impõe ao intelectual efetivamente que se proponha consequente sobre como atuar na práxis tem como requisito fundamental o ímpeto de conhecer a teoria. E tratando-se de teoria política, Gramsci se dedicou de modo arrojado para elucidar tantas de suas formulações. Uma das que ele destacou com proeminência em seus escritos foi a noção de intelectuais e do papel a estes atribuído.

Vimos que a leitura de Gramsci da clássica obra de Maquiavel é de suma importância para destacar que o poder, conceito tão debatido na tradição filosófico-política, não se sustenta somente mediante a coerção, mas também há uma natureza consensual. Neste sentido, a burguesia se utiliza de várias ferramentas que configuram sua dominação, através de concessões como o sufrágio e a liberdade de expressão para que assim possam convencer os dominados. O convencimento ocorre, sobretudo, pelo trabalho realizado pelos intelectuais, seja a serviço dos dominantes, seja em favor da construção de um consenso necessário para efetivar uma hegemonia dos subalternos, a quem ele denominou *orgânico*. Gramsci tipificou o intelectual como *tradicional* os grupos que “congelaram” na sociedade, sem acompanhar as modernizações e atualização do cenário político.

Gramsci propõe então um alargamento da noção de intelectuais para salientar que se trata de um conceito primordialmente *politizado*, isto é, que está vinculado organicamente à alguma função na sociedade, seja de ordem econômica ou social, em favor dos dominantes ou capaz de capitanear os subalternos da sociedade civil para que se coloquem em disputa pela hegemonia. Fica claro nessa passagem o vínculo indissolúvel entre teoria e práxis da filosofia de Gramsci:

Quando se distingue entre intelectuais e não intelectuais, faz-se referência, na realidade, tão-somente à imediata função social da categoria profissional dos intelectuais, isto é, leva-se em conta a direção sobre a qual incide o peso maior da atividade profissional específica, se na elaboração intelectual ou se no esforço muscular-nervoso. Isto significa que, se se pode falar de intelectuais, é impossível falar de não intelectuais, porque não existem não-intelectuais. Mas a própria relação entre esforço de colaboração intelectual-cerebral e esforço muscular-nervoso não é sempre igual; por isso, existem graus diversos de atividade específica intelectual. Não existe atividade humana da qual se possa excluir toda intervenção intelectual, não se pode separar o *homo faber* do *homo sapiens*. Finalmente, todo homem, fora de sua profissão, desenvolve alguma atividade intelectual, ou seja, é um “filósofo”, um artista, um homem de gosto, participa de uma concepção do mundo, possui uma linha consciente de conduta moral, *contribui, portanto, para manter ou modificar uma concepção de mundo, isto é, para promover maneiras de pensar*. (GRAMSCI [apud MONASTA], 2010, p. 126, grifo nosso)

O processo de naturalização da dominação, nesse sentido, só poderia ser radicalmente rompido através da filosofia da práxis. Gramsci reivindica a tradição marxista como ferramenta teórica capaz de alavancar a insurgência social, uma revolução “moral e intelectual” rumo à *sociedade regulada* – termo que Gramsci atribui ao comunismo:

Parece-me que o que de mais sensato e concreto se pode dizer a propósito do Estado ético e de cultura é o seguinte: todo Estado é ético na medida em que uma de suas funções mais importantes é elevar a grande massa da população a um determinado nível cultural e moral, nível (ou tipo) que corresponde às necessidades de desenvolvimento das forças produtivas e, portanto, aos interesses das classes dominantes. *A escola como função educativa positiva e os tribunais como função educativa repressiva e negativa são as atividades estatais mais importantes neste sentido: mas, na realidade, para este fim tende uma multiplicidade de outras iniciativas e atividades chamadas privadas, que formam o aparelho de hegemonia política e cultural das classes dominantes.* (GRAMSCI [apud COUTINHO], 2011a, p. 270, grifo nosso)

Vimos como a guerra de posição, para Gramsci, consiste na elaboração duma hegemonia que é formada na sociedade civil com vários setores: da classe operária, enquanto membros da sociedade civil, aos partidos e intelectuais, que exerciam duplo papel – tanto se constituíam como parte da sociedade civil na personificação de “cidadãos”, como na função ligada à “sociedade política” – termo que Gramsci em certas passagens dos *Cadernos* também denomina o Estado.

Enquanto em Marx a ideologia se apresenta como um modo de deturpação da realidade, Gramsci vai além, ao afirmar que ela se impõe não apenas como falsificação do real, mas também pode promover a criação de novos valores humanos. A eliminação do falseamento que a ideologia provoca alienação pode ser efetuada mediante a dialética que a filosofia da práxis é capaz de realizar enquanto teoria social, com estatuto de concepção de mundo organizada e sistemática, exibindo as contradições da realidade em sua concretude e totalidade.

No plano da institucionalidade capitalista, o projeto de uma nova civilização necessita do incentivo de uma ampla camada de intelectuais que possa organizar as massas politicamente para que seja suplantada a hegemonia dominante. Nesse sentido, a sociedade organizada se articula mediante o consenso de um projeto de contrahegemonia sendo ativa no processo, subvertendo assim aquele princípio mais elementar da teoria das elites: a passividade conformista de massas tomada como axioma. Como Gramsci indica nessa passagem:

O modo de ser do novo intelectual não pode mais consistir na eloquência, motor exterior dos afetos e das paixões, mas em imiscuir-se ativamente na vida prática, como construtor, como organizador, “*persuador permanente*”, porque não mero orador – e, todavia, superior ao espírito matemático abstrato; da técnica-trabalho, chega à técnica-ciência e à concepção humanista histórica, sem a qual se permanece “especialista” e não se torna “dirigente” (*especialista + político*). (GRAMSCI [apud MONASTA] 2010, p. 127, grifo nosso)

Quando as classes subalternas se recusam a se sujeitarem ao modo de vida dominante, o Estado intervém com seu aparato de coerção para abafar a tentativa de revolta dos dominados. Esta percepção, que o autor considera como “catarse”, corresponde à transição do *senso comum* desordenado para o *bom senso* sistemático, em que a ideologia adquire caráter de consciência de classe, ligado ao conceito de filosofia como *concepção de mundo* que se expressa na máxima “todos são filósofos”:

É preciso destruir o preconceito, muito difundido, de que a filosofia é algo muito difícil pelo fato de ser a atividade intelectual própria de uma determinada categoria de cientistas especializados ou de filósofos profissionais e sistemáticos. É preciso, portanto, demonstrar preliminarmente que todos os homens são “filósofos”, definindo os limites e as características desta “filosofia espontânea”, peculiar a “todo o mundo”, isto é, da filosofia que está contida: 1) na própria linguagem, que é um conjunto de noções e de conceitos determinados e não, simplesmente, de palavras gramaticalmente vazias de conteúdo; 2) no senso comum e no bom senso; 3) na religião popular e, consequentemente, em todo o sistema de crenças, superstições, opiniões, modos de ver e de agir que se manifestam naquilo que geralmente se conhece por “folclore”. (GRAMSCI, CC, vol. 1, § 12, p. 93)

O “princípio educativo” do qual almejava Gramsci para trilhar a sociedade regulada advém da concepção de que o homem “nem é bom, nem é ruim naturalmente”, como bem observou Nosella (idem, 2004, p. 147), quando analisa a antropologia em Gramsci, denotando que o comunista italiano considera que o homem:

é um processo histórico que consolida, indistintamente, nos primeiros momentos de vida do homem (infância) imagens, sensações, estímulos (bons e ruins) que deverão ser organizados para tomarem sentido e direção, pelo processo educativo-histórico, continuamente. Deixar que a criança absorva caoticamente (sentido pejorativo de espontaneamente) os estímulos externos sem intervenção educativa, equivale a renunciar à sua formação, significa abandoná-la a si mesma, “aos ventos” contrastantes do ambiente. (NOSELLA, 2004, p. 147)

Se o Estado, contudo, recorresse à violência direta com frequência, ainda que ele acione seus aparelhos de repressão sempre que a ordem se encontre ameaçada, sua credibilidade ideológica, isto é, as possibilidades em adquirir o *consentimento* necessário, estaria comprometida. É, por isso, mais conveniente (e convincente) garantir que a ordem se perpetue na vida comum como algo *natural*, ideologicamente.

Retomemos agora a reflexão inicial deste trabalho, objeto da própria filosofia política. O capitalismo se confirma hegemônico na necessidade de adesão à antiga lógica

da governabilidade, ou seja, da separação entre governantes e governados. Gramsci, porém, salienta que quando os dominantes perdem sua autoridade, isto é, a crença “religiosa” na governança do mais forte, mais competente etc., eles tendem a perder sua hegemonia, dando espaço à crise política. Só através de uma crise que é possível definir novos rumos para a política. De modo que uma crise de hegemonia lança a possibilidade de traçar novas trilhas delineadas pela filosofia da práxis.

O partido, na filosofia gramsciana, consiste no organismo responsável por organizar e dirigir a revolução, e neste sentido Gramsci continua próximo à fundamentação leninista. Este organismo, devido à sua capacidade formativa, tem um grande poder na sociedade civil de incitar a inversão ou a conservação da hegemonia através do consenso e da disputa ideológica.

Vejamos, finalmente, como Gramsci compreende, conforme sua leitura do Príncipe maquiaveliano, a formação do “intelectual coletivo” capaz de fomentar uma nova hegemonia: o partido político, e em que medida se estende sua afinidade com a concepção bolchevique de partido.

2.2. O partido político na construção da “sociedade regulada”: entre Gramsci e Maquiavel.

“Estuda o elementar! Para aqueles cuja hora chegou, nunca é tarde demais. Estuda o abc. Não basta, mas estuda! Não te canses. Começa. Tens de saber tudo. Estás chamado a ser um dirigente. Aprende, homem no asilo! Aprende, homem na prisão! Aprende, mulher na cozinha! Aprende, ancião! Frequenta a escola, desamparado! Persegue o saber, morto de frio! Empunha o livro, faminto! É uma arma! Estás chamado a ser um dirigente. Não temas perguntar, camarada! Não te deixes convencer! Compreende tudo por ti mesmo. O que não sabes por conta própria, não sabes. Confere a conta. Tens de pagá-la. Aponta com teu dedo a cada coisa e pergunta: “O que é isto? E como é? Estás chamado a ser um dirigente.”
(Bertolt Brecht, “Louvor ao estudo”)

Vimos até aqui que filosofia da práxis gramsciana é marcada pela hermenêutica feita a partir de Maquiavel, um debate que passa pela teoria das elites e o liberalismo e,

finalmente, Marx e a aproximação teórico-partidária do leninismo como forma de organização.

Todavia, a filiação gramsciana à forma de organização partidária leninista, como descrevemos, se deu com ressalvas, devido ao período de estalinização que ocorria com os partidos comunistas entre 1926 e 1937, após Stalin se tornar chefe de Estado. Gramsci, ao perceber o perigo do socialismo num só país, delineou críticas aos desvios burocráticos os quais a União Soviética estava propensa a manter, caso o horizonte do comunismo internacionalista não fosse expandido⁵³.

Não obstante, a difusão dos *Quaderni* teve uma apreensão estalinista a fim de minimizar as críticas gramscianas dirigidas direta ou indiretamente a Stalin. Nesse sentido, a repercussão de Gramsci no movimento comunista internacional se deu ancorada num enquadramento do autor como “o teórico das superestruturas” – Gramsci, segundo esse alinhamento, sequer seria um teórico da revolução, mas um reformista (quicá liberal) leitor de Lenin. Obviamente, as interpolações do pensamento de Gramsci, na medida em que ficou conhecido da publicação dos *Quaderni*, deram margem ao suposto reformismo e estalinismo⁵⁴ do autor.

Ainda que as filiações de Gramsci tenham se dado sempre com vistas a suplantar anacronismos e mecanicismos, já que o comunista italiano buscava escrever para além das conjunturas mais imediatas, Gramsci realiza um “salto” leninista para abandonar o aspecto provinciano de sua teoria política. Ao se filiar ao leninismo como concepção

⁵³ É sabido o desentendimento que havia entre Gramsci e Palmiro Togliatti nos últimos anos do cárcere: Togliatti era membro do PCd'I (Partido Comunista d'Itália), e Gramsci se contrariava da condução que a direção do partido (*Komintern*) executava, alinhada à diretriz da União Soviética. Com a morte de Gramsci, ficou notório as manobras de Togliatti a fim de mitigar (senão, anular) os trechos que Gramsci dirigia uma crítica ao PCd'I e a atuação do *Komintern* russo. A publicação dos Cadernos do Cárcere inicialmente foi motivo de polêmica, devido a ordem dos escritos ter sido alterada e só mais tarde, com a morte de Stálin, foi divulgado algumas notas em que Gramsci tecia críticas contundentes, mas que foram omitidos na primeira publicação. Esse fato e seus desdobramentos pode ser melhor conferido em: DIAS, Edmundo Fernandes. *Ideias (1) – revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas* (111-137, Unicamp, jan./jun. 1994), e LOMBARDI, José C.; MAGALHÃES, Livia D. Rocha e SANTOS, Wilson da Silva (orgs.). *Gramsci no limiar do século XXI*. São Paulo: Librum Editora, 2013.

⁵⁴ Uma das críticas que Gramsci dirige ao estalinismo, localizada no §9 do Q. 15, foi omitida porque censurada da edição de Togliatti, a respeito do terrorismo estalinista. Nessa passagem, Gramsci considera esse tipo de prática como *cadornismo* político: quando a estratégia dá lugar à burocracia, resultando em derrotas catastróficas. O cotejo dessa problemática se refere ao general Luigi Cadorna, chefe militar que atuou na Primeira Guerra Mundial, cuja metáfora representa uma concepção da política que prioriza o sacrifício inútil do indivíduo em detrimento da causa em que acredita. Nesse sentido, seria criminoso insistir na separação hipócrita de atribuições entre governantes e governados, dirigentes e dirigidos: enquanto a uns caberia apenas decidir ou deliberar, a outros restaria executar ou obedecer. Muitas vezes, a obediência cega resvala na barbárie das situações grotescas e mórbidas, como ocorria no terror estalinista e nos demais totalitarismos.

partidária, Gramsci promove uma ruptura crítica com idealismo crociano ou hegeliano, promovendo uma análise conjectural que abrigava a totalidade dos mecanismos de dominação no mundo ocidental, não se restringindo apenas à questão da Itália.

Os escritos gramscianos pré-carcerários de 1919-20 se debruçam no debate sobre a articulação entre cultura (teatro, literatura, esportes, religião etc.) e política. Nesse período, aparece aquilo que se considera como uma “teoria do partido” de Gramsci, em meio à experiência dos Conselhos de Fábrica inspirada nos soviets. Mais tarde, tal articulação vem a ser desenvolvida por Gramsci no cárcere para prestar contas da amplitude do conceito de hegemonia, ao pensar a complexa sociedade capitalista e suas modificações em curso.

Em Lenin, o conceito de hegemonia corresponde inicialmente à *supremacia* de classe, de modo que há uma alteração para a ideia de “ditadura do proletariado”, ao pensar uma estratégia revolucionária voltada para o contexto russo. Como vimos, Gramsci compreende que no Oriente primeiro houve uma tomada do Estado para então se construir a hegemonia. Já no Ocidente, ocorre o contrário: é preciso primeiro construir a hegemonia e em seguida efetuar a tomada de poder. Isto porque o conceito de hegemonia em Gramsci adquire o estatuto de Estado e suas implicações: o fundamento do Estado constitui na combinação de Estado e sociedade civil, “unidade dos distintos” que se expressa na noção de *Estado integral*.

Dessa forma, Gramsci avalia que a burguesia exerce sua hegemonia consentida sobre os subalternos ao propor supostas liberdades democráticas, mas sempre com um horizonte limitado à institucionalidade, sem eliminar as relações de domínio efetivamente. Assim, as condições de tornar possível dirimir (até extirpar) a vacuidade existente entre governantes e governados que vigora na política só se dariam mediante uma construção coletiva, fortificada pelo assentimento para então elaborar estratégias de quando se deve apropriar do momento de crise de hegemonia dominante, e com isso realizar uma guerra manobrada. De certo, no contexto ocidental isso ocorreria após uma longa guerra de posição. E a forma coletiva de organizar os subalternos, em meio aos interesses políticos difusos que colidem na sociedade civil, seria, na visão gramsciana, através do *partido político*, fundamentado no mito do moderno Príncipe maquiaveliano.

É o que Gramsci aponta a ideia ainda germinal, num escrito pré-carcerário publicado em 9 de março de 1918 no jornal *Il grido del popolo*, intitulado “individualismo e coletivismo”:

A maioria dos indivíduos se organiza, desenvolve suas leis próprias de nova convivência, cria as qualificações, gera o hábito da responsabilidade, do desinteresse, da iniciativa sem objetivos imediatos de lucro pessoal. Difundem-se assim as condições ideais e morais para o advento do coletivismo, para a organização da nova sociedade; afirma-se aquela atmosfera moral graças à qual o novo regime não será o triunfo dos preguiçosos e dos irresponsáveis, mas um seguro progresso histórico, realização de uma vida superior a todas as que tiveram lugar no passado. (GRAMSCI, 2004, p. 156, vol. 1)

O Príncipe de Maquiavel é tido como o unificador de uma Itália fragmentada, enquanto Gramsci projeta o príncipe como o protagonista de uma construção coletiva de organização do proletariado contra a dominação burguesa. Este organismo seria composto por intelectuais dirigentes que atuariam no processo revolucionário mediante uma centralidade de ações adotadas em conjunto, elevando os subalternos à capacidade dirigente pela filosofia da práxis.

O “Príncipe”, idealizado por Maquiavel, é interpretado por Gramsci como um intelectual coletivo que organiza as massas a nível de dirigente. Contudo, esta concepção se afasta tanto da apreciação deificada dos “líderes” que se destacam na formação partidária, o que implica em estabelecer uma possível aproximação entre dirigente (ou *elite*) e massa, ou ainda, coincidindo “governantes e governados”, que para Gramsci seria propriamente o intuito da democracia política⁵⁵, como mostra essa passagem:

Mas a tendência democrática, intrinsecamente, não pode significar somente que um trabalhador não qualificado se torne operário qualificado, mas que cada “cidadão” pode se tornar ‘governante’ e que a sociedade põe os dois pura e “abstratamente” nas condições gerais de poderem se tornar: a “democracia política” tende a fazer coincidir governantes e governados, assegurando a cada governado a aprendizagem mais ou menos espontânea da preparação “técnica” geral necessária. (GRAMSCI, QC 4, §55, p. 501)

Neste sentido, Gramsci salienta para a deturpação da figura do líder ou dirigente, que pode desembocar para um chefe totalitário quando venerado sem a devida crítica ao governante: é o caso dos totalitarismos, por exemplo, em que chefes autoritários como

⁵⁵ No original: “Ma la tendenza democratica, intrinsecamente, no può solo significare che un manovale diventi operaio qualificato, ma che ogni ‘cittadino’ può diventare ‘governante’ e che la società lo pone sia pure ‘astrattamente’ nelle condizioni generali di poterlo diventare: la ‘democrazia politica’ tende a far coincidere governanti e governati, assicurando a ogni governato l’apprendimento più o meno gratuito della preparazione ‘tecnica’ generale necessaria.”

Hitler, Mussolini e Stalin obtinham amplo consenso da população e seguiram anos a fio assegurando sua hegemonia. Conforme Gramsci analisa nesta passagem, na sua crítica ao fascismo e ao corporativismo, o aspecto “carismático” a respeito da repercussão de Mussolini na Itália fascista:

Mussolini é outro exemplo de chefe-partido que tem o profeta e o crente. Além do mais, ele não é apenas chefe *único* de um grande Estado. Com ele, inclusive, a noção do axioma “o partido sou eu” teve, no sentido da responsabilidade e do trabalho assíduo, o máximo desenvolvimento. (GRAMSCI, 1980, p. 105)

O fascismo, na visão de Gramsci, é uma experiência mórbida de modernização autoritária e nacionalista, característica própria do corporativismo italiano no início do século XX. Mussolini, vale lembrar, foi um militante e dirigente socialista antes de criar o Partido Nacional Fascista⁵⁶. Entretanto, o corporativismo não se constituía para Gramsci apenas no Estado fascista: era uma nova forma de configuração do poder político da sociedade capitalista, que atravessava momentos de crise decorrentes da guerra interimperialista.

Gramsci era um veemente crítico do corporativismo, inclusive de partido, pois considerava que a primazia pela situação econômico-corporativa estagnava as formas de organização, sobretudo dos partidos que propusessem uma nova hegemonia. Os subalternos não teriam, neste sentido, um horizonte revolucionário, porém reformista e aquém das expectativas para construir uma nova hegemonia⁵⁷.

O partido, na sociedade de classes, precisa desempenhar uma função de lutas dos subalternos, e não apenas *pelos* subalternos, na medida em que todos deveriam governar e se somar ao consenso de uma nova hegemonia, com vistas a uma sociedade autogerida sem classes. O partido, assim, não corresponderia à forma burocrata e corporativa pura e simplesmente, que na democracia representativa visa apenas fins eleitorais, mas a um organismo formativo de dirigentes políticos. Estes, os intelectuais, organizam a luta pela hegemonia da classe subalterna, estimulando a atividade dirigente dos membros do partido.

⁵⁶ Ele chegou a ser um dos principais dirigentes do Partido Socialista Italiano (PSI) até a Primeira Guerra Mundial, sendo durante anos o diretor do jornal do partido, inclusive, o mesmo em que Gramsci possui alguns de seus escritos: o “*Avanti!*”.

⁵⁷ Foi o caso dos Conselhos, que se contrapunham aos sindicatos. Enquanto a inspiração dos Conselhos de Fábrica eram os soviets, cujo trabalho almejava a revolução, os sindicatos não colocavam em questão a ideologia do trabalho assalariado, apenas cumprindo o papel de exigir melhorias das condições de salário e garantia de direitos no Estado capitalista.

A leitura que Gramsci realiza acerca dos partidos vai além da mera institucionalidade burguesa corporativista⁵⁸, na medida que ao obter o nível de consenso para criar um novo Estado, cujo estágio é a sociedade regulada, a classe obteria sua supremacia e domínio (nível do Estado-coação), que tende a desaparecer cada vez que o consenso for alargado.

Vimos que Gramsci era partidário do bolchevismo de Lenin, tanto devido a seu legado teórico quanto à forma de atuação. Ele apostava que o modelo soviético de disciplina no partido, além do ímpeto revolucionário, era o ideal para aglutinar os subalternos na elaboração de uma nova hegemonia. Tanto é que desde que eclodiu a revolução russa, Gramsci vislumbrou essa experiência estendendo-a tanto quanto possível, seja nos “Conselhos de Fábrica” antes de ser aprisionado, seja em seus escritos do cárcere. Num de seus textos de 1925, intitulado “necessidade de uma preparação ideológica de massa”, ele evocava militantes a compor fileiras no partido, com orientação do bolchevismo:

Para o Partido da classe operária, que é tal precisamente porque resume e representa todas as exigências da luta geral, as três frentes da luta proletária se reduzem a uma só. Decerto, não se pode exigir que cada operário tenha uma completa consciência de toda a complexa função que sua classe está destinada a desempenhar no processo de desenvolvimento da humanidade, mas isso deve ser exigido aos membros do Partido. Não é possível propor, antes da conquista do Estado, a modificação completa da consciência de toda a classe operária;

⁵⁸ Um dos exemplos de um partido de massas que incorreu na institucionalidade parlamentar após vigorar um regime de democracia burguesa no Brasil foi o Partido dos Trabalhadores (PT). Ele ficou reconhecido por ter desempenhado, em seu surgimento, uma função diversa da corporativista, em certa medida próxima ao que Gramsci elucidou enquanto atuação partidária, obviamente com limitações, sem uma perspectiva revolucionária como o teórico comunista visionava. Ainda assim, o PT se destacava em sua atuação de militância partidária diferenciada dos demais partidos tradicionais. Criado em 1980, na primeira metade dessa década participou na luta contra a ditadura civil-militar do país, através de movimentos de base voltado para as populações mais carentes. Era o caso, por exemplo, de outros setores que surgiram como a CUT, oriunda do movimento sindical, e outros já existentes, como o MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra), que passaram a integrar as fileiras do partido, além de outros setores progressistas da sociedade civil organizada, como a Teologia da Libertação ligada à Igreja Católica. A partir do fim da ditadura, o PT seguiu nas décadas de 1980 e 1990 como um partido institucional que lançava candidatos cujo espectro definia-se como de esquerda, obtendo sucesso nas eleições em várias áreas do país. Entretanto, o foco de lutas dos subalternos se esvaiu, dando lugar a projetos que o aproximava de outros partidos cujos fins eram eleitoreiros, abandonando a bandeira de uma politização da sociedade civil conforme havia ocorrido no início de sua proposta partidária. Na década de 1990, houve uma ruptura entre frações do partido e abandono de vários quadros militantes, caso por exemplo a corrente “Convergência Socialista”, que fundou em 1993 o PSTU (Partido Socialista dos Trabalhadores Unificado). Em 2002, quando eleito presidente Luiz Inácio Lula da Silva, uma nova cisão estava por vir, devido às reformas neoliberais (proposta de reforma trabalhista, privatizações, concessões a grandes bancos e empresários etc.) implementadas pelo governo e que foram criticadas por vários militantes. Insatisfeitos com o projeto de poder que vigorava no partido, outras frações dissidentes criaram o PSOL (Partido Socialismo e Liberdade), em 2003. Para mais detalhes sobre este debate, cf. Edmundo Fernandes Dias, “Sobre a leitura dos textos gramscianos”, in: *Ideias (1) – revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas* (111-137, Unicamp, jan./jun. 1994) e DIAS, E. F.: “Intelectuais: para que e para quem?”, in: *Gramsci no Limiar do século XXI* (São Paulo: Librum Editora, 2013).

(...) Mas o Partido pode e deve, em seu conjunto, representar esta consciência superior; de resto, se não fizer isso, não estará à frente das massas, mas em sua retaguarda; não as dirigirá, mas será arrastado por elas. *Por isso, o partido deve assimilar o marxismo – e deve assimila-lo em sua forma atual, ou seja, como leninismo.* (GRAMSCI, 2004, vol. 2, p. 294, grifo nosso)

O aspecto da organização e da consciência de classe se apresenta com rigor em Lenin, quando o dirigente russo afirma, numa nota do parágrafo primeiro nos estatutos do Programa do Partido Operário Social-Democrático Russo (PSODR) que:

A palavra “organização” costuma usar-se em dois sentidos, lato e restrito. Em sentido restrito, significa uma célula individual de uma coletividade humana, e que adquiriu um grau mínimo de estruturação. Em sentido lato, significa a soma dessas células reunidas num todo. Por exemplo, a marinha, o exército, o Estado são, ao mesmo tempo, uma soma de organizações (no sentido restrito da palavra) e uma variedade de organização social (no sentido lato da palavra). O departamento de instrução pública é uma organização (no sentido lato da palavra) e é composto por uma série de organizações (no sentido restrito da palavra). Do mesmo modo, o partido é também uma organização, deve ser uma organização (no sentido lato da palavra); mas ao mesmo tempo, o partido deve ser composto por toda uma série de organizações diversas (no sentido restrito da palavra). (LÊNIN [apud FELIPPE], 2006, p. 63)

A problemática da dominação em Gramsci reside em investigar a possibilidade de um consenso dos subalternos que permite derrubar a hegemonia capitalista. Isto porque, na concepção gramsciana, a hegemonia só ocorre mediante uma organização dos subalternos. Porém, como esta organização é possível em meio à dominação pulverizada pelo capitalismo em toda a esfera social?

É por isso que Gramsci enfatiza a necessidade de organização dos subalternos através do partido. No famoso artigo publicado no *L'Ordine Nuovo*, em 24 de dezembro de 1917, *A revolução contra o capital*, em que o autor celebra a revolução russa e diz que Marx “previu o previsível”, ele considera que:

Os homens são preguiçosos, precisam se organizar, primeiro exteriormente, em corporações, em ligas, depois interiormente, no pensamento, nas vontades, numa incessante continuidade e multiplicidade de estímulos externos. (...) O proletariado sente sua atual miséria, está em permanente estado de mal-estar e pressiona a burguesia para melhorar suas próprias condições. Luta, obriga a burguesia a melhorar a técnica da produção, a tornar mais *útil* para que seja possível a satisfação de suas necessidades mais urgentes. É uma difícil corrida para o melhor, que acelera o ritmo da produção, que aumenta continuamente a soma dos bens que servirão à coletividade. E, nessa corrida, muitos caem, tornando mais urgente o desejo dos que restam; e a massa está sempre em sobressalto, passando cada vez mais de caos-povo a pensamento organizado, tornando-se cada vez mais consciente do próprio poder, da própria capacidade de assumir a responsabilidade social, de converter-se em árbitro do próprio destino. (GRAMSCI [apud COUTINHO], 2011a, p. 63)

A maior lição de Maquiavel, e que Gramsci certamente herdou em seus escritos ao elaborar o conceito e hegemonia, é que o conflito não pode ser eliminado, o que implica dizer que também na sociedade comunista haverá conflitos, e que a dialética não termina como pensava Marx com o fim da pré-história e o começo de uma verdadeira história humana. Por isso, Gramsci não defende a extinção do Estado, mas a construção de um Estado socialista, como vimos anteriormente, acepção que se afasta da própria conceituação de todo e qualquer Estado como dominação segundo a tradição do pensamento político.

No que concerne ao Estado burguês, e a disputa entre direita/esquerda que vem a governar, Gramsci compartilha da mesma acepção de Lênin, quando afirma que:

Todo Estado é uma ditadura. Nenhum Estado pode deixar de ter um governo, formado por um número restrito de pessoas, as quais, por sua vez, organizam-se em torno de um homem dotado de maior capacidade e maior clarividência. Enquanto houver a necessidade de um Estado, enquanto for historicamente necessário governar os homens, surgirá o problema – qualquer que seja a classe dominante – de ter líderes, de ter um “líder”. Há socialistas que, embora ainda se digam marxistas e revolucionários, afirmam querer a ditadura do proletariado, mas não a ditadura dos “líderes”; não querem que o comando se individualize, se personalize. Ou seja, afirmam querer a ditadura, mas não na forma em que ela é historicamente possível. Isso revela por si só toda uma orientação política, toda uma preparação teórica “revolucionária”. (GRAMSCI, 2004, vol. 2, p. 235-6)⁵⁹

Temos assim um Gramsci leninista antes de seus escritos carcerários, que trata da função de comando identificando-a como *necessidade provisória* de líderes, com um salto nos *Cadernos* relativo à função de *intelectuais dirigentes*, que organizam os subalternos no partido político, e não mais como uma perpetuação dogmática de governantes acima dos governados. Nesse sentido, ele concorda, tal como Lenin, que todo Estado é ditadura, Estado na forma burguesa que requer o uso da coerção (controle e vigilância) daqueles que a classe dirigente não obtém o consentimento para governar a sociedade. Isto é, o bolchevismo gramsciano se estende da noção de Estado e da ditadura do proletariado até a concepção leninista de partido. A crítica gramsciana à liderança dogmática e ao corporativismo partidário também aparece por ocasião da morte de Lenin, quando Stalin

⁵⁹ Nota-se aqui a influência exercida sobre Gramsci e a esquerda italiana, pelos teóricos da “teoria das elites” Pareto, Mosca e Michels, que defendiam a tese de que todo regime era de certa forma uma oligarquia, inclusive a democracia. Sobre os elitistas e a sua influência, ver: BOBBIO, N. *Estudo sobre a ciência Política na Itália*. Brasília: UnB. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

assumiu a URSS e se consagrou como o ditador por excelência, no intuito de praticar o “socialismo” num único país.

A questão da liderança, somada às disparidades de ideologias assumidas pelas instituições da sociedade civil, reforça a dificuldade em elaborar uma hegemonia dos subalternos solidificada por um “bloco histórico”⁶⁰ que possa combater o capitalismo. Sobretudo num contexto de retorno ao conservadorismo internacional, no qual ainda defendem que o marxismo não tem mais validade, mas quanto mais adeptos a contribuir em mantê-lo atual, como o fez Gramsci em sua época, não obstante os limites de suas condições carcerárias; tanto mais ele ganha força como ideologia anticapitalista.

Em sua definição de partido político, Gramsci visa diminuir o distanciamento existente entre governantes e governados, estimulando um espaço deliberativo que fortalece a capacidade dirigente dos indivíduos numa sociedade autogerida (porque todos dirigentes), expressão da qual o autor denominou de “regulada” para pensar o comunismo.

O partido como organismo político que exerce papel crucial no processo revolucionário merece destaque para Gramsci na composição da hegemonia. A atuação partidária é então definida segundo as concepções maquiavelianas do moderno príncipe, e subverte quaisquer noções que enveredem o partido para torná-lo um reduto de profissionais da política, como ocorre atualmente⁶¹.

A este respeito, Gramsci analisa a derrota naquele período de partidos que reivindicavam o marxismo (o que vale para a atual crise dos partidos em geral), e se pergunta, no ensaio intitulado “*A classe operária tem uma ideologia?*”, datado em 1º de novembro de 1923:

⁶⁰ Sobre a denominação de “bloco histórico”, formado pelos grupos sociais, Gramsci argumenta que seu conteúdo é composto pelas forças materiais e sua forma é a *ideologia*. A ideologia, assim, se constitui para o autor como uma visão de mundo, capaz de organizar o bloco social e político. No QC 13 §10, ele considera bloco histórico como o nexo entre “natureza e espírito (estrutura e superestrutura), unidade dos contrários e dos distintos.” (GRAMSCI, op. cit., p. 1569)

⁶¹ No momento em que, no Brasil e em outras partes do mundo, ocorre uma apatia política, descrença nos partidos políticos (de direita e de esquerda) e descrédito dos governantes, a contribuição gramsciana é fundamental para engendrar uma reflexão sobre a elaboração de uma hegemonia dos subalternos e repensar a função dos partidos, que muitas vezes só existe no sistema eleitoral para angariar votos e são destituídos de uma ideologia definida. No caso não só do Brasil, com o PT e outros partidos (PSOL, PSTU, PCO, PCdoB, PCB etc.), como no mundo inteiro, os partidos de esquerda, que hoje ainda assim se definem, mesclam outras roupagens para gerenciar o Estado e o capital com eficiência, tal como os partidos da direita tradicional: o máximo que podem propor aos subalternos é reformas por vias eleitorais. Inclusive, uma alternativa de cunho revolucionário como a “guerra manobrada” é geralmente tida como impensável e imprudente. No Brasil, por exemplo, num contexto de migração de uma ditadura civil-militar para um regime democrático, havia um consenso para a esquerda na época que jamais deveria se proceder uma tentativa de insurgência como guerra de movimento, como ocorrera em outros países da Europa.

É essa a nossa debilidade, a principal razão da derrota dos partidos revolucionários italianos, ou seja, o fato de que tais partidos não tiveram uma ideologia, não a difundiram entre as massas, não fortaleceram as consciências dos militantes com certezas de caráter moral e psicológico. Como se surpreender, então, com o fato de que alguns operários se tornaram fascistas? (GRAMSCI, 2004, vol. 2, p. 234)

A proposta de Gramsci, vale sublinhar aqui, perpassa pelas respectivas funções de comando conforme o modelo leninista, mas é baseada na condição de *igualdade de dirigentes* entre os que compõem o partido. Se observarmos que a atual descrença partidária se dá principalmente devido à significação atribuída ao partido, como um lócus de disputa pelo poder em sentido estrito segundo hierarquias, a sociedade civil associa o funcionamento dos partidos ao fenômeno da profissionalização da vida política, em que vários partidos, ao chegar ao poder, realizam manobras sem precedentes em prol dos interesses dos governantes e membros do partido, muitas vezes afastados até do próprio ideal partidário.

A lógica partidária na democracia representativa consiste em estabelecer critérios de *competência* que definem quem pode governar: meritocracia, hierarquia, disciplina etc. A própria “esquerda” (partidos mais alinhados a essa atuação) finge que governa “sociedades para o futuro”, isto é: ela compete com governos de direita para demonstrar que é capaz de gerir o mercado, tanto participando do Estado como possível mediadora que serve os interesses gerais dos diversos grupos da sociedade (de mercado, corporativos etc.), quanto atendendo simultaneamente as classes subalternas, promovendo mais inserção social.

Vale salientar que essa inserção se dá sobretudo na esfera do *consumo*, e não na égide da cidadania, isto é, mediante a participação política (ou politização educativa) segundo o espectro ideológico. Cria-se então massas amorfas e manipuláveis, que quando possuem seu poder aquisitivo rebaixado, tendem a se voltar contra o governo que ascendeu as classes subalternas na esfera econômica. Basta notar o caso brasileiro e outros países do mundo, quando ocorre um giro à direita nas crises econômicas e políticas.

O Estado continua acionando sua forma repressora, de modo que as classes dissidentes se insurgem sempre que a crise de hegemonia se evidencia: quando não ocorre uma identificação com o governo, as massas tendem a se organizar em meio ao *interregno*. Se o Estado é governado seja pela esquerda, seja pela direita, juntos suas

querelas são arrebatadas para reprimir os subalternos que se voltam contra a ordem e tentam estabelecer sua hegemonia.

A esquerda partidária passou a cumprir, no mundo neoliberal, o papel de disputa por hegemonia com a direita no espectro ideológico, com nuances na distribuição de renda e promoção de direitos (com mais ou menos intervenção do Estado na economia). Porém, o resultado se mostra igualmente ignóbil: o neoliberalismo como a ideologia que prospecta o “fim da história”, sem futuro portanto, com a agudez das desigualdades em detrimento da lógica de progresso (desenvolvimentista), se agrava entre as classes que sempre terão seus direitos negados, de acordo com a ideologia dominante; é o que ocorre, por exemplo, quando nas crises econômicas se transfere a culpabilidade para a população mais carente/negros/oriundos de periferia.

A história nos mostra, em suas inúmeras experiências, que o Estado aciona sua repressão com vistas a reestabelecer a ordem vigente. Tal ordem, por excelência, é a da dominação. A que define o conceito de *justiça* segundo o mais forte. Do constructo de uma cidadania que se assenta na fórmula do poder como violência que, em primeira instância, exige o consentimento do dominado mediante uma força (supostamente “natural” do dominante) e introjeção do medo.

Sobre esta questão, convém o ensaio crítico de Walter Benjamin intitulado *Sobre a crítica do poder como violência*:

Uma vez que o reconhecimento da legitimidade do poder se manifesta de forma mais palpável na obediência aos seus fins, por princípio sem resistência, pode considerar-se como base hipotética para a classificação dos poderes a existência ou a falta de um reconhecimento histórico universal dos seus fins. Os fins que prescindem desse reconhecimento podem ser designados de fins naturais, enquanto os outros serão fins de Direito. E as diversas funções do poder, consoante servem fins naturais ou de direito, poderão ser demonstradas de forma mais clara tomando como base determinadas relações jurídicas. (BENJAMIN, 2012, p. 62)

Do ponto de vista moral, a violência, segundo esta concepção, não seria legítima apenas se praticada para fins injustos. Os indivíduos portariam *de jure*, e não *de facto*, um poder regido pela tutela do Estado, em comum acordo de ambas as partes. O que garante este poder *de jure* é um contrato social.

O contrato social, como vimos, tem por bases a doutrina do jusnaturalismo. Benjamin ressalta ainda, no ensaio supracitado, que esta definição corrobora teorias em voga na época, servindo de inspiração ao positivismo e ao darwinismo. A própria filosofia

de Nietzsche, ao priorizar a moral do “nobre” por exemplo, está imbuída de proximidades com a biologia da seleção natural de Charles Darwin, cuja proposta de história natural concebe a violência como “meio original e adequado a todos os fins vitais da natureza” (BENJAMIN, 2012, p.60).

Levada até as últimas consequências, não obstante rechaçada a tentativa de adaptar um “darwinismo social” na época, a seleção natural nada mais é que o domínio do mais apto sobre o mais fraco ao longo processo evolutivo das espécies. A espécie humana, mais desenvolvida de todas por possuir racionalidade, leva a cabo este princípio de Darwin, no âmbito do direito natural e positivo, para autorizar sua violência segundo fins naturais. Benjamin combate radicalmente as concepções do direito natural e positivo, pois a espécie humana, enquanto dotada de racionalidade, mediante a aplicação de uma concepção do direito que legitima a violência para justificar seus meios e seus fins, estaria confinada a viver em barbárie, e não em progresso ou civilização (como sustentava a Revolução burguesa). É o que o autor alemão elucida nessa passagem:

o Direito natural aspira a ‘legitimar’ os meios pela natureza justa dos fins; o Direito positivo busca ‘garantir’ a natureza justa dos fins pela legitimidade dos meios. A antinomia revelar-se-ia insolúvel no caso de o pressuposto dogmático comum ser falso, ou seja, se os meios legítimos, por um lado, e os fins justos, por outro, se encontrassem numa contradição inconciliável. Mas a percepção desse estado de coisas não seria possível antes de sair do círculo e de estabelecer critérios independentes, tanto para os fins justos como para os meios legítimos. (BENJAMIN, 2012, p. 61)

A dominação consiste, assim, numa dialética entre dominante e dominado, contudo, só se efetiva porque o dominante necessita de *reconhecimento*. Seu reconhecimento advém especialmente do consenso existente entre os dominados. Mas, como vimos na parábola hegeliana sobre a relação servo/súdito, são os dominados com maior potencial de “ser para si”, de conhecerem a liberdade em seu potencial transformador. Porque é pelo medo que o dominado exerce sua condição de subalterno, subjugando-se ao senhor dominante.

Por isso, a fórmula gramsciana continua a ser de grande relevância para pensar na possibilidade de hegemonia das classes subalternas quando ocorre uma crise de direção, e principalmente na função do partido que organiza os subalternos no momento de uma crise: quando há perda do consentimento, quando os dominados já não mais creem no

consenso da governabilidade, da competência etc., quando eles já não querem mais serem governados, chega o momento crucial e propício de buscarem as ferramentas para *se governarem*.

Gramsci não foi irresoluto em relação a apostar numa revolução das classes subalternas. Extirpar a hierarquia entre governantes e governados, dirigentes e dirigidos soa utópico, mas foi pensado pelo comunista italiano numa ressignificação do papel do Estado mediante a filosofia da práxis, que no comunismo se tornaria uma sociedade regulada/autogerida.

Se todos são filósofos em potencial, como Gramsci afirmava, é possível promover uma reflexão, tal qual assimilada pelo servo na parábola de Hegel. A liberdade, igualdade e fraternidade da revolução burguesa se apresentam, na sociedade capitalista, segundo uma ideologia positivada, que destoa do real devido a seu falseamento/alienação da realidade. Dessa forma, as contradições de classes são veladas no capitalismo, de maneira tal que a liberdade individual só ocorre segundo a imposição de se submeter aos jogos de mercado.

O poder dominante predomina no consenso, até que este contrato/consenso seja rompido. Só é rompido pela negação, negação de um reconhecimento que aspira à mera satisfação, delírio ou desejo do dominante. Como Gramsci defendia: rompido pela *filosofia da práxis*.

Restam, então, duas opções: aceitar, de um modo pessimista, que não há saída e assim resignar-se à dominação, o que recai para o problema da *servidão voluntária*; ou insurgir a partir de uma posição negadora da ordem burguesa, visto que ela foi socialmente instituída, portanto não é natural, eterna ou imutável, mas passível de ser superada.

A problemática da dominação vigora com mordaz atualidade na filosofia, e segue como um dos principais temas na filosofia política, sobretudo através da abordagem marxista. Nosso trabalho se constitui numa tentativa de tratar a questão da dominação, apresentando as diversas concepções na modernidade, para então abordar o problema sob a perspectiva da hegemonia em Gramsci, o que nos leva a constatar como a maior contribuição gramsciana à teoria política.

A filosofia da práxis gramsciana é fundamentada como um preceito que incentiva os subalternos a poderem formar sua própria hegemonia, o que implica considerar que ao consegui-la, Gramsci não decreta a morte do Estado num sentido anárquico, mas de um

novo conceito de Estado que, destituído da dominação como coerção direta, como ele se projetou na modernidade, passa a ser autoregulamentado pelo elemento do consenso, que seria cada vez mais fortalecido segundo uma concepção intelectual e moral fundada em valores solidários.

É certo que para Gramsci, o Estado e o governo são as esferas de dominação mais articuladas no mundo ocidental: a complexidade de compreender a dialética entre a estrutura e a superestrutura corresponde às atribuições que Gramsci visualiza na sociedade civil, e de como ela se relaciona com as demais instâncias.

No plano econômico, a dominação para Gramsci ocorre de modo dialético com a política, pois a economia só impera segundo sua legitimação pela política. Mas é na política que a dominação ocorre de modo mais problemático, pois nela vigora a esfera da governabilidade, do consenso, da democracia etc. Como os valores dominantes, de dominação capitalista, são aceitos pela sociedade como valores enaltecidos? Como o capitalismo ainda consegue exercer tamanho domínio a ponto de ser amplamente aceito às custas da exploração de uma maioria de povos?

Vimos como em Gramsci, a ideologia tem qualidade dialética tanto negativa como positiva. Dentre os autores do marxismo, Gramsci está entre os que conferem maior positividade à ideologia, sem negar a potencialidade negativa que ela pode exercer nas massas, mas a força que ela contém quando atua enquanto norma de conduta, e que deve ser problematizada em consenso na luta por uma “reforma moral e intelectual” da sociedade.

O marxismo gramsciano *sui generis* repensa certas categorias do pensamento político indispensáveis para tratar de uma reformulação histórico-crítica do pensamento marxista, especialmente devido à tipologia de sociedades as quais ele distingue como orientais e ocidentais. Não obstante, ainda que os conceitos de Gramsci mais fundamentais (hegemonia, intelectuais, Estado e sociedade civil, guerra de posição e guerra de movimento) tenham sido propostos para pensar tática e estrategicamente o horizonte revolucionário, todo seu legado teórico se desdobra para além daquilo que Gramsci escrevia, ao analisar os acontecimentos e dialogar com a tradição na qual ele se inseria. Isto é, do ponto de vista dialético, Gramsci pensa não somente o marxismo com uma roupagem ortodoxa, sem abandonar certos princípios marxistas; do ponto de vista epistemológico, propõe uma nova perspectiva para as ideias mais elementares da teoria social, mediante o vínculo estrito entre teoria e práxis.

Contra as formas de reificação capitalista, o diletantismo teórico e uma crítica à teoria das elites, Gramsci buscou inovar o vocabulário da teoria política, especialmente no que concerne propriamente aquilo que configura a dominação na modernidade: o Estado. Assim, propõe o fim do Estado reiventando-o enquanto conceito, destituindo-o do domínio e ressaltando a prevalência do consenso a ser buscado na “sociedade regulada”.

Gramsci, mesmo tendo sido um marxista, se enquadra, em sentido estrito, numa tradição de poucos teóricos heterodoxos que se propuseram a repensar a política, rechaçando a concepção de que a vida social é necessária e naturalmente uma esfera de dominação, entre os que mandam e os que obedecem segundo uma ordem *ad infinitum* da história humana. Mesmo La Boétie, na modernidade, propôs a reflexão sobre o momento em que se instituiu a obediência e com isso veio as querelas oriundas (e próprias) ao poder, que se configura como violência.

Na modernidade, assim como em toda a tradição filosófica, houve pouquíssimos pensadores, tal como Gramsci, que defendiam que a divisão entre os que mandam e os que obedecem deve ser superada. Entre eles podemos citar, além de Étienne de La Boétie, Baruch de Espinosa, pensadores considerados marginais pela tradição da teoria política por compreenderem, de modo pioneiro, que a existência de governantes e governados era um fenômeno histórico. É o que Espinosa sustenta, por exemplo, no seu *Tratado político*, quando formula seu conceito de *multidão*:

É certo que cada um prefere governar a ser governado. Ninguém, com efeito, concede voluntariamente o estado a outrem. (...) É, por isso, claro que uma multidão inteira nunca transferiria o seu direito para uns poucos, ou para um só, se pudesse pôr-se de acordo entre si e se das controvérsias que tão frequentemente se desencadeiam nos grandes conselhos não se passasse às revoltas. (ESPINOSA, 2009, p. 66)

Segundo essa mesma máxima de Espinosa, a qual cada um prefere governar a ser governado, Gramsci entendia o comunismo como o processo (já que a revolução nunca seria um ato acabado) de construção social pautado por uma efetiva reforma intelectual e moral a fim de organizar a hegemonia dos subalternos, desempenhando a formação politizada dos indivíduos e elevando, assim, todos a exercerem sua função intelectual dirigente.

É importante salientar, e já denotamos anteriormente o sentido real da expressão “reforma moral e intelectual” empregado por Gramsci⁶², que ele reivindicava um tipo de reforma revolucionária: por mais que essa expressão soe antitética, ela possui uma aproximação do ideal revolucionário de uma reforma que modificaria a *cultura* hegemônica, a dos dominantes, a ideia de que deve permanecer a divisão entre governantes e governados. Aqui, cabe precisar a posição do que Gramsci chama de “reforma”: não se trata apenas de viver em função de reformas que são exigidas pela sociedade civil, pois permanecer nesse horizonte consiste em perpetuar a lógica da governabilidade e do Estado burguês. A “reforma” possui o potencial de guerra de movimento, na medida em que está imbuída da violência contra a própria violência na qual o Estado sujeita os subalternos.

Numa perspectiva libertária, Gramsci se propôs a pensar como a extinção da divisão entre governantes e governados poderia reconfigurar as relações humanas, ao elucidar seu conceito de hegemonia que assegura não somente a dominação mediante o consenso, mas também através da coerção.

Apesar das polêmicas em torno da noção de guerra de movimento, a violência legitimada pelo Estado ainda é vista como uma manifestação do estado de natureza hobbesiano, e com isso priva os subalternos de uma luta por hegemonia. O Estado, nesse sentido, está autorizado a se utilizar da violência quando lhe convém a fim de assegurar a ordem, ao passo que os insurgentes não podem subvertê-la com ações mais radicalizadas, devendo ser incorporados à ordem vigente passiva ou coercitivamente pela repressão. A desobediência civil, assim, só é legítima segundo a ideologia liberal quando se manifesta como guerra de posições ou pacificamente, nunca como guerra de movimento; do contrário, os governantes argumentam que tentativas de insurgência contra o Estado consistem em impulsos animais inatos os quais precisam ser “domesticados”.

Entretanto, a luta por hegemonia consiste numa combinação de guerra de posições e guerra manobrada, pois não se pode combater o Estado somente com a retórica da sociedade civil: como bem lembra Maquiavel, os governantes farão de tudo para obter a legitimidade de seu poder, nem que pra isso recorram à violência quando os governados deixam de consentir à sua vontade, ou põe em risco a soberania dos dominantes. Neste

⁶² Cf. nota 6, na p. 18.

sentido, por uma perspectiva gramsciana, é possível retomar o tema da soberania popular que concerne à sociedade civil, em detrimento da soberania estatal que ocorre na sociedade capitalista, soberania que se revela no Estado democrático de direito.

Vimos como Gramsci pensou na sociedade civil incorporando a sociedade política, dando lugar a uma sociedade “regulada”, que ele considera comunista. Aqui, vale destacar outra celeuma que alguns críticos direcionam à Gramsci: ainda que o expressão possa ter conotação de normatividade da vida, e remeta ao ranço do Estado democrático de direito burguês (como nos lembra Benjamin, aquela instituição que prevalece a exceção como regra), Gramsci a utiliza em seus escritos – talvez devido à censura, apesar da controvérsia – por almejar uma sociedade *que se regula a si mesma*, portanto se governa, que não precisa recorrer à violência como ocorre naturalmente no Estado capitalista. Essa passagem evolutiva da sociedade civil à sociedade política, constitui, na leitura de alguns críticos, uma estatolatria teórica; pois Gramsci claramente defende que a forma “Estado”, pautada pela norma social, dificilmente pode ser extinta, mas sim *reformulada* radicalmente a partir “dos de baixo”. Eis o que ele considera a este respeito:

Para que alguns grupos sociais, que, antes da elevação à vida estatal autônoma, não tiveram um longo período de desenvolvimento cultural e moral próprio e independente (como na sociedade medieval e nos governos absolutistas se tornara possível em virtude da existência jurídica dos estamentos ou ordens privilegiadas), um período de estatolatria é necessário e até oportuno: esta “estatolatria” é apenas a forma normal de “vida estatal”, de iniciação, pelo menos, à vida estatal autônoma e à criação de uma “sociedade civil” que não foi possível historicamente criar antes da elevação à vida estatal independente. *Todavia, tal “estatolatria” não deve ser abandonada a si mesma, não deve, especialmente, tornar-se fanatismo teórico e ser concebida como “perpétua”: deve ser criticada, exatamente para que se desenvolvam e se produzam novas formas de vida estatal, em que a iniciativa dos indivíduos e dos grupos seja “estatal”, ainda que não se deva ao “governo dos funcionários” (fazer com que a vida estatal se torne “espontânea”).* (GRAMSCI [apud COUTINHO], 2011a, p. 278, grifo nosso)

Obviamente, a complexidade dessa tarefa é difícil de mensurar; porém, não impossível de ser imaginada, levando em consideração que a antropologia política pôde resgatar o tempo em que não havia a obediência, como os povos primitivos que se recusavam a ter um Estado. Não se trata, portanto, de legitimar o poder alterando apenas em forma, nunca em conteúdo, isto é, a violência. Seja com governantes de esquerda ou de direita, o Estado não muda substancialmente: permanece sendo coerção.

A sociedade civil, no mundo capitalista, se torna refém da servidão devido à coerção adotada pelo Estado; simultaneamente ela é cúmplice na medida em que se recusa a negar a forma de vida existente, a pensar criticamente esta forma de vida. Pois a crítica só ocorre mediante a negação, ao combate à resignação e naturalização. Sobretudo, numa era em que a ordem existente mantém confortável a posição dos dominantes, em que a desobediência civil tende a ser criminalizada por questionar a lógica que vigora nas instituições e da constituição das leis.

A lição gramsciana é sobretudo relativa à questão dos conflitos de classes, sempre em disputa por hegemonia na sociedade civil. Ao contrário do viés pessimista, como procede alguns autores, podemos continuar a pensar no marxismo almejando conquistas, e Gramsci já nos ensinou que a conquista sempre é gradual, nunca instantânea; os embates são longos, nunca fugazes:

A revolução é proletária e comunista somente quando é liberação de forças produtivas proletárias e comunistas que vinham se elaborando no próprio seio da sociedade dominada pela classe capitalista; só é proletária e comunista na medida em que consegue favorecer e promover a expansão e organização de forças proletárias e comunistas capazes de iniciar o trabalho *paciente e metódico* necessário para construir uma nova ordem nas relações de produção e de distribuição, uma ordem na qual se torne impossível a existência da sociedade dividida em classes e cujo desenvolvimento sistemático, por isso, tende a coincidir com um processo de esgotamento do poder de Estado, de dissolução sistemática da organização política de defesa da classe proletária, que se dissolve como classe para se tornar humanidade. (GRAMSCI, 2004, vol. 1, p. 377-8)

A sociedade se torna cúmplice da servidão quando o senso comum, não transformado em “bom senso”, escolhe manter a dominação, subserviente ao domínio de outrem. O bom senso constitui a elevação do senso comum, depurado dos preconceitos e sistematizado de modo dialético. É o que Gramsci reconhece como possível através da filosofia da práxis, o marxismo.

Diante da dimensão inimaginável no que concerne ao retorno da não obediência, Gramsci se propôs a pensar a sociedade regulada como aquela que drasticamente reduz a necessidade de coerção, de obediência, de dominação, sendo ela própria capaz de se governar sem tantas mediações institucionais, cuja representação está propensa a se

desviar ou distorcer os interesses dos governados, vencidos pela ordem capitalista. Isto porque o capitalismo se forja das mediações institucionais como supostas “representações” dos dominados, quando em verdade a classe dominante se utiliza do amplo consenso de seus subalternos para governar para si sob a tutela do Estado que, através do direito, dissemina a falsa consciência de que ele existe a fim de atender os governados.

Não é de causar espanto que haja uma identificação e consentimento entre parte dos que se consideram insatisfeitos com seus governantes e passam a admirar políticos que atacam as instituições democráticas e debocham de sua representatividade. A retórica ultrajante, promovida pelo ódio tipicamente fascista, motivada por discursos inflamados, converte liderança/direção em *gerenciamento* (segundo a lógica neoliberal) pura e simples, atraindo inúmeros insatisfeitos com o lócus deficitário de direção que a democracia não consegue cumprir, tanto nas garantias básicas quanto na politização. Isto propicia uma polarização entre os grupos que se intitulam “puritanos” (antigos fanáticos religiosos calvinistas), supostos salvadores do *interregno* que se abre com a crise de hegemonia, e os mais “realistas” (em sentido maquiaveliano), numa disputa de quem é mais capaz de demonstrar o “salvamento” político.

O ódio de cunho ultraconservador se torna porta-voz do novo poder que deve ser preenchido a todo custo, segundo a crença alimentada pelo medo de que caso esta lacuna de poder não seja preenchida, permanece o colapso social. Estas reflexões mostram como a análise de Gramsci sobre o fascismo que o encarcerou permanecem válidas para o perigo iminente do retorno deste regime aos nossos dias.

A despolitização da política, fenômeno cada vez mais frequente, é oriunda da primazia dada à sociedade civil em relação à sociedade política. Ela também pode ser detectada, por exemplo, na forma que se propõe os grupos ultraconservadores ao lidar com o poder: lógica do mero gerenciamento, poderes não eleitos pelo cidadãos “simples” (mercado, bolsas de valores etc.). Isto ocasiona sempre a apatia e o descrédito dos governados, levando-os a se manterem em sua própria “clausura” na esfera privada, deslocada ou distante dos assuntos propriamente estatais. Pois é no Estado que se concentra o poder dos governantes, e os dominantes não são afetados pela interação inócua com a sociedade civil. Ao passo que o contínuo estímulo à sociedade civil sem tanta interação com a sociedade política tem por consequência a forjadura no senso comum, mediante a ideologia, de que não há Estado, e sim apenas indivíduos usufruindo

seu foro individual, definindo seu lugar estamental paradoxalmente como um “ser ermitão”.

A democracia representativa, que vigora no mundo contemporâneo no modelo parlamentar, tende a dar a proeminência à participação apenas no processo de sufrágio e escolha dos governantes, perpetuando a dominação de acordo com um modelo determinado que reveste, na ideologia, o ideal de cidadania. A cidadania se condiciona à prática da obediência civil⁶³, que consiste fundamentalmente na sujeição ao Estado e submissão dos governados. Ou seja: a despolitização da sociedade civil incorre no esvaziamento participativo, expondo os limites da democracia representativa. Quanto mais houver uma primazia da sociedade civil, maior o espaço por disputa de controle da hegemonia nos grupos que a disputam na sociedade política (Estado). Quanto mais houver a redução da participação, da ação direta portanto, tão maior é a possibilidade de conservação da dominação.

A política, desde Marx, era pensada não apenas como o terreno de organização e de ação da classe trabalhadora, mas também como modo de *resistência* e, consequentemente, *negação* contra as consequências do capital. A autovalorização do valor do capital em sua expansão desenfreada passou a colonizar a política, o que pode conduzir à barbárie da humanidade. Nesse sentido, ficam postas as seguintes questões: como combater a ideologia operante que vigora na maioria da sociedade ocidental – o neoliberalismo? Seria possível conter a globalização sem precedentes, que tanto contribui para o extermínio de povos (genocídio étnico, negro, de mulheres etc.) e para a degradação do planeta?

A ordem capitalista, de tão naturalizada, é disseminada no senso comum como eterna e imutável, conferindo à ideologia um aspecto pejorativo. Aqui, ela assume a naturalização da opressão capitalista nos hábitos, costumes e práticas espontâneas, dentre

⁶³ É importante destacar os limites existentes no conceito de cidadania burguesa, em que a participação na sociedade política é limitada ao período de escolha dos governantes, reduzindo a participação apenas à troca de agentes do Estado. A independência da sociedade civil, em certa medida, a torna ausente na interação com o Estado quando se trata da tomada de decisões concernentes à vida pública (que deveria almejar o bem comum), ficando a cargo apenas dos governantes. Um exemplo é a obrigatoriedade do voto no Brasil, com vistas a garantir a permanência do esquematismo que mantém a figura do chefe de poder que irá atuar no Estado. O termo “esquematismo” é empregado aqui no sentido originalmente kantiano, como o resultado obtido da aplicação de uma forma do entendimento puro à intuição, que apresenta um dado conhecimento como verdadeiro (claro, direto e espontâneo). Por isso, o Estado se constitui fundamentalmente de mecanismos de perpetuidade da lógica governantes e governados, pois pressupõe necessariamente a existência de uma ordem que obriga e torna legítima a obediência civil, imbuída na noção de cidadania.

elas as questões de dimensões inconscientes e constantemente perpetradas na sociedade como formas de sociabilidade dominantes, a exemplo do machismo, do racismo etc., tudo que denota superioridade ou supremacia do supostamente mais *forte*.

Em certo sentido, a inferiorização étnica, cultural ou de gênero é um preconceito cujas raízes consistem em ideais de dominação: valores sociais são deturpados via ideologia (por exemplo, misoginia e afins), cujo fim é exercer domínio direto através da suposta superioridade (ou poder do mais forte) de diversas características (cor, religiosidade, sexo ou preferência sexual etc.).

Estas questões ajudam a pensar dialeticamente que a política não só pode, como deve ser reinventada, juntamente com a possibilidade de uma economia mais justa e solidária entre os povos. Os valores éticos caminham com os valores econômicos, de como a sociedade deve se auto organizar para gerir a própria vida sem servir a interesses privilegiados. Pois o que está em jogo e envolve todos, por mais que não pareça, é a *subserviência* aos órgãos de controle capitalista, sejam de vigilância estatal ou de esfera econômica (instituições internacionais, como o Banco Mundial, FMI etc.).

Considerando que o capitalismo já se encontra universalizado, a crise da representação política (que atualmente ganha força), imbuída na lógica governantes e governados, ocorre em meio a uma fragmentação e dispersão do social, cristalizado por uma série de diferenças que substitui e nega a unificação da sociedade: a sociedade se encontra cada vez mais dispersa e com interesses difusos, submetendo a política ao império do capital.

Como a ideologia pode ser incorporada no senso comum? Em que medida ela se pode se tornar uma amálgama de barbárie? A história, na medida em que se trata de experiência e expectativa (Koselleck) nos mostra que mesmo as barbáries motivadas pela estupidez humana, como as bombas nucleares e os campos de concentração e de trabalhos forçados nos totalitarismos, não devem ser esquecidos e podem a qualquer momento ressonar no horizonte histórico presente. Mesmo a história, pensada dum ponto de vista burguês, foi transmitida pela tradição segundo um ideal de domínio, isto é, dos vencedores – como bem nos lembra Walter Benjamin. Os vencidos pela ordem tendem a ser esquecidos e subestimados conforme essa filosofia da história.

Gramsci, como muitos teóricos de sua época depois da revolução russa de 1917 e da crise do capital em 1929 (e o suposto “fim iminente” do capitalismo devido à sua recessão econômica), se indagava: por que perdemos? Esta questão pode ser reformulada

em nossos dias com uma alteração cronológica, à luz de acontecimentos recentes: depois de 1989 com a queda do muro de Berlim⁶⁴ e a decretação da “morte da história” com a expansão neoliberal num mundo globalizado, a questão que permanece colocada é: por que continuamos a perder?

Em nosso tempo, a ideologia neoliberal dita a criação de subjetividades, moldadas sem a menor perspectiva de crítica. Somos estimulados por imagens, seduzidos pela tecnologia, entretidos como animais. Nossa sociabilidade é definida pela televisão, pela internet, mídia etc., tornando-nos servos destes mecanismos como o ideário possível de participação na política. Isenta-se a ideia, segundo esta ideologia, de que não há mais verdades (conhecido como ponto de vista *pós-moderno*, vigente nas universidades).

O socialismo tem desempenhado a função de exigir, a nível jurídico e político, os direitos civis e políticos. Entretanto, estes direitos se chocam com os interesses sociais e econômicos capitalistas, impedindo que o Estado os assegure plenamente. Num período que vigora o neoliberalismo no Ocidente, isto é, a radicalização do liberalismo, o marxismo continua a repensar de modo crítico as violações dos direitos básicos fundamentais e detectam as insuficiências dos Estados de bem-estar social⁶⁵ (*welfare State*), que foram implementados no pós-Segunda Guerra para evitar a “ameaça” comunista mundial. Tal ameaça se acentuou posteriormente no período da Guerra Fria, quando o regime soviético estalinista disputava sua hegemonia, até se extinguir em 1989.

Houve a crença de intelectuais que após o fim da URSS, o mundo se reconciliaria num sistema liberal-capitalista pacífico e definitivo, creditando o marco como o “fim da

⁶⁴ Ainda que esta perda constitua uma perda simbólica, mas não efetiva, do tipo de “socialismo” estalinista que predominou até o final do século XX. O estalinismo terminou *stricto sensu* com a morte de Stalin, em 1953.

⁶⁵ O “Estado de bem-estar social” foi amplamente adotado pelo capitalismo após a Segunda Guerra mundial para conter os movimentos sociais, oferecendo concessões econômicas. Visando amenizar os críticos ao sistema capitalista, sobretudo os de influência socialista, os Estados europeus implementaram políticas econômicas para reduzir as desigualdades sociais das camadas menos favorecidas. Atualmente, o Estado de bem-estar social tem se reduzido cada vez mais no Ocidente, inclusive tem sido substituído pela negação de alguns direitos básicos fundamentais, como é o caso de vários países na Europa que adotam, num pacote de medidas de austeridade, cortes na previdência social de aposentados. Com a atenuação da crise capitalista nos mercados financeiros, aumentaram também os conflitos entre setores da sociedade civil organizada com o Estado, que aciona seu aparelho repressor de maneira legítima. Os países europeus, que antes submetiam concessões jurídicas nos antigos *welfare States*, têm adotado diversas medidas opostas àquelas adotadas no passado, como arrochos salariais, custos de moradia, alimentação e transportes elevados, esgotamento da previdência etc. Essas medidas visam garantir o equilíbrio neoliberal dos mercados em decorrência da crise mundial, deflagrada na primeira década do século XX com a retenção da economia de países desenvolvidos. É importante destacar que, via de regra, os Estados neoliberais em momentos de crise, ao contrário dos *welfare States* que propiciavam concessões para as camadas médias, passam a realizar limitações ou amplas retiradas dos direitos da população, devido a uma crise econômica a qual ela se vê como participante onerosa mas não foi causadora.

história”. O engano logo se firmou ao final do século XX: o planeta caminhou de maneira mais acelerada para uma globalização sem precedentes, que dividiu ainda mais os povos e trouxe mais conflitos. Antes, havia conflitos de ordem econômica ditados pelos grupos políticos dominantes das grandes potências, como ocorreu na Guerra Fria (socialistas versus liberais), com posições mui definidas. Ainda era possível discernir entre conservadores e liberais, ou entre os que visavam uma sociedade de mercado ditada pelo lucro em oposição aos que defendiam uma sociedade baseada na cooperação.

Atualmente, esse conflito é dirimido, de maneira que os partidos à esquerda já não se distinguem tanto com os de direita e agem em conformidade entre si: seja nas alianças político-conservadoras, seja em prol duma realidade interdependente para preservar sua hegemonia.

Mesmo que a sociedade capitalista, depois da queda do comunismo estalinista, goze de uma imensa expansão econômica e financeira, o Estado continua exercendo uma forte dominação ideológica através da forma democrática, da comunicação, dos aparelhos de criação do consenso etc. O capitalismo não só não conseguiu eliminar a distinção entre governantes e governados na esfera política, dominantes e dominados na esfera social, exploradores e explorados na esfera econômica, como estes fenômenos foram ampliados e agravados, aumentando as desigualdades sociais e econômicas e o enriquecimento das classes que já detinham grande poder de capital.

Nossos dias são marcados por disputas latentes de hegemonia, quer na garantia de direitos básicos como saúde, educação, transporte etc. – que no mundo capitalista é transformado em mercadoria⁶⁶ –, quer no combate às opressões, que segregam os indivíduos do próprio direito à vida, da condição de dignidade humana. Através da filosofia da práxis, e do pressuposto que tudo que nos é fornecido foi instituído socialmente, nunca foi natural, podemos almejar outras formas de sociabilidade, de moralidade, de cultura, como vislumbrou Gramsci. A começar por uma posição crítica, de negação, de não sujeição, de não subserviência à ordem do capital. Quem sabe, assim, haja uma efetividade dos Direitos Humanos fundamentais.

⁶⁶ Guy Débord, nos comentários à obra *A sociedade do espetáculo*, considera que o capitalismo contemporâneo atingiu um nível de proletarização de toda a vida social, ao converter tudo em mercadoria.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

*“A utopia está lá no horizonte. Me
aproximo dois passos, ela se afasta dois
passos. Caminho dez passos e o horizonte
corre dez passos. Por mais que eu caminhe,
jamais alcançarei. Para que serve a
utopia? Serve para isso: para que eu não
deixe de caminhar.”*
(Eduardo Galeano)

No primeiro capítulo, analisamos como a burguesia instituiu seu modo de produção, se consolidando como classe propulsora da revolução passiva por excelência que se manteve aos dias atuais: as elites organizam a sociedade até então. Analisamos as concepções que direta e indiretamente influenciaram Gramsci, desde Maquiavel, um breve estudo sobre o contratualismo e a tradição liberal (que vai de Maquiavel a Kant, Hume e Hegel). Em seguida, vimos em particular as bases do marxismo de Gramsci, mais precisamente o que edifica as análises de Marx sobre o capitalismo, a partir da mercadoria, e o pensamento de Lênin, sua posição contra Kautsky e a reivindicação de um materialismo histórico revolucionário.

Por fim, considerando que o problema da dominação sempre esteve mais aliado à ideia de coerção, analisamos a obra de Gramsci tanto nos *Quaderni*, mas também em seus escritos pré-carcerários. Ele faz uma distinção entre aquilo que exerce dominação propriamente pela coerção, operacionalizado pelo Estado e seus aparelhos, daquilo que também exerce dominação, mas de maneira “não violenta”, por isso consentida (hegemonia), convertida em direção ético-política. É isto que caracteriza propriamente a hegemonia, sendo portanto uma combinação de *direção* e *domínio*: sendo uma classe *dirigente das classes apoiadoras*, e *dominante das classes adversárias*, ela realiza sua hegemonia.

Gramsci então aponta que através das concessões de classe, a burguesia engendra ideologicamente na sociedade civil uma ideia de que o Estado permite liberdade de existência daquela em diversas instâncias deliberativas: meios de comunicação, igrejas, escolas etc. Isto até que a classe antagonica, dos subalternos, demonstre uma oposição, face à dominação imposta. Para que o poder não seja exercido somente através da força, a dominação é aplicada através do consentimento, da sujeição e aceitação das condições

dos dominantes, ou ainda, das “regras do jogo” republicanas que os dominantes aplicam à democracia, para utilizar um vocabulário mais contemporâneo⁶⁷.

É assim que Gramsci propõe a construção de uma hegemonia dos subalternos, em meio às disparidades de ideologias assumidas pelas instituições da sociedade civil, o que reitera a dificuldade em elaborar uma teorização contra-hegemônica das classes subalternas no combate ao capitalismo. Isto é, na vastidão de interesses conflitivos das classes governadas, os dominantes se preservam na ausência de consenso em subverter a cultura vigente, em detrimento da unidade dos governados na sujeição às regras do jogo, pelas quais a política responde às demandas do capital.

As questões postas pelo problema da dominação são de natureza sobretudo políticas, pondo em xeque o próprio objeto da política. Neste sentido, Gramsci questiona os limites e a legitimidade das dicotomias governabilidade e representação, esfera pública e esfera privada, que estão presentes na ideologia liberal, enquanto porta-voz do capitalismo.

Sobre a divisão entre esfera pública e esfera privada instituída na modernidade, Gramsci caracteriza respectivamente como sociedade política (esfera pública) e sociedade civil (esfera privada). Convém observar que estas esferas se mesclam no capitalismo ocidental, de maneira tal que no modelo parlamentar, a sociedade política encontra-se imiscuída na sociedade civil⁶⁸.

Essa dicotomia, que distribui o âmbito público e o âmbito privado, pressupõe não só um regime de dominação que se molda na privatização da vida pública, como também retoma o antigo debate sobre democracia elitista e democracia direta, pois abriga uma noção de governabilidade baseada na destinação determinada aos que podem ou não se ocupar da vida pública⁶⁹.

⁶⁷ Cf. a obra de N. Bobbio, *O futuro da democracia*. 6ª ed.. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

⁶⁸ Para ilustrar o raciocínio, tomemos como exemplo o que ocorre atualmente no parlamento brasileiro: a participação de grupos ultraconservadores ligados a igrejas, ruralistas defensores do agronegócio e setores representantes de interesses impositivos que constituem um retrocesso para a sociedade, como os militares que são favoráveis à pena de morte e contra o desarmamento. O avanço destes grupos, que foram deliberadamente conseguindo espaço entre os governantes, se dá numa usurpação da esfera pública em prol de benesses políticas que mantêm uma troca de interesses com o governo. Aqui, o critério da república que ocorre na democracia parlamentar é o da igualdade *geométrica* (“que coloca os que valem mais acima dos que valem menos”) em detrimento da igualdade *aritmética*. Esta situação se aplica à realidade brasileira, mas vale para experiências internacionais em que grupos distintos de governantes, ainda que possuam supostamente uma ideologia distinta, se aliam entre si para manter sua hegemonia dominante, provocando um fortalecimento da ordem segundo os parâmetros do capitalismo financeiro. Para críticas a este respeito, ver J. Rancière, em *O ódio à democracia* (São Paulo: Boitempo, 2014).

⁶⁹ Temos, em certo sentido, uma aproximação dos *critérios* da democracia entre Gramsci em seus

A dialética da dominação na economia e na política foi introduzida por Marx e estendida na crítica ao capitalismo nos demais autores do marxismo. Riqueza (traduzida em consumo e acumulação) é o mesmo que segurança ou seguridade? Garante felicidade? Para Aristóteles não, como já mencionamos, mas para a ideologia dominante burguesa, sim. Estas questões são delineadas sob o espectro da ideologia, que converge para uma dada leitura/visão de mundo.

Por isso, Gramsci se propôs a pensar o papel preponderante da ideologia dominante como forma por excelência de dominação, exercida através da governabilidade burguesa que defende, em última instância, interesses de mercado no nosso tempo.

Vimos como Gramsci promove uma extensão do conceito de intelectual, em seu projeto de intelectuais coletivos, preocupados organicamente com a causa das classes subalternas, cientes de seu potencial de direção. Não se trata, pois, de manter a existência de intelectuais *exclusivos*, mas elevar todos à *condição de intelectuais*, isto é, à *capacidade de dirigir a sociedade*.

Gramsci reivindicava que a filosofia da práxis é a ideologia capaz de trazer à tona estas reflexões de um modo radical, com vistas a romper o próprio paradigma naturalizado da política (elitista versus democrático). No capitalismo, quando os dominantes se encontram ameaçados, eles convocam os aparelhos de repressão para conter os ânimos e retomar sua dialética original: dependentes de subalternos. A ideologia, como propõe Gramsci, aparece não mais apenas como conservadora de aparência e alienadora social, mas também pode desmistificar as contradições.

Após demarcar o percurso de como a dominação se configura pela hegemonia, analisamos a definição de partido político. Nela, Gramsci visa diminuir o distanciamento existente entre governantes e governados (“dirigentes e dirigidos”, na perspectiva da hegemonia), estimulando um espaço deliberativo que fortalece a capacidade dirigente dos indivíduos numa sociedade autogerida, que o autor denominou de “sociedade regulada” para pensar o comunismo.

Portanto, mesmo num outro contexto histórico, a questão posta por Gramsci para pensar o problema da dominação continua atual, sobretudo o seu apelo à importância da

escritos sobre hegemonia, e daquela almejada por Jacques Rancière, esboçada em *O ódio à democracia* (op. cit.). Nesta obra, o autor argelino critica os critérios de meritocracia enquanto fundamento da democracia representativa parlamentar, que vigora em grande parte dos países ocidentais.

luta ideológica para conseguir a hegemonia de um outro mundo possível – mesmo que não mais somente nas costas do proletariado, mas de outras classes e grupos sociais. Uma nova hegemonia que é organizada pelos subalternos com vistas a promover uma reforma intelectual e moral da sociedade, que subverte a própria cultura.

O que permanece em debate é se os mecanismos gramscianos de previsibilidade da política e suas categorias que informam as classes sociais e os tipos de Estado continuam efetivos para a realização de uma contrahegemonia que levaria ao comunismo – nos termos do marxismo ortodoxo, se o comunismo se implantaria de uma forma revolucionária, através da ditadura do proletariado que se instaura durante a apropriação do Estado burguês, e se isso eliminaria o capital e poderia ruir a cultura política que se realiza pela dominação.

É possível romper com a dialética da dominação? A resposta gramsciana seria tentar reduzir ao máximo os efeitos drásticos que ela impõe. Pois todo poder exige *legitimação de uma autoridade*, violência portanto. E questionar esta legitimidade é questionar, em última instância, o próprio poder. Esta questão se apresenta como primordial no marxismo, se pensada e comparada com a política existente tradicional na tentativa de reduzir o fosso entre governantes e governados, quando não cerrá-lo por completo.

A grande questão que se coloca na perspectiva da política é se, de fato, Maquiavel e Hobbes se consagram como imbatíveis em suas teorizações, segundo os pressupostos de natureza humana má, e se deve haver Estado. *Se este conceito for hobbesiano, a política não tem no horizonte a possibilidade de se reinventar, porque estará fadada ao fracassado modelo de conflito e subsequente necessidade de Estado, até talvez caminhar para a barbárie.* E o marxismo para alguns intelectuais tradicionais, apesar destes perigos, não passa de um conto infantil e ingênuo que deveria ser abandonado pela história.

Mas enquanto houver barbárie, ou ainda, que o poder se exerça pela violência, como afirmava Benjamin, deve haver no horizonte da política a “utopia” como norteadora e, ao mesmo tempo, atenuadora do conflito. Deve-se tentar reduzir a barbárie, o pessimismo, apostando em novas construções de sociedade que sejam permeadas pela solidariedade e não somente pela competitividade. Se se declara a morte até da utopia, e sua ridicularização, os crassos momentos de fracasso deste modelo de governabilidade

tendem a permanecer num *interregno*, para usar um vocábulo gramsciano, quando as crises de hegemonia se agudam.

Figuras totalitárias que tentam preencher o lócus da governabilidade e dominados a seu dispor nunca se extinguíram no mundo social e político; apenas diminuiu-se a proporção e o aparecimento. Eles sempre ressurgiram na história, e por isso nunca podem ser esquecidos ou subestimados⁷⁰. Se entregarmos os pontos, estaremos colapsados enquanto civilização e entregando tudo para a barbárie – aos que agem segundo seus próprios interesses, por mais sórdidos e perversos que sejam.

O maior cuidado que se exige na política, enquanto este modelo vigente de política permanece dominante, é identificar os elementos de governantes os quais a democracia pode ser ameaçada. Pois representam retrocessos no que concerne à conquista de direitos civis, que levaram décadas ou até séculos para serem conquistados. Também merece atenção o governo que consegue dissimular, pois como Maquiavel bem alertou, não há governo que convença se não parecer minimamente popular com índice mínimo de aceitação e consenso na população. Dissimular faz parte de quem está no poder, não se trata de levar em consideração suas convicções. As opções postas são a de ser íntegro (e Maquiavel já sugeriu que não é tão eficaz), ou ludibrioso.

Muitos governos atualmente perseguem direitos dos trabalhadores, ou rechaçam suas liberdades⁷¹ às custas de publicidade e políticas de vigilância com o aval de multinacionais. Todos em comunhão com o mercado, funcionando meramente como lacaios de grandes empresas e agentes do capital. Estes sequestram a soberania dos países e mantém a população refém de suas próprias vontades, como um sequestrador com sua vítima: subalterniza tanto o governo quanto o cidadão. Pois indiretamente, este é dependente dos investimentos e da livre vontade que o mercado financeiro aplica na sociedade, em determinados países.

⁷⁰ Foi travado recentemente um debate polêmico sobre a republicação de “Mein Kampf” (*Minha Luta*), do nazista Adolf Hitler. A nova edição conta com um volumoso acervo crítico de historiadores, e tem sido proibida em vários países devido à apropriação dúbia que ela tomou: de um lado, no campo educacional como combate à barbárie, o que denota um uso progressista; de outro, sua instrumentalização no terreno ideológico, enquanto visão de mundo reacionária e assimilação do discurso por alguns grupos sociais que se identificam com a ideologia nazista.

⁷¹ Vale lembrar do recente caso Snowden, ex-funcionário da CIA que divulgou um esquema de vigilância global do governo americano aliado a grandes empresas, atuando em conjunto com outros países do mundo. O argumento da vigilância desmedida é o de “combate ao terror”, praticado por vários países desenvolvidos. Atualmente, Edward Snowden se mantém em reclusão na condição de refugiado na Rússia, sem poder voltar aos EUA para que não seja capturado pelo FBI. Os desdobramentos deste episódio podem ser conferidos no documentário realizado por parceiros de Snowden, que também passaram a ser perseguidos por denunciarem práticas de vigilância global: *Citizen Four* (“Cidadão Quatro”), de 2014.

Quando se caminha sem pensar nessas questões, a barbárie é iminente e se torna parte do cotidiano. Não houve mais guerras como nas proporções do século passado – como afirma Hobbsbawn, o “breve século XX”. Mas há guerras civis em áreas específicas, com motivos diversos que variam desde o choque de civilizações a escassas condições mínimas de vida⁷².

A dominação continua a ocorrer de modo hierárquico: instância macroeconômica /política governamental (Estado, ou sociedade política) a populações/cidadão comum (sociedade civil). Enquanto houver a crença religiosa na dominação, em que outros sempre serão capazes de gerir as nossas vidas melhor que nós mesmos, sempre estaremos suscetíveis ao desgoverno e ingerência própria de cada um quanto dos supostos porta-vozes (demagogos) que se proliferam na política.

Quanto mais transferimos nossas expectativas aos governantes, mais eles assumem sua “maioridade esclarecida” da qual falava Kant, governando para si mesmo através da usurpação de poder em função de seus próprios interesses. Poder este que lhe foi entregue, transferido *voluntariamente*, como legítimo. Estes, os dominantes, são os governantes de si mesmos, pois existem segundo a dialética de dominação implicada na lógica governamental.

A existência de classes sociais na sociedade, enquanto fórmula da desigualdade, é relativizada por alguns teóricos conforme a distribuição dos indivíduos na organização estatal. Nesta associação de desiguais, que comporta tanto seres possuidores como não-possuidores de mercadorias (ou consumidores), haveria o consenso sobre as formas de ação e modos de vida cristalizados. Entretanto, esta definição de desigualdade para legitimar a existência de *classe social* tende a deslocar a ênfase da desigualdade para a mera delimitação das diferenças, explicando parcialmente ou quase nunca as razões que originam tais desigualdades. Desigualdades oriundas de formas de dominação, que convertem a “tensão permanente”, inerente à existência de classes, para um “território de diferenças” pura e simplesmente.

Esta explicação, que visa atenuar apenas as diferenças de classes sem assimilar suas causas, ou ainda, sem compreendê-las dum ponto de vista crítico e que carece de

⁷² É o caso, por exemplo, da recente guerra civil na Síria, que se arrasta desde 2011 e continua sendo um impasse internacional, levando a um conflito de interesses de grandes potências sobre a intervenção no país. Esta guerra também implicou numa crise de refugiados do Oriente Médio sem precedentes, que tentam se abrigar na Europa mas têm sido recusados.

intervenção, são os parâmetros da consolidação capitalista ao longo das esferas sociais: do campo ideológico à atuação prática.

A formação do Estado, no século XX, é também responsável por resumir a tensão permanente à demarcação das diferenças entre classes, assim como paulatinamente a derrota do socialismo propiciou esta limitação sem aspirações mais emancipatórias de sociedade. Com a ascensão do reformismo, enquanto prática da classe operária e da socialdemocracia, houve um fortalecimento institucional, que por conseguinte se mostrou como a única possibilidade de intervenção ou desobediência civil no horizonte da política.

Essa primazia das instituições privilegiou organizações como o partido político e o acesso ao poder de Estado mediante o sufrágio, como também surgiu governos do proletariado que dirigem capitalismo de Estado⁷³ (URSS, Coreia do Norte, China etc.) e a consequente perda de horizonte e credibilidade entre as massas para o socialismo, além do aperfeiçoamento da “sociedade administrada”, do controle e da vigilância social etc. Enfim, vários motivos que, no século XX, levaram o social que se caracterizava no início deste século (e desde a instauração do capitalismo) como *conflito entre classes* a ser submetido na esfera política como o *território das diferenças de classes*.

Ainda é possível que capitalismo e socialismo possam conviver pluralmente numa sociedade como esta? Valores como coletividade, almejados pelo socialismo, são substituídos pelo fortalecimento mais assíduo da ideia de indivíduo, que Hegel notabilizou com a revolução francesa. E que posteriormente dá vazão ao ideal da *competitividade*.

Há de se notar que o predomínio do tecnicismo, da sociedade industrial, da globalização desenfreada, estão escassos de pontos em comum que permitam a confluência plural entre capitalismo e socialismo. Ambos permanecerão em disputa ideológica, em defesa de sua hegemonia: o capitalismo e seu “hegemonismo”, o socialismo como sua resistência e crítica. De maneira que a dominação vigora numa espécie de “totalitarismo” do capital.

Realizar uma reflexão crítica sobre a dominação, apontando suas principais causas e consequências, continua a ser de extrema relevância na política ainda nos dias atuais. Num período em que a ideologia capitalista se assentou no mundo ocidental, com a

⁷³ Também conhecido como uma forma híbrida de socialismo com o liberalismo: socialismo que [supostamente] se caracteriza em algumas políticas de Estado, mas que no âmbito econômico atende fins de mercado, sobretudo nas relações internacionais, como é o caso da China.

derrubada do muro de Berlim em 1989 e decretou o “fim da história”, as disputas por hegemonia foram tidas como finalizadas, reservadas às classes já dominantes e restando apenas às classes subalternas usufruir da suposta prosperidade proveniente da globalização. Além do inevitável surgimento do *interregno*, que em momentos emergentes de crise da hegemonia burguesa irrompem na política diversos indivíduos com traços fascistas.

Toda crítica da dominação, segundo a crítica ao poder como violência, como reivindicava Walter Benjamin (e noutros termos, Gramsci), continuará a ser necessária para evitar novas barbáries provocadas pelos jogos de poder. Ainda que esta crítica ocorra num horizonte utópico, que contribui para trilhar os caminhos do mundo, como dizia Galeano. Conforme o poema de Fernando Pessoa, de 1917, registrado pelo seu heterônimo Álvaro de Campos:

*Fora tu,
reles,
esnobe,
plebeu.
E fora tu, imperialista das sucatas,
charlatão da sinceridade,
e tu, da juba socialista, e tu, qualquer outro.
Ultimatum a todos eles!
E a todos que sejam como eles,
Todos!*

*Monte de tijolos com pretensões à casa,
Inútil luxo, megalomania triunfante.
E tu, Brasil, blague de Pedro Álvares Cabral,
Que nem te queria descobrir.*

*Ultimatum a vós que confundis o humano com o popular,
Que confundis tudo.
Vós, anarquistas deveras sinceros,
Socialistas a invocar a sua qualidade de trabalhadores
Para quererem deixar de trabalhar.
Sim, todos vós que representais o mundo,
Homens altos
Passai por baixo do meu desprezo.
Passai aristocratas de tanga de ouro,
Passai Frouxos,
Passai radicais do pouco.
Quem acredita neles?
Mandem tudo isso para casa
Descascar batatas simbólicas.*

*Fechem-me tudo isso a chave
E deem a chave fora.
Sufoco de ter só isso a minha volta.
Deixem-me respirar
Abram todas as janelas,
Abram mais janelas,
Do que todas as janelas que há no mundo.*

*Nenhuma ideia grande,
Nenhuma corrente política,
Que soe a uma ideia grão.
E o mundo quer a inteligência nova,
A sensibilidade nova.
O mundo tem sede de que se crie,
Porque aí está apodrecer a vida...
Quando muito é estrume para o futuro.
O que aí está não pode durar,
Porque não é nada.*

*Eu da raça dos navegadores,
Afirmo que não pode durar.
Eu da raça dos descobridores,
Desprezo o que seja menos
Que descobrir um novo mundo.*

*Proclamo isso bem alto:
Braços erguidos
Fitando o Atlântico*

E saudando abstratamente o infinito.

(“Ultimatum – Mandado de despejo aos mandarins do mundo”)

BIBLIOGRAFIA

Obras de Gramsci:

GRAMSCI, A. *Lettere dal carcere (I)*. Torino: Giulio Einaudi editore, 1971.

_____. *Quaderni del carcere*. Edizione critica dell'Istituto Gramsci. A cura di Valentino Gerratana. Turim: Giulio Einaudi editore, 1977.

_____. *Obras escolhidas*. Trad. Manuel Cruz. São Paulo: Martins Fontes, 1978.

_____. *Maquiavel, a política e o Estado moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 4ª ed., 1980.

_____. *Cadernos do cárcere*. 6 vols. Edição e tradução de Carlos Nelson Coutinho; co-edição, Luiz Sérgio Henriques e Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

_____. *Cartas do cárcere*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2 vs., 2004.

_____. *Escritos Políticos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2 vols., 2004.

_____. *Poder, Política e Partido*. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

_____. *O leitor de Gramsci: escritos escolhidos 1916-1935*. Org. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

Outros autores:

AGGIO, Alberto; HENRIQUES, Luiz Sérgio; VACCA, Giuseppe (orgs.). Tradução de Luiz Sérgio Henriques. *Gramsci no seu tempo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução de Nestor Silveira Chaves. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

BACON, F. *Novum Organum*. São Paulo: Nova Cultural Ltda., 1999.

BADALONI, Nicola. "Gramsci: a filosofia da práxis como previsão". In: HOBBSAWN, Eric J. *História do Marxismo*, vol. X (p. 13-128). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do Pensamento Marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

BLINKHORN, Martin. *Mussolini e a Itália fascista*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

BOBBIO, Norberto; MATEUCCI, Nicola e PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Brasília: Editora UnB, 1998.

BOBBIO, Norberto. *Ensaio sobre a Ciência Política na Itália*. Brasília: Editora UnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

_____. *Ensaio sobre Gramsci e o conceito de sociedade civil*. 2ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

_____. *O futuro da democracia*. 6ª ed.. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

_____. *Teoria Geral da Política: a filosofia política e as lições dos clássicos*. Org. Michelangelo Bovero. Trad. Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. 2ª ed.. vol. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. *O que é ideologia*. 9ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

COUTINHO, Carlos Nelson; NOGUEIRA, M. A. (org.). *Gramsci e a América Latina*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

COUTINHO, Carlos Nelson. (org.). *O leitor de Gramsci*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.a

_____. *De Rousseau a Gramsci: ensaios de teoria política*. São Paulo: Boitempo, 2011.b

DÉBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DIAS, Edmundo Fernandes. “Sobre a leitura dos textos gramscianos”. In: *Ideias (1) – revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas* (p. 111-137). Ed. Unicamp: Campinas, jan./jun. 1994.

ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. 3ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

ESPINOSA, Baruch de. *Tratado político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

FELIPPE, William (org.). *Teoria e organização do partido: coletânea de textos de Lênin, Trotsky e Moreno*. São Paulo: Editora Instituto José Luiz e Rosa Sundermann, 2006.

FILIPPINI, Michele. *Gramsci globale: guida pratica alle interpretazioni di Gramsci nel mondo*. Bologna: Odoya, 2011.

FIORI, Giuseppe. *A vida de Antonio Gramsci*. Tradução de Sergio Lamarão. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. Tradução de Sergio Faraco. Porto Alegre: Coleção L&PM, 2011.

GRUPPI, Luciano. *O conceito de hegemonia em Gramsci*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1980.

_____. *O pensamento de Lênin*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. 2ª ed.. Vozes: Petrópolis, 1992.

_____. *A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. Trad. de Beatriz Sidou. 2ª ed.. São Paulo: Centauro, 2004.

HOBBSBAWN, Eric. *Como Mudar o Mundo*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991*. Tradução de Marcos Santarrita. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HUME, David. *Ensaio Políticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. *À paz perpétua*. Trad. Marcos Zingano. Porto Alegre: L&PM, 2008.

KAUSTKY, Karl. *A ditadura do proletariado*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

LENIN, V. I. *Cadernos sobre a dialética de Hegel*. Trad. José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011 (Pensamento Crítico, 16).

_____. *O Estado e a revolução: o que ensina o marxismo sobre o Estado e o papel do proletariado na revolução*. 2ª ed.. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

_____. *Imperialismo: fase superior do capitalismo*. Edição Eletrônica (e-book) com apresentação de Plínio de Arruda Sampaio Júnior. Campinas: Unicamp, 2011.

_____. *Que fazer? As questões palpitantes do nosso movimento*. São Paulo: ed. Hucitec, 1979.

LIMA, Paulo Butti de. *Arqueologia da política*. São Paulo: Perspectiva, 2016.

LOMBARDI, José C.; MAGALHÃES, Livia D. Rocha e SANTOS, Wilson da Silva (orgs.). *Gramsci no limiar do século XXI*. São Paulo: Librum Editora, 2013.

LOSURDO, Domenico. *Antonio Gramsci, do liberalismo ao “comunismo crítico”*. Trad. Teresa Ottoni. Rio de Janeiro: Revan, 2006.

_____. *Marx e o balanço histórico do século 20*. São Paulo: Fundação Maurício Grabois: Anita Garibaldi, 2015.

KONDER, Leandro. *Introdução ao Fascismo*. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

_____. *A questão da ideologia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. 3ª ed.. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. São Paulo: Boitempo, 2007.a

_____. *A ideologia alemã: Crítica da novíssima filosofia alemã e seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas, 1845-1846*. Organização, tradução, prefácio e notas de Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.b

_____. *Manifesto do Partido Comunista*. 2ªed.. São Paulo: Editora Instituto José Luís e Rosa Sundermann,. 2008.

MARX, Karl. *O 18 de Brumário e Cartas a Kugelmann*. Tradução de Leandro Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

_____. *A guerra civil na França*. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *As lutas de classes na França*. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *A mercadoria*. Extraído de “O Capital”. Trad. e comentários de Jorge Grespan. Col. Ensaios Comentados. São Paulo: Ática, 2006.

MONASTA, Attilio. *Antonio Gramsci*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010. Tradução de Paolo Nosella.

NOSELLA, Paolo. *A escola de Gramsci*. 3ª ed. São Paulo: Cortez, 2004.

OLIVEIRA, Luciana Aparecida Aliaga Ázara de, 2013. *Gramsci e Pareto: itinerários de ciência política*. Campinas, SP. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP.

PAULA, João Antonio de. *Crítica e emancipação humana: ensaios marxistas*. São Paulo: Autêntica, 2014.

PLATÃO. *A República*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006.

_____. *Protágoras*. Lisboa: Relógio d’Água, 1999.

RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo, 2014.

SADER, Emir. *Estado e política em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2014.

SEMERARO, Giovanni. *Gramsci e os novos embates da filosofia da práxis*. São Paulo: Idéias e Letras, 2006.

ŽIŽEK, Slavoj (org.). *Um mapa da ideologia*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.