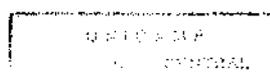


IDEOLOGIA: RELAÇÕES SOCIAIS E SUBJETIVIDADE -
ESTRUTURA IDEOLÓGICA E FORMAS SOCIAIS DE CONSCIÊNCIA

ALBERTO HARUYOSHI HITOMI

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO APRESENTADA AO DEPARTAMENTO
DE SOCIOLOGIA DO INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
HUMANAS DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS, SOB A
ORIENTAÇÃO DO PROF. DR. EDMUNDO FERNANDES DIAS

NOVEMBRO/1993



ALBERTO HARUYOSHI HITOMI

IDEOLOGIA: RELAÇÕES SOCIAIS E SUBJETIVIDADE -
ESTRUTURA IDEOLÓGICA E FORMAS SOCIAIS DE CONSCIÊNCIA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO APRESENTADA AO DEPARTAMENTO
DE SOCIOLOGIA DO INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
HUMANAS DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS, SOB A
ORIENTAÇÃO DO PROF. DR. EDMUNDO FERNANDES DIAS

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE A REDAÇÃO
FINAL DA DISSERTAÇÃO DEFENDIDA E
APROVADA PELA COMISSÃO JULGADORA EM
13/12/93.



NOVEMBRO/1993

"Em sua perplexidade, pensam os nossos proprietários de mercadorias como Fausto. No começo era a ação. Eles já agiram, portanto, antes de terem pensado. As leis da natureza das mercadorias atuam através do instinto natural dos seus possuidores".

Karl Marx

"O homem ativo de massa atua praticamente, mas não tem uma clara consciência teórica desta sua ação, que, não obstante, é um conhecimento do mundo na medida em que o transforma. Pode ocorrer, inclusive, que a sua consciência teórica esteja historicamente em contradição com seu agir".

Antonio Gramsci

"Em suma, o estudo da tomada da consciência levou-nos assim a recolocá-la na perspectiva geral da relação circular entre o sujeito e os objetos, o primeiro só aprendendo a conhecer-se mediante a ação sobre estes e os segundos só se tornando cognoscíveis em função do progresso das ações exercidas sobre eles. Donde o círculo das ciências, cuja solidariedade, que as une, repugna a toda hierarquia linear; mas daí decorre sobretudo o acordo do pensamento e do real, uma vez que a ação procede das leis de um organismo que é ao mesmo tempo um objeto físico entre os outros e a fonte do sujeito que age e, depois, pensa".

Jean Piaget

CAPÍTULO 3 - A METODOLOGIA GRAMSCIANA DE ESTUDO DA POLÍTICA E DA HISTÓRIA, 160

CAPÍTULO 4 - A REFORMA INTELECTUAL E MORAL, 172

PARTE III: A SÍNTESE GRAMSCIANA, 197

CAPÍTULO 1 - A RECONSTRUÇÃO GRAMSCIANA DO MARXISMO, 198

1. As Interpretações do Marxismo, 201

2. O Pensamento Gramsciano nos Cadernos, 207

CAPÍTULO 2 - A CRÍTICA AO MANUAL DE BUKHARIN, 212

1. A Cisão da Filosofia da Práxis, 212

2. O "Manual Popular de Filosofia" de Gramsci ou "A Filologia da História e da Política" ("negatio est determinatio"), 216

3. Crítica Filosófica e Crítica Política, 221

4. A Crítica Político-Militar, 226

CAPÍTULO 3 - CRÍTICA AO REVISIONISMO CROCEANO, 231

1. Croce, Líder Revisionista, 232

2. Abstração e Redução: O Mecanicismo Croceano (Elementos do Marxismo Absorvidos por Croce), 236

3. Materialismo e Idealismo, 241

4. A Filosofia Croceana como Premissa para a Reconstrução da Filosofia da Práxis, 244

5. O Núcleo São e Realista do Pensamento de Croce, 245

6. A Hegemonia Croceana, 248

CAPÍTULO 4 - ANTI-CROCE E ANTI-BUKHARIN: PEQUENAS NOTAS SOBRE A POLÍTICA DE MAQUIAVEL, 257

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS, 279

ABREVIATURAS UTILIZADAS

Obras de Antonio Gramsci:

CDH: *Concepção Dialética da História*

I : *Os Intelectuais e a Organização da Cultura*

LVN: *Literatura e Vida Nacional*

MPE: *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno*

PP : *Pasado y Presente*

Cartas: *Cartas do Cárcere*

Qx: Cn: y: z : *Quaderni del Carcere*

Qx: indica o volume

Cn: o número do Caderno

Y: o número do parágrafo

z: o número da página

Por exemplo: Q.II: C.11: 1: 1366. Lê-se: Volume II dos *Quaderni del Carcere*, Caderno 11, parágrafo 1, pág. 1366.

INTRODUÇÃO

Este trabalho constitui uma tentativa de, a partir de Gramsci, atualizar uma série de questões, cujas soluções podem ser encontradas na investigação do problema da ideologia. O estudo da ideologia tornou-se, para nós, um instrumento heurístico. Descrever geneticamente as condições que produziram tal posição é difícil. O que podemos fazer é fornecer as seguintes indicações:

1. Nossa formação é na área da Psicologia, e foi nesse contexto que o interesse pelo tema da ideologia se estruturou. Na época, pensamos hoje, o problema da ideologia era colocado como a questão da dialética objetividade-subjetividade, ou seja, o problema de como o indivíduo constrói sua subjetividade nas relações que estabelece com os objetos e os homens. O ponto de partida para se pensar essas questões era a concepção marxiana de trabalho.

Tratava-se, ingenuamente, de se pensar uma "teoria do indivíduo". As insuficiências dos três grandes sistemas que dominam a Psicologia - a Psicanálise, o *Behaviorismo* e a Psicologia Humanista - levaram-nos a acreditar que esse núcleo (a tal "teoria do indivíduo") poderia ser o fundamento de uma Psicologia realmente científica, diga-se, marxista, que teria como objeto o estudo da **atividade**. Partíamos, principalmente, de leituras dos *Manuscritos*, das *Teses sobre Feuerbach*, do *Capital* e, posteriormente, dos *Grundrisse*.

2. Durante cerca de quatro anos integramos uma equipe interdisciplinar de pesquisa que desenvolveu estudos na área de Saúde Mental e Trabalho. Investigamos as condições, o processo de trabalho e o perfil psicológico - através de um inventário de personalidade - de algumas categorias profissionais; dentre elas, bancários, operários de retífica de motores, trabalhadores de usina de açúcar. Fazíamos observação direta do processo de trabalho, entrevistas com trabalhadores e com a gerência e anamneses. O problema da ideologia surgiu como questão da construção das representações e da compreensão da ideologia como momento necessário do processo de socialização.

3. Durante um certo período fomos colaboradores de um jornal operário distribuído em portas de fábricas. O problema da ideologia era colocado na forma de questões sobre a própria organização do jornal e de como atingir o seu público.

4. No curso de nossos estudos, nasceu-nos a convicção de que seria possível desenvolver uma formulação da ideologia a partir do *Capital*. Especialmente da sua fenomenologia implícita e das construções sobre o fetichismo da mercadoria e sobre a reificação das relações sociais, assim como das relações que Marx estabelece, na *Introdução de 57*, entre os elementos do circuito Produção - Distribuição - Troca - Consumo.

4.1. As observações de Althusser sobre o papel da ideologia na reprodução das relações e condições sociais de produção no quadro da reprodução global das formações sociais; sobre a possi-

bilidade de uma teoria geral da ideologia apoiando-se na Psicanálise; e, enfim, sobre o processo de constituição dos sujeitos, sintetizou várias de nossas preocupações.

4.2. Paralelamente, estudávamos a Epistemologia e a Psicologia Genéticas de Piaget, e nelas identificamos a fundamentação do que atrás designamos como uma teoria do indivíduo. Coincidências teóricas e metodológicas entre as formulações de Piaget e Marx, apontadas por Habermas e Goldmann, reforçaram o desejo de aprofundar tais estudos.

5. Apoiando-nos em Marx e Althusser, de um lado, e em Piaget e Freud, de outro, escrevemos um projeto que combinava a análise de um aparelho ideológico (a escola) e das representações de adolescentes em processo de escolarização. Acreditávamos que com esses quadros de referência poderíamos investigar, empiricamente, os problemas colocados pela ideologia.

5.1. Porém, o contato com os escritos gramscianos, associado a algumas dificuldades práticas de encaminhamento, conduziu-nos a rever nossas posições. Um trabalho que fizemos para esclarecer as relações entre Gramsci e Althusser permitiu algumas conclusões: o esquema básico de Althusser sobre os aparelhos ideológicos de Estado devia-se a Gramsci; algumas indicações de Marx no *Capital* eram decisivas para sua concepção de ideologia; a dialética objetividade-subjetividade poderia ser pensada em Gramsci através das relações que estabelece entre base e superestruturas na constituição do bloco histórico; as reflexões de Gramsci representam a atualização e o desenvolvimento das concepções marxianas nos ambi-

tos da filosofia, da política, da história, da economia e da cultura. Tais conclusões, entre outras, levaram-nos a sintetizar nossas questões a partir de Gramsci.

É claro que essas observações constituem o modo de hoje analisarmos e descrevermos esses acontecimentos. Pensar essas questões como problemas que se relacionam com a ideologia é, naturalmente, uma visão retrospectiva. Este trabalho, pensamos, sintetiza várias dessas questões.

O campo de investigação e interpretação são os *Cadernos do Cárcere*, principalmente.

O texto compõe-se de três partes:

Parte I: O Problema da Ideologia na Teoria Marxista, na qual nos posicionamos acerca do problema da ideologia e indicamos os temas e questões que uma formulação adequada de ideologia deve desenvolver e responder.

Capítulo 1 - Ideologia: Um Termo, Três Questões. Tentaremos indicar que na discussão marxista de ideologia residem três questões. Denominamo-as questões ontológica, gnoseológica e política. Assim, propomos que uma formulação adequada da ideologia deve: mostrar a função política das ideologias nas formações sociais; mostrar o modo como as ideologias constroem identidades coletivas e/ou constituem ou unificam o ser social (classes, subcoletividades); e, finalmente, descrever o processo através do qual o ser social pode tomar consciência de si mesmo no terreno ideológico.

Capítulo 2 - Ideologia, Reificação e Fetichismo. Incursinaremos numa via possível de resposta às três questões através da reflexão sobre as relações entre ideologia, reificação e fetichismo. Entendemos que uma formulação adequada da ideologia deve par-

tir do *Capital* e dos *Grundrisse*, uma vez que neles existe uma teoria das aparências e das abstrações, que constitui, por sua vez, o fundamento de uma teoria geral da ideologia.

Ao mesmo tempo, colocaremos os elementos necessários para a compreensão das relações que estabeleceremos entre o processo de constituição dos "preconceitos populares" (Marx) e do senso comum (Gramsci).

Capítulo 3 - A Ideologia na Fase do Capitalismo Monopolista. O Capítulo 1 estabeleceu as condições de validade de uma formulação marxista de ideologia. Este capítulo acrescentará a essa exigência uma condição de atualidade. As respostas às três questões da ideologia devem ser formuladas considerando-se as transformações das formações sociais capitalistas decorrentes da transição da fase concorrencial para a monopolista.

Delinearemos, através de Gramsci, Althusser e da Escola de Frankfurt, as novas características e funções da ideologia nesse período de desenvolvimento histórico.

Parte II: Estrutura Ideológica e Formas Sociais de Consciência. Colocadas as condições de validade e atualidade de uma formulação marxista de ideologia, veremos a resposta de Gramsci a esses problemas, no interior de seu projeto de reconstrução do materialismo histórico.

Capítulo 1 - As Formas Sociais de Consciência. Propomos uma leitura do que Gramsci chama "concepções de mundo" como formas sociais de consciência e entendemos tais formas como elementos integrantes de uma teoria do conhecimento que está implícita nos *Cadernos*.

Tentaremos mostrar como Gramsci estabelece a unidade histórica, filosófica e política das formas sociais de consciência, do

próprio homem e da sociedade através do conceito de bloco histórico. Veremos, também, de que modo o processo de tomada de consciência pode ser entendido como um momento do processo de constituição ontológica.

Capítulo 2 - Estrutura Ideológica. Dado o seu caráter altamente abstrato, as formas sociais de consciência (concepções de mundo) parecem ser trabalhadas num nível apenas filosófico. Neste capítulo veremos, concretamente, como Gramsci opera com essas categorias no estudo do processo de direção intelectual e moral que o grupo dominante tenta impor em toda sociedade através do Estado. Mostraremos como as formas sociais de consciência se articulam com os aparelhos privados de hegemonia e/ou são por eles produzidas.

Capítulo 3 - A Metodologia Gramsciana de Estudo da História e da Política. Acompanharemos a tentativa gramsciana de estabelecer os princípios metodológicos para a interpretação de fatos históricos concretos e princípios elementares da Ciência Política, a partir da reflexão sobre a dialética estrutura-superestrutura e da análise das obras de investigação histórica de Marx. Indicaremos que é através do conceito de bloco histórico que Gramsci compreende e explica o desenvolvimento histórico como unidade das forças materiais e das ideologias orgânicas.

Capítulo 4 - A Reforma Intelectual e Moral. Tentaremos mostrar a implicação e a tradução gnoseológicas da estratégia da hegemonia civil; e que tal estratégia se fundamenta na teoria do conhecimento exposta no Capítulo 1 e na metodologia histórico-política explicitada no Capítulo 3.

Parte III: A Síntese Gramsciana. Abandonamos a leitura interna, interpretativa, dos *Cadernos* e indicamos alguns elementos que

devem ser tratados e aprofundados para a compreensão das fontes históricas do pensamento e da prática de Gramsci e, em especial, sobre a gênese da sua teoria do conhecimento e de seu método de estudo da política e da história.

Esta Parte tentará fundamentar as teses que apresentamos na Parte II. Trata-se, portanto, de uma Parte, ao mesmo tempo, conclusiva e comprobatória. Pretendemos, principalmente, demonstrar que a gnoseologia da política (a teoria do conhecimento) e a extração da metodologia marxista de estudo da história e da política integram o processo gramsciano de reconstrução filosófico-científico do marxismo.

Esta reconstrução é realizada através da crítica às modernas correntes idealistas e às versões vulgares do marxismo da II e III Internacionais. Essas correntes serão personificadas e representadas por Benedetto Croce e Nikolai Bukharin. Mostraremos, também, que tais críticas são o equivalente teórico da estratégia política da hegemonia.

Agora, a parte mais agradável: os agradecimentos. Em primeiro lugar, gostaria de agradecer ao meu orientador Edmundo Fernandes Dias, que, com rigor, dedicação e humor, ajudou-me a percorrer a aventura chamada *Cadernos do Cárcere*. Em Edmundo, mais que um orientador, encontrei alguém com quem compartilhar uma compreensão sobre Gramsci, no meio do vasto cipoal interpretativo em que ele está envolto. Agradeço também a dona Cleusa, Moema, Bob e Kid pela aceitação de minha presença oriental, durante um bom período de redação deste trabalho.

Às professoras Angela Tude de Souza e Evelina Danigno, que se dispuseram pronta e simpaticamente a discutir a forma embionária deste trabalho.

A professora Angela acompanha-me desde meu ingresso no mestrado. Dela recebi sempre carinhosos e charmosos estímulos intelectuais. Angela foi a pessoa que compreendeu mais plenamente a estrutura da minha exposição e apontou uma grave lacuna nessa construção. Na redação final, procurei elaborar suas críticas e incorporar suas sugestões.

À professora Evelina agradeço pelo rigor, cuidado da leitura e pelas valiosas sugestões bibliográficas.

À Nazaré, pelo amor, que nos ajuda e nos impulsiona a querer fazer as coisas. Sou grato também pela cuidadosa revisão gramatical, sintática e afetuosa do texto final.

Aos professores Renato Ortiz, Otávio Ianni e, novamente, Edmundo e Angela pelos cursos oferecidos e nos quais pude ir trabalhando o tema desta dissertação.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela subvenção financeira que me permitiu atravessar parte da crise econômica e científica que vivemos.

PARTE I

O PROBLEMA DA IDEOLOGIA NA TEORIA MARXISTA

CAPÍTULO 1

IDEOLOGIA: UM TERMO, TRÊS QUESTÕES

1. Ideologia em Marx e Engels

Trabalhar o conceito marxista de ideologia, assim como os outros conceitos e concepções marxistas, significa enfrentar o problema colocado por Umberto Cerroni (1976) do *marxisme a refaire*. Não será exagero afirmar que somente a partir de 1939-1941 - data da publicação dos *Grundrisse* - temos os elementos suficientes para uma correta avaliação do conjunto da obra de Marx e, conseqüentemente, de seu pensamento.

No que se refere ao conceito de ideologia, esse problema torna-se ainda mais sério, uma vez que o principal texto no qual Marx e Engels expuseram, explicitamente, suas concepções, *A Ideologia Alemã*, foi publicado apenas no início da década de 30. Na ausência de *A Ideologia Alemã*, quais as principais referências que contribuíram para a elaboração de uma concepção marxista de ideologia? Se considerarmos apenas os escritos de mais ampla difusão e, naturalmente, ignorando-se muitos outros textos, cartas, palestras, documentos, etc., teremos¹:

¹ As datas, com exceção das cartas, indicam o ano da primeira publicação.

a) De Marx:

O 18 Brumário de Luís Bonaparte - 1852

Prefácio ao Para a Crítica da Economia Política - 1859

O Capital: crítica da Economia Política - 1867, 1885, 1894 (Livros I, II e III, respectivamente).

b) De Engels:

Anti-Dühring - 1877-1878

Carta a Bloch - 1890

Carta a Franz Mehring - 1893

Isso, é claro, não esgota o campo de referência disponível para a elaboração de uma concepção marxista de ideologia. Acreditamos, contudo, tratarem-se das fontes mais importantes, teórica e historicamente.

Temos nesses materiais ao menos três definições de ideologia:

1ª Definição) Formas ideológicas ou formas sociais de consciência adequadas à estrutura econômica da sociedade (*Prefácio de 1859*, 1ª passagem do *Anti-Dühring* e a *Carta a Bloch*).

2ª Definição) Consciência de classe ou visão classista do mundo produzida pelas condições materiais de existência, pela posição nas relações de produção (2ª e 3ª passagens do *Anti-Dühring*; *18 Brumário*). (Estaremos considerando, naturalmente, no caso da 2ª e 3ª passagens do *Anti-Dühring*, a moral como ideologia).

3ª Definição) Falsa consciência das forças propulsoras da história (Carta a Mehring).

18 Brumário - Ideologia como visão classista do mundo:

"Sobre as diferentes formas de propriedade, sobre as condições sociais, maneiras de pensar e concepções de vida distintas e peculiarmente constituídas. A classe inteira os cria e os forma sobre a base de suas condições materiais e das relações sociais correspondentes" (Marx, 1985a, p. 348).

Prefácio ao Para a Crítica da Economia Política - 1859 - Formas ideológicas ou formas sociais de consciência:

"Na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência (...). Na consideração de tais transformações [da base e da superestrutura] é necessário distinguir sempre entre a transformação material das condições econômicas de produção (...) e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas pelas quais os homens tomam consciência desse conflito [entre as forças produtivas e as relações de produção] e o conduzem até o fim" (Marx, 1982, p. 25).

O Capital - Formas ideológicas que se levantam das aparências da esfera da circulação. Exemplo do cristianismo em suas versões protestante e deísta como formas sociais de consciência adequadas a uma sociedade de produtores de mercadorias:

"A esfera da circulação ou do intercâmbio de mercadorias, dentro de cujos limites se movimentam compra e venda de força de trabalho, era de fato um verdadeiro éden dos direitos naturais do homem. O que aqui reina é unicamente Liberdade, Igualdade, Propriedade e Bentham. Liberdade! Pois comprador e vendedor de uma mercadoria (...) são determinados apenas por sua livre vontade. Contratam como

peessoas livres, juridicamente iguais (...). Igualdade! Pois eles se relacionam um com o outro apenas como possuidores de mercadorias e trocam equivalente por equivalente. Propriedade! Pois cada um dispõe apenas sobre o seu. Bentham! Pois cada um dos dois só cuida de si mesmo" (Marx, 1983, p. 145 - Capítulo IV - A Transformação do Dinheiro em Capital, Volume I).

"Compreende-se, assim, a importância decisiva da transformação do valor e do preço da força de trabalho na forma salário ou em valor e preço do próprio trabalho. Sobre essa forma de manifestação, que torna invisível a verdadeira relação e mostra justamente o contrário dela, repousam todas as concepções jurídicas tanto do trabalhador quanto do capitalista, todas as mistificações do modo de produção capitalista, todas as suas ilusões de liberdade, todas as mentiras apologéticas da Economia vulgar" (Marx, 1984, p. 130 - Capítulo XVII - A Transformação do Valor, Respectivamente do Preço da Força de Trabalho, em Salário, Volume I).

"Para uma sociedade de produtores de mercadorias, cuja relação social geral de produção consiste em relacionar-se com seus produtos como mercadorias, portanto como valores, e nessa forma reificada relacionar mutuamente seus trabalhos privados como trabalho humano igual, o cristianismo, com seu culto do homem abstrato, é a forma de religião mais adequada, notadamente em seu desenvolvimento burguês, o protestantismo, o deísmo, etc." (id., 1983, p. 75 - Capítulo I - A Mercadoria, Volume I).

Anti-Dühring - Superestrutura ideológica e consciência de classe ou visão classista do mundo:

1ª passagem - Superestrutura ideológica :

"Mas as verdades eternas saem perdendo ainda mais no terceiro grupo de ciências, as ciências históricas [o primeiro grupo é o que estuda a natureza inanimada e o segundo estuda os organismos vivos], aquelas que investigam, na sua sucessão histórica e nos seus resultados atuais, as condições de vida dos homens, as relações sociais, as formas do Direito e do Estado, com as suas superestruturas ideal, filosófica, religiosa, artística, etc." (Engels, 1979, p. 75).

2ª passagem - Consciência de classe, visão classista do mundo:

"Assim, verificando que as três classes que constituem a sociedade moderna, que são a aristocracia feudal, a burguesia e o proletariado, possuem cada uma a sua moral particular, teremos, necessariamente, de concluir, que os homens, consciente ou inconscientemente, fazem derivar suas idéias morais, em última análise, das condições práticas em que se baseia a sua situação de classe, ou seja, as condições econômicas em que produzem e trocam seus produtos" (id., pp. 78-79).

3ª passagem - Consciência de classe, visão classista do mundo:

"E, como até o dia de hoje a sociedade se desenvolveu sempre por antagonismos de classe, a moral foi também, sempre e forçosamente, uma moral de classe; nalguns casos, construída para justificar a hegemonia e os interesses da classe dominante; noutros (...) para defender e legitimar a rebelião e os interesses do futuro em geral, e da classe oprimida em particular" (id., p. 79).

Carta a Bloch - Fator da superestrutura ou formas ideológicas:

"Segundo a concepção materialista da história, o fator que, em última instância, determina a história é a produção e a reprodução da vida real. Nem Marx nem eu afirmamos, uma vez sequer, algo mais do que isso. Se alguém o modifica, afirmando que o fato econômico é o único fato determinante, converte aquela frase numa frase vazia, abstrata e absurda. A situação econômica é a base, mas os diferentes fatores da superestrutura que se levanta sobre ela - as formas políticas da luta de classes e seus resultados, as constituições que, uma vez vencida uma batalha, a classe triunfante redige, etc., as formas jurídicas, e inclusive os reflexos de todas essas lutas reais no cérebro dos que nelas participam, as teorias políticas, jurídicas, filosóficas, as idéias religiosas e o desenvolvimento ulterior que as leva a converter-se num sistema de dogmas - também exercem sua influência sobre o curso das lutas históricas e, em muitos casos, determinam sua forma, como fator predominante. Trata-se de um jogo recíproco de ações e reações entre todos esses fatores, no qual, através de toda uma infinita multidão de acasos (isto é, de coisas e acontecimentos cuja conexão interna é tão remota ou tão difícil de demonstrar que podemos considerá-la inexistente ou subestimá-la), acaba sempre por impor-se, como necessidade, o momento econômico. (...)

Nós mesmos fazemos nossa história, mas isto se dá, em primeiro lugar, de acordo com premissas e condições muito concretas. Entre elas, as premissas e condições econômicas são as que decidem, em última instância. No entanto, as condições políticas e a tradição que perambula como um duende no cérebro dos homens também desempenham seu papel, embora não decisivo.(...)

Em segundo lugar, a história faz-se de tal modo que o resultado final decorre sempre dos conflitos que se estabelecem entre muitas vontades individuais, cada uma das quais é o resultado de uma multidão de condições de existência particulares. E, pois, de um conjunto inumerável de forças que se entrecruzam, de um grupo infinito de paralelogramas de forças que dão em consequência uma resultante - o acontecimento histórico -, que, por sua vez, pode ser encarado como produto de uma força única, que, como um todo, atua inconsciente e involuntariamente. Pois o que um deseja tropeça com a resistência oposta por outro, e o resultado de tudo isso é algo que ninguém desejava. Assim, toda a história transcorreu até hoje sob a forma de um processo natural e submetido, também, em sua essência, às mesmas leis de movimento. Não se deve, porém, deduzir que as diferentes vontades individuais sejam iguais a zero, pelo fato de que elas não alcancem o que desejam, mas se fusionem numa espécie de média geral, de resultante comum. Cada uma delas visa um objetivo a que a impelem sua constituição física e uma série de circunstâncias exteriores que, em última instância, são circunstâncias econômicas (...); e todas elas contribuem para a resultante comum e acham-se, portanto, incluídas dentro dela"² (Marx e Engels, 1980, pp. 284-285; destaques do autor; grifos nossos).

Carta a Mehring - Falsa consciência dos fatores históricos determinantes:

"A ideologia é um processo que o chamado pensador, realiza conscientemente, é verdade, mas levado por uma consciência falsa. As verdadeiras forças propulsoras que o põem em movimento, permanecem ocultas para ele; se não fosse assim, não se trataria de um processo ideológico. Dessa maneira ele é levado a imaginar forças motrizes falsas ou aparentes. Como se trata de um processo intelectual, seu conteúdo e sua forma são deduzidos do pensamento puro - seja do próprio pensamento, seja de seus predecessores. Trabalha exclusivamente com materiais intelectuais; sem estudá-los mais a fundo, considera que esses materiais provêm do pensamento; e não procura pesquisar se podem ter uma origem mais longínqua, independente desse pensamento. Considera evidente essa maneira de proceder, pois

² Argumentos semelhantes foram utilizados por Engels no seu Ludwig Feuerbach. Cf. Marx e Engels, 1980, p. 198.

todo ato humano que se realiza por meio do pensamento é para ele, em última instância, um ato igualmente baseado no pensamento.

O ideólogo histórico (aqui se emprega a palavra histórico no sentido de político, jurídico, filosófico, teológico, - numa palavra, de todos os domínios que pertencem à sociedade e não apenas à natureza), o ideólogo histórico encontra, portanto, em cada domínio científico, um material formado de maneira independente, no pensamento das gerações anteriores e que passou por um processo próprio e independente da evolução, no cérebro de gerações sucessivas. É verdade que também certos fatores externos, pertencentes a este ou aquele domínio, podem haver contribuído para esse desenvolvimento; segundo a base de partida adotada, esses fatos aparecem, porém, como frutos de um processo intelectual - e assim, permanecemos sempre nos domínios do pensamento puro - o qual, por estranho que pareça, dá a impressão de digerir mesmo os fatos reais mais resistentes" (id., p. 293, destaques do autor; grifos nossos).

É claro que essas três definições não são mutuamente excluídas. As formas ideológicas são, com certeza, para Engels, consciência falsa das forças propulsoras. E, como ele mesmo observa a respeito da moral de classe - a cristã-feudal, a burguesa e a proletária - nenhuma delas é verdadeira, embora a que tem mais chances de permanência seja a moral proletária, porque "ela representa, no presente, a destruição do presente, o futuro" (cf. Engels, 1979, p. 78).

Uma das objeções levantadas contra a síntese ou compatibilidade dessas definições é apresentada por Bobbio, Larrain e Therborn. Eles distinguem as definições de ideologia, presentes nas obras de Marx, em definições com significados forte e fraco, neutro ou crítico. Surpreende-nos a frequência com que esse juízo é repetido.

Norberto Bobbio, em seu *Dicionário de Política* (Bobbio et al., 1986), distinguiu dois sentidos que o conceito de ideologia assume. Chamou-os de significados forte e fraco. O significado fraco de ideologia designaria "um conjunto de idéias e de valores

respeitantes à ordem pública e tendo como função orientar os comportamentos políticos coletivos" (p. 585). Já o significado forte de ideologia "tem origem no conceito de ideologia de Marx, entendido como falsa consciência das relações de dominação entre as classes" (id.).

Sartori polarizou essa discussão da seguinte forma: ideologia no conhecimento e na política.

"No que se refere à primeira área de indagação, o problema é se o conhecimento é condicionado ou distorcido ideologicamente e em que grau o pode ser. Quanto à segunda área de indagação, o problema é se a Ideologia é um aspecto essencial da política e, uma vez concluído que o seja, o que ela é e como pode ser explicada" (cit. p. Bobbio et al., 1986, p. 586).

De modo semelhante, Larrain distinguiu duas acepções do conceito de ideologia, já presentes nos escritos de Marx e que se difundiram após sua morte. Um conceito neutro, que seria a ideologia como a "totalidade das formas de consciência social" (a superestrutura ideológica) e um conceito crítico e negativo de ideologia como "idéias políticas relacionadas com os interesses de uma classe" (Bottomore, 1988, p. 585).

Num outro escrito, Larrain (1986) argumenta:

"Por um lado, a ideologia pode ser concebida em termos eminentemente negativos, como um conceito crítico que significa uma forma de falsa consciência ou aparência necessária que, de alguma maneira distorce o entendimento dos homens sobre a realidade social (...). Por outro lado, o conceito de ideologia pode ser concebido em termos positivos, como a expressão de uma visão de mundo de uma classe" (pp. 13-14).

De modo análogo, Therborn afirma que "em Marx nós podemos distinguir pelo menos dois conceitos diferentes de ideologia ou

ideológico (...) Ideologia é vista então como o meio através do qual os homens fazem sua história como atores conscientes (...). O outro estaria ligado à luta entre diferentes ideologias de classe e suas relações com ideologias não-classistas. O primeiro é tratado por Marx e Engels em breves afirmações teóricas, o segundo, sobretudo, em cartas de conselhos políticos para o movimento dos trabalhadores" (pp. 3-4).

Ainda segundo Jorge Larrain, "as duas gerações de pensadores marxistas posteriores a Marx não tiveram acesso ao texto de 'A Ideologia Alemã', que permaneceu inédito até a década de 20. Assim Plekhanov, Labriola e, mais significativamente Lenin, Gramsci e o Lukács dos primeiros escritos não estavam familiarizados com a argumentação mais vigorosa em favor de um conceito negativo de ideologia. Na ausência dessa obra, os dois textos mais influentes para a discussão do conceito eram o 'Prefácio de 1859', de Marx, e o 'Anti-Dühring' de Engels (...)" (Bottomore, 1988, p. 185). Essa afirmação, como vimos, é parcialmente correta, uma vez que na 'Carta a Mehring' a ideologia é definida como falsa consciência, ou seja, é definida em termos "negativos" ou "críticos". Esse juízo é reforçado pelo fato de Engels denominar a concepção materialista da história de socialismo científico, contrapondo-a às interpretações ideológicas e idealistas e ao socialismo utópico. Também Marx, no Prefácio à primeira edição de O Capital, na Introdução de 57 e no Posfácio à primeira edição alemã de O Capital, situa a nova concepção como o método científico de investigação e exposição da realidade social. Tais elementos já colocam, no interior do debate da ideologia, os problemas da consciência verdadeira e da falsa, da ciência contraposta à ideologia, da consciência de classe do proletariado como a que contém os elementos da nova

ciência e da nova sociedade, da ideologia como meio de justificar, defender ou legitimar os interesses de classe.

Já distinguimos, nas obras de Marx e Engels, três definições de ideologia. Simplificadamente, temos:

- 1) Formas ideológicas ou formas sociais de consciência
- 2) Consciência de classe ou visão classista do mundo
- 3) Falsa Consciência dos fatores históricos determinantes

Duas destas definições de ideologia - formas ideológicas e visão classista do mundo - encontram-se em Marx e Engels. A definição de ideologia como consciência falsa dos fatores históricos determinantes é elaboração original de Engels e, ao que parece, resultado do desenvolvimento e da necessidade de afirmação do caráter científico da concepção materialista da história, o socialismo científico. Embora isso também não seja muito claro no próprio Engels, uma vez que, no prefácio ao *Anti-Dühring*, ele denomina tal concepção de "ideologia comunista".

2. Alguns Desenvolvimentos da Concepção Marxista de Ideologia

Em Labriola, Lenin, Plekhanov, Lukács, Bukharin e Korsch encontraremos as concepções/definições de ideologia, e os problemas a elas relacionados, que distinguimos nos escritos de Marx e Engels. Isso pode ser ilustrado através dos seguintes excertos:

Labriola - Ideologia: representante sentimental ou fantástico das condições materiais, da psicologia social; determinação indireta e mediata da estrutura econômica.

Ensaio Sobre O Materialismo Histórico - Sobre o Materialismo Histórico. Dilucidação preliminar - 1895:

"Na nossa doutrina não se trata já de traduzir em categorias econômicas todas as complicadas manifestações da história, mas se trata só de explicar em última instância (Engels) qualquer fato histórico por meio da estrutura econômica subjacente (Marx): e isso implica análise e redução e, portanto, mediação e composição.

Resulta disso (...) que para proceder da estrutura subjacente ao conjunto configurado de uma determinada história, precisa-se daquele complexo de noções e de conhecimentos, que se pode chamar, na falta de outro termo, psicologia social (...). Essa psicologia social, não é a expressão do processo abstrato e genérico do assim chamado espírito humano. É sempre formação especificada de especificadas condições.

Para nós, é indiscutível o princípio de que não é a forma da consciência que determina o ser do homem, mas o modo de ser que, precisamente, determina a consciência (Marx). Mas estas formas de consciência, como são determinadas pelas condições de vida, são também a história. Esta não é só a anatomia econômica, mas também todo aquele conjunto, justamente, que recobre e reveste essa anatomia, até os reflexos multicoloridos da fantasia. Ou, para dizer de outro modo, não há fato que não tenha a sua origem nas condições da estrutura econômica subjacente; mas não é menos certo que não há fato da história que não seja precedido, acompanhado e seguido por determinada forma de consciência" (Labriola, 1977, pp. 84-85, destaques do autor).

"Dadas as condições de desenvolvimento do trabalho, e de seus instrumentos apropriados e adequados, a estrutura econômica da sociedade, ou seja, a forma da produção dos meios imediatos da vida, determina sobre um terreno artificial, em primeiro lugar e diretamente, toda a atividade restante dos associados, e as variações de tal atividade no processo que chamamos história, isto é, - a formação, o conflito, a luta e a dissolução das classes; - o desenvolvimento correspondente das relações reguladoras, assim, do direito, como da moral; - e as razões e modos de subordinação e de sujeição dos homens pelos homens, com o correspondente exercício do domínio e da autoridade, isto é, em suma, do qual, do último se origina e consiste o estado e determina em segundo lugar a direção,

e em boa parte, indiretamente, os objetos da fantasia e do pensamento, na produção da arte, da religião e da ciência.

(...)

As variações da estrutura (econômica) subjacente da sociedade, que à primeira vista, se manifesta intuitivamente na agitação das paixões, se desenvolve conscientemente na luta contra um direito ou por um direito, e se realiza no abalo e na ruína de um determinado ordenamento político, e tem, em realidade, a sua adequada expressão, só na alteração das relações existentes entre as diversas classes sociais. E esta relação muda pela alteração das relações, que ocorreram precedentemente, entre a produtividade do trabalho e as condições (jurídico-políticas) de coordenação entre os cooperadores na produção.

(...)

E, depois de tudo, tais relações entre a produtividade do trabalho e a coordenação dos cooperadores se altera pela modificação dos instrumentos (- no lato senso da palavra -) necessários à produção" (id., pp. 136-137, destaques do autor).

"Dizia aqui, pouco antes, ao enunciar da fórmula, que a estrutura econômica determina, em segundo lugar, a direção, e, em boa parte e indiretamente, os objetos da fantasia e do pensamento, na produção da arte, da religião e da ciência. (...)

Antes de tudo, com tal enunciado, combate-se a fantástica tese ideológica que arte, religião, ciência são desenvolvimentos subjetivos e desenvolvimentos históricos de um pretense espírito artístico, religioso ou científico, o qual se manifestaria sucessivamente por um ritmo próprio de evolução, que é subsidiário ou obstáculo das condições materiais. Com tal enunciado quer-se afirmar, além disso, a conexão necessária, pela qual qualquer fato da arte e da religião é o representante sentimental, fantástico, ou seja, derivado, de determinadas condições materiais. Se digo em segundo lugar, é para distinguir esses produtos dos fatos de ordenamento jurídico-político, que são, verdadeira e propriamente, objetivações das relações econômicas. E se digo em grande parte e indiretamente dos objetos de tal atividade, é para indicar duas coisas: isto é, que na produção artística e religiosa, a mediação das condições aos produtos é muito complicada, e, pois, que os homens, por viver na sociedade, não param por isso de viver também na natureza e receber dela ocasião e material para a curiosidade e para a fantasia. Depois de tudo, isso se reduz a um enunciado mais geral: os homens não percorrem mais a história em um e mesmo tempo; mas toda a pretensa variedade histórica (arte, religião, etc.) são uma só. E isso não pode ser visto perspicazmente senão nos momentos característicos e significativos da produção de coisas novas que, direi, revolucionários. Mais tarde, a aquiescência na coisa produzida, e a repetição tradicional de um determinado tipo, oblitera o sentido das origens" (id., pp. 145-146, destaques do autor; grifos nossos).

Com Labriola temos uma ilustração singular do modo como a concepção materialista da história e, em particular, a compreensão da ideologia, foram elaboradas e desenvolvidas. Ele pensa a concepção materialista a partir do *Prefácio ao Para a Crítica*, no qual Marx explica a transição entre os modos de produção através da contradição entre forças produtivas, relações de produção e formas de consciência, ou seja, através da dialética base-superestruturas. Parte das formulações do *Prefácio*, mas complementa-as com duas noções fundamentais do próprio materialismo histórico: 1. A história é a história da luta de classes. 2. A determinação econômica da totalidade social é apenas em última instância.

Com essa compreensão integrada da concepção marxista da história, Labriola tornou possível evitar uma interpretação mecanicista do *Prefácio*. Com efeito, para Labriola as formas de consciência (arte, religião, ciência) não são determinadas direta e imediatamente pela estrutura econômica, como o são as relações reguladoras jurídico-políticas e morais (objetivações das relações econômicas), mas são determinadas indireta e mediadamente. Para indicar essa determinação indireta ele introduz o conceito de psicologia social, que é a mediação entre a estrutura subjacente e a história - da qual fazem parte as formas de consciência.

Vale ressaltar, também, que Labriola apresenta uma grande flexibilidade e originalidade na interpretação do processo de adequação do terreno artificial às transformações da estrutura econômica. Essas transformações são sentidas, inicialmente, de modo intuitivo e manifestam-se como paixões, para depois se desenvolverem conscientemente na luta pela alteração de um determinado ordenamento jurídico-político. Nesta colocação está implicada a

asserção de Marx de que a ideologia é o terreno no qual os homens tomam consciência dos conflitos sociais e os conduzem até o fim.

Quanto às fontes utilizadas por Labriola, vemos claramente as formulações contidas no *Prefácio ao Para a Crítica*, no *Manifesto Comunista* e na *Carta a Bloch*.

Plekhanov - Ideologia como superestrutura ideológica ou reflexo da psicologia do homem social ou da psicologia da classe social.

Os Princípios Fundamentais do Marxismo - 1908³:

"As relações jurídicas e políticas engendradas por uma determinada estrutura econômica exerce uma influência decisiva sobre toda a psicologia do homem social. Marx diz: 'Sobre as diferentes formas de propriedade, sobre as condições de existência, vem-se erigir toda uma superestrutura de sensações, ilusões, maneiras de pensar, de conceber a vida, todas diversas e singulares em seu gênero'. O 'ser' determina o 'pensar'" (Plekhanov, 1978, pp. 38-39).

"Por outro lado, vêm-se edificar sobre a base econômica toda uma superestrutura de relações sociais, assim como sentimentos e concepções da mesma ordem. Ora, como esta superestrutura também começa a favorecer o desenvolvimento econômico, para em seguida, entravá-lo, se estabelece também uma ação e uma reação recíprocas entre a superestrutura e a base" (id., p. 47; destaques do autor).

"Não há dúvida que as relações políticas influem sobre o desenvolvimento econômico, mas é também indubitável que antes de influir sobre este desenvolvimento, elas são por ele criadas. É preciso dizer o mesmo do estado psíquico do homem social, daquilo que Stammler chamava, um pouco unilateralmente, os conceitos sociais. O Manifesto prova incontestavelmente que seus autores tinham compreendido bem o valor do 'fator' ideológico" (id., pp. 47-48; destaques do autor).

³ Fazemos Plekhanov anteceder Lenin nesta exposição porque, embora a sua obra considerada date de 1908, sua aparição no cenário russo e seu trabalho de difusão do marxismo são anteriores. Aliás, Plekhanov é considerado o pai do marxismo russo.

"Se nos propuséssemos a expor brevemente a concepção de Marx e Engels, sobre a relação entre a célebre 'base' e a não menos célebre 'superestrutura', chegaríamos a isto:

1. Estados das forças produtivas;
2. relações econômicas condicionadas por estas forças;
3. regime sócio-político, edificado sobre uma 'base' econômica dada;
4. psicologia do homem social, determinado, em parte, diretamente pela economia, em parte, por todo o regime sócio-político edificado sobre elas;
5. ideologias diversas refletindo esta psicologia.

(...)

Que todas as ideologias têm uma raiz comum, a saber, a psicologia da época em questão, não é difícil de compreender, e todos disso se convencerão pondo-se, mesmo que superficialmente, ao corrente dos fatos. Como exemplo, citaremos, dentre outros, o romantismo francês. (...) O que não pode suscitar nenhuma dúvida, é que a psicologia do romantismo francês só se tornará compreensível quando a considerarmos a psicologia de uma classe determinada, situada em condições sociais e históricas determinadas" (id., pp. 62-64; destaques do autor).

A concepção de ideologia em Plekhanov está integrada à sua interpretação da dialética base-superestruturas. Ele retoma o teorema expresso por Marx no *Prefácio ao Para a Crítica* e interpreta a passagem do *18 Brumário* sobre a "superestrutura de sensações, ilusões, maneiras de pensar e de conceber a vida" como a psicologia social de uma classe. Na versão de Plekhanov a ideologia tem origem nesta psicologia social, ela a reflete. É importante assinalar também que essa psicologia é determinada tanto pelas relações econômicas como "por todo regime sócio-político". A introdução do conceito de psicologia social, depreende-se do texto, visa expressar o movimento de ação e reação recíprocas da dialética base-superestruturas.

Plekhanov cita o conceito de "conceitos sociais" de Rudolf Stammler. Outra referência é Hippolyte Taine, que também utilizava a noção de psicologia social. Vimos que Labriola utilizava também a idéia de psicologia social para indicar a determinação econômica em última instância, indireta e mediata, das formas de consci-

ência. Antes de 1908, Plekhanov já havia lido os *Ensaio*s e, mais ainda, os havia resenhado em 1897 para os leitores russos, na obra *Da Concepção Materialista da História* (cf. Plekhanov, 1980, pp. 37-71). Não se pode afirmar, com isso, que Plekhanov tenha tomado o conceito do filósofo italiano.

Labriola indica que tal noção é correlata das idéias de mundo egípcio, consciência grega, espírito da renascença, idéias dominantes, psicologia dos povos, da sociedade ou das classes (cf. Labriola, 1977, p. 147), e, acrescentaríamos, *Zeitgeist*. De qualquer modo, seria interessante pesquisar o modo e as razões que levaram Labriola, Plekhanov e Bukharin (como veremos) a incorporar com tanta tranquilidade, até onde sabemos, o conceito de psicologia social ao materialismo histórico. Superficialmente, diríamos que, do ponto de vista prático, tal noção permite uma exposição menos determinista e mecânica da relação base-superestruturas. Engels, com as idéias de "determinação em última instância" e "ação e reação recíproca" buscava justamente isso. Por outro lado, pode-se dizer que, no próprio marxismo, as noções de interesses, instintos e consciência de classe, poderiam ter sido desenvolvidas e sistematizadas no conceito de psicologia social.

Lenin - Ideologia como concepção de mundo de classe e forma de luta da social-democracia.

Que Fazer? - 1903:

"Sem teoria revolucionária tampouco pode haver movimento revolucionário. Jamais se insistirá bastante sobre essa idéia em alguns momentos em que à prédica de moda do oportunismo se une a inclinação a formas mais restritas da atividade prática. E para a social-democracia russa, a importância da teoria é maior ainda, devido a três circunstâncias que se esquece com frequência. Em primeiro lugar, nosso partido só começa a se organizar, só começa

a formar sua fisionomia e está distante de haver ajustado suas contas com as outras tendências do pensamento revolucionário que ameaçam desviar o movimento do caminho justo. (...)

Em segundo lugar, o movimento social-democrata é internacional por natureza. Isto não significa unicamente que devemos combater o chauvinismo nacional. Significa também que o movimento incipiente em um país jovem só pode desenvolver-se com êxito na condição que aplique a experiência de outros países. (...)

Em terceiro lugar, nenhum outro partido socialista do mundo teve que enfrentar tarefas nacionais como as que tem colocadas a social-democracia russa. (...) Só um partido de vanguarda dirigido por uma teoria de vanguarda pode cumprir a missão de combatente de vanguarda. (...)

Aduziremos as observações feitas por Engels em 1874 sobre a significação da teoria no movimento social-democrata. Engels reconhece três formas da grande luta da social-democracia e não duas (a política e a econômica) - como é usual entre nós - colocando a seu lado a luta teórica" (Lenin, 1981, pp. 134-135; destaques do autor).

"Em primeiro lugar, a submissão da consciência à espontaneidade, antes mencionada, produz-se também por 'via espontânea'. Parece um jogo de palavras, mas, aí!, é uma amarga verdade. Este fato não foi resultado de uma luta aberta entre duas concepções diametralmente opostas e do triunfo de uma sobre a outra" (id., p. 145).

"Posto que nem se pode falar de uma ideologia independente, elaborada pelas próprias massas no curso mesmo de seu desenvolvimento (*), o problema se coloca somente assim: ideologia burguesa ou ideologia socialista. Não há termo médio (pois a humanidade não elaborou nenhuma 'terceira' ideologia; ademais, em geral, na sociedade separada por contradições de classe nunca pode existir uma ideologia à margem das classes nem acima das classes)" (id., p. 147).

(*) Numa nota Lenin acrescenta:

"Isto não quer dizer, naturalmente, que os operários não participem nesta elaboração. Mas não participam como operários, mas sim como teóricos do socialismo, como os Proudhon e os Weitling" (id.)⁴.

⁴ Lenin repetirá, aproximadamente, as mesmas colocações em 1905 e 1920. *Duas Táticas da Social-Democracia na Revolução Democrática - 1905*: "Ao converter o marxismo em verborrêia de razoamentos, fazem da ideologia da classe de vanguarda mais decidida e enérgica, uma ideologia dos setores menos desenvolvidos desta classe, os quais evitavam as difíceis tarefas democráticas revolucionárias e confiavam essas tarefas democráticas aos senhores Struve" (Lenin, 1981, p. 534). *A Doença Infantil do*

Na interpretação de Larrain, o conceito de ideologia em Lenin perde a sua conotação negativa e torna-se um conceito neutro que passa a designar "a consciência política ligada aos interesses de classe" (cf. Bottomore, 1988, p. 186).

De fato, nos trechos citados de *Que Fazer?*, Lenin entende a ideologia como uma concepção de mundo elaborada pelos teóricos-intelectuais da classe. Não existiria, portanto, uma ideologia fora da polaridade "ideologia burguesa ou ideologia socialista". No curso de seu desenvolvimento espontâneo, o movimento operário submete-se à ideologia burguesa porque ela é mais antiga que a ideologia socialista, e possui, também, maiores meios de difusão (cf. Lenin, 1981, pp. 148-149). Combater a consciência espontânea do proletariado - o sindicalismo, o economicismo - significa acentuar

"Esquerdismo" no Comunismo - 1920: "Os representantes das três classes fundamentais, das três correntes políticas principais - a liberal burguesa, a democrática pequeno burguesa (...) e a proletária revolucionária - antecipam e preparam com uma encarniçada luta de concepções programáticas e táticas, a futura luta de classes aberta. Todos os problemas que motivaram a luta armada das massas em 1905-1907 e em 1917-1920 podem (e devem) observar-se, de forma embrionária, na imprensa daquela época. Está claro que entre estas três tendências principais há todas as formações intermediárias, de transição, híbridas que se queira. Mais exatamente: na luta entre os órgãos de imprensa, os partidos, as frações e os grupos vão cristalizando as tendências ideológicas e políticas classistas de verdade; as classes se forjam uma arma ideológica e política adequada para as batalhas futuras" (Lenin, 1981, p. 356). A Cultura Proletária - 1920: "3. Toda a experiência da história moderna e, em particular, mais de meio século de luta revolucionária do proletariado de todos os países desde a publicação do Manifesto Comunista demonstram incontestavelmente que só a concepção marxista do mundo expressa de modo correto os interesses, o ponto de vista e a cultura do proletariado revolucionário. 4. O marxismo conquistou sua significação histórica universal como ideologia do proletariado revolucionário porque não rechaçou, de modo algum, as mais valiosas conquistas da época burguesa, mas, pelo contrário, assimilou e reelaborou tudo que havia de valioso em mais de dois mil anos de desenvolvimento do pensamento e da cultura humanos" (Lenin, 1981, pp. 493-494, destaques do autor).

o elemento consciente, destacar o papel do partido político e, assim, difundir o socialismo científico com o objetivo de elevar o nível de consciência dos operários em geral.

As concepções de Lenin sobre a polarização das ideologias, sobre a dialética movimento espontâneo-movimento consciente (ideologia socialista ou consciência social-democrata) e sobre a relação intelectuais-massa, no contexto de *Que Fazer?*, derivam, em parte, das formulações de Engels e Kautsky. Lenin cita o prefácio à *A Guerra Camponesa na Alemanha* de Engels e o *Projeto do Novo Programa do Partido Social-democrata Austríaco* de Kautsky.

Kautsky, na extensa passagem citada por Lenin, afirma, entre outras coisas, que o portador da ciência, inclusive da consciência socialista moderna, não é o proletariado, mas a intelectualidade burguesa e que essa consciência socialista é introduzida, de fora, na luta de classe do proletariado (cf. *id.*, *ibid.*, p. 146-147).

Assim, a concepção de ideologia como consciência que representa os interesses de classe e a polaridade das ideologias em burguesa ou socialista pode ser traçada a partir de Engels, que se refere à ideologia comunista, chegando a Kautsky e acentuando-se em Lenin. Para Larrain, a definição leniniana de ideologia como consciência política das classes foi motivada pela necessidade de criar uma teoria da prática política para as lutas do final do século XIX:

"O marxismo centraliza sua atenção para a necessidade de criar uma teoria da prática política e, portanto, sua evolução passa a relacionar-se cada vez mais com as lutas de classe e as organizações partidárias (...). Numa situação de confrontação de classes, a ideologia parece estar ligada a interesses da classe dominante e sua crítica aos interesses das classes dominadas; em outras palavras, a crítica da ideologia da classe dominante é realizada a partir de uma posição de classe diferente, ou

(...) de um diferente ponto de vista ideológico" (in Bottomore, 1988, p. 186).

Bukharin - A ideologia social, sistema unificado de idéias, sentimentos e regras de conduta; cristalização/sistematização da psicologia social; forma especial de trabalho social.

A Teoria do Materialismo Histórico - ensaio popular de Sociologia Marxista - 1921:

"Por superestrutura entendemos um tipo qualquer de fenômenos sociais erigidos sobre a base econômica. Aqui, incluímos, por exemplo, a psicologia social, a estrutura político-social, com seu aparato material (...), e a organização humana (...) e fenômenos tais como o conteúdo das ciências (...) e da arte, a totalidade de normas, costumes, regras morais, etc.

O termo ideologia social, significará para nós o sistema de idéias, sentimentos e regras de conduta (normas), e incluirá, conseqüentemente, fenômenos tais como o conteúdo das ciências (...) e da arte, a totalidade de normas, costumes, regras morais, etc.

A psicologia social, significará para nós os sentimentos não sistematizados ou os que só o são em parte, os pensamentos e inclinações de uma sociedade dada, de uma classe, de um grupo, de uma profissão, etc." (Bukharin, 1972, p. 212; destaques do autor).

"Ao examinar a origem da ciência e da arte, da lei e da moralidade, etc., estamos considerando sistemas unificados de formas, de idéias, de normas de conduta, etc. A ciência é um sistema coordenado e unificado de idéias, que abarca qualquer matéria de conhecimentos em suas relações. A arte é um sistema de sentimentos, de sensações, de imagens. A moral é um conjunto mais ou menos rígido de regras de conduta, que procuram satisfação íntima ao indivíduo. Muitas outras ideologias podem ser definidas de maneira similar" (id., pp. 212-213).

"A psicologia da classe fundamenta-se no conjunto de condições de vida das classes respectivas, e estas condições são determinadas pela situação das classes na conjuntura econômica e político-social" (id. p. 216; destaques do autor).

"Qual é a relação entre a psicologia social e a ideologia social? (...) A ideologia sistematiza, o que até esse momento não foi sistematizado, ou seja, a psicologia social. As ideologias são a cristalização da psicologia social" (id., p. 219, destaques do autor).

"A religião, como superestrutura, consiste não apenas em

um conjunto de idéias que foram coordenadas, mas também, do mesmo modo que a ciência, possui também sua organização 'pessoal' correspondente (organização eclesíástica) e um sistema especial e métodos e regras para adoração de Deus ('as vésperas', a 'liturgia', missas de todas os tipos, com muito aparato, conjurações, fórmulas mágicas e outros encantamentos)" (id., p. 183).

"O problema da ideologia e da superestrutura em geral, deve ser também considerado de outro ponto de vista. Vimos já que as diversas formas de superestrutura representam uma quantidade complexa pela natureza de sua construção, e inclui coisas e pessoas. Enquanto as ideologias são, de alguma maneira, um produto espiritual. Sendo este o caso, consideramos, necessariamente, as formas da superestrutura em sua evolução (e, conseqüentemente, seus processos ideológicos) como uma forma especial do trabalho social (mas não de produção material).

(...)

Podemos considerar (...) a sociedade como um vasto mecanismo trabalhador, com muitas divisões e subdivisões do trabalho social. Este grande conjunto pode ser dividido em duas categorias fundamentais; em primeiro lugar o trabalho material, ou seja, a 'produção' propriamente dita; em segundo lugar, as diversas formas de trabalho que se relacionam com a superestrutura: o trabalho administrativo, político, etc., assim como, também, o trabalho ideológico propriamente dito" (id., p. 221; destaques do autor).

Para ilustrar o significado das superestruturas e sua relação com a base econômica, Bukharin parte da análise da função da linguagem:

[A linguagem] "surge da produção, desenvolve-se sob a influência da evolução social; ou seja, sua evolução está determinada pela lei natural da evolução social. A função da linguagem consiste em coordenar as atividades dos homens, porque a compreensão mútua é a forma mais simples de acordo e de coordenação das ações, em parte, dos sentimentos, etc. A importância fundamental da diferença entre a produção material e o trabalho ideológico, ou qualquer outro labor 'superestrutural', aparece aqui com clareza. Sua relação recíproca reside no fato de que o trabalho intelectual, ao ser um elemento derivado, constitui, por sua vez, um princípio regulador. Com relação ao conjunto da vida social, a diferença consiste em sua diferença de função (id., p. 230, destaques do autor).

Bukharin, a exemplo de Plekhanov, desenvolve sua concepção de ideologia no interior do teorema das relações base-superestruturas. Ele introduz os conceitos de ideologia social e psicologia social, os quais permitem especificar os fenômenos que compõem a superestrutura.

Pode-se dizer que, com relação à psicologia social e à ideologia social, Bukharin segue de perto as formulações de Plekhanov e as desenvolve. Desse modo, para ele, a ideologia social é a cristalização ou sistematização da psicologia social e para Plekhanov, a ideologia é o reflexo da psicologia social. Para Bukharin, a psicologia social fundamenta-se também no conjunto das relações econômicas e políticas, porém, ele estende a psicologia social para além das classes sociais e especifica que os grupos e as profissões também as constroem. Além disso, concebe a ideologia social em termos de sistemas unificados de idéias, sentimentos e normas; tais elementos constituem, por sua vez, especificações desse sistema.

Outro ponto em comum com Plekhanov, é o fato de Bukharin ressaltar o mecanismo de ação e reação na relação base-superestruturas. Ele afirma que a linguagem, por exemplo, deriva da produção, e passa a ser, "por sua vez, um elemento regulador do conjunto da vida social". A novidade introduzida por Bukharin no esquema plekhanoviano reside na análise da ideologia e da superestrutura como forma especial do trabalho social. Propõe que consideremos a sociedade como um "vasto mecanismo trabalhador" que pode ser dividido em duas categorias: a produção material e os trabalhos superestruturais e, entre eles, o trabalho ideológico.

O trabalho superestrutural, tal como o material, compreende uma hierarquia de classes. No topo, os possuidores dos meios de

produção; embaixo, os despossuídos. Bukharin fala em "monopólio dos meios de produção mental" e compara a organização dos laboratórios técnicos e dos teatros com a organização das fábricas. As subdivisões do trabalho superestrutural, tais como a administração, o estabelecimento de normas, a ciência, as artes, a filosofia e a religião são análogas à divisão da produção material em ramos (cf. Bukharin, 1972, 221-222).

Lukács - Ideologia como falsa consciência de classe; expressão mental da estrutura econômica objetiva, da situação de classe; consciência reificada.

A consciência de classe - 1923:

"É certo que os reflexos conscientes das diversas etapas do desenvolvimento econômico continuam a ser um fato histórico de grande importância; é certo que o materialismo dialético, constituído, não contesta de maneira nenhuma que os homens realizem e executem eles, conscientemente, os seus atos históricos. Trata-se, porém, como Engels sublinha numa carta a Mehring, de uma falsa consciência" (Lukács, 1978, p. 63).

"A reação adequada que deve, desta forma, ser adjudicada a uma situação típica determinada no processo de produção, é a consciência de classe" (id., p. 64; destaques do autor).

"Só um marxista vulgar pode ficar surpreendido por, (...) no seu próprio terreno de combate, a burguesia ser forçosamente superior ao proletariado, tanto do ponto de vista ideológico como do ponto de vista econômico. Só também um marxista vulgar pode concluir, a partir deste fato, cuja responsabilidade se deve exclusivamente à sua atitude inferior, pela superioridade em geral da burguesia, porque é evidente que a burguesia, abstraindo agora dos seus meios reais de poder, dispõe, neste terreno, de maiores conhecimentos, de hábitos mais assentes, etc; não é de estranhar que se encontre, sem qualquer mérito próprio numa posição de superioridade, se o seu adversário aceitar a sua concepção fundamental das coisas. A superioridade do proletariado sobre a burguesia, que lhe é, aliás, superior em todos os pontos de vista: intelectual, organizacional, etc., reside exclusivamente no fato de ser capaz de considerar a sociedade a partir de uma forma central, modificando a realidade; pelo fato de,

para a sua consciência de classe, teoria e práxis coincidirem, pelo fato de, por conseguinte, poder lançar na balança da evolução social a sua própria ação como fator decisivo" (id., pp. 83-84, destaques do autor).

"A consciência de classe é, pois, ao mesmo tempo, considerada abstrata e formalmente, uma inconsciência, determinada em conformidade com a classe pela sua situação econômica histórica e social. Esta relação é dada como uma situação estrutural determinada, como uma relação de forma determinada, que parece dominar todos os objetos da vida. Por conseguinte, a 'falsidade' e a 'ilusão' contidas numa tal situação de fato não são qualquer coisa de arbitrário, mas, pelo contrário, a expressão mental da estrutura econômica objetiva" (id., pp. 85-86).

"A barreira que faz da consciência de classe da burguesia uma 'falsa' consciência é, pois, objetiva; é a própria situação de classe" (id., pp. 88).

"Como a dominação da burguesia se estende realmente a toda a sociedade, como ela pretende efetivamente organizar toda a sociedade, em conformidade com seus interesses e, em parte, o tem conseguido, necessariamente teria que criar também uma doutrina coerente da economia, do Estado, da sociedade, etc. (o que pressupõe e implica já, em si e para si, uma 'visão do mundo', uma 'Weltanschauung')" (id., p. 80).

"Quando a crise econômica final do capitalismo tiver começado, o destino da revolução (e com ele o da humanidade) dependerá da maturidade ideológica do proletariado, da sua consciência de classe" (id., p. 85; destaques do autor).

"A consciência reificada continua necessariamente prisioneira, na mesma medida e de forma igualmente desesperada, nos extremos do empirismo grosseiro ou do utopismo abstrato. Assim, ou a consciência se torna expectador inteiramente passivo do movimento das coisas, sujeito a leis e no qual não se pode de maneira nenhuma intervir, ou se considera como uma força que pode dominar a seu bel prazer - subjetivamente - o movimento das coisas em si despidido de sentido" (id., p. 92).

"Seria catastrófico alimentar ilusões sobre a extensão do caminho ideológico que o proletariado tem que percorrer. Seria, no entanto, igualmente catastrófico não ver as forças que, no seio do proletariado, atuam no sentido de uma superação ideológica do capitalismo. O simples fato de cada revolução proletária ter, por exemplo, produzido - de uma forma cada vez mais intensa e mais consciente - o órgão de luta do conjunto do proletariado, que se torna órgão estatal, o conselho operário, é um sinal de que a consciência de classe do proletariado está em vias de ultrapassar vitoriosamente a mentalidade burguesa da sua camada dirigente.

O conselho operário revolucionário (...) é uma das formas por que a consciência do proletariado lutou desde o seu nascimento. A sua existência e o seu contínuo desenvolvimento mostram que o proletariado está já no limiar da sua própria consciência e, por conseguinte, no limiar da própria vitória, porque o conselho operário é a superação econômica e política da reificação capitalista" (id., p. 95).

A formulação lukacsiana de ideologia é muito interessante e estimulante. Em sua construção, Lukács realiza uma notável síntese das concepções de ideologia de Marx e Engels, do *Capital*, *Anti-Dühring* e da famosa *Carta a Mehring*. Integra, além disso, os desenvolvimentos de Lenin sobre a importância da luta ideológica e o papel da consciência de classe do proletariado na transformação histórica.

Para Lukács, como para Engels e para Lenin, ideologia torna-se consciência de classe, uma visão de mundo, uma "Weltanschauung". Ele fala em maturidade ideológica do proletariado, luta ideológica e superação ideológica do capitalismo. A consciência de classe é determinada pela situação econômico-histórica e social, pela situação típica determinada no processo de produção, ou ainda, é a expressão mental da estrutura econômica objetiva.

Citando a *Carta a Mehring*, Lukács afirma, com Engels, que esta consciência de classe é, ao mesmo tempo, uma falsa consciência, pois é a expressão de relações econômicas reificadas. A consciência de classe é uma inconsciência: os homens executam seus atos conscientemente, porém, "as verdadeiras forças propulsoras que os movem permanecem ignoradas". Só o ponto de vista da totalidade pode identificar os móveis verdadeiros que impulsionam o desenvolvimento histórico e, por conseguinte, os atos humanos.

Lukács distingue duas formas em que se apresenta a consciência reificada do proletariado: o empirismo grosseiro e o utopismo abstrato. Identifica no conselho operário revolucionário a superação econômica e política da reificação capitalista e a superação da mentalidade burguesa da sua camada dirigente. Embora avalie que a burguesia seja superior ao proletariado em meios reais de poder, em conhecimentos, em hábitos mais assentes, o proletariado é superior à burguesia, intelectual e organizacionalmente, porque, em sua consciência de classe, teoria e práxis coincidem.

A concepção lukacsiana de ideologia constitui, portanto, uma magnífica síntese das formulações de Marx, Engels e Lenin. Por um lado, ele parte das formulações de Marx sobre a reificação das relações sociais, em uma sociedade na qual o produto do trabalho assume a forma de mercadoria, e das formas sociais de consciência ilusórias e mistificadoras correspondentes, para demonstrar que a falsa consciência é a expressão mental da estrutura econômica burguesa.

Por outro lado, Lukács adota a fórmula da falsa consciência, expressa por Engels, como síntese das formulações de Marx sobre as formas sociais ilusórias e mistificadoras. Ao mesmo tempo, interpreta a falsa consciência, a consciência de classe reificada, como uma concepção de mundo, a expressão de interesses de classe, como Lenin. E, ao criticar os dois polos extremos da consciência reificada do proletariado - o empirismo grosseiro e o utopismo abstrato -, ao valorizar os elementos conscientes e organizativos da luta proletária (partido, conselho operário) e, finalmente, ao considerar a burguesia superior ao proletariado nos terrenos econômico e ideológico, é quase impossível não associá-las às considerações de Lenin sobre a consciência espontânea do proleta-

riado (o economicismo, o sindicalismo), sobre a antiguidade e os meios mais poderosos de difusão da ideologia burguesa e sobre o partido como expressão da consciência de classe mais avançada.

A observação, que fizemos anteriormente, de que as definições de ideologia que distinguimos nas obras analisadas de Marx e Engels são compatíveis, ganham, com Lukács, um fundamento mais sólido. Isso nos leva a indagar sobre o sentido da polarização feita por Bobbio, Larrain e Therborn dos significados neutro e crítico-negativo de ideologia.

Korsch - Estrutura intelectual ou espiritual da sociedade, determinadas formas, falsas, de consciência jurídicas, políticas, religiosas, artísticas e filosóficas.

Marxismo e Filosofia - 1923:

"Mas, para uma concepção verdadeiramente materialista dialética do processo histórico era impossível chegar a um ponto em que a ideologia filosófica ou mesmo toda e qualquer filosofia deixasse absolutamente de ser um elemento material do conjunto da realidade histórico-social, quer dizer, um elemento que há que compreender na sua realidade segundo uma teoria materialista e que revolucionar na sua realidade segundo uma prática materialista; e, de fato, Marx e Engels nunca foram tão longe" (Korsch, 1977, p. 112).

"Muitíssimos marxistas vulgares nem sequer in abstrato reconhecem, até hoje, a realidade das formas de consciência sociais, da vida intelectual. Recorrendo a certas afirmações de Marx e sobretudo de Engels, declara-se muito simplesmente que toda a estrutura intelectual (ideológica) da sociedade é uma realidade aparente que só existe na cabeça dos ideólogos, como erro, imaginação, ilusão, mas que não tem em parte alguma um objeto real" (id., pp. 116-117, destaques do autor).

"Nunca ocorreu a Marx e Engels caracterizar a consciência social e a vida espiritual pura e simplesmente como ideologia. A ideologia é apenas a falsa consciência, especialmente aquela que atribui a um fenômeno parcial da vida social uma existência autônoma; por exemplo, as representações jurídicas e políticas que consideram o Direito e o Estado como poderes autônomos acima da socie-

dade. Ora, é extraordinariamente característico da concepção de Marx e Engels que eles nunca qualificaram de ideologia (...) [a] ideologia econômica fundamental da sociedade burguesa. (...) Só as formas de consciência jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas podem ser ideologias" (id., pp. 118-119; destaques do autor).

"Essas formas sociais de consciência só podem (...) ser suprimidas, mesmo no pensamento, se isso for acompanhado por uma transformação objetiva e prática das relações materiais de produção que elas compreendiam até então. O mesmo se passa com as formas sociais de consciência mais elevadas, por exemplo, com a religião, e igualmente com níveis médios da existência e da consciência sociais como a família. Esta consequência do novo materialismo, já sugerida na Crítica da Filosofia de Hegel, encontra a sua expressão mais clara e mais desenvolvida, em todos os sentidos nas Teses sobre Feuerbach" (id., p. 129; destaques do autor).

As representações econômicas, políticas e jurídicas, a arte, a religião e a filosofia, "constituem a estrutura espiritual da sociedade burguesa, que corresponde à estrutura econômica desta sociedade, no mesmo sentido em que, sobre esta estrutura econômica, se ergue a superestrutura jurídica e política.

Tal como a ação econômica da classe revolucionária não torna supérflua a ação política, também a ação política econômica em conjunto não torna supérflua a ação espiritual: ela deve, pelo contrário, ser igualmente levada até o fim como crítica científica revolucionária e trabalho de agitação antes da conquista do poder de Estado pelo proletariado, e como trabalho científico de organização e ditadura ideológica, depois da conquista do poder de Estado" (id., p. 132).

A valorização do papel da ideologia em Korsch, e a necessidade de sua crítica, decorrem de sua compreensão da própria concepção materialista da história, pois, para ele, "a crítica da economia política e a crítica da ideologia da classe burguesa constituem no sistema marxista um todo indivisível" (O Ponto de vista da Concepção Materialista da História in Korsch, 1977, p. 138). É justamente este um dos pontos de diferenciação entre os marxistas que compreendem a dialética materialista, para os quais há a coincidência entre realidade e consciência (idem, ibidem, p. 124), e os materialistas vulgares, para quem as ideologias não passam de

"quimeras".

Para Korsch, as ideologias são formas falsas de consciência social. Falsas porque pretendem que fenômenos parciais da vida social possuem autonomia própria. As formas de consciência social formam, conjuntamente, o que Korsch denomina estrutura intelectual (ideológica) ou espiritual da sociedade, que corresponde à estrutura econômica e da qual se erige. Em outro momento, ele se refere à religião, à filosofia, etc., como formas de consciência elevadas, e à família como nível médio da existência e da consciência social.

Para Korsch, a crítica e a ação revolucionária compõe-se de três momentos, igualmente importantes e igualmente necessários, a ação econômica, a ação política e a ação ideológica, ou seja, abrange a totalidade da realidade social. Por isso, a subestimação da ideologia burguesa e da importância de sua crítica, conduzem à incompreensão do próprio marxismo e da dialética materialista.

Quanto às fontes utilizadas por Korsch vemos, explicitamente, nas passagens citadas, formulações presentes na *Carta de Engels a Mehring*, no *Prefácio ao Para a Crítica*, n' *O Capital*, n' *A Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* e nas *Teses sobre Feuerbach*. Ele integra, portanto, tanto algumas obras de Engels e Marx, quanto as obras do chamado jovem Marx e do Marx da maturidade. Essa integração é plenamente consciente e não sem consequências e propósitos:

"Perde-se muitas vezes de vista que as célebres frases de Marx, no prefácio à *Crítica da Economia Política*, sobre a concepção materialista da história tem apenas o objetivo imediato de fornecer (...) aos leitores 'o método para estudar a sociedade' de que Marx se tinha servido no estudo da economia política e que, por este motivo, ele não quis de forma alguma exprimir neste passo a totalidade do seu novo princípio materialista

dialético. (...) Se se quiser, por conseguinte, apreender o princípio materialista dialético na sua totalidade, tem que se completar a descrição (...) servindo-nos das outras suas obras e das de Engels, especialmente as obras do primeiro atrás citadas ['Crítica da Filosofia do Direito de Hegel', 'A Questão Judaica', 'A Sagrada Família', 'A Ideologia Alemã', 'Manifesto Comunista'] (além d'O Capital e dos pequenos escritos do último período)." (Korsch, 1977, pp. 110-111; destaques do autor).

Em uma nota de *Marxismo e Filosofia*, Korsch faz referência à *A Ideologia Alemã*, lamentando a sua não-publicação integral até aquela data (cf. Korsch, 1977, p. 65, nota 5). A valorização desta obra, contudo, pode ser notada na citação acima.

* * *

É evidente que estamos comparando e relacionando textos diferentes, escritos sob conjunturas e com objetivos e características também diferentes. Tais definições de ideologia cobrem um arco de 71 anos - do *18 Brumário a História e Consciência de Classe* e a *Marxismo e Filosofia*, de 1852 a 1923. O primeiro escrito de Marx que consideramos - *O 18 Brumário* - é anterior à redação dos *Grundrisse* e à edição do *Para a Crítica da Economia Política*, e, portanto, anterior à exposição do teorema das relações entre base e superestruturas que integra o seu prefácio. Embora, cabe assinalar, a noção de ideologia como parte da superestrutura que se levanta a partir das condições materiais e das relações sociais correspondentes já está presente, como vimos, no *18 Brumário*.

O arco de tempo considerado - 71 anos - é o tempo no qual foram fundadas três Internacionais e "dissolvidas" duas, o que nos obriga a considerar, em cada período, as versões consideradas oficiais da teoria marxista e as versões consideradas heterodoxas.

Além disso, é necessário precisar, historicamente, o objetivo desses escritos e seus interlocutores.

O 18 Brumário tem como objetivo principal analisar o golpe de Estado de Luís Napoleão e do bonapartismo como "única forma de governo possível, no momento em que a burguesia havia já perdido a capacidade de governar a nação e a classe operária ainda não a havia adquirido" (Marx, 1985a, p. 62). Constitui, também, ao mesmo tempo, um trabalho historiográfico no qual Marx aplica e desenvolve os instrumentos analíticos de sua concepção materialista da história. Lembremos que no prefácio à segunda edição, Marx critica as obras de Victor Hugo e Proudhon que "trataram do mesmo assunto", mas que reduziram o golpe de Estado, respectivamente, a "apenas o ato de força de um indivíduo" e a "uma apologia histórica de seu autor" (cf. Marx, 1985a, pp. 325-326).

No *Prefácio ao Para a Crítica* Marx expõe, de modo condensado, a concepção materialista da história na forma do teorema das relações entre base e superestruturas. As três passagens citadas de *O Capital* podem ser consideradas como demonstração e exemplificações históricas desse teorema.

Das cinco passagens de Engels, duas são citações de cartas, que, geralmente, não possuem o rigor de uma obra destinada à publicação, mas, como são esclarecimentos da própria concepção, podem demonstrar o modo como o autor compreende e explica o próprio ponto de vista.

Três obras podem ser consideradas como exposições sistemáticas da concepção marxista da história, quer como "exposição mais ou menos coerente do método dialético e da ideologia comunista defendida por Marx" e por Engels (cf. Engels, 1979, p. 9 - Prefácio à segunda edição), quer como "materialismo histórico, a sociologia

da classe operária" (cf. Bukharin, 1972, p. 36 - Introdução), ou ainda como "marxismo ou materialismo dialético, toda uma concepção, e materialismo histórico, ou seja, o aspecto histórico e econômico dessa concepção" (cf. Plekhanov, 1978, p. 7 e p. 91).

Sobre O Materialismo Histórico. Dilucidação preliminar é um dos três ensaios⁵ escritos por Labriola, entre 1895 e 1897, nos quais ele busca compreender o materialismo histórico no "tríplice aspecto, de tendência filosófica de visão geral da vida e do mundo, de crítica da economia, que tem modos de procedimento redutíveis a leis só porque representa uma determinada fase histórica, e de interpretação da política, e sobretudo, aquela que é necessária e favorece a direção do movimento operário ao socialismo" (Labriola, 1977, p. 182). Para ele, as obras de Marx e Engels como o *Anti-Dühring* e o primeiro volume de *O Capital* "são fragmentos de uma concepção e de uma política que estão em contínuo devir" e "que devem e podem continuar" (id., *ibid.*, p. 183). Por isso, "a interpretação materialista da história" "necessita, para chegar à maturidade, de um mais longo estudo de análises particulares" (Carta a Engels de outubro de 1892; cf. Gerratana, 1986, p. 42). Com os três ensaios, que tratam de aspectos teóricos e metodológicos, Labriola pretende, além de elaborar e desenvolver o marxismo, combater o revisionismo que se iniciara na Itália com Achille Loria (cf. Dias, 1987, p. 27 e segs).

Que Fazer? expõe as concepções do *Iskra* sobre a agitação política, as tarefas organizativas e o plano de um periódico políti-

⁵ Os outros dois ensaios são: *In Memoria do Manifesto dos Comunistas* (1896) e *Discorrendo Sobre Socialismo e Filosofia* (1897).

co para toda a Rússia, no quadro da polêmica de Lenin com as tendências economicistas do movimento operário russo.

O artigo *A Consciência de Classe* é um dos "oito ensaios de dialética marxista" que integra a obra *História e Consciência de Classe*, nos quais Lukács critica o "marxismo vulgar da II Internacional, o revisionismo bernsteiniano e o positivismo acrítico das ciências sociais burguesas" (cf. Netto, 1983, p. 40).

De caráter igualmente polêmico, a exemplo de *Que Fazer?* e *História e Consciência de Classe*, são também, devemos lembrar, o *Anti-Düring*, *Os Princípios Fundamentais*, *A Teoria do Materialismo Histórico e Marxismo e Filosofia*. Engels polemiza "contra correntes positivistas do Partido Social-Democrata Alemão" (cf. Bottomore, 1988, p. 127); Plekhanov contra a tendência de separar o materialismo histórico do materialismo filosófico, ou de completar o marxismo com Kant ou Mach; Bukharin contra a tendência reformista representada por Heinrich Cunow (cf. Zanardo, 1989, p. 63 e Bukharin, 1972, pp. 131, 259 e 295). No prefácio à *A Teoria do Materialismo Histórico*, Bukharin qualifica as outras obras desse gênero, então existentes, como "simplistas" (H. Gorter), "envelhecidas" (o livro de Plekhanov *Contribuição ao Desenvolvimento da Concepção Monista da História*) ou ainda "parciais e dificilmente compreensíveis" (*Os Princípios Fundamentais do Marxismo*) (cf. Bukharin, s/d., pp. 7-8). Num suplemento à "Teoria", intitulado *Breves Notas sobre o Problema da Teoria do Materialismo Histórico*, Bukharin critica ainda o desvio psicologista e anti-materialista do austromarxismo (Max Adler, Böhm-Bawerk), a penetração do idealismo na ciência e na filosofia burguesas (Bergson, Drisch) e a transformação psicologista do marxismo na própria literatura russa (A. Bogdanov) (cf. Bukharin, id., pp. 366-378).

Como o próprio Korsch indica em sua "Anticrítica", de 1930, *Marxismo e Filosofia* polemizava com "todas as correntes do marxismo alemão e internacional aparecido no período precedente, conscientemente 'revisionistas' do marxismo, na linha de Kant, de Mach ou de outros filósofos, e com a corrente principal, que tinha levado cada vez mais a tendência centrista dominante da ortodoxia marxista social-democrata a uma concepção científico-positivista do marxismo" (Korsch, 1977, p. 33). Em outras palavras, Korsch sustentava a absoluta autonomia e autosuficiência do marxismo como concepção de mundo completamente elaborada, que não necessitava das zelosas complementações filosóficas de Bernstein, Adler, etc. Ao mesmo tempo, reagia contra as simplificadas versões do marxismo da Segunda Internacional, principalmente a de Kautsky, e do marxismo-leninismo. Critica também, a exemplo de Lukács, o "positivismo vulgar da sociedade burguesa".

Feitas todas essas considerações, distinções e ressalvas, passemos agora ao exame das definições de ideologia contidas nessas obras. Resumamos as definições de ideologia que identificamos até aqui em obras de Marx, Engels, Labriola, Lenin, Plekhanov, Bukharin, Korsch e Lukács:

1. Formas ideológicas ou formas sociais determinadas de consciência adequadas à estrutura econômica da sociedade (Marx, Engels, Plekhanov e Korsch).
2. Consciência de classe ou visão classista do mundo (Marx, Engels, Lenin, Lukács).
3. Falsa consciência das forças propulsoras da história (Engels, Lukács e Korsch).

4. Reflexo (Plekhanov e Bukharin) ou "determinação" (Labriola) da psicologia social.
5. Falsa Consciência de classe + Expressão mental da estrutura econômica objetiva + Visão de mundo (Lukács).
6. Sistema unificado de idéias, sentimentos e regras de conduta + Cristalização da psicologia de classe + Forma especial do trabalho social (Bukharin).
7. Estrutura intelectual (ideológica) da sociedade + Formas falsas de consciência social (Korsch).

Pode-se dizer que nas formulações marxianas e marxistas da ideologia encontram-se, na verdade, três complexos de questões, enfatizados em maior ou menor grau, de acordo com o contexto no qual o conceito de ideologia é trabalhado. Distinguiremos esses complexos de questões como:

A) Questão Política: Refere-se à avaliação da função da ideologia nas formações sociais. Grosso modo, entram aqui as denominadas - como querem Bobbio, Larraín e Therborn - significações críticas ou negativas do conceito de ideologia: a sua função de mistificação, ocultamento da realidade social, manutenção da dominação, ou, simplificadamente, expressão de interesses de classe. Lenin afirmará, por exemplo, que a luta teórica é uma das formas de luta da social-democracia.

B) Questão Gnoseológica: Esta questão deriva das concepções de Marx sobre a ideologia como terreno no qual os homens adquirem consciência dos conflitos sociais, e das de Engels sobre a compreensão da ideologia como falsa consciência. Para Marx, a ideologia

é pelo menos um dos momentos da tomada de consciência da realidade. Já Engels, contrapõe a falsidade da ideologia à verdade do conhecimento científico.

Para Bukharin (1972), por exemplo, as ciências surgem das exigências da sociedade ou de suas classes (cf. p. 31).

"Cada classe tem sua própria prática, suas próprias tarefas específicas, seus interesses, e, portanto, sua particular visão das coisas. A burguesia está fundamentalmente interessada em conservar, perpetuar, solidificar e estender o domínio do capital. A classe operária está interessada, em primeiro lugar, em destruir o sistema capitalista e assegurar o poder do proletariado, a fim de reconstruir a sociedade. Não é difícil reconhecer que a prática burguesa exige uma coisa e a proletária outra, que a burguesia tem uma visão das coisas e o proletariado outra, que a ciência social da burguesia será a antítese da do proletariado" (id., p. 33).

As ciências, e, em particular as ciências sociais, têm, portanto, um caráter de classe. O proletariado tem uma visão diferente da burguesia, lentes vermelhas o primeiro, brancas a segunda. Dada a sua posição social, a classe burguesa está interessada na preservação e extensão do domínio do capital e, por isso, ela não pode captar o desenvolvimento real da sociedade. Bukharin afirma que a burguesia padece de uma espécie de cegueira.

Dessas considerações ele conclui que a ciência proletária é superior à ciência burguesa e coloca, então, a necessidade da sociologia proletária, o materialismo histórico.

Bukharin levanta assim, uma interessante questão epistemológica, já delineada anteriormente por Sartori: o problema de se o conhecimento é condicionado ou distorcido pela ideologia. E, explicitaríamos: a ideologia é o primeiro momento do conhecimento ou um obstáculo a ele? Em outras palavras, o conhecimento parte sem-

pre das representações ideológicas e atinge, posteriormente, a compreensão das relações reais ou, ao contrário, a ideologia constitui um dos impedimentos para o desenvolvimento científico?

Para Bukharin, os interesses da classe capitalista expressam-se nas suas formulações científicas. Podemos concluir, então, que para ele a visão das coisas da burguesia, as suas "lentes brancas" (ideologia, psicologia de classe) são um obstáculo ao conhecimento.

Em Marx, encontramos uma solução que abarca ambas as possibilidades. Veremos, mais adiante, que Aristóteles não pôde descobrir a substância do valor porque a sociedade grega baseava-se na desigualdade dos indivíduos. A desigualdade era o fundamento do seu modo de produzir. Somente quando a idéia de igualdade humana ganhou a tenacidade de uma crença popular é que a ciência pôde descobrir no trabalho humano a essência do valor. Esta crença é ideológica ou científica? A segunda alternativa parece ser a mais coerente.

C) **Questão Ontológica:** Essa indagação pode ser resumida assim: o que é e como se forma a consciência de classe? Aqui entram as concepções da consciência de classe como expressão das condições materiais de existência, da ideologia como cristalização da psicologia social. De um modo geral, Marx, Engels, Lenin, Lukács, Plekhanov e Bukharin, consideram a ideologia como consciência de classe. Essa compreensão foi expressa por Marx no *Prefácio ao Para a Crítica* e constitui uma segunda interpretação da afirmação de que "a ideologia é o terreno no qual os homens adquirem consciência dos conflitos sociais e os levam até o fim". Assim, as formas ideológicas enunciadas por Marx - as formas jurídicas, políticas,

religiosas e filosóficas - seriam as formas da consciência de classe. Para Plekhanov e Bukharin ideologia é psicologia do homem social, ou seja, a psicologia das classes sociais.

Tentamos mostrar que esses três complexos de questões integram a concepção de ideologia de Marx e Engels e que um ou outro elemento foi mais ou menos enfatizado pelas gerações seguintes. Lukács foi o único a integrar essas três questões numa mesma formulação. Os significados neutro ou crítico, forte ou fraco, negativo ou positivo da ideologia, afirmados tão unanimemente por Larrain, Bobbio e Therborn referem-se, na verdade, a esses complexos de questões.

A identificação não é completa, mas a questão ontológica da ideologia refere-se estritamente à organicidade das idéias, da consciência; a questão política ao seu papel de domínio, de mistificação; e a questão gnoseológica às diferentes orientações das concepções materialista e idealista da história.

3. Reduccionismo de Classe na Concepção de Ideologia

Chantal Mouffe (1978) considera que tanto a II Internacional como a III Internacional eram, notadamente, economicistas. Para Chantal, todas as formas de economicismo apresentam duas ambigüidades fundamentais: a) Uma noção ambígua de economia e a importância que nela têm as forças produtivas e as relações de produção b) Uma vagüedade e imprecisão sobre a subordinação da política e da ideologia à economia (cf. p. 67).

O fundamento da interpretação economicista da II Internacional devia-se a uma interpretação esquemática e empobrecedora do pensamento de Marx, "segundo a qual a revolução proletária era a consequência necessária e inevitável do desenvolvimento das contradições econômicas do modo de produção capitalista" (id., *ibid.*, p. 69). Supunha-se que "a validade da teoria de Marx dependia da confrontação empírica das três leis que, segundo se considerava, constituíam a base de sua análise do modo de produção capitalista: a concentração, a superprodução e a proletarização crescentes. A convicção de que estas leis se cumpririam e de que provocariam automaticamente a revolução, levou os defensores da teoria da catástrofe a afirmar o caráter inevitável do socialismo" (id., *ibid.*, pp. 69-70).

A interpretação economicista de Marx conduziu a uma problemática economicista da ideologia, que "compreende duas concepções da ideologia. A primeira estabelece um vínculo causal entre estrutura e superestrutura e concebe esta última como um reflexo mecânico da base econômica. A segunda não se refere ao papel das superestruturas, mas à sua natureza própria; (...) concebe-as como determinadas pela posição dos sujeitos nas relações de produção, ou seja, pelas classes sociais" (id., *ibid.*, p. 67). Chantal denomina a primeira de concepção epifenomenalista da ideologia e a segunda de concepção reducionista. Quanto à concepção reducionista da ideologia, ela a caracteriza através de três princípios:

- 1º) Todos os sujeitos são sujeitos de classe,
- 2º) As classes têm suas ideologias paradigmáticas, e
- 3º) Todos os elementos ideológicos têm necessariamente uma conotação de classe (cf. *id.*, *ibid.*, p. 78).

A partir dos elementos expostos por Chantal Mouffe, como

avaliaríamos as concepções de ideologia de Marx, Engels, Labriola, Lenin, Plekhanov, Bukharin, Korsch e Lukács?

A primeira conclusão é a de que uma versão economicista do marxismo está presente em Engels e Bukharin. Não deixa de ser irônico que, na famosa *Carta a Bloch*, Engels pretenda, justamente, combater o economicismo. Porém, utiliza contra ele três artifícios que deixam, na verdade, a questão intocada. E nem poderia ser diferente, uma vez que seu raciocínio se move no interior de uma analogia física (o paralelogramo de forças) que atua dentro de uma robinsonada (as vontades individuais que produzem (!) a história), diluída numa multidão de acasos que não esclarece o que pretende esclarecer: o papel dos diferentes fatores da superestrutura no curso do movimento histórico, e nem mesmo sobre as formas dos acontecimentos. Não se trata apenas de vaguedade e imprecisão sobre a subordinação das superestruturas em relação à economia. É pior ainda. Toda a eficácia das superestruturas é reduzida ao acaso, à inexistência, e, no final, o que conta, é a necessidade determinada das condições econômicas. Trata-se de uma robinsonada, pois o acontecimento histórico é a média geral das vontades individuais⁶.

Também em Bukharin encontramos algo pior do que uma versão economicista e mecanicista do materialismo histórico. Trata-se de uma interpretação fetichizada, tecnicista. Bukharin (1979) reduz as forças produtivas ao "grau de desenvolvimento técnico" (cf. p. 134). A partir daí, faz tudo depender dessa causa última, a técni-

⁶ Sobre isso, cf. Althusser, 1979, pp. 103-113. Apêndice ao artigo *Contradição e Sobredeterminação*.

ca social, ou como ele prefere, sistema de técnica social: o crescimento populacional (*id.*), os modos de produção (p. 135), o tipo e a habilidade do trabalhador (p. 146), a possibilidade do trabalho escravo (p. 147), a divisão moderna do trabalho (p. 150) e, é claro!, não poderia faltar, a economia (p. 149). Lembremos que uma formulação suscetível de uma interpretação tecnicista está presente na *Miséria da Filosofia*: "O moinho movido pelo braço humano nos dá a sociedade com o suserano; o moinho movido a vapor dá-nos a sociedade com o capitalista industrial" (Marx, 1985b, p. 106). Contudo, a referência principal de Bukharin é *O Capital*.

Soluções mais satisfatórias para esses problemas - da determinação, em última análise, pela base econômica e do papel das superestruturas no desenvolvimento histórico - encontram-se em Marx. Citaremos, e comentaremos brevemente, dois tipos de situações dadas por Marx no próprio *Capital*, onde essas questões ficam mais claras.

- A determinação em última instância.

"Aproveito a oportunidade para refutar, de forma breve, uma objeção que me foi feita, quando do aparecimento de meu escrito *Zur Kritik der Pol. Oekonomie*, 1859, por um jornal teuto-americano. Este dizia, minha opinião, que determinado sistema de produção e as relações de produção a ele correspondentes, de cada vez, em suma, 'a estrutura econômica da sociedade seria a base real sobre a qual levanta-se uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem determinadas formas sociais de consciência', que 'o modo de produção da vida material condiciona o processo da vida social, política e intelectual em geral' - tudo isso estaria mesmo certo para o mundo atual, dominado pelos interesses materiais, mas não para a Idade Média, dominado pelo catolicismo, nem para Atenas e Roma, onde dominava a política. Em primeiro lugar, é estranhável que alguém prefira supor que esses lugares-comuns arqui-conhecidos sobre a Idade Média e o mundo antigo sejam ignorados por alguma pessoa. Deve ser claro que a Idade Média não podia viver do catolicismo nem o mundo antigo da política. A forma e o

modo como eles ganhavam a vida explica, ao contrário, porque lá a política, aqui o catolicismo, desempenhava o papel principal" (Marx, 1983, p. 77 - Capítulo da Mercadoria, nota 33; grifos nossos).

"Em formas anteriores da sociedade [capitalista], (...) [a]l mistificação econômica só se verifica principalmente em relação ao dinheiro e ao capital que rende juros. De acordo com a natureza da questão, ela está excluída, primeiro, de onde predomina a produção para o valor de uso, para satisfazer diretamente as próprias necessidades imediatas; segundo, de onde, como na Antiguidade e na Idade Média, escravidão ou servidão constituem a base ampla da produção social: aqui o domínio das condições de produção sobre os produtores está oculto pelas relações entre dominação e servidão, que aparecem como propulsores imediatos do processo de produção e assim são visíveis" (Marx, 1985, p. 280 - Capítulo XLVIII - A Fórmula Trinária, Volume III; grifos nossos).

"Está claro (...) que em todas as formas em que o trabalhador direto continua a ser 'dono' dos meios de produção e das condições de trabalho para a produção de seus próprios meios de subsistência, a relação de propriedades tem de aparecer, ao mesmo tempo, como não livre; essa dependência pode reduzir-se gradativamente da servidão com trabalho pessoal até a mera obrigação tributária. (...) Sob essas condições, o mais trabalho só pode ser arrancado deles pelo proprietário nominal da terra mediante coerção extra-econômica, qualquer que seja a forma que esta assuma. São, portanto, necessárias relações pessoais de dependência, falta de liberdade pessoal, qualquer que seja seu grau, e o encontrar-se preso à terra como um acessório da mesma. (...).

A forma econômica específica em que se suga mais-trabalho não pago dos produtores diretos determina a forma de dominação e servidão, tal como esta surge diretamente da própria produção e, por sua vez, retroage de forma determinante sobre ela. Mas nisso é que se baseia toda estrutura da entidade comunitária autônoma, oriundas das próprias relações de produção e, com isso, ao mesmo tempo sua estrutura política peculiar. É sempre na relação direta dos proprietários das condições de produção com os produtores diretos (...) que encontramos o segredo mais íntimo, o segredo oculto de toda construção social e, por conseguinte, da forma política das relações de soberania e de dependência, em suma, de cada forma específica de Estado. Isso não impede que a mesma base econômica (...) possa, devido a inúmeras circunstâncias empíricas distintas, condições naturais, relações raciais, influências históricas externas etc., exibir infinitas variações e graduações em sua manifestação, que só podem ser entendidas mediante análise dessas circunstâncias empiricamente dadas" (id., ibid., pp. 251-252 - Capítulo XLVII - Gênese da Renda Fundiária Capitalista, Volume III; grifos nossos).

Marx, no *Capital*, como se sabe, utiliza quatro procedimentos abstrativos para ultrapassar o nível aparential da sociedade burguesa e dissecar as relações reais subjacentes. Tais estratégias científico-reflexivas podem ser compreendidas como o modo como ele se posiciona, abstrativamente, para obter uma visão da famosa e maltratada "totalidade social", e/ou para reproduzi-la por meio do pensamento; e, ainda, demonstrar o caráter histórico e relativo das relações sociais. Tais procedimentos consistem em:

1. Demonstração de que as relações interindividuais, de sujeitos determinados nas relações de produção, são, na verdade, relações entre classes.
2. Reconstituição da gênese histórica e do desenvolvimento das formas e relações sociais.
3. Determinação das condições e relações de reprodução das formações sociais. (Para Althusser isso significa alcançar o ponto de vista da reprodução).
4. Comparação com outros modos de produção.

Do último procedimento, temos uma exemplificação nas três citações acima. A comparação do modo de produção capitalista com outros modos de produção é efetuada, em especial, com o modo de produção feudal. Não apenas por oposição (por exemplo, entre as relações de dependência material que caracterizam o primeiro com as relações de dependência material pessoal do segundo), mas também por razões genéticas, pois é o modo de produção que o precede.

É também no interior desse procedimento/método comparativo que podemos compreender melhor o problema da determinação econômica em última instância. Nesses trechos, Marx demonstra:

Primeiro: Na Antiguidade e na Idade Média a base econômica também é o fator determinante e condicionante da superestrutura, embora a política e a religião assumam o papel dominante. Ou seja, a política e a religião, como escravidão e servidão, são o modo

mistificado de domínio das condições materiais de produção sobre os produtores.

Segundo: Em tais sociedades, o trabalho excedente é extraído através de coerção extra-econômica, o que significa que as condições extra-econômicas são condições sociais para a reprodução das forças produtivas e das relações de produção. Marx afirma, assim, que tais relações extra-econômicas reagem de modo determinante sobre a base econômica.

Terceiro: As condições materiais de produção determinam as formas das relações políticas (escravidão e servidão), mas essas variam segundo distintas condições naturais, raciais e históricas externas.

- O papel da superestrutura.

No *Capital*, Marx estende, muitas vezes, suas investigações e conclusões para determinar as mediações entre base e superestrutura. Isso é particularmente verdadeiro no que se refere ao direito. Na passagem a seguir, ele mostra de que modo o direito atua sobre uma dada base produtiva.

"Se a generalização da legislação fabril tornou-se inevitável como meio de proteção física e espiritual da classe operária, ela, por outro lado, generaliza e acelera (...) a metamorfose de processos de trabalho esparsos realizados em pequena escala em processos de trabalho combinados e em larga escala social, portanto a concentração do capital e o domínio exclusivo do regime de fábrica. Ela destrói todas as formas antiquadas e transitórias, atrás dos quais a dominação do capital ainda se esconde em parte, e as substitui por sua dominação direta, indisfarçada" (id., 1984, p. 100, Capítulo - XIII - Maquinaria e Grande Indústria, item 9. Legislação fabril Cláusula sanitárias e educacionais. Sua generalização na Inglaterra, Volume I; grifos nossos).

Também no modo de produção capitalista, condições extra-econômicas (ou não-imediatamente econômicas) atuam sobre a base econômica. Nesse caso, o direito, ao direcionar o desenvolvimento para a concentração do capital e predomínio do regime fabril contribui para a destruição das formas antiquadas e transitórias de produção.

Dessas passagens, podemos concluir que a determinação econômica em última análise deve ser entendida como condição de existência e correspondência necessária das relações extra-econômicas a uma determinada base econômica. A constituição final das formas políticas, jurídicas e ideológicas é determinada por outros fatores materiais e sociais, não imediatamente econômicos. A superestrutura jurídica tem também uma ação retroativa e determinante sobre uma dada base produtiva.

A segunda conclusão é de que uma concepção reducionista de ideologia encontra-se mesmo em Engels e em Lukács. A concepção de ideologia como visão classista do mundo/consciência de classe produzida pela posição dos sujeitos nas relações de produção atesta esse reducionismo. Ou seja, na expressão de Chantal Mouffe, "as classes têm suas ideologias paradigmáticas". Engels refere-se, no *Anti-Düring*, à moral cristã-feudal, burguesa e proletária, ou seja, cada classe tem uma moral paradigmática. Lukács concebe a consciência de classe como expressão mental da estrutura econômica objetiva e/ou da situação de classe; Bukharin divide a ciência em ciência burguesa e ciência proletária.

O retrocesso de Engels em relação às formulações de Marx e, espantosamente, às suas próprias, é evidente. Não são as idéias das classes dominantes, as idéias dominantes de uma época? - como

ele mesmo escreveu com Marx n' *A Ideologia Alemã* e no *Manifesto*. Embora possam existir esses três tipos de moral, em cada período histórico uma delas é a moral dominante, mesmo que combinada com elementos dos outros tipos de moral. Dizer que os três tipos de moral correspondam às três classes sociais, na medida em que correspondam aos seus interesses, é uma coisa. Outra coisa é dizer que cada classe possui a sua moral particular.

Exceções a esse reducionismo podem ser consideradas as formulações de Labriola, Plekhanov e Korsch. Recorde-se que, para Plekhanov, a ideologia é reflexo da psicologia social, não diretamente da situação econômica. A psicologia social, por sua vez, é determinada diretamente pela economia e, em parte, por todo o regime sócio-político. Além disso, seguindo as indicações do *Préface* sobre o papel das superestruturas no favorecimento ou não do desenvolvimento econômico, Plekhanov considera que os fatores políticos e/ou ideológicos estabelecem um movimento de reação em relação à base econômica, desempenhando, assim, um papel no curso histórico. Interpreta, também, a valorização prática do fator ideológico, atestada por Marx e Engels ao publicarem e propagandarem o *Manifesto do Partido Comunista*.

Labriola, como vimos, não pretende reduzir cada fato "complicado" da história a categorias econômicas. Além do que, Labriola afirma que também a natureza e, principalmente, a tradição fornecem elementos que são tanto objetos da imaginação e das ideologias, como tendem a cristalizar determinadas concepções.

Korsch evitou o reducionismo através de, entre outras razões, sua interpretação do marxismo como uma crítica conjunta à sociedade e à ideologia burguesas, da consideração da dialética como o método que postula a identidade entre consciência e realidade, e

de sua compreensão da ideologia como elemento material do conjunto da realidade social.

Há que se dizer também que a concepção de ideologia como falsa consciência aceita, implicitamente, o pressuposto reducionista de que as classes têm suas ideologias paradigmáticas e de que a posição dos sujeitos nas relações de produção conduz a diferentes visões de mundo. É o caso de Lukács, que vê a ideologia como expressão da situação de classe. Korsch, embora afirme que apenas algumas formas da consciência social devam ser consideradas ideologia, ou seja, falsas, não especifica, em *Marxismo e Filosofia*, quais outras formas da consciência social são verdadeiras - além é claro do marxismo - e nem sobre a origem dessa falsidade. No caso de Engels, esse juízo não se aplica, uma vez que para ele a falsa consciência não se transforma em falsidade da consciência. Não é demais sublinhar que, na carta a Mehring, a falsa consciência refere-se à falsa consciência dos fatores históricos determinantes.

Por outro lado, dos autores analisados, não se pode dizer que apresentam uma concepção epifenomenalista da ideologia. Marx fala, no *Prefácio*, das relações de produção que "de formas de desenvolvimento das forças produtivas, se transformam em seus grilhões"; Lenin, repetindo Engels, valoriza a luta teórica com o objetivo de difundir o socialismo em sua forma científica e elevar o nível de consciência dos operários em geral; Plekhanov e Bukharin, seguindo o *Prefácio*, falam do mecanismo de ação e reação da relação base-superestruturas; Lukács afirma, entre outras coisas, que o destino da revolução e da humanidade dependerá da maturidade ideológica do proletariado, de sua consciência de classe; Korsch, ressalta a importância da ação espiritual antes e depois da con-

quista do poder de Estado. E Labriola destaca, inclusive, o papel da ação consciente na luta por um direito ou contra um direito, na transformação de um determinado ordenamento político.

Devemos, entretanto, considerar as versões economicistas do marxismo e as suas concepções reducionistas da ideologia dentro do contexto histórico, das necessidades organizacionais e da função da teoria na época da II e da III Internacionais.

O período da II Internacional é a época da consolidação, sistematização e difusão da doutrina marxista e de sua identificação como escola de pensamento (cf. Kolakovski, 1978, p. 1). São os anos em que "surgem os partidos social-democratas e operários de orientação mais ou menos marxista" (cf. Hobsbawm, 1982, p. 79).

No plano teórico e filosófico, todo o período da II Internacional é influenciado pelos escritos de Engels - *Anti-Dühring*, 1877-1878; *Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico*, 1880; *Ludwig Feuerbach*, 1886. Segundo Riazanov, "a jovem geração que iniciou a militância em torno de 1876-1880 aprendeu o que era socialismo científico, quais eram os seus princípios filosóficos e o seu método" através dos escritos de Engels (cit. p. Colletti, 1983, p. 31). As formulações e sistematizações filosóficas de Engels não apareciam apenas como exposições autorizadas do marxismo, mas chegaram mesmo a ser apreciadas como "aquela teoria filosófica geral, cuja ausência em Marx" muitos lamentavam (cf. Colletti, *id.*, p. 32). Max Adler chegou mesmo a afirmar que "Engels foi aquele que aperfeiçoou e coroou o marxismo", pois proporcionou "uma sistematização simples do pensamento de Marx" e ao mesmo tempo, com sua pesquisa, "deu um fundamento às análises de Marx" (cit. p. Colletti, *id.*, p. 32).

Plekhanov, Kautsky, Lafargue, Labriola e Lenin participam

desse processo de elaboração científica e filosófica do marxismo, iniciado por Engels (cf. Getzler, 1984, p. 111). Plekhavov e Kautsky se tornaram os dois teóricos marxistas mais importantes da II Internacional.

A formulação do materialismo marxista como visão de mundo se deve a essas obras de Engels. *"Deve-se a ele a síntese habitualmente designada como materialismo dialético, que constitui uma fonte central para o pensamento filosófico da social-democracia alemã e, numa medida mais ampla, para o muito mais monolítico marxismo soviético"* (Arato, 1986, p. 86).

Para Chantal Mouffe (1978), o economicismo (entenda-se catastrofismo, reducionismo, epifenomenalismo) de Kautsky é o mais representativo da época da II Internacional. De fato, o marxismo evolucionista de Kautsky afirmava realmente a proletarização crescente, o declínio inevitável do capitalismo e a necessária vitória do socialismo. Contudo, para além das avaliações e juízos peremptórios sobre Kautsky, Waldemberg (1982) observa que tais teses constituíram um *"dos fatores que ajudaram o SPD a superar o difícil período das leis excepcionais contra os socialistas"*; *"e é justo ver"* nessas convicções uma *"das causas ideologicamente mais importantes da popularidade das idéias socialistas"*. *"A tese correspondia às exigências psicológicas das massas proletárias; e isso em proporção tanto maior quanto mais as relações sociais e o sistema político provocavam a discriminação dos proletários, ao considerá-los como uma categoria de cidadãos perigosos que deveriam ser isolados do resto da nação"* (p. 226).

Waldenberg contesta, igualmente, o fatalismo de Kautsky:

"Para a vitória do socialismo, é indispensável uma ação voltada para esse objetivo, ou melhor, é necessária uma força eficaz e uma profunda vontade da classe operária. Ao afirmar que o triunfo do socialismo é inevitável, Kautsky pensava que a classe operária tivesse a vontade de realizar o socialismo e fosse bastante forte para fazê-lo, superando qualquer resistência" (id., 227).

Igualmente complexa é a função da teoria no período da Terceira Internacional. Já vimos que com Lenin, e como destacou Jorge Larraín, a luta ideológica torna-se uma das formas fundamentais da luta de classes, e que tal evolução do conceito de ideologia liga-se à necessidade de criação de uma teoria da prática política para as lutas do final do século XIX. Com a falência da II Internacional, a teoria foi utilizada também para fazer a distinção entre o marxismo vulgar e o marxismo da III Internacional. Tudo isso, sobredeterminado pelas necessidades organizacionais assumidas pela União Soviética na unificação ideológica e direção do movimento revolucionário nacional e internacional.

Já em sua *Anticrítica* de 1930, Korsch, com uma ironia impiedosa, avaliava que *"o 'marxismo' não foi, para o movimento operário que o havia adotado formalmente, uma verdadeira teoria, quer dizer, 'simples expressão do movimento histórico real' (Marx), antes nunca passou de uma 'ideologia' recebida prontinha de 'fora'"* (Korsch, 1977, p. 29). O marxismo, de teoria da revolução social e *Weltanschauung*, transforma-se em ideologia integradora.

CAPÍTULO 2

IDEOLOGIA, REIFICAÇÃO E FETICHISMO

O objetivo do presente capítulo é o de discutir, principalmente, as relações entre reificação/fetichismo e ideologia enquanto processos contíguos. Na construção marxiana, a teoria da reificação e do fetichismo desenvolve uma teoria das aparências e das abstrações. Essas aparências e abstrações são as bases reais e historicamente efetivas das representações e intuições reificadas e fetichizadas, que permanecem ainda como pressupostos da atividade teórico-prática dos indivíduos de determinada sociedade. Quando tais intuições e representações são elaboradas conceitualmente, como princípios mais ou menos sistematizados, mais ou menos conceitualizados, transformados em valores e normas, ou seja, institucionalizados, eles se transformam em ideologia.

Estaremos tratando neste capítulo do surgimento das ideologias e da adequação inicial das formas sociais de consciência às transformações estruturais das forças produtivas e das relações de produção. O processo de difusão será examinado com Gramsci. Além disso, para compreendermos e verificarmos a existência das três questões presentes na discussão da ideologia na teoria marxista (as questões ontológica, gnoseológica e política), que apontamos

no primeiro capítulo, devemos fazer uma breve consideração acerca do método utilizado por Marx em *O Capital*. Esta análise pretende mostrar, secundariamente, que essas três questões residem não apenas na discussão marxiana da ideologia, mas são constitutivas do próprio marxismo. A questão gnoseológica relaciona-se diretamente com a filosofia hegeliana¹, notadamente com a dialética da consciência, a fenomenologia do espírito, que constitui a teoria do conhecimento dessa filosofia. A questão ontológica relaciona-se com a concepção materialista marxista da história e a política com o marxismo enquanto projeto revolucionário de transformação social.

Acreditamos que é a ausência da problematização da relação entre ideologia, reificação e fetichismo que conduz ainda hoje a concepções de ideologia como sistema de idéias, engano ou erro. E que a principal obra marxiana utilizada como referência sobre ideologia seja ainda, muitas vezes, *A Ideologia Alemã* e não *O Capital* ou os *Grundrisse*. Quanto à última afirmação, pensemos, por exemplo, em Althusser que, em *Aparelhos Ideológicos de Estado*, centra suas críticas à concepção de ideologia presente n' *A*

¹ Como o próprio Marx (1983) afirma no *Posfácio da 2ª edição do Capital*: "Há quase trinta anos, numa época em que ela ainda estava na moda, critiquei o lado mistificador da dialética hegeliana. Quando eu elaborava o primeiro volume de *O Capital*, epígonos aborrecidos, arrogantes e medíocres que agora pontificam na Alemanha culta, se permitiam tratar Hegel como o bravo Moses Mendelssohn tratou Espinosa na época de Lessing, ou seja, como um 'cachorro morto'. Por isso, confessei-me abertamente discípulo daquele grande pensador e, no capítulo sobre o valor, até andei namorando aqui e acolá os seus modos peculiares de expressão. A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede, de modo algum, que ele tenha sido o primeiro a expor as formas gerais de movimento, de maneira ampla e consciente. É necessário invertê-la, para descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico (pp. 20-21).

Ideologia Alemã. No Brasil, lembramos o já célebre opúsculo de Marilena Chauí, *O Que É Ideologia*, que constitui, em grande medida, uma síntese da referida obra de Marx e Engels.

1. "O Capital": Lógica e Fenomenologia

Na exposição de *O Capital* existe, simultaneamente, uma rigorosa sequência lógica e fenomenológica. É assim que se apresenta, em sua plena significação, a aplicação do método dialético desenvolvido por Marx a partir de Hegel. É em referência a essa dupla sequência que Lenin (1955) afirmou que "é a uma mesma ciência que Marx aplica a lógica, a dialética e a ciência do materialismo" (p. 201). E que "a dialética é precisamente a teoria do conhecimento (de Hegel) e do marxismo" (p. 281).

Sobre essas sequências, Marx advertiu - com a sua habitual "clareza enigmática" - nos prefácios e posfácio de *O Capital*, no prefácio ao *Para a Crítica da Economia Política* e na *Introdução de 1857*.

A sequência lógica da estrutura de *O Capital* já foi suficientemente analisada e mesmo exposta por Marx. No referido prefácio ao *Para a Crítica*, Marx (1982) já alerta que o leitor que desejar acompanhá-lo deveria decidir-se a "passar do particular para o geral". Na *Introdução de 1857*, Marx (1982) é mais claro e, em sua crítica ao método da Economia Política, diz que "o método científico de exposição" consiste em partir das categorias simples e imediatas e chegar às categorias complexas e mediatas para, assim,

"reproduzir o concreto" enquanto uma "rica totalidade de determinações e relações". Segundo Marx, a Economia Política "volatiza a representação plena em determinações abstratas" (cf. Marx, *id.*, pp. 20-22).

O primeiro capítulo de *O Capital* inicia-se, por essas razões, com a análise da mercadoria, a categoria mais simples e imediata do modo de produção capitalista, "a forma celular da economia da sociedade burguesa" (cf. Marx, 1983, p. 12 - *Prefácio da primeira edição*).

Não nos alongaremos sobre a sequência lógica do método de exposição do *Capital*. Analisemos a sequência fenomenológica. Na análise que Marx empreende da mercadoria existe um movimento que vai da aparência à essência, envolvendo, ao menos, três definições da mercadoria. Esse movimento é bem conhecido. Tomemos a primeira e a última definições:

1ª Definição:

"A mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa, a qual pelas propriedades satisfaz necessidades humanas de qualquer espécie" (Marx, 1983, p. 45).

Última Definição:

"À primeira vista, a mercadoria parecia uma coisa trivial, evidente (...). Analisando-a vê-se que ela é uma coisa muito complicada, cheia de sutileza metafísica e manhas teológicas (...). Além de se por com os pés no chão, ela se põe sobre a cabeça perante todas as outras mercadorias e desenvolve de sua cabeça de madeira cismas muito mais estranhas do que se ela começasse a dançar por sua própria iniciativa" (*id.*, p. 70).

É a esse movimento que vai da aparência (mercadoria como coisa trivial) à essência (mercadoria, coisa muito complicada), do objeto externo às sutilezas metafísicas e teológicas, que vai, enfim, da primeira à última definição da mercadoria, que denominamos seqüência fenomenológica. Se fôssemos hegelianos talvez pudéssemos dizer que a exposição de Marx vai da certeza sensível à razão, ao conhecimento. Passa de uma representação imediata a uma representação mediata, a qual inclui, entre outras coisas, a representação da mercadoria como algo que possui um caráter duplice (valor de uso e valor), produzida por um processo que possui também esse caráter (trabalho concreto e trabalho abstrato), que apenas satisfaz necessidades humanas através das propriedades que recebe do trabalho humano.

É precisamente no movimento que vai da primeira à última definição da mercadoria que Marx desenvolve suas formulações sobre o fetichismo da mercadoria e a reificação das relações sociais entre os homens. A última definição da mercadoria, a que revela o seu segredo, sua forma fetichista, só é possível graças a uma análise que ultrapassa a representação imediata e aparente da mercadoria. Só assim "se espelha idealmente a vida da matéria", apreendendo "cada forma existente no fluxo do movimento" (cf. Marx, 1983, pp. 20 e 21).

A representação imediata da mercadoria como objeto que satisfaz necessidades humanas é, na verdade, dissolvida, e, na última definição, Marx descreve a mercadoria de modo antropomórfico, ou seja, "*o produto do cérebro humano parece dotado de vida própria, figura autônoma, que mantém relação com outros produtos e com os*

homens" (cf. *id.*, p. 71). Marx descreve "o caráter fetichista" que "adere aos produtos do trabalho tão logo são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias" (*id.*). Por que a mercadoria apresenta tal caráter? Como ele se origina? Marx (1983) esclarece:

*"De onde provém, então, o caráter enigmático do produto do trabalho, tão logo ele assume a forma mercadoria? Evidentemente dessa forma mesmo. A igualdade dos trabalhos humanos assume a forma material de igual objetividade de valor dos produtos do trabalho, a medida de dispêndio de força de trabalho do homem, por meio da sua duração, assume a forma da grandeza de valor dos produtos de trabalho, finalmente, as relações entre os produtores, em que as características sociais de seus trabalhos são ativadas, assumem a forma de uma relação social entre os produtos do trabalho" (*id.*, p. 71).*

Ao definir o fetichismo da mercadoria Marx utiliza a expressão "o produto do cérebro parece dotado" e, ao definir a reificação, a expressão "as relações entre os produtores assumem a forma". A utilização de tais expressões - "assumem a forma", "parece dotado" - significa que o fetichismo e a reificação não são realidades? Tais inversões, o objeto humano e as relações coisificadas entre os homens, não são reais e objetivas? Marx afirma que são:

"Objetos de uso se tornam mercadorias por serem produtos de trabalhos privados, exercidos independentemente uns dos outros. O complexo desses trabalhos privados forma o trabalho social total. Como os produtores somente entram em contato social mediante a troca de seus produtos de trabalho, as características especificamente sociais de seus trabalhos privados só aparecem dentro dessa troca. Em outras palavras, os trabalhos privados só atuam, de fato, como membros do trabalho social total por meio de relações que a troca estabelece entre os produtos do trabalho e, por meio dos mesmos, entre os produtores. Por isso, aos últimos aparecem as relações sociais entre seus trabalhos privados como o que são, isto é, não como

relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, sendo como relações reificadas entre as pessoas e relações sociais entre as coisas" (Marx, 1983, p. 71; grifos nossos).

No capítulo da mercadoria, Marx lança mão da analogia entre o processo social de representação da realidade e o processo físico e fisiológico da visão para esclarecer as expressões que atrás destacamos ("parece dotado", "assume a forma"):

"Assim, a impressão luminosa de uma coisa sobre o nervo ótico não se apresenta como uma excitação subjetiva do próprio nervo, mas como uma forma objetiva de uma coisa fora do olho. Mas no ato de ver, a luz se projeta realmente de uma coisa, o objeto externo, para outra, o olho. É uma relação física entre coisas físicas" (Marx, id.).

Tal analogia, entretanto, revela-se inadequada, uma vez que os termos que entram em relação nas aparições fetichizadas não são objetos, não constituem portanto, "relações físicas entre objetos físicos". Por isso a analogia apropriada encontrada por Marx é com a religião:

"Porém, a forma mercadoria e a relação de valor dos produtos de trabalho, na qual ele se apresenta, não tem que ver absolutamente nada com sua grandeza física e com as relações materiais que daí se originam. Não é mais nada que determinada relação social entre os próprios homens que para eles aqui assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Por isso para encontrar uma analogia, temos de nos deslocar à região nebulosa do mundo da religião. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas, que mantêm relações entre si e com os homens" (Marx, id.).

Lembremos que uma analogia semelhante à analogia abandonada por Marx já havia sido utilizada em *A Ideologia Alemã* (Marx e Engels, 1984). Eis o trecho a que nos referimos:

"A consciência jamais pode ser outra coisa que o ser

consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real. E se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem invertidos como numa câmara escura, tal fenômeno decorre de seu processo histórico de vida, do mesmo modo que a inversão dos objetos na retina decorre de seu processo de vida diretamente físico" (p. 37).

Ora, devemos agora nos perguntar, o que é religião para Marx? Desde *A Ideologia Alemã* até o *Prefácio ao Para a Crítica da Economia Política* Marx caracteriza a religião como uma "ideologia" ou como uma "forma ideológica". Se a analogia adequada para caracterizar ou compreender o fenômeno do fetichismo da mercadoria é a relação que os homens estabelecem com suas produções religiosas, isso significa que existem mecanismos ou processos semelhantes que dão origem tanto às representações ideológicas quanto às representações fetichizadas?

Ao que parece a resposta é afirmativa. No entanto, Marx não diz que a reificação e o fetichismo são ideologias. Por que? Porque os fenômenos da reificação e do fetichismo não chegam a constituir as formas ideológicas pelas quais os homens tomam consciência dos conflitos sociais, não chegam a constituir uma superestrutura. Ou ainda, não são o que Marx denomina "formas determinadas de consciência social" adequadas à estrutura econômica da sociedade, pois movem-se no interior ou constituem um aspecto das relações de produção adequadas a um nível determinado de desenvolvimento das forças produtivas.

A análise do fetichismo e da reificação permite compreender o processo de produção das formas ideológicas. É o que Marx (1983) nos indica através desta passagem que integra o próprio capítulo da mercadoria:

"Para uma sociedade de produtores de mercadorias, cuja relação social geral consiste em relacionar-se com seus produtos como mercadorias, portanto como valores, e nessa forma reificada relacionar mutuamente seus trabalhos privados como trabalho humano igual, o cristianismo, com seu culto do homem abstrato, é a forma de religião mais adequada, notadamente em seu desenvolvimento burguês, o protestantismo, o deísmo etc." (p. 75).

Voltemos às analogias que Marx utiliza para explicar a ideologia e o fetichismo da mercadoria. No primeiro caso, Marx utiliza uma analogia com fenômenos físicos - a inversão dos objetos na retina - e no segundo, a analogia com a religião, ou seja, com uma ideologia. Em ambos os casos, as analogias aparecem para explicitar as inversões produzidas nos dois fenômenos. Na ideologia "as idéias" adquirem autonomia, independência; no fetichismo "os objetos" é que adquirem tais atributos. A inversão presente no fetichismo decorre das relações reificadas entre os produtores, que trabalham privadamente e, realmente, só estabelecem contato social para trocar seus produtos de trabalho, ou melhor, só através da troca os produtores realizam-se como membros do trabalho social total. Eis a realidade do fetichismo e da reificação.

Concluamos este item com algumas observações sobre a seqüência fenomenológica. Ainda n' *O Capital* existem outras seqüências fenomenológicas. No caso do fetichismo da mercadoria essa seqüência fecha um circuito, ou seja, passa de uma representação imediata da mercadoria a uma representação da realidade que revela o processo de produção dessa forma fantasmagórica: as relações reificadas dos produtores. Para não nos alongarmos, citaremos somente mais uma seqüência. N' *O Capital* conta-se uma estória que

começa mais ou menos assim: era uma vez um capitalista que foi fazer compras. Adquiriu, através de dinheiro, objetos, meios e força de trabalho (Capítulo IV - A Transformação do Dinheiro em Capital, Volume I) A estória prossegue no capítulo V, e o narrador é o próprio Marx:

"Voltemos ao nosso capitalista 'in spe'. Deixamo-lo logo depois de ele ter comprado no mercado todos os fatores necessários a um processo de trabalho, os fatores objetivos ou meios de produção e o fator pessoal ou a força de trabalho" (Marx, 1983, p. 154).

Terminado o processo de produção, força de trabalho renumerada, contado o produto, o capitalista faz os cálculos e:

"Nosso capitalista fica perplexo. O valor do produto é igual ao valor do capital adiantado. O valor adiantado não se valorizou, não produziu mais-valia, o dinheiro não se transformou pois em capital" (id., p. 158).

A estória continua assim:

"O capitalista pagou ao trabalhador o valor de 3 xelins. O trabalhador devolveu-lhe um equivalente exato, no valor de 3 xelins, acrescido ao algodão. Valor contra valor. Nosso amigo, até há pouco capitalisticamente arrogante, assume subitamente a atitude modesta de seu próprio trabalhador. Não trabalhou ele mesmo? Não executou o trabalho de vigilância e superintendência sobre o fiandeiro? Não cria valor também esse seu trabalho? Mas seu próprio 'overlooker' e seu gerente encolhem os ombros. Entrementes, já recobrou com um sorriso alegre sua fisionomia anterior. Ele troçou de nós com toda essa ladainha. Não daria um centavo pgr ela. Ele deixa esses e semelhantes subterfúgios e petas² vazias aos professores da Economia Política, expressamente pagos para isso. Ele mesmo é um homem prático que nem sempre pensa no que diz fora do negócio, mas sempre sabe o que faz dentro dele" (id., p. 159).

² Mentiras.

A razão desse alegre sorriso e o desfecho dessa estória é conhecida. A sua moral é a seguinte: Compre uma e leve duas jornadas de trabalho no *shopping* do capital. Mas por que Marx se dá ao trabalho de expor fenomenologicamente o percurso do capitalista do momento da compra da força de trabalho até o momento da produção? E ainda o próprio discurso internalizado do capitalista, sua ladainha, dúvidas e incertezas aparentes, e suas artimanhas? Por que esse hercúleo trabalho hermenêutico?

Porque é somente assim que se expõe a vida da matéria, captando cada forma no fluxo do movimento. Somente assim compreendemos o título de *O Capital*, crítica da Economia Política. Tal modo de exposição tem como objetivo dissolver e desmascarar o discurso ideológico não apenas do capitalista, mas da própria Economia Política. É ao mesmo tempo um trabalho interpretativo e crítico; e essa crítica pressupõe uma teoria do conhecimento.

2. A Questão da Inversão na Ideologia e nos Fenômenos do Fetichismo e da Reificação

No item anterior distinguimos as formas de inversão presentes na reificação e no fetichismo. Na reificação o que é social aparece como relação entre coisas e no fetichismo o objeto parece adquirir características humanas. As ideologias são, também, necessariamente o produto de uma inversão, ou seja, resultados da ati-

vidade dos homens e das suas relações, ganham autonomia, independência. O resultado do intercâmbio aparece como sua causa (A consciência determinando o ser, não o ser determinando a consciência). Parece ser este o sentido da metáfora ótica utilizada por Marx e Engels.

O conceito chave para se entender essas inversões e as relações entre fetichismo, reificação e ideologia é o de aparência: "A riqueza das sociedades em que domina o modo de produção capitalista aparece como uma 'imensa acumulação de mercadorias'". "À primeira vista, a mercadoria parecia uma coisa trivial, evidente". Para os produtores "aparecem as relações sociais entre seus trabalhos privados como o que são". "Os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria". "Os homens e suas relações aparecem invertidos como numa câmara escura". Além dos trechos em que Marx vale-se da expressão "assume a forma", referindo-se a esse nível aparential, fenomênico.

A sociedade burguesa produz as aparências reificadas, fetichizadas e ideológicas, as quais Marx denomina de "formas": as formas mercadoria, dinheiro, salário, etc., e, igualmente, as formas jurídicas, políticas, artísticas, etc.

No caso do fetichismo tais aparências, ou melhor, tais formas (invólucros reificados, formas fantasmagóricas, formas mistificadas, figuras autônomas, formas de manifestação) refletem simplesmente as características sociais do próprio trabalho dos homens e a relação social dos homens com o trabalho total, ou seja, as relações reificadas entre as pessoas. Tais formas - frisa Marx - aparecem como o que são, refletem o modo como os homens atuam e se

relacionam. Os fenômenos da reificação e do fetichismo são objetivos, reais, são relações sociais.

De outra parte, Marx denomina as ideologias de "concepções", "ilusões", "abstrações", "idéias", que são ações, mas que tem uma expressão ideal ou imaginária das relações sociais, as formas de consciência. Também essas objetivas, reais. São, porém, relações sociais de segundo grau, que partem e tem fundamento nas formas de manifestação que chamamos de formas fetichizadas e das relações reificadas. As formas ideológicas constituem uma tentativa/necessidade de explicação ilusória das formas fetichizadas e relações reificadas e transformação imaginária da realidade social³.

É claro que nas relações que os homens estabelecem com as formas fetichizadas e com os outros homens coisificados existe também uma concepção, existem idéias, ilusões e imaginação. Estes elementos, no entanto, não são conceptualizados, permanecem geralmente implícitos. Se são elaborados e conceptualizados tais indivíduos já estão entrando no terreno da ideologia. Em conformidade com isso, só podemos concluir que as formas fetichizadas e reificadas são formas inconscientes.

A reificação e o fetichismo são relações sociais e ações que têm, não só a aparência natural, mas são vividos como naturais. E natural em seu duplo sentido: da Natureza e espontâneo - trivial, como a mercadoria aparece à primeira vista. Se achássemos ou concluíssemos que ela não é uma coisa trivial, imediatamente, estaríamos, idealmente, fora da esfera da aparência, fora da naturali-

³ Cf. Godelier, 1981, pp. 74 e 158.

dade e da ideologia. Caso contrário não poderíamos dizer, por exemplo: "Revisão constitucional é golpe!"

Devemos ressaltar que não cremos que Marx tenha pensado a relação entre formas ideológicas e formas reificadas tal como a estamos expondo. Estamos nos baseando na interpretação de algumas de suas indicações.

As seguintes passagens parecem caracterizar, ou melhor, parecem expressar a compreensão do fetichismo e da reificação como:

AÇÕES E RELAÇÕES OBJETIVAS, REAIS:

"Do mesmo modo que em toda ciência histórica e social em geral é preciso ter sempre em conta, a propósito das categorias econômicas, que o sujeito, nesse caso, a sociedade burguesa moderna, está dado tanto na realidade efetiva como no cérebro; portanto que as categorias exprimem formas de modos de ser, determinações de existência (...)" (Marx, 1982, p. 18 - Introdução de 57; grifos nossos)

AÇÕES E RELAÇÕES INCONSCIENTES:

"Em sua perplexidade, pensam os nossos possuidores de mercadorias como Fausto. No começo era a ação. Eles já agiram, portanto, antes de terem pensado. As leis da natureza das mercadorias atuam através do instinto natural dos seus possuidores" (Marx, 1983, p. 80; grifos nossos).

"Portanto, os homens relacionam entre si seus produtos do trabalho como valores não porque consideram essas coisas como meros envoltórios materiais de trabalho humano da mesma espécie. Ao contrário. Ao equiparar seus produtos de diferentes espécies na troca, como valores, equiparam seus diferentes trabalhos como trabalho humano. Não o sabem, mas o fazem. Por isso, o valor não traz escrito na testa o que ele é. O valor transforma muito mais cada produto do trabalho em um hieróglifo social. Mais tarde, os homens procuram decifrar o sentido do hieróglifo, descobrir o segredo de seu próprio produto social, pois a determinação dos objetos de uso como valores, assim como a língua é seu produto social. A tardia descoberta

científica, de que os produtos de trabalho, enquanto valores, são apenas expressões materiais do trabalho humano dispendido em sua produção, faz época na história do desenvolvimento da humanidade, mas não dissipa, de modo algum, a aparência objetiva das características sociais do trabalho" (id., p. 72; grifos nossos).

AÇÕES E RELAÇÕES VIVIDAS, INCONSCIENTES, QUE SÃO REAIS, OBJETIVAS:

"A reflexão científica sobre as formas de vida humana, e, portanto, também sua análise científica, segue sobretudo um caminho oposto ao desenvolvimento real. Começa post festum e, por isso, com os resultados do processo de desenvolvimento. As formas que certificam os produtos do trabalho como mercadorias e, portanto, são pressupostos da circulação de mercadorias, já possuem a estabilidade de formas naturais da vida social, antes que os homens procurem dar-se conta não sobre o caráter histórico dessas formas, que antes já consideram imutáveis, mas sobre o seu conteúdo. Assim, somente a análise dos preços das mercadorias levou à determinação da grandeza do valor, somente a expressão monetária comum das mercadorias levou à fixação de seu caráter social. É exatamente a forma acabada - a forma dinheiro - do mundo das mercadorias que objetivamente vela, em vez de revelar, o caráter social dos trabalhos privados. (...)

Tais formas constituem as categorias da economia burguesa. São formas de pensamento socialmente válidas e, portanto, objetivas para as condições desse modo social de produção, historicamente determinado, a produção de mercadorias. Toda magia e fantasmagoria que enevoa os produtos do trabalho na base da produção de mercadorias, desaparece, por isso, imediatamente, tão logo nos refugiemos em outras formas de produção" (id., p. 73; grifos nossos).

"Não o sabem, mas fazem. Eles já agiram, antes de terem pensado". O modo de existência no qual as relações sociais são reificadas e os produtos do trabalho fetichizados aparece aos indivíduos como modo natural, como uma determinação natural, ditado pelas leis da natureza das mercadorias. A tal ponto esse modo de existência é constitutivo que a lógica do modo de produção capitalista atua nos indivíduos como um instinto natural. As regularida-

des do intercâmbio aparecem aos indivíduos como leis naturais, ou, mais especificamente, as formas reificadas de relações e as formas fetichizadas dos objetos são formas que possuem a estabilidade de formas naturais da vida social. Isso significa que tanto as formas são vividas e compreendidas como produtos da natureza ou que, por causa de sua estabilidade social, elas adquirem uma forma natural. Ou ambas as coisas, na seguinte ordem: por terem uma estabilidade social, que se parece com os ritmos e regularidades naturais, os indivíduos agem como se essas formas fossem naturais. Por isso Marx fala das leis naturais das mercadorias, em instintos naturais dos possuidores de mercadorias. "Não o sabem, mas agem. Agem sem terem pensado". Por isso são ações inconscientes, pois as pessoas encarnam personagens econômicas, são personificações de relações econômicas (Marx, 1983, p. 80), portadoras de determinadas relações de classe e interesses (*id.*, p. 13 - *Prefácio da primeira edição d' O Capital*).

Ao mesmo tempo, ao qualificar a esfera da circulação de mercadorias como se fosse um "nicho econômico", subordinado a leis naturais sociais, Marx quer também ressaltar que tais leis se impõem com férrea necessidade, as leis naturais da produção capitalista. Do mesmo modo, as formas fetichizadas também são formas necessárias desse modo de intercâmbio entre os homens:

"Nas relações casuais e sempre oscilantes de troca de seus produtos, o tempo de trabalho necessário à sua produção se impõe com violência como lei natural reguladora, do mesmo modo que a lei da gravidade, como a alguém quando a casa cai sobre a cabeça" (Marx, 1983, p. 73; grifos nossos).

As aparências cristalizadas nas formas dinheiro, mercadoria, salário são categorias que exprimem modos de ser, determinações de existência, um modo específico de pensar e de atuar. As aparências constituem e são constitutivas de um modo de existência.

As formas fetichizadas são também categorias da economia burguesa, são formas de pensamento objetivas, socialmente válidas para o modo burguês de pensar e atuar, uma vez que os pressupostos do processo de circulação de mercadorias são aceitos como pressupostos naturais. Dizer que as formas fetichizadas são reconhecidas e vividas significa que, aceitos os pressupostos do processo de circulação das mercadorias, os indivíduos não questionam porque o produto do trabalho assume a forma mercadoria, nem porque tais mercadorias podem ser trocadas através da forma equivalente geral.

Numa passagem citada por nós, Marx diz que o valor transforma cada produto em um hieróglifo social que os homens procuram decifrar; em outra, que tal decifração foi uma conquista tardia da humanidade. As formas fetichizadas aparecem assim mesmo, como elas se apresentam na realidade, inclusive para a economia burguesa. O modo como as ciências burguesas trataram as aparências, os hieróglifos sociais, mostrará porque afirmamos que as ideologias são uma tentativa de compreensão e explicação ilusórias desses hieróglifos, porque as ideologias são a elaboração conceitual, expressão ideal, mais ou menos sistemática, das formas e relações fetichizadas e reificadas. Os possuidores de mercadorias da esfera da circulação não são os únicos que se defrontam com os produtos do trabalho como produtos naturais sociais, com as relações reificadas como relações naturais sociais, com a lógica da circulação das

mercadorias como leis naturais sociais do modo de produção capitalista: também os ideólogos burgueses tomam e tratam essas aparências como "a realidade" (natural) social. Se os indivíduos primeiro agem, trocam suas mercadorias, e, ao agirem instintivamente, submetem-se às leis (naturais) da circulação das mercadorias, a Economia Política clássica toma essas figuras mistificadas e as transforma em categorias econômicas:

"Na superfície da sociedade burguesa, o salário do trabalhador aparece como preço do trabalho, como um quantum determinado de dinheiro pago por um quantum determinado de trabalho. Fala-se aqui do valor do trabalho e chama-se sua expressão monetária de seu preço necessário ou natural (Marx, 1984, p. 127).

(...)

A Economia Política clássica tomou de empréstimo à vida cotidiana, sem maior crítica, a categoria 'preço do trabalho', para perguntar-se depois, como se determina esse preço" (id., p. 129; grifos nossos).

Na tentativa de determinar o preço do trabalho, a Economia chegou às fórmulas (categorias) "preço necessário" (fisiocratas) e "preço natural do trabalho" (Adam Smith) como o preço que predomina sobre os preços casuais do trabalho e os regula, uma grandeza que tem seu valor expresso em dinheiro (id.).

"Desse modo, a Economia Política acreditava chegar, por meio dos preços casuais do trabalho, a seu valor. Assim como com as outras mercadorias, esse valor era determinado, em seguida, pelos custos de produção. Mas o que são os custos de produção - do trabalhador, isto é, custos para produzir ou reproduzir o próprio trabalhador? Inconscientemente, essa questão tomou, para a Economia Política, o lugar da original, já que, com os custos de produção do trabalho, enquanto tal, ela ficou girando em círculo e não conseguiu sair do lugar (...) Ocupada com a diferença entre os preços de mercado do trabalho e seu assim chamado valor, com a relação entre esse valor e a taxa de lucro, ou entre ele e os valores-mercadoria produzidos por meio do trabalho, etc., nunca descobriu que a

marcha da análise não tinha apenas evoluído dos preços de mercado do trabalho a seu suposto valor, mas, além disso, levava a dissolver esse mesmo valor do trabalho no valor da força de trabalho. A inconsciência sobre esse resultado de sua própria análise, a aceitação sem crítica das categorias 'valor do trabalho', 'preço natural do trabalho', etc. como expressões últimas adequadas da relação de valor examinada, emaranhou a Economia Política clássica (...) em confusões e contradições insolúveis, enquanto forneceu à Economia vulgar uma base segura de operações para sua superficialidade, dedicada principalmente ao culto das aparências" (id.).

Partindo das formas fetichizadas, das formas de pensamento socialmente válidas da vida cotidiana, a Economia Política clássica transformou-as em conceitos, em categorias, o que a impossibilitou de descobrir o seu conteúdo efetivo. A Economia vulgar tomou essas categorias para fazer o culto das aparências:

"Os economistas vulgares (...) traduzem, de fato, as representações, os motivos etc., dos portadores envolvidos na produção capitalista, nos quais ela se reflete apenas em sua aparência superficial. Traduzem-na numa linguagem doutrinária, do ponto de vista da facção dominante, dos capitalistas; por isso, não de uma maneira ingênua e objetiva, mas apologética" (Marx, 1982, p. 189 - O Rendimento e suas Fontes. A Economia vulgar - Apêndice de Teorias Sobre a Mais-Valia).

Marx chega a afirmar que as representações e motivos dos agentes do modo de produção capitalista constituem um modo de "ficção sem fantasia", "uma religião vulgar" (id.). As categorias econômicas são expressões imaginárias que surgem das próprias condições de produção:

"Na expressão 'valor do trabalho', o conceito de valor não está apenas inteiramente apagado, mas convertido em seu contrário. É uma expressão imaginária como, por exemplo, valor da terra. Essas expressões imaginárias surgem, entretanto, das próprias condições de produção. São categorias para formas em que se manifestam condições essenciais. Que na aparência as coisas se apresentam

frequentemente invertidas, é conhecido em quase todas as ciências, exceto na Economia Política" (Marx, 1984, p. 128).

Não apenas a Economia Política Clássica e a Economia vulgar são prisioneiras dessas aparências, dessas formas invertidas, também o direito sofre dessas ilusões:

"O intercâmbio entre capital e trabalho apresenta-se de início à percepção exatamente do mesmo modo como a compra e a venda das demais mercadorias. O comprador dá determinada soma de dinheiro, o vendedor um artigo diferente do dinheiro. A consciência jurídica reconhece aí no máximo uma diferença material, que se expressa nas fórmulas juridicamente equivalentes: Do ut des, do ut facias, facio ut des, e facio ut facias [Nota dos tradutores: "Dou para que dê, dou para que faça; faço para que dê, e faço para que faça"] (id., p. 130).

Vemos assim, enfim, que tanto os agentes do modo de produção capitalista, quanto os ideólogos, sejam eles, economistas "sérios" (os fisiocratas e os clássicos) ou vulgares e os juristas, sucumbem às aparências da superfície da sociedade burguesa, pois elaboram suas ciências a partir das formas socialmente válidas de pensamento, transformando-as em categorias econômicas e jurídicas:

"Compreende-se assim, a importância decisiva da transformação do valor e do preço da força de trabalho na forma salário ou em valor e preço do próprio trabalho. Sobre essa forma de manifestação, que torna visível a verdadeira relação e mostra justamente o contrário dela, repousam todas as concepções jurídicas tanto do trabalhador quanto do capitalista, todas as mistificações do modo de produção capitalista, todas as ilusões de liberdade, todas as mentiras apologéticas da Economia vulgar" (id., p. 130).

Que as consciências jurídica e econômica tenham tomado da vida cotidiana as aparências e as transformado em categorias indicadas, mais uma vez, que os fenômenos da reficção e do fetichismo

são insconcientes, ou seja, não elaborados. Cremos que é por isso que Marx denomina a superestrutura como o terreno no qual os indivíduos tomam consciência dos conflitos sociais.

Marx é ainda mais preciso e diz que as concepções jurídicas e econômicas, as ilusões de liberdade e as "mentiras apologéticas" alimentam-se, principalmente, das aparências da esfera da circulação:

"A esfera da circulação ou do intercâmbio de mercadorias, dentro de cujos limites se movimentam compra e venda de força de trabalho, era de fato um verdadeiro éden dos direitos naturais do homem. O que aqui reina é unicamente Liberdade, Igualdade, Propriedade e Benthan. Liberdade! Pois comprador e vendedor de uma mercadoria, por exemplo, da força de trabalho, são determinados apenas por sua livre vontade. Contratam como pessoas livres, juridicamente iguais. O contrato é o resultado final, no qual suas vontades se dão expressão jurídica em comum. Igualdade! Pois eles se relacionam um com o outro apenas como possuidores de mercadorias e trocam equivalente por equivalente. Propriedade! Pois cada um dispõe apenas sobre o seu. Benthan! Pois cada um dos dois só cuida de si mesmo" (Marx, 1983, p. 145).

A esfera da circulação apresenta-se como o éden no qual são praticamente expressos e recriados os princípios do modo de vida da sociedade burguesa. A comparação que Marx (1984) faz, nos *Grundrisse*, entre as relações de dependência pessoal, que caracterizavam as relações sociais de produção em modos de produção que não produziram um sistema desenvolvido de troca e as relações de dependência material do sistema de troca do modo de produção capitalista, fornece-nos indicações de como se originam e em que consistem as formas ideológicas:

"Quando se consideram as relações sociais que produzem um sistema não desenvolvido de troca, de valores de troca e

de dinheiro, ou às quais corresponde um grau não desenvolvido destes últimos, é claro desde o princípio que os indivíduos, ainda quando suas relações apareçam como relações entre pessoas, entram em relação recíproca somente como indivíduos com um caráter determinado, como senhor feudal e vassalo, proprietário territorial e servo de gleba, etc., ou seja, como membro de uma casta, etc., ou também como pertencente a um estamento, etc. Nas relações monetárias, no sistema de troca desenvolvido (e esta aparência é sedutora para os democratas) os vínculos de dependência pessoal, as diferenças de sangue, educação, etc., são de fato destruídos, desgarrados (os vínculos pessoais se apresentam como tudo, menos como relações pessoais); e os indivíduos **parecem** independentes (esta independência que em si mesma é só uma ilusão que poderia ser designada mais exatamente como indiferença), parecem livres de enfrentar-se uns aos outros e de intercambiar nesta liberdade. Mas podem aparecer como tais só ante quem se abstrai, das condições de existência sob as quais estes indivíduos entram em contato (...). O caráter determinado que no primeiro caso aparece como uma limitação pessoal do indivíduo por parte de outro, no segundo caso se apresenta desenvolvido como uma limitação material do indivíduo resultante de relações que são independentes dele e se apóiam sobre si mesmas" (p. 91; destaques do autor).

"Aqui também [no modo de produção capitalista] os indivíduos entram em relação recíproca somente como indivíduos determinados. Estas relações de dependência material, em oposição às pessoais (...) se apresentam também de maneira tal que os indivíduos são agora dominados por abstrações, enquanto que antes dependiam uns dos outros. A abstração ou idéia não é (...) nada mais que a expressão teórica dessas relações que os dominam. Como é natural, as relações só podem ser expressas sob a forma de idéias (...). Do ponto de vista ideológico, o erro era tanto mais fácil de se cometer porque, esse domínio das relações (...) se apresenta como domínio das idéias na consciência dos indivíduos, e a fé na eternidade de tais idéias, ou seja, aquelas relações materiais de dependência, é 'of course', consolidada, nutrida, inculcada de todas as formas possíveis pelas classes dominantes" (p. 92; destaques do autor).

Em modos de produção anteriores ao capitalista, todas as relações entre os indivíduos aparecem como relações pessoais, relações com um caráter determinado, ou seja, "pessoalmente" determinado. No modo de produção capitalista, todas essas determina-

ções são dissolvidas e os indivíduos aparecem independentes e livres nas suas relações. E é justamente esta real independência das determinações pessoais que constitui a aparência objetiva que permite à Economia Política e ao Direito a utilização das expressões imaginárias de suas categorias e à Economia vulgar fazer a apologia da liberdade e da igualdade. Essas construções imaginárias só são possíveis porque constituem uma abordagem unilateral, uma elaboração abstrata que ignora que a dependência pessoal está mediada, a partir do modo de produção capitalista, pela dependência material, pela dependência das coisas. Os vínculos de dependência pessoal, esclarece Marx, tornam-se, efetivamente, vínculos de produção que se apresentam aos indivíduos como vínculos autônomos, porque são independentes dos indivíduos e aparecem como se fossem condições incontroláveis da natureza (Marx, *id.*, *ibid.*).

Para Marx, isso significa que os indivíduos são dominados por abstrações. Sendo que a abstração ou idéia nada mais é do que a expressão teórica das relações materiais que os dominam. Tal domínio das abstrações é, ainda, ideologicamente, consolidado, nutrido e inculcado pelas classes dominantes.

Quando Marx diz que os indivíduos são dominados por abstrações ele quer dizer que as abstrações dominam realmente os indivíduos? Ou constitui uma expressão metafórica que deve ser substituída por "condições materiais dominantes"? A resposta a esta questão pode precisar o modo como as formas ideológicas surgem das formas fetichizadas e das formas reificadas das relações entre os indivíduos.

Entendemos essa afirmação literalmente: as abstrações dominam os indivíduos. Além de estarem dominados pelos vínculos sociais objetivados, os indivíduos estão dominados por abstrações. Dominação dupla, ou, pior ainda, exponencial, material e ideal. As abstrações dominam de fato os indivíduos porque as condições materiais dominantes são vividas como condições naturais, como leis naturais da produção (natural) capitalista, independentes da vontade e consciência dos indivíduos. Leis que se impõem através do instinto natural dos possuidores de mercadorias - mesmo porque esses indivíduos são personificações de forças econômicas. Quando as condições materiais dominantes ganham independência, autonomia, naturalidade, eternidade, na consciência dos homens, tais abstrações, produtos do pensamento, dominam de fato os indivíduos.

Nesta consideração sobre a abstração como expressão ideal das condições materiais reside, e se torna compreensível, a questão gnoseológica da ideologia. Em todas as épocas históricas, condições materiais dominantes possuem estabilidade suficiente para produzirem formas de pensamento socialmente válidas, objetivas, para um modo específico de produção. Nas sociedades ditas primitivas eram as formas parentais (rituais e tabus); na escravagista, formas políticas (imposto, por exemplo); na feudal, formas religiosas (vassalagem); e na capitalista, formas econômicas (mercadoria, dinheiro)⁴. Todas essas formas aparecem, não como formas sociais, mas sempre como formas naturais, universais, eternas, autônomas, etc. Se as condições materiais dominantes aparecem

⁴ Cf. Habermas, 1990, artigo *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*.

sempre com tais atributos, isso significa que todas as épocas produziram e produzirão algum tipo de concepções idealistas? No final da *Introdução de 57*, Marx pergunta: *Quem é Júpiter em comparação com o pára-raios?* Do mesmo modo poderíamos nos perguntar: Quem é deus, seja ele Oxossi, Buda ou Maomé diante da *Origem das Espécies*? A religião, no entanto, tem sobrevivido e renascido - transformando-se, é claro - desde a pedra lascada até o radiotelescópio e o *chip*. É certo, também, que o capitalismo atualiza, ou melhor, moderniza a religião. Não produziu sua própria forma de consciência religiosa adequada, o protestantismo?

Quando Marx diz que o cristianismo, com seu culto do homem abstrato, é a forma de religião mais adequada ao modo capitalista de produção, ele está encontrando uma coincidência na estrutura das relações da circulação de mercadorias com a estrutura das "relações religiosas". Qual é essa coincidência? Do mesmo modo que nas relações de circulação, a relação dos homens é mediada pelo valor, pelas coisas que adquirem independência, autonomia, que controlam os homens ao invés de serem por estes controladas, também na religião, Deus, Cristo, etc., controlam as relações e os destinos dos indivíduos. Se, na esfera da circulação, isso aparece como leis naturais do modo de produção capitalista, na religião, são as leis divinas (dez Mandamentos, etc.). Se é o valor, unidade de valor de troca e valor de uso, que media as relações entre os indivíduos, na religião, Cristo, unidade humana e divina, é quem media a relação dos homens com Deus (cf. Marx, 1984, p. 274 - *Grundrisse*). Pelo fato de as relações entre os homens e com a natureza, não serem "relações transparentes e racionais", "não

estarem sob seu controle consciente e planejado", é que a tomada de consciência do processo da produção é mistificada (Cf. Marx, 1983, p. 76), é ideológica.

Vimos que Marx denomina as representações e os motivos dos agentes do modo de produção capitalista de "religião vulgar". É precisamente esta **religião vulgar**, esta ficção sem fantasia que "fornecerá" elementos para a filosofia espontânea, principalmente para o senso comum, como veremos mais adiante, com Gramsci.

CAPÍTULO 3

A IDEOLOGIA NA FASE DO CAPITALISMO MONOPOLISTA

A partir da década de 1960, aproximadamente, notamos profundas alterações nas definições e tratamentos dados à ideologia em duas das principais orientações do pensamento marxista: a althusseriana e a frankfurtiana. Ideologia passa a ser definida mais como sistema de práticas, do que "sistema de idéias", mais como comportamento do que "discurso" ou forma de consciência.

Esse novo sentido pode ser visto em Althusser na concepção da ideologia como práticas dos aparelhos ideológicos de Estado; em Marcuse, na identificação da tecnologia como forma de dominação; em Adorno e Horkheimer, com a noção de que a cultura tornou-se ideologia, e em Habermas, na compreensão da ciência e da técnica enquanto ideologia.

Para Althusser (1969-70/1983)¹ ideologia é "uma 'representação' da relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência" (pág. 85). Ao mesmo tempo, a ideologia possui existência material nos aparelhos ideológicos de Estado e em suas práticas (pág. 89). O processo ideológico não se dá, predominate-

¹ A primeira data é da publicação original, a segunda indica a edição utilizada.

mente, através do discurso, mas a ideologia é inculcada, no caso do aparelho ideológico escolar, juntamente com a aprendizagem de técnicas e conhecimentos (pág. 58). Althusser fala em idéias inscritas em atos, ou seja, em práticas e rituais dos aparelhos ideológicos (cf. pp. 91-92).

Adorno e Horkheimer (1956/1978) definem a ideologia ainda como "consciência objetivamente necessária e ao mesmo tempo falsa". Para eles ideologia é justificação, "se baseia na experiência de uma condição social e na idéia de justiça, no modelo da troca de equivalentes" (cf. p.191). Ainda que mantenham a caracterização da ideologia como falsa consciência, Adorno e Horkheimer afirmam que essa falsa consciência hoje é algo "cientificamente adaptado através dos produtos da indústria cultural", através da atual cultura de massas, que está racionalizada e integrada, "subordinada, em seu conjunto, a uma direção orgânica que converteu o todo num sistema coeso" e no qual nenhuma fuga é tolerada (cf. pp. 200-201). Dessa forma, a própria realidade tornou-se ideológica, "porque a realidade dada, à falta de outra ideologia mais convincente, converteu-se em ideologia de si mesma" (p. 203).

Em outro escrito, Adorno (1963/1986) afirma ainda que a cultura tornou-se ideológica, que "a aparência socialmente necessária é hoje a própria sociedade real", "a vida converteu-se em ideologia da reificação", porque os produtos culturais, mediante rótulos classificatórios, são dispostos administrativamente (cf. p. 87). Adorno associa essas mudanças no caráter das ideologias ao decréscimo do papel da própria teoria, na ampliação da esfera da vida administrada (trabalho, lazer, cultura, vida privada), no pensa-

mento reduzido a *operational terms*. "Não importam mais os conteúdos ideológicos específicos, mas o fato de que exista algo preenchendo o vácuo da consciência expropriada". "Conceitos vulgares como distração são muito mais adequados do que pretensiosas explicações sobre o fato de que um escritor seja representante da pequena ou alta burguesia" (cf. *id.*).

Para Marcuse (1964/1982), a ideologia integra os indivíduos desde o processo produtivo até a esfera privada, se confunde com a própria vida: "*o aparato produtivo e as mercadorias e serviços que ele produz, 'vendem' ou impõem o sistema social como um todo. Os meios de transporte e comunicação em massa, as mercadorias casa, alimento e roupa, a produção irresistível da indústria de diversões e informação trazem consigo atitudes e hábitos prescritos, certas reações emocionais e intelectuais*". A doutrinação se torna um estilo de vida, surgindo um padrão de pensamento e comportamento unidimensionais" (cf. pp. 31-32).

Habermas (1968/1983), precisando as novas características da ideologia decorrentes do contínuo processo de racionalização e integração de todas as esferas da vida social, apontadas por Adorno, Horkheimer e Marcuse, identifica na ciência e na tecnologia as novas formas de dominação e legitimação. Para Habermas, a fidelidade das massas é mantida através de um programa de substitutivos que garante um mínimo de bem-estar social (cf. pp. 329-330) e, também, das "*manipulações da administração técnico-operativa, que se aproxima de um modelo de controle do comportamento dirigido por excitantes externos*" (cf. p. 332).

À exceção de Althusser, todos esses autores associam a mudan-

ça no caráter da ideologia à passagem do chamado capitalismo concorrencial para o capitalismo monopolista, notadamente, em sua fase tardia.

Para Adorno, na fase monopolista do capitalismo, "a ideologia econômica da fase liberal deixa de desempenhar o papel decisivo que antes lhe era confiado no processo de reprodução, mas não porque deixe de existir ideologia, pelo contrário, ela se instala em todos os momentos e formas de expressão do processo total. A universalização do primado do valor de troca sobre o valor de uso, da equivalência sobre a diferença quantitativa, imprime à sociedade como um todo a lógica da ideologia. A sociedade passa a ser ela própria ideologia" (Cohn, 1986, p. 13).

Marcuse não utiliza o termo capitalismo monopolista, prefere a expressão "sociedade industrial avançada". Porém, ao apontar as tendências principais "da sociedade de mobilização total", fica claro que ele está descrevendo a anatomia do capitalismo monopolista:

"Concentração da economia nacional nas necessidades das grandes corporações nacionais, sendo o Governo uma força estimulante e por vezes até concentradora; deslocamento dessa economia para um sistema mundial de alianças militares, convênios monetários, assistência técnica e planos desenvolvimentistas, assimilação gradativa de funcionários e 'colarinhos brancos', de tipos de lideranças nos negócios e no trabalho, de atividades das horas de lazer e aspirações em diferentes classes sociais; fomento de uma harmonia pré estabelecida entre a erudição e o propósito nacional; invasão da vida do lar pelo companheirismo da opinião pública; abertura da alcova aos meios de informação em massa" (p. 38).

Para Habermas (1968/1983), a especificidade desta nova fase do capitalismo reside no papel crescente da ciência e da técnica como

forças produtivas, em detrimento do trabalho vivo:

"Com a pesquisa industrial em grande escala, ciência, técnica e valorização foram inseridas no mesmo sistema. Ao mesmo tempo, a industrialização liga-se a uma pesquisa encomendada pelo Estado que favorece, em primeira linha, o progresso técnico e científico no setor militar. De lá as informações voltam para os setores de bens civis. Assim, técnica e ciência tornam-se a principal força produtiva, com o que caem por terra as condições de aplicação da teoria do valor do trabalho de Marx. Não é mais sensato querer calcular as verbas de capital, para investimentos em pesquisa e desenvolvimento, à base do valor da força de trabalho não qualificado (simples), se o progresso técnico-científico tornou-se uma fonte independente de mais valia, face à qual, a única fonte de mais valia considerada por Marx, a força de trabalho dos produtores imediatos, perde cada vez mais seu peso" (pp. 330-331).

Althusser (1969-70/1983), como observamos anteriormente, não atribui a mudança do papel e características da ideologia à passagem para o capitalismo monopolista, mas sim à transição do modo de produção servil ("feudal" entre aspas, para Althusser) para o modo de produção capitalista. Nesta transição, o poder se deslocou das mãos da aristocracia latifundiária para a burguesia capitalista-comercial e, ao mesmo tempo, deslocou a igreja como aparelho ideológico dominante do modo de produção servil, substituindo-a pelo aparelho ideológico escolar, o qual, juntamente com o aparelho ideológico familiar, tornaram-se os principais aparelhos para assegurar a hegemonia política e ideológica burguesas (cf. p. 75 e segs.). Além dessas funções políticas e ideológicas, o aparelho ideológico escolar torna-se necessário devido à crescente complexificação do aparelho produtivo, que "determina que a força de trabalho deve ser (diversamente) qualificada", ou seja, "conforme as exigências da divisão social-técnica do trabalho, nos seus

diferentes 'cargos' e 'empregos'" (cf. p. 57). Contudo, Althusser deixa claro que está analisando o papel do aparelho ideológico de Estado escolar nas formações sociais capitalistas contemporâneas (cf. pp. 76 e 77).

Outra diferença entre as formulações de Althusser e da Escola de Frankfurt² reside na ruptura ou não com elementos da teoria marxiana. Para Adorno, Marcuse e Habermas, a nova realidade do capitalismo monopolista não se legitima mais através da ideologia da troca de equivalentes - pedra angular da construção teórica marxiana. Althusser, com a formulação dos aparelhos ideológicos de Estado, por outro lado, quer complementar a teoria clássica do Estado, pois:

"Na verdade, os clássicos do marxismo, em sua prática política, trataram do Estado como uma realidade mais complexa do que a definição da 'teoria marxista do Estado' (...) Eles perceberam esta complexidade em sua prática, porém não a exprimiram numa teoria correspondente" (id., p. 67).

Numa nota Althusser refere-se a Gramsci como o "único que já havia avançado no caminho retomado por ele". Pois Gramsci "teve a idéia 'singular' de que o Estado não se reduzia ao aparelho (repressivo) de Estado, mas compreendia, como dizia, um certo número de instituições da 'sociedade civil': a Igreja, as Escolas, os sindicatos, etc." (cf. id., p. 67).

Para Habermas (1968/1983), a transição para o capitalismo monopolista se dá, aproximadamente, a partir de 1875:

² A questão é polêmica, porém, estamos incluindo Habermas na Escola de Frankfurt.

"Até a metade do século XIX, o modo de produção capitalista se impôs a tal ponto, na Inglaterra e na França, que Marx pôde reconhecer o quadro institucional da sociedade nas relações de produção e, ao mesmo tempo, criticar o fundamento de legitimação da troca de equivalentes. Ele elaborou a crítica da ideologia burguesa em forma de economia política: sua teoria do valor trabalho destruiu a aparência de liberdade, na qual a relação de violência social, subjacente à relação do trabalho assalariado, tornara-se irreconhecível pela instituição jurídica do livre contrato de trabalho. (...)

Desde a última quarta parte do século XIX, nos países capitalistas mais avançados, duas tendências de desenvolvimento podem ser notadas: (1) um acréscimo da tendência intervencionista do Estado, que deve garantir a sobrevivência do sistema, e (2) uma crescente interdependência entre a ciência e a técnica, que transformou a ciência na principal força produtiva. Ambas as tendências perturbam aquela constelação do quadro institucional e dos subsistemas do agir racional-com-respeito-a-fins, pela qual se caracterizava o capitalismo desenvolvido dentro do liberalismo" (pp. 327-8).

Esse novo estágio altera até mesmo a concepção marxista de formação social, a relação entre o sistema econômico e o sistema de dominação:

"Política não é mais apenas um fenômeno de superestrutura. Se a sociedade não continua mais a se auto-regular de 'maneira autônoma' como uma esfera subjacente ao Estado e por ele pressuposta - e essa era a verdadeira novidade do modo capitalista de produção - a sociedade e o Estado não estão mais numa relação que a teoria marxista determinou como uma relação entre a base e a superestrutura. Mas, então, uma teoria crítica da sociedade também não pode mais ser formulada exclusivamente em termos de uma crítica da economia política" (Habermas, id., p. 328).

Gramsci identifica uma alteração na relação entre sociedade civil e sociedade política a partir de 1848. Ele assinala a distinção entre as sociedades oriental e ocidental, que apresentam diferentes configurações de sociedade civil e sociedade política:

"A técnica política moderna mudou completamente depois de 1848, depois da expansão do parlamentarismo, do regime associativo sindical e partidário, da formação de amplas burocracias estatais e 'privadas' (político-privadas, partidárias e sindicais) e das transformações que se verificaram na política num sentido mais largo, isto é, não só do serviço estatal destinado à repressão da delinquência, mas do conjunto das forças organizadas pelo Estado e pelos particulares para tutelar o domínio político e econômico das classes dirigentes" (MPE: 65).

Gramsci analisa as alterações na técnica política moderna associadas a uma maior complexificação das sociedades civis do ocidente, em contraste com as sociedades orientais, nas quais o Estado "era tudo, e a sociedade civil gelatinosa". No ocidente "havia entre o Estado e a sociedade civil uma justa relação" (cf. MPE: 75). A diferença fundamental entre as sociedades oriental e ocidental, ou das sociedades pré-1848 ou pós, é justamente a maior complexidade dos planos superestruturais presentes nas segundas, que pode ser constatada na expansão do parlamentarismo, nos grandes partidos e sindicatos de massa, na expansão das burocracias, dos serviços estatais, etc. É a partir dessas distinções entre ocidente e oriente, entre sociedades anteriores e posteriores a 1848, que Gramsci elabora a estratégia revolucionária para as sociedades modernas: a hegemonia. Em outro momento, ele altera um pouco a periodização e estabelece a data de 1870 como o limite histórico de aplicabilidade da estratégia da revolução permanente:

"Conceito político da chamada 'revolução permanente', surgido antes de 1848, como expressão cientificamente elaborada das experiências jacobinas de 1789 em Termidor. A fórmula é própria de um período histórico em que não existiam ainda os grandes partidos políticos de massa e os grandes sindicatos econômicos, e a sociedade ainda estava, por assim dizer, no estado de fluidez sob muitos

aspectos: maior atraso do campo e monopólio quase completo da eficiência político-estatal em poucas cidades ou numa só (Paris para a França); aparelho estatal relativamente pouco desenvolvido e maior autonomia da sociedade civil em relação à atividade estatal; determinado sistema das forças militares e do armamento nacional; maior autonomia das economias nacionais no quadro das relações econômicas do mercado mundial. No período posterior a 1870, em virtude da expansão colonial européia, todos esses elementos se modificaram, as relações de organização internas e internacionais do Estado tornaram-se mais complexas e maciças" (MPE: 91-92).

Sobre o significado dessa alteração na técnica política moderna, no que diz respeito às fases do capitalismo analisadas por Gramsci, Badaloni (1978) esclarece:

"O caráter fundamental das sociedades que se adaptavam à tática da revolução permanente é dúplice: 1. Fluidez nas relações de propriedade, e isto significa livre iniciativa ao nível da apropriação individual do lucro sem abalos na sociedade civil e sem necessidade de solicitação destes. Época de liberalismo dominante de tal modo que as características da livre empresa individual se refletem no caráter espontâneo dos movimentos de massas que não são organizações permanentes, mas agregações e desagregações de massas humanas em luta sob o impulso das crises econômicas. Quando sobrevém a nova época e se desenvolvem de modo permanente as organizações sindicais e os partidos políticos de massa, a sociedade no seu conjunto dispõe de maiores reservas e pode, mesmo nos períodos de crise, não apenas dirigir a defesa dos grupos dominantes, mas proteger numa certa medida também os trabalhadores. Não existe uma relação direta de determinação entre os movimentos da sociedade econômica organizada de forma privatista e os das massas trabalhadoras. Gramsci, assim, tem presentes seja os fenômenos das aristocracias operárias, seja a conexão leninista desses fenômenos com os fenômenos do imperialismo e do colonialismo. 2. Desenvolvimento desequilibrado entre cidade e campo, e atraso relativo deste último" (pp. 50-51).

Em suas análises do fascismo e do americanismo como respostas do modo de produção capitalista à crise econômica e hegemônica, Gramsci aponta tendências e características do capitalismo monopo-

lista. A sua noção ampliada de Estado corresponde a um estágio no qual o capitalismo, através do fascismo acentua o "plano de produção" (CDH: 223) e, através do americanismo, tenta estabelecer uma sociedade com um caráter programático, que corresponde ao "regime de concentração industrial e do monopólio" (MPE: 388).

O problema da caracterização da ideologia em cada período histórico é crucial para compreendermos as diversas formulações e transformações da teoria marxista. O exame conceitual que empreendemos no primeiro capítulo ignorou essas determinações e condicionamentos históricos e a subsequente alteração da própria ideologia e sua importância. Althusser, Gramsci e a Escola de Frankfurt propõem os seguintes marcos históricos a serem considerados na discussão e caracterização da ideologia:

a) Séculos XVII e XVIII até o século XIX: luta da burguesia contra o Aparelho Ideológico de Estado Religioso (Althusser).

b) Transição para o capitalismo monopolista: Dominação através da racionalidade técnica e da indústria cultural (Adorno, Horkheimer e Marcuse).

c) 1875: Ciência e técnica como as principais forças produtivas (Habermas; Marcuse).

d) 1848 e 1870: Complexificação da sociedade civil; Imperialismo (Gramsci).

Todos esses períodos correspondem a importantes alterações na sociedade capitalista, seja ao nível da base econômica, seja ao nível das superestruturas. A coincidência aproximada das datas indicadas pela Escola de Frankfurt e por Gramsci não deve nos

conduzir a falsas conclusões. As análises devem ser aproximadas principalmente nas interpretações e críticas de Gramsci ao Americanismo e ao Fascismo. Nesses casos, a análise de Gramsci também se refere ao capitalismo monopolista. Quando, porém, aponta as modificações da política após 1848 e 1870 Gramsci está ainda analisando as transformações superestruturais decorrentes da Primeira Revolução Tecnológica - segundo a periodização de Mandel³. A Escola de Frankfurt elabora suas considerações a partir da análise da revolução técnico-científica das últimas décadas do século XIX. Analisam, em particular, a fase tardia do capitalismo.

A dupla periodização de Gramsci - 1848 e 1870 - pensamos, não deve ser entendida como imprecisão, pelo contrário, Gramsci estabelece uma continuidade histórica e política desde a Revolução Francesa até a Comuna de Paris, ou seja, de 1789 até 1870. Gramsci

³ Mandel (1982) propõe periodizar em três fases as revoluções gerais da tecnologia no modo de produção capitalista, desde a Revolução industrial original, que se desenvolvem na forma de movimentos cíclicos de sete a dez anos e ondas longas de aproximadamente cinquenta anos. Assim, teríamos:

- Onda Longa da própria Revolução Industrial.
Período: Fim do século XVIII até a crise de 1847.
Inovações: Difusão gradativa da máquina a vapor de fabricação artesanal e manufatureira por todos os ramos e regiões industriais.
- Primeira Onda Longa da Primeira Revolução Tecnológica:
Período: Crise de 1847 ao início da década de 90.
Inovações: Generalização da máquina a vapor de fabrico mecânico como a principal força motriz.
- Segunda Onda Longa da Segunda Revolução Tecnológica:
Período: Início de 1890 à segunda guerra mundial.
Inovações: Aplicação generalizada dos motores elétricos e a combustão a todos os ramos da indústria.
- Terceira Onda Longa da Terceira Revolução Tecnológica:
Período: Iniciada em 1940 nos Estados Unidos e nos outros países imperialistas.
Inovações: Controle generalizado das máquina por meio de aparelhagem eletrônica e introdução gradual da energia nuclear (cf. pp. 83-84).

afirma que só em 1870-1871, com a tentativa da Comuna, esgotam-se historicamente todos os germes nascidos em 1789 (MPE: 47). Existe, portanto, uma continuidade histórica entre a Revolução Francesa de 1789, as ondas revolucionárias de 1820-1848, até a Comuna de Paris, ou seja, a consolidação do poder político da burguesia. Depois de 1870 essa consolidação se configura na forma de instituições e formas democráticas de representação e participação: o regime parlamentar, os partidos políticos e sindicatos de massa, etc. Todo o movimento precedente se institucionalizou⁴.

As formulações e análises da ideologia de Gramsci, Althusser e da Escola de Frankfurt impõem a necessidade de caracterização das principais transformações estruturais da sociedade capitalista. Na fase do capitalismo concorrencial (até 1880) há o predomínio da ideologia liberal da troca justa; na fase tardia do capitalismo (1950 até hoje⁵), a racionalidade tecno-científica substitui as legitimações tradicionais; após 1870 e com o imperialismo, a sociedade civil se torna mais complexa nos países ocidentais mais desenvolvidos, tornando-se a arena para o embate hegemônico. Althusser, portanto, acerta ao afirmar que as transformações ocorridas nas características das ideologias, assim como a ampliação do conceito de Estado, já haviam sido apontadas e analisadas por Gramsci.

⁴ Sobre o processo de institucionalização dos movimentos cf. Badaloni, 1978, p. 57 e segs.

⁵Cf. Mandel, 1982.

PARTE II

ESTRUTURA IDEOLÓGICA E FORMAS SOCIAIS DE CONSCIÊNCIA

Os Capítulos 1 e 3 da Primeira Parte visaram estabelecer as condições de validade e atualidade de uma concepção de ideologia.

Primeiro: Uma formulação adequada da ideologia deve responder, de um modo integrado, às questões gnoseológica, política e ontológica que residem em sua problemática. E, ao mesmo tempo, evitar o reducionismo de classe e o epifenomenalismo na consideração do papel das superestruturas.

A formulação gramsciana da ideologia responde, simultaneamente, a essas três questões com o que poderia ser chamada de uma Teoria das Superestruturas, entendida como uma Gnoseologia da Política e uma Metodologia da Ciência Política e da História. E, ao respondê-las dessa forma, ultrapassa as versões reducionistas da II e da III Internacionais.

Segundo: Deve responder, simultaneamente, às transformações da natureza da ideologia decorrentes da transição da fase do capitalismo concorrencial para a monopolista.

Vimos que as formulações de Gramsci sobre a complexificação das sociedades civis ocidentais são a resposta estratégica para o problema da revolução na época do imperialismo. Isso, acreditamos, responde sobre a atualidade de seu pensamento e, em particular, sobre sua concepção de ideologia.

A obra gramsciana apresenta-se como uma das primeiras tentativas - senão a primeira - de reconstrução do materialismo histórico, que é, para Gramsci, a explicitação da *Weltanschauung* criada por Marx e realizada por Lenin.

O Capítulo 2 colocou os elementos necessários para a compreensão da relação que estabeleceremos entre as formulações de

Gramsci sobre as crenças populares e os fenômenos da reificação e do fetichismo. Estabeleceu, também, uma via para o desenvolvimento de uma formulação da ideologia a partir do *Capital* e dos *Grundrisse*.

São essas questões que passamos agora a desenvolver.

CAPÍTULO 1

AS FORMAS SOCIAIS DE CONSCIÊNCIA

1. As Formas Sociais de Consciência

Todos os homens são intelectuais, todos os homens são filósofos, participam de uma concepção de mundo, possuem uma linha de conduta moral. Contribuem assim, ao mesmo tempo, para manter ou modificar uma concepção de mundo, isto é, para promover maneiras de pensar (cf. I: 8-9). Pensar e agir são modos de participar de uma concepção de mundo, formas de compartilhar de um conjunto de valores e normas de conduta moral.

Todo homem tem dois tipos de consciência, uma consciência contraditória. Uma, implícita na ação, que o une a outros homens na transformação prática da realidade; e outra, verbal ou explícita, que herda do passado e acolhe sem crítica. Esta última também o liga a um grupo social determinado e influi sobre sua conduta moral (cf. CDH: 20). O fato intelectual e a norma de conduta estão, frequentemente, em contradição. Existe, assim, em cada um de nós, "um contraste entre pensar e agir, isto é, uma coexistência de duas concepções de mundo, uma afirmada por palavras e outra que se manifesta na ação efetiva" (cf. *id.*, p. 14).

A diferença entre o homem comum e os filósofos profissionais

ou técnicos não é qualitativa, apenas "quantitativa". E, nesse caso, quantidade indica maior ou menor "homogeneidade", "coerência", "logicidade", isto é, "quantidade de elementos qualitativos". "O filósofo profissional não só pensa com maior rigor lógico, mas também conhece toda história do pensamento". "Ele tem a mesma função que nos outros campos científicos têm os especialistas" (cf. CDH: 34-35). Existe, contudo, uma diferença entre o filósofo especialista e os demais especialistas. "É possível imaginar um entomólogo especialista sem que os outros homens sejam entomólogos, mas é impossível pensar em um homem que não seja também filósofo, já que o pensar é próprio do homem como tal" (cf. *id.*, p. 35).

Existe uma "'filosofia espontânea' peculiar a todo mundo" que está contida na linguagem, no senso comum, no bom senso, na religião popular e no folclore (cf. CDH: 11).

A esta filosofia espontânea contrapõe-se uma filosofia sistemática ou homogênea, ou seja, a concepção de mundo que está contida na religião oficial, na ideologia, na política e na filosofia. São esses modos de pensar que se constituem como folclore, senso comum, religião popular, bom senso, religião oficial, ideologia, política e filosofia que denominaremos formas sociais de consciência. Gramsci denomina-as concepções de mundo.

Na própria linguagem está contida uma concepção de mundo, pois ela consiste de "um conjunto de noções e conceitos determinados" (CDH: 11). "Toda a linguagem é um contínuo processo de metáforas, sendo a história da semântica um aspecto da história da cultura: a linguagem é, simultaneamente, uma coisa viva e um museu de fósseis da vida e das civilizações" (CDH: 175). A linguagem é um amálgama sincrético do passado e do presente. Enquanto uma coi-

sa viva, a linguagem acompanha o desenvolvimento das civilizações, é modificada pela cultura, pelas relações políticas:

"A linguagem se transforma com o transformar-se de toda a civilização, com o florescer de novas classes para a cultura, com a hegemonia exercida por uma língua nacional sobre as outras, etc., assumindo precisamente, de um modo metafórico, as palavras das civilizações e das culturas precedentes" (id., pp. 176-177).

A exemplo das outras concepções de mundo, a linguagem é um nome coletivo que reflete diferenças sócio-culturais entre indivíduos:

"Linguagem é essencialmente um nome coletivo: ela não pressupõe uma 'coisa' única nem no tempo nem no espaço. Linguagem significa também cultura e filosofia (ainda que no senso comum) e, portanto, o fato 'linguagem' é, na realidade, uma multiplicidade de fatos mais ou menos organicamente coerentes e coordenados: no extremo limite, pode-se dizer que todo ser falante tem uma linguagem pessoal e própria, isto é, um modo pessoal de pensar e de sentir. A cultura, em seus vários níveis, unifica uma maior ou menor quantidade de indivíduos, em estratos numerosos, em contato mais ou menos expressivo, que se entendem entre si em diversos graus, etc." (id., p. 36).

Ou ainda:

"Se é verdade que toda linguagem contém todos os elementos de uma concepção do mundo e de uma cultura, será igualmente verdade que, a partir da linguagem de cada um, é possível julgar da maior ou menor complexidade da sua concepção do mundo. Quem fala somente o dialeto e compreende a língua nacional em graus diversos, participa necessariamente de uma intuição do mundo mais ou menos restrita e provinciana, fossilizada, anacrônica em relação às diversas correntes de pensamento que dominam a história mundial. Seus interesses serão restritos, mais ou menos corporativos ou economicistas, não universais" (id., p. 13; destaque do autor).

Examinemos cada uma das formas sociais de consciência e as relações que existem entre elas.

Folclore

O folclore deve ser entendido como *"'concepção de mundo' e de vida, em grande medida implícita, de determinados estratos (...) da sociedade, em contraposição (também no mais das vezes implícita, mecânica, objetiva) com as concepções de mundo 'oficiais' (ou, em sentido mais amplo, das partes cultas das sociedades historicamente determinadas) que se sucederam no desenvolvimento histórico"* (LVN: 184).

É a concepção não elaborada e não sistemática do povo, quer dizer, do *"conjunto das classes subalternas e instrumentais de toda a forma de sociedade até agora existente"*. É *"reflexo das condições da vida cultural do povo"* (id., p. 185).

Gramsci chega até mesmo a definir o folclore como *"aglomerado indigesto de fragmentos de todas as concepções de mundo e de vida que se sucederam na história"* (id., p. 184).

Porém, não é só o passado que alimenta o folclore, *"também o pensamento e a ciência modernos fornecem novos elementos ao 'folclore moderno', na medida em que certas noções científicas e opiniões desligadas de seu contexto e mais ou menos desfiguradas, caem continuamente no domínio popular e são 'inseridas' no mosaico da tradição"* (id.).

Enquanto filosofia espontânea, o folclore é composto, além das concepções de mundo e de vida, pela religião e moral do povo e pelo que poderia ser designado *"folclore jurídico"*. A moral do povo deve ser

"entendida como um determinado conjunto (...) de máximas para a conduta prática e de costumes que derivam delas ou

que as produziram; moral esta que é estreitamente ligada, tal como a superstição, às crenças religiosas: existem imperativos que são muito mais fortes, tenazes e eficientes do que os da moral oficial" (id., p. 185).

Esta moral do povo, sendo parte do folclore, é constituída de elementos do passado e do presente:

"Também nessa esfera deve-se distinguir diversos estratos: os fossilizados, que refletem condições de vida passada e que são, portanto, conservadores e reacionários; e os que são uma série de inovações, frequentemente criadoras e progressistas, espontaneamente determinadas por formas e condições de vida em processo de desenvolvimento que estão em contradição (ou são apenas diferentes) com a moral dos estratos dirigentes" (id.).

O "folclore jurídico", por sua vez, é composto por "uma massa de opiniões 'jurídicas' populares que "assumem a forma de 'direito natural'" (cf. id., pp. 187-188).

Senso Comum

O senso comum é, dentre as formas sociais de consciência, aquele mais amplamente abordado e analisado, teórica e praticamente, por Gramsci. Neste momento, interessa-nos apenas caracterizá-lo, sem a preocupação de determinar as formas específicas que assumiu ou tem assumido na história.

Gramsci define o senso comum como o folclore da filosofia "e, como folclore, apresenta-se em inumeráveis formas; seu traço fundamental é o de ser uma concepção (inclusive nos cérebros individuais) desagregada, incoerente, inconsequente, adequada à posição social e cultural das multidões, das quais ele é a filosofia" (CDH: 143).

Afirma também que "os elementos principais do senso comum são

fornecidos pelas religiões" (id., p. 144). "Predominam no senso comum os elementos 'realistas', materialistas, isto é, o produto imediato da sensação bruta", "elementos supersticiosos e acríti-
cos" (cf. id., p. 144). "O senso comum é ainda ptolomáico, antro-
pomórfico, antropocêntrico" (id., pp. 144-5), "é dogmático, ávido
por certezas peremptórias, tendo a lógica formal como sua expres-
são" (id., p. 159). É o senso comum que cria o futuro folclore
(cf. I: 178).

O senso comum emprega o princípio de causalidade: em uma sé-
rie de juízos identifica a causa exata, simples e imediata. Nele
existe certa dose de experimentalismo e de observação direta da
realidade, embora empírica e limitada (cf. CDH: 35).

A exemplo da linguagem e do folclore, o senso comum não
é uniforme nem imutável:

*"Cada camada social tem seu próprio 'senso comum' e seu
'bom senso', que são, no fundo, a concepção da vida e do
homem mais difundida. Cada corrente filosófica deixa uma
sedimentação de 'senso comum': é este o documento de sua
efetividade histórica. O senso comum não é algo de rígido
e imóvel, ele se transforma continuamente, enriquecendo-
se com noções científicas e com opiniões filosóficas que
penetraram no costume" (I: 178).*

Bom Senso¹

São poucas as definições e análises de Gramsci do bom senso.
Designa, para ele, uma concepção de mundo com uma ética adequada à
sua estrutura (cf. CDH: 33).

¹ Por vezes, Gramsci iguala senso comum e bom senso. Conferir a
respeito I: 177 e CDH: 35.

Em outra passagem, Gramsci distingue os representantes do bom senso: "Os representantes do bom senso são o 'homem da estrada', o 'francês médio' transformado no 'homem médio', 'monsieur tout-le-monde'. Na comédia burguesa deve-se buscar especialmente os representantes do bom senso" (PP: 272).

Em suas análises, a noção de bom senso torna-se mais clara. Gramsci demonstra, ao analisar a compreensão difundida de filosofia, que o bom senso é o núcleo sadio do senso comum:

"Qual é a idéia que o povo faz de filosofia? Pode-se reconstruí-la através das expressões da linguagem comum. Uma das mais difundidas é a de 'tomar as coisas com filosofia', a qual, analisada, não tem por que ser inteiramente afastada. É verdade que nela se contém um convite implícito à resignação e à paciência, mas parece-me que o ponto mais importante seja, ao contrário, o convite à reflexão, à tomada de consciência de que aquilo que acontece é, no fundo, racional e que assim deve ser enfrentado, concentrando as próprias forças e não se deixando levar pelos impulsos instintivos e violentos. (...) Esse é o núcleo sadio do senso comum, o que poderia ser chamado de bom senso, merecendo ser desenvolvido e transformado em algo unitário e coerente" (CHH: 15-16).

Nesse sentido, o bom senso, enquanto contraposição crítica e superação do senso comum, coincidiria com a filosofia (cf. CDH: 14).

Religião

A religião constitui também um nome coletivo para um tipo de concepção de mundo. Representa a unidade de fé entre uma concepção de mundo e uma norma de conduta adequada a ela (cf. CDH: 14 e 264). Fé deve ser entendida "não como atividade teórica (de criação de um novo pensamento), mas sim como estímulo à ação" (id., p. 212).

A partir da definição de religião formulada por Nicola Turchi, Gramsci conclui que neste conceito

"estão pressupostos os seguintes elementos: 1) a crença de que existe uma ou mais divindades pessoais que transcendem as condições terrestres temporais; 2) o sentimento dos homens de que dependem destes seres superiores que governam totalmente a vida do cosmo; 3) a existência de um sistema de relações (culto) entre os homens e os deuses" (MPE: 350).

A religião cristã, particularmente,

"foi e continua a ser uma 'necessidade', uma forma necessária de vontade das massas populares, uma forma determinada de racionalidade do mundo e da vida, fornecendo os quadros gerais para a atividade prática real" (CDH: 24).

Esta fé, ou seja, esta concepção de mundo e esta moral, não é filosofia espontânea, mas consciência social organizada e hierarquizada pelas igrejas:

"A religião - ou uma igreja determinada - mantém a sua comunidade de fiéis (dentro de certos limites fixados pelas necessidades do desenvolvimento histórico global) na medida em que mantém permanente e organizadamente a própria fé, repetindo infatigavelmente a sua apologética, lutando sempre e em cada momento contra argumentos similares, e mantendo uma hierarquia de intelectuais que emprestem à fé pelo menos a aparência da dignidade do pensamento" (id., p. 27).

Ideologia

Em Gramsci a ideologia possui dois sentidos. Do ponto de vista gnoseológico, ideologia é o terreno no qual os homens adquirem consciência dos conflitos fundamentais ("das relações sociais", "do mundo econômico", "da posição social") (cf. MPE: 13, 34 e 37; CDH: 63 e 134). Em sentido geral, ideologia é "toda con-

cepção particular dos grupos internos da classe que se propõem a resolver problemas imediatos e restritos" (id., pp. 226-7). Ou seja: é o aspecto de massa de qualquer concepção filosófica, pois resulta de "vulgarizações" que "levam as massas à ação concreta, à transformação da realidade" (cf. id., p. 148). Em sentido geral, ideologia deve ser entendida como uma concepção de mundo que se "transforma num movimento cultural", isto é, "um movimento que produziu uma atividade prática e uma vontade, nas quais esteja contida como 'premissa' teórica implícita". É "a concepção de mundo que se manifesta implicitamente na arte, no direito, na atividade econômica, em todas as manifestações de vida individuais e coletivas". A ideologia mantém, desse modo, "a unidade de todo o bloco social, do qual é o cimento" (cf. CDH: 16). Aqui, ideologia é sinônimo de concepção de mundo, de "filosofia".

Quando Gramsci define ideologia como terreno no qual os indivíduos tomam consciência dos conflitos sociais, ela coincide com o conceito de superestrutura. É, portanto, a definição de Marx expressa no *Prefácio ao Para a Crítica da Economia Política*, ou seja, ideologia como "formas ideológicas através das quais os homens tomam consciência dos conflitos entre as forças produtivas materiais e as relações de produção". Entre as formas ideológicas, Marx inclui as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas e filosóficas (cf. Marx, 1982, p. 25). Em geral, Gramsci identifica ideologia e superestrutura. Esta tomada de consciência, porém, para Gramsci, vai além das contradições entre forças produtivas e as relações de produção. A filosofia da práxis, por exemplo, "é o terreno no qual determinados grupos sociais tomam consciência do próprio ser social, da própria força, das próprias tarefas, do próprio devenir" (CDH: 270). E, como veremos, através dos intelec-

tuais os grupos sociais se unificam e tomam consciência de suas funções nas esferas econômica, social e política.

Gramsci especifica, entre as ideologias (além da arte e do direito), a religião (cf. CDH: 68, 108; MPE: 11), a ciência (cf. CDH: 71, 193) e, inclusive, a filosofia da práxis (cf. *id.*, p. 270). Estabelece, ainda, a diferença entre ideologias orgânicas e ideologias arbitrárias:

"É necessário (...) distinguir entre ideologias historicamente orgânicas, isto é, que são necessárias a uma determinada estrutura, e ideologias arbitrárias, racionalistas, 'desejadas'. Na medida em que são historicamente necessárias, as ideologias têm uma validade que é uma validade 'psicológica': elas 'organizam' as massas humanas, formam o terreno sobre o qual os homens se movimentam, adquirem consciência de sua posição, lutam, etc. Na medida em que são 'arbitrárias', elas não criam senão 'movimentos' individuais, polêmicas etc. (...)" (*id.*, pp. 62-3; destaque do autor).

Filosofia

Filosofia é a "concepção de mundo que representa a vida intelectual e moral (catarse de uma determinada vida prática) de todo um grupo social, segundo seus interesses atuais e imediatos, mas também futuros e mediatos" (CDH: 226).

Em sentido amplo a filosofia pode ser entendida como uma concepção de mundo, unidade da atividade teórica e prática dos homens. Através da concepção de mundo, o indivíduo se vincula a um determinado grupo social, representa um modo de compartilhar de uma mesma maneira de pensar e de agir: "somos conformistas de algum conformismo, somos sempre homens-massa ou homens-coletivos" (*id.*, p. 12). Tal concepção de mundo expressa-se tanto na ação quanto no discurso e podem estar, como vimos, historicamente, em

contradição (cf. *id.*, pp. 20-1). Somente a crítica da própria concepção de mundo lhe dá coerência e unidade. Somente através desse processo de crítica - que é para Gramsci a consciência da própria historicidade - adquire-se consciência daquilo que se é, a consciência da própria personalidade (cf. *id.*, p. 12). Por essa razão "não se pode separar a filosofia da História da Filosofia, nem a cultura da História da cultura". Porque "a própria concepção de mundo responde a determinados problemas colocados pela realidade" (*id.*, p. 13). Se essa concepção não se forma crítica e coerentemente, somos compostos bizarramente. "Críticar a própria concepção de mundo (...) significa torná-la unitária e coerente e elevá-la até o ponto atingido pelo pensamento mundial mais desenvolvido" (*id.*, p. 12).

É a política que estabelece a relação entre o senso comum e a filosofia superior, "bem como a relação entre o catolicismo dos intelectuais e dos 'simples'"² (Q.II: 11: 12: 1383).

A consciência política representa a "consciência de fazer parte de uma determinada força hegemônica", a "primeira fase de uma ulterior e progressiva autoconsciência, na qual teoria e prática finalmente se unificam" (CDH: 21).

O momento da autoconsciência crítica, o momento da consciência política representa, "histórica e politicamente, a criação de uma elite de intelectuais: uma massa humana não se 'distingue' e não se torna independente 'por si', sem organizar-se (em sentido lato); e não existe organização sem intelectuais, isto é, sem or-

² Simples, e não "simplórios" como está na edição brasileira (cf. CDH: 19). "Il rapporto tra filosofia 'superiore' e senso comune è assicurato dalla 'politica', così come è assicurato dalla politica il rapporto tra il cattolicesimo degli intellettuali e quello dei 'semplici'".

organizadores e dirigentes, sem que o aspecto teórico da ligação teoria e prática se distinga concretamente em um estrato de pessoas 'especializadas' na elaboração conceitual e filosófica" (id.).

Na análise das relações de forças políticas Gramsci distingue três momentos da consciência política coletiva: o econômico corporativo, o da solidariedade econômica e o da superação dos interesses corporativos, que é "a fase mais abertamente política, a passagem da estrutura para a esfera das superestruturas complexas" (cf. MPE: 49-51). O terceiro momento é denominado, ainda, de momento catártico, isto é, "a passagem do momento puramente econômico para o momento ético-político": "a elaboração superior da estrutura em superestrutura na consciência dos homens" (CDH: 53).

2. A Filosofia da Época

Considerado logicamente, o movimento que vai do folclore à filosofia - passando pela religião, senso comum, bom senso, ideologia e política - representa concepções de mundo cada vez mais coerentes, sistemáticas, complexas e integradas. O nível mais integrado é a concepção filosófica, que constitui uma ordem intelectual, ou seja "apresenta unidade e coerência tanto para a consciência individual quanto para a coletiva" (cf. id., p. 14).

Folclore, religião, senso comum, etc., são nomes coletivos. Em cada época histórica "existem diversas filosofias ou concepções de mundo". Tome-se a religião, por exemplo. "Toda religião é na realidade uma multiplicidade de religiões distintas, frequentemente-

te contraditórias: há um catolicismo dos camponeses, um catolicismo dos pequenos burgueses e dos operários urbanos, um catolicismo das mulheres e um catolicismo dos intelectuais, também este variado e desconexo" (id.). Na medida em que, através de uma concepção de mundo, nos vinculamos a um determinado grupo social, "a escolha e a crítica de uma concepção de mundo são também elas fatos políticos" (id., p. 15). Enquanto fato político, a escolha de uma concepção de mundo pode ser decorrência "da submissão e subordinação intelectual", quando um grupo social a toma emprestado a outro grupo social (id.), ou resultado da elaboração própria de uma concepção de um modo crítico e consciente, que significa "participar ativamente na produção da história do mundo" (CDH: 12).

A elaboração própria de uma concepção de mundo significa a manifestação do "espírito de cisão"³, ou seja, a progressiva conquista da consciência da própria personalidade histórica" (PP: 220).

O conjunto das formas sociais de consciência de uma época, com exceção do folclore, constitui a Filosofia de uma Época:

"A filosofia de uma época não é a filosofia deste ou daquele filósofo, deste ou daquele grupo de intelectuais, desta ou daquela grande parcela das massas populares: é uma combinação de todos esses elementos, culminando em uma determinada direção, na qual sua culminação torna-se norma de ação coletiva, isto é, torna-se 'história' concreta e completa (integral).

³ Cisão é uma categoria utilizada por Georges Sorel, Charles Sanders Peirce e por Williams James. Sorel utiliza o termo "diremption para delinear o campo cindido em cujo interior se define uma nova ciência" (cf. Badaloni, 1987, p. 109, nota 199). Gramsci utiliza essa noção para, por exemplo, indicar a autonomia da filosofia da práxis: "Uma teoria é 'revolucionária' precisamente na medida em que é elemento de separação e de distinção consciente em dois campos, na medida em que é um vértice inacessível ao campo adversário" (CDH: 187). Sobre a autonomia da filosofia da práxis cf. Parte II.

A filosofia de uma época histórica (...) não é senão a 'história' dessa mesma época, não é senão a massa de variações que o grupo dirigente conseguiu determinar na realidade precedente: neste sentido, história e filosofia são inseparáveis, formam um 'bloco'. Os elementos filosóficos propriamente ditos, porém, podem ser 'distinguidos' em seus diversos graus: como filosofia dos filósofos, como concepções dos grupos dirigentes (cultura filosófica) e como religiões das grandes massas; e pode-se ver como, em cada um desses graus, ocorrem formas diversas de 'combinação' ideológica" (CDH: 32).

Em outro momento, Gramsci inclui, entre os elementos da filosofia da época, "as opiniões científicas e o senso comum" (id., p. 180). Gramsci afirma, no trecho acima citado, que história e filosofia são inseparáveis, e isso porque a própria concepção de mundo responde a "determinados problemas colocados pela realidade", problemas historicamente determinados. Também que não é possível separar a filosofia da política, pois a escolha de uma concepção de mundo é um fato político, na medida em que esta concepção de mundo nos vincula a um determinado grupo social. Em outras passagens Gramsci postula, ainda, a identidade entre:

Política e História:

"Em que sentido pode-se identificar a política e a História e, portanto, toda a vida e a política? Como, em vista disso, todo o sistema das superestruturas pode ser concebido como distinções da política e, portanto, justifique a introdução do conceito de distinção numa filosofia da práxis? Como se pode entender o conceito de círculo entre os graus da superestrutura? Conceito de 'bloco histórico', isto é, a unidade entre natureza e espírito (estrutura e superestrutura), unidade dos contrários e dos distintos" (MPE: 12; grifos nossos).

E entre Política e Economia:

"Se o conceito croceano da paixão como momento da política choca-se com a dificuldade de explicar e justificar as formações políticas permanentes, como os partidos e mais

ainda os exércitos nacionais e os Estados-Maiores, uma vez que não se pode conceber uma paixão organizada permanentemente sem que ela se torne racionalidade e reflexão ponderada, isto é, não mais paixão, a solução só pode ser encontrada na identidade entre política e economia. A política é ação permanente e dá origem a organizações permanentes, na medida em que efetivamente se identifica com a economia. Mas esta também tem sua distinção, e por isso pode-se falar separadamente da economia e da política e pode-se falar da 'paixão política' como um impulso imediato à ação, que nasce no terreno 'permanente e orgânico' da vida econômica, mas supera-o, fazendo entrar em jogo sentimentos e aspirações em cuja atmosfera incandescente o próprio cálculo da vida humana individual obedece a leis diversas daquelas do proveito individual, etc." (id., p. 14; grifos nossos).

As afirmações de Gramsci sobre a identificação ou unidade entre política e filosofia, história e filosofia, política e história e entre política e economia decorrem, em primeiro lugar, de uma nova concepção da própria filosofia e, em segundo lugar, da compreensão das relações entre base e superestruturas:

A estrutura e as superestruturas formam um 'bloco histórico', isto é, o conjunto complexo - contraditório e discordante - das superestruturas é o reflexo do conjunto das relações sociais de produção" (CDH: 52).

No que se refere à filosofia, Gramsci parte de duas proposições fundamentais: da XI tese *ad* Feuerbach e da afirmação de Engels de que o movimento operário alemão é o herdeiro da filosofia clássica alemã.

Já neste nível altamente abstrato das formas sociais de consciência Gramsci determina a unidade e/ou identidade da política, história, filosofia e economia, que representa, em última análise, a unidade da teoria e da prática. Unidades e identidades que tem implicações para a compreensão do que se convencionou chamar de

"natureza humana". O próprio homem constitui a unidade das relações sociais e da subjetividade, unidade do objetivo e do subjetivo:

O homem deve ser concebido como um bloco histórico de elementos puramente subjetivos e individuais e de elementos de massa - objetivos ou materiais - com os quais o homem está em relação ativa. Transformar o mundo exterior, as relações gerais, significa fortalecer a si mesmo, desenvolver a si mesmo" (id., p. 47; grifos nossos).

Os elementos da concepção de mundo são, como vimos, a concepção de mundo propriamente dita (uma visão do homem e da vida e de suas relações) e uma norma ativa de conduta adequada a tal concepção. O próprio homem é um bloco histórico de elementos individuais e subjetivos e elementos de massa objetivos ou materiais. A individualidade só se realiza através da atividade transformadora. Tanto o homem quanto a sociedade constituem um bloco histórico!

Estabelecida a unidade filosófica, histórica, política e econômica da concepção de mundo, o processo de conhecimento torna-se ao mesmo tempo, um processo de constituição ontológica. A proposição afirmada e insistentemente repetida por Gramsci da ideologia como terreno onde os homens adquirem consciência dos conflitos sociais, além do valor gnoseológico, tem valor ontológico, pois representa a consciência das relações sociais, a consciência da historicidade da própria personalidade, ou, antes, a possibilidade de sua construção histórica e autônoma. Para os grupos sociais, os responsáveis por essa elaboração crítico-histórica são os intelectuais.

O homem massa ou o homem coletivo não é para Gramsci uma simples metáfora ou figura, ele possui uma "base econômica", objetiva

e material: "grandes fábricas, taylorização e racionalização" (Cf. MPE: 169). Do mesmo modo, o conformismo apresenta-se como tendência no mundo contemporâneo, decorrente da "estandardização no modo de pensar e de atuar" que "assume dimensões nacionais ou definitivamente continentais" (id.).

*

As formas sociais de consciência que acabamos de descrever constituem uma teoria do conhecimento. São o desenvolvimento e explicitação do porque a ideologia é o terreno onde os homens adquirem consciência dos conflitos sociais. Esta teoria do conhecimento apresenta-se como uma gnoseologia da política - para utilizarmos uma feliz expressão de Buci-Glucksmann (1990).

Constituem uma teoria do conhecimento porque descrevem o modo como a consciência social atinge um conhecimento do real, "primeiro no campo da ética, depois no da política" (CDH: 21). É uma teoria do conhecimento e é também uma teoria da cultura. O conhecimento real é - para Gramsci - aquele que se fundamenta na concepção marxista da história, na compreensão da predominância do momento econômico na determinação histórica, na compreensão do modo "como nasce o movimento histórico sobre a base da estrutura" (CDH: 155). E não é precisamente no campo que habitualmente denominamos cultura que Gramsci desenvolve suas concepções? Gramsci demonstra que a cultura é a filosofia de uma época histórica, a direção intelectual e moral que a classe dirigente imprime a toda a sociedade.

É uma teoria do conhecimento e da cultura marxista porque Gramsci parte dos princípios ontológicos e metodológicos de Marx e

Engels. Existem, nos *Cadernos*, seis principais aforismos de Marx e de Engels cuja virulência enigmática contagia e movimenta a reflexão gramsciana. Seu pensamento se dobra e se desdobra para atingir o sentido dessas afirmações e suas implicações. Um desses aforismos é o da ideologia como terreno onde os homens adquirem consciência dos conflitos sociais, contido no *Prefácio ao Para a Crítica da Economia Política*. No *Prefácio* a cultura está presente enquanto formas ideológicas. Formas pelas quais os homens adquirem consciência dos conflitos e das transformações sociais: as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas e filosóficas. Formas sociais determinadas de consciência adequadas à estrutura econômica da sociedade. Gramsci demonstra o caráter político da cultura e, por essa razão, a política constitui a chave de interpretação de sua teoria do conhecimento e da cultura. Chauí (1986), por exemplo, elabora a fórmula de que o conceito gramsciano de hegemonia é a cultura numa sociedade de classes:

"A novidade gramsciana consiste em considerar que o conceito de hegemonia inclui o de cultura como processo social global que constitui a 'visão de mundo' de uma sociedade e de uma época, e o conceito de ideologia como sistema de representações, normas, e valores da classe dominante que ocultam sua particularidade numa universalidade abstrata. Todavia o conceito de hegemonia ultrapassa aqueles dois conceitos: ultrapassa o de cultura porque indaga sobre as relações de poder e alcança a origem do fenômeno da obediência e da subordinação; ultrapassa o conceito de ideologia porque envolve todo o processo social vivo percebendo-o como práxis, isto é, as representações, as normas e os valores são práticas sociais e se organizam como e através de práticas sociais dominantes e determinadas. Pode-se dizer que, para Gramsci, a hegemonia é a cultura numa sociedade de classes" (p. 21).

Gramsci desenvolve, particularmente, a observação de Marx a respeito da solidez formal das crenças populares. Essa observação



constitui um outro aforismo que Gramsci irá obsessivamente desenvolver⁴. Referindo-se a ela Gramsci assinala:

"Recordar a freqüente afirmação de Marx sobre a 'solidez das crenças populares' como elemento necessário de uma determinada situação. Ele diz mais ou menos isto: 'quando esta maneira de conceber tiver a força das crenças populares', etc. Outra afirmação de Marx é a de que uma persuasão popular tem, na maioria dos casos, a mesma energia de uma força material (ou algo semelhante), o que é muito significativo. A análise dessas afirmações, creio, conduz ao fortalecimento da concepção de 'bloco histórico', no qual justamente as forças materiais são o conteúdo e as ideologias são a forma - sendo que esta distinção entre forma e conteúdo é puramente didática, já que as forças materiais não seriam historicamente concebidas sem forma e as ideologias seriam fantasias individuais sem as forças materiais" (CDH: 63).

A passagem de *O Capital* (Marx, 1966) a que Gramsci se refere é esta:

"Aristóteles não podia decifrar por si mesmo, analisando a forma do valor, o fato de que nas formas dos valores das mercadorias todos os trabalhos se expressam como trabalho humano igual, e portanto como equivalentes, porque a sociedade grega estava baseada no trabalho dos escravos e tinha, portanto, como base natural, a desigualdade entre os homens e suas forças de trabalho. O segredo da ex-

⁴ Os seis aforismos são: 1º) "1. Nenhuma sociedade assume encargos para cuja solução não existam as condições necessárias e suficientes, ou que pelo menos não estejam em vias de aparecer e se desenvolver; 2. Nenhuma sociedade se dissolve e pode ser substituída antes de desenvolver e completar todas as formas de vida implícitas nas suas relações" (MPE: 45) 2º) "Os filósofos apenas interpretaram o mundo de várias maneiras, tratando-se agora de transformá-lo" (CDH: 264). 3º) A solidez das crenças populares é um elemento necessário de uma determinada situação (cf. CDH: 63). 4º) "A filosofia clássica alemã tem como herdeiro legítimo o povo alemão" (CDH: 84). 5º) "A materialidade do mundo é demonstrada pelo longo e trabalhoso desenvolvimento da filosofia e das ciências naturais" (CDH: 170-1). 6º) A ideologia como terreno da tomada de consciência dos conflitos sociais. Gramsci, ao que parece, cita grande parte desses aforismos de memória e quando repete-os muda algumas expressões e a forma literária. Essas variações, na maior parte dos casos, não constituem imprecisão, mas interpretação.

pressão de valor, a igualdade e equiparação de valor de todos os trabalhos, enquanto são e pelo fato de serem todos eles trabalho humano em geral, só podia ser descoberto a partir do momento em que a idéia de igualdade humana possuísse já a firmeza de um preconceito popular " (p. 26; destaques do autor).

Gramsci interpreta essa referência à firmeza do preconceito popular como solidez do senso comum. O preconceito popular - crença para Gramsci - que Marx analisa é o conceito da igualdade humana que se torna possível numa sociedade em que a forma mercadoria é a forma geral do produto do trabalho.

Do mesmo modo que o dinheiro e a mercadoria, também as crenças solidificadas possuem a estabilidade - firmeza, tenacidade - das formas naturais da vida social, constituem também formas de pensamento socialmente válidas, objetivas para as condições desse modo de produção, como por exemplo o conceito, ou melhor, o preconceito de igualdade humana.

*

Para Gramsci, a teoria do conhecimento é uma das partes constitutivas do marxismo, ou seja da Filosofia da Práxis (cf. CDH: 154-5). A teoria do conhecimento é a dialética (cf. *id.*, p. 181). E a dialética, por sua vez, é "a substância medular da Historiografia e da Ciência Política" (cf. *id.*, 159). É o que veremos nos próximos capítulos.

CAPÍTULO 2

ESTRUTURA IDEOLÓGICA

1. Da Filosofia da Época ao Estado

A filosofia de uma época histórica é constituída pela combinação das filosofias individuais e da filosofia das grandes parcelas das massas populares (o senso comum e a religião), mais as opiniões científicas, que culminam numa determinada direção, tornando-se norma de ação coletiva, ou seja, "história concreta e completa". Se a filosofia de uma época é composta de tantos e tão variados elementos, como estudá-la? De que modo caracterizar a concepção de mundo que predomina numa determinada fase histórica?

Começaríamos, é claro, pelos elementos que compõem a filosofia de uma época: as formas sociais de consciência. Estudaríamos, portanto, a ideologia, o senso comum, a religião, etc. A dificuldade, porém, persiste. Também esses são nomes coletivos: existem em cada época, diversos senso comuns, religiões, ideologias. Embora diversas, essas formas sociais de consciência culminam numa direção, tornam-se normas de ação coletiva, tornam-se história. Como estudar a história completa e concreta?

Uma primeira resposta, parcial, foi dada ao analisarmos o momento da consciência política: a autoconsciência crítica, que, historicamente, é representada pela criação de uma elite de inte-

lectuais. São precisamente esses intelectuais que dão "homogeneidade e consciência aos grupos sociais da própria função" nos campos econômico, social e político (cf. I: 3).

A filosofia de uma época possui uma determinada direção. E esta direção é dada pela elaboração, através dos intelectuais, de uma concepção de mundo. A direção determinada que a filosofia de uma época apresenta só pode ser resultado da direção dada pela consciência "filosófica", pois esta é a concepção de mundo que representa a vida intelectual e moral de todo um grupo social, de tal modo que todas as outras formas sociais de consciência, com exceção do folclore, apresentam tal direção.

Estudar a filosofia de uma época é, ao mesmo tempo, estudar os grupos intelectuais. E para estudarmos esses grupos devemos voltar à questão da ideologia. Distinguimos atrás, na obra gramsciana, dois sentidos da ideologia. Em sentido geral, ideologia foi definida como o aspecto de massa de qualquer concepção filosófica que conduz as massas à transformação da realidade. Esta passagem dos *Cadernos* esclarece melhor esse ponto:

"Mas para as grandes massas da população governada e dirigida, a filosofia ou religião do grupo dirigente e dos seus intelectuais apresenta-se sempre como fanatismo e superstição, como motivo ideológico próprio de uma massa servil" (CDH: 227).

A direção da filosofia de uma época aparece nas massas como um determinado fanatismo, uma determinada superstição, como um determinado motivo ideológico. Por essa razão, o estudo da filosofia de uma época consiste na investigação da concepção de mundo da classe dirigente e dos seus intelectuais, ou ainda, do modo como a ideologia unifica e cimenta o grupo social. Praticamente, é o estudo da estrutura ideológica da classe dominante:

"Um estudo de como está organizada a estrutura ideológica de uma classe dominante, ou seja, a organização material dedicada a manter, defender e desenvolver o 'fronte' teórico ou ideológico. A parte mais notável e mais dinâmica é a imprensa em geral: casas editoriais (que tem implícito ou explícito um programa e apóiam uma determinada corrente), jornais políticos, revistas de todo tipo, científicas, literárias, filológicas, de divulgação, etc., periódicos diversos incluídos os boletins paroquiais" (PP: 219).

A estrutura ideológica material de uma classe dominante consiste de instituições e práticas capazes de influenciar direta ou indiretamente a opinião pública. As maiores e mais influentes instituições são a escola, a igreja e a imprensa. São essas instituições, entre outras, que difundem a concepção de mundo do grupo dominante/dirigente e compõem a organização cultural que movimenta o mundo ideológico de um determinado país (cf. CDH: 29).

A filosofia de uma época, assim como quaisquer das formas sociais de consciência, pode ser estudada através: a) dos intelectuais: "os elaboradores da ideologia da classe dominante" (Luporini, 1978, p. 70), e b) da estrutura ideológica da classe dominante: a organização cultural que movimenta o mundo ideológico de um país. A investigação da filosofia de uma época se confunde, portanto, com o estudo da ideologia e do material ideológico:

Evidentemente, é impossível uma 'estatística' dos modos de pensar e das opiniões individuais (...) que possa oferecer um quadro orgânico e sistemático da efetiva situação cultural e dos modos pelos quais se apresenta realmente o 'senso comum'; só resta mesmo a revisão da literatura mais difundida e mais aceita pelo povo, combinada com o estudo e a crítica das correntes ideológicas do passado, cada uma das quais 'pode' ter deixado um sedimento, combinando-se de várias maneiras com as várias correntes anteriores e posteriores" (I: 175).

Os intelectuais e a estrutura ideológica não compõem, ademais, esferas separadas de investigação. Pelo contrário! As insti-

tuições que formam a estrutura ideológica são o que Gramsci denomina "conjunto dos organismos chamados de privados" ou Sociedade Civil. Sociedade Civil e Sociedade Política são os "dois grandes planos superestruturais" distinguidos por Gramsci. Correspondem às funções de "hegemonia" que o grupo dominante exerce em toda a sociedade e à função de "domínio direto" ou de "comando" que se expressa no Estado e no "governo jurídico":

"A relação entre os intelectuais e o mundo da produção não é imediata, como é o caso dos grupos sociais fundamentais, mas é 'mediatizada', em diversos graus, por todo o contexto social, pelo conjunto das superestruturas do qual os intelectuais são precisamente os 'funcionários' (...). Por enquanto, pode-se fixar dois grandes 'planos' superestruturais: o que pode ser chamado de 'sociedade civil' (isto é, o conjunto de organismos chamados comumente de 'privados') e o da 'sociedade política ou Estado', que correspondem à função de 'hegemonia' que o grupo dominante exerce em toda a sociedade e àquela de 'domínio direto' ou de comando que se expressa no Estado e no governo 'jurídico' " (I: 10-11).

Hegemonia e domínio direto são funções organizativas e conectivas realizadas pelos intelectuais:

"Os intelectuais são os 'comissários' do grupo dominante para o exercício das funções subalternas da hegemonia social e do governo político, isto é: 1) do consenso 'espontâneo' dado pelas grandes massas da população à orientação impressa pelo grupo fundamental dominante à vida social, consenso que nasce 'historicamente' do prestígio (e, portanto, da confiança) que o grupo dominante obtém, por causa de sua posição e sua função no mundo da produção; 2) do aparato de coerção estatal que assegura 'legalmente' a disciplina dos grupos que não 'consentem', nem ativa nem passivamente, mas que é constituído para toda a sociedade, para os momentos de previsão de crise no comando e na direção, nos quais fracassa o consenso espontâneo" (id., p. 11).

Com essas funções organizativas e conectivas Gramsci descreve "o modo de ser novo do intelectual", que consiste não mais na eloquência, mas num "imiscuir-se ativamente na vida prática", "como

construtor", "persuasor permanente", enfim, dirigente, isto é, "especialista mais político" (cf. *id.*, p. 8). "O tipo tradicional e vulgarizado de intelectual é fornecido pelo literato, pelo filósofo, pelo artista" (*id.*).

Vemos, então, que o processo de difusão de uma concepção de mundo significa, politicamente, a conquista da hegemonia, a direção intelectual e moral de toda a sociedade. As formas sociais de consciência religião, ideologia, política e filosofia são consciências sistemáticas ou homogêneas porque são organizadas pela classe dirigente através do "fronte ideológico".

Compreendemos agora todo o sentido da afirmação de Gramsci de que tomar emprestado uma concepção de mundo de um outro grupo social, e não elaborá-la criticamente, resulta em subordinação e submissão intelectual. Adotar uma concepção de mundo estranha é submeter-se à hegemonia da outra classe, é se deixar conduzir moral e intelectualmente.

O conjunto dos organismos comumente chamados de privados não apenas difundem a concepção de mundo do grupo dominante, não apenas organizam as formas sociais de consciências de um modo hierarquizado, também produzem os intelectuais:

*"A escola é o instrumento para elaborar os intelectuais de diversos níveis. A complexidade da função intelectual nos vários Estados pode ser objetivamente medida pela quantidade das escolas especializadas e pela sua hierarquização: quanto mais extensa for a 'área' escolar e quanto mais numerosos forem os 'graus' 'verticais' da escola, tão mais complexo será o mundo cultural, a civilização de um determinado Estado. Pode-se ter um termo de comparação na esfera da técnica industrial: a industrialização se mede pela sua capacidade de construir máquinas que construam máquinas e na fabricação de instrumentos cada vez mais precisos para construir máquinas e instrumentos que construam máquinas, etc." (*id.*, p. 9).*

Segundo Gramsci, "formaram-se camadas que produzem intelectuais. Camadas que *"muito frequentemente especializaram-se na 'poupança'"*: *"a pequena e média burguesia fundiárias e alguns estratos da pequena e média burguesia das cidades"* (cf. *id.*, p. 10).

De que modo, contudo, os intelectuais dão homogeneidade e consciência da função aos grupos sociais nos campos econômico, social e político? Se os intelectuais são os funcionários das superestruturas, como eles atuam na base econômica? Os intelectuais são criados "ao mesmo tempo que cada grupo essencial":

"O empresário capitalista cria consigo o técnico da indústria, o economista da ciência política, o organizador de uma nova cultura, de um novo direito, etc., etc." (*id.*, pp. 3-4).

O próprio empresário, enquanto membro da classe dirigente, é um intelectual:

"Deve-se notar o fato de que o empresário representa uma elaboração social superior, já caracterizada por uma capacidade dirigente e técnica (isto é, intelectual): ele deve possuir uma certa capacidade técnica, não somente na esfera restrita de sua atividade e de sua iniciativa, mas ainda em outras esferas, pelo menos nas mais próximas da atividade econômica (deve ser um organizador de massa de homens; deve ser um organizador da 'confiança' dos que investem em sua fábrica, dos compradores de sua mercadoria, etc.)" (*id.*, p. 4).

Esta capacidade dirigente deve ser ampla o suficiente para organizar a sociedade inteira. Nesse sentido, os intelectuais orgânicos são especializações das funções organizativas e diretivas do próprio empresário capitalista:

"Os empresários - se não todos, pelo menos uma elite deles - devem possuir a capacidade de organizar a sociedade em geral, em todo o seu complexo organismo de serviços, inclusive no organismo estatal, em vista da necessidade de criar as condições mais favoráveis à expansão da

própria classe; ou pelo menos devem possuir a capacidade de escolher os 'prepostos' (empregados especializados) a quem confiar esta atividade organizativa das relações gerais exteriores à fábrica. Pode-se observar que os intelectuais 'orgânicos', que cada nova classe cria consigo e elabora em seu desenvolvimento progressivo, são, no mais das vezes, 'especializações' de aspectos parciais da atividade primitiva do tipo social novo que a nova classe deu à luz" (id.).

Vimos que Gramsci inclui, na categoria dos intelectuais, o técnico da indústria, o cientista da economia política, o organizador da nova cultura, do novo direito. Denomina os intelectuais, contudo, funcionários das superestruturas, comissários do grupo dominante para o exercício das funções subalternas de hegemonia e domínio direto. Parece evidente que não poderíamos incluir o técnico da indústria na categoria de "funcionário das superestruturas". Ainda mais que Gramsci afirma que a relação entre os intelectuais e a base econômica não é direta,

"como é o caso nos grupos sociais fundamentais, mas é 'mediatizada', em diversos graus, por todo o contexto social, pelo conjunto das superestruturas, do qual os intelectuais são precisamente os 'funcionários'" (id., p. 10).

Gramsci incluirá novamente o técnico da indústria como intelectual ao diferenciar o intelectual urbano do rural:

"Os intelectuais de tipo urbano cresceram juntamente com a indústria e são ligados às suas vicissitudes. A sua função pode ser comparada aos oficiais subalternos no exército: não possuem nenhuma iniciativa autônoma na elaboração dos planos de construção; colocam em relação, articulando-a, a massa instrumental com o empresário, elaboram a execução imediata do plano de produção estabelecido pelo estado-maior da indústria, controlando suas fases executivas elementares. Na média geral, os intelectuais urbanos são bastante estandardizados; os altos intelectuais urbanos confundem-se cada vez mais com o autêntico estado-maior industrial" (id., p. 12).

O que distingue o intelectual urbano da indústria e o intelectual de tipo rural é a capacidade de mediação política que o segundo pode realizar:

Os intelectuais de tipo rural são, em sua maior parte, 'tradicionais', isto é, ligados à massa social camponesa e pequeno-burguesa das cidades (...) ainda não elaborada e movimentada pelo sistema capitalista: este tipo de intelectual põe em contato a massa camponesa com a administração estatal ou local (advogados, tabeliães, etc.) e, por esta mesma função, possui uma grande função política social, já que a mediação profissional dificilmente se separa da mediação política. (...) Todo desenvolvimento orgânico das massas camponesas, até um certo ponto, está ligado ao desenvolvimento dos intelectuais e dele depende.

O caso é diverso no que diz respeito aos intelectuais urbanos: os técnicos de fábrica não exercem nenhuma função política sobre as massas instrumentais, ou, pelo menos é esta uma fase já superada; por vezes ocorre justamente o contrário, ou seja, que as massas instrumentais, pelo menos através de seus próprios intelectuais orgânicos, exercem uma influência política sobre os técnicos" (id., p. 13; grifos nossos).

O técnico da indústria é, sem dúvida, especialista, mas não chega a ser um "dirigente", não "se eleva da técnica-trabalho à técnica-ciência, à concepção humanística da história", em resumo, não é um "político" (cf. *idem*, 8). Por outro lado, cabe indagar: todos os funcionários das superestruturas elevam-se das suas especializações técnicas à concepção humanística da história, tornam-se dirigentes? A definição gramsciana de intelectual inclui necessariamente a mediação política? Se os intelectuais são os funcionários das superestruturas, como eles conferem consciência e homogeneidade aos grupos sociais fundamentais no campo econômico? Se o técnico da indústria, mesmo somente enquanto especialista, for considerado um intelectual, a relação entre os intelectuais e o mundo da produção pode ser direta?

A diferença entre o intelectual e o especialista consiste na

mediação política que o primeiro realiza. O momento da autoconsciência é precisamente o momento da consciência política, a consciência de fazer parte de uma força hegemônica. Foram distinguidos, por sua vez, no interior da consciência política coletiva, três momentos: o econômico-corporativo, o da solidariedade econômica e o da superação dos interesses corporativos. É hora de defini-los prática e conceitualmente:

Momento Econômico-Corporativo:

Um comerciante sente que deve ser solidário com outro comerciante, etc., mas o comerciante ainda não se sente solidário com o fabricante. Assim, sente-se a unidade homogênea do grupo profissional e o dever de organizá-la, mas não ainda a unidade do grupo social mais amplo" (MPE: 49).

Momento da Solidariedade Econômica:

"Um segundo momento é aquele em que se adquire a consciência da solidariedade de interesses entre todos os membros do grupo social, mas ainda no campo meramente econômico. Neste momento já se coloca a questão do Estado, mas apenas visando a alcançar uma igualdade político-jurídica com os grupos dominantes: reivindica-se o direito de participar da legislação e da administração e, talvez, de modificá-las, reformá-las, mas nos quadros fundamentais já existentes" (id., pp. 49-50).

Momento da Superação da Solidariedade Econômica:

"Um terceiro momento é aquele em que se adquire a consciência de que os próprios interesses corporativos, no seu desenvolvimento atual e futuro, superam o círculo corporativo, do grupo meramente econômico, e podem e devem tornar-se o interesse de todos os grupos subordinados. Esta é a fase mais abertamente política que assinala a passagem nítida da estrutura para a esfera das superestruturas complexas; é a fase em que as ideologias germinadas anteriormente se transformam em 'partido', entram em choque e lutam até que uma delas, ou pelo menos uma combinação delas, tende a prevalecer, a se impor em toda a área social, determinando, além dos fins econômicos e políticos, também a unidade intelectual e moral. Coloca todas as questões em que se acende a luta não num plano corporativo, mas num 'plano universal', criando, assim, a hegemonia de um grupo social fundamental sobre uma série de grupos subordinados. O Estado é concebido

como organismo próprio de um grupo, destinado a criar as condições favoráveis à expansão máxima desse grupo" (id., p. 50; grifos nossos).

Dadas tais especificações prático-conceituais poderíamos avaliar a atividade do técnico da indústria como uma função intelectual, na medida em que organiza e dirige a massa instrumental. Porém, a sua atividade pode se restringir ao primeiro e segundo momentos da consciência política, ou seja, restrito ao campo econômico ou da igualdade jurídica. Não atinge a fase mais abertamente política, a passagem da estrutura para a esfera das superestruturas complexas. Fase em que é colocada e exercida a hegemonia: plano de realização da expansão máxima do grupo dominante através do Estado. Estado aqui compreendido como "sociedade política mais sociedade civil, isto é, hegemonia revestida de coerção"¹ (cf. *id.*, p. 149). Só neste terceiro momento existe o choque entre ideologias antagônicas, entre concepções de mundo antagônicas na forma de partidos. Só este terceiro momento determina a unicidade dos fins econômicos e políticos, em conjunto com a unidade intelectual e moral.

Os funcionários das superestruturas elevam-se realmente de suas especializações técnicas à "concepção humanística da história" porque são os prepostos ou comissários do grupo dominante. Porque desempenham as funções de hegemonia social e domínio direto, os intelectuais são agentes de uma hegemonia ou de um domínio, dirigem e organizam praticamente as formas sociais de consciência.

¹ Não ignoramos que esta definição de Estado é diferente da apresentada no trecho sobre os intelectuais atrás citada. Nele Gramsci igualava sociedade política e Estado. A formulação que predomina, contudo, no conjunto dos *Cadernos*, não é essa equivalência.

Realizam a concepção de mundo do grupo dirigente ou, de outro modo, inscrevem a filosofia da época na estrutura ideológica e no aparelho governativo-coercitivo.

Gramsci distingue, assim, dois tipos de intelectual: o técnico ou especialista e o dirigente (especialista mais político). É o intelectual-dirigente que Gramsci designa de funcionário das superestruturas ou comissário do grupo dirigente, ou ainda "persuasor permanente". O técnico da indústria é um intelectual, mas não chega a ser dirigente porque a sua atividade profissional não inclui, necessariamente, a mediação política.

Embora todos os homens sejam intelectuais nem todos desempenham a função de intelectuais. Esta distinção pode ser traçada considerando-se "*a direção sobre a qual incide o peso maior da atividade profissional específica, se na elaboração intelectual ou se no esforço muscular-nervoso*" (I: 7). Além disso, no interior das sociedades política e civil, os intelectuais diferem em graus: "*no mais alto grau, devem ser colocados os criadores das várias ciências, da filosofia, da arte, etc.; no mais baixo, os 'administradores' e divulgadores mais modestos da riqueza intelectual já existente, tradicional, acumulada*" (id., pp. 11-12).

2. O Estado e os Intelectuais

Gramsci, nos *Cadernos do Cárcere*, defronta-se com a questão do Estado, enquanto problema teórico, no quadro de seu estudo *fur*

ewig² sobre o papel dos intelectuais italianos, uma pesquisa sobre a formação do espírito público italiano (cf. Cartas: 49-53).

A pesquisa sobre os intelectuais italianos era um dos quatro temas a que Gramsci pensara em se dedicar durante o período de prisão. Analisemos, brevemente, a evolução desse plano de trabalho e o modo como a questão dos intelectuais e a questão do Estado se relacionam.

Numa carta redigida nos primeiros meses de sua prisão - uma carta de março de 1927 - Gramsci vincula a pesquisa sobre os intelectuais ao seu artigo inacabado *Alguns Temas da Questão Meridional* (cf. Cartas: 51). Nesse artigo, Gramsci assim formula a questão dos intelectuais e sua conexão com o Estado:

"Em todos os países, o estrato dos intelectuais foi radicalmente modificado pelo desenvolvimento do capitalismo. O velho tipo de intelectual era o elemento organizativo de uma sociedade de base predominantemente camponesa e artesanal; para organizar o Estado, para organizar o comércio, a classe dominante criava um tipo particular de intelectual. A indústria introduziu um novo tipo de intelectual: o organizador técnico, o especialista da ciência aplicada. Nas sociedades em que as forças econômicas se desenvolveram em sentido capitalista (...) é este segundo tipo de intelectual o que prevaleceu, com todas as suas características de ordem e disciplina intelectual" (Gramsci, 1977a, pp. 36-7).

Vemos que nesse artigo Gramsci situa o intelectual como elemento organizativo da sociedade, do Estado e do comércio. Com o desenvolvimento capitalista, surge um novo tipo de intelectual: o organizador técnico, o especialista. No caso específico da sociedade meridional italiana, o intelectual estabelece a ligação entre o camponês e o grande proprietário rural, atrelando os movimentos

² "Para a eternidade". Cf. Cartas: 50.

dos camponeses às articulações do aparelho estatal³. "Monstruoso bloco agrário" - é assim que Gramsci denomina o tipo de organização formada pelos camponeses, intelectuais e grandes proprietários, que mantém o poder da burguesia industrial e financeira do norte e dos grandes proprietários do sul⁴. É no quadro global da reprodução da formação social italiana que Gramsci avalia o papel de grandes intelectuais como Benedetto Croce e Giustino Fortunato:

"Por sobre o bloco agrário funciona, no 'Mezzogiorno' um bloco intelectual que praticamente tem servido até agora para impedir que as rachaduras do bloco agrário se tornassem muito perigosas e provocassem um desmoronamento. Exponentes desse bloco intelectual são Giustino Fortunato e Benedetto Croce, os quais, por isto, podem ser considerados como os reacionários mais ativos da península" (id., p. 41).

Voltemos, porém, à evolução do plano de estudos de Gramsci que pode ser acompanhada através de suas cartas. Mais de três anos

³ "O camponês meridional está ligado ao grande proprietário rural por meio do intelectual. Os movimentos dos camponeses, enquanto se resumem, não em organizações de massa autônomas e independentes, ainda que formalmente, (...) terminam sempre por reduzir-se às ordinárias articulações do aparato estatal - comunas, províncias, Câmara dos deputados - através de composições e decomposições dos partidos locais, cujo pessoal é constituído de intelectuais, mas que são controlados pelos grandes proprietários e por homens de sua confiança" (Gramsci, 1977a, p. 38).

⁴ "Afirmamos que o camponês meridional está ligado ao grande proprietário rural por meio do intelectual. Este tipo de organização é o mais difundido em todo o 'Mezzogiorno' e na Sicília. Forma um monstruoso bloco agrário que no seu conjunto funciona como intermediário e guardião do capitalismo setentrional e dos grandes bancos. Seu único objetivo é conservar o 'status quo'" (Gramsci, 1977a, p. 39).

após a primeira carta citada (de março/27), na carta de novembro de 1930⁵, ele volta a escrever sobre seus estudos e, novamente, sobre a pesquisa dos intelectuais:

"Fixei-me em três ou quatro temas principais, um dos quais é a função cosmopolita que tiveram os intelectuais italianos até o século dezoito, que se cinde depois em muitas seções: o Renascimento, Maquiavel, etc." (Cartas: 174).

Em cartas de agosto e setembro de 1931, Gramsci explicita a conexão entre a sua pesquisa sobre os intelectuais e a problemática do Estado:

"Um dos temas que mais me interessaram nestes últimos anos foi o de fixar alguns aspectos característicos na história dos intelectuais italianos. Este interesse nasce por um lado do desejo de aprofundar o conceito de Estado e por outro de esclarecer alguns aspectos do desenvolvimento do povo italiano" (Cartas: 214; grifos nossos).

"O estudo que fiz sobre os intelectuais é muito amplo como esquema e não creio que existam livros na Itália sobre o assunto. (...) Por outro lado eu amplio muito a noção de intelectual, não me limitando à noção corrente que se refere aos grandes intelectuais. Este estudo leva também a certas determinações do conceito de Estado, que comumente é entendido como Sociedade Política (ou ditadura, ou aparelho coercitivo para amoldar a massa popular ao tipo de produção e à economia de dado momento) e não como equilíbrio da Sociedade Política com a Sociedade Civil (ou hegemonia de um grupo social sobre a sociedade nacional inteira exercida através das organizações privadas, como a igreja, os sindicatos, as escolas, etc.) e justamente na sociedade civil em particular operam os intelectuais" (Cartas: 223-224; grifos nossos).

Finalmente, numa carta de maio/32, Gramsci esclarece a orientação política que constitui o "leitmotiv" da sua pesquisa sobre os intelectuais e o Estado: o problema da hegemonia.

⁵ Devemos lembrar que só em fevereiro de 1929 Gramsci obteve autorização para realizar seus estudos dispondo de cadernos.

"Pode-se dizer que Croce em sua atividade histórico-política põe a tônica unicamente naquele momento que em política se chama da 'hegemonia', do consenso, da orientação cultural, para distingui-lo do momento da força, da coerção, da intervenção legislativa e estatal ou policial (...). Ocorreu justamente que no mesmo período em que Croce elaborava esta sua 'soi-disant' clava, a filosofia da práxis, através dos seus maiores teóricos modernos, era elaborada no mesmo sentido, e o momento da 'hegemonia' ou da orientação cultural era então sistematicamente reavaliado em oposição às concepções mecanicistas e fatalistas do economicismo. Tornou-se antes possível afirmar que o traço essencial da mais moderna filosofia da práxis consiste justamente no conceito histórico-político da 'hegemonia'" (Cartas: 287; grifos nossos).

Verificamos, portanto, que a pesquisa sobre os intelectuais italianos e o Estado constitui, na verdade, a tentativa de elucidação da questão meridional. O problema crucial colocado por Gramsci em *Alguns Temas...* é o da hegemonia do proletariado. Para conquistar a hegemonia na sociedade italiana, o proletariado deveria resolver a questão camponesa, resolver a sua dupla face, ou seja, a questão meridional e a questão vaticana (cf. Gramsci, 1977a, pp. 22-3). Diz ainda, como vimos, que o bloco agrário é mantido, em grande parte, graças às atividades do bloco intelectual encabeçado por Croce e Fortunato. Através das cartas, constatamos, também, que é o aprofundamento do conceito de Estado que conduz Gramsci a uma ampliação da noção de intelectual, o que, por sua vez, leva-o a "certas determinações do conceito de Estado". Podemos dizer, então, que as ampliações dos conceitos de Estado e de intelectual decorrem da investigação do modo como a hegemonia é ou poderá ser exercida sobre "a sociedade nacional inteira".

"Assim como o conceito de hegemonia orienta Gramsci na análise do processo de formação e função dos intelectuais na Itália, do mesmo modo esse conceito é para ele a chave para entender o desenvolvimento da história italiana no século passado e a formação do Estado unitário italiano" (Gruppi, 1980, p. 83).

Além disso, é a partir da posição central que a noção de hegemonia ocupa na "mais moderna filosofia da práxis" que Gramsci criticará as concepções mecanicistas e fatalistas do economicismo.

3. Estrutura Ideológica

Nossa questão inicial sobre o estudo da filosofia de uma época sofreu agora uma considerável mutação. Reconstituamos pontualmente os nexos que nos conduziram ao Estado: Filosofia da Época - História - Formas Sociais de Consciência - Intelectuais - Estrutura Ideológica - Sociedade Civil e Sociedade Política - Estado. Estudar a filosofia de uma época é, em última análise, portanto, estudar o Estado.

Constatamos que a filosofia de uma época possui uma determinada direção, transforma-se em normas de ação coletiva, torna-se - frisa Gramsci - história concreta e completa. Podemos agora dizer: a direção determinada da filosofia de uma época é o próprio processo de hegemonia social, a direção que o grupo dominante imprime à toda sociedade.⁶ E é através do Estado que a classe dirigente realiza a sua hegemonia, realiza a unicidade dos fins econômicos e

⁶ Pressupomos neste estudo, evidentemente, que o grupo dominante é também dirigente, ou seja, tem a hegemonia (dominação + direção). Cf. Q.III: C.19: 24: 2010 e segs.

políticos e a unicidade intelectual e moral. Através do Estado o grupo dominante coloca-se no plano universal de sua máxima expansão. Estado, agora entendido como Sociedade Política. Gramsci opera com duas concepções de Estado, uma tradicional e outra ampliada. Utiliza a noção tradicional de Estado quando se refere à Sociedade Política, ou seja, o aparato governativo e coercitivo: a administração dos serviços estatais e as classes que o compõem (cf. MPE: 233), o parlamento e o poder judiciário (cf. *id.*, p. 96), o exército e a polícia. Gramsci refere-se, inclusive, aos três poderes como órgão de hegemonia política (cf. *id.*). A noção ampliada de Estado, como vimos, engloba a sociedade civil. Nesse sentido o Estado é definido como "todo complexo de atividades práticas e teóricas com as quais a classe dirigente justifica e mantém não só o seu domínio, mas obtém o consentimento ativo dos governados" (*id.*, p. 87). Analiticamente, portanto, Gramsci divide a sociedade em três esferas ou momentos, a Sociedade Econômica, a Civil e a Política (cf. Badaloni, 1978, p. 37).

Em seus apontamentos sobre a história das classes subalternas Gramsci explicitou os critérios metodológicos para o estudo da classe dirigente em sua conexão com o Estado:

"A unidade histórica da classe dirigente inicia-se no Estado e a sua história é essencialmente a história do Estado. Mas não é preciso acreditar que tal unidade seja puramente jurídica e política, embora também esta forma de unidade tenha a sua importância, e não apenas formal: a unidade histórica fundamental, por sua concretude, é o resultado orgânico das relações entre Estado ou Sociedade Política e 'sociedade civil'" (Q.III: C.25: 5: 2287-2288).

⁷ Que destas afirmações chegue-se à conclusão que a história é a história das classes dominantes não deve nos surpreender.

Nova noção de filosofia de uma época: unidade jurídico-política e, principalmente, unidade orgânica entre sociedade política e sociedade civil. Investigaremos, a partir de agora, o modo como a classe dirigente obtém essa unidade. Como essa unidade é obtida através do Estado? Em primeiro lugar, através da adequação da sociedade civil à base econômica:

"Entre a estrutura econômica e o Estado (com a sua legislação e coerção) está a sociedade civil, e esta deve ser radical e concretamente transformada, não apenas nos códigos de lei e nos livros dos cientistas; o Estado é o instrumento para adequar a sociedade civil à estrutura econômica, mas o Estado deve 'querer' fazer isto, ou, em outras palavras, o Estado deve ser dirigido pelos representantes da modificação ocorrida na estrutura econômica. Esperar que através da propaganda e da persuasão, a sociedade civil se adeque à nova estrutura, que o velho homo economicus desapareça sem ser sepultado com todas as honras que merece, é uma nova forma de retórica econômica, uma nova forma de moralismo vazio e inconsequente" (CDH: 305-306; grifos nossos).

Nesse sentido, o Estado possui função "educativa e formativa", é ele quem elabora o homem coletivo, o novo conformismo, a nova moral:

"Missão educativa e formativa do Estado, cujo fim é sempre criar novos e mais elevados tipos de civilização, adequar a 'civilização' e a moralidade das mais amplas massas populares às necessidades do desenvolvimento continuado do aparelho econômico de produção, portanto elaborar também fisicamente tipos novos de humanidade. Mas como cada indivíduo conseguirá incorporar-se ao homem coletivo e como se verificará a pressão educativa sobre cada um com o seu consentimento e colaboração, transformando em 'liberdade' a necessidade e a coerção?" (MPE: 91).

E para adequar a civilização e a moralidade das massas às necessidades da base econômica, forjando, assim, novos tipos de humanidade, o Estado utiliza o Direito:

"Uma concepção do direito essencialmente renovadora não pode ser encontrada, integralmente, em nenhuma doutrina preexistente (...). Se cada Estado tende a criar e a manter certo tipo de civilização e de cidadão (...), tende a fazer desaparecer certos costumes e hábitos e a difundir outros, o direito será o instrumento para este fim (ao lado da escola e de outras instituições e atividades) e deve ser elaborado de modo que esteja conforme ao fim e seja eficaz ao máximo e criador de resultados positivos" (id., p. 96).

Este processo de adequação da sociedade civil à base econômica não racionaliza apenas o aparelho de produção, mas "acelera e tayloriza as próprias superestruturas":

"Em virtude do fato de que se atua essencialmente sobre as forças econômicas, reorganiza-se e desenvolve-se o aparelho de produção econômica, inova-se a estrutura, não se deve concluir que os elementos de superestrutura devam ser abandonados a si mesmos, ao seu desenvolvimento espontâneo, a uma germinação casual e esporádica. O Estado, inclusive neste campo é instrumento de 'racionalização', de aceleração e taylorização, atua segundo um plano, pressiona, incita, solicita e 'pune', pois, criadas as condições em que um determinado modo de vida é 'possível', a 'ação ou omissão criminosa' devem receber uma ação punitiva de alcance moral, e não apenas um juízo de periculosidade genérica. O direito é o aspecto repressivo e negativo de toda a atividade positiva de civilização desenvolvida pelo Estado. Devem ser incorporadas na concepção de direito inclusive as atividades 'premiadoras' de indivíduos, de grupos, etc.; premia-se a atividade louvável e meritória como se pune a atividade criminosa (e pune-se de modo original, permitindo a intervenção da 'opinião pública' como sancionadora)" (id., pp. 96-97).

No entanto, a escola, a legislação e a coerção, embora desempenhem papel importante, não constituem as instâncias principais:

"Cada Estado é ético quando uma de suas funções mais importantes é a de 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. Neste sentido, a escola como função positiva educativa e os tribunais como função educativa repressiva e negativa são as atividades estatais mais importantes: mas, na realidade, no fim predominam uma multiplicidade de

outras iniciativas e atividades chamadas privadas, que formam o aparelho da hegemonia política e cultural das classes dominantes" (id. p. 145).

No final, diz Gramsci, o elemento educador - ético e de cultura - que predomina, é o aparelho de hegemonia política e cultural das classes dominantes. Ora, o aparelho privado de hegemonia da classe dominante é, precisamente, a sociedade civil (cf. p. ex. MPE: 95, 147 e 151). No limite, poderíamos dizer que a sociedade civil é a estrutura ideológica da classe dominante. E, concebido o Estado como educador, "toda relação de hegemonia é uma relação pedagógica" (CDH: 37).

A realização da filosofia de uma época é a própria conquista da hegemonia social pela classe dominante, a "realização da vida do conjunto", criação do bloco histórico:

"Se a relação entre intelectuais e povo-nação, entre dirigentes e dirigidos, entre governantes e governados, se estabelece graças a uma adesão orgânica, no qual o sentimento paixão torna-se compreensão e, desta forma, saber (...) só então a relação é de representação, ocorrendo a troca de elementos individuais entre governantes e governados, entre dirigentes e dirigidos, isto é, realiza-se a vida do conjunto, a única que é força social; cria-se o 'bloco histórico'" (id., p. 139).

O momento da hegemonia - a relação orgânica entre intelectuais e povo-nação, dirigentes e dirigidos, governantes e governados - é a forma necessária do bloco histórico.

Pois bem, é o momento de indagarmos: Qual a relação entre a estrutura ideológica e as formas sociais de consciência? A concepção de mundo é uma concepção de homem e de vida com uma norma ativa de conduta adequada a ela. A concepção de mundo é resultado de um processo educativo. Já analisamos como a religião mantém sua

comunidade de fiéis: organiza a própria fé, repete infatigavelmente sua apologética, mantém uma hierarquia de intelectuais que dá à fé a aparência de dignidade do pensamento.

A ação educativa, positiva e negativa, respectivamente, da escola e do direito, atuam - ativa e passivamente - no âmbito das iniciativas do Estado. Mas principalmente, afirma Gramsci, predomina o aparelho de hegemonia política e cultural das classes dominantes. Quais são os organismos que compõem esse aparelho e como eles atuam?

Já citamos a igreja e a imprensa. Além dessas Gramsci inclui: instituições escolares privadas, universidades populares, bibliotecas, círculos, clubes, profissões que incluem uma fração cultural em sua atividade especializada (médicos, oficiais do exército, professores, padres), até a disposição das ruas e seus nomes. Distingue ainda, na imprensa, jornais políticos e de divulgação, revistas científicas, filosóficas e os boletins paroquiais. As organizações políticas e sindicatos são organismos privados, através dos quais o Estado "educa" o consenso, porém, são deixados à iniciativa particular da classe dirigente (cf. MPE: 145).

Esses organismos e elementos formam a estrutura material da ideologia, um "complexo formidável de trincheiras e fortificações da classe dominante capaz de influenciar, direta ou indiretamente a opinião pública" (cf. PP: 219-220).

A opinião pública é o ponto de contato entre a sociedade civil e a sociedade política, entre o consenso e a força. Nasceu no período de luta da então nova classe burguesa pela hegemonia política e a conquista do poder, ou seja, surgiu às vésperas da queda dos Estados Absolutos (cf. PP: 202).

"A opinião pública é o conteúdo político da vontade política pública que poderia ser discordante; por isso existe a luta pelo monopólio da opinião pública: diários, partidos, Parlamento, de modo que uma só força modele a opinião pública e, por conseguinte, a vontade política nacional, dispersando os dissidentes numa poeira individual inorgânica" (id.).

Ao analisar e descrever a opinião pública como campo de transição da força para o consenso, da sociedade política para a sociedade civil, Gramsci volta a utilizar a expressão "hegemonia política". Isso parece esclarecer porque em algumas passagens ele fale em hegemonia civil, objetivo e função dos aparelhos privados de hegemonia. No texto sobre os intelectuais, atrás citado e analisado, Gramsci situa os intelectuais como comissários do grupo dominante para o exercício das funções de hegemonia social e governo político. Tais funções subalternas podem, agora, ser descritas como funções de hegemonia política e hegemonia civil. No governo da opinião pública o Estado vai preparando o terreno para a ulterior hegemonia civil.

Gramsci distingue, ainda, a imprensa sensacionalista e o rádio como elementos que interferem na opinião pública:

"Entre os elementos que recentemente tem confundido o normal governo da opinião pública por parte dos partidos organizados e definidos em torno de programas definidos deve-se colocar, em primeiro lugar, a imprensa sensacionalista e o rádio (onde este está muito difundido). Eles dão a possibilidade de suscitar extemporaneamente motivações de pânico ou de entusiasmo fictício que permitem o cumprimento de objetivos determinados, nas eleições, por exemplo" (PP: 202).

Hoje, poderíamos situar as estações de rádio e televisão, não mais como elementos perturbadores, mas como órgãos principais de governo da opinião pública.

Voltemos à análise dos aparelhos privados de hegemonia. Como eles agem? A partir da análise da ação organizativa da igreja Gramsci conclui:

"Disto se deduzem determinadas necessidades para todo movimento cultural que pretenda substituir o senso comum e as velhas concepções de mundo em geral, a saber: 1) Não se cansar jamais de repetir os próprios argumentos (variando literariamente a forma): a repetição é o meio didático mais eficaz para agir sobre a mentalidade popular; 2) trabalhar incessantemente para elevar camadas populares cada vez mais vastas, isto é, para dar personalidade ao amorfo elemento de massa, o que significa trabalhar na criação de elites de intelectuais de novo tipo, que surjam diretamente da massa e que permaneçam em contato com ela para tornarem-se os seus sustentáculos. Esta segunda necessidade, quando satisfeita, é o que realmente modifica o panorama ideológico de uma época" (CDH: 27; grifos nossos).

É evidente que as igrejas não se propõem a segunda tarefa, substituem o senso comum por uma unidade de fé, por um estímulo à ação. Por essa razão, a religião não pode se tornar uma ordem intelectual. Outros exemplos:

Escola:

*"Nas escolas elementares, dois elementos participavam na educação e na formação das crianças: as primeiras noções de ciências naturais e as noções dos direitos e deveres dos cidadãos. As noções científicas deviam servir para introduzir o menino na *societas rerum*, ao passo que os direitos e deveres para introduzi-lo na vida estatal e na sociedade civil. As noções científicas entravam em luta com a concepção mágica do mundo e da natureza, que a criança absorve do ambiente impregnado de folclore, do mesmo modo como as noções de direitos e deveres entram em luta com as tendências à barbárie individualista e localista, que é também um aspecto do folclore. A escola, mediante o que ensina, luta contra o folclore, contra todas as sedimentações tradicionais de concepções do mundo, a fim de difundir uma concepção mais moderna, cujos elementos primitivos e fundamentais são dados pelo aprendizado da existência de leis naturais como algo objetivo e rebelde, às quais é preciso adaptar-se para dominá-las, bem como*

de leis civis e estatais que são produto de uma atividade humana estabelecidas pelo homem e podem ser por ele modificadas visando a seu desenvolvimento coletivo" (I: 129-30; grifos nossos).

Revistas moralizantes:

"Este tipo de revista teve uma significação histórico-cultural na difusão da nova concepção da vida, servindo de elo intermediário - para o leitor médio - entre a religião e a civilização moderna. (...)

O tipo geral, pode-se dizer, pertence à esfera do 'senso comum' ou 'bom senso', já que sua finalidade é modificar a opinião média de uma determinada sociedade, criticando, sugerindo, ironizando, corrigindo, remoçando e, em última instância, introduzindo 'novos lugares comuns'" (idem, pp. 176-7; grifos nossos).

Ação Católica:

"A Ação Católica assinala o início de uma época nova na história da religião católica: quando ela, de concepção totalitária (no duplo sentido: de que era uma concepção total do mundo de uma sociedade no seu total), torna-se parcial (também no duplo sentido) e deve possuir um partido próprio. As diversas ordens religiosas representam a reação da igreja (comunidade dos fiéis ou comunidade do clero), da cúpula ou da base, contra as desagregações parciais da concepção do mundo (heresias, cismas, etc., e também degenerações das hierarquias); a Ação Católica representa a reação contra a apostasia das grandes massas, impotente, isto é, contra a superação de massa da concepção religiosa do mundo" (MPE: 280; grifos nossos).

Rotary Club:

"Parece que o seu programa essencial baseia-se na difusão de um novo espírito capitalista, na idéia de que a indústria e o comércio, antes de serem um negócio, são um serviço social; ainda mais, são e podem ser um negócio na medida em que representam um 'serviço'. Assim, o Rotary desejava que o 'capitalismo de rapina' fosse superado e se instaurasse um novo costume, mais propício ao desenvolvimento das forças econômicas" (id., pp. 415-416).

No complexo de atividades desses organismos vemos como se desenvolve, capilar e molecularmente a luta pela hegemonia social: na escola, a luta contra o folclore; na imprensa, a modificação do senso comum ou do bom senso; na Ação Católica a tentativa de manutenção da concepção de mundo religiosa; no Rotary Club, a difusão da *"filosofia do serviço: dar de si antes de pensar em si, baseada no princípio moral: quem serve melhor ganha mais"* (cf. MPE: 416). O novo tipo de humanidade, o novo homem coletivo é criado por essa estrutura ideológica.

O momento da hegemonia, como direção intelectual e moral, se apresentou, até aqui, predominantemente, como um movimento no sentido de unificação da estrutura e das superestruturas a partir destas últimas. No Estado as classes dominantes realizam a unidade dos seus fins econômicos, políticos, intelectuais e morais. Através do Estado, a sociedade civil se adequa à estrutura econômica. Por meio dos aparelhos privados de hegemonia política - o Estado-Governo - as classes dominantes administram a opinião pública, fazendo, assim, o trânsito da hegemonia para a esfera civil.

Desse modo, a sociedade civil foi apresentada como arena principal do embate hegemônico e locus de produção de intelectuais, os elaboradores da filosofia e da religião do grupo dirigente. A estrutura ideológica se identificou, no limite, com a sociedade civil.

Contudo, Gramsci, em sua interpretação do Americanismo e Fordismo, também examinou a tentativa e, portanto, a possibilidade de construção hegemônica diretamente a partir da base econômica. Analisado como um caso de revolução passiva, o americanismo repre-

sentava uma notável exemplificação da guerra de posição. Era a resposta do modo de produção capitalista, em sua fase monopolista, à tendência de queda da taxa de lucro.

Através da análise do americanismo, Gramsci demonstra que, na fase monopolista, a hegemonia é obtida desde o aparelho de produção econômica, desde a fábrica (cf. Buci-Glucksmann, 1990, p. 93). Nas notas sobre o americanismo e fordismo como organização racionalizada do processo produtivo e da sociedade, ele desloca a análise superestrutural da hegemonia para o campo infra-estrutural, esclarecendo, assim, a constituição do aparelho privado de hegemonia em seu duplo funcionamento: na ideologia e na economia (id., p. 106).

Nascendo diretamente a partir do aparelho produtivo, a hegemonia contrói casamatas e fortalezas também no campo econômico. A estrutura ideológica da classe dirigente integra, desse modo, as sociedades civil, política e econômica, porque, o fordismo, enquanto "forma desenvolvida de organização do trabalho e método racionalizado de produção" é inseparável do "americanismo, forma histórica de organização das relações sociais" (cf. de Felice, 1978, p. 247).

Com "Americanismo e Fordismo" o capital buscava organizar uma sociedade com um caráter programático, introduzir certo nível de planejamento e controle das atividades econômicas, na tentativa de desenvolver as forças produtivas e, ao mesmo tempo, costurar a hegemonia diretamente a partir da fábrica.

Isso é possível porque a sociedade americana é uma "sociedade 'racionalizada', na qual a 'estrutura' domina mais imediatamente as superestruturas, que são racionalizadas (simplificadas e em menor número)" (MPE: 381-382).

"A hegemonia nasce na fábrica e não tem necessidade, para ser exercida, senão de uma quantidade mínima de intermediários profissionais da política e da ideologia" (Q.III: C.22: 2: 2146).

A estrutura domina de modo mais imediato as superestruturas porque a América apresenta uma composição demográfica racional, o que significa não existirem classes numerosas sem uma função essencial no mundo da produção (cf. *id.*, p. 377). Ao contrário da Europa, onde abundam os pensionistas da história econômica: burocracia estatal, intelectuais, clero, proprietários agrícolas, exército e comerciantes de rapina (*id.*).

A ausência de camadas de chumbo que vivem às expensas do Estado forneceu à indústria e comércio americanos uma base sadia de desenvolvimento. Possibilitou à indústria reduzir a função econômica dos transportes e do comércio e a incorporação dessas atividades ao próprio processo produtivo (cf. MPE: 381). Gramsci tem aqui em mente a gestão direta do comércio e dos transportes realizada por Henry Ford; o que barateou o custo de produção e permitiu obter menores preços de venda e melhores salários.

Essa especificidade da estrutura econômica da sociedade americana *"tornou possível racionalizar a produção e o trabalho, combinando habilmente a força (destruição do sindicalismo operário de base territorial) com a persuasão (altos salários, benefícios sociais diversos, propaganda ideológica e política habilíssima) para, finalmente, basear toda a vida do país na produção"* (*id.*).

Trata-se, de fato, da tentativa de elaboração de um novo tipo humano adaptado ao novo tipo de trabalho e produção. *"É ainda a fase de adaptação psicofísica à nova estrutura industrial através*

dos altos salários" (MPE: 382). Racionalizar a produção e o trabalho implica racionalizar o modo de vida e o próprio trabalhador:

"Desenvolver ao máximo, no trabalhador, as atitudes maquinais e automáticas, romper o velho nexó psicofísico do trabalho profissional qualificado, que exigia uma determinada participação ativa da inteligência, da fantasia, da iniciativa do trabalhador, e reduzir as operações produtivas apenas ao aspecto físico maquinal" (MPE: 397).

"Os novos métodos de trabalho estão indissoluvelmente ligados a um determinado modo de viver, de pensar e sentir a vida, não é possível obter sucesso num campo sem obter sucessos tangíveis no outro" (id.).

Para criar os novos nexos psicofísicos os instintos também devem ser racionalizados e regulamentados.

"O novo industrialismo pretende a monogamia, exige que o homem-trabalhador não desperdice as suas energias nervosas na procura desordenada e excitante da satisfação sexual ocasional: o operário que vai ao trabalho depois de uma noite de 'desvarios' não é um bom trabalhador, a exaltação passional não está de acordo com os movimentos cronometrados dos gestos produtivos ligados aos mais perfeitos processos de automação" (MPE: 399).

"A história do industrialismo sempre foi (e hoje o é de forma mais acentuada e rigorosa) uma luta contínua contra o elemento 'animalidade' do homem, um processo ininterrupto, muitas vezes doloroso e sangrento, de sujeição dos instintos (naturais, isto é, animalescos e primitivos) a sempre novos, complexos e rígidos hábitos e normas de ordem, exatidão, precisão, que tornem possível as formas sempre mais complexas de vida coletiva, que são a consequência necessária do desenvolvimento do industrialismo" (MPE: 393).

Deriva disso tudo, a necessidade de construção de uma nova moral sexual, adequada aos novos métodos de produção. É assim que Gramsci interpreta a relação entre a racionalização produtiva e as iniciativas puritanas dos industriais e o proibicionismo imposto pelo Estado:

"Mas o salário elevado é uma arma de dois gumes: é preciso que o operário gaste 'racionalmente' a maior quantidade de dinheiro, para manter, renovar e possivelmente, para aumentar a sua eficiência muscular-nervosa, e não para destruí-la ou diminuí-la. Eis então a luta contra o álcool, o mais perigoso agente de destruição das forças de trabalho, a se tornar função do Estado.

(...)

Ligado ao álcool, está o problema sexual: o abuso e a irregularidade das funções sexuais é, depois do alcoolismo, o inimigo mais perigoso das energias nervosas, e observa-se comumente que o trabalho 'obsessivo' provoca depravação alcoólica e sexual" (MPE: 398).

"Na América, a racionalização do trabalho e o proibicionismo estão indubitavelmente ligados: os inquéritos dos industriais sobre a vida íntima dos operários, os serviços de inspeção criados por algumas empresas para controlar a 'moralidade' dos operários são necessidades do novo método de trabalho" (id.: 396).

A tal ponto é necessária a correspondência entre o novo método racionalizado de produção e um modo determinado de vida educado pelo Estado, que Gramsci indica dois polos possíveis do início do desenvolvimento do processo de americanização:

"Ver se o desenvolvimento deve ter o seu ponto de partida no interior do mundo da indústria e da produção, ou se se pode verificar a partir do exterior, através da construção cautelosa e maciça de uma estrutura jurídica formal que oriente de fora o processo de desenvolvimento necessário do aparelho da produção" (MPE: 276).

Domínio mais imediato da estrutura, por outro lado, pode significar, e nesse caso significa de fato, falta de desenvolvimento das superestruturas:

"A luta que se desenvolve na América (...) é ainda pela propriedade do ofício, contra a 'liberdade industrial', isto é, semelhante à luta que se desenvolveu na Europa no século XVIII, se bem que em outras condições; o sindicato operário é mais a expressão corporativa da propriedade dos ofícios qualificados do que outra coisa. Assim, o seu destroncamento, exigido pelos industriais, tem um aspecto 'progressista'. A ausência da fase histórica européia (...) deixou as massas populares americanas no estado primitivo, devendo-se acrescentar a isso a ausência de homogeneidade nacional, a mistura das culturas-raças, a questão dos negros" (MPE: 382).

Não basta, entretanto, que a hegemonia nasça, tendencialmente, da fábrica, para se criar uma nova civilização, uma nova cultura. É necessário desenvolver as superestruturas complexas, a sociedade civil.

"Possui a América uma cultura? (seria melhor dizer: possui uma cultura unitária e centralizada, isto é, a América é uma nação do tipo da nação francesa, alemã ou inglesa?) Possui livros e costumes. Os costumes são a sua nova literatura, aquela que penetra através das portas mais guarnecidas e defendidas.

(...)

Mas o problema não é este, se na América existe uma nova civilização, uma nova cultura (...); se o problema tivesse de ser formulado desse maneira, a resposta seria fácil: não, não existe; muito ao contrário, na América só se faz remastigar a velha cultura européia" (id., p. 411).

Por ser um processo de modernização conservadora, uma revolução passiva, o americanismo deixa a estrutura das classes sociais, essencialmente, inalterada. Representa apenas a substituição do

grupo dirigente, "substituição da atual camada plutocrática por um novo mecanismo de acumulação e distribuição do capital financeiro baseado diretamente na produção industrial" (MPE: 376).

"O fato de que nada mudou no caráter e nas relações dos grupos fundamentais mostra que o americanismo, compreendido não só como vida de café, mas também como ideologia do Rotary Clube, não é um novo tipo de civilização: trata-se apenas de um prolongamento orgânico e de uma intensificação da civilização européia, que adquiriu uma nova pele no clima americano" (MPE: 412).

Mesmo não sendo uma nova cultura, Gramsci observa que a superioridade dos métodos produtivos americanos pode levar, pela necessidade de concorrência, a Europa a modernizar-se e surgir, assim, uma nova civilização.

"O problema verdadeiro é este: se a América, com o peso implacável da sua produção econômica (isto é, indiretamente) obrigará ou está obrigando a Europa a mudar a sua ordem econômico-social muito antiquada, (...) o que a longo prazo (...) levará a uma mudança da forma de civilização existente e ao nascimento forçado de uma nova civilização" (id.).

Embora verifique a possibilidade de construção hegemônica diretamente a partir do aparelho produtivo, Gramsci em nenhum momento inclui o tipo fordista de gestão da força de trabalho como elemento da estrutura ideológica. Por que?

Primeiro porque o fordismo ainda não havia se generalizado mundialmente em 1934-1935. Tratava-se, portanto, ainda de um fenômeno caracteristicamente americano. Em segundo lugar, o americanismo atua também na esfera superestrutural, através dos aparelhos privados de hegemonia como o Rotary Clube e o YMCA. Terceiro, porque a América não havia produzido uma concepção de mundo, através

dos seus intelectuais, que dirigissem o povo no quadro da sociedade civil (cf. Buci-Glucksmann, 1990, p. 402), ou seja, não desenvolveu as superestruturas complexas.

A indagação gramsciana sobre a possibilidade de construção hegemônica pela via da americanização, a Escola de Frankfurt responderá, no início da década de 60, afirmativamente. Não apenas na América, mas em todos os países industrialmente desenvolvidos da Europa.

Delineamos, na nossa Primeira Parte, as novas características da ideologia nas sociedades industrialmente avançadas, apontadas pela Escola de Frankfurt: através da indústria cultural, racionalizada e integrada, as massas são subordinadas a uma direção orgânica; a dominação ideológica se torna um estilo de vida presente no próprio aparelho produtivo, na circulação, distribuição e consumo de mercadorias e serviços; a racionalidade científica e tecnológica se torna a nova forma de dominação e legitimação; a fidelidade das massas é assegurada através de um programa de substitutivos administrado pelo Estado de Bem-Estar Social. Todas essas características representam, para os frankfurtianos, a emergência de uma nova sociedade.

Para Marcuse (1982), essa "nova sociedade" de "mobilização total" é uma combinação de Estado do Bem-Estar Social com o Estado Beligerante (p. 38). O Estado do Bem-Estar Social encarrega-se da administração racional e total de coisas, pessoas e idéias, garantindo uma "vida segura e confortável" (cf. p. 63).

"A dominação se perpetua como tecnologia e esta garante a legitimação do poder político que absorve todas as esferas da cultura" (p. 154).

O padrão de pensamento e comportamento unidimensionais se estendeu para o método científico e se expressa no operacionalismo das Ciências Físicas e no "behaviorismo" das Ciências Sociais. "A característica comum é um empirismo total no tratamento dos conceitos" (p. 32).

Esta nova sociedade criou uma linguagem própria, funcionalizada, abreviada e unificada, a "linguagem da administração total". Aqui também a tendência ao operacionalismo está presente ao "tornar o conceito sinônimo de operações correspondentes". Marcuse denomina isso "raciocínio tecnológico": "é a palavra que ordena e organiza, que induz as pessoas a fazerem as coisas, comprar e aceitar" (p. 94).

A racionalidade tecnológica destruiu a cultura bidimensional, acabou com o antagonismo entre cultura superior e realidade social. Incorporou os "valores culturais" da cultura superior "na ordem estabelecida através de sua reprodução e exibição em escala maciça", que se tornaram elementos de coesão social ao invés de representarem os "elementos de oposição e transcendência" (pp. 69-70).

A sociedade tecnológica criou um novo conformismo adaptado ao homem unidimensional: "a crença de que o real é racional e o sistema entrega as mercadorias" (p. 92). Em termos gramscianos, toda a sociedade se tornou a estrutura ideológica da classe dominante. As sociedades civil e política foram organizadas segundo o padrão de racionalidade técnica da sociedade econômica. O conformismo do senso comum é modelado não mais apenas pela ação dos aparelhos privados de hegemonia, mas principalmente pelas próprias relações de produção.

CAPÍTULO 3

A METODOLOGIA GRAMSCIANA DE ESTUDO DA POLÍTICA E DA HISTÓRIA

Já analisamos no capítulo 1 que, a partir da interpretação da XI tese de Marx *ad* Feuerbach, entre outros aforismos, Gramsci estabelece a unidade da filosofia com a história, a política e a economia. Vimos também que as formas sociais de consciência são sínteses de elementos objetivos e subjetivos, assim como o homem é síntese de elementos subjetivos e individuais e elementos de massa. Com o conceito de bloco histórico, Gramsci estabelece, também, a unidade entre base e superestrutura:

"Conceito de bloco histórico (...), isto é, unidade entre a natureza e o espírito (estrutura e superestrutura), unidade dos contrários e dos distintos" (MPE: 12).

A mesma unidade encontrada por Gramsci na filosofia, na concepção de mundo e no homem é também encontrada na totalidade social. O que anteriormente chamamos Teoria das Superestruturas seria, agora, mais adequadamente denominada de Teoria das relações entre base e superestruturas. Foi o que acabamos de ver. O processo de adequação da sociedade civil à base econômica realizado pelo Estado é o modo como a superestrutura age sobre a base, a política sobre a economia.

O referencial fundamental para a análise das relações entre base e superestrutura encontra-se nos apontamentos reunidos sob o título "Análise das Situações. Relações de Força" (cf. MPE: 43-54).

Abordamos parcialmente a formulação de Gramsci sobre as Relações de Força ao distinguirmos os três momentos da consciência política coletiva. Gramsci afirma que na análise das relações de força "deve ser situado com exatidão o problema das relações entre estrutura e superestrutura" (id., p. 45). Gramsci parte de dois princípios enunciados por Marx no Prefácio ao Para a Crítica da Economia Política:

"1) O de que nenhuma sociedade assume encargos para cuja solução ainda não existam as condições necessárias e suficientes, ou que pelo menos não estejam em vias de aparecer e se desenvolver; 2) o de que nenhuma sociedade se dissolve e pode ser substituída antes de desenvolver e completar todas as formas de vida implícitas nas suas relações. Da reflexão sobre estes dois cânones pode-se chegar ao desenvolvimento de toda uma série de outros princípios de metodologia histórica" (id.; grifos nossos).

Nas relações entre estrutura e superestrutura, é preciso distinguir os movimentos orgânicos dos movimentos de conjuntura:

"Os fenômenos orgânicos dão margem à crítica histórico-social, que investe os grandes agrupamentos, acima das pessoas imediatamente responsáveis e acima do pessoal dirigente. A importância dessa grande diferenciação surge quando se estuda um período histórico. Verifica-se uma crise que, às vezes prolonga-se por dezenas de anos. Esta duração excepcional quer dizer que se revelaram (amadureceram) contradições insanáveis na estrutura e que as forças políticas que atuam positivamente para conservar e defender a própria estrutura esforçam-se para saná-las dentro de certos limites e superá-las. Estes esforços (...) tendem a demonstrar (...) que já existem as condições necessárias e suficientes para que determinados encargos possam e, por conseguinte, devam ser resolvidos historicamente (...)" (id., p. 46).

A não distinção dos fenômenos orgânicos dos conjunturais conduz ao economicismo e/ou ao voluntarismo:

"Nas análises histórico-políticas, frequentemente incorre-se no erro de não saber encontrar a justa relação entre o que é orgânico e o que é ocasional. Assim, ou se apresentam como imediatamente atuantes causas que, ao contrário, atuam mediadamente, ou se afirma que as causas imediatas são as únicas causas eficientes. Num caso manifesta-se o exagero de 'economicismo' ou de doutrinário pedantesco. Num caso, superestimam-se as causas mecânicas; no outro exalta-se o elemento voluntarista e individual" (id.).

A seguir Gramsci distingue três momentos das relações de força. O primeiro momento é o da relação de forças sociais que se liga, diretamente à estrutura, às condições objetivas que "permitem verificar se na sociedade existem as condições necessárias e suficientes para a sua transformação; permite controlar o grau de realismo e de viabilidade das diversas ideologias que ela gerou durante o seu curso":

"À base do grau de desenvolvimento das forças materiais de produção estruturam-se os agrupamentos sociais, cada um dos quais representa uma função e ocupa uma posição determinada na produção. Esta relação é a que é uma realidade rebelde: ninguém pode modificar o número das fazendas e dos seus agregados, o número das cidades com as suas populações determinadas, etc." (id., p. 49).

O segundo momento é o da "relação de forças políticas: a avaliação do grau de homogeneidade, de autoconsciência e de organização alcançado pelos vários grupos sociais" (id.). Este segundo momento, como vimos, é diferenciado nos graus econômico corporativo, da solidariedade econômica e o da superação dos interesses

corporativos. O terceiro momento da relação de forças é o das forças militares, com dois graus: o militar e o político-militar (cf. MPE: 51).

Pois bem, onde chegamos com tudo isso? Afirmamos que a obra gramsciana respondia às três questões colocadas pela problemática da ideologia (a questão gnoseológica, a política e a ontológica) através da sua Teoria das Superestruturas, entendida como Gnoseologia da Política e Metodologia da Ciência Política e da Historiografia. Ao final do capítulo 1, vimos que, para Gramsci, a dialética é a teoria do conhecimento e a substância medular da Ciência Política e da Historiografia.

Ciência Política para Gramsci é sinônimo de Ciência do Estado (MPE: 87). Se a história da classe dirigente é essencialmente a história do Estado e dos grupos do Estado, podemos dizer que Ciência Política é o estudo da luta para a conquista da hegemonia social. Quer seja ao nível da ciência política, quer ao nível da historiografia¹, a gnoseologia tem, ao mesmo tempo, "status" teórico e metodológico. A dialética é doutrina do conhecimento e substância medular da ciência política e da historiografia. A análise das relações de forças é paradigmática nesse sentido. O terceiro momento da consciência política coletiva, ou seja, o Estado como organismo próprio de um grupo, identifica-se com o momento da consciência filosófica, na qual a concepção de mundo representa a vida intelectual de todo um grupo social "processo

¹ Com a ressalva de que na elaboração de Gramsci é difícil, senão impossível, desvincular a política da história.

catártico que coincide com a cadeia de sínteses que resultam do desenvolvimento dialético" ("passagem do subjetivo ao objetivo e da necessidade à liberdade") (cf. CDH: 53).

A partir dos dois princípios do Prefácio ao Para a Crítica da Economia Política e da análise das relações de força, Gramsci extrai toda uma série de princípios de metodologia histórica para a interpretação de "fatos históricos concretos", assim como "princípios elementares sobre ciência e arte políticas". A Teoria do Conhecimento é, juntamente com a lógica dialética, a substância medular, porque, em Gramsci, a teoria do conhecimento apresenta-se como uma Gnoseologia da Política.

Sobre as relações entre história, filosofia, economia e política e os princípios metodológicos em Gramsci, Gallino (1985) observa:

"Para Gramsci o estudo da sociedade se articula em três partes fundamentais, a filosofia, a política e a economia. As três são 'elementos constitutivos de uma mesma concepção de mundo', o marxismo, e são suscetíveis de ser convertidas umas nas outras (...). Esta concepção ternária não é constante em Gramsci; às vezes inclui a história como quarto 'elemento constitutivo', e a filosofia da práxis aparece mais explicitamente como a ciência supraordenada da qual participam, como fases especializadas mas inseparáveis dela, os outros três momentos (...). A história como acontecimento, a história real, é para Gramsci o sujeito primeiro das Ciências Sociais; a sociedade nunca é estudada como sujeito genérico, sendo como produto formado historicamente. A história como teoria ou como historiografia coincide com a filosofia da práxis" (p. 10).

Gramsci afirma que através da análise das obras de investigação concreta de Marx (18 Brumário, A Guerra Civil na França e outras) é possível "fixar melhor a metodologia histórica marxista

ta". Tal metodologia consiste de uma série de "cauteladas reais" adotadas por Marx nessas investigações. Gramsci enumera as seguintes:

"1) A dificuldade de identificar em cada caso, estaticamente (como imagem fotográfica instantânea), a estrutura; de fato, a política é - em cada caso concreto - o reflexo das tendências de desenvolvimento da estrutura, tendências que não se afirma que devem necessariamente se realizar. Uma fase estrutural só pode ser concretamente estudada e analisada após ter superado todo o seu processo de desenvolvimento, não durante o próprio processo, a não ser por hipóteses (...)

2) Disto se deduz que determinado ato político pode ter sido um erro de cálculo por parte dos dirigentes das classes dominantes, erro que o desenvolvimento histórico, através das 'crises' parlamentares governamentais das classes dirigentes, corrige e supera: o materialismo histórico mecânico não considera a possibilidade de erros, mas interpreta todo ato político como determinado pela estrutura, imediatamente, isto é, como reflexo de uma real e duradoura (no sentido de adquirida) modificação da estrutura. (...)

3) Não se leva necessariamente em conta que muitos atos políticos são motivados por necessidades internas de caráter organizativo, isto é, ligados à necessidade de dar coerência a um partido, a um grupo, a uma sociedade. Isto é evidente, por exemplo, na história da Igreja Católica. Se se pretendesse encontrar, para todas as lutas ideológicas no interior da igreja, a explicação imediata, primária, na estrutura, se estaria perdido: muitos romances político-econômicos foram escritos por essa razão. É evidente, ao contrário, que a maior parte destas discussões são ligadas a necessidades sectárias, de organização" (CCDH: 118-119).

Já citamos, as passagens em que Gramsci estabelece a identidade entre a Política e a História e a Política e a Economia, e a unidade filosófica, histórica, política e econômica da concepção de mundo. Vimos também que para Gramsci a filosofia e a história formam um bloco. É precisamente com o conceito de bloco histórico que Gramsci expressa essas unidades e identidades. Gramsci define o bloco histórico como unidade da estrutura e das superestruturas, ou ainda, unidade das forças materiais e das ideologias orgânicas. Esta unidade e identidade foi exposta quando analisamos o processo

de adequação da sociedade civil à base econômica realizado pelo Estado. Tal processo foi descrito como "o modo como as superestruturas reagem sobre a estrutura, a política sobre a economia". Devemos explicitar agora que com o conceito de bloco histórico Gramsci pretende explicar o movimento histórico, no qual os dois planos superestruturais possuem um papel ativo (cf. Badaloni, 1987). É neste sentido que Gramsci desenvolve os dois princípios expressos por Marx no *Prefácio*. Os três momentos da relação de forças podem ser compreendidos, agora, como a relação dialética entre a base econômica e as superestruturas jurídico-política e ideológica na produção do movimento histórico.

Se o movimento histórico é resultado do bloco histórico, ou seja, da unidade dialética entre base e superestruturas, então as transformações não podem ser atribuídas somente às contradições entre as forças produtivas e as relações de produção. Isso nos leva a questionar o sentido de se pensar a sociedade em termos de base e superestruturas ou, ao menos, redefinir tais termos e relações. É precisamente sobre essas questões que Gramsci trabalha, antecipadamente, em suas análises do Estado ampliado, do papel dos intelectuais, da importância do momento do consenso, do fascismo como guerra de posição no campo econômico², e do americanismo como tentativa de criar uma economia com um caráter programático. Para

² "O que importa, política e ideologicamente, é que ele [o fascismo] pode ter - e tem realmente - a virtude de servir para criar um período de expectativa e de esperanças, notadamente em certos grupos sociais italianos, como a grande massa dos pequenos burgueses urbanos e rurais e, conseqüentemente, para manter o sistema hegemônico e as forças de coerção militar e civil à disposição das classes dirigentes tradicionais. Esta ideologia serviria como elemento de uma 'guerra de posição' no campo econômico (a livre concorrência e a livre troca corresponderiam à guerra de movimento) internacional (...)" (CDH: 224).

Habermas, como vimos (cf. Capítulo 3, Parte I), política não é mais apenas um fenômeno superestrutural, pois, no novo estágio do desenvolvimento capitalista, a intervenção do Estado, tanto na esfera econômica, quanto no âmbito dos programas sociais, permite criar mecanismos para evitar ou atenuar as crises econômicas, assim como estabelecer as condições para a legitimação dos sistemas sociais³.

Essas constituiriam as questões associadas a esta primeira forma de colocar a discussão do bloco histórico enquanto unidade dialética da base e das superestruturas. A segunda forma, igualmente importante, é bem complexa. Refere-se ao papel desempenhado pela política na constituição e unificação do bloco histórico. O ponto de partida é, para Gramsci, a transformação, através da política, das crenças solidificadas, do senso comum. A possibilidade de retirar as massas da passividade:

"Mas não se deu importância ao fato de que a lei estatística pode ser empregada na ciência e na arte política tão somente enquanto as massas da população permanecem essencialmente passivas - com relação às questões que interessam ao historiador e ao político - ou enquanto se suponha que elas permaneçam passivas (...) A ação política tende, precisamente, a tirar as multidões da passividade, isto é, a destruir a lei dos grandes números" (CDH: 152-153).

³ "O capitalismo regulado pelo Estado, surgido a título de reação contra as ameaças do sistema, geradas pelo antagonismo aberto entre as classes, vem apaziguar o conflito de classes. O sistema do capitalismo em sua fase tardia é definido por uma política de indenizações que garante a fidelidade das massas assalariadas, isto é, por uma política de evitar conflitos" (Habermas, 1983, p. 333).

É a política, enquanto força permanentemente organizada e predisposta, que pode alterar a relação de forças em um determinado período histórico, que pode alterar o panorama ideológico de uma época.

"Mas a observação mais importante a ser feita a propósito de qualquer análise concreta das relações de forças, é esta: tais análises não se encerram em si mesmas (...), mas só adquirem um significado se servirem para justificar uma atividade prática, uma iniciativa de vontade (...). O elemento decisivo de cada situação é a força permanente organizada e antecipadamente predisposta, que se pode fazer avançar quando se manifestar uma situação favorável" (MPE: 54; grifos nossos).

É também no interior das relações de força que devemos entender o círculo homogêneo formado pela Filosofia-Economia-Política e não como uma redução da filosofia e da economia à política, ou ainda como uma "politização" da cultura, economia ou filosofia. O problema, antes, é o da "tradução recíproca", da "convertibilidade dos princípios teóricos das três atividades que são elementos constitutivos da filosofia da práxis":

"Na Economia, o centro unitário é o valor, ou seja, a relação entre o trabalhador e as forças industriais de produção (...) - Na filosofia esse centro é a práxis, isto é, a relação entre a vontade humana (supra-estrutura) e a infra-estrutura econômica. - Na política, é a relação entre o Estado e a sociedade civil, isto é, intervenção do Estado (vontade centralizada) para educar o educador, o ambiente social em geral (...)" (CDH: 112).

Gramsci afirma a unidade da constituição lógica dos elementos da filosofia da práxis e a sua tradução recíproca. Mas não apenas a sua unidade lógica, também a unidade de sua constituição histórica:

"Afirma-se que a filosofia da práxis nasceu sobre o terreno do máximo desenvolvimento da cultura da primeira metade do século XIX, cultura representada pela filosofia clássica alemã, pela economia clássica inglesa e pela literatura e prática política francesa. Na origem da filosofia da práxis, estão estes três movimentos culturais. Mas em que sentido deve-se entender essa afirmação? No sentido de que cada um desses três movimentos contribuiu para elaborar, respectivamente, a filosofia, a economia e a política da filosofia da práxis? Ou, então, que a filosofia da práxis elaborou sinteticamente os três movimentos, isto é, toda a cultura da época, e que na nova síntese, em qualquer momento que se a examine, momento teórico, momento econômico, político, se reencontra como 'momento' preparatório cada um dos três movimentos? Ao que me parece, é precisamente assim. E o momento sintético unitário, creio, deve ser identificado no novo conceito de imanência, que da sua forma especulativa, tal como era apresentado pela filosofia clássica alemã, foi traduzido em forma historicista graças à ajuda da política francesa e da economia política inglesa" (CDH: 110).

No processo de constituição histórica da filosofia da práxis, Gramsci destaca o papel das formulações de Ricardo:

"Em um certo sentido, é possível dizer que a filosofia da práxis é igual a Hegel mais David Ricardo. O problema, inicialmente, deve ser apresentado da seguinte maneira: os novos cânones introduzidos por Ricardo na ciência econômica devem ser considerados como valores meramente instrumentais (entenda-se: como um novo capítulo da lógica formal) ou terão um significado de inovação filosófica? A descoberta do princípio lógico formal da 'lei tendencial', que conduz à definição científica dos conceitos fundamentais da economia, o de *homo economicus* e o de *mercado determinado*, não foi uma descoberta de valor também gnoseológico? Não implica, precisamente, uma nova 'imanência', uma nova concepção da 'necessidade' e da liberdade, etc.?" (CDH: 111).

A tradução recíproca ou convertibilidade dos elementos da Filosofia-Política-Economia é possível porque, em seu processo de constituição histórica, a filosofia da práxis traduziu os elementos da filosofia clássica alemã, da literatura e prática política francesa e da economia clássica inglesa para a sua própria linguagem. Gramsci prossegue dizendo:

"Esta tradução, ao que me parece, foi realizada precisamente pela filosofia da práxis, que universalizou as descobertas de Ricardo, estendendo-as adequadamente a toda história e extraindo delas, portanto, uma nova concepção de mundo" (id.).

Gramsci associa os conceitos de necessidade e regularidade da filosofia da práxis aos de mercado determinado, regularidade, lei e automatismo de David Ricardo:

"Como surgiu no fundador da filosofia da práxis o conceito de regularidade e de necessidade no desenvolvimento histórico? Ao que me parece não se pode pensar em uma derivação das ciências naturais, mas sim, ao contrário, em uma elaboração de conceitos nascidos no terreno da economia política, notadamente na forma e na metodologia que a ciência econômica recebeu de David Ricardo. Conceito e fato de 'mercado determinado', isto é, a compreensão científica de que determinadas forças decisivas e permanentes surgiram historicamente, forças cuja ação se manifesta com um certo 'automatismo', que permite um certo grau de 'previsibilidade' e de certeza para o futuro com relação às iniciativas individuais que se adequam a tais forças, após tê-las intuído e compreendido cientificamente. Dizer 'mercado determinado' equivale, portanto, a dizer 'determinada relação de forças sociais em determinada estrutura do aparelho de produção' relação que é garantida (isto é, feita permanente) por uma determinada supraestrutura política, moral, jurídica. Após ter compreendido essas forças decisivas e permanentes e o seu automatismo espontâneo (...), o cientista absolutizou hipoteticamente o próprio automatismo, isolou os fatos puramente econômicos das combinações mais ou menos importantes nas quais eles se apresentam realmente, estabeleceu relações de causa e efeito, de premissa e consequência, fornecendo assim um esquema abstrato de uma determinada sociedade econômica (...)" (CDH: 120; grifos nossos).

Vemos aqui de que modo a política reage sobre a economia, as superestruturas sobre a base econômica. É a superestrutura - moral, política, jurídica - que garante determinada relação de forças, que permite a reprodução das condições e relações de produção. A totalidade social é, assim, um bloco histórico, unidade das forças materiais e das ideologias orgânicas.

A tradução que a filosofia da **práxis** realizou consistiu na historização dos conceitos da economia política clássica, na identificação dos automatismos como uma determinada relação de forças, que não é eterna nem natural, mas histórica e, portanto, transitória:

"A 'crítica' da economia política parte do conceito da historicidade do 'mercado determinado' e do seu 'automatismo', ao passo que os economistas puros concebem estes elementos como sendo 'eternos', 'naturais'" (CDH: 121; grifos nossos).

"Revela-se, assim, que o conceito de 'necessidade' histórica está estreitamente ligado ao de 'regularidade' e de 'racionalidade'. A 'necessidade', no sentido 'especulativo abstrato' e no sentido 'histórico concreto': existe necessidade quando existe uma premissa eficiente e ativa, cujo conhecimento nos homens se tenha tornado operante, ao colocar fins concretos à consciência coletiva e ao constituir um complexo de convicções e de crenças que atua poderosamente como 'as crenças populares'" (CDH: 122; grifos nossos).

Do mesmo modo que a economia política clássica abstraiu e absolutizou elementos das relações de força sociais, enunciando-as como leis eternas e naturais, também as crenças populares partem da estabilidade das formas naturais da vida social - as formas mercadoria, dinheiro, salário, etc. - e cria seus preconceitos sobre o homem e suas relações, mantendo, assim um "mercado determinado", uma determinada relação de forças. Essa relação de forças pode, teórica e historicamente, ser alterada pela intervenção de uma vontade centralizada que crie uma nova crença popular. É o que veremos a seguir.

CAPÍTULO 4

A REFORMA INTELECTUAL E MORAL

O horizonte de Gramsci é a elaboração nacional de uma consciência social homogênea. É o de promover uma reforma das consciências a partir de um centro homogêneo de cultura. O seu objetivo primordial é a realização prática de uma nova concepção de mundo: a Filosofia da Práxis. A sua teoria do conhecimento e a sua metodologia da Ciência Política e da Historiografia constituem o modo como reconstrói o marxismo.

Gramsci afirma que a filosofia da *práxis* contém "todos os elementos fundamentais para construir uma total e integral concepção de mundo, uma total filosofia e teoria das ciências naturais; e não só isso, mas também os elementos para vivificar uma integral organização prática da sociedade, isto é, para tornar-se uma civilização total e integral" (CDH: 187). É capaz de criar uma nova civilização porque está na "base de toda concepção moderna de vida", representa o "coroamento de todo um movimento de reforma intelectual e moral, dialetizado no contraste cultural entre cultura popular e alta cultura" (cf. *idem*, p. 106).

A filosofia da *práxis* pressupõe todo um passado cultural: "o Renascimento e a Reforma, a filosofia alemã e a Revolução Francesa, o catolicismo e a economia clássica inglesa, o liberalismo laico e o historicismo" (*id.*). "Ela corresponde ao nexó Reforma

Protestante mais Revolução Francesa: trata-se de uma filosofia que também é uma política e de uma política que é também uma filosofia" (id. pp. 106-107). Para Gramsci, a filosofia da práxis é o "historicismo" absoluto e é "nessa linha que deve ser buscado o filão da nova concepção de mundo" (cf. id., p. 189). É uma "filosofia integral e original, que inicia uma nova fase na história e no desenvolvimento mundial do pensamento, na medida em que supera (e superando integra em si os seus elementos vitais) tanto o idealismo quanto o materialismo tradicionais, expressões das velhas sociedades" (id., p. 159).

Essa concepção da Filosofia da Práxis como filosofia autônoma, integral e original, foi perdida pelos próprios marxistas. Exceção de Antonio Labriola. Segundo Gramsci, Labriola, "ao afirmar que a filosofia da práxis é independente de qualquer outra corrente filosófica, sendo auto-suficiente, foi o único a procurar construir cientificamente a filosofia da práxis" (id., p. 98).

A tendência dominante se manifestou na forma de uma dupla revisão:

"Por um lado, alguns de seus elementos, de um modo simplificado ou implícito, foram absorvidos e incorporados por algumas correntes idealistas (basta citar Croce, Gentile, Sorel, o próprio Bergson, o pragmatismo); por outro lado os chamados ortodoxos - preocupados em encontrar uma filosofia que fosse, segundo o seu ponto de vista muito estreito, mais compreensiva do que uma 'simples' interpretação da história - acreditavam ser ortodoxos identificando a filosofia da práxis, fundamentalmente, com o materialismo tradicional. Uma outra corrente retornou ao kantismo (...)" (id., p. 101).

Uma das razões históricas encontrada por Gramsci para a revisão por parte dos ortodoxos decorre do fato de que "a filosofia da práxis foi obrigada a se aliar com tendências estranhas a fim de

combater os resíduos do mundo pré-capitalista nas massas populares, notadamente no mundo religioso" (id., p. 104).

"A filosofia da práxis tinha duas tarefas: combater as ideologias modernas em sua forma mais refinada, a fim de poder constituir o próprio grupo de intelectuais, e educar as massas populares cuja cultura é medieval. Esta segunda tarefa, que era fundamental, absorveu todas as forças não apenas quantitativamente, mas também qualitativamente" (id.).

Além disso,

"os grandes intelectuais formados em seu terreno, além de serem pouco numerosos, não eram ligados ao povo, mas eram a expressão de classes médias tradicionais, que recuaram nas grandes 'reviravoltas' históricas; outros permaneceram, mas para submeter a nova concepção a uma revisão sistemática, não para buscar o seu desenvolvimento autônomo" (id., pp. 108-109).

Por isso, a filosofia da práxis é ainda a

"concepção de um grupo social subalterno, sem iniciativa histórica, que se amplia continuamente, mas de uma maneira desorgânica e sem poder ultrapassar um certo grau qualitativo, que está sempre aquém da possessão do Estado, do exercício real da hegemonia sobre toda a sociedade" (id., p. 107).

"Atravessa ainda uma fase popularesca: criar um grupo de intelectuais independentes não é uma tarefa fácil, exigindo um longo processo com ações e reações, com adesões e dissoluções com novas formações muito numerosas e complexas" (id.).

"A filosofia da práxis tornou-se, também ela, 'preconceito e 'superstição'" (id.).

Para criar um grupo de intelectuais independentes, para realizar a hegemonia sobre toda a sociedade, para tornar-se Estado, o grupo subalterno necessita do partido político. No mundo moderno, os partidos políticos têm enorme importância "na elaboração e difusão de concepções de mundo, na medida em que elaboram, essenci-

almente, a ética e a política adequadas a ela" (cf. id., p. 22).

Os partidos são

"elaboradores das novas intelectualidades integrais e totalitárias, o cadinho¹ da unificação de teoria e prática, entendida como processo histórico real (...)" (Q.II: C.11: 12.I: 1387).

Gramsci chega mesmo a afirmar que os partidos políticos funcionam *"como 'experimentadores' históricos de concepções de mundo"* (CDH: 22).

"Para alguns grupos sociais, o partido político não é sendo o modo próprio de elaborar sua categoria de intelectuais orgânicos (...) diretamente no campo político e filosófico, e não mais no campo da técnica produtiva" (I: 14).

O partido político desempenha, para todos os grupos sociais, na sociedade civil,

"a mesma função desempenhada pelo Estado na sociedade política, ou seja, proporciona a fusão entre os intelectuais orgânicos de um dado grupo - o grupo dominante - e os intelectuais tradicionais; e esta função é desempenhada pelo partido precisamente em dependência de sua função fundamental, que é a de elaborar os próprios componentes, elementos de um grupo social nascido e desenvolvido como 'econômico', até transformá-los em intelectuais políticos qualificados, dirigentes, organizadores de todas as atividades e funções inerentes ao desenvolvimento orgânico de uma sociedade integral, civil e política" (id.).

Os intelectuais orgânicos são aqueles intelectuais criados juntamente com cada grupo social essencial, aqueles intelectuais que dão homogeneidade e consciência aos grupos sociais essenciais.

¹ *Crogiolo*, no original, que significa cadinho, crisol.

Já os intelectuais tradicionais são aqueles que pertencem aos grupos que não desempenham uma função essencial no mundo da produção. Foram intelectuais orgânicos no passado, por isso "consideram a si mesmos como sendo autônomos e independentes do grupo social dominante" (id., p. 6). Ao desempenhar essas funções, o partido político, na verdade,

"desempenha, no seu âmbito, sua função muito mais completa e organicamente do que, num âmbito mais vasto, o Estado desempenha a sua: um intelectual que passa a fazer parte do partido político de um determinado grupo social, confunde-se com os intelectuais orgânicos do próprio grupo, o que não acontece através de participação na vida estatal sendo mediocrementemente ou mesmo nunca" (id., pp. 14-15).

Mais ainda:

"Se o Estado representa a força coercitiva e punitiva de regulamentação jurídica de um país, os partidos, ao representarem a espontânea adesão de uma elite a tal regulamentação considerada como tipo de convivência coletiva na qual toda a massa deve ser educada, devem mostrar em sua vida interna particular a assimilação em qualidade de princípios de conduta moral daquelas regras que no Estado são obrigações legais. Nos partidos políticos a necessidade já se transformou em liberdade e daí nasce o grandíssimo valor político (ou seja, de direção política) da disciplina interna de um partido, e por conseguinte, o valor de critério de tal disciplina para avaliar a força de expansão dos diferentes partidos. Deste ponto de vista os partidos podem ser considerados como escolas da vida estatal" (PP: 90-91).

O partido é, em síntese, o centro de cultura que elabora a consciência social homogênea. O partido é o intelectual coletivo dos grupos sociais. Segundo Gramsci, dois pontos fundamentais devem compor a estrutura de trabalho do partido:

1) "A formação de uma vontade coletiva nacional popular", da qual o partido é o "organizador e a expressão ativa e atuante"; e

2) "A reforma intelectual e moral, que se vincula a um programa de reforma econômica", "modo concreto através do qual se apresenta toda reforma intelectual e moral" (cf. MPE: 9).

Para a formação de uma vontade coletiva nacional popular é necessário que haja uma "conexão sentimental entre intelectuais e povo-nação", o estabelecimento de uma adesão orgânica, ou seja, a criação de um bloco histórico (cf. CDH: 139).

Só esse vínculo orgânico entre os intelectuais e o povo-nação permite que a reforma tenha um caráter nacional popular. A filosofia da **práxis**, enquanto reforma popular moderna, busca elevar grandes massas da população de sua "filosofia primitiva do senso comum" à sua concepção superior de vida. Esse vínculo orgânico entre os intelectuais e o povo-nação, para a criação de uma vontade coletiva nacional popular, e essa elevação das consciências são possíveis, porque

"com o crescimento dos partidos de massa e com a sua adesão orgânica à vida mais íntima (econômico-produtiva) da própria massa, o processo de estandarização dos sentimentos populares, que era mecânico e casual (isto é, produzido pela existência ambiente de condições e pressões similares), torna-se consciente e crítico" (id. p. 153).

O caráter nacional popular da reforma intelectual e moral é dado justamente pela transformação do senso comum, pois ele é a filosofia das multidões, ou seja, a concepção de mundo das massas populares. Como a filosofia e a religião se apresentam às grandes massas como fanatismo e superstição, como um motivo ideológico, o senso comum "torna-se o local onde os partidos exercitam a sua ação e a luta ideológica, local da integração das consciências" (cf. Luporini, 1978, p. 46). É justamente nesse projeto de ação e

modificação do senso comum, na construção de um novo senso comum através da filosofia da práxis, que reside o pleno sentido da nova concepção de filosofia e da sua unidade, postulada por Gramsci, com a história, a política e a economia.

"Uma transformação consciente e endereçada à consciência social, uma gigantesca obra educativa, através da ação da força avançada da sociedade, que corresponde à elevação da classe operária de uma condição subalterna a uma condução hegemônica, e disto depende" (Luporini, p. 38; grifos nossos).

A interpretação da última tese sobre Feuerbach e a afirmação de Engels de que o proletariado é herdeiro da filosofia clássica alemã implicam, para Gramsci, a transformação da Filosofia e a necessidade da transformação da consciência social (Luporini, *id.*).

A desagregação, incoerência e inseqüência que caracterizam o senso comum não são mais que a expressão de um grupo subalterno sem iniciativa histórica, que não adquiriu ainda a homogeneidade e consciência de sua função social, não atingiu o terceiro momento da consciência política coletiva.

Através do senso comum, as classes subalternas partilham de um tipo histórico de conformismo: o conformismo da sociedade burguesa, que possui sua base econômica (grandes fábricas, racionalização, taylorização e fordização do aparelho de produção), mas também alicerces na esfera superestrutural, no âmbito do Estado:

"A revolução que a classe burguesa provocou na concepção do direito e, portanto, na função do Estado, consiste especialmente na vontade de conformismo (logo, moralidade do direito e do Estado). (...) A classe burguesa situa-se como um organismo em contínuo movimento, capaz de absorver toda a sociedade, assimilando-a ao seu nível cultural e econômico; toda a função do Estado se transforma: o Estado torna-se 'educador', etc." (CMPE: 146-147; grifos nossos).

Qual é esse senso comum e como ele se formou? Que tipo de conformismo nele se afirma?

O senso comum já solidificado é expressão de necessidades estruturais profundas, de relações de troca baseadas na igualdade formal dos proprietários privados. A idéia-força, que sustenta o modo de produção baseado na generalização da forma mercadoria, é a igualdade. Para Marx, a idéia de igualdade se solidifica como uma crença necessária e se expressa no processo de troca como uma relação entre coisas (cf. Badaloni, 1978, pp. 14 e 15).

No capítulo II do *Capital*, Marx demonstra que, para que a troca ocorra, para que cada mercadoria expresse seu valor equivalente em outra mercadoria, é preciso que os seus guardiões se relacionem como pessoas "cuja vontade resida nessas coisas". Somente através de um "ato de vontade, comum a ambos" é possível a apropriação da mercadoria alheia e a alienação da própria (cf. Marx, 1983, p. 79). Os portadores das mercadorias devem se reconhecer reciprocamente como proprietários. Essa relação de vontade se expressa juridicamente no contrato.

Apresenta-se, assim, uma correspondência necessária entre a forma do processo de intercâmbio das mercadorias e a forma contratual da relação entre os proprietários privados. Para que produtos do trabalho se defrontem como valores é preciso que as pessoas se defrontem como proprietários privados; do mesmo modo que as merca-

dorias, como valores, são meras gelatinas de trabalho humano indiferenciado, as pessoas só existem, reciprocamente, como guardiões dessas coisas; assim como a lógica do valor se impõe aos produtos do trabalho, as pessoas só valem enquanto possuidores de mercadorias.

"De certa forma, sucede ao homem como à mercadoria. Pois ele não vem ao mundo nem com um espelho, nem como um filósofo fichtiano: eu sou eu, o homem se espelha primeiro em outro homem. Só por meio da relação com o homem Paulo, como seu semelhante, reconhece o homem Pedro a si mesmo como homem. Com isso vale para ele também o Paulo, com pele e cabelos, em sua corporalidade paulínica, como forma de manifestação do gênero humano" (Marx, 1983, p. 57).

As leis da circulação das mercadorias, a lógica aparential do processo de produção e intercâmbio do circuito Produção - Distribuição - [Circulação-Troca] - Consumo, com seus elementos - mercadoria, dinheiro, salário, capital, etc. - possuem tal estabilidade social que aparecem como formas naturais da vida social.

Tal lógica é introjetada e se torna instinto natural dos possuidores de mercadorias. Por isso os indivíduos, no modo capitalista de produção, são personificações de relações econômicas e as categorias exprimem determinações de existência. Por outro lado, a generalização e dominância da mercadoria como forma necessária do produto do trabalho, cria um senso comum que afirma a igualdade genérica dos homens. Ao equipararem produtos como valores, os homens equiparam, ao mesmo tempo, seus diferentes trabalhos como trabalho humano igual. O tempo socialmente necessário para a produção de mercadorias se impõe como lei natural reguladora da troca. No ato de vontade, as leis da natureza das mercadorias já agiram sobre o instinto natural dos proprietários

privados. Este instinto se formou historicamente (cf. Badaloni, 1978, pp. 15-16).

A discussão que empreendemos, no Capítulo 2 da nossa Primeira Parte, mostrou que as aparências objetivas da esfera da circulação, cristalizadas nas formas dinheiro, mercadoria, salário, etc., apresentam tal estabilidade social que se transformam em formas naturais da vida social, formas de pensamento socialmente válidas. Por terem essa estabilidade social, elas se tornam instinto natural dos proprietários privados, modo de atuação das leis naturais reguladoras do processo de intercâmbio de mercadorias.

A esfera da circulação, mais que sustentar a idéia-força da igualdade formal dos proprietários privados, foi analisada como verdadeiro éden dos direitos naturais do homem, reino da Liberdade, Igualdade e Propriedade burguesas, Declaração Prática e Real dos *Droits de L'Homme et du Citoyen*. O reino dos princípios constitutivos da sociedade burguesa é a abstração das condições materiais que dominam os indivíduos.

Marx distingue, assim, uma dupla via de formação das crenças populares: das relações de produção, que constituem e consolidam crenças e do movimento de retorno dessas crenças que fixa as relações entre os indivíduos. Ele demonstra que condições materiais dominantes dão origem tanto a preconceitos populares quanto à superestrutura jurídica e política correspondente.

"Está claro que aqui, como sempre, é do interesse da parte dominante da sociedade consagrar como lei e fixar como legais as barreiras estabelecidas pelo uso e pela tradição. Fazendo-se abstração de todo o resto, isso se realiza, aliás, por si só assim que a reprodução constante da base das condições imperantes, da relação que lhe é subjacente, assume com o correr do tempo uma forma regulada e ordenada; essa regra e essa ordem são elas mesmas um fator imprescindível de cada modo de produção que pretenda assumir solidez social e

independência do mero acaso ou da arbitrariedade. São exatamente a forma de sua consolidação social e, por isso, de sua relativa emancipação da mera arbitrariedade e do mero acaso. Elas atingem essa forma no caso de situações estanques tanto do processo de produção quanto das relações sociais correspondentes, pela mera reprodução repetida de si mesmo. Caso elas tenham perdurado por certo tempo, cristalizam-se como uso e tradição, sendo, por fim, consagradas como lei expressa” (Marx, 1985, pp. 252-253).

A repetição das práticas, nesse caso econômicas, a sua mera repetição regular e ordenada, leva-as a uma consolidação social. Com o tempo, cristalizam-se como uso e tradição e são, finalmente, codificadas em lei.

O primeiro momento, o da consolidação social, é, do ponto de vista lógico (e dito em caráter aproximativo), o da formação e difusão das práticas econômicas e crenças correspondentes. O segundo, é o da consolidação legal e dominância de um tipo de conformismo, afirmado no e pelo senso comum. Este segundo momento foi por nós analisado, particularizadamente, quando examinamos o caráter apologético da Economia vulgar e do Direito e a transformação, efetuada pela Economia Política Clássica, das formas de pensamento socialmente válidas da vida cotidiana em categorias econômicas. O que Gramsci denomina tenazes crenças populares é o que Marx chamou de religião vulgar, ficção sem fantasia, que surge das formas fetichizadas e das relações reificadas entre os possuidores de mercadorias.

O Direito, a Economia vulgar e a Economia Política Clássica, podemos agora assim nos expressar, auxiliaram na construção e difusão de um novo senso comum, de um novo conformismo, através da estrutura ideológica - Universidades, Clubes, imprensa, etc., - e do material ideológico - livros (*Ca Riqueza das Nações, Princípios de Economia Política e Tributação, Ensaio sobre a População*),

periódicos, jornais, etc. Adam Smith, David Ricardo, Robert Malthus, John Stuart Mill, Jean-Baptiste Say, entre outros, podem ser considerados como os grandes intelectuais, criadores e elaboradores da ciência e da filosofia burguesas, e os economistas vulgares, Frédéric Bastiat, Nassau Senior, Wilhelm Roscher, etc., como os administradores, vulgarizadores e diluidores do patrimônio cultural constituído.

Analisando a crença popular na igualdade humana, Gramsci identificará alguns momentos do processo histórico de sua consolidação social: na religião, com a sua idéia de deus-pai e homens-filhos; na filosofia, com a afirmação de que esta é a ciência democrática por excelência, por ser a faculdade de pensar comum a todos os homens; na ciência biológica, que afirma a igualdade "natural", isto é, psico-física, de todos os elementos individuais do "gênero" humano. Ela penetrou no senso comum e deu origem à fórmula: "Todos nascemos nus" (cf. CDH: 49).

Essa crença possui tal tenacidade, que pode ser encontrada tanto em versões filosóficas materialistas quanto idealistas:

É possível observar o paralelo que se desenvolve entre a democracia moderna e determinadas formas de materialismo metafísico e de idealismo. O materialismo francês do século XVIII busca a igualdade na redução do homem à categoria de história natural, indivíduo de uma espécie biológica, distinto não por qualificações sociais e históricas, mas por dotes naturais; de qualquer modo, como sendo essencialmente igual aos seus semelhantes. Essa concepção passou para o senso comum, que tem como afirmação popular a de que 'todos nascemos nus' (se é que a afirmação do senso comum não precedeu, inclusive, a discussão ideológica dos intelectuais). No idealismo, encontra-se a afirmação de que a filosofia é a ciência democrática por excelência, na medida em que se refere à faculdade de raciocinar, comum a todos os homens" (id.).

A constante referência de Marx à solidez das crenças populares é interpretada por Gramsci como, além de uma crítica ao senso comum dominante na sociedade burguesa, a "afirmação da necessidade de novas crenças populares, de um novo senso comum, de uma nova cultura e de uma nova filosofia, que tenha a mesma solidez e imperatividade das crenças tradicionais" (CDH: 148).

O surgimento de uma nova crença é possível, porque Gramsci considera que a idéia-força da igualdade formal dos proprietários privados está em crise e só pode reviver sob outra forma (cf. Badaloni, 1978, p. 24).

"Qual é o ponto de referência para o novo mundo em gestação? O mundo de produção, o trabalho. (...) A vida coletiva e individual deve ser organizada visando o máximo rendimento do aparato produtivo. O desenvolvimento das forças econômicas sobre novas bases e a instauração progressiva da nova estrutura sanarão as contradições que não podem deixar de existir e que tendo criado um novo 'conformismo' a partir da base, permitirão novas possibilidades de autodisciplina, inclusive de liberdade individual" (MPE: 70).

"No mundo moderno, a educação técnica, estritamente ligada ao trabalho industrial, mesmo ao mais primitivo e desqualificado, deve constituir a base do novo tipo de intelectual.

Nesse sentido trabalhou o semanário Ordine Nuovo, visando a desenvolver certas formas de novo intelectualismo e a determinar seus novos conceitos; e essa não foi uma das razões menores de seu êxito, pois uma tal colocação correspondia a aspirações latentes e era adequada ao desenvolvimento das formas reais de vida" (I: 8).

A base estrutural profunda da nova crença popular, do novo conformismo, é o homem coletivo, o conjunto dos trabalhadores do sistema fabril (cf. CDH: 194). Essa crença é a manifestação ideológica da necessidade social de organização econômica da sociedade segundo um plano (cf. CDH: 153 e Badaloni, 1978, pp. 20-21). Só

assim se superará o individualismo burguês e se criará um novo individualismo fundado no coletivo, porque "na sociedade moderna o indivíduo histórico-político não é o indivíduo 'biológico', mas o grupo social" (PP: 47).

No volume I do *Capital*, Marx demonstra que no sistema fabril existe uma cota de produção que não pode ser atribuída a nenhum trabalhador individual, mas sim ao conjunto dos operários, ao homem coletivo (CDH: 194).

O que determina essa passagem da quantidade à qualidade, na fábrica, é a divisão do trabalho, etc., - condições criadas pelo próprio homem. Na sociedade, é o conjunto das forças produtivas (*id.*). No modo de produção capitalista essa passagem à qualidade é obtida "submetendo o trabalho abstrato ao domínio do capital" (cf. Badaloni, *id.*, p. 18). Toda a imensa capacidade produtiva liberada pela cooperação, pela divisão do trabalho, pela aplicação consciente dos princípios científicos, pela tecnologia, etc., aparece como potência, como propriedades do capital.

O sistema automático de maquinaria, existência adequada do capital fixo, transforma os operários em simples membros conscientes desse sistema.

"A máquina, em nenhum aspecto, aparece como meio de trabalho do operário individual. Sua diferença específica de modo algum é, como no caso do meio de trabalho, a de transmitir ao objeto a atividade do operário, mas sim que esta atividade se encontra colocada de tal maneira que não faz mais que transmitir à matéria prima o trabalho ou ação da máquina, (...) que vigia e preserva de avarias (Marx, 1982a, p. 218).

O conhecimento científico, reprodução consciente e controlada dos princípios físicos, químicos, mecânicos, etc., não necessita da mediação da consciência dos trabalhadores para atuar como força produtiva; converte-se em propriedade técnica da maquinaria:

"A ciência que obriga aos membros inanimados da máquina mercê a sua instrução a operar como um autômato, conforme a um fim, não existe na consciência do trabalhador, mas opera através da máquina, como poder alheio, como poder da máquina mesma, sobre aquele. O processo de produção cessou de ser processo de trabalho, no sentido de ser controlado pelo trabalho como unidade dominante" (id., p. 219).

"Na maquinaria, a ciência se apresenta ao operário como algo alheio e externo, e o trabalho vivo aparece subsumido sob o objetivado, que opera de maneira autônoma" (id., p. 221).

O conteúdo do processo de produção aparece como conteúdo científico e sua forma, como mera aplicação tecnológica dos seus princípios.

"O processo inteiro de produção, contudo, não aparece como subsumido sob a habilidade direta do trabalhador, mas como aplicação tecnológica da ciência" (id.).

É, contudo, precisamente, esse desenvolvimento do sistema automático de maquinaria, que desloca o processo de trabalho como centro do processo de produção, que faz, ao mesmo tempo, com que o trabalhador individual seja subsumido pelo indivíduo social:

"O trabalhador já não introduz o objeto natural modificado, como elo intermediário, entre a coisa e si mesmo, mas que insere o processo natural, que transforma em industrial, como meio entre si mesmo e a natureza inorgânica, a qual domina. Se apresenta ao lado do processo de produção, em lugar de ser seu agente principal. Nesta transformação, o que aparece como o pilar fundamental da produção e da riqueza não é nem o trabalho imediato executado pelo homem, nem o tempo que este trabalha, mas a apropriação de sua própria força

produtiva geral, sua compreensão da natureza e seu domínio da mesma graças à sua existência como corpo social: em uma palavra, o desenvolvimento do indivíduo social" (id., p. 228; grifos nossos).

O trabalho excedente se transforma numa base miserável de produção de valor, e, portanto, da sociedade burguesa, se comparada com a riqueza desenvolvida pela própria indústria.

"O capital mesmo é a contradição em processo, [pelo fato de] que tende a reduzir a um mínimo o tempo de trabalho, enquanto que, por outro lado, põe o tempo de trabalho como única medida e fonte da riqueza. (...) as forças produtivas e as relações sociais - umas e outras, aspectos diversos do indivíduo social - aparecem ao capital como meios, e não são para ele mais que meios para produzir fundando-se em sua mesquinha base. 'In fact', porém, constituem as condições materiais para fazer saltar essa base pelos ares" (id., p. 229).

"No processo de produção da grande indústria, ocorre que, assim como, por um lado, a submissão das forças naturais sob o intelecto social está pressuposto na força produtiva do meio de trabalho, que se desenvolveu até converter-se em processo automático, por outro [lado], o trabalho imediato do indivíduo em sua existência imediata está posto como trabalho individual superado, isto é, como trabalho social" (id., 233; destaques do autor).

Marx demonstra, assim, que as condições de superação do modo de produção capitalista (constituição do indivíduo social, caráter social do trabalho imediato e dos meios de trabalho, a força produtiva geral, etc.) e de sua dissolução (o tempo de trabalho socialmente necessário deixa de ser medida de valor, trabalho excedente como fonte miserável do valor, etc.) estão desenvolvidas.

Para Gramsci, a partir dessas condições estruturais e da atuação hegemônica do partido na elaboração de uma consciência social homogênea, a consciência dos produtores, do trabalhador coletivo integral desembaraçado do capital, se torna o novo modo

que permitem expulsar os capitalistas do processo de produção". Mas posto que eles são igualmente a única garantia de ruptura revolucionária, a base para a construção de um Estado novo, eles são também 'os instrumentos da supressão da burguesia como classe dominante'" (Buci-Glucksmann, 1990, p. 221; destaques da autora).

A experiência dos Conselhos, muito embora restrita e incompleta, é, contudo, a evidência histórica de que o controle, seja despótico, técnico ou burocrático, da direção capitalista é somente uma forma histórica e relativa de organização do aparato produtivo, capaz, por isso mesmo, de ser superada, e que o sistema automático de maquinaria pode assumir nova direção.

"Na exposição crítica dos acontecimentos sucessivos à guerra e das tentativas constitucionais (orgânicas) para terminar com o estado de desordem e de dispersão de força, mostrar como o movimento para valorizar a fábrica, em contraste (ou melhor, autonomamente) com a (da) organização profissional, corresponde perfeitamente à análise (...) sobre o desenvolvimento do sistema de fábrica, feita no primeiro volume da Crítica da Economia Política. Que uma sempre mais perfeita divisão do trabalho reduza objetivamente a posição do trabalhador na fábrica a movimentos de detalhe sempre mais 'analíticos', de modo que a cada um escape a complexidade da obra comum, e na sua consciência mesma, a própria contribuição se deprecie, até parecer substituível em qualquer instante; que, no mesmo tempo, o trabalho combinado e bem coordenado dê uma maior produtividade 'social' e que o conjunto dos operários da fábrica deva conceber-se como um 'trabalhador coletivo', são os pressupostos do movimento de fábrica que tende a tornar 'subjetivo' o que é dado 'objetivamente'. O que, pois, quer dizer nesse caso objetivo? Para cada trabalhador, 'objetivo' é deparar-se com as exigências do desenvolvimento técnico, com os interesses da classe dominante. Mas este encontro, esta unidade entre desenvolvimento técnico e os interesses da classe dominante é só uma fase histórica do desenvolvimento industrial, deve ser concebido como transitório. O nexo pode dissolver-se; a exigência técnica pode ser pensada concretamente separada dos interesses da classe dominante, não só, mas unida com os interesses da classe ainda subalterna. Que uma tal 'cisão' e nova síntese esteja historicamente madura está demonstrado peremptoriamente pelo fato mesmo de que um tal processo é compreendido pela classe subalterna, que, exatamente por isso, não é mais subalterna, ou seja, mostra que tende a terminar com sua condição subordinada. O 'trabalhador coletivo' compreende

formal da regulação social da produção e das relações sociais (cf. Badaloni, 1975, p. 131).

"Com o crescimento dos partidos de massa e com a sua adesão orgânica à vida mais íntima (econômica produtiva) da própria massa, o processo de estandarização dos sentimentos populares, que era mecânico e casual (...), torna-se consciente e crítico. (...) Assim, forma-se uma estreita ligação entre grande massa, partido e grupo dirigente; e todo o conjunto, bem articulado, pode se movimentar como um 'homem-coletivo'" (CDH: 153-154).

Historicamente, esta regulação social da produção, através da consciência dos produtores, foi exercitada pelo *Ordine Nuovo* e pelos operários turineses, nos Conselhos de Fábrica:

"A idéia central de Gramsci era de que todos os operários, todos os empregados, todos os técnicos e mais tarde todos os camponeses e mais tarde todos os elementos ativos da sociedade deveriam tornar-se, fossem ou não inscritos no sindicato e independente do partido a que pertencessem, e mesmo que não militassem em um partido, mas apenas pelo fato de serem operários, camponeses, etc., de simples executores a dirigentes do processo produtivo; de peças de um mecanismo regulado pelo capitalista a sujeitos; em essência, que os órgãos democráticos eleitos pelos trabalhadores (os Conselhos de fábrica, de fazenda, de bairro) fossem investidos debaixo do poder tradicionalmente exercido na fábrica e no campo pela classe proprietária e nas administrações públicas pelo delegado do capitalista" (Fiori, 1979, p. 150; destaques do autor).

Os Conselhos de Fábrica realizam a unificação do político e do econômico diretamente a partir das relações de produção. São o núcleo objetivo e a pré-condição da extinção do Estado e de sua absorção pela sociedade civil.

"É aos Conselhos que caberá realizar uma primeira unificação entre o político e o econômico a partir da fábrica. Indicando ao partido 'o caminho do poder industrial' e o do 'poder político'. Posto que asseguram o controle do conjunto da classe operária sobre a produção, a partir da produção, eles são 'os instrumentos

ser tal e não só em cada fábrica mas na esfera mais ampla da divisão do trabalho nacional e internacional e esta consciência conquistada dá a manifestação externa, política, precisamente nos organismos que representam a fábrica como produtora de objetos reais e lucro" (Q.II: C.9: 67: 1137-1138).

*

Como se opor ao contínuo movimento da classe burguesa, como se opor ao seu formidável complexo de trincheiras e fortificações? Como quebrar e reestruturar a estrutura ideológica do grupo dominante, condição necessária para obtenção da direção intelectual e moral da sociedade (hegemonia social), antes mesmo da conquista do Estado?. Como construir o novo sujeito revolucionário sobre a base do trabalhador coletivo?

Vimos, atrás, que a alteração do "panorama ideológico de uma época" se dá através da repetição dos próprios argumentos e da elevação intelectual de camadas populares cada vez mais vastas; o que permite, por sua vez, a criação de elites de intelectuais de novo tipo. Essas são tarefas do centro homogêneo de cultura: o partido político². Esta repetição dos próprios argumentos não deve ser "mecânica", "obsessiva",

"é necessária a adaptação de cada conceito às diversas peculiaridades e tradições culturais, sua apresentação e reapresentação em todos os seus aspectos positivos e em suas negações tradicionais, relacionando sempre cada aspecto parcial à totalidade" (I: 174).

"O trabalho educativo-formativo desenvolvido por um centro homogêneo de cultura, a elaboração de uma consciência crítica (por ele promovida e favorecida) sobre uma base histórica que contenha as premissas concretas para tal elaboração, este trabalho não pode se limitar à simples

² Gramsci adverte que o movimento de reforma intelectual e moral deve colocar a questão da linguagem e das línguas em primeiro plano (cf. CDH: 36).

enunciação teórica de princípios 'claros' de método; esta seria uma mera ação própria de 'filósofos' do século XVIII (...)

O trabalho necessário é complexo e deve ser articulado e graduado: deve haver dedução e indução combinadas, lógica formal e lógica dialética, identificação e distinção, demonstração positiva e destruição do velho" (Cf. id.; grifos nossos).

Tal trabalho educativo e formativo do partido passa necessariamente pelo estudo da estrutura ideológica da classe dominante. Em primeiro lugar, para ter "um cálculo mais cauteloso e exato das forças ativas na sociedade" (cf. PP: 220) e, em segundo lugar, para obter um "quadro orgânico e sistemático da situação cultural" (cf. I: 145) e dos modos pelos quais se apresentam realmente as diversas formas sociais de consciência. Particularmente, através do estudo da imprensa, consegue-se desenhar o "mapa intelectual e moral do país, isto é, localizar os grandes movimentos de idéias e os grandes centros" (cf. id., 164).

A criação de uma consciência social homogênea pressupõe a difusão crítica das verdades já descobertas, "socializá-las", transformá-las, portanto, em base de ações vitais, em elemento de coordenação e de ordem intelectual e moral" (cf. CDH: 13). "Torná-la unitária e coerente e elevá-la até o ponto atingido pelo pensamento mundial mais desenvolvido" (cf. id., p. 12). Vemos, assim, que o novo senso comum não é a substituição de certezas desagregadas por desagregadas certezas, mas construção orgânica da consciência social homogênea, crítica, histórica e atual, sobre a base do novo homem coletivo e do novo conformismo a partir da sociedade regulada: a total e radical transformação da filosofia porque implica a sua realização. Ela torna-se vida:

"Pode haver reforma intelectual, elevação civil das camadas mais baixas da sociedade, sem uma precedente reforma econômica e uma modificação na posição social e no mundo econômico? Eis porque uma reforma intelectual e moral não pode deixar de estar ligada a um programa de reforma econômica. E mais, o programa de reforma econômica é exatamente o modo concreto através do qual se apresenta toda reforma intelectual e moral" (MPE: 9).

As consciências devem ser reformadas intelectual e moralmente. Exploremos um pouco mais os elementos ou momentos que compõem essa reforma. O partido é, como vimos, a escola da vida estatal, o embrião da nova cultura e do novo princípio de convívio social. Do ponto de vista intelectual, sua tarefa é elevar a consciência das grandes massas ao ponto atingido pelo pensamento mundial mais desenvolvido (Não devemos nos esquecer que, para Gramsci, a filosofia da práxis é o coroamento de todo movimento de reforma intelectual e moral do ocidente). Mas para

"é necessário partir do que o discente já conhece, da sua experiência filosófica (...). E, já que se pressupõe uma certa média intelectual e cultural nos discentes, que não tiveram ainda senão informações soltas e fragmentárias, carecendo de toda preparação metodológica e crítica, não é possível deixar de partir do 'senso comum', em primeiro lugar, da religião, secundariamente, e - só numa terceira etapa - dos sistemas filosóficos elaborados pelos grupos intelectuais tradicionais" (CDH: 148; grifos nossos).

A dialética, enquanto lógica do movimento e instrumento do pensamento, também constituirá o núcleo dessa reforma intelectual: "dedução e indução combinadas, lógica formal e lógica dialética, identificação e distinção, demonstração positiva e destruição do velho".

E quanto ao elemento ou momento moral da reforma? Vimos que nos partidos a necessidade pode se transformar em liberdade, em princípio de conduta moral que se torna novo modo de convivência

coletiva. Mas não apenas isso. A partir do princípio expresso no *Prefácio ao Para a Crítica da Economia Política* de que "a sociedade não se propõe objetivos para cuja solução já não existam as condições necessárias", Gramsci identifica a "base científica de uma moral do materialismo histórico":

"Existindo as condições, 'a solução dos objetivos torna-se dever, a vontade torna-se livre'. A moral se transformaria em uma pesquisa das condições necessárias para a liberdade do querer em um certo sentido, na direção de um certo fim: bem como a demonstração de que estas condições existem. Deveria se tratar também, não de uma hierarquia dos fins que devem ser atingidos, já que se pretende 'moralizar' não apenas cada indivíduo tomado singularmente, mas também toda uma sociedade de indivíduos" (CDH: 120; destaques do autor).

A necessidade de uma reforma moral se impõe por, pelo menos, três razões. Primeiro, porque, nas sociedades classistas, a direção moral é modo de subordinação de uma classe em relação a outra. Em segundo lugar, porque esta é uma condição para a extinção do Estado e do Direito e o surgimento da sociedade regulada. A existência do Estado e do Direito, na forma de Sociedade Política, expressa a divisão antagônica da sociedade, expressa o caráter de classe da moral, do direito, em suma, de toda a superestrutura jurídico-política e ideológica. Numa sociedade regulada³ o Direito e o Estado são absorvidos pela Sociedade Civil (cf. MPE: 147) e

³ A sociedade regulada é "a sociedade sem classes que a teoria marxista prevê, com o triunfo da sociedade civil" (Portelli, 1977, p. 41). "O que Gramsci chama sociedade regulada é (...) o processo a longo prazo (...) de progressiva, nova sistematização das relações entre sociedade econômica, sociedade civil e sociedade política. (...) A sociedade regulada é a extinção do governo de classe e se realiza num processo histórico em que o elemento de auto-governo se amplia progressivamente, seja às custas do elemento Estado-coerção, seja às custas da sociedade econômica como elemento de apropriação privada" (Badaloni, 1978, p. 47).

transformados em novo princípio de relações sociais. Em terceiro lugar, a sociedade regulada pressupõe o indivíduo autônomo, auto-regulado, ou seja, a necessidade de que sua atividade e suas relações sociais não sejam guiadas nem por normas externas, nem por coações, sanções ou punições. "De modo algum isto pode levar a pensar num novo 'liberalismo', embora esteja para surgir uma era de liberdade orgânica" (id., 150).

Gramsci tem o Estado Soviético como modelo histórico da reforma intelectual e moral:

"A realização de um aparato hegemônico, enquanto cria um novo terreno ideológico, determina uma reforma das consciências e dos métodos de conhecimento, é um fato de conhecimento, um fato filosófico" (CDH: 52).

"A fundação de uma classe dirigente (isto é, de um Estado) equivale à criação de uma Weltanschauung" (CDH: 93; destaques do autor).

Após a Revolução Russa, coexistem dois modos de produção distintos (cf. Badaloni, 1978, p. 17). O embate hegemônico ultrapassou o momento de crítica entre duas concepções de mundo, duas filosofias, dois senso comuns, e se materializa como racionalidade antagônica de dois modos de organização econômica, política, social e estatal. Lenin realizou a *Weltanschauung* criada por Marx.

Mais ainda. Assim como a Revolução Francesa criou modelos e padrões de levantamentos políticos dos "rebeldes" contra a monarquia absoluta, a igreja e a aristocracia (cf. Hobsbawn, 1976, pp. 206-207), as Revoluções Russas forneceram à classe operária o organismo próprio de organização revolucionária e de exercício da democracia direta, os Conselhos Operários.

Embora uma classe possa ser dirigente antes mesmo da conquista do Estado, Gramsci entende que

"somente após a criação do Estado, o problema cultural se impõe em toda a sua complexidade e tende a uma solução coerente" (CDH: 109).

A realização de um aparato hegemônico, a fundação de um Estado, não é, como já observamos, o objetivo final, pelo contrário. O objetivo é a dissolução do Estado através da absorção da Sociedade Política pela Sociedade Civil, é a criação da Sociedade Regulada. Só então a filosofia da práxis poderá ser superada, porque se realizou historicamente:

"Marx inicia intelectualmente uma idade histórica que provavelmente durará séculos, isto é, até o desaparecimento da sociedade política e o advento da sociedade regulada. Somente quando isto ocorrer, a sua concepção de mundo será superada (concepção da necessidade, superada pela concepção da liberdade)" (id., p. 94).

E isto porque

"a filosofia da práxis é uma expressão das contradições históricas - aliás, é a expressão mais completa, pois é consciente - isto significa que ela também está ligada à 'necessidade' e não à 'liberdade', que não existe e ainda não pode existir historicamente. Desta forma, se se demonstra que as contradições desaparecerão, demonstra-se implicitamente que também desaparecerá - isto é, será superada - a filosofia da práxis: no reino da 'liberdade', o pensamento e as idéias não mais poderão nascer sobre o terreno das contradições e da necessidade de luta" (id., p. 115).

A perspectiva do movimento histórico que vai da filosofia da práxis ao senso comum é, ao mesmo tempo, a perspectiva revolucionária nas formações sociais de tipo ocidental. A hegemonia, enquanto estratégia revolucionária da atualidade, tem tradução gnoseológica neste movimento.

PARTE III

A SÍNTESE GRAMSCIANA

CAPÍTULO 1

A RECONSTRUÇÃO GRAMSCIANA DO MARXISMO

Na Parte II, tentamos expor a perspectiva geral da obra gramsciana, do ponto de vista de sua concepção de ideologia. Assim, no Capítulo 1, expusemos as formas sociais de consciência ou formas ideológicas; no Capítulo 2, a estrutura ideológica, suporte material das formas ideológicas; no Capítulo 3, o método de estudo conjunto das formas sociais de consciência e da estrutura ideológica da classe dominante; no Capítulo 4, a tradução gnoseológica da estratégia revolucionária da hegemonia.

Todas essas formulações integram e constituem partes do ambicioso projeto filosófico de Gramsci: a refundação da filosofia marxista enquanto filosofia da práxis. Tais formulações, contudo, assim expostas e apresentadas, não se encontram nos *Cadernos*. Sabe-se que os *Cadernos do Cárcere* apresentam-se, inicialmente, como anotações sob rubricas temáticas (até 1932) e, posteriormente, são organizadas monograficamente por Gramsci¹. Muito se alar-

¹ Podem ser considerados monográficos os cadernos: 10 - A Filosofia de B. Croce; 11 - Introdução ao Estudo da Filosofia; 12 - Ensaio sobre a história dos intelectuais; 13 - Pequenas Notas sobre a Política de Maquiavel; 18 - Maquiavel II; 19 - Risorgimento Italiano; 20 - Ação Católica - Católicos integrais Jesuítas - Modernistas; 21 - Problemas da Cultura Nacional Italiana - Literatura Popular; 22 - Americanismo e Fordismo; 23

deu sobre o caráter fragmentário dos *Cadernos*, sobre a sua suposta assistemática. Contrariamente, em nossa Parte II, tentamos expor a organicidade das concepções gramscianas. A exposição constitui, portanto, uma interpretação.

De fato, as afirmações de Gramsci sobre a dialética encontram-se, principalmente, na crítica a Bukharin; a estrutura ideológica ou organização cultural que movimenta o mundo ideológico, sob a rubrica *Passado e Presente* e na *Introdução ao Estudo da Filosofia*; os princípios da metodologia histórica e da política, nas anotações sobre Maquiavel, em *Alguns Problemas para o Estudo da Filosofia da Práxis*; a noção de partido como centro homogêneo de cultura, nas notas sobre Jornalismo; etc.

Fizemos, portanto, até agora, uma leitura interna, imanente, dos textos gramscianos. É o momento de explicitarmos alguns movimentos da reflexão gramsciana - o seu processo de produção - para evidenciarmos o fundamento das teses que apresentamos.

A reflexão de Gramsci constitui, antes de tudo, um trabalho crítico. Tem como alvos formais, por um lado, Croce, Sorel, Bergson, e, por outro lado, Bukharin, Plekhanov, Rosa Luxemburg e Trotski. O alvo real é, como o próprio Gramsci afirma (v. Capítulo 4, Parte II), o revisionismo. De um lado, o revisionismo idealista (Croce, Sorel, Bergson, Gentile). De outro, o revisionismo dos "ortodoxos" da II Internacional (Bernstein, Kautsky, Plekhanov) e da III Internacional (Bukharin, Stalin). Além disso, critica os

- Crítica Literária; 24 - Jornalismo; 25 - História dos Grupos Sociais Subalternos; 27 - Observações sobre o Folclore; 28 - Lorianismo; 29 - Nota para uma Introdução ao Estudo da Gramática.

desvios economicistas e fatalistas da III Internacional e, em particular, a tática do chamado "terceiro período". Tais críticas são estruturadas a partir da compreensão do marxismo como filosofia da práxis, uma filosofia integral e original. Gramsci chega a essa compreensão a partir de Labriola e, evidente, das "leituras" de Marx, Engels, Lenin e, surpreendentemente, Maquiavel. Mas não apenas. Existe também um aproveitamento produtivo de Croce, Sorel, Bergson, assim como críticas às sistematizações filosóficas de Engels, Plekhanov e Bukharin.

A reflexão de Gramsci se estrutura, é verdade, contra o revisionismo idealista e ortodoxo, mas também com Croce, Sorel e Bergson, com Marx, Engels e Lenin, mas também com Plekhanov.

De que modo esses movimentos da reflexão gramsciana - desenvolvimentos, críticas e aproveitamentos - se apresentam nas formulações dos *Cadernos*? Numa primeira aproximação, diríamos que através da presença de categorias e noções marxistas (os aforismos, por exemplo), sorelianas (bloco, mito, espírito de cisão e distinção), bergsonianas (ordem, criativo), croceanas (história ético-política, papel dos intelectuais na organização do consenso, ideologia como instrumento prático de ação) e maquiavelianas (mito do centauro), etc. Porém, não basta assinalar e identificar essas noções e categorias. Muito menos insinuar pretensos sorelianismos ou croceanismos de Gramsci. O importante, julgamos, é determinar o modo como tais temas e noções são apropriados, desenvolvidos, retrabalhados, e como Gramsci avalia a importância de tais autores. Importa distinguir:

1º) O sentido dessas críticas, desenvolvimentos e apropriações

2º) O trabalho de refundação:

2.1. Marx e Engels: fundadores de uma "Weltanschauung"

2.2. Antonio Labriola: único a afirmar a autonomia da filosofia da práxis como "Weltanschauung".

3º) Lenin: o realizador dessa "Weltanschauung". A transformação da Filosofia.

4º) A síntese gramsciana: síntese do trabalho crítico-apropriativo e do trabalho de refundação.

É evidente que não pretendemos reconstituir todos esses complexos de relações que condicionaram e estruturaram o pensamento de Gramsci. Por isso, pretendemos simplesmente indicar alguns nexos (apropriações, desenvolvimentos) dessas relações, no que elas contribuem para a problemática da ideologia, na perspectiva que até aqui estivemos trabalhando: das relações sociais e da subjetividade.

1. As Interpretações do Marxismo

No primeiro capítulo da Parte 1 fizemos, um brevíssimo exame, parcial, de algumas definições de ideologia presentes em Marx e Engels e em obras de Labriola, Plekhanov, Lenin, Lukács, Bukharin e Korsch. Entramos também no fogo cruzado em que tais obras se inseriam: ortodoxia e heterodoxia, marxismo autêntico e revisionismo ou degradação, filosofia e ciência, totalidade e reducionis-

mo. É o momento de ordenarmos alguns desses personagens e elementos, pois eles integram e constituem o campo no qual intervém o trabalho teórico-político de Gramsci.

Na ausência de uma exposição (explícita) da concepção materialista da história por parte de Marx, os escritos de Engels passaram a ocupar tal lacuna. Foi, principalmente, a partir das obras de Engels que o marxismo se difundiu como concepção geral do mundo, servindo de fonte central para a social-democracia alemã e o marxismo soviético². Também vimos que Labriola, Plekhanov, Kautsky e Lenin, entre outros, prosseguiram esse trabalho de elaboração do marxismo.

Para Andrew Arato (1984), Engels, no processo de sistematização e elaboração do marxismo, transmitiu duas concepções de filosofia para seus herdeiros da II Internacional. Por um lado, fortemente influenciado pelo desenvolvimento das ciências naturais, propugnou o "fim de toda filosofia especulativa e sua substituição pela ciência do pensamento, pela lógica formal e pela dialética".

² Dizemos "principalmente através das obras de Engels" porque Labriola e Korsch, por exemplo, buscaram, respectivamente, reconstruir cientificamente o marxismo e buscar o original caráter revolucionário das primeiras obras de Marx e Engels. Lenin também afirmará que no *Manifesto* está exposta a nova concepção. Ele escreveu em 1913, em seu artigo *Karl Marx*: "Na primavera de 1847, Marx e Engels se filiaram a uma sociedade propagandística secreta, a Liga dos Comunistas, e tiveram destacado papel no II Congresso dessa organização (realizado em Londres em setembro de 1847), onde foi-lhes confiado a redação do famoso *Manifesto do Partido Comunista*, que veio à luz em fevereiro de 1848. Esta obra expõe, com uma claridade e brilhantismo geniais, a nova concepção de mundo, o materialismo conseqüente aplicado também ao campo da vida social, a dialética como a mais completa e profunda doutrina do desenvolvimento, a teoria da luta de classes e o papel revolucionário histórico mundial do proletariado como criador de uma nova sociedade comunista" (Lenin, 1981, pp. 26-27; grifos nossos).

Por outro lado, contraditoriamente, abordou a dialética como uma "nova filosofia", definida como a "ciência das leis gerais do movimento e do desenvolvimento da natureza, da sociedade humana e do pensamento" (cf. p. 102).

A primeira alternativa, segundo Arato, conduziu à "redução da dialética a uma metodologia"; perspectiva essa que pode ser detectada em Labriola, nos empiriomonistas (Bogdanov, por exemplo) e em Max Adler. A segunda, "em relação à teoria do conhecimento, conduziu a uma retomada clássica da filosofia positivista da história". Arato inclui Plekhanov e Lenin nesta segunda alternativa (cf. pp. 92 e 102).

No que se refere às versões do marxismo produzidas pelos teóricos da II Internacional, ele classifica Plekhanov, como materialista determinista, pois dava ênfase às determinações geográficas e tecnológicas e subestimava ou até ignorava o papel da consciência (cf. pp. 92, 95 e 109). Qualifica Lenin como materialista metafísico e evolucionista; sendo sua principal premissa metafísica, a "prioridade incondicional e a independência, lógica e temporal, do objeto exterior do conhecimento" (cf. pp. 92 e 98). E mostra em Kautsky uma mistura de determinismo bio-tecnológico (cf. p. 107). Labriola, ainda segundo Arato, com a sua compreensão do marxismo como filosofia da práxis, tentou romper com as versões do materialismo naturalista e com o determinismo rígido e o reducionismo econômico, pois, para o filósofo italiano, todo trabalho é inseparável da atividade mental e de sua dimensão social (cf. pp. 104-105). Como reação ao determinismo predominante (e talvez, principalmente, devido à avaliação de que o colapso do capitalismo

era improvável), Vorländer, Woltmann, Tugan-Baranóvski tentaram fornecer à teoria socialista um fundamento moral. Ao mesmo tempo, os austro-marxistas (Max Adler, Otto Bauer) pensaram em "reconstruir o marxismo sobre a base de uma epistemologia crítica" (cf. p. 112). Sorel forneceu uma solução mitológica para a antinomia marxismo e filosofia do marxismo, "interpretando o materialismo histórico como uma teoria da ideologia que funda a função e a influência das idéias (...) no interesse de classe" (cf. p. 141).

É evidente que todas essas classificações e avaliações não são absolutas, e são matizadas pelo próprio Arato. Plekhanov, por exemplo, flexibilizou posteriormente sua visão do marxismo, aproximadamente em 1908, na obra *Questões Fundamentais do Marxismo*, ao atribuir menor importância ao elemento tecnológico social; a teoria política de Lenin, em contraste com sua teoria do conhecimento, baseava-se no elemento voluntarista e consciente, etc.

Arato (1986) detecta algumas antinomias nas próprias formulações de Marx:

"É possível achar textos em que a luta de classe é apresentada como o motor da história, ao passo que em outros a luta de classe e a luta política são reduzidas às relações dinâmicas das forças produtivas e das relações de produção" (p. 144).

De fato, a luta de classes é o princípio dinâmico do *Manifesto*, mas no *Prefácio ao Para a Crítica Marx* nem se refere a ela. Bukharin (1979) entende que as relações entre as classes constituem a parte mais importante das relações de produção. Mas que a

questão levantada por Arato não é um falso problema, é demonstrado pelo modo como Korsch buscou restituir ao marxismo o seu caráter revolucionário originário.

Lubomir Sochor (1987) sintetiza as divergências na interpretação do marxismo desse período, em relação à teoria do conhecimento, ao método e à ética, em duas tendências: concepção "ampla" ou "restrita do marxismo".

"Os defensores da concepção 'restrita' concebiam o marxismo como uma teoria científica particular, ou seja, como economia política, como concepção materialista da história e como ciência da luta de classe do proletariado e de seus objetivos próximos e finais. Demonstravam, portanto, uma certa indiferença em face dos esforços no sentido de completar o marxismo - através das obras e teorias de Kant, Mach e Avenarius, de Dietzgen, do darwinismo, etc. - com uma teoria do conhecimento, uma filosofia da natureza, uma ética e, em geral, uma visão do mundo de caráter universal. Ao contrário, os partidários de uma concepção 'ampla' do marxismo partiam da convicção de que se estava em face de uma teoria completa e autônoma, ou melhor, de uma autêntica filosofia, que não tinha necessidade, por conseguinte, de nenhuma complementação nem de nenhuma fundamentação tomada de empréstimo a outros sistemas. Com maior ou menor versatilidade, eles citavam de bom grado, em defesa do marxismo, tudo o que haviam dito algumas décadas antes os seus fundadores sobre os principais problemas em discussão" (p. 14).

Pode-se dizer que Gramsci se insere nesta segunda tendência, com uma especificidade. Embora considere o marxismo como uma filosofia integral e original (cf. nossa Parte II), Gramsci, seguindo Labriola, vê a necessidade de reconstruí-lo cientificamente, porque Marx nunca expôs explicitamente sua filosofia (cf. CDH: 95).

Aldo Agosti (1985) caracteriza o período da Terceira Internacional, compreendido entre 1924 e 1929, como o período da "sistematização dogmática do 'leninismo', definido como marxismo da

época do imperialismo e da revolução proletária" (p. 142). Tal como Larrain e Waldemberg, ele também destaca que a luta ideológica torna-se, nesse período, componente fundamental da luta de classes e integra a ação revolucionária comunista (cf. p. 139). Desse modo, Agosti avalia que "o poder de Kautsky no SPD era atribuído ao reconhecimento da importância que sua teoria exercia como mediação ideológica nos problemas de direção política. Já a de Bukharin no PCUS e de Talheimer no KPD às suas funções de dirigentes do partido" (cf. pp. 141-142). Pode-se acrescentar ainda que o livro de Bukharin *A Teoria do Materialismo Histórico - Ensaio Popular de Sociologia Marxista* cumpria precisamente essa função de mediação ideológica, satisfazendo necessidades organizativas. Zanardo (1989), justamente, observa:

"É evidente que não se pode esquecer a situação particular e geral do país onde Bukharin escreve. A observação que faz no prefácio - 'a necessidade de visão sistemática da teoria do materialismo histórico' só é satisfeita no Manual no que diz respeito à presente fase, e não aos 'momentos agudos' - não significa que as necessidades práticas fossem menos agudas. No âmbito da teoria era necessário dispor de um conjunto de idéias, de fórmulas, relativamente ordenado, fácil, adaptado para a difusão; um instrumento simplificado, capaz de penetrar rapidamente nas grandes massas, de mobilizá-las, iluminá-las e conseguir que delas saíssem quadros" (p. 69).

Lukács, Korsch e Gramsci partilham de alguns pontos de vista: eles reagem contra algumas formulações simplificadoras de Engels, contra as versões cientificistas-positivistas do marxismo da Segunda Internacional e o dogmatismo e mecanicismo do chamado marxismo soviético. No âmbito estritamente político, os três foram influenciados profundamente pelas Revoluções Russas e a temática

dos Conselhos Operários é uma constante em suas obras. As obras de Lukács e Korsch foram condenadas pelas ortodoxias da II e III Internacionais, ou seja, tanto pelos "social-democratas" quanto pelos "comunistas". Gramsci escapou da excomunhão oficial porque as anotações do *Cadernos* só foram editadas, parcialmente, entre 1948 e 1951. Colletti (1983) destaca ainda, como comum aos três, a "matriz de cultura idealista e historicista" (cf. p. 45).

2. O Pensamento Gramsciano nos Cadernos

Qualquer tentativa de reconstrução do pensamento gramsciano do período do cárcere, como exaustivamente demonstrou C. Buci-Glucksmann (1990), deve efetuar uma análise especial do Caderno 4. Se, no primeiro caderno, as anotações de Gramsci tem um caráter histórico determinado, as análises são particularizadas, muitas das quais originam-se de notas de artigos e revistas, no Caderno 4 Gramsci irá começar a sistematizar uma reconstrução do marxismo como visão de mundo completamente autônoma e independente.

Nesse Caderno, escrito entre maio/1930 e set/1932 (cf. Francioni, 1984, pp. 140-146), predominam as críticas ao livro de Bukharin *A Teoria do Materialismo Histórico - Manual Popular de Sociologia Marxista* e ao revisionismo croceano a partir de uma quádrupla articulação argumentativa: da afirmação labriolana da autosuficiência do marxismo, do paralelo Marx-Maquiavel, do conceito de hegemonia e da reflexão metodológica sobre a relação base-superestruturas.

Das tendências, em relação à interpretação do marxismo na década de 20, identificadas por Lubomir Sochor, incluímos Gramsci na tendência que compreendia o marxismo como filosofia completa e autônoma. É precisamente a afirmação desta interpretação do marxismo como autêntica filosofia e a necessidade de sua reconstrução científica que abrirá esse Caderno 4:

"Se se pretende estudar uma concepção de mundo que nunca foi exposta sistematicamente pelo autor-pensador, deve-se fazer um trabalho minucioso e conduzido com o máximo escrúpulo de exatidão e de honestidade científica. Deve-se seguir, acima de tudo, o processo de desenvolvimento intelectual do pensador, para reconstruí-lo segundo os elementos que se tornaram estáveis e permanentes, isto é, que foram realmente assumidas pelo autor como pensamento próprio, diverso e superior ao 'material' estudado precedentemente e pelo qual ele pôde ter, em certos momentos, simpatia, até aceitar provisoriamente e ter servido para o seu trabalho crítico ou de reconstrução histórica ou científica. Esta advertência é essencial justamente quando se trata de um pensador não sistemático, quando se trata de uma atividade na qual a atividade teórica e a atividade prática estão imbricadas indissolúvelmente, de um intelecto, portanto, em contínua criação e em perpétuo movimento. A seguir: 1ª biografia, muito minuciosa com [2ª] exposição de toda a obra, mesmo as mais insignificantes, em ordem cronológica, divididas segundo os vários períodos: de formação intelectual, de maturidade, de posse e aplicação tranqüila do novo modo de pensar. A investigação do leit-motiv, do ritmo do pensamento, é mais importante do que citações singulares destacadas. Esta investigação original deve ser o fundamento do trabalho" (Q.I: C.4: 1: 419).

Ao colocar a necessidade de reconstrução do marxismo, Gramsci encara com reservas as sistematizações filosóficas de Engels, que, em muitos casos, apresentaram-se como a única fonte autêntica do marxismo:

"Pelo fato mesmo de que se supõe uma escassa capacidade teórica em Engels (pelo menos uma posição subalterna, em confronto com Marx), é indispensável investigar as dife-

renças entre o Marx que direi, autêntico e Engels, para ver o grau do que não é marxístico na exposição que Engels faz do pensamento do seu amigo: na realidade, no mundo da cultura esta distinção não é mais feita e a exposição de Engels, relativamente sistemática (especialmente *Anti-Dühring*), é tomada como fonte autêntica e mesmo como a única fonte autêntica" (id., p. 420).

Na elaboração ulterior destas reflexões, Gramsci vê a necessidade de distinguir rigorosamente as contribuições de Marx das de Engels, e sequer a contribuição de Marx ao *Anti-Dühring* significa o pleno acordo das concepções de ambos:

"Apenas secundariamente, no estudo de um pensamento original e inovador, vem a contribuição de outras pessoas para a sua documentação. Assim, ao menos em princípio, como método, deve ser colocada a questão das relações de homogeneidade entre os dois fundadores da filosofia da práxis. A afirmação de um ou de outro sobre o acordo recíproco vale somente para um dado assunto. Também o fato de que um tenha escrito alguns capítulos para o livro escrito pelo outro, não é uma razão peremptória para que todo o livro seja considerado como resultado de um perfeito acordo. Não se deve desvalorizar a contribuição do segundo, mas não se deve identificar o segundo com o primeiro, nem se deve pensar que tudo o que o segundo atribuiu ao primeiro seja absolutamente autêntico e sem infiltrações. É certo que o segundo deu provas de um desinteresse e de uma ausência de vaidade pessoal únicos na história da literatura, mas não se trata disso, nem de pôr em dúvida a absoluta honestidade do segundo. Trata-se que o segundo não é o primeiro" (Q.III: C.16: 2: 1843).

Após ter afirmado a necessidade de delimitação das contribuições de Marx e Engels para a elaboração do marxismo e de expressar reservas na aceitação das sistematizações filosóficas de Engels como exposição do pensamento original de Marx, Gramsci irá, prosseguindo a busca do Marx autêntico, refletir sobre a dupla revisão sofrida pelo marxismo, identificando, em Croce, Sorel e Bergson, no campo idealista, e nos que combinaram o marxismo com o

kantismo e com o materialismo filosófico vulgar, no campo marxista, os protagonistas desta revisão. Gramsci irá elaborar centralmente suas críticas mais amplas e sistemáticas a Bukharin e a Croce. Os parágrafos que compreendem essas críticas possuem como título "Apontamentos de Filosofia. Materialismo e Idealismo. Primeira série" (parágrafos 1 a 48; pp. 419-474)³.

O exame da filosofia croceana e as críticas ao *Manual* prosseguirão nos Cadernos 7 ("Apontamentos de Filosofia. Materialismo e Idealismo. Segunda série") e 8 ("Apontamentos de Filosofia. Materialismo e Idealismo. Terceira série"). Gramsci os sistematizará, posteriormente, no Caderno 10 (*A Filosofia de Benedetto Croce*) e no Caderno 11, com o título de *Observações e notas críticas sobre uma tentativa de 'Ensaio popular' de sociologia*, que é o item II de uma "Introdução ao Estudo da Filosofia"⁴. Tomaremos, portanto, preferencialmente para nossa análise, a forma acabada dessas críticas, ou seja, a dos Cadernos 10 e 11. Como estaremos abordando trechos já analisados e discutidos, as repetições serão inevitáveis, contudo, necessárias.

Sintetizemos, por hora, a lógica da reflexão de Gramsci. O Caderno 4 abre-se com a busca do Marx autêntico e reflete sobre as

³ Para se ter uma idéia da centralidade das críticas a Croce e Bukharin, nesse caderno, basta constatar que elas compreendem os parágrafos 3, 5, 12, 13, 14, 16, 17, 19, 23, 25, 26, 32, 39, 40 e 43 (crítica a Bukharin) e os parágrafos 3, 4, 5, 8, 15, 19, 20, 22, 27, 31, 35, 36, 44, 45, 49, 56, 63 e 92 (crítica, análise e reflexão sobre a filosofia croceana).

⁴ Os itens são: Caderno 11 - *Introdução ao Estudo da Filosofia*: I - Apontamentos e Referências de Caráter Histórico-Crítico, II - Observações e Notas Críticas sobre uma Tentativa de "Ensaio Popular de Sociologia", III - A Ciência e a Ideologia Científica, IV - Os Instrumentos Lógicos do Pensamento, V - Tradutibilidade das Linguagens Científicas e Filosóficas.

vicissitudes que a teoria dele sofreu, de Engels aos ortodoxos e revisionistas, passando pelos idealistas. No campo marxista, a investigação gramsciana que mais interessa é a combinação do marxismo com o materialismo tradicional, pois a combinação com o kantismo foi limitada e restrita (cf. CDH: 103).

Bukharin representa essa tendência ortodoxa:

"Os ortodoxos - preocupados em encontrar uma filosofia que fosse, segundo ponto de vista muito estreito, mais compreensiva do que uma 'simples' interpretação da história - acreditaram ser ortodoxos identificando a filosofia da práxis, fundamentalmente, com o materialismo tradicional" (CDH: 101).

Podemos dizer, então, que a crítica ao *Manual* é, na verdade, uma crítica a essa tendência, a qual inclui também Plekhanov. Pode parecer um tanto impreciso denominar de "revisão" as combinações filosóficas realizadas pelos ortodoxos. Gramsci, contudo, está refletindo a partir da originalidade filosófica que representou o materialismo histórico. Voltaremos a isso mais adiante.

CAPÍTULO 2

A CRÍTICA AO MANUAL DE BUKHARIN

1. A Cisão da Filosofia da Práxis

Bukharin representa, personifica e ilustra com o "Tratado"¹, a corrente do revisionismo do marxismo que buscou fundamentação na filosofia materialista vulgar, ou seja, representa os chamados "ortodoxos". Gramsci identifica, nessa incompreensão da autosuficiência do marxismo, a origem do fracasso do empreendimento do "Manual" de Bukharin, porque conduz a uma cisão na filosofia da práxis. Nele,

"inexiste qualquer tratamento da dialética. A dialética é pressuposta, muito superficialmente, mas não é exposta, o que é um absurdo em um manual que deveria conter os elementos essenciais da doutrina tratada, e cujas referências bibliográficas deveriam ser destinadas a estimular o estudo para ampliar e aprofundar o assunto e não para substituir o próprio manual. A ausência de um tratamento da dialética" [pode ser pelo] "fato de se supor que a filosofia da praxis esteja cindida em dois elementos: uma teoria da história e da política entendida como

¹ Utilizamos sempre "Tratado" ou "Manual" para designar o livro de Bukharin porque são traduções mais rigorosas do título original. A designação "Ensaio", utilizada por Gramsci, é uma tradução bem livre. Sobre isso, consultar a nota de Gerratana, Q.IV: p. 2629.

sociologia, isto é, que deve ser construída segundo o método das ciências naturais (método experimental no sentido vulgarmente positivista), e uma filosofia propriamente dita, que seria o materialismo filosófico ou metafísico ou mecânico (vulgar)" (CDH: 158; grifos nossos).

Ao destacar, da filosofia da práxis, a filosofia e uma teoria da história e da política, Bukharin, na verdade, rende tributo ao positivismo das ciências naturais. Gramsci qualifica a filosofia do "Tratado" como um aristotelismo positivista, um idealismo invertido onde as categorias empíricas substituem as categorias especulativas é

"uma adaptação da lógica formal aos métodos das ciências físicas e naturais. A lei da causalidade, a pesquisa da regularidade, da normalidade, da uniformidade, substituem a dialética histórica. (...) O efeito, mecanicamente, jamais pode superar a causa ou sistema de causas; por isso não pode haver outro desenvolvimento senão o monólogo vulgar do evolucionismo.

Se o 'idealismo especulativo' é a ciência das categorias e da síntese a priori do espírito - isto é, uma forma de abstração anti-historicista - a filosofia implícita no Ensaio Popular é um idealismo invertido, no sentido de que conceitos e classificações empíricas substituem as categorias especulativas, sendo aquelas tão abstratas e anti-históricas quanto estas.

Um dos traços mais evidentes da velha metafísica no Ensaio Popular é o intento de reduzir tudo a uma causa, causa última, a causa final" (CDH: 161; grifos nossos).

Ao cindir a filosofia da história e da política, Bukharin cai, ironicamente, numa metafísica. A reflexão histórica e política torna-se uma enfadonha "busca" da causa última, a causa final, ou seja, as forças produtivas, que, na verdade, são o pressuposto da investigação.

Gramsci compreende, ao contrário, que o materialismo histórico identifica filosofia e história, precisamente porque historiciza a filosofia:

"A raiz de todos os erros do Ensaio (...) consiste (...) na pretensão de dividir a filosofia da práxis em duas partes: uma sociologia e uma filosofia sistemática. Destacada da teoria da história e da política, a filosofia não pode deixar de ser metafísica, ao passo que a grande conquista da história do pensamento moderno, representado pela filosofia da práxis, é precisamente a historicização concreta da filosofia e sua identificação com a história" (CDH: pp. 179-180; grifos nossos).

Para Gramsci não é possível separar a dialética da teoria da história e da política porque ela é doutrina do conhecimento necessária à compreensão da história e da política:

"Como se revela na memória apresentada ao Congresso de História da Ciência, realizado em Londres, ele [o autor do Ensaio] continua a considerar que a filosofia da práxis esteja dividida em duas: a doutrina da história e da política e a filosofia, que ele diz ser o materialismo dialético, não mais o velho materialismo filosófico. Colocada assim a questão, não mais se compreende a importância e o significado da dialética, que, de doutrina do conhecimento e substância medular da historiografia e da ciência política, é degradada a uma subespécie de lógica formal, a uma escolástica elementar" (CDH: 158-159; grifos nossos).

A opção, implícita, de Bukharin pelo materialismo vulgar deve-se ao desejo de ser ultramaterialista, mas consegue apenas construir uma metafísica da matéria, uma forma barroca de idealismo abstrato:

"O Ensaio afirma que a nova teoria atômica destrói o individualismo (as robinsonadas). Mas que significa isso? Que significa essa aproximação da política às teorias científicas senão a afirmação de que a história é movida

por estas teorias científicas, isto é, pelas ideologias? Por isso, por se querer ser ultramaterialista, caiu-se numa forma barroca de idealismo abstrato" (CDH: 192; grifos nossos).

Identificar a filosofia do materialismo histórico com o materialismo vulgar, significa ficar prisioneiro do senso comum.

Bukharin

"capitula realmente diante do senso comum e do pensamento vulgar, já que não colocou o problema nos termos teóricos exatos, pelo que está desarmado e impotente. O ambiente não-educado e rústico dominou o educador, o vulgar senso comum se impôs à ciência e não vice-versa; se o ambiente é o educador, ele deve ser por sua vez educado: mas o Ensaio não compreendeu essa dialética revolucionária" (CDH: 159; grifos nossos).

Para Gramsci, a origem do aristotelismo positivista de Bukharin e sua pretensão de guardar a história no bolso deve ser buscada no *Anti-Dühring* de Engels, que sofre de alguns defeitos semelhantes aos do Manual:

"A origem de muitos despropósitos contidos no *Saggio* pode ser buscado no *Anti-Dühring* de Engels e na tentativa, muito exterior e formal, de elaborar um sistema de conceitos, em torno do núcleo originário da filosofia da práxis, que satisfaz a necessidade escolástica de completude (Q.III: C.15: 31: 1786)².

² Infelizmente, essa passagem fundamental dos *Cadernos* não foi, por razões ideológicas, reproduzida na edição temática.

2 - O "Manual Popular de Filosofia" de Gramsci ou "A Filologia da História e da Política" (*negatio affirmare est*)

Gramsci não nega a possibilidade de redigir um "Manual Popular da Filosofia da Práxis", mas sim, a pretensão de apresentar um manual como se ele fosse a exposição, mesmo que simplificada, dessa filosofia. Primeiro, porque essa filosofia nunca foi exposta sistematicamente por Marx, nem adequadamente por Engels. Em segundo lugar, não é possível esquematizar a experiência da filosofia da práxis porque ela é a própria história. O que pode ser escrito é uma "filologia", uma metodologia geral da história e da política, uma compilação prática de observações empíricas sobre as leis tendenciais do movimento histórico, correspondentes às leis dos grandes números da política:

"A experiência sobre a qual se baseia a filosofia da práxis não pode ser esquematizada; ela é a própria história em sua infinita variedade e multiplicidade, cujo estudo pode dar lugar ao nascimento da 'filologia' como método de erudição na verificação dos fatos particulares e ao nascimento da filosofia entendida como metodologia geral da história (...).

Negar que se possa construir uma sociologia, entendida como ciência da sociedade, isto é, como ciência da história e da política, que seja algo diverso da filosofia da práxis, não significa que não se possa construir uma compilação empírica de observações práticas que ampliem a esfera da filologia, tal como esta é entendida tradicionalmente. Se a filologia é a expressão metodológica da importância que tem a verificação e a determinação dos fatos particulares em sua inconfundível 'individualidade', é impossível excluir a utilidade prática da identificação de determinadas 'leis de tendência' mais gerais, que correspondem, na política, às leis estatísticas ou leis dos grandes números, que contribuíram para o progresso de algumas ciências naturais" (CDH: 152; grifos nossos).

Esta filologia seria, então, uma teoria da história e da política,

"Uma questão que se apresenta ao autor do [Ensaio] desde o início, quando ele se refere a uma tendência que nega a possibilidade de construir uma sociologia a partir da filosofia da práxis e sustenta que esta só pode expressar-se em trabalhos históricos concretos. A objeção, que é importantíssima, só é resolvida pelo autor através de palavras. Por certo, a filosofia da práxis se realiza no estudo concreto da história passada e na atividade atual de criação de uma nova história. Mas é possível elaborar a teoria da história e da política, já que - se os fatos são sempre individuados e mutáveis no fluxo do movimento histórico - os conceitos podem ser teorizados; de outro modo, nem mesmo se poderia saber o que é o movimento ou a dialética, e se cairia em uma nova forma de nominalismo" (CDH: 151-152; grifos nossos).

entendendo-se por teoria da história e da política como um conjunto sistemático e hierarquizado de observações empíricas sobre a arte política e cânones externos de investigação histórica:

"No Ensaio Popular, nem sequer está justificada coerentemente a premissa implícita na exposição e referida explicitamente em alguma parte, casualmente, segundo a qual a verdadeira filosofia é o materialismo histórico e a filosofia da práxis é uma pura 'sociologia'. Que significa, realmente, essa afirmação? Se ela fosse verdadeira, significaria que a teoria da filosofia da práxis seria o materialismo filosófico. Mas, nesse caso, que significa a afirmação de que a filosofia da práxis é uma sociologia? E que seria esta sociologia? Uma ciência da política e da historiografia? Ou, então, uma coleta sistemática - classificada segundo uma certa ordem - de observações puramente empíricas sobre a arte política e de cânones externos de investigação histórica?" (CDH: 150; grifos nossos).

Vimos que Bukharin, no seu desejo de ser ultramaterialista, identificou a filosofia do materialismo histórico com o materialismo tradicional, ficando, portanto, ao nível do senso comum. Um Manual Popular, ao contrário, deveria partir justamente da crítica do senso comum:

"Um trabalho como o Ensaio Popular, destinado essencialmente a uma comunidade de leitores que não são intelectuais de profissão, deveria partir da análise crítica da filosofia do senso comum, que é a 'filosofia dos não filósofos', isto é, a concepção de mundo absorvida acriticamente pelos vários ambientes sociais e culturais nos quais se desenvolve a individualidade moral do homem médio" (CDH: 143; grifos nossos).

Gramsci chega a apresentar, inclusive, uma estrutura de um manual popular:

"'Teoria da filosofia da práxis' deveria significar uma sistematização lógica e coerente dos conceitos filosóficos que são difusamente conhecidos sob o nome de materialismo histórico (...) Nos primeiros capítulos, deveriam ser tratadas as seguintes questões: Que é a filosofia? Em que sentido uma concepção de mundo pode se chamar filosofia? Como tem sido concebida, até nossos dias, a filosofia? A filosofia da práxis inova essa concepção? Que significa uma filosofia 'especulativa'? A filosofia da práxis poderá ser uma forma especulativa? Que relações existem entre as ideologias, as concepções do mundo e a filosofia? Quais são, ou devem ser as relações entre teoria e prática? e Como são concebidas essas relações pelas filosofias tradicionais? etc., etc. A resposta a estas e a outras perguntas constitui a 'teoria' da filosofia da práxis" (CDH: 149; grifos nossos).

Para Gramsci, um tratado sistemático da filosofia da práxis deve ser elaborado contendo, primeiro, uma parte filosófica geral

"Um tratado sistemático da filosofia da práxis não pode negligenciar nenhuma das partes constitutivas da doutrina do seu fundador. Mas em que sentido deve isto ser entendido? Ele deve tratar de toda a parte geral filosófica; deve desenvolver, portanto, coerentemente, todos os conceitos gerais de uma metodologia da história e da política; e, além disso, tratar da arte, da economia, da ética, bem como deve encontrar, nonexo geral, o lugar para uma teoria das ciências naturais. (CDH: 154-155; grifos nossos).

e, em seguida, deveria fornecer, na sua parte especializada, os conceitos centrais de cada parte constituinte:

Poder-se-á indagar se a filosofia da práxis não é, precisa e especificamente, uma teoria da história; ao que responderemos que sim, mas que é impossível - por isso mesmo - destacar da história a política e a economia, mesmo em suas fases especializadas, de ciência e arte da política e de ciência e política econômica. Em outras palavras, após ter realizado, na parte filosófica geral - que é a filosofia da práxis propriamente dita: a ciência da dialética e a gnoseologia, na qual os conceitos gerais de história, de política, de economia, se relacionam em unidade orgânica - após ter realizado a tarefa principal, é útil em um ensaio popular, fornecer as noções gerais de cada momento ou parte constituinte, ainda que se trate de uma ciência independente e distinta" (id.; grifos nossos).

Gramsci indica, ainda, a principal fonte para a reconstrução da filosofia da práxis, espantando-se com o fato de Bukharin, no "Manual", nem chegar a citá-la e nem mencioná-la:

"A passagem do prefácio ao Zur Kritik, (...) nem sequer é mencionada. O que é bastante estranho, tratando-se da fonte autêntica mais importante para uma reconstrução da filosofia da práxis" (CDH: 185; grifos nossos).

Gramsci redigiu, em grande parte, o seu "Manual Popular" e a sua "Filologia da Filosofia da Práxis". É precisamente da crítica do senso comum que parte a sua *Introdução ao Estudo da Filosofia*. É nela que Gramsci demonstra: a unidade orgânica dos conceitos de história, política e economia; as relações entre ideologias, concepções de mundo e filosofias; a relação entre teoria e prática. É exatamente aí que ele desenvolve a sua teoria do conhecimento na forma de uma gnoseologia da política: o processo de elaboração de uma concepção de mundo cada vez mais sistemática e coerente, concomitante à participação num grupo social.

Podemos dizer, então, que a *Introdução ao Estudo da Filosofia* constitui um esboço avançado da "Teoria da Filosofia da Práxis". Do mesmo modo, como veremos no capítulo 4, as *Pequenas Notas Sobre a Política de Maquiavel* constituem um esboço avançado da filologia da filosofia da práxis, ou seja, uma teoria da história e da política, na forma de um conjunto sistemático e hierarquizado de observações empíricas sobre a arte política e cânones externos de investigação histórica.

Os *Cadernos do Cárcere* estão estratificados, parcialmente, segundo a crítica que Gramsci realiza do "Manual" de Bukharin. A crítica a Bukharin, constitui, ao mesmo, em grande medida, o programa de trabalho de Gramsci.

3. Crítica Filosófica e Crítica Política

Até aqui, nas passagens citadas e analisadas, a crítica de Gramsci assumiu uma forma eminentemente filosófica. Bukharin é o representante da "ortodoxia" marxista que retornou ao materialismo vulgar. Diante da necessidade de afirmar esse materialismo, ele cai numa metafísica da matéria, num aristotelismo positivista. Ao cindir o marxismo em uma filosofia e em uma teoria científica, a "sociologia marxista" só poderia ser um sistema científico-filosófico tradicional. Gramsci atribui a Engels esse desejo escolástico de completude. Outras passagens das críticas a Bukharin, revelarão, de forma insuspeita, o seu alcance político.

O determinismo mecânico de Bukharin - magistralmente condensado na sua pretensão de busca, ou melhor, de afirmação da determinação metafísica da causa última - teria sentido, historicamente, para um grupo social subalterno, como elemento de resistência. Foi esse o papel desempenhado pelo determinismo bio-tecnológico de Kautsky, que permitiu ao Partido Social Democrata Alemão (SPD) superar o período das leis anti-socialistas. Quando, porém, o grupo subalterno se torna dirigente, protagonista, o determinismo mecânico deve ser ultrapassado:

"Quando não se tem iniciativa na luta, e a própria luta termina por identificar-se com uma série de derrotas, o determinismo mecânico transforma-se numa formidável força de resistência moral, de coesão, de perseverança paciente e obstinada. 'Eu descreio momentaneamente, mas a força das coisas trabalha para mim a longo prazo, etc.' (...) Mas quando o 'subalterno' se torna dirigente e responsável pela atividade econômica de massa, o mecanicismo revela-se em certo ponto um perigo iminente;

opera-se, então, uma revisão de todo modo de pensar, já que ocorreu uma modificação no modo de ser social. Os limites e o domínio da 'força das coisas' são restringidos. Por que? Porque, no fundo, se o subalterno era ontem uma coisa, hoje não mais o é: tornou-se uma pessoa histórica, um protagonista; se ontem era irresponsável, já que era 'paciente' de uma vontade estranha, hoje sente-se responsável, já que não é mais paciente, mas sim agente e necessariamente ativo e empreendedor" (CDH: 23-24).

Ora, quem é o Bukharin de 1930, ano em que Gramsci inicia as suas críticas mais sistemáticas ao Manual?³ Bukharin, neste ano de 1930, é precisamente o dirigente de um grupo subalterno que se tornou dominante, protagonista. Embora, a partir dessa data, sua influência começasse a declinar, irremediavelmente, em seu confronto com Stalin. Ironicamente, o Bukharin de 1930 é o dirigente comunista que foi expulso, no ano anterior, do Birô Político e da redação do *Pravda* por se opor "à ideologia da crise geral do capitalismo e de seu colapso automático" (cf. Foa, 1989, p. 182), linha defendida por Stalin e que se tornou "vitoriosa" no VI Congresso da Internacional Comunista em 1928. A tragicidade do ocorrido é que, oito anos mais tarde, Bukharin foi fuzilado com a acusação, entre outras, de desvio direitista, justamente por ter se oposto àquelas teses, apesar da autocritica de 1934 (Cf. Gorender, 1990, p. 15). O Bukharin que Gramsci critica, portanto, é o Bukharin de 1921, autor do Manual; ou o do período de 1924 e 1928, o principal formulador da política econômica aplicada pelo Estado Soviético (cf. Gorender, *id.*, p. 13); ou ainda, o de 1926 a 1928, presidente da IC. Em suma, se, como destacam alguns analis-

³ Cf. Francioni, 1984.

tas⁴, e com os quais concordamos, a crítica a Bukharin ultrapassa o campo estritamente filosófico⁵, e é precisamente isso que justifica o interesse e o empenho de Gramsci pelo *Manual*, poderíamos concluir, então, que as reflexões filosófico-políticas contidas nas notas e observações críticas visam, principalmente, o Bukharin dos períodos do comunismo de guerra e da NEP.

Se a tarefa, agora, é a de construir uma nova ordem intelectual e moral, uma nova sociedade, deve-se elaborar as armas ideológicas mais refinadas e decisivas:

"Mas, a partir do momento em que um grupo subalterno torna-se realmente autônomo e hegemônico, criando um novo tipo de Estado, nasce concretamente a exigência de construir uma nova ordem intelectual e moral, isto é, um novo tipo de sociedade e, conseqüentemente, a exigência de elaborar os conceitos mais universais, as mais refinadas e decisivas armas ideológicas. Daí a necessidade de recolocar Antonio Labriola em circulação, fazendo predominar a sua colocação do problema filosófico. Dessa forma, torna-se possível colocar a luta por uma cultura superior autônoma" (CDH: 100).

Para Gramsci, o problema da relação entre teoria e prática, da sua unidade, é um aspecto da questão política dos intelectuais. Vimos, anteriormente, que é o partido político que realiza, concreta e historicamente, essa unidade, na forma da integração intelectuais-massa. A unilateridade na colocação desse problema

⁴ Cf. p. ex. C. Buci-Glucksmann, 1990; M. Telò, 1986.

⁵ É evidente que a filosofia responde a problemas históricos, mas isso de um modo mais ou menos mediato.

revela uma cisão nessa relação. A acentuação do pólo "prática" indica que se está atravessando uma fase relativamente primitiva de desenvolvimento histórico-social:

"Todavia, nos mais recentes desenvolvimentos da filosofia da práxis, o aprofundamento do conceito de unidade entre a teoria e a prática permanece ainda em sua fase inicial: subsistem ainda resíduos de mecanicismo, já que se fala da teoria como 'complemento' e 'acessório' da prática, da teoria como serva da prática. Parece-me justo que também este problema deva ser colocado historicamente, isto é, como um aspecto da questão política dos intelectuais. (...) A insistência sobre o elemento 'prática' da ligação teoria-prática - após se ter cindido, separado e não apenas distinguido os dois elementos (o que é uma operação mecânica e convencional) significa que se está atravessando uma fase histórica relativamente primitiva, uma fase ainda econômico-corporativa, na qual se transforma quantitativamente o quadro geral da 'estrutura' e a qualidade-superestrutura adequada está em vias de surgir, mas não está ainda organicamente formada" (id.: 22; grifos nossos).

Nesta crítica, que não visa, apenas e explicitamente a Bukharin, mas que a ele se adequa perfeitamente, Gramsci explicita uma tese de longo alcance sobre a relação base e superestruturas, particularizada na necessária correspondência entre a fase econômico-corporativa do Estado e as concepções filosóficas. O mecanicismo e o determinismo de Bukharin, a sua insistência no elemento prática, podem ser indicadores de que se atravessa uma fase primitiva de desenvolvimento das superestruturas. Por que? Porque são os intelectuais que elaboram o impulso dialético dado pela estrutura, que "adequam a cultura à sua função prática, que determinam e organizam a reforma intelectual e moral" (cf. CDH: 178).

Se Bukharin retorna ao materialismo filosófico tradicional, se somente coloca em formas novas a velha metafísica, se reproduz a necessidade escolástica de sistema, que "nova cultura" poderá ser determinada e organizada? Que princípios ordenarão a reforma intelectual e moral? Adequar a concepção de mundo ao estágio de desenvolvimento político e econômico da classe - é esta a tarefa dos intelectuais:

"Uma classe, da qual alguns estratos ainda permanecem na concepção ptolomaica do mundo, pode todavia ser a representante de uma situação histórica muito avançada; atrasados ideologicamente estes estratos são, contudo, avançadíssimos praticamente, isto é, como função econômica e política" (id.: 178).

No parágrafo 38 do Caderno 4, Gramsci explicita que a hegemonia é, ao mesmo tempo, política e econômica e que, para o grupo dirigente atingi-la, deve-se fazer concessões de caráter econômico-corporativo. Nesta passagem, parece ser clara a referência à União Soviética e a concordância de Gramsci com a NEP:

"É pelo menos estranha a posição do economicismo em relação à vontade, à ação, à iniciativa política, como se essas não fossem expressões da economia, ou antes, expressões eficientes da economia; como é estranho que colocar concretamente a questão da hegemonia seja interpretado como um fato que subordina o grupo hegemônico. Evidentemente, o fato da hegemonia pressupõe que se leve em conta os interesses das tendências dos grupos sobre os quais a hegemonia será exercida, que se forme um certo equilíbrio, que o grupo hegemônico faça sacrifícios de ordem econômico-corporativo, mas estes sacrifícios não podem dizer respeito ao essencial, porque a hegemonia é política, mas também, e especialmente, [é] econômica, tem a sua base material na função decisiva que o grupo hegemônico exerce sobre o núcleo decisivo da atividade econômica" (Q.I: C. 4: 38: 461).

4. A Crítica Político-Militar

Já vimos que não compreender a autonomia e independência da filosofia da práxis significa capitular em relação aos adversários, porque o mecanicismo e o idealismo tradicionais são expressões das velhas sociedades (cf. CDH: 156). Erro no qual incorrem Bukharin e Plekhanov, entre os "ortodoxos", e os críticos neokantianos do marxismo.

O Estado Soviético atravessa uma fase econômico-corporativa. Os intelectuais orgânicos da classe proletária não elaboraram as armas ideológicas mais decisivas, não estabeleceram uma nova ordem intelectual e moral, condição para criação de uma vontade coletiva nacional-popular, um novo bloco histórico, enfim, uma nova sociedade. A primitividade desse momento histórico do desenvolvimento das superestruturas reflete-se, inclusive, no fronte ideológico:

"Na realidade, são brevíssimas as referências aos grandes intelectuais. Coloca-se o problema: não bastaria ao invés, referir-se apenas aos grandes intelectuais adversários, deixando de lado os secundários, os repetidores de frases feitas? Tem-se a impressão, precisamente, que se pretende combater apenas contra os mais débeis e, notadamente, contra as posições mais débeis (...) a fim de obter fáceis vitórias verbais (...). Cria-se a ilusão de que existe uma semelhança qualquer (que não seja metafórica) entre uma frente ideológica e uma frente político-militar. Na frente política e militar, pode ser conveniente a tática de penetrar nos pontos de menor resistência visando a poder, desta forma, investir sobre o ponto mais forte com o máximo de forças, colocadas em disponibilidade precisamente pela eliminação dos auxiliares mais débeis, etc. (...) Na frente ideológica, ao contrário, a derrota dos auxiliares e dos sequazes menores tem uma importância quase insignificante; nela, é preciso lutar contra os mais eminentes. (...)"

Uma nova ciência alcança a prova de sua eficiência e fecunda vitalidade quando demonstra saber enfrentar os grandes campeões das tendências opostas, quando resolve com os próprios instrumentos as questões vitais colocadas por estas tendências ou quando demonstra peremptoriamente que tais questões são falsos problemas" (CDH: 156-157).

É revelador que, armado com o velho materialismo filosófico, Bukharin evite o confronto com os grandes campeões adversários e enfrente apenas os auxiliares. E mesmo assim, dogmaticamente, rebaixando as posições contrárias. Dessa forma não é possível forjar melhores armas ideológicas, desenvolver e por à prova a autonomia e superioridade da nova filosofia e do novo Estado. Com tais procedimentos, a crítica aos adversários só pode ser dogmática:

"Julgar todo o passado filosófico como um delírio e uma loucura não é apenas um erro anti-histórico, já que contém a anacrônica pretensão de que no passado se devesse pensar como hoje, mas é um verdadeiro resíduo de metafísica, pois supõe um pensamento dogmático válido em todos os tempos e em todos os países, através do qual se julga toda o passado. O anti-historicismo metodológico não é senão metafísica" (id.: 173-174).

Num trabalho como o "Manual", um instrumento de difusão do materialismo histórico, o procedimento de rebaixar as posições contrárias para superá-las (verbalmente) e apresentar dogmaticamente os princípios dessa filosofia, pode surtir o efeito indesejado de suscitar o descrédito e a desconfiança dos leitores e, portanto, perder a capacidade de atração dos intelectuais:

"Na questão da teleologia, revela-se ainda mais claramente o defeito do Ensaio em apresentar as doutrinas filosóficas passadas num mesmo plano de trivialidade e banalidade, de tal forma que parece ao leitor que toda a cultura passada foi uma fantasmagoria de bacantes em delírio.

O método é reprovável de muitos pontos de vista: um leitor sério que amplie as suas noções e aprofunde seus estudos, acredita estar sendo enganado e passa a suspeitar de todo o conjunto do sistema. É fácil acreditar que se superou uma posição ao rebaixá-la, mas se trata de uma pura ilusão verbal" (CDH: 195).

O mecanicismo, o desejo de sistema, os erros no fronte ideológico e o dogmatismo, revelam que o materialismo histórico, de filosofia transformou-se numa "ideologia":

"Ocorre também que a própria filosofia da práxis tenda a se tornar uma ideologia no sentido pejorativo, isto é, um sistema dogmático de verdades absolutas e eternas; notadamente quando, como no Ensaio Popular, ela é confundida com o materialismo vulgar, com a metafísica da 'matéria', que não pode deixar de ser eterna e absoluta" (CDH: 117).

Contudo, alguém poderia ter escrito, com "mais" competência, um Manual Popular do Materialismo Histórico? Para Gorender (1990) a relevância teórica de Bukharin, entre os intelectuais russos, só é ultrapassada por Lenin, e ele rivaliza com Plekhanov e Trotsky (p. 9). Além do que, entre os marxistas russos, era o mais interessado na produção não-marxista no campo das ciências humanas, não apenas com a preocupação de criticá-los, mas também de assimilar suas contribuições (id., p. 10). A resposta a essa questão pode revelar que não se trata, em absoluto, de uma limitação pessoal de Bukharin, mas de uma limitada fase de desenvolvimento histórico. Engels, Lenin e Plekhanov também não tropeçaram no determinismo e no mecanicismo, ao tentarem expor a filosofia marxista?

A tendência tecnicista do *Manual* de Bukharin, a redução de todo desenvolvimento social às modificações do instrumento técnico

(a causa última), mais que formulada teoricamente, foi, de certa forma, e em certa medida, aplicada. Em 1934, no artigo *A crise da cultura capitalista e os problemas da cultura na URSS*, publicado no *Izvestia*, Bukharin, seguindo a palavra de ordem de Stalin de que "no período da reconstrução, a técnica decide tudo", põe em contraste o emprego das máquinas nas sociedades capitalista e socialista. Ele ressalta, então, o papel libertador da máquina e a institui como fator de crescimento da cultura:

"Mas o socialismo subverte todas as relações. E, a este respeito, o nosso socialismo oferece demonstrações extremamente sólidas e válidas. Em nosso país, a máquina tem um grande papel libertador: a jornada de trabalho de sete horas, um trabalho menos fatigante, certo tempo livre, o aumento da produtividade do trabalho, o crescimento do bem-estar material, da alfabetização, da cultura técnica, da personalidade (os udarnik)⁶, tudo isso se vincula, em nosso país, à mecanização do processo produtivo. Em vez do desemprego, a diminuição do tempo de trabalho; em vez do aumento da taxa de exploração, um crescimento do bem-estar; em vez da compressão do nível cultural e da contração da personalidade - o seu desenvolvimento. Basta somente comparar o mujik do passado com o atual kolkhoziano tratorista (...). Sob o socialismo, a máquina constitui formidável fator de crescimento da cultura. Sob o capitalismo, o desenvolvimento da técnica faz do homem trabalhador uma máquina, torna-o passivo e obtuso" (Bukharin, 1990, p. 180).

Por paradoxal que possa parecer, através do maquinismo, associado à planificação, às técnicas administrativas, etc., Bukharin pensava poder criar os pressupostos do homem integral, do trabalhador da sociedade socialista:

⁶ Nota do tradutor: "Termo inventado e difundido para designar o trabalhador de choque, capaz de recordes de produtividade e outras façanhas".

"Destruímos a base da exploração da cultura e criamos para ela novos fundamentos, o que dá a massas de milhões de trabalhadores liberados enormes forças de apoio e lhes permite acelerar extraordinariamente todo o processo histórico. Substituímos a insensibilidade do maquinismo capitalista pelo papel libertador da máquina socialista; a nulificação e a submissão da personalidade do trabalhador pelo seu florescimento; o caráter parasitário da cultura dos derradeiros filhos do capitalismo pela criatividade e a exaltação do trabalho; o movimento retrógrado e a putrefação pelo avanço em todas as frentes; a cisão e o individualismo da vida, o capitalismo estatal da caserna burguesa pela unificação do plano e do coletivismo de toda a cultura; a fúria bestial do fascismo pelos esforços em favor da fraternidade internacional do proletariado; o confronto entre urbanismo e ruralismo pela inteireza da nova cultura socialista; (...). A nossa cultura é ainda muito jovem e carrega muitos defeitos herdados do passado. Mas cresce impetuosa e irresistivelmente, abrange centenas de milhões de homens e, ao se transformar numa força histórica de libertação universal, não poderá não vencer" (id., p. 191).

Levando-se em conta esse programa de desenvolvimento econômico-político-cultural, não podemos deixar de pensar na importância ideológica de uma obra como a *Teoria do Materialismo Histórico. Manual Popular de Sociologia Marxista*, que fornecia os fundamentos filosóficos e científicos para esse projeto de reconstrução social.

CAPÍTULO 3

CRÍTICA AO REVISIONISMO CROCEANO

Benedetto Croce é, como vimos, um dos revisionistas idealistas que absorveu e incorporou elementos do materialismo histórico, de um modo simplificado, à sua filosofia. Começando a refletir sobre isso, Gramsci escreve no parágrafo 3 do Caderno 4:

"Ver quais elementos do marxismo foram absorvidos 'explicitamente', isto é, confessadamente. Por exemplo, o materialismo histórico como cânone empírico de investigação histórica de Croce, que introduziu este conceito na cultura moderna, também entre os católicos (...) na Itália e no exterior, o valor da ideologia, etc. " (Q.I: C.4: 3: 422).

Assim, Gramsci identifica na redução do materialismo histórico a cânone empírico de investigação histórica e no conceito de ideologia, dois elementos incorporados e difundidos por Croce. Citamos, anteriormente, a passagem em que Gramsci afirma, originalmente, que o marxismo havia se tornado um momento da cultura moderna. Na crítica de Gramsci a Croce, temos uma notável exemplificação desse processo.

No parágrafo 15, intitulado "Croce e Marx", Gramsci, prosseguindo essas reflexões, anota:

"O ponto que mais interessa examinar é aquele da 'ideologia' e do seu valor: observar as contradições nas quais Croce cai a esse propósito. No opúsculo *Elementos de Política*, Croce escreve que para Marx a 'superestrutura' é aparência e ilusão e assim faz uma desconsideração a Marx (...). Mas é verdade isso? A teoria de Croce sobre ideologia, repetida recentemente na recensão aparecida na 'Crítica', do opúsculo de Malagodi, é de evidente origem marxista: as ideologias são construções práticas, são instrumentos de direção política, ainda que reproduza da doutrina somente uma parte, a parte crítico-destrutiva. Para Marx, as 'ideologias' são tudo, menos ilusões e aparência; são uma realidade objetiva e operante, mas não são a mola da história, eis tudo. Não são as ideologias que criam a realidade social, mas é a realidade social, na sua estrutura produtiva, que cria a ideologia" (Q.I: C.4: 15: 436).

O exame que Gramsci sistematizará no Caderno 10 - *A Filosofia de Benedetto Croce* é, portanto, sistematização e prosseguimento desse complexo modo de reconstrução do materialismo histórico, que envolve ainda crítica a Bukharin, o representante da ortodoxia marxista que retornou ao materialismo vulgar, ao mecanicismo, ao economicismo.

1. Croce, Líder Revisionista

Benedetto Croce é mais que representante de uma tendência revisionista que incorporou elementos do materialismo histórico. É o seu líder. Ele pretendeu liquidar o materialismo histórico, ao proclamar a sua destruição e ao incorporá-lo à sua filosofia. Croce é o revisionista idealista do marxismo, que não apenas lide-

rou essa revisão de âmbito europeu, com Sorel na França e Bernstein na Alemanha, a escola econômico-jurídica na Itália, mas influenciou-os profundamente:

"Croce como líder intelectual das tendências revisionistas do fim do século XIX. Bernstein na Alemanha, Sorel na França, a escola econômica-jurídica na Itália. Na carta de Georges Sorel datada de 9 de setembro de 1899 está escrito: 'Bernstein me escreveu recentemente afirmando ter indicado, na Neue Zeit nº 46, que ele fôra inspirado, em certa medida, pelos vossos trabalhos. Isto é interessante, já que os alemães não costumam indicar as fontes estrangeiras de suas idéias'. Das relações intelectuais entre Sorel e Croce existe hoje uma documentação muito importante no epistolário de Sorel a Croce publicado na 'Crítica' (1927 e segs): parece que a dependência intelectual de Sorel a Croce é maior do que inicialmente se poderia pensar". (Q.II: C.10.I: 2: 1214).

Já no prefácio a *Materialismo Histórico e Economia Marxista*, de 1899, Croce (1948) indica a semelhança de seu empreendimento crítico com a tendência francesa representada por Sorel:

"Parece-me oportuno salientar que os meus escritos, cuja exposição tracei noutra forma e, diria mesmo, com outros hábitos mentais, dando maior interesse à filosofia pura, representam dentro da Itália, na interpretação e críticas das doutrinas marxistas, a mesma tendência que se vem desenvolvendo quase contemporaneamente na França por obra de Sorel. Esta tendência procura livrar o núcleo são e realista do pensamento de Marx dos adornos metafísicos e literários de seu autor e das exegeses e deduções pouco cautelosas de sua escola" (pp. 10-11; grifos nossos).

Na carta de 18 de abril de 1932, Gramsci fornece indicações ainda mais decisivas da influência de Croce sobre Bernstein e Sorel, e da profunda subordinação intelectual deste último em relação ao filósofo italiano:

"Deve-se recordar que nos últimos anos do século passado os escritos croceanos de teoria da história deram as armas intelectuais aos dois movimentos 'revisionistas' máximos do seu tempo, de Eduardo Bernstein na Alemanha e de Sorel na França. O próprio Bernstein escreveu ter sido induzido a reelaborar todo o seu pensamento filosófico depois de ter lido os ensaios de Croce. Conhecia-se a íntima ligação de Sorel com Croce, mas o quanto esses vínculos eram profundos e firmes só ficou patente depois da publicação das cartas de Sorel, o qual com frequência mostra-se intelectualmente subordinado a Croce de modo surpreendente" (Cartas: 283-284).

Vemos, assim, que as armas ideológicas mais refinadas e decisivas, que Bukharin não elaborou no *Tratado*, foram forjadas, desenvolvidas e utilizadas pelos adversários idealistas contra o materialismo histórico. Essas armas intelectuais foram produzidas, precisamente, no interior da filosofia croceana, principalmente nos trabalhos historiográficos. O trabalho revisionista e liquidacionista do materialismo histórico de Croce foi conduzido com o objetivo de apresentar-se não enquanto tal - como liquidação e revisão - mas como um movimento cultural de âmbito europeu:

"Elaboração da teoria ético-política. Croce 'aprofunda' sistematicamente os seus estudos de teoria da história, sendo esta nova fase representada pelo volume *Teoria e história da historiografia*. Contudo, o mais significativo da biografia científica de Croce é que ele continua a considerar-se como líder intelectual dos revisionistas e a sua elaboração ulterior da teoria historiográfica é conduzida de acordo com esta preocupação: ele quer atingir a liquidação do materialismo histórico, mas pretende que este desenvolvimento ocorra de modo a identificar-se com um movimento cultural europeu" (CDH: 209).

Gramsci resume, assim, as quatro principais teses do revisionismo croceano:

"No prefácio à segunda edição do volume **Materialismo histórico e Economia marxista**, ele fixa em quatro as teses principais do seu revisionismo: a primeira afirma que o materialismo histórico deve valer como simples cânone de interpretação; a segunda, que a teoria do valor-trabalho nada mais é do que o resultado de uma comparação elíptica entre dois tipos de sociedade (...). A terceira tese, crítica da lei acerca da queda da taxa de lucro ('lei que se fosse estabelecida com exatidão importaria, nem mais nem menos, no fim automático e iminente (!?) da sociedade capitalista'), 'é talvez mais difícil de aceitar'; mas Croce se alegra com a adesão do 'economista e filósofo' Ch. Andler. A quarta tese, a de uma economia filosófica, 'é oferecida mais precisamente à meditação dos filósofos' (...)" (CDH: 234-235).

E os principais resultados a que chega Croce:

"Na 'Conclusão' ao seu ensaio *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti*, Croce resume em quatro pontos os resultados positivos de sua investigação: 1) a respeito da ciência econômica, a justificação da economia crítica, entendida não enquanto ciência econômica geral, mas enquanto economia sociológica comparativa, que trata das condições do trabalho na sociedade; 2) a respeito da ciência da história, a libertação da filosofia da práxis de qualquer conceito apriorístico (seja de herança hegeliana, seja de contágio do evolucionismo vulgar) e a consideração da doutrina como um fecundo, por certo, mas simples, cânone de interpretação histórica; 3) a respeito da prática, a impossibilidade de deduzir o programa social do movimento (...) de proposições de pura ciência, devendo-se conduzir o julgamento dos programas sociais para o campo da observação empírica e das persuasões práticas; 4) a respeito da ética, a negação da amoralidade intrínseca ou da antieticidade da filosofia da práxis. Portanto, as afirmações de Croce foram muito menos axiômáticas e formalmente decisivas do que hoje ele quer fazer crer" (id.: 235-236).

Sobre essas formulações, Gramsci escreve:

"A teoria do valor não é de modo algum negada intrinsecamente em seu ensaio principal: ele afirma que a única 'teoria do valor' científica é a do grau final de utilidade, e que a teoria marxista do valor é 'outra coisa', mas como 'outra coisa' ele reconhece a sua solidez e eficácia e pede aos economistas para refutá-la

com argumentos diversos dos costumeiros empregados por Böhm-Bawerk & Cia. A sua tese subsidiária, ademais, segundo a qual se trata de uma comparação elíptica, além de não ser justificada, é na realidade imediatamente contraditada pela observação de que se trata de uma continuação lógica da teoria ricardiana do valor e de que Ricardo não fazia, certamente, 'comparações' elípticas. A redução da filosofia da práxis a cânone empírico de interpretação é afirmada tão somente através do método indireto de exclusão, isto é, ainda não de uma maneira intrínseca. Para Croce, trata-se certamente de 'alguma coisa' importante, mas assim como não pode ser nem isto nem aquilo, etc., será um cânone de interpretação. A demonstração, ao que parece, não conclui nada. A taxa de lucro: o que quis dizer o autor da teoria? Se quis dizer isto, não é exato. Mas quis mesmo dizer isto? Conseqüentemente, deve-se ainda examinar o assunto, etc. Aliás, deve-se sublinhar o fato de que esta atitude prudente modificou-se completamente nos últimos anos e tudo se tornou peremptório e definitivo, ao mesmo tempo em que se faz mais acrítico e injustificado" (id.: 236).

2. Abstração e Redução: O Mecanicismo Croceano (Elementos do Marxismo Absorvidos por Croce)

Já vimos que Gramsci identifica na redução do materialismo histórico a cânone de interpretação histórica e no conceito de ideologia como construção prática, instrumento de direção política, dois elementos do materialismo histórico que foram incorporados por Croce à sua filosofia. Além desses, Gramsci vê na doutrina croceana da origem prática do erro mais um conceito absorvido e transmutado especulativamente. Seria o correspondente do conceito marxista de ilusão:

"A doutrina da origem prática do erro, defendida por Croce, nada mais é do que a filosofia da práxis reduzida a uma doutrina particular. Neste caso, o erro de Croce é a ilusão dos filósofos da práxis. Só que erro e ilusão

devem significar, no caso desta filosofia, nada mais do que 'categoria histórica' temporária para as modificações da prática, isto é, tão somente a afirmação da historicidade das filosofias, mas também uma explicação realista de todas as concepções subjetivistas da realidade. A teoria das supra-estruturas não é senão a solução filosófica e histórica do dualismo subjetivista. Ao lado da doutrina da origem prática do erro, deve-se colocar a teoria das ideologias políticas, explicadas por Croce em sua significação de instrumentos práticos de ação: mas onde encontrar o limite no que deve ser entendido como ideologia no limitado sentido croceano e a ideologia no sentido da filosofia da práxis, isto é, todo o conjunto das supra-estruturas? Também neste caso a filosofia da práxis serviu a Croce para construir uma doutrina particular. Ademais, tanto o 'erro' quanto a 'ideologia como instrumento prático de ação', também para Croce, podem ser representados por inteiros sistemas filosóficos, que são um erro total porque se originaram de necessidades práticas e sociais" (CDH: 262; destaques do autor).

Citamos, anteriormente, através de Gramsci, as quatro principais teses do revisionismo croceano e os quatro principais resultados de sua investigação, ou seja, de sua crítica ao marxismo. Vimos também que Gramsci considerava as objeções de Croce extremamente evasivas e nada conclusivas, chegando, inclusive, a distorcer algumas formulações marxistas, como, por exemplo, sobre a tendência decrescente da taxa de lucro. Na crítica à teoria do valor trabalho, segundo Gramsci, Croce cai em contradição; na avaliação de que as superestruturas são mera aparência e ilusão, Croce mutila as formulações de Marx. No entanto, Gramsci, não condena essas reduções e simplificações produzidas por Croce, como o faz com Bukharin. Por que? Não está, também Croce, ao distorcer as formulações de Marx, rebaixando a sua teoria e apresentando somente uma superação verbal, dado que se está criticando a interpretação e não a doutrina propriamente? Na verdade, Gramsci enten-

de que Croce está criticando uma visão ideológica do materialismo histórico, ou seja, as vulgarizações por ele sofridas, tal como o economicismo histórico:

"Pode-se dizer que a Croce não interessa tanto em combater a filosofia da práxis quanto o economicismo histórico, isto é, o elemento da filosofia da práxis que penetrou na concepção do mundo tradicional, desagregando-a e, por isso, tornando-a 'politicamente' menos resistente; não se interessa tanto em 'converter' os adversários quanto em reforçar o seu próprio campo; isto é, Croce apresenta como 'ofensiva' uma atividade que é meramente 'defensiva'" (CDH: 236).

Os argumentos de Croce são, na verdade, contra o economicismo, mas são, ao mesmo tempo, uma interpretação economicista das formulações marxianas, a tal ponto que Gramsci declara que, nesse aspecto, Croce se avizinha de Loria. O que não deixa de ser extremamente depreciativo, se pensarmos na definição que Gramsci elabora de "lorianismo".

"Pode-se demonstrar que entre Croce e Loria, não existem grandes diferenças na maneira de interpretar a filosofia da práxis. Croce, reduzindo a filosofia da práxis a um cânone prático de interpretação histórica, com o qual se chama a atenção dos historiadores para a importância dos fatos econômicos, não faz senão reduzi-la a uma forma de 'economicismo'. Se se despoja a Loria de todas as suas aberrações estilísticas e desenfreadas fantasmagorias (...) vê-se que ele se avizinha de Croce no núcleo mais sério de sua interpretação" (CDH: 231).

Sobre a interpretação de Croce de que se a lei sobre a queda da taxa de lucro fosse válida, isso determinaria um fim automático e iminente da sociedade capitalista, Gramsci escreve:

"O erro de Croce é de natureza variada; ele parte do pressuposto de que todo progresso técnico determina imediatamente, como tal, uma queda da taxa de lucro, o que é errado, pois o Capital afirma apenas que o progresso técnico determina um processo de desenvolvimento contraditório, do qual um dos aspectos é a queda tendencial" (CDH: 243).

A simplificação das formulações marxianas, na interpretação/liquidação croceana, é atribuída ao fato de Croce haver isolado e absolutizado alguns de seus elementos:

"É necessário desenvolver a referência sobre a significação de 'tendencial' com relação à lei da queda do lucro. (...) A significação de 'tendencial' (...) deve ser de caráter 'histórico' real e não metodológico: o termo serve, precisamente, para indicar (...) [o] processo dialético pelo qual o impulso molecular progressivo conduz a um resultado tendencialmente catastrófico no conjunto social, resultado de onde partem outros impulsos singulares progressivos, em um processo de contínua superação, o qual, contudo, não se pode prever como infinito, ainda que se desagregue em um número muito grande de fases intermediárias de diversa medida e importância. Pela mesma razão, não é inteiramente exato dizer - como o faz Croce (...) que a lei sobre a queda da taxa de lucro, se fosse estabelecida com exatidão, como acreditava o seu autor, 'importasse, nem mais nem menos, no fim automático e iminente da sociedade capitalista'. Nada de automático e muito menos de iminente. Esta ilação de Croce se deve, precisamente, ao erro que consiste em ter examinado a lei da queda da taxa de lucro isolando-a do processo em que foi concebida; e isolando-a, não para fins científicos de uma melhor exposição, mas como se ela fosse válida 'absolutamente', e não, pelo contrário, como termo dialético de um mais amplo processo orgânico. Que muitos tenham interpretado a lei da mesma maneira que Croce, não se exime de uma certa responsabilidade científica" (CDH: 243-244; grifos nossos).

Neste modo de interpretação por Croce, que consiste em isolar e absolutizar as leis tendenciais, Gramsci detecta uma semelhança com as formulações mistificadas do marxismo que visam produzir

mitos, instrumentos de ação política imediata que agem como excitantes. Nesta passagem, a referência crítica a Sorel parece evidente:

"Muitas afirmações da economia crítica foram, desta forma, 'mistificadas', e não está excluída a possibilidade de que uma tal formulação de mitos tenha tido a sua importância prática imediata, e que ainda possa tê-la. Mas trata-se de um outro aspecto da questão, que tem muito pouco a ver com a colocação científica do problema e com a dedução lógica: poderá ser examinada no campo da crítica dos métodos políticos e dos métodos de política cultural. É provável que, neste campo, em última análise, revele-se inútil e contraproducente o método político de forçar arbitrariamente uma tese científica, para dela extrair um mito popular enérgico e propulsor: o método poderia ser comparado ao uso dos narcóticos, que criam um instante de exaltação das forças físicas e psíquicas, mas enfraquecem permanentemente o organismo" (CDH: 244-245; grifos nossos).

Gramsci, contudo, distingue as simplificadas interpretações de Croce das mistificações tout court. Ele fala da responsabilidade científica de Croce, enquanto as mistificações integram o campo dos métodos políticos e da política cultural, que pouco tem a ver com o problema científico.

Mas não é apenas Croce que luta para incorporar o marxismo na cultura tradicional, os próprios intelectuais marxistas (chamados revisionistas e ortodoxos), como vimos, espontaneamente subordinam essa "concepção de mundo" ao materialismo vulgar e ao idealismo:

"É possível dizer que uma grande parte da obra filosófica de B. Croce representa uma tentativa de reabsorver a filosofia da práxis, incorporando-a - como escrava - à cultura tradicional. Mas como se viu, na análise do Ensaio, também seguidores da filosofia da práxis que se chamam 'ortodoxos' caem na armadilha, concebendo eles mesmos sua filosofia como sendo subordinada a uma teoria geral materialista (vulgar), enquanto outros a subordinam ao idealismo" (CDH: 188; grifos nossos).

A simetria do resultado do trabalho crítico/reconstrutivo de Gramsci não deixa de ser, ao mesmo tempo, surpreendente e sedutora. Tanto na crítica do ultramaterialista ortodoxo (Bukharin) como na do líder do revisionismo idealista, chegamos a denominadores comuns: interpretações economicistas, mecanicistas; isolamento e, conseqüentemente, absolutização das leis tendenciais; rebaixamento na apresentação das posições adversárias; subordinação do marxismo à cultura tradicional. Em resumo, Croce economicista e Bukharin metafísico!

3. Materialismo e Idealismo

Chegamos, assim, ao núcleo que dá intelegibilidade à lógica de investigação de Gramsci e de seu complexo modo de reconstrução do materialismo histórico. Entendemos, agora, porque tanto a crítica ao Manual de Bukharin quanto o exame da filosofia croceana ocupam, inicialmente, um mesmo Caderno, e porque receberam como título "Apontamentos de Filosofia. Materialismo e Idealismo". Bukharin e Croce representam os dois momentos da vida filosófica: materialismo e idealismo. São a imagem especular da dilaceração da unidade dialética atingida por Marx:

"Na história da cultura, que é mais extensa que a história da filosofia, cada vez que a cultura popular floresce, porque se atravessa uma fase de revolvimento social e do grupo popular se seleccionava o metal de uma nova classe, houve um florescimento de 'materialismo'; e, vice-

versa, as classes tradicionais se aferravam ao espiritualismo. Hegel, entre a Revolução francesa e a Restauração, dialetizou os dois momentos da vida filosófica, materialismo e espiritualismo. Os continuadores de Hegel destruíram esta unidade, e retornaram ao velho materialismo com Feuerbach¹ e ao espiritualismo da direita hegeliana. Marx, na sua juventude, reviu toda esta experiência: hegeliano, materialista feuerbachiano, marxista, ou seja, refez a unidade destruída em uma nova construção, esta sua nova filosofia. Muitos materialistas históricos refizeram por Marx o que já havia sido feito por Hegel, da unidade dialética retornaram ao materialismo cru, enquanto, como foi dito, a alta cultura moderna, idealista vulgar, procurou incorporar o que do marxismo lhe era indispensável, também porque esta filosofia moderna, a seu modo, procurou dialetizar, também ela, materialismo e espiritualismo, como havia tentado Hegel e realmente feito Marx" (Q.I: C:4: 3: 424).

A dupla revisão sofrida pelo marxismo, a dupla combinação filosófica com o materialismo vulgar e com o idealismo, por parte dos revisionistas e dos ortodoxos revelam, para Gramsci, que houve, por lado, um florescimento da cultura popular, e, por outro, a conseqüente reação das classes tradicionais na forma do apego ao espiritualismo. Gramsci compara essa dilaceração à ocorrida com a filosofia hegeliana, que buscou a unidade desses dois momentos, mas alguns de seus discípulos, retornaram ao velho materialismo enquanto outros, ao espiritualismo. A diferença, contudo, reside no fato de que a moderna cultura idealista procurou incorporar os elementos indispensáveis do marxismo porque também tentou dialetizar espiritualismo e materialismo.

Reinterpretando a asserção de Engels de que o movimento operário alemão é o herdeiro da filosofia clássica alemã, Gramsci vê

¹ Na revisão desse parágrafo, Gramsci cancelou o nome de Feuerbach (cf. nota de Gerratana, 1975, Q.IV: 424). Na segunda redação desse parágrafo, também não consta o nome de Feuerbach; cf. Q.III: C.16: 9: 1861 e segs, ou CDH: 107.

a necessidade, para a filosofia da práxis, de restabelecer a unidade dialética atingida por Marx, numa superior síntese cultural filosófica:

"Como deve ser entendida a proposição de Engels sobre a herança da filosofia clássica alemã? Deve-se entendê-la como um ciclo histórico definitivamente fechado, na qual a absorção da parte vital do hegelianismo já está definitivamente realizada, de uma vez por todas; ou é possível entendê-la como um processo histórico ainda em movimento, pelo qual se reproduz uma nova necessidade de síntese cultural filosófica? Parece-me justa a segunda formulação. Na realidade, reproduz-se ainda a posição reciprocamente unilateral, criticada na primeira tese sobre Feuerbach, entre materialismo e idealismo; e, tal como outrora, se bem que em um momento superior de desenvolvimento da filosofia da práxis" (CDH: 112).

Ora, o que diz Marx na I Tese sobre Feuerbach? Não será supérfluo, neste momento, recordá-la:

"O principal defeito de todo materialismo até aqui (incluindo o de Feuerbach) consiste em que o objeto, a realidade, 'só é apreendido sob a forma de objeto ou de intuição, mas não como atividade humana sensível como práxis, não subjetivamente. Eis porque, em oposição ao materialismo, o aspecto ativo foi desenvolvido de maneira abstrata pelo idealismo, que, naturalmente, desconhece a atividade real, sensível, como tal" (Marx e Engels, 1984, p. 11).

E para Gramsci o processo histórico, ainda em movimento, de absorção da parte vital do hegelianismo, deve ser realizado buscando-se a síntese cultural filosófica da filosofia da práxis com a moderna filosofia idealista italiana de Croce e Gentile (cf. CDH: 112). Porque foram eles que, abstratamente, desenvolveram o

aspecto ativo, precisamente em oposição às suas interpretações da filosofia da práxis. Contudo, Gramsci "somente" esboçará essa síntese com a filosofia croceana.

4. A Filosofia Croceana como Premissa para a Reconstrução da Filosofia da Práxis

Não deixa de ser irônico que a filosofia croceana, aquela que pretendeu criticar, desmontar e liquidar o materialismo histórico, se transforme em premissa de síntese cultural filosófica, na reconstrução gramsciana dessa filosofia. Pois Croce, no seu processo de incorporação de elementos do materialismo histórico, realizou, na verdade, uma tradução para a linguagem especulativa do historicismo realista de Marx. É necessário, portanto, retraduzir tais elementos para elevar a filosofia da práxis e superar as versões vulgares:

"Esta investigação seria de grande significação histórica e intelectual na época presente, isto é, assim como a filosofia da práxis foi a tradução do hegelianismo para a linguagem historicista, a filosofia de Croce é igualmente, em considerável medida, uma retradução para a linguagem especulativa do historicismo realista da filosofia da práxis" (CDH: 228-229).

Gramsci vai mais além:

"É necessário que a herança da filosofia clássica alemã seja não apenas inventariada, como reconvertida em vida ativa; para isto, deve-se acertar as contas com a filosofia de Croce, isto é, para nós, italianos, ser herdeiros

da filosofia clássica alemã significa ser herdeiro da filosofia croceana, que representa o momento mundial moderno da filosofia clássica alemã" (id.).

Ele chega a comparar o trabalho crítico sobre a obra croceana com o significado e a importância que teve o *Anti-Dühring* de Engels. Assim,

"Um Anti-Croce que pudesse ter na atmosfera cultural moderna o significado e a importância que teve o Anti-Dühring para a geração anterior à guerra mundial, mereceria que um grupo inteiro de homens lhe dedicasse dez anos de atividade" (id.: 229).

5. O Núcleo São e Realista do Pensamento de Croce

Ironia à parte, Gramsci realmente verifica que na filosofia croceana existe um núcleo aproveitável, após ser descascado do seu invólucro especulativo. A filosofia de Croce representa uma reação contra o economicismo e o fatalismo, pois a concepção historiográfica de Croce,

"da história como história ético-política, não deve ser julgada como uma futilidade que deve ser afastada pura e simplesmente. Deve-se, ao contrário, estabelecer energeticamente que o pensamento historiográfico de Croce, mesmo em sua fase mais recente, há que ser estudado e meditado com a máxima atenção. Ele representa, essencialmente, uma reação ao 'economicismo' e ao mecanicismo fatalista, se bem que se apresente como uma superação da filosofia da práxis" (id.: 230).

Os resultados a que Croce chega não são, frequentemente, os desejados por ele: pretende liquidar o materialismo histórico e sua filosofia se torna premissa para retomada, num nível superior

de elaboração, dessa concepção de mundo; combate o economicismo, mas interpreta mecanicista e economicisticamente as formulações de Marx, tais como as versões mistificadas e vulgares, até lorianas. O mesmo ocorre quando tenta escrever a história abolindo o elemento de classe:

"Parece-me que Croce não consegue, nem mesmo de seu ponto de vista, manter a distinção entre 'filosofia' e 'ideologia', entre 'religião' e 'superstição', distinção essencial em seu modo de pensar e em sua polêmica com a filosofia da práxis. Acredita tratar de uma ideologia e trata de uma filosofia; acredita tratar de uma religião e trata de uma superstição; acredita escrever uma história da qual esteja banido o elemento de classe e, ao contrário, descreve com grande acuidade e mérito a obra-prima política através da qual uma determinada classe consegue apresentar e fazer aceitar as condições de sua existência e de seu desenvolvimento de classe como princípio universal, como concepção do mundo, como religião, isto é, descreve em ato o desenvolvimento de um meio prático de governo e de domínio" (CDH: 226).

Croce descreve em ato o desenvolvimento de um meio prático de governo e de domínio. Nisto reside o que Gramsci denomina valor instrumental do pensamento croceano:

"Pode-se dizer que ele chamou energeticamente a atenção para a importância dos fatos da cultura e do pensamento no desenvolvimento da história, para a função dos grandes intelectuais na vida orgânica da sociedade civil e do Estado, para o momento da hegemonia e do consenso como forma necessária do bloco histórico concreto. Que isto não seja 'fútil', é o que demonstra o fato de que - contemporaneamente a Croce - o maior teórico moderno da filosofia da práxis, no terreno da luta e da organização política, em oposição às diversas tendências 'economicistas', revalorizou a frente da luta cultural e construiu a doutrina da hegemonia como complemento da teoria do Estado-força e como forma atual da doutrina - surgida em 1848 - da 'revolução permanente'. Para a filosofia da práxis, a concepção da história ético-política (...) pode ser assumida como um 'cânone empírico' de investigação histórica" (CDH: 230-231).

Gramsci inverte a relação, pretendida por Croce, entre o materialismo histórico e a filosofia croceana. A história ético-política é que deve ser tomada como cânone de investigação histórica. Gramsci, além disso, identifica, indiretamente, a formulação e ação da hegemonia leniniana com a concepção de história ético-política de Croce.

Em uma outra passagem, Gramsci indica que, na verdade, a fórmula da hegemonia civil é uma interpretação e um desenvolvimento da atividade político-estratégica de Lenin, principalmente das formulações sobre a tática da frente única:

"Parece-me que Ilich compreendeu que se verificara uma modificação da guerra manobrada, aplicada vitoriosamente no Oriente em 1917, para a guerra de posição, que era a única possível no Ocidente, onde, observa Krasnov, num espaço estreito podiam acumular quantidades indiscriminadas de munição, onde os quadros sociais eram de per si ainda capazes de se tornarem trincheiras municiaidíssimas. Parece-me que esta seja a fórmula da 'frente única', que corresponde à concepção de uma única frente da Entente sob o comando único de Foch. Só que Ilich não teve tempo de aprofundar a sua fórmula, mesmo levando em conta que ele podia aprofundá-la teoricamente apenas, desde que a missão fundamental era nacional, exigia um reconhecimento do terreno e uma fixação dos elementos de trincheira e de fortaleza representados pelos elementos de sociedade civil, etc." (MPE: 74-75).

Gramsci havia colocado a necessidade de retradução da linguagem especulativa croceana para a linguagem do historicismo realista da filosofia da práxis, de realizar a mesma redução que Marx e Engels fizeram com a filosofia hegeliana. Ele foi além dessa necessidade programática. Traduziu, por exemplo, as duas principais categorias croceanas, ética e política, desse modo:

"O avizinhamento dos dois termos, ética e política, para indicar a mais recente historiografia croceana é a expressão da exigência na qual se move o pensamento histórico croceano: a ética se refere à atividade da sociedade civil, à hegemonia; a política se refere à iniciativa e à coerção estatal-governativa" (Q.II: C.10.II: 41.III: 1302).

6. A Hegemonia Croceana

Croce é mais do que teórico da hegemonia (especulativamente tomada como momento ético-político). Ele, de fato, exerceu sobre a cultura italiana uma hegemonia (não especulativa, mas incompleta), durante várias décadas. Croce é o educador das classes dirigentes italianas:

"Deve-se dar o sentido da importância cultural que Croce tem, não só na Itália, como também na Europa; conseqüentemente, a significação que tem a rápida e imensa difusão dos seus livros mais recentes, quais sejam, as Histórias da Itália e da Europa. Parece-me indubitável que Croce se proponha a educação das classes dirigentes. Mas como é acolhida a sua obra educativa, a que 'ligas' ideológicas dá lugar? (...) Croce tem uma bela couraça de sarcasmo pela igualdade e pela fraternidade; mas exalta a liberdade, ainda que seja especulativa. Esta será compreendida como igualdade e fraternidade, e os seus livros aparecerão como a expressão e a justificação implícita de um constitucionalismo que emerge por todos os poros da Itália qu'on ne voit pas e que só há dez anos está fazendo sua aprendizagem política" (CDH: 288).

A tal ponto as ligas ideológicas de Croce são eficientes e sua relação pedagógica é aprendida, que Gramsci não hesita em comparar a sua influência, para o ordenamento das ideologias e para cimentar a sociedade civil, com a do papa:

"Coloca-se o problema de quem mais adequadamente representa a sociedade italiana contemporânea, do ponto de vista teórico e moral: o papa, Croce, Gentile; isto é: 1) quem tenha mais importância do ponto de vista da hegemonia, como ordenador da ideologia que empresta o cimento mais íntimo à sociedade civil e, portanto, ao Estado; 2) quem represente melhor, no exterior, o influxo italiano no quadro da cultura mundial. (...) O papa, como chefe e guia da maioria dos camponeses italianos e das mulheres (...) é (...) a maior força política do país, mas sua autoridade tornou-se passiva e é aceita por inércia (...). Uma comparação mais racional pode ser feita entre Croce e Gentile, sendo imediatamente evidente que a influência de Croce, apesar das aparências, é muito superior à de Gentile" (CDH: 284-285).

A comparação da influência de Croce com a do papa e, portanto, da filosofia croceana com a religião católica não é desmedida, uma vez que ambas se tornaram poderosas crenças "universais" (guardadas as devidas proporções, naturalmente), representam a grande política de Maquiavel, em contraste com a pequena política:

"O que importa a Croce é que os intelectuais não se rebaixem ao nível das massas, mas compreendam que uma coisa é ideologia, instrumento prático para governar, e outra é filosofia e a religião, que não devem ser substituídas na consciência dos próprios sacerdotes. Os intelectuais devem ser governantes e não governados, construtores de ideologias para governar os outros e não charlatões que se deixem picar e envenenar pelas próprias serpentes. Croce, portanto, representa a grande política, o maquiavelismo de Maquiavel contra o maquiavelismo de Stenterello. (...) A atitude de Croce durante a guerra pode ser comparada tão somente com a do Papa, que era o chefe dos bispos que bendiziam as armas dos alemães e dos austríacos e dos bispos que bendiziam as armas dos italianos e dos franceses, sem que nisto houvesse contradição" (CDH: 206-207).

Croce é um papa laico, mas não é nacional-popular, não busca o contato com o conjunto das classes subalternas. Nesse aspecto, o papa tem maior influência sobre aquelas classes:

"A influência de Croce é menos ruidosa do que a de Gentile, porém mais profunda e arraigada; Croce é realmente uma espécie de papa laico, mas a moral de Croce é muito para intelectuais, muito do tipo Renascimento, não podendo tornar-se popular; ao passo que o papa e sua doutrina influenciam massas determinadas do povo, através de máximas de conduta que se referem inclusive às coisas mais elementares" (CDH: 285).

Discutimos, anteriormente, na crítica de Gramsci ao Manual, o fato de Bukharin não partir do exame crítico do senso comum, a filosofia das multidões. Bukharin, ao invés disso, critica os grandes sistemas filosóficos, que pouca efetividade têm sobre a massa popular, e, ao mesmo tempo, confirma os elementos acrílicos do senso comum. Croce fornece, para Gramsci, um contra-exemplo²:

"Croce escreveu centenas e centenas de breves ensaios (recensões, apostilas) nos quais o seu pensamento idealista circula intimamente, sem pedantismos escolásticos; cada solução parece valer em si mesma, ser aceitável independentemente das outras soluções, precisamente enquanto é apresentada como expressão do bom senso comum. Mais ainda; a atividade de Croce apresenta-se essencialmente como crítica, começa por destruir uma série de preconceitos tradicionais, por mostrar que são falsos e inconseqüentes inúmeros problemas que eram o cômico 'dada' dos filósofos precedentes, etc., identificando-se nisto com a atitude que o senso comum havia sempre demonstrado em face destas velharias" (CDH: 211).

² Para sermos rigorosos, Bukharin é que é o contra-exemplo croceano.

Nesta estratégia político-militar, nesta forma de luta no fronte ideológico, Gramsci vê o maior mérito de Croce:

"Parece-me que a maior qualidade de Croce tem sido sempre esta: a de fazer circular não pedantescamente a sua concepção do mundo em toda uma série de breves escritos nos quais a filosofia se apresenta imediatamente e é absorvida como bom senso e senso comum. Deste modo, as soluções de muitos problemas terminam por circular tornadas anônimas, penetram nos jornais, na vida cotidiana e tem-se uma grande quantidade de 'croceanos' que não sabem que o são e que talvez nem tenham conhecimento de que Croce exista" (Cartas: 285).

O que Croce realiza, de fato, é a incorporação dos grandes e médios intelectuais, criando, assim, o bloco intelectual. O próprio Gramsci viveu, durante algum tempo, esse processo:

"Mas me parecia que tanto eu como Cosmo e muitos outros intelectuais da época (pode-se dizer que nos primeiros 15 anos do século) encontrávamos-nos num terreno comum que era este: participávamos no todo ou em parte do movimento de reforma moral e intelectual promovido na Itália por Benedetto Croce, cujo primeiro ponto tratava do homem moderno, que pode e deve viver sem religião revelada ou positiva ou mitológica ou como quer que se queira dizer. Este ponto parece-me ser ainda a maior contribuição à cultura mundial que deram os modernos intelectuais italianos" (Cartas: 217).

Assinale-se, que esta difusão, ao mesmo tempo, anônima e onipresente, da filosofia croceana, não é ignorada pelo próprio Croce (1948):

"Pode-se dizer que as duas primeiras teses foram, em geral, bem acolhidas, tanto que as fórmulas que fixei, ou seja, que o materialismo histórico deve valer como sim-

³ Vemos, assim, que dizer que Gramsci era croceano não significa muito. Poderiam também ser "acusados" milhares de italianos daquele período.

ples cânone de interpretação; que a teoria do valor-trabalho não é outra coisa que o resultado de uma comparação elíptica entre dois tipos de sociedade -, bastaram para por fim a muitas discussões, chegaram a ser usuais e são ouvidas e repetidas a todo instante, sem que se lembre, quase, quem pela primeira vez as pôs em circulação" (p. 12).

A filosofia croceana, com sua ação sobre o senso comum e o bom senso, através da estrutura ideológica e do material ideológico da editora Laterza e da revista *La Critica*, age como suco gástrico, por vezes indigesto, que permite ao grupo dominante absorver as novas forças sociais. A isso, Gramsci denomina transformismo:

"Se estudar toda a história italiana a partir de 1815, verá que um pequeno grupo dirigente conseguiu metodicamente absorver no seu círculo todo o pessoal político que os movimentos de massa, de origem subversiva, punham em evidência. De 1860 para 1876, o Partido d'Azione, mazziniano e garibaldino, foi absorvido pela Monarquia, deixando um resíduo insignificante que continuou a viver como Partido Republicano mas tinha mais um significado folclórico que histórico-político. O fenômeno foi chamado 'transformismo', mas não se tratava de um fenômeno isolado; era um processo orgânico que substituiu, na formação da classe dirigente, o que na França ocorrera na revolução e com Napoleão, e na Inglaterra com Cromwell. Com efeito, mesmo depois de 1876 o processo continua, molecularmente. Assume um alcance imponente no pós-guerra, quando parece que o grupo dirigente tradicional não se encontra em condições de assimilar e dirigir as novas forças postas em evidência pelos acontecimentos. Mas este grupo dirigente é mais malin e capaz do que se poderia pensar: a absorção é difícil e gravosa, mas ocorre não obstante tudo, por muitas vias e com métodos diversos" (Cartas: 295-296).

E acentua:

"A atividade de Croce é uma destas vias e destes métodos; os seus ensinamentos produzem talvez a maior quantidade de 'sucos gástricos' eficientes para o trabalho de digestão. Posta numa perspectiva (da história italiana, naturalmente), a operosidade de Croce surge como a mais po-

tente máquina para 'amoldar' as forças novas aos seus interesses vitais (não só imediatos, mas ainda futuros) que o grupo dominante possui hoje e que eu creio que leva na devida conta, não obstante algumas aparências superficiais" (id.).

Vimos, na Parte II, que a análise da filosofia e do papel de Croce na sociedade italiana já havia sido efetuada por Gramsci, antes de seu encarceramento, no artigo inacabado *Alguns Temas da Questão Meridional*. Aí, Gramsci situava Croce, juntamente com Giustino Fortunato, como os próceres do bloco intelectual que sustentava, ideologicamente, o bloco agrário-industrial. Nas cartas que analisamos e citamos, vimos que um dos temas que Gramsci pensara em desenvolver no curso de seus estudos *für ewig*, a formação dos intelectuais italianos no século XIX, vinculava-se, como ele próprio ressalta, ao artigo citado. Nesse sentido, os *Cadernos do Cárcere* constituem, inicialmente, um prosseguimento daquelas investigações.

Examinando o período do *Risorgimento*, o movimento de unificação nacional de meados do século XIX (cf. Coutinho, 1981, p. 54), Gramsci conclui que todo o período anterior (1815) e posterior (1876) a ele é caracterizado pelo fenômeno do transformismo, a absorção pelos liberais moderados dos elementos do partido da Ação, produzindo o que ele denomina de revolução passiva, ou revolução restauração. Esta, por sua vez, gerou a questão meridional, uma modernização conservadora que excluiu as massas populares (Coutinho, *idem*). A partir de 1876, o processo continua, molecularmente.

Gramsci identifica em Croce o produtor desses sucos gástricos que permitem essa absorção. Portanto, a investigação da formação e

ação dos intelectuais italianos deságua, necessariamente, em Benedetto Croce. Não apenas porque se insere nesta tradição, mas principalmente porque permite a utilização da mesma estratégia do transformismo. A crítica à filosofia croceana ganha, assim, uma dimensão inusitada. Liga-se diretamente à investigação sobre os intelectuais, à crítica ao revisionismo idealista, e é também o ponto de partida para a resolução da questão meridional e da questão vaticana - a dupla face da questão camponesa - e colocar, assim, concretamente o problema da hegemonia do proletariado (Cf. Gramsci, 1977a, p. 22 e segs).

Fiori (1979) sintetiza, com extrema felicidade, todo esses complexos de relações:

"Gramsci realiza nos Cadernos, como no ensaio sobre a questão meridional, este reconhecimento do terreno (do terreno italiano); fixa os elementos de 'trincheira e fortaleza' que presidem o Estado burguês. Para tal, estuda o desenvolvimento da história italiana desde o fim da República de Roma até as comunas medievais, à Reforma, ao Renascimento, à Contra-reforma e ao momento da Unidade; interpreta, com método historicístico, os fatos do passado, até definir as reais forças operantes na sociedade italiana, as forças que levaram à constituição do Estado unitário; e depois de ter colocado, na sua concretização histórica todas as correntes culturais italianas, historiciza também a filosofia croceana, atribuindo a ela, em última análise, o papel de construtora de 'casamatas'" (p. 299).

Com relação a Croce pode-se realmente falar de um aproveitamento produtivo por parte de Gramsci. De Croce, Gramsci tomará mais de um elemento.

Já vimos que Gramsci critica Bukharin por seu determinismo e mecanicismo, por atribuir ao instrumento técnico o papel de causa única e final. A isso, Gramsci chamou de metafísica da matéria.

Essa crítica é exatamente a mesma que Croce dirige, em *Materialismo Histórico e Economia Marxista*, a Achille Loria:

"Croce acrescenta que, no Capital (...) e em outros locais, coloca-se em relevo a importância das invenções técnicas e se invoca uma história da técnica, mas não existe nenhum escrito no qual o 'instrumento técnico' seja transformado na causa única e suprema do desenvolvimento econômico. O trecho do Zur Kritik contém as expressões 'grau de desenvolvimento das forças materiais de produção', 'modo de produção da vida material', 'condições econômicas da produção' e similares, expressões que afirmam certamente ser o desenvolvimento econômico determinado por condições materiais, mas que jamais reduzem estas condições à mera 'metamorfose do instrumento técnico'. Croce acrescenta, posteriormente, que o fundador da filosofia da práxis jamais se propôs uma indagação a respeito da causa última da vida econômica. 'Sua filosofia não era assim tão barata. Ele não teria em vão 'frequentado' com a dialética de Hegel, para logo após andar à caça de causas últimas'" (CDH: 184-185).

Não deixa de ser engraçado: o revisionista idealista fornece munição teórica para a crítica ao revisionista materialista. Na expressão de C. Buci-Glucksmann: Croce, crítico de Bukharin! Note-se que, também no argumento croceano, esse mecanicismo tecnicista é atribuído à falta de dialética por parte de Loria (cf. Croce, 1948, p. 54).

Outra formulação assumida por Gramsci da filosofia croceana é a afirmação de que todos os homens são filósofos, desenvolvida, concretamente, no ensaio sobre os intelectuais. Gramsci dirá que todos os homens são intelectuais. A origem croceana desta concepção é referida por Gramsci:

"A atitude de Croce em face do 'senso comum' não parece clara. Em Croce, a proposição de que todo homem é um filósofo pesa muito sobre o juízo com respeito ao senso comum. Ao que parece, frequentemente Croce se compraz com o fato de que determinadas proposições filosóficas sejam

compartilhadas pelo senso comum; mas que significa isto concretamente? O senso comum é um agregado caótico de concepções disparatadas, podendo-se encontrar nele tudo que se queira. Por outro lado, esta atitude de Croce em face do senso comum não conduziu a uma posição fecunda do ponto de vista nacional-popular, isto é, uma concepção mais concretamente historicista da filosofia, o que, ademais, só pode ocorrer na filosofia da **práxis**" (CDH: 146).

Outra idéia desenvolvida a partir de Croce é o paralelo entre a obra de educação política da classe revolucionária empreendida por Maquiavel e por Marx. Croce afirmará, em *Materialismo Histórico e Economia Marxista*, que Marx é o Maquiavel do proletariado⁴. Sobre isso Gramsci escreve:

"A respeito da importância que tiveram o maquiavelismo e o antimachiavelismo para o desenvolvimento da ciência política, na Itália, e a respeito da significação que tiveram recentemente, neste desenvolvimento, as proposições de Croce sobre a autonomia do momento político-econômico e as páginas dedicadas a Maquiavel, é possível dizer que Croce chegou a este resultado sem a contribuição cultural da filosofia da **práxis**? Deve-se recordar, a respeito, que Croce escreveu que não podia compreender porque ninguém pensara em desenvolver o conceito de que o fundador da filosofia da **práxis** efetuou, para um grupo social moderno, a mesma obra realizada por Maquiavel em seu tempo" (CDH: 274).

⁴ "Marx, como sociólogo, não nos deu, por certo, definições sutilmente elaboradas da 'socialidade', tais como se podem encontrar nos livros de alguns sociólogos contemporâneos, dos alemães Simmel e Stammerl, ou do francês Durkheim; mas ensina, ainda que com suas proposições aproximativas no conteúdo e paradoxais na forma, a penetrar no que é a realidade efetiva da sociedade. Aliás, por isto, admira-me que não tenha ocorrido a ninguém, até agora, chamá-lo, a título de honra, o 'Maquiavel' do proletariado" (Croce, 1948, p. 115).

CAPÍTULO 4

ANTI-CROCE E ANTI-BUKHARIN: PEQUENAS NOTAS SOBRE A POLÍTICA DE MAQUIAVEL

Mais que tomar essa asserção como figura ou analogia, Gramsci desenvolverá essa idéia, precisa e ironicamente, contra Croce. Já vimos que, em *Materialismo Histórico e Economia Marxista*, Croce denominou Marx "o Maquiavel do proletariado", no sentido de que ambos realizaram uma obra de educação política das classes subalternas. Assumindo e desenvolvendo essas indicações croceanas, Gramsci escreverá nos parágrafos 4 e 8 do Caderno 4:

"Dupla interpretação de Maquiavel: da parte dos homens de Estado tirânicos que queriam conservar e aumentar o seu domínio e da parte das tendências liberais que queriam modificar a forma de governo. (...) Croce escreve que isso demonstra a validade objetiva das posições de Maquiavel e isso é justíssimo" (Q.I: C.4: 4: 425; destaques do autor).

"Como disse Foscolo, 'Maquiavel descobriu' algo de real, teorizou uma prática. Como isso aconteceu? Não seria Maquiavel um político pouco maquiavélico, porque a sua norma 'se aplicava, mas não se dizia'? A afirmação de Foscolo implica também um juízo histórico-político, que não se limita só ao fato constatado por Croce (e em si é justíssimo) que o maquiavelismo, sendo uma ciência, servia tanto aos reacionários quanto aos democráticos. Maquiavel mesmo nota que as coisas que ele escreve são aplicadas e foram sempre aplicadas (...). Maquiavel pensa 'à quem não sabe', à quem não nasceu na tradição dos homens de governo, onde todo o complexo da educação realizada, unida com os interesses das famílias (dinástica e

patrimonial) dão a característica de político realista. E quem não sabe? A classe revolucionária do tempo, o 'povo' e a 'nação' italiana (...). Esta posição de Maquiavel se repete para Marx: também a doutrina de Marx serviu a outra que a classe à qual Marx explicitamente se dirigia (...) também as classes conservadoras, cujos dirigentes, em boa parte, fizeram o seu tirocínio político no marxismo" (Q.I: C.4.: 8: 431).

Assim como Maquiavel, Marx também buscou educar as classes subalternas, a classe revolucionária de sua época. Como ocorreu com Maquiavel, a obra de Marx foi aprendida não apenas pelas classes a que eles visavam, mas também, e em muitos casos com maior proficiência, pelas classes reacionárias. Isso demonstra a validade objetiva da ciência e atividade políticas de ambos. Ora, não é precisamente essa validade científica e prática do marxismo que estamos, precisamente, examinando? Encontramos aqui a resposta ao fato paradoxal de a obra de Marx servir de fonte para as correntes idealistas modernas e para o pragmatismo. É por isso que Gramsci escreveu que a filosofia da **práxis** é o coroamento de toda cultura ocidental, um momento da cultura moderna que determinou e fecundou outras correntes, inclusive as idealistas (cf. CDH: 100). Croce, por exemplo, não incorporou o marxismo, ainda que sob a forma de cânone de interpretação histórica?

No parágrafo 10, vemos já delineado o *leitmotiv* do que conhecemos por *Pequenas Notas sobre a Política de Maquiavel*:

"Marx e Maquiavel. Este tema pode dar lugar a um duplo trabalho: um estudo sobre as relações reais entre os dois enquanto teóricos da política militante, da ação, e um livro que extraísse da doutrina marxista um sistema ordenado de política atual do tipo Príncipe. O tema seria o partido político, nas suas relações com as classes e com o Estado: não o partido como categoria sociológica, mas o partido que quer fundar o Estado" (Q.I: C.4: 10: 432).

No parágrafo 8, Gramsci revela o porquê de seu interesse por Maquiavel e o desenvolvimento dado por Marx às suas descobertas científicas. Maquiavel é o primeiro a afirmar a autonomia da ciência política:

"A inovação fundamental introduzida por Marx na ciência política e histórica, em confronto com Maquiavel, é a demonstração de que não existe uma 'natureza humana' fixa e imutável e que, portanto, a ciência política deve ser concebida no seu conteúdo concreto (...) como um organismo historicamente em desenvolvimento. Em Maquiavel deve-se examinar dois elementos fundamentais: 1) a afirmação que a política é uma atividade independente e autônoma que tem os seus próprios princípios e as suas próprias leis, diversas da moral e da religião em geral (esta posição de Maquiavel tem um grande alcance filosófico, porque implicitamente inova a concepção da moral e da religião, isto é, inova toda a concepção de mundo); 2) conteúdo prático e imediato da arte política estudado e afirmado com objetividade realística, em dependência da primeira afirmação" (Q.I: C.4. 8: 430-431).

Contra a dilaceração ocorrida na filosofia da práxis, que resultou na ortodoxia marxista e na incorporação de seus elementos em algumas modernas correntes idealistas, contra o economicismo, o fatalismo e o mecanicismo, é preciso desenvolver a obra de Maquiavel, buscar a afirmação da independência e autonomia da ciência política. É preciso descobrir os seus princípios e suas leis, ainda mais numa época em que o Estado se ampliou e o poder se tornou, por assim dizer, mais difuso. É preciso estabelecer e desenvolver os instrumentos teóricos e metodológicos da ciência política e da história, partes constitutivas da filosofia marxista:

"A questão inicial que deve ser colocada e resolvida num trabalho sobre Maquiavel é a questão da política como ciência autônoma, isto é, do lugar que a ciência política ocupa, ou deve ocupar, numa concepção sistemática (coerente e conseqüente) do mundo, numa filosofia da práxis" (MPE: 12; grifos nossos).

A posição de Labriola, que Gramsci compartilha, é a afirmação da autonomia filosófica do materialismo histórico, enquanto que o desenvolvimento da ciência política representa a sua afirmação científica.

Mas essa crítica de Gramsci a Croce, a partir de Maquiavel, envolverá também Bukharin e, além dele, o positivismo, o mecanicismo, enfim, todas as vulgarizações da teoria marxista, porque, na interpretação, revisão e tentativa de liquidação da filosofia da práxis, Croce, ao mesmo tempo em que traduziu alguns de seus elementos para a linguagem idealista, explicitou também as interpretações vulgares, fatalistas e mecanicistas dessa *Weltanschauung*:

"A 'especulação' (em sentido idealista) não introduziu uma transcendência de novo tipo na reforma filosófica caracterizada pelas concepções imanentistas? Parece-me que só a filosofia da práxis é uma concepção conseqüentemente 'imanentista'. Devem ser revistas e criticadas, especialmente, todas as teorias historicistas de caráter especulativo. Poder-se-ia escrever um novo Anti-Dühring que seria, deste ponto de vista, um Anti-Croce, resumindo não apenas a polêmica contra a filosofia especulativa, mas também a polêmica contra o positivismo, o mecanicismo e as formas deterioradas da filosofia da práxis" (CDH: 57).

Um anti-Croce, como vimos, é a premissa para uma retomada política e filosófica da filosofia da práxis na atualidade, condição para superar a cisão do materialismo histórico e contribuir para elevar o proletariado, da condição de classe subalterna, a

dirigente nas sociedades capitalistas desenvolvidas. Um anti-Croce, portanto, faz parte da estratégia da hegemonia civil:

"O projeto de Gramsci, por um lado, consiste em voltar a dar uma vitalidade originária ao pensamento dos clássicos do marxismo, e, por outro, em utilizar novamente aqueles aspectos do marxismo que foram desenvolvidos, ainda que unilateralmente, por filósofos não marxistas. Só quando se leva em conta a amplitude dessa operação crítica - que nada tem a ver com o ecletismo ou com as combinações acadêmicas, mas é uma linha histórico-interpretativa, na qual a práxis desempenha um papel central - é que se pode compreender como Gramsci tende a tornar o marxismo algo hegemônico também enquanto solução factual entre as várias alternativas possíveis (...). Esse trabalho crítico sobre as correntes de pensamento que se utilizaram (ainda que muitas vezes contra eles) de aspectos essenciais do marxismo é o equivalente teórico do objetivo político da hegemonia, fundado também sobre os intelectuais.

Os autores sobre os quais Gramsci trabalha, em vista de tal objetivo, são, sobretudo, Bergson, os pragmatistas, Sorel e Croce, por um lado, e, por outro, Plekhanov e Lenin. O ponto de referência unitário, a partir do qual se iniciou a 'diáspora', é Antonio Labriola. Por outro lado, é através desse programa de reapropriação e enriquecimento que ele pode interpretar de modo original o desenvolvimento histórico do marxismo, envolvendo também Rosa Luxemburg." (Badaloni, 1987, pp. 46-47; grifos nossos)¹.

Vimos, anteriormente, na análise da filosofia croceana, que Croce representava justamente a grande política de Maquiavel, a política do dia-a-dia, em contraste com a pequena política, a

¹ Vemos assim, enfim, ufa!, quão inadequadas são as formulações sobre o sorelianismo, bergsonianismo ou croceanismo de Gramsci. Tomemos Croce, por exemplo. Gramsci é croceano? A única resposta afirmativa só pode ser dada se dissermos que ele o é em um certo sentido: é croceano no seu projeto de reconstrução e atualização da filosofia marxista. Aí então, deixa de ser croceano.

política parlamentar, das intrigas e dos corredores palacianos. Também Croce, assim como Marx, fez progredir o antimaquiavelismo de Maquiavel:

"O progresso proporcionado por Croce (...) aos estudos sobre Maquiavel e sobre a ciência política, consiste precipuamente (como em outros campos da atividade crítica crociana) na dissolução de problemas falsos, inexistentes ou mal formulados. Croce baseou-se na sua distinção dos momentos do espírito e na afirmação de um momento da prática, de um espírito prático, autônomo e independente, embora ligado circularmente a toda a realidade pela dialética dos contrários" (MPE: 12).

Mas ao lado do progresso proporcionado por Croce à obra de Maquiavel,

"deve-se assinalar também os 'exageros' e os desvios a que deu lugar. Criou-se o hábito de considerar muito Maquiavel como o 'político em geral', como o 'cientista da política', atual em todos os tempos. É necessário considerar mais Maquiavel como expressão do seu tempo e estritamente ligado às condições e às exigências da sua época" (MPE: 15).

Dissemos anteriormente que a crítica aos ortodoxos e ao revisionismo croceano desenvolvia-se a partir de uma quádrupla articulação argumentativa: da afirmação labriolana da autosuficiência do marxismo, do conceito leniniano de hegemonia, do paralelo Marx-Maquiavel e da reflexão teórico-metodológica sobre a relação base-superestruturas. É o momento de explicitarmos essas articulações críticas.

Já vimos como Gramsci desenvolveu, em suas críticas a Bukharin, a afirmação da autonomia e independência da filosofia da

práxis em relação a qualquer outra concepção de mundo. Essa afirmação é necessária e vital, científica, política e filosoficamente: para elaborar a ciência política como uma filologia da filosofia da práxis; para elaborar as armas ideológicas mais poderosas para desmontar trincheiras e casamatas; para promover uma reforma intelectual e moral, criando uma vontade coletiva nacional-popular; para criar um novo tipo de Estado, o Estado Socialista.

A crítica a Bukharin revelou-se como uma crítica aos ortodoxos da Segunda e da Terceira Internacionais, não apenas teórica mas, principalmente, politicamente. Os ortodoxos retornaram ao materialismo vulgar; não desenvolveram as superestruturas complexas na tentativa de construção do socialismo; promoveram a coletivização forçada. Nesses casos, revela-se uma concepção economicista: na interpretação da filosofia da práxis, na concepção do Estado e na natureza do poder da burguesia, na estratégia político-militar e técnico-militar, na adequação das superestruturas à base econômica, etc.

Mas a afirmação labriolana se adequará também a Croce, porque, ao reduzir a filosofia da práxis a simples cânone de interpretação histórica, este nega que aquela seja uma nova filosofia. Vai ainda mais longe. Nega que seja um novo método e nem admite que nela exista qualquer dimensão teórica:

"Eis-nos no ponto que se deve considerar substancial. O materialismo histórico não é, não pode ser uma nova filosofia da história, nem um método; é, porém, e deve ser precisamente isto: uma soma de dados novos, de novas experiências, que penetram na consciência do historiador" (Croce, 1948, p. 25).

"Com todas essas concessões, ele [Labriola] acaba por reconhecer, se não me engano, que no materialismo histórico não devemos procurar uma teoria que deva ser tomada em sentido rigoroso; que, aliás, nele não existe o que se chama, exatamente, uma teoria" (id., p. 27).

Examinemos a crítica a Croce a partir do conceito de hegemonia. Gramsci afirmou, como vimos, que a retradução croceana que mais interessa examinar é a do conceito de ideologia e seu valor. Croce sustenta que, para Marx,

"a estrutura torna-se um 'deus oculto', um 'noumeno' em contraposição às 'aparências' da superestrutura. 'Aparências em sentido metafórico e positivo'. Por que, 'historicamente', e como linguagem, falou-se de 'aparências'? (...)

O termo 'aparente', 'aparência', significa exatamente isto, e nada mais que isto, e se justifica contra o dogmatismo: é a afirmação da caducidade de todo sistema ideológico, paralelamente à afirmação de uma validade histórica de todo sistema, e da necessidade dele. ('No terreno ideológico o homem adquire consciência das relações sociais': dizer isto não é afirmar a necessidade e a validade das 'aparências'?)" (MPE: 13).

O problema está radicado no fato da estrutura ser concebida especulativamente. Nesse caso, esse conceito

"torna-se certamente um 'deus oculto'; mas, pelo contrário, ele (...) deve ser concebido (...) historicamente, como o conjunto das relações sociais nos quais os homens reais se movem e atuam, como conjunto de condições objetivas que podem e devem ser estudadas com os métodos da 'filologia' e não da 'especulação'. Como algo 'certo' que também será 'verdadeiro', mas que deve ser estudado antes de tudo em sua 'certeza', para depois ser estudado em sua 'verdade'" (id.: 221).

Dizer que, para a filosofia da **práxis**, as ideologias e as superestruturas são simples ilusões e aparências é negar o mais recente desenvolvimento dessa concepção de mundo: ela

"não exclui a história ético-política, como, ao contrário, sua mais recente fase de desenvolvimento consiste precisamente na reivindicação do momento de hegemonia como essencial à sua concepção estatal e à 'valorização' do fato cultural, da atividade cultural, de uma frente cultural como necessária, ao lado das frentes meramente econômicas e políticas" (CDH: 219).

Mas por que Croce tem a necessidade de afirmar que Marx considera a estrutura como um deus oculto? Por que tem de rebaixar a filosofia da **práxis** a uma pálida versão reducionista e epifenomenalista? Porque, nessa forma raquítica, o materialismo histórico torna-se a antítese de sua história ético-política, que descreve a história apenas como momento da hegemonia. Podemos, novamente, inverter as fórmulas croceanas e afirmar que, para ele, a estrutura é que é mera aparência (em sentido croceano), pura ilusão (se tanto!), e que as superestruturas são o deus, não oculto, mas revelado. Não seria, assim, a história-ético política a consciência teórica da revolução passiva e do transformismo? "O que é prática para a classe fundamental não se torna racionalidade e especulação para os seus intelectuais?" (cf. Q.II: C.10: 61: 1358-1362).

Não é a concepção de superestrutura-ideologia que representa a simplificação e desvalorização do momento ético-político. Pelo contrário:

"Observa-se que a história ético-política é uma hipótese arbitrária e mecânica do momento da hegemonia, da direção política, do consenso, na vida e no desenvolvimento da atividade do Estado e da sociedade civil" (CDH: 217).

Para a filosofia da práxis a superestrutura não é mera aparência, as ideologias não são simples ilusões. Lenin não reivindicou apenas o momento da hegemonia como essencial à sua concepção estatal, da frente cultural ao lado das frentes econômica e política, não elaborou apenas a doutrina do partido como vanguarda de qualquer movimento histórico progressista, não valorizou apenas a importância e função dos intelectuais na vida social. Lenin criou um aparato hegemônico, fazendo, assim, progredir a filosofia:

"Ilitch teria feito progredir efetivamente a filosofia como filosofia, na medida em que fez progredir a doutrina e a prática política. A realização de um aparato hegemônico, enquanto cria um novo terreno ideológico, determina uma reforma das consciências e dos métodos de conhecimento, é um fato de conhecimento, um fato filosófico. Em linguagem croceana: quando se consegue introduzir uma nova moral adequada a uma nova concepção de mundo, termina-se por introduzir também essa concepção, isto é, determina-se uma reforma filosófica total" (CDH: 52).

Lenin realizou a *Weltanschauung* criada por Marx:

*"Passagem da utopia à ciência e da ciência à ação. A fundação de uma classe dirigente (isto é, de um Estado) equivale à criação de uma *Weltanschauung*. Como deve ser entendida a afirmação de que o proletariado alemão é o herdeiro da filosofia clássica alemã? Não quereria Marx indicar a função histórica da sua filosofia, transformada em teoria de uma classe que se transformaria em Estado? Para Ilitch, isto realmente aconteceu em um determinado território. A hegemonia realizada significa crítica real de uma filosofia, sua real dialética" (id., 93-94).*

Respondendo a Croce, Gramsci observa que a filosofia da **práxis** não exclui o momento ético-político, pelo contrário, este é, como vimos, o momento mais atual do desenvolvimento dessa concepção de mundo. É precisamente a partir da valorização do momento da hegemonia que Gramsci criticará tanto Croce quanto os ortodoxos:

"Elementos da história ético-política da filosofia da práxis: conceito de hegemonia, revalorização da frente filosófica, estudo sistemático da função dos intelectuais na vida social e histórica, doutrina do partido político como vanguarda de qualquer movimento histórico progressista" (CDH: 231).

Só através da estratégia política da hegemonia civil será possível atuar sobre as formas sociais de consciência, elevar moral e intelectualmente as massas, transformando, desse modo, o panorama ideológico através da guerra de posição. Só desse modo é possível descobrir e desmontar os elementos de trincheira e de fortaleza da estrutura ideológica das classes dominantes. Só assim será possível construir uma nova cultura, uma nova sociedade, um novo Estado. Para a filosofia da práxis, a estrutura e a superestrutura formam um bloco histórico, ou seja,

"o conjunto complexo - contraditório e discordante - das superestruturas é o reflexo do conjunto das relações sociais de produção" (CDH: 52).

Ou ainda:

"Recordar a freqüente afirmação de Marx sobre a 'solidez das crenças populares' como elemento necessário de uma determinada situação. (...). Outra afirmação é a de que uma persuasão popular tem, na maioria dos casos, a mesma

energia de uma força material (...). A análise destas afirmações, creio, conduz ao fortalecimento da concepção de 'bloco histórico', no qual, justamente, as forças produtivas são o conteúdo e as ideologias são a forma (...)" (id., 63).

E é o conceito de bloco histórico que fornecerá as bases do Anti-Croce²:

"A história ético-política - enquanto prescinde do conceito de bloco histórico, no qual conteúdo econômico-social e forma ético-política se identificam concretamente na reconstrução dos vários períodos históricos - é nada mais que uma apresentação polêmica de filosofemas mais ou menos interessantes; contudo não é história" (CDH: 233).

"Mas" - perguntarão os mais afoitos - "você tirou Gramsci da frigideira croceana para jogá-lo na fogueira soreliana?". Para deixar de ser croceano Gramsci paga o pedágio soreliano? Na verdade, Gramsci utiliza o conceito soreliano de bloco histórico porque ele apreende a unidade base-superestruturas afirmada pela filosofia da práxis:

"A afirmação de Croce de que a filosofia da práxis 'destaca' a estrutura das superestruturas, recolocando assim em vigor o dualismo teleológico e afirmando um 'deus oculto-estrutura', não é exata e não é, tampouco, uma invenção muito profunda. A acusação de dualismo teleológico e de desagregação do processo do real é vazia e superficial. (...) Será que a estrutura é concebida como algo imóvel e absoluto, ou, pelo contrário, como a própria realidade em movimento? A afirmação das Teses sobre Feuerbach, de que 'o educador deve ser educado', não coloca uma relação necessária de reação ativa do homem sobre a estrutura, afirmando a unidade do processo real?" (CDH: 263).

² Cf. Buci-Gluchsmann, 1990, p. 355.

Vimos com Badaloni que o trabalho crítico sobre as correntes idealistas que se apropriaram de elementos do marxismo envolve também o sorelianismo. E na crítica ao sorelianismo, Gramsci atinge também Bergson, uma vez que este fornecia o fundamento filosófico ao mito. Georges Sorel é o formulador da concepção do marxismo como mito e do conceito de sociedade como bloco, mas também o fermento ideológico do movimento sindical revolucionário italiano, promovido por Enrico Leone e Arturo Labriola; agindo, inicialmente, dentro do Partido Socialista e depois na experiência anarco-sindicalista (cf. de Paola, 1986, p. 82). Já vimos que Sorel foi profundamente influenciado por Croce, que, além disso, cuidou pessoalmente da difusão dos escritos de Sorel na Itália (cf. de Paola, *id.*). É através de Croce e da revista *La Voce* que "o conceito soreliano de mito ganha cidadania no pensamento político italiano" (cf. Dias, 1987, p. 54).

Vemos, assim, que as críticas de Gramsci a Croce, Sorel, Bergson, Gentile, Loria, etc., têm como objetivo não apenas fornecer os fundamentos para a reconstrução científica do marxismo, mas desenhar, também, parcialmente, o mapa intelectual da Itália, ao identificar as forças atuantes numa sociedade determinada. Gramsci fornece os instrumentos crítico-teóricos que permitem ao proletariado italiano colocar concretamente o problema da sua hegemonia, da sua direção intelectual e moral na Itália. Em outras palavras, possibilitam ao proletariado "nacionalizar-se":

"Entre 1948 e 1951 apareceram os seis tomos dos Cadernos do Cárcere de Antonio Gramsci (...); a influência dessas obras sobre a geração que estava se formando por volta de 1950 só é comparável à de Croce na primeira metade do século. O que fez da obra de Gramsci uma obra formativa e

não apenas moralizadora ou imediatamente política, foi que não era tanto uma teoria do marxismo, um exercício filosófico para filósofos, (...) mas uma utilização e uma verificação do método marxista, feitas com o objetivo de dar uma interpretação de alguns pontos nodais do desenvolvimento da sociedade italiana do Renascimento ao fascismo, e de elaborar algumas categorias analíticas para o estudo da sociedade e da política destinadas a servir como esquemas de compreensão histórica muito mais além dos campos em que ele mesmo as aplicou" (Bobbio, 1989, pp. 270-271).

Sorel, com a sua construção sobre os mitos, também desenvolveu o aspecto ativo da filosofia da práxis e revelou, exagerando, uma dimensão do próprio marxismo que de fato ocorreu: a transformação do marxismo em mera ideologia, num conjunto de imagens míticas.

O mito soreliano é também uma retradução para a linguagem idealista do conceito marxista de ideologia. É equivalente ao conceito croceano de religião:

"A teoria dos mitos é, para Sorel, o princípio científico da ciência política, é a 'paixão' de Croce estudada de maneira mais concreta, é o que Croce chama de 'religião', isto é, uma concepção de mundo com uma ética adequada, é uma tentativa de reduzir à linguagem científica a concepção das ideologias da filosofia da práxis, vista precisamente através do revisionismo croceano. Neste estudo do mito como substância da ação política, Sorel também estudou difusamente o mito determinado que estava na base de uma certa realidade social e que era a sua fonte de progresso. Sua análise tem, por isso, dois aspectos: um propriamente teórico de ciência política; e outro aspecto político imediato, o programático" (CDH: 277; grifos nossos).

O Príncipe de Maquiavel é fundamental nessa análise:

"O Príncipe de Maquiavel poderia ser estudado como uma exemplificação histórica do 'mito' soreliano, isto é, de uma ideologia política que se apresenta não como fria utopia, nem como raciocínio doutrinário, mas como uma

criação da fantasia concreta que atua sobre um povo disperso e pulverizado para despertar e organizar a sua vontade coletiva" (MPE: 4).

O *Príncipe* possui também esses dois aspectos: de ciência política e de programa, ou ainda, como descreve Gramsci, de ideologia política e de ciência política. Nessa obra se estabelecem os fundamentos da política como ciência autônoma, na medida em que revelou "coisas que se aplicavam e não se diziam". Maquiavel teorizou uma prática. Mas, ao mesmo tempo, *O Príncipe* quer fundar um Estado, pois quer realizar um programa: é um manifesto político. No epílogo da obra, o próprio Maquiavel faz-se povo, se confunde com ele (cf. MPE: 40).

O conceito soreliano de bloco histórico descreve uma relação entre a base e as superestruturas que está implícita na teoria marxista. É o conceito que expressa o nexó necessário e vital dessa relação:

"Recordar o conceito de Sorel de 'bloco histórico'. Se os homens tomam consciência dos seus conflitos no terreno da superestrutura, isso significa que entre a estrutura e a superestrutura há um nexó necessário e vital" (Q.I: C.4: 15: 437).

O conceito de bloco histórico de Sorel expressa uma relação necessária, presente, embora implicitamente, na teoria marxista. Pode-se dizer que Gramsci chega ao conceito soreliano de bloco histórico através da interpretação de alguns aforismos de Marx:

1. A ideologia é o terreno no qual os homens tomam consciência dos conflitos sociais: Portanto, existe um vínculo vital e necessário

entre a base e as superestruturas.

2. A solidez das crenças populares é um elemento necessário de uma determinada situação³.
3. A persuasão popular tem geralmente a energia de uma força material⁴.
4. "O próprio educador deve ser educado"⁵.

Destas últimas três proposições Gramsci conclui que a relação base-superestruturas pode ser expressa através do conceito de bloco histórico, no qual as ideologias são a forma necessária de um conteúdo (forças produtivas).

Agora compreendemos o vivo interesse de Gramsci pelos aforismos de Marx e Engels e as contínuas referências a eles. São o núcleo de onde Gramsci parte para a reconstrução científica do materialismo histórico:

³ "Aristóteles não podia decifrar por si mesmo, analisando a forma do valor, o fato de que nas formas dos valores das mercadorias todos os trabalhos se expressam como trabalho humano igual, e portanto como equivalentes, porque a sociedade grega estava baseada no trabalho dos escravos e tinha, portanto, como base natural, a desigualdade entre os homens e suas forças de trabalho. O segredo da expressão de valor, a igualdade e equiparação de valor de todos os trabalhos, enquanto são e pelo fato de serem todos eles trabalho humano em geral, só podia ser descoberto a partir do momento em que a idéia de igualdade humana possuísse já a firmeza de um preconceito popular" (Marx, 1966, p. 26, destaques do autor).

⁴ "As armas da crítica não podem, de fato, substituir a crítica das armas; a força material tem de ser deposta por força material, mas a teoria também se converte em força material uma vez que se apossa dos homens" (Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel. Cf. Marx, s/d., p. 117).

⁵ III Tese sobre Feuerbach: "A doutrina materialista sobre a alteração das circunstâncias e da educação esquece que as circunstâncias são alteradas pelos homens e que o próprio educador deve ser educado (...)" (Marx e Engels, 1984, p. 12).

"A filosofia da praxis nasceu sob a forma de aforismos e de critérios práticos por um mero acaso, a saber, porque o seu fundador dedicou sistematicamente as suas forças intelectuais a outros problemas, notadamente econômicos: nesses critérios práticos e nestes aforismos, contudo, está implícita toda uma concepção de mundo, uma filosofia"⁶ (CDH: 150).

Retornemos ao conceito soreliano de bloco histórico. O nexó vital entre a base e as superestruturas, apreendido por Sorel, não foi compreendido nem pela história ético-política e nem, muito menos, pela sociologia marxista:

"Estrutura e superestrutura. Deve-se fixar bem o significado de estrutura e superestrutura, assim como o significado de 'instrumento técnico' etc. ou se cai em uma confusão desastrosa e risível. A complexidade da questão se vê a partir disso: as bibliotecas são estrutura ou superestrutura? Os laboratórios experimentais dos cientistas? Os instrumentos musicais de uma orquestra? etc. Confunde-se estrutura com 'estrutura material' em geral e 'instrumento técnico' com qualquer instrumento material etc., para sustentar que uma determinada arte se desenvolve porque se desenvolvem os instrumentos específicos, pelos quais as expressões artísticas completas tornam-se de domínio público, podem ser reproduzidas. (...) O pensamento científico é uma superestrutura que cria 'os instrumentos científicos'; a música é uma superestrutura que cria os instrumentos musicais. Logicamente e também cronologicamente tem-se: estrutura social - superestrutura - estrutura material da superestrutura" (Q.I.: C. 4: 12: 433-434).

É precisamente essa relação entre base e superestruturas que Gramsci identifica como o problema crucial do materialismo histórico. Ele escreve no parágrafo 38 do Caderno 4:

"Relações entre estrutura e superestrutura. Este problema me parece o problema crucial do materialismo histórico. Elementos para orientar-se: 12) o princípio de que 'ne-

⁶ Se pensarmos nas *Teses ad Feuerbach* veremos que a referência aos enunciados de Marx como aforismos é uma designação precisa.

nenhuma sociedade se coloca as tarefas para cuja solução não existam já as condições necessárias e suficientes' (...), e 2ª) que 'nenhuma sociedade perece se primeiro não desenvolve todas as formas de vida que estão implícitas nas suas relações' (ver a exata enunciação destes princípios). Destes princípios podem-se tirar alguns cânones de metodologia histórica. (...)

Um outro aspecto deste problema é a questão da assim chamada relações de força (...)

Uma outra questão (...) é esta: se os fatos históricos fundamentais são determinados pelo mal-estar ou pelo bem-estar econômico. Um exame da história mundial e européia parece-me que obriga a excluir qualquer resposta taxativa neste sentido e a proceder por aproximação a uma resposta, antes de tudo, genérica, em um plano não econômico imediato, mas, antes de tudo, de ordem política e intelectual. (...)

Ligada a esta questão geral é a questão do assim chamado 'economicismo' que assume diversas formas e tem diversas manifestações concretas. Entra na categoria do economicismo tanto o movimento teórico da livre troca como o sindicalismo teórico. (...)

Um outro ponto de referência para compreender as relações entre estrutura e superestrutura está contido na Miséria da Filosofia, lá onde se diz que a fase mais importante no desenvolvimento de um agrupamento social nascido sobre o terreno da indústria é aquela na qual os membros singulares de uma organização econômico-corporativa não lutam apenas por seus interesses econômico-corporativos, mas pelo desenvolvimento da organização tomada em si, como tal (...).

Este conceito, dada a afirmação feita mais acima, que a afirmação de Marx de que os homens tomam consciência dos conflitos econômicos no terreno da ideologia tem um valor gnoseológico e não psicológico e moral, teria, antes disso, um valor gnoseológico e dever-se-ia reter a contribuição de Ilić à filosofia marxista, ao materialismo histórico, contribuição original e criadora. Deste ponto de vista, Ilić teria feito progredir o marxismo não apenas na teoria política e na economia, mas também na filosofia (isto é, tendo feito progredir a doutrina política fez progredir também a filosofia)" (Q.I: C.4: 38: 455-465; grifos nossos).

Nesse parágrafo, Gramsci busca a solução do problema das relações entre base e superestruturas. Questão fundamental que nenhum marxista resolveu desde que Marx estabeleceu os fundamentos da sua doutrina. Problema mencionado, mas não resolvido por Plekhanov, e nem sequer referido por Bukharin: como nasce o movi-

mento histórico a partir da base da estrutura? (cf. CDH: 155-156).

Vemos aqui, a resposta gramsciana ao problema crucial do materialismo histórico. Afirmada a autonomia da ciência política a partir de Maquiavel, é necessário explicitar os princípios científicos estabelecidos por Marx e Engels, e os desenvolvimentos dados por Lenin a essa ciência e o seu alcance filosófico. E, além disso, estabelecer os princípios de interpretação e metodologia histórica. Nesse parágrafo, Gramsci sintetiza o que, a seu ver, são as principais contribuições de Marx e Lenin. É evidente que Gramsci está partindo dos princípios expressos por Marx no prefácio ao *Para a Crítica da Economia Política*. Já tivemos uma idéia da frequência com que ele cita esse trecho, quando, naquele momento, nos referimos a essa passagem como um dos seis aforismos que Gramsci buscava obsessivamente compreender e desenvolver. Vimos também que ele criticou Bukharin por não se referir a essa passagem, a fonte autêntica mais importante para a reconstrução da filosofia da práxis. No *Prefácio* se diz:

"Uma formação social nunca perece antes que estejam desenvolvidas todas as forças produtivas para as quais ela é suficientemente desenvolvida, e novas relações de produção mais adiantadas jamais tomarão o lugar, antes que suas condições materiais de existência tenham sido geradas no seio mesmo da velha sociedade. É por isso que a humanidade só se propõe as tarefas que pode resolver, pois, se se considera mais atentamente, se chegará à conclusão de que a própria tarefa só aparece onde as condições materiais de sua solução já existem, ou, pelo menos, são captadas no processo de seu devir" (Marx, 1982, p. 26).

Como observa Badaloni, são evidentes as diferenças entre os dois trechos. Marx fala em "condições materiais", "relações de

produção" e Gramsci traduz essas expressões como "condições necessárias e suficientes", "formas de vida". A síntese de Gramsci é, na verdade, uma interpretação:

"Os dois princípios de interpretação da crise de uma formação social tornam-se para ele duas regras de uma política que atua segundo determinadas condições de crise. A primeira (...) é uma regra que produz otimismo e confiança. Os problemas que engajam de modo estável os produtores em um determinado período histórico não são imaginação ou fantasias, mas indicam o amadurecimento do centro de expansão de uma nova civilização. A segunda é uma regra de prudência (do pessimismo da inteligência), que induz o político a não levar em conta apenas a energia que a sua 'parte' pode desenvolver, mas também os impulsos hegemônicos que o adversário também pode emitir" (Badaloni, 1978, p. 28).

Esta passagem é interpretada pelo lado da subjetividade e por isso a sua enunciação torna-se mais geral (cf. Badaloni, 1987, p. 47). A confirmação da exatidão dessas duas conclusões nos é dada pelo próprio Gramsci:

"A proposição de que 'a sociedade não coloca diante de si problemas para cuja solução ainda não existam as premissas materiais'. É o problema da formação de uma vontade coletiva que depende imediatamente desta proposição. Analisar criticamente o significado da proposição, implica indagar como se formam as vontades coletivas permanentes, e como tais vontades se propõem objetivos imediatos e mediatos concretos. isto é, uma linha de ação coletiva" (MPE: 90).

Não é precisamente a formação de uma vontade coletiva nacional-popular que constitui uma das partes da estrutura do trabalho do partido político, o Príncipe Moderno, organizador e expressão ativa e atuante dessa vontade? Não é exatamente a reforma intelectual e moral que cria o terreno para o desenvolvimento

dessa vontade coletiva? O problema político, o problema da subjetividade, é a tarefa de despertar e organizar a vontade coletiva nacional-popular.

Outro aspecto do problema crucial do materialismo histórico é a questão das relações de força. Já citamos e comentamos as passagens em que Gramsci expõe os três momentos dessas relações, os momentos das relações de força social, política e militar (cf. nossa Parte II). Não iremos repeti-las. Gostaríamos apenas de indicar, através de Cerroni (1978), a origem leniniana dessa questão:

"Como se sabe, Lenin já colocara no centro da ação revolucionária e da política o tema das 'relações de força'. Todavia essa relação ainda estava imersa num quadro exclusivamente político e nela desempenhava um importante papel sobretudo a capacidade tática dos partidos políticos (especialmente do partido revolucionário operário) e o elemento de pressão violenta. Com Gramsci, ao contrário, toma impulso a análise (e a elaboração) da capacidade estratégica como capacidade de tração cultural dos partidos, das classes e dos Estados" (p. 162).

A relação entre Gramsci e Lenin é das mais complexas. Diferentemente de outros autores, Gramsci raramente cita as obras ou fórmulas. O leninismo de Gramsci reside principalmente na interpretação dos acontecimentos: a Revolução Russa, a organização do partido, as questões táticas, estratégicas e organizativas, a NEP, etc. E, é claro, no tão ressaltado conceito leniniano de hegemonia, constantemente referido por Gramsci.

Quem tentar buscar nos *Cadernos* "referências bibliográficas" explícitas a Lenin - como foi o nosso caso - se deparará com uma não muito agradável surpresa. Além de algumas referências a *Que Fazer?*, *Teses de Abril*, *As Três Fontes e as Três Partes do Marxismo*

mo, à intervenção de Lenin no III e IV Congressos da IC, nada mais. Por isso o esclarecimento de Cerroni é importante. A segunda questão ligada à questão geral, o problema do economicismo, remete também diretamente a Lenin e, em particular, ao *Que Fazer?*:

"(...) É necessário combater o economicismo não só na teoria da historiografia, mas também e especialmente na teoria e na prática políticas. Neste campo, a luta pode e deve ser conduzida desenvolvendo o conceito de hegemonia, da mesma forma como foi conduzida praticamente no desenvolvimento do partido político e no desenvolvimento prático da vida de determinados partidos políticos" (MPE: 37-38).

Outro ponto de referência, explicitado pelo próprio Gramsci, é fornecido pela *A Miséria da Filosofia* de Marx. E, por fim, o progresso da filosofia da práxis proporcionado por Lenin ao desenvolver a ciência política.

São essas, enfim, as respostas dadas por Gramsci ao problema crucial do materialismo histórico. Respostas na forma de princípios e regras de investigação e metodologia da ciência política e da história, ou, como denomina Gramsci, na forma de uma filologia da filosofia da práxis⁷.

⁷ Gramsci realiza, podemos assim pensar, o programa de reconstrução científica do marxismo proposto por Labriola. Vimos que Labriola compreendia o marxismo num triplo aspecto: 1º) Como filosofia: uma visão geral da vida e do mundo; 2º) Como crítica da economia política; e 3º) Como uma interpretação política. Ele interpreta tanto a "vida" e o "mundo" como o trabalho ou "práxis". Por isso interpreta o materialismo histórico como uma filosofia do trabalho ou da práxis. Para Labriola a filosofia da práxis rompe com todas as versões do materialismo naturalista e também com o determinismo rígido e o reducionismo econômico. Para ele, todos os retornos filosóficos - a Kant, a Spinoza - eram suspeitos (cf. Arato, 1986, p. 104 e segs). Todas essas posições foram assumidas, repetidas e desenvolvidas, como vimos, por Gramsci.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Obras de Antonio Gramsci

Quaderni del Carcere, 1ª ed., edição crítica do Instituto Gramsci aos cuidados de Valentino Gerratana, em quatro volumes, Giulio Einaudi Editore, Torino, 1975.

Pasado y Presente, 1ª ed., trad. esp. Manlio Macri, Gedisa, Barcelona, 1977.

Alguns Temas da Questão Meridional in *Temas de Ciências Sociais*. Vol. 1, trad. bras. Marco Aurélio Nogueira, Editorial Grijalbo, São Paulo, 1977a.

Literatura e Vida Nacional, 3ª ed., trad. e seleção Carlos Nelson Coutinho, Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1986.

Concepção Dialética da História, 7ª ed., trad. bras. Carlos Nelson Coutinho, Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1987.

Cartas do Carcere, 3ª ed., trad. e seleção Noênio Spínola, Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro., 1987a.

Os Intelectuais e a Organização da Cultura, 6ª ed., trad. bras. Carlos Nelson Coutinho, Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1988.

Maquiavel, a Política e o Estado Moderno, 7ª ed., trad. bras. Luiz M. Gazzaneo, Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1989.

2. Outros Autores

Adorno, T. W. *Crítica Cultural e Sociedade* in Cohn, G. (Org.), 1986, (*Theodor W. Adorno*).

_____ e Horkheimer, M. (Orgs.). *Temas Básicos da Sociologia*, 1ª ed., trad. bras. Álvaro Cabral, Editora Cultrix, São Paulo, 1978.

Agosti, A. *As Correntes Constitutivas do Movimento Comunista Internacional* in Hobsbawn, E. J. (Org.), *História do Marxismo*, Vol. VI: O Marxismo na Época da Terceira Internacional: A Internacional Comunista de 1919 às Frentes Populares, trad. bras. Carlos Nelson Coutinho, 1985.

Althusser, L. *A Favor de Marx*, 2ª ed., trad. bras. Dirceu Lindoso, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1979.

_____ *Aparelhos Ideológicos de Estado*, 1ª ed., trad. bras. Walter J. Evangelista e Maria L. V. de Castro, Edições Graal, Rio de Janeiro, 1983.

Arato, A. *A Antinomia do Marxismo Clássico: Marxismo e Filosofia*, in Hobsbawn, E. J. (Org.), *História do Marxismo*, Vol. IV: O Marxismo na Época da Segunda Internacional (Terceira Parte), trad. bras. Luiz S. N. Henriques, 1986.

Badaloni, N. *Il Marxismo di Gramsci*, 1ª ed., Giulio Einaudi Editore, Turim, 1975.

_____ *Liberdade Individual e Homem Coletivo em Gramsci*, in Ferri, F. (coord.), *Política e História em Gramsci. Atas do Encontro Internacional de Estudos Gramscianos (Florença, 9 a 11 de dezembro de 1977)*, 2ª ed., trad. bras. Luiz M. Gazzaneo, Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, Volume I, 1978.

_____ *A Filosofia da Práxis como previsão* in Hobsbawn, E. J. (org.), *História do Marxismo*, Vol. X: O Marxismo na Época da Terceira Internacional: De Gramsci à crise do Stalinismo, trad. bras. Carlos Nelson Coutinho, 1987.

Bertelli, A. R. (org.) *Bukharin, Teórico Marxista*, 1ª ed., trad. bras. Antonio Roberto Bertelli, Oficina de Livros Ltda. Belo Horizonte, 1989.

Bobbio, N. *Perfil Ideológico del siglo XX en Italia*, 1ª ed., trad. mex. Stela Mastrangelo, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.

_____ *et alii Dicionário de Política*, 2ª ed., trad. bras. de C. C. Varialle et alii, Editora da UnB, Brasília, 1986.

Bottomore, T. (ed.) *Dicionário do Pensamento Marxista*, 1ª ed., trad. bras. Waltensir Dutra, J. Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1988.

Buci-Glucksmann, C. *Gramsci e o Estado*, 2ª ed., trad. bras. Angelina Peralva, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1990.

Bukharin, N. I. *Teoría del Materialismo Histórico. Ensayo popular de sociología marxista*, 1ª ed., trad. cast. Pablo de la Torriente Brau e Gabriel Barceló, Ediciones Passado y Presente, Córdoba, 1972.

A Crise da Cultura e Os Problemas da Cultura na URSS in Gorender, J. (org.), 1990 (Bukharin).

Breves Notas Sobre o Problema da Teoria do Materialismo Histórico (Suplemento à A Teoria do Materialismo Histórico) in Bukharin, *Tratado de Materialismo Histórico*, trad. port. Edgard Carone, Centro do Livro Brasileiro, Lisboa, s/d.

Cerroni, U. *Teoria Política e Socialismo*, 1ª ed., trad. port. Fernando Melro, Publicações Europa-América, 1976.

Chauf, M. S. *Conformismo e Resistência - aspectos da cultura popular no Brasil*, 1ª ed., Editora Brasiliense, São Paulo, 1986.

Cohn, G. Adorno e a Teoria Crítica da Sociedade. in Cohn, G. (org.), *T. W. Adorno* (Coleção Grandes Cientistas Sociais), 1ª ed., trad. bras. Flávio R. Kothe, Aldo Onesti e Amélia Cohn, Editora Ática, São Paulo, 1986.

Colletti, L. *Ultrapassando o Marxismo e As Ideologias* [Tra Marxismo e No e Le Ideologii], 1ª ed., trad. bras. Eduardo Brandão, Editora Forense Universitária, Rio de Janeiro, 1983.

Coutinho, C. N. *Gramsci*, 1ª ed., L.P. & M Editores, Porto Alegre, 1981.

Croce, B. *Materialismo Histórico e Economia Marxista*, 1ª ed., trad. bras. Luís Washington, Instituto Editorial Progresso, São Paulo, 1948.

De Felice, F. *Revolução Passiva, Fascismo, Americanismo em Gramsci* in Ferri, F. (coord.), *Política e História em Gramsci. Atas do Encontro Internacional de Estudos Gramscianos (Florença, 9 a 11 de dezembro de 1977)*, 2ª ed., trad. bras. Luiz M. Gazzaneo, Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, Volume I, 1978.

Dias, E. F. *Democracia Operária*, 1ª ed., Editora da UNICAMP, Campinas, 1987.

_____ e Oliveira, A. C. *Bibliografia de Gramsci*, Textos Didáticos, nº 2, IFCH-UNICAMP, agosto de 1991.

Engels, F. *Anti-Dühring*, 2ª ed., Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1979.

_____ Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã, in Marx, K. e Engels, F., 1980.

_____ Carta a Francisco Mehring, in Marx, K. e Engels, F., 1980.

_____ Carta a Bloch in Marx, K. e Engels, F., 1980.

Fiori, G. *A Vida de Antonio Gramsci* (Coleção Pensamento Crítico), 1ª ed., trad. bras. Sergio Lamarão, Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1979.

Foa, L. Bukharin entre a teoria do colapso e a estabilização in Bertelli, A. R. (org.), (*Bukharin, Teórico Marxista*), 1989.

Francioni, G. *L'Officina Gramsciana: Ipotesi Sulla Struttura dei "Quaderni del Carcere"*, 1ª ed., Editora Bibliopolis, Nápolis, 1984.

Gallino, L. Gramsci y las Ciencias Sociales, in *Gramsci y las Ciencias Sociales, Cuaderno de Pasado y Presente*, nº 29, 8ª ed., trad. mex. José Aricó, Celina Manzoni e Isidora Frambaun, Ediciones Pasado y Presente, México, 1985.

Gerratana, V. Antonio Labriola e a Introdução do Marxismo na Itália in Hobsbawn, E. J. (org.), *História do Marxismo*, Vol. IV: O Marxismo na Época da Segunda Internacional (Terceira Parte), trad. bras. Carlos Nelson Coutinho, 1986.

Getzler, I. Gueorgui V. Plekhânov in Hobsbawn, E. J. (org.), *História do Marxismo*, Vol. III: O Marxismo na Época da Segunda Internacional (Segunda Parte), trad. bras. Carlos Nelson Coutinho, Fátima Murad e Luiz Arturo Obojes, 1984.

Godelier, M. Fetichismo, Religião e Teoria Geral da Ideologia, in Carvalho, E. A. (org.), *Godelier (Coleção Grandes Cientistas Sociais)*, trad. bras. Daniela M. L. Figueiredo, 1ª ed., Editora Ática, São Paulo, 1981.

Gorender, J. Teoria Econômica e Política Revolucionária no Marxismo Russo in Gorender, J. (org.), *Bukharin (Coleção Grandes Cientistas Sociais)*, 1ª ed., trad. bras. Jacob Gorender, Editora Ática, São Paulo, 1990.

Gruppi, L. *O conceito de hegemonia em Gramsci*, 2ª ed., trad. bras. Carlos Nelson Coutinho, Edições Graal, Rio de Janeiro, 1980.

Habermas, J. Técnica e Ciência Enquanto Ideologia, in Benjamin, Habermas, Horkheimer e Adorno: textos escolhidos (Coleção Os Pensadores, 2ª ed., trad. bras. Zelyko Loparic e Andréa Loparic, Abril Cultural, São Paulo, 1983.

Para a Reconstrução do Materialismo Histórico, 2ª ed., trad. bras. Carlos Nelson Coutinho, Editora Brasiliense, São Paulo, 1990.

Hobsbawn, E. J. *Las Revoluciones Burguesas* (I) (Colección de Bolsillo), 4ª ed., trad. esp. Felipe Ximénez de Sandoval, Ediciones Guadarrama/Punto Omega, Madrid, Volume I, 1976.

(Org.) *História do Marxismo* (Coleção Pensamento Crítico), em doze volumes, Projeto de Eric J. Hobsbawn, Georges Haupt, Franz Márek, Ernesto Ragionieri, Vittorio Strada e Corrado Vivanti, tradução do original italiano *Storia del Marxismo*, Giulio Einaudi Editore, Torino pela Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1982-1987.

A Cultura Européia e o Marxismo entre os Séculos XIX e XX in Hobsbawn, E. J. (Org.), *História do Marxismo*, Vol. II: O Marxismo na Época da Segunda Internacional (Primeira Parte), trad. bras. Leandro Konder e Carlos Nelson Coutinho, 1982.

Kolakowski, L. *Main Currents of Marxism: its rise, growth and dissolution*, Vol. II: The Golden Age, 1ª ed., trad. amer. P. S. Falla, Oxford University Press, Oxford, 1978.

Korsch, K. *Marxismo e Filosofia*, 1ª ed., trad. port. António Sousa Ribeiro, Edições Afrontamento, Porto, 1977.

A Situação Atual do Problema "Marxismo e Filosofia" (Também uma Anti-Crítica) in Korsch, K., *Marxismo e Filosofia*, 1977.

O Ponto de Vista da Concepção Materialista da História in Korsch, *Marxismo e Filosofia*, 1977.

Labriola, A. *Del Materialismo Storico. Dilucidazione preliminare* in Gerratana, V. e Guerra, A. (orgs), *Saggi Sul Materialismo Storico*, 3ª ed., Editore Riuniti, Torino, 1977.

Larrain, J. *The Concept of Ideology*, 4ª ed., Hutchinson University Library, Essex, 1986.

Lenin, V. I. *Cahiers Philosophiques*, 1ª ed., trad. franc. Lida Vernant e Émile Bottigelli, Éditions Sociales, Paris, 1955.

_____ *¿Que Hacer?*, in Lenin, V. I., *V. I. Lenin. Obras Escogidas en Tres Tomos*, trad. cast. Editorial Progreso, Editorial Progreso, Moscou, Tomos 1-3, 1981.

_____ *Dos Tacticas de la Socialdemocracia en la Revolución Democrática* in Lenin, V. I., 1981, Tomo 1.

_____ *La Cultura Proletaria* in Lenin, V. I., 1981, Tomo 3.

_____ *Karl Marx* in Lenin, V. I., 1981, Tomo 1.

_____ *La Enfermedad infantil del "isquierdismo" en el comunismo* in Lenin, V. I., 1981, Tomo 3.

Lukács, G. *A Consciência de Classe* in *História e Consciência de Classe*, 1ª ed., trad. port. Telma Costa, Publicações Escorpião, Porto, 1978.

Luporini, C. *Dialettica e Materialismo*, 1ª ed., Editori Riuniti, Roma, 1978.

Mandel, E. *O Capitalismo Tardio* (Coleção Os Economistas), 1ª ed., trad. bras. Carlos Eduardo Silveira Matos, Regis de Castro Andrade e Dinah de Abreu Azevedo, Abril Cultural, São Paulo, 1982.

Marcuse, H. *A Ideologia da Sociedade Industrial: o homem unidimensional*, 6ª ed., trad. bras. Giasone Rebuá, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1982.

Marx, K. *El Capital: crítica de la Economía Política*, 2ª ed, trad. mex. Wenceslau Rocas, Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1966.

_____ *Introdução [à Crítica da Economia Política]*, in Marx, 1982.

_____ *Prefácio [à Crítica da Economia Política]* in Marx, 1982.

_____ *Para a Crítica da Economia Política*, in *Para a Crítica da Economia Política; Salário, Preço e Lucro; O Rendimento e Suas Fontes: a Economia Vulgar* (Coleção Os Economistas), 1ª ed., trad. bras. Edgard Malagoldi et. al., Abril Cultural, São Paulo, 1982.

_____ *O Rendimento e Suas Fontes (Apêndice à Teorias Sobre a Mais-Valia)* in Marx, 1982.

_____ *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Borrador) 1857-1858*, trad. mex. José Aricó, Miguel Murmis e Pedro Scaron, Siglo Veinteuno Editores, México, Vol. 1, 13ª ed., 1984c; Vol. 2, 9ª ed., 1982a.

_____ *O Capital: crítica da Economia Política* (Coleção Os Economistas), 2ª ed, trad. bras. Régis Barbosa e Flávio Kothe, Abril S.A. Cultural, São Paulo, 1983 (vol. 1, t. 1); 1984 (vol. 1, t. 2); 1984a (vol. 2); 1984b (vol. 3, t. 1); 1985 (vol 3, t. 2).

_____ *Prefácio à 1ª ed. de O Capital* in Marx, 1983.

_____ *Prefácio à 2ª ed. de O Capital: crítica da Economia Política* in Marx, 1983.

_____ *Posfácio à 2ª ed. de O Capital: crítica da Economia Política* in Marx, 1983.

Marx, K. *Manuscritos Econômico Filosóficos e outros textos escolhidos* (Coleção Os Pensadores), trad. bras. José C. Bruni, 3ª ed., Abril Cultural, São Paulo, 1985a.

_____ *O 18 Brumário de Luis Bonaparte*, in Marx, 1985a.

_____ *A Miséria da Filosofia*, 1ª ed., trad. bras. José Paulo Netto, Global Editora e Distribuidora Ltda, São Paulo, 1985b.

_____ *A Questão Judaica*, 1ª ed, trad. bras. não menc., Ed. Moraes, São Paulo, s/d.

_____ e Engels, F. *A Ideologia Alemã (Feuerbach)*, 4a ed., trad. bras. José C. Bruni e Marco A. Nogueira, Hucitec, São Paulo, 1984.

_____ e Engels, F. *Karl Marx e Friedrich Engels. Obras Escolhidas*, em três tomos, 1ª ed., Tomo 3, Editora Alfa-ômega, São Paulo, 1980.

Mouffe, C. Hegemonia e Ideologia em Gramsci, *Revista Arte, Sociedad, Ideologia*, Nº 73, pp. 67-85, México, 1978.

Netto, J. P. *Lukács* (Coleção Encanto Radical), 1ª ed., Editora Brasiliense, São Paulo., 1983.

Paola, G. George Sorel, da metafísica ao mito, in Hobsbawn, E. J. (org.), *História do Marxismo*, Vol. IV: O Marxismo na Época da Segunda Internacional (Terceira Parte), trad. bras. Carlos Nelson Coutinho, Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1987.

Pizzorno, A. Sobre o Método de Gramsci, in *Gramsci y las Ciencias Sociales*, Cuaderno de Pasado y Presente, nº 29, 8ª ed., trad. arg. José Aricó, Celina Manzoni e Isidora Frambaun, Ediciones Pasado y Presente, México, 1985.

Plekhanov, G. V. *Os Princípios Fundamentais do Marxismo*, trad. bras. Sonia Rangel, 1ª ed., Editora Hucitec, São Paulo, 1978.

_____ Da Concepção Materialista da História in *A Concepção Materialista da História*, 7ª ed., Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1980.

Portelli, H. *Gramsci e o Bloco Histórico*, 1ª ed, trad. bras. Angelina Peralva, Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1977.

Sochor, L. Lukács e Korsch: a discussão filosófica dos anos 20 in Hobsbawn, E. J. (org.), *História do Marxismo*, Vol. IX - O Marxismo na Época da Terceira Internacional: Problemas da Cultura e da Ideologia, trad. bras. Carlos Nelson Coutinho, 1987.

Telo, M. Bukharin: economia e política na construção do socialismo in Hobsbawn, E. J. (org.), *História do Marxismo*, Vol. VII: O Marxismo na Época da Terceira Internacional: A URSS da Construção do Socialismo ao Stalinismo, trad. bras. Luiz S. N. Henriques, 1987.

Therborn, G. *The Ideology of Power and the Power of Ideology*, New Left Books, Londres, 1980.

Waldemberg, M. A Estratégia Política da Social-Democracia Alemã in Hobsbawn, E. J. (org.), *História do Marxismo*, Vol. II: O Marxismo na Época da Segunda Internacional (Segunda Parte), trad. bras. Leandro Konder e Carlos Nelson Coutinho, 1986.

Zanardo, A. O Manual de Bukharin visto pelos comunistas alemães e por Gramsci in Bertelli, A. R. (org.), 1989, (*Bukharin, Teórico Marxista*).