

# GRAMSCI E O ESTADO: PARA UMA RELEITURA DO PROBLEMA

Rita Medici

## RESUMO

Pretende-se reler o problema do Estado no pensamento de Gramsci, analisado em seu tempo de forma já clássica por Massimo Salvadori e Christine Buci-Glucksman, na convicção de que, na realidade, o perfeito alinhamento de Gramsci à tradição marxista da “extinção” do Estado, sustentado quase unanimemente pela crítica gramsciana contemporânea, deva ser reavaliado e até mesmo revogado. A exegese do texto de Gramsci será também levada avante valendo-se de instrumentos de análise lexical, destacando a presença, nos Quaderni del carcere, da expressão “vida estatal”, da qual Gramsci faz amplo uso. Dessa expressão, podem decorrer elementos esclarecedores da concepção gramsciana de Estado, úteis para uma reconsideração da complexa reflexão sobre o problema “histórico” da democracia, com seu difícil equilíbrio entre crítica, renovação e exclusão das formas tradicionais da democracia moderna.

PALAVRAS-CHAVE: Antonio Gramsci; Estado; filosofia; marxismo; política; sociedade civil.

## I. INTRODUÇÃO

Sem dúvida, examinar com profundidade o problema do Estado no pensamento de Antonio Gramsci é algo que não se pode enfrentar no espaço de um ensaio. De fato, para tratar a questão, dever-se-iam aprofundar todos os aspectos de uma problemática que comportaria uma pesquisa sobre os próprios fundamentos do pensamento filosófico-político gramsciano. Considero algo estabelecido que se possa falar de Gramsci como um filósofo político e também, seguramente, um filósofo, não tendo aqui a possibilidade de demonstrá-lo; para isso, remeto ao meu livro, intitulado *Giobbe e Prometeo*, no qual descrevi por que podemos, sem dúvida, pensar que Gramsci seja um pensador com perfil filosófico e não simplesmente um teórico da política (MEDICI, 2000, p. 61-109). Um pensador que se insere de modo original na tradição de pensamento da filosofia política moderna e contemporânea, naquele “ius publicum europaeum” do qual, na mesma época em que este pensava e trabalhava, alguém tinha decretado a crise irreversível. Tratava-se, pelo contrário, de uma tradição de pensamento que tinha ainda muito a dar, como a própria obra de Gramsci e sua fortuna crítica sucessivamente e largamente demonstraram.

Aquilo que pretendo afirmar não é que Gramsci seja simplesmente um epígono de Hobbes, Locke e Rousseau, muito embora tenha com esses pen-

sadores, e em particular com Rousseau, algum tipo de afinidade, como julgou Carlos Nelson Coutinho e como também demonstrei (COUTINHO, 2006, p. 152-157; MEDICI, 2000, p. 70-77). Sua inserção no sulco daquela tradição vem, de fato, em primeiro lugar, por meio da mediação fundamental de Hegel e sobretudo de Marx. Por isso, seu pertencimento ao marxismo torna-se um elemento indispensável de sua reflexão e influencia de modo substancial seu perfil filosófico, aquele de uma filosofia “política” (que se ocupa, pois, de alguns de seus temas clássicos, como o nexo entre Estado e sociedade civil), mas também de uma filosofia compreendida de modo mais geral. Creio, portanto, que não podemos mais duvidar de uma “filosofia” dos *Quaderni* e nos *Quaderni*, que, contudo, não sendo de tipo tradicional, é todavia inegavelmente uma filosofia<sup>1</sup>. Pelo contrário, penso que Gramsci, sob um olhar mais atento e visto em uma perspectiva histórica adequada, pode, a esse propósito, revelar-se um dos mais inovadores filósofos italianos da primeira metade do século XX.

Das vertentes teóricas, filosoficamente relevantes, que foram até aqui individualizadas, certamente o tema do Estado, em primeira instância, coloca-se sobre a vertente filosófico-política, e

<sup>1</sup> Como já reconhecem alguns dos estudos mais recentes: conferir, entre outros, Baratta (2003, p. 77-117).

naturalmente é deste que, acima de tudo, quero ocupar-me. Conservo (e procurarei demonstrá-lo) que, por uma série de razões muito precisas, o tema nos conduz inevitavelmente a uma dimensão mais ampla, filosófica no sentido mais geral, da pesquisa gramsciana dos *Quaderni*.

## II. GRAMSCI (MARX) E O ESTADO

A doutrina oficial do marxismo sobre o tema do Estado, como é sabido, foi formulada por Friedrich Engels, retomando a temática saint-simoniana do desaparecimento do Estado como anulação da dimensão do político como tal e do governo da sociedade como simples “administração das coisas”<sup>2</sup>. Se isso respondia plenamente à visão que Marx tinha do problema, permanece ainda hoje um ponto problemático. Mas, certamente, Marx, ao final de 1845, tinha ligado a existência do Estado ao domínio de classe, sem posteriormente colocar em dúvida essa análise: o comunismo como superação da alienação capitalista previa o desaparecimento de tal domínio conjuntamente com as classes. Isso deveria ser acompanhado pela abolição da propriedade privada e da divisão do trabalho, com o fim de obter a superação de todos os fenômenos alienantes conectados à produção de mercadorias. Era prevista, também, a abolição do Estado considerado orgânico ao domínio de classe, sobre a qual Marx fala, sem lugar a dúvidas, no *Manifesto* de 1848. Em um texto mais tardio, entretanto, *Crítica ao Programa de Gotha*, a fórmula que Marx adota é a da “transformação” do Estado “de um órgão sobreposto à sociedade em um órgão totalmente subordinado a ela”<sup>3</sup>. Sem fazer uma inútil guerra de citações, tratar-se-ia, na realidade, de compreen-

der se, para Marx, o desaparecimento (ou abolição) do Estado coincidiria ou não com o desaparecimento do “político” enquanto função separada e específica; se sua concepção do comunismo prevê aqui uma sobrevivência qualquer da dimensão política enquanto tal, uma vez superada, para usar as palavras de Marx, “a limitada forma burguesa” – essa é uma bela expressão que se encontra nos *Grundrisse* (MARX, 1970, v. II, p. 112-113)<sup>4</sup> – ou auspicia sem condescendência o total desaparecimento.

De todo modo, o que aqui importa é que a tradição marxista do século XIX se referirá principalmente a Engels, tanto ao *Anti-Dühring*, no qual retomava recapitulando as análises de Marx sobre a gênese do Estado, quanto à *Origem da família, da propriedade privada e do Estado*<sup>5</sup>, em que se fala da “extinção” do Estado como de um ponto firme sobre o qual nenhum entre os teóricos marxistas mais importantes (com exceção dos social-democratas alemães) colocará em discussão, nem mesmo Lenin. É essa concepção “ortodoxa” que Gramsci encontra no arsenal teó-

---

cado “se é realmente verdade” que as obras de Marx “documentam uma completa adesão [...] à teoria da extinção do Estado não apenas em sua fase juvenil, como também na maturidade” (ZOLO, 1977, p. IX-LIV, XXIV).

<sup>4</sup> Comparando o mundo antigo, no qual o homem “é sempre o fim da produção”, ao mundo moderno, no qual “a produção se apresenta como fim do homem e a riqueza como a finalidade da produção”, Marx observa: “*in fact*, uma vez cancelada a limitada forma burguesa, o que é a riqueza senão a universalidade das necessidades, das capacidades, dos gozos [...] criada no intercâmbio universal? O que é senão o pleno desenvolvimento do domínio do homem sobre as forças da natureza [...]? O que é senão a exteriorização absoluta de seus dotes criativos [...] na qual o homem não se reproduz em uma dimensão determinada, mas produz a própria totalidade?” Por isso, também, se o “infantil mundo antigo” se apresenta como uma coisa mais elevada, isso “é satisfatório de um ponto de vista limitado” (MARX, 1970, v. II, p. 112-113).

<sup>5</sup> “O Estado não existe desde a eternidade. Existiram sociedades que o ignoraram e que não tiveram nenhuma idéia do Estado ou do poder estatal. Em um determinado grau do desenvolvimento econômico [...] ligado à divisão da sociedade em classes, [...] o Estado tornou-se uma necessidade”. Avizinha-se, entretanto, a passos rápidos, um estágio da produção no qual as classes, tornadas obstáculo à produção, cairão; com elas cairá também o Estado. A sociedade reorganizada como uma associação livre dos produtores relegará o conjunto da máquina estatal ao posto que merece, “isto é, ao museu das antiguidades, ao lado da roca de fier e do machado de bronze” (ENGELS, 1963, p. 203-204).

<sup>2</sup> Na terceira parte de seu *Antidühring*, Engels escrevia: “O proletariado apodera-se do poder do Estado e antes de tudo transforma os meios de produção em propriedade do Estado”. Dessa forma, suprime toda diferença de classe e, para isso, suprime também o Estado. De fato, não apenas não existiriam mais classes sociais mantidas na opressão, como também não seria mais necessária a força repressiva do Estado. A intervenção do Estado nas relações sociais torna-se supérflua em todos os campos: “no lugar do governo sobre as pessoas surge a administração das coisas e a direção dos processos produtivos. *O Estado não é ‘abolido’: se extingue*” (ENGELS, 1950, p. 305, sem grifos no original).

<sup>3</sup> Sobre a complexidade do problema e também de algumas discrepâncias entre as concepções de Marx e Engels a respeito, ver Danilo Dolo em sua “Introdução” a *I marxisti e lo Stato*, o qual observa que precisaria ser mais bem verifi-

rico do marxismo e é com ela que sua pesquisa deve acertar as contas. Na reconstrução dessa problemática do Estado em Gramsci e do tema relacionado de sua crítica à democracia, pretendo apoiar-me na leitura que fizeram, em um momento anterior dos estudos gramscianos, dois estudiosos cujas obras permanecem pequenos “clássicos”. Falo de Massimo Salvadori, com *Gramsci e il problema storico della democrazia*, de 1970, e de Christine Buci-Glucksmann, com seu *Gramsci et l'État*, de 1975.

### III. O TEMA DO ESTADO NA CRÍTICA GRAMSCIANA: LENINISMO ORTODOXO OU CRÍTICA ORIGINAL DA DEMOCRACIA BURGUESA?

No início de seu livro, Buci-Glucksmann observou justamente que, colocando o centro da pesquisa gramsciana no tema do Estado, são retomadas todas as grandes questões que estavam postas nas primeiras três décadas do século XIX: crise do Estado liberal, natureza do Estado fascista, problemas do Estado socialista soviético. Sua convicção é que a questão do Estado é fundamental, principalmente nos *Quaderni del carcere*, na medida em que, segundo ela, Gramsci passou de uma concepção da hegemonia em termos de classe, típica de sua elaboração juvenil, para uma concepção de hegemonia “em termos do Estado” (BUCI-GLUCKSMANN, 1976, p. 17). A seguir, como Buci-Glucksmann admite, o ponto de vista gramsciano sobre o tema do Estado muda com relação às análises formuladas na década de 1920, em um momento no qual a revolução parecia iminente e Gramsci lutava para fundar também na Itália um Estado de tipo soviético. Partilho dessa afirmação, assim como também estou de acordo com Buci-Glucksmann quando sublinha que, articulando de uma maneira nova o conceito de Estado com relação à sociedade, Gramsci soube evitar tanto as velhas concepções socialdemocráticas quanto à teoria stalinista do Estado como pura Força. Essa reflexão original de Gramsci desemboca naquela que ficou conhecida como a “concepção ampliada” do Estado, com a inclusão, dentro do próprio Estado, dos aparelhos hegemônicos.

Por outro lado, parece-me menos convincente a tese que, a partir daí, Buci-Glucksmann pretende demonstrar, de que isso antecipa uma “retomada leninista” da idéia da “extinção” do Estado na sociedade comunista e que os *Quaderni*, em seu conjunto, devam ser lidos como uma “conti-

nuação do leninismo” em condições históricas diversas e com novas conclusões políticas (BUCI-GLUCKSMANN, 1976, p. 23). Do mesmo modo, estou em desacordo também com outra tese, mais de uma vez repetida por ela: a de que se poderia encontrar em Gramsci um ponto de vista filosófico “materialista”, o que não surpreende, na medida em que a autora reivindica abertamente, ainda que em chave crítica, a leitura do marxismo proposta por Louis Althusser. Sobre esse tema, tenho a opinião contrária e destaco que, na reflexão filosófica dos *Quaderni*, são repelidas exatamente as versões materialista e economicista da teoria marxista. Em particular sobre a questão filosófica, o distanciamento entre Gramsci e Lenin é, a meu ver, evidente, seja pelos acenos diretos – ele define a filosofia de Lenin como “ocasional” (MEDICI, 2000, p. 9-37; GRAMSCI, 2001, p. 886) –, seja indiretamente, com a demolição crítica que Gramsci faz, no *Quaderno 11*, da impostação dada por Bukharin às questões filosóficas em seu *Manual popular de sociologia marxista*, impostação coerente com a tradição do marxismo russo, da qual Lenin, com seu *Materialismo e empirioceticismo*, de 1908, forneceu, ao mesmo tempo, um complemento e uma síntese<sup>6</sup>.

Prescindindo dessa questão da presumida “ortodoxia leninista” de Gramsci, não se pode esconder que a pesquisa de Buci-Glucksmann sobre o tema do Estado teve uma importância fundamental para uma melhor compreensão do pensamento gramsciano. A estudiosa francesa, pela primeira vez, colheu a importância desse conceito de “Estado ampliado”, o fato de que existam em Gramsci dois momentos diversos nos quais se articula o “campo estatal” – o Estado em sentido estrito, que se identifica com o governo e seu aparelho coercitivo, e o Estado em sentido ampliado, que é composto pelo conjunto de meios de direção intelectual e moral, isto é, pelos aparelhos hegemônicos (BUCI-GLUCKSMANN, 1976, p. 89-140). Concordo com a análise de Buci-Glucksmann e com sua tese central sobre a existência, em Gramsci, de uma nova concepção do Estado. Parece-me, entretanto, que esse conceito de “Estado ampliado” permanece, ainda, como algo

<sup>6</sup> Aqui, considero que, confutando e rejeitando o ponto de vista teórico de Bukharin, Gramsci implicitamente rejeitasse também a impostação dada aos problemas filosóficos pelo próprio Lenin.

a ser esclarecido – uma vez que seja verdade, como acredito, que isso não conduza de fato Gramsci a simplesmente aderir à clássica teoria marxista da “extinção” do Estado<sup>7</sup> – sobretudo naquilo que diz respeito, nessa concepção “ampliada”, ao modo em que se deverá compreender a relação de distinção entre “sociedade política” (o Estado em sentido estrito) e “sociedade civil”, distinção que, como Gramsci adverte, é “metodológica” e não “orgânica” (GRAMSCI, 2001, p. 1590). Esse problema da relação entre sociedade civil e Estado tem se revelado sempre uma *vexata quaestio* dos estudos gramscianos contemporâneos<sup>8</sup>.

#### IV. GRAMSCI E O PROBLEMA DA DEMOCRACIA

Em seu livro, Salvadori tenta reconstruir a reflexão em torno do problema da democracia como apresentada em Gramsci. Em um capítulo fundamental, intitulado *Centralismo e democrazia nel “moderno Principe”*, Salvadori destaca, com força, a importância da idéia de “reforma intelectual e moral” para a concepção gramsciana. Essa “reforma” comporta uma maturação das massas e é o elemento que “propriamente impede a instrumentalização das massas por parte dos dirigentes” (SALVADORI, 1970, p. 54). Salvadori coloca, de modo justo, no centro dessa problemática, a convicção de que Gramsci acredita que seja possível superar historicamente a divisão entre dirigentes e dirigidos, governantes e governados. É evidente que apenas é possível superar essa divisão criando as premissas de ordem intelectual para que as massas possam adquirir a mentalida-

de de dirigentes. A superação da divisão entre governantes e governados, que é um processo destinado a ocupar toda uma época histórica, deverá, por isso, ser preparada por um tipo particular de direção política. O partido revolucionário, segundo Gramsci, deve pretender a transformação de todos os filiados em dirigentes, preparando assim as condições para que a divisão entre governantes-governados seja superada (SALVADORI, 1970, p. 55-56). Essa idéia do desaparecimento da divisão entre dirigentes e dirigidos deve ser aproximada da proposta gramsciana presente no *Quaderno 11*, no qual, refletindo sobre o relativo “infotúnio” do pensamento marxista (tornando-se patrimônio das massas apenas em sua forma mais pobre e dogmática) e perguntando-se “como se tornam populares as novas concepções de mundo”, Gramsci indica, na filosofia marxista, em sua versão filosoficamente mais “elevada” de “filosofia da práxis”, o instrumento para promover um “progresso intelectual de massa” (GRAMSCI, 2001, p. 1384-1385). São propostas de fundamental importância que, no período transcorrido desde a redação dos *Quaderni*, não foram realizadas senão minimamente, constituindo aquilo que, sem hesitar, chamarei de a parte “utópica” (no sentido positivo do termo) da proposta política e estratégica gramsciana<sup>9</sup>.

Continuando com seu exame, Salvadori justamente insiste sobre a importância que Gramsci atribui ao funcionamento do partido em dois modos diversos, segundo um centralismo que pode ser “democrático” ou “burocrático”. Com palavras muito duras, Gramsci critica o segundo modo, o burocrático, com base no qual um partido se revela “puro executor, não deliberante”, “técnica mente um órgão de polícia”. Tais afirmações são acompanhadas por uma crítica mais geral da burocracia, segundo Gramsci, “a força consuetudinária e conservadora mais perigosa” (GRAMSCI, 1953, p. 26, 51). Para completar seu raciocínio, Salvadori ressalta a reivindicação (motivo constante do pensamento gramsciano) do valor político revolucionário da verdade: “na política de massa – escreve Gramsci – dizer a verdade é uma necessidade política”. Sem verdade, sem “assumir coletivamente as responsabilidades” que des-

<sup>7</sup> Sobre isso, concordo com as opiniões expressas por Domenico Losurdo, que observa que Gramsci é o autor marxista que se demonstra mais crítico às tendências anárquicas e a coisa “se comprehende bem”: de fato, “fazer coincidir o fim o domínio burguês com o fim do Estado” comporta uma forma de mecanicismo “que faz das instituições políticas uma simples superestrutura da economia”; não é, pois, de surpreender-se que, entre oscilações e contradições, Gramsci “se tenha esforçado por redimensionar, reinterpretar ou colocar em discussão a tese da extinção do Estado” (LOSURDO, 1997, p. 181, 198, 190).

<sup>8</sup> Sobre esse problema, remeto à boa reconstrução textual feita por Guido Liguori, da qual, entretanto, não partilho as conclusões, que reportam, mais uma vez, toda a problemática gramsciana do Estado à clássica concepção marxista, de derivação engelsiana, sobre a “extinção” (LIGUORI, 2004, p. 208-226). Uma reproposição dos termos dessa questão encontra-se ainda em Dore Soares (2000, p. 55-112).

<sup>9</sup> Para o caráter particular da “utopia” gramsciana, remeto a meu ensaio “L’utopia’ gramsciana ta antropologia e politica” (MEDICI, 2006, p. 193-205).

ta derivam, as classes subalternas, ainda que sejam uma nova força dirigente, tornar-se-ão apenas “um novo suporte para uma nova casta de governantes” (SALVADORI, 1970, p. 56-57; GRAMSCI, 1952, p. 168). Salvadori prossegue em sua investigação ressaltando como na concepção gramsciana é abertamente afirmado o caráter “totalitário” (no significado positivo que esse termo tem para Gramsci) que deve ter a política levada avante pelo partido “moderno Príncipe”; Salvadori se limita a observar que esse caráter totalitário é uma necessidade e está relacionado com a teoria gramsciana da hegemonia.

Salvadori não comenta de nenhuma maneira essa afirmação e passa a examinar a crítica gramsciana ao parlamentarismo, visto por Gramsci em termos negativos tanto no partido como no Estado. Como conclusão de sua pesquisa, o estudioso afirma peremptoriamente que a concepção de democracia de Gramsci é plenamente “antiparlamentar e antiliberal” e se situa no interior de uma problemática de tipo “soviética” (SALVADORI, 1970, p. 58-60). Sobre esse conjunto de questões, algumas considerações se fazem necessárias. Para nós, já habituados a considerar o totalitarismo segundo a ótica de Hanna Arendt, é difícil aceitar de modo simples o uso positivo que Gramsci faz do adjetivo correspondente. Existe também o problema de estabelecer que coisa exatamente Gramsci pensava, depois de 1930, da democracia “soviética” e, em particular, de seu grau efetivo de realização prática na União Soviética daqueles anos. Sabemos muito da opinião de Gramsci sobre a realização do socialismo na União Soviética no período no qual escreve nos *Quaderni*; mas nada se sabe do que Gramsci pensava no último período de sua vida, da metade de 1935 até abril de 1937, quando interrompida a redação dos *Quaderni*, em função de suas condições de saúde, cada vez mais precárias, permanecendo em um silêncio que duraria até sua morte.

Temos, entretanto, para o período de 1929 a 1935, a possibilidade de encontrar quais eram alguns de seus pontos de vista sobre o socialismo e a democracia na União Soviética por meio de uma leitura atenta e também de uma certa decodificação daquilo que escreveu em certas notas dos *Quaderni* sobre algumas questões. Em primeiro lugar, deve ser assinalada aquela sobre a instrução e a organização escolar na qual Gramsci expressa opinião precisa, criticando abertamente a “escola única” de impostação tecnológica adotada recen-

temente na União Soviética e pronunciando-se por um tipo alternativo de formação escolar (que denomina de “escola unitária”), capaz de articular o saber técnico e a formação cultural de tipo humanista com base no ideal pedagógico daquilo que chama de um “moderno Leonardo” (MEDICI, 2000, p. 95; DORE SOARES, 2006, p. 99-122). Não se deve evitar a importância dessa questão devido à estreita correlação existente em Gramsci entre processos formativos e processos hegemônicos, entre pedagogia e política; assim como não deve ser subvalorizada a função educativa que Gramsci reconhece ao Estado enquanto tal, quando, por exemplo, escreve que “o direito é o aspecto repressivo e negativo de toda a atividade positiva de deseducação promovida pelo Estado” (GRAMSCI, 2001, p. 1571, sem grifos no original).

Geralmente, no que diz respeito ao giro nas direções burocrática e totalitária do regime stalinista, tem-se, em Gramsci, se não claras afirmações, indícios claríssimos: uma crítica, embora indireta (na medida em que o nome de Stalin não comparece), no parágrafo 130 do *Quaderno 8*, intitulado *Statolatria*; ou ainda uma consideração mínima sobre uma questão secundária na qual, em poucas linhas, livra-se daquele que já era o chefe indiscutível do comunismo internacional (GRAMSCI, 2001, p. 1728-1730). Enfim, o mais significativo de tudo: há, nos *Quaderni*, um significativo e pesadíssimo silêncio sobre Stalin, o que, a meu ver, não deixa dúvidas sobre o quanto efetivamente distante Gramsci estava de aprovar a teoria e a prática do stalinismo, colocando-se em forte oposição com este<sup>10</sup>.

#### V. DA FILOSOFIA POLÍTICA À ANTROPOLOGIA: POVO, AÇÃO, “VIDA ESTATAL” NOS QUADERNI DEL CARCERE

Irei agora examinar rapidamente a modalidade de reflexão que Gramsci, já nos anos vividos em Turim, desenvolvia a respeito do tema da nacionalidade, em relação aos vários povos do planeta, tanto os capitalistas como os coloniais. Trata-se de uma reflexão complexa, já capaz, com os ins-

10 A importância dessa noção de “estatalatria” foi assinalada também por Coutinho, que a reivindica analiticamente em sua reconstrução da concepção gramsciana do “Estado ampliado”, destacando também a distância das posições gramscianas do modo de pensar de Stalin sobre essa questão (COUTINHO, 2006, p. 106-112).

trumentos de pesquisa ainda imperfeitos que Gramsci possuía nessa fase, de dar conta da diferença entre as ribombantes palavras da ideologia e os duros fatos da realidade do domínio e da exploração colonial. Veja-se, por exemplo, o que escreve em um artigo de 15 de abril de 1916 – *La guerra e le colonie* –, no qual se encontra uma crua descrição das consequências da colonização francesa na Argélia (a mais importante das colônias francesas de fato “tem uma administração anárquica e arbitrária, um sistema de justiça penal inqualificável, enormes arbítrios policiais, torturas medievais”); isso porque a França prediou, acima de tudo, os princípios democráticos da igualdade, da liberdade e da fraternidade, superiores às raças e às cores, mas esses princípios não foram transportados dos confins da mãe pátria às colônias (GRAMSCI, 1980, p. 257).

Trata-se de uma reflexão que vê o entrelaçamento do tema da nacionalidade com aquele, para Gramsci tão importante quanto, de seu “tornar-se Estado”, e que deve prestar contas às realidades sociais, políticas e culturais que cada povo representa e com suas aspirações à independência nacional, a principal, complicada (e irresolvida), questão da política européia do século XIX, nó górdio que apenas a espada da guerra mundial saberá cortar. Existia, em Gramsci, e não deixará de existir com o passar dos anos, uma atenção forte à particularidade, compreendida também como riqueza e variedade das expressões culturais, sociais, lingüísticas<sup>11</sup>. Uma sensibilidade testemunhada pela própria simpatia que nutria, em sua juventude, pela questão da autonomia de sua Sardenha, apesar de o autonomismo ter sido rapidamente superado com sua adesão ao socialismo. Não há no sardo, filho da pequeníssima burguesia, aquela atitude presente no grande burguês alemão *deraciné*, o qual, como intelectual cosmopolita – alimentado em seus anos juvenis por aqueles ideais iluministas que eram muito vivos em sua Renânia –, saudava como um fato absolutamente positivo do desenvolvimento capitalista a perda, a

superação daquilo que chamava o “idiotismo” típico do homem do medievo, aquela limitação que resultava, no sistema social feudal, nos vínculos exclusivos que duravam para cada um toda a vida, com um mesmo lugar, com uma mesma realidade social e com um exclusivo ramo de trabalho.

É evidente que, sobre isso, o ponto de vista de Gramsci será completamente diverso e a prova pode ser, por exemplo, sua opinião sobre as línguas populares e seus dialetos, que não são um valor absoluto, mas uma etapa – que deve ser conservada e ao mesmo tempo superada – do desenvolvimento social e individual. Veja-se, por exemplo, como, escrevendo a sua irmã Teresina, falando do filho dela, exorta-a a não cometer o mesmo erro feito com a pequena Edmea, filha do irmão Gennaro, sobre cuja educação Gramsci em sua letra demonstra preocupação. Ele recomenda que não se cometa a tolice de impedir o menino de falar livremente o sardo, que além de tudo não é sequer um dialeto, mas uma língua em si: de outro modo, o menino “não terá contato com o ambiente geral e terminará por aprender dois jargões, nenhuma língua” (GRAMSCI, 1996, v. 1, p. 61)<sup>12</sup>. Aqui, o ponto de vista de Gramsci se revela muito distante do de Marx, salvo sobre um ponto: aquele no qual saúda positivamente a perda daquilo que, em sua linguagem, Marx definia justamente como o “idiotismo do ofício”. A propósito daquele processo de esvaziamento progressivo do conteúdo do trabalho humano que caracteriza o desenvolvimento capitalista e que se torna particularmente evidente no taylorismo fordista, Gramsci parece seguir pontualmente as análises marxianas e parece ter quase debaixo dos olhos os capítulos 12 e 13 de *O capital* (“Divisão do trabalho e manufatura” e “Maquinismo e grande indústria”) quando escreve certas notas do *Quaderno 22*.

De todo modo, é possível individualizar, a partir dos anos de *L'Ordine Nuovo*, um itinerário de maturação e aprofundamento percorrido pela reflexão de Gramsci sobre este tema das nações e dos povos em relação ao Estado, itinerário que se torna evidente nos escritos do cárcere, quando a “geopolítica” gramsciana se torna complexa e se

<sup>11</sup> Sobre a complexidade da concepção que Gramsci faz da questão da linguagem como veículo de comunicação e sobre a dificuldade proposta pela necessidade de uma comunicação ao nível do movimento comunista internacional, fato de realidade e línguas nacionais, considerações sugestivas são formuladas por Francisco Fernández Buey, que observa, por outro lado, como está presente em Gramsci um tipo de “obsessão” pela linguagem da comunicação interpessoal (BUEY, 2001, p. 194-203).

<sup>12</sup> Gramsci prossegue escrevendo “Recomendo-te, de todo coração, não cometer tal erro e deixar que teus filhos absorvam todo o sardismo que quiserem e se desenvolvam espontaneamente no ambiente natural no qual nasceram” (carta a Teresina Gramsci, de 26 de março de 1927).

afina com relação à simplista oposição Oriente/Ocidente que teve lugar, pela primeira vez, nos escritos juvenis com base na entusiástica adesão ao outubro soviético. Nos anos vividos em Turim, a atenção ao horizonte internacional é quase completamente absorvida por essa polaridade, enquanto, ao invés, o problema colonial permanece no fundo. Com relação a isso, é também possível encontrar no jovem Gramsci traços débeis da concepção que desse problema tinha o socialismo, o qual, em alguns momentos, não deixou de justificar o empreendimento colonial com a dúvida tese da “civilização” dos povos até então primitivos. No já citado artigo de 1916, Gramsci acena em um certo ponto à “benéfica função do capital”, que seria, entretanto, “anulada pelo fato de que os interesses industriais franceses recaem pesadamente sobre os indígenas”. Por outro lado, observava que, por toda parte, a civilização capitalista “lançou suas sementes para a germinação das raças e dos povos atrasados” e prevê que “a guerra européia rapidamente dará lugar à guerra das colônias” (GRAMSCI, 1980, p. 257-258).

Trata-se, de todo modo, de uma linguagem muito difundida em uma parte do socialismo marxista que atribui ao capital uma “função civilizatória” e que era certamente favorável a posições livre-cambistas e fortemente contrária ao protecionismo. Ecos desse ponto de vista são perceptíveis nos escritos gramscianos redigidos durante seus primeiros anos em Turim. Um ponto de vista e uma linguagem, entretanto, que Gramsci rejeita com força poucos anos depois, como se torna evidente no artigo de 7 de junho de 1919, *La guerre delle colonie*, em que a análise e o ponto de vista gramsciano são agora claramente de estampa leninista e internacionalista: “Hoje a revolta arde no mundo colonial: é a luta de classe dos homens de cor contra os brancos exploradores e traidores” (GRAMSCI, 1987, p. 69). Assim, nos *Quaderni*, resulta evidente que Gramsci tomou uma clara distância daquele modo de pensar, no qual, por exemplo, com observações que ficaram famosas, rejeita e critica as palavras que o filósofo socialista italiano Antonio Labriola pronunciou a propósito de hipotético habitante da Papua. À pergunta feita há muitos anos por um aluno – “Como faria para educar moralmente um papuano?” –, Antonio Labriola teria respondido: “Provisoriamente o faria escravo”. A réplica de Gramsci é fortemente crítica. Sublinha que, naquela posição, especifica-se “um pseudo-historicismo, um mecanismo extremamente

empírico e muito próximo do mais vulgar evolucionismo” e conclui que o modo de pensar implícito na resposta de Labriola “não parece, portanto, dialético e progressivo, mas acima de tudo mecânico e reacionário” (GRAMSCI, 2001, p. 1366).

Essa severa réplica ao próprio Labriola, ao qual Gramsci, em outra passagem dos *Quaderni*, tinha atribuído um importante reconhecimento relativo a sua afirmação sobre a autonomia filosófica do marxismo – o qual não teria necessidade de ser ecleticamente completado com outras filosofias, possuindo já todos os conteúdos teóricos necessários (*idem*, p. 1507-1508) –, assinala o caminho percorrido para diferenciar-se claramente daquelas posições “filocoloniais” do velho socialismo. Depois de ter colocado em discussão a “necessidade” da escravidão dos povos historicamente imaturos, conclui observando que “um povo ou um grupo social atrasado tenha necessidade de uma disciplina exterior coercitiva [...] não significa que deva ser escravizado, *a menos que se pense que toda coerção estatal é escravidão*” (*idem*, p. 1368, sem grifos no original). Gramsci unificará depois sua concepção do domínio com a categoria compreensiva dos “subalternos”, um conceito extremamente inovador sobre o qual apenas recentemente tem sido apreciada plenamente toda a sua importância teórica. O que importa observar é que a questão dos povos e das nacionalidades se encontra, já nos anos juvenis, diretamente entrelaçada com sua conclusão política, com o “fazer-se Estado”. A importância em Gramsci da temática relativa ao Estado é particularmente evidente na dura polêmica com os anarquistas, conduzida por ele e por outros nas colunas de *L'Ordine Nuovo* e, de modo mais geral, na inovadora reflexão que leva a cabo sobre a temática dos conselhos de fábrica como crítica da democracia parlamentar burguesa, que lhe parece em estado falimentar e, conjuntamente, como tentativa de delinear uma democracia operária de tipo soviético.

Esse problema da nacionalidade se conecta, portanto, de modo direto com o tema do Estado, com relação ao qual, como disse, não há acordo entre os intérpretes de Gramsci. Como ilustrei acima, alinho-me com aqueles estudiosos que acreditam não se encontrar nos *Quaderni* gramscianos a clássica proposta marxiana relativa à “extinção” do Estado. O Estado, para ele, permanece, porque, em primeiro lugar, Gramsci não adere à con-

convicção de que, na sociedade comunista, tornar-se-á supérflua a função do político enquanto tal. Em segundo lugar, existe em Gramsci, freqüentemente de maneira implícita, mas algumas vezes explícita, a idéia da “vida estatal” como vida “ética”, sem que seja fácil mais uma vez estabelecer a ascendência precisa desse ponto, que certamente se apresenta como genericamente “hegeliano”. “Vida estatal” é uma expressão da qual Gramsci faz um amplo uso nos *Quaderni* e indica um modo de ser autêntico de um povo em sua expressão mais alta, precisamente a estatal. Como emerge claramente do já citado parágrafo 130 do *Quaderno 8*, intitulado *Statolatria*, no qual a expressão é usada por Gramsci repetidamente. Criticando como necessariamente transitória uma fase de “estadolatria”, na qual o Estado no senso restrito (ou “sociedade política”) domina sobre a “sociedade civil” em uma alusão bastante transparente à Rússia soviética, Gramsci indica a via a seguir e o objetivo a alcançar na criação de uma “complexa e bem articulada” sociedade civil e conclui: “*tornar espontânea a vida estatal*” (GRAMSCI, 2001, p. 1020-1021, sem grifos no original).

Nos escritos do cárcere, a geopolítica de Gramsci se torna mais complexa e afinada. Derek Boothman observou que, nos *Quaderni*, é alargada a visão para um Norte/Sul que não é estritamente geográfico e uma relação cidade/campo como relação internacional entre áreas mais ou menos desenvolvidas. Por outro lado, destaca ainda Boothman que os apontamentos de Gramsci sobre o mundo islâmico – situação fluida; tensões entre pan-arabismo e tendências nacionalistas; laços entre intelectuais e povo fundados sobre o fanatismo religioso –, em sua provisoriadade (esses temas não foram reelaborados por seu autor), são muito atuais. Falando da situação na China, Gramsci depois observava como o eixo da economia mundial estava se deslocando do Atlântico ao Pacífico, com uma perda da importância da Europa na cena mundial. Interessantes são, também, as observações sobre a Índia, da qual Gramsci destacava a característica de um “entorpecimento social”, enquanto o ghandismo era visto por ele como movimento antiimperialista que deveria ser, entretanto, compreendido no interior da categoria de “revolução passiva”<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Utilizei, para esta reconstrução, as observações de Boothman (2006).

## VI. ESTADO, SOCIEDADE CIVIL, HISTÓRIA MUNDIAL

Por conseguinte, torna-se problemático afirmar que a concepção presente nos *Quaderni* de uma “ampliação” do Estado (“Estado ampliado” é a expressão tornada célebre por Buci-Glucksman), em seu desenvolvimento, conduza necessariamente a uma absorção do Estado e de suas funções na sociedade civil. Por outro lado, como observa Losurdo, deve-se ter presente que, para Gramsci, a sociedade civil é também “Estado”, portanto, resta saber “até que ponto a ‘reabsorção’ da sociedade política na sociedade civil’ comporta o advento de uma sociedade realmente sem Estado” (LOSURDO, 1997, p. 191-192). Penso que não deve ser excluído um desenvolvimento no sentido oposto, no qual o conjunto da sociedade civil seja “estatalizado”, desenvolvendo funções de tipo estatal “compreendido integralmente”. Nessa direção, parecem ir algumas observações gramscianas sobre a necessidade de uma “nova concepção do direito”, contidas no parágrafo 11 do *Quaderno 13*<sup>14</sup>. Veja-se, além disso, o que escreveu a propósito do “indiferente jurídico”, no parágrafo 7 do mesmo caderno: “Questões do direito, cujo conceito deverá ser estendido, compreendendo também aquelas atividades que hoje caem sob a fórmula do ‘indiferente jurídico’ e que são do domínio da sociedade civil, que opera sem ‘sanções’ [...] mas que nem por isso deixa de exercer uma pressão coletiva e obter resultados objetivos de elaboração nos costumes, nos modos de pensar [...], na moralidade etc.” (GRAMSCI, 2001, p. 1556). São afirmações que parecem não apenas privilegiar as razões da sociedade com relação aos indivíduos, mas, também, submeter as instâncias da sociedade civil com relação à esfera estatal; afirmações nas quais talvez não seja impossível reconhecer os traços da idéia hegeliana da superioridade da esfera estatal como lugar da verdadeira “eticidade”.

Por outro lado, é convicção de Gramsci que os indivíduos singulares podem, ou ainda devam,

---

<sup>14</sup> A propósito de uma concepção de direito que seja “essencialmente renovadora”, Gramsci escreve: “essa não pode ser encontrada, integralmente, em nenhuma doutrina precedente [...] Se todo Estado tende a criar e a manter um certo tipo de civilização e de cidadão [...] tende a fazer desaparecer certos costumes e atitudes e a difundir outros, o direito será o instrumento para esse fim [...] e deve ser elaborado para que seja [...] muito eficaz e produtor de resultados positivos” (GRAMSCI, 2001, p. 1570-1571).

tomar em suas mãos os próprios destinos individuais, reconciliando-se com a história geral e, assim, como escreve, “participar ativamente da produção da história do mundo” (GRAMSCI, 2001, p. 1376). Aquilo que se afirma é a necessidade de uma convergência construtiva entre “indivíduos” e “história universal”. Para que essa convergência se realizasse, seriam necessárias muitas mediações que não serão aqui analisadas e que darei como pressupostas: do grupo social ao partido político, do lugar de origem à nação da qual se faz parte com graus diversos de consciência. Lendo aquela passagem do *Quaderno 11* acima citada, não se pode deixar de experimentar uma certa perplexidade perante aquele sentido de uma distância não preenchida entre o indivíduo e a história, na medida em que a afirmação de Gramsci pressupõe um conjunto de mediações muito complexo, que resulta quase impossível de ser definido em termos teóricos. E ainda é inegável que, não apenas na passagem citada, mas de modo mais geral nos *Quaderni*, é possível reencontrar um ponto de vista que retém possível uma convergência positiva entre os destinos dos indivíduos e a história em seu conjunto: Gramsci está convencido de que os indivíduos podem e devem tomar em suas mãos o próprio destino, reconectando-o com a história mundial, que chamei propositalmente com uma terminologia de sabor hegeliano de “história universal” (apesar de a idéia de uma história universal ser muito antiga e poder ser remetida aos primeiros filósofos cristãos, tendo sido depois renovada pelos filósofos do século XVIII).

Essa afirmação gramsciana referente à necessidade da instauração de um nexo positivo entre indivíduos e história universal postula, por outro lado, como coisa necessária na medida em que o discurso possua sentido, a existência de uma conexão racional – e racionalmente descritível – entre o agir humano e as circunstâncias históricas. Em outras palavras, presume-se que os objetivos e a finalidade a que o agir humano se propõe (no caso, a instauração de uma ordem social e política radicalmente renovada em termos intelectuais e morais) possam ser efetivamente alcançados. Não se pensa que possa haver uma distorção das finalidades a que o agir humano se propõe. O problema é apenas aquele, muito complexo e de longo fôlego, de uma adequada formação das consciências que torne possível o aparecimento de uma vontade coletiva capaz de fundar a “nova ordem”. Uma vez que tal vontade coletiva esteja já forma-

da, passando por uma correta impostação do problema das relações de força, será possível ter a consequência positiva do surgimento de uma nova ordem. Isso assinala certamente o máximo da distância entre o ponto de vista de Gramsci e o de Sartre, um autor com o qual, a meu ver, o pensamento gramsciano registra, por outro lado, significativas convergências na direção de uma releitura da teoria marxista em chave antiobjetivista e antimaterialista (MEDICI, 2000, p. 92-102).

Sartre, em sua *Critique de la Raison dialectique*, de 1960, depois de um decênio de discussões críticas do marxismo materialista-dialético, chegou a uma releitura e interpretação do materialismo histórico de Marx que era, ao mesmo tempo, um desenvolvimento e uma transformação. Como é notado, a teoria sartriana da história, exposta na primeira parte da obra, deu lugar a discussões acesas e, segundo alguns, colocava-se completamente fora do âmbito teórico marxista (era essa, por exemplo, a opinião de Garaudy, que, nessa fase, era um áspero oponente de Sartre e defensor da ortodoxia)<sup>15</sup>. Em realidade, a questão era mais sutil. Não se pode negar, de fato, que, em certos aspectos, Sartre fosse um leitor lúcido e atento de Marx, que colhia com atenção certas características filosóficas da concepção histórica marxiana; enfim, provavelmente se possa concordar com o que, em seu tempo, escreveu Pietro Chiodi, para quem, inserindo no discurso marxiano sobre a história o tema da “penúria”, Sartre obteve “uma radicalização e uma ampliação histórica das teses marxianas” (CHIODI, 1963, p. 107-108). Sartre, examinando a história no âmbito do agir humano mais concreto, aquele que por meio do trabalho faz a mediação com a materialidade, descobria que, do encontro da práxis humana com a matéria, com a passagem através do campo do prático-inerte que se gera nesse encontro, da práxis humana brota uma “antipráxis” que produz a “contrafinalidade”, enquanto toda a dialética histórica, nesse nível da história material, revela-se dominada por uma “antidialética” que distorce os fins humanos, tornando-os radicalmente “outros”. O exemplo é aquele dos camponeses chineses que, derrubando os bosques para obter um espaço cultivável

<sup>15</sup> Em *Questions à J.-P. Sartre*, de 1960, Garaudy definiu a *Critique* como “ensaio sobre os fundamentos do anti-marxismo”.

maior, provocam as desastrosas aluviões que lhes flagelam ciclicamente.

Gramsci, ao invés, depois de ter rejeitado o determinismo e o economicismo do velho marxismo da Segunda Internacional, parece ainda alimentar, em certa medida, um otimismo racionalista do qual não é fácil particularizar sua gênese, mas que indubitavelmente apresenta roupagens hegelianas no momento no qual, voltando, parece afirmar uma racionalidade unilinear do processo histórico. Apesar disso, o próprio Gramsci, nos anos de sua formação, foi influenciado por Sorel, por ele admirado devido a sua capacidade de ler Marx sem preconceitos, o qual, introduzindo na processualidade histórica o fator imponderável do “hazard”, tinha quebrado o nexo determinista entre socialismo e história moderna, decretando a morte do “socialismo científico”<sup>16</sup>. Não há dúvida, como vimos, de que Gramsci postula como possível, e mesmo necessária, uma reconciliação entre indivíduo e história universal, o que Lukács, com uma expressão feliz, descreveu como “uma inseparável concomitância operativa entre o homem singular e as circunstâncias sociais de seu agir” (LUKÁCS, 1976, p. 327, grifos meus). Lendo integralmente a página assinalada, percebe-se que o mestre húngaro colocou o problema de modo impecável. Mas, do ponto de vista de Gramsci, isso não resolve a questão, e não é, senão, um ponto de partida. Enquanto, na reflexão de Lukács, encontrará espaço – “entre os conjuntos problemáticos” que constituem a articulação do “ser social” – também o momento do “estranhamento”, a ausência em Gramsci desta fundamental problemática marxiana poderia tornar possível a recaída em uma idéia da história universal como grande afresco, movimento grandioso e complexo no qual tudo, cedo ou tarde, termina por encontrar seu posto e uma razão sem desarmônias, contrastes, contradições não resolvidas.

Em Marx, o capitalismo era visto como protagonista de uma “universalização” empírica da história e da sociedade humana. Tinham lugar, assim, pela primeira vez na história, indivíduos “empiricamente universais” (MARX, 1967, p. 25). Mas a universalidade capitalista é alienada na medida em que se realiza dentro do quadro das rela-

16 Ver, em particular, o ensaio de 1898, “La nécessité e il fatalismo nel marxismo” (SOREL, 1973, p. 96-124).

ções sociais caracterizadas pelo domínio do capital e pela inversão fetichista entre coisas e pessoas. Apenas o comunismo poderá constituir a superação da alienação capitalista como realização de uma sociedade sem classes (mas também sem dinheiro, nem capital, nem divisão do trabalho, abolidos enquanto fonte da divisão da sociedade em classes). A idéia marxiana da sociedade comunista, embora seja concepção pouco sistemática que apresenta elementos contraditórios em suas variantes textuais – como fez notar Agnes Heller, que apontou a presença em Marx de duas diversas teorias das contradições, das quais poderiam derivar duas diferentes concepções do comunismo (HELLER, 1980, p. 81-94) –, é, seja como for, uma concepção filosófica em sentido forte. Qualquer que seja a precisa paternidade filosófica, trata-se de uma forma de utopia racional que não está desprovida de antecedentes iluministas. Uma herança iluminista que está presente ainda na própria idéia de “história universal” que, retomando de Hegel, Marx retraduz na “universalidade empírica” e na interdependência planetária que o capitalismo produz na história humana que o comunismo deverá adquirir, libertando-a de seu involucro alienado. O ponto de vista de Gramsci sobre essa questão parece ser caracterizado por um ir e vir entre Marx e Hegel e recentemente se tendeu a falar novamente de um forte influxo sobre Gramsci da filosofia clássica alemã. Por exemplo, examinando a concepção gramsciana do comunismo, Michele Martelli afirma que, em conclusão, pode-se dizer que nela opera “a tripla lição de Kant, Hegel e Marx” (MARTELLI, 2001, p. 232)<sup>17</sup>.

Existe um nexo evidente entre a própria idéia de uma história como “história universal” e aquela simplesmente iluminista de “cosmópolis”, de uma cidade do mundo na qual o gênero humano se reencontraria unificado para além das diferenças. Sobre a questão do cosmopolitismo, todavia parece ampliar-se posteriormente a distância entre Marx e Gramsci. De fato, o cosmopolitismo

17 A pesquisa que Michele Martelli conduz em seu livro aponta para a importância de Hegel (embora no âmbito da fundamental mediação marxiana) para a reflexão de Gramsci, esclarecendo como seu ponto de vista foi conduzido a revalorizar as posições do filósofo de Stuttgart, embora fosse crítico das formas que o hegelianismo assumiu nas leituras de Croce e Gentile (MARTELLI, 2001, p. 107-188).

como característica (negativa) da análise que Gramsci leva adiante nos *Quaderni* sobre a história dos intelectuais italianos, historicamente incapazes de unir-se ao povo, dificilmente deixa sobreviver uma idéia positiva de um “outro” cosmopolitismo, aquele universalismo cosmopolita apresentado na idéia marxiana do comunismo. Como já observou J. P. Diggins, a visão crítica que Gramsci tem do cosmopolitismo – relacionada com sua particular leitura do humanismo como movimento cultural aristocrático que continua e acentua a separação entre os intelectuais e o povo – é muito original, porque antes dele prevalecia a idéia de que uma visão cosmopolita “tivesse efeitos libertadores”, devido a muitos dos princípios do Iluminismo estarem baseados na expectativa de uma “civilização universal em evolução” e, em grande parte do pensamento ocidental, o cosmopolitismo era visto como um estágio mais avançado, “superior ao liberalismo e ao nacionalismo”<sup>18</sup>.

## VII. PARA UMA NOVA CONSCIÊNCIA

Deixando de lado essas divergências entre Gramsci e Marx, a efetiva realização desse nexo entre indivíduo e história universal, do modo como o primeiro a postula, apresenta-se como altamente problemática, embora permaneça estritamente no interior de seu horizonte teórico. De fato, parece-me que, na realidade histórica de nosso tempo, deva-se encontrar, ao invés, a preponderância daqueles processos que Gramsci chama de “moleculares”, ou seja, os processos caracterizados preponderantemente pela ausência de consciência. Enquanto um dos objetivos que perseguia “seu” marxismo, compreendido como “filosofia da práxis”, era exatamente tornar-se consciente dos processos históricos nos quais estamos imersos. Ainda a respeito da força política – o sujeito histórico “moderno Príncipe” no qual deveria encarnar-se a vontade coletiva do povo-nação –, nosso esforço, segundo Gramsci, deve ser o de “dedicar-se sistematicamente e pacientemente” a tornar “sempre mais homogênea, compacta,

consciente de si própria” tal força (GRAMSCI, 2001, p. 1558). Essa consciência parece-me uma das idéias-força gramscianas e um aspecto de sua pesquisa pleno de potencialidades. De fato, pergunto-me até quando o “vazio” de consciência caracteriza o mundo contemporâneo. A partir da ausência de controle por parte dos homens sobre seus próprios processos produtivos, devido àquele fenômeno real e concreto ao qual Marx se referia com o termo filosófico de “estranhamento”, o fato de um “poder estranho” dominar os homens, ao invés de ser por eles dominado (e que se apresenta em última instância como “mercado mundial”), é tal também porque falta a capacidade de tornar-se consciente do processo que o produziu, um processo de separação e hipostilação de forças humanas. Forças que os homens que as produziram tiveram “estranhadas” de si, deixando de estar em condições de compreender a gênese e muito menos de repropriá-las.

Um vazio de consciência que caracteriza de modo forte e trágico também os processos histórico-políticos atuais, marcados pela estratégia da administração Bush da “guerra preventiva”, na qual se torna claro que o *marine* americano, instrumento ativo de uma máquina bélica de potência militar esmagadora, age também como um indivíduo em total vazio de consciência, sem conhecer minimamente a história do país para o qual foi enviado a combater com base em uma propaganda ideológica grosseria e falsa (“levar a democracia”), nem estar sequer em condições elementares para apontar países como Iraque ou o Iraã em um mapa. A guerra, sempre constante negação da história humana (porque, parafraseando o *Manifesto* de Marx e de Engels, pode-se dizer que “toda a história percorrida é história das guerras”), teve em seu tempo sua “lucidez”. Os espartanos combatiam os atenienses, os atenienses combatiam os persas, inimigos bem visíveis e particularizáveis enquanto tal. O indivíduo e a coletividade combatiam um inimigo que era tal por razões precisas, evidentes tanto ao chefe supremo como ao último dos hoplitas. Foi a partir de certo ponto que a guerra se tornou mais complexa e mais difícil de explicar a si e aos outros, como se vê, por exemplo, no célebre diálogo entre os atenienses e os habitantes da ilha de Melo, que Tucídides transmitiu em sua *História da Guerra do Peloponeso*. Estamos ainda em um mundo, o antigo, que não conhece nenhuma regulamentação pacífica das relações entre os Estados. A paz

<sup>18</sup> Prossegue Diggins: “Até mesmo Marx, um herdeiro do Iluminismo, pensava em termos de leis universais válidas para todas as sociedades em estágios símiles de desenvolvimento histórico. Sua famosa argumentação segundo a qual os trabalhadores não tinham pátria expressava a esperança de que o proletariado fosse capaz de um cosmopolitismo que seria derivado [...] da experiência concreta” (DIGGINS, 1990, p. 174-177).

é apenas, segundo a notada expressão, “uma trégua entre uma guerra e outra”. Mas prontamente as razões, por assim dizer, “naturais” da guerra começam a tornar-se menos claras, a turvar-se por causa da vontade imperial de Atenas, apenas mascarada sob um verniz de racionalidade. Desde então, muita água passou sobre as pontes e, num processo plurissecular, os homens iniciaram a compreensão de que as relações entre os Estados podem e devem ser subtraídas ao Estado de natureza de uma guerra de todos contra todos.

Não podemos ocultar que é um processo gra-

vemente involutivo este que coloca a guerra no centro da estratégia das relações internacionais com a máscara ideológica de uma dupla missão civilizadora (levar a democracia aos países que não a têm). A exigência que encontramos em Gramsci, de uma reconciliação indispensável entre indivíduo e história universal, revela-se justamente atual porque torna evidentes aquelas contradições entre exigência de consciência e falta dessa, que, como vimos, caracteriza ainda boa parte dos processos históricos e políticos contemporâneos.

Rita Medici (rita.medici@unibo.it) é Professora do Dipartimento di Filosofia na Università di Bologna (Itália).

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARATTA**, G. 2003. *Le rose e i quaderni. Il pensiero dialogico di Antonio Gramsci*. 2<sup>a</sup> ed. Roma : Carocci.
- BOOTHMAN**, D. 2006. Gli appunti del 1930 sulla geopolitica. In : MEDICI, R. (org.). *Gramsci, il suo il nostro tempo*. Bologna : Istituto Gramsci Emilia-Romagna.
- BUCI-GLUCKSMANN**, C. 1976. *Gramsci e lo Stato*. Roma : Riuniti.
- BUEY**, F. F. 2001. *Leyendo a Gramsci*. Madrid : El Viejo Topo.
- CHIODI**, P. 1963. *Sartre e il marxismo*. Milano : Feltrinelli.
- COUTINHO**, C. N. 2006. *Il pensiero politico di Gramsci*. Milano : Unicopli.
- DIGGINS**, J. P. 1990. Il cosmopolitismo e la ricerca dell’“intellettuale organico”. Il fardello di Antonio Gramsci. In : TEGA, W. (org.). *Gramsci e l’Occidente. Trasformazioni della società e riforma della politica*. Bologna : Cappelli.
- DORE SOARES**, R. 2000. *Gramsci, o Estado e a escola*. Ijuí : UNIJUÍ.
- \_\_\_\_\_. 2006. L’educazione e la scuola unitaria nei “Quaderni del cárcere”. In : MEDICI, R. (org.). *Gramsci, il suo il nostro tempo*. Bologna : Istituto Gramsci Emilia-Romagna.
- ENGELS**, F. 1950. *Anti-Dühring*. Roma : Rinascita.
- \_\_\_\_\_. 1963. *L’origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*. Roma : Riuniti.
- GRAMSCI**, A. 1952. *Passato e presente*. Torino : Einaudi.
- \_\_\_\_\_. 1953. *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*. Torino : Einaudi.
- \_\_\_\_\_. 1980. *Cronache torinesi*. A cura di Sergio Caprioglio. Torino : Einaudi.
- \_\_\_\_\_. 1987. *L’Ordine Nuovo 1919-1920*. A cura di Valentino Gerratana e Antonio A. Santucci. Torino : Einaudi.
- \_\_\_\_\_. 1996. *Lettere dal carcere*. A cura di Antonio A. Santucci. Palermo : Sellerio.
- \_\_\_\_\_. 2001. *Quaderni del carcere*. A cura di Valentino Gerratana. Torino : Einaudi.
- HELLER**, A. 1980. *La teoria dei bisogni in Marx*. 8<sup>a</sup> ed. Milano : Feltrinelli.
- LIGUORI**, G. 2004. Società civile/Stato. In : FROSINI, F. & LIGUORI, G. (orgs.). *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere*. Roma : Carocci.
- LOSURDO**, D. 1997. *Antonio Gramsci dal liberalismo al “comunismo critico”*. Roma : Gamberetti.

- LUKÁCS**, G. 1976. *Per l'ontologia dell'essere sociale*. Roma : Riuniti.
- MARTELLI**, M. 2001. *Etica e storia. Croce e Gramsci a confronto*. Napoli : La Città del Sole.
- MARX**, K. 1970. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*. Firenze : La Nuova Italia.
- MARX**, K. & **ENGELS**, F. 1967. *L'ideologia tedesca*. Roma : Riuniti.
- MEDICI**, R. 2000. *Giobbe e Prometeo. Filosofia e politica nel pensiero di Gramsci*. Firenze : Alinea.
- \_\_\_\_\_. (org.). 2006. *Gramsci, il suo il nostro tempo*. Bologna : Istituto Gramsci dell'Emilia-Romagna.
- SALVADORI**, M. L. 1977. *Gramsci e il problema storico della democrazia*. 3<sup>a</sup> ed. Torino : Einaudi.
- SARTRE**, J-P. 1963. *Critica della ragione dialettica*. Teoria degli insiemi pratici. L. I : Dalla praxis individuale al pratico-inerte. Milano : Feltrinelli.
- ZOLO**, D. (org.). 1977. *I marxisti e lo Stato*. Milano : Il Saggiatore.