

GRAMSCI: IDEOLOGIA, APARELHOS DO ESTADO E INTELLECTUAIS

Sérgio Miceli

Fundação Getúlio Vargas — SP

“Este tinteiro está dentro de mim ou fora de mim?” (gozação citada por A. Gramsci in **Concepção Dialética da História**, p. 168).

“(…) Não compreendi (...) a observação que faz sobre os **Fioretti di S. Francesco**. Creio que podem ser muito interessantes, dependendo do ponto de vista em que o leitor se coloca e, ainda, segundo a extensão dos conhecimentos deste sobre a história da cultura da época. Artisticamente são belíssimos, vigorosos, imediatos; exprimem uma fé sincera e um amor infinito por parte de Francisco, que era considerado por muitos como uma nova encarnação de Deus, uma reparação do Cristo. Por isso os **Fioretti** são mais populares nos países protestantes que nos católicos. Historicamente provam que organismo poderoso era, e ainda é, a Igreja Católica. Francisco colocou-se como iniciador de um novo cristianismo, de uma nova religião, provocando enorme entusiasmo como nos primeiros séculos do cristianismo. A Igreja não o perseguiu oficialmente, porque isto teria antecipado dois séculos a reforma, mas o imunizou, dispersou seus discípulos e reduziu a nova religião a uma simples ordem monástica ao seu serviço. Se você lê os **Fioretti** tomando-o como guia na vida, dele não compreende nada. Antes da guerra, Luzzatti publicou no **Corriere della Sera** um **Fioretto** que ele julgava inédito e fazia acompanhar por longa refutação econômico-social, algo de fazer morrer de rir. Mas, hoje, ninguém pode pensar em coisa semelhante: nem mesmo os frades franciscanos, cujos textos normativos da ordem estão completamente transformados e que, de resto, decaíram entre as ordens religiosas face aos jesuítas, aos dominicanos e aos agostinianos, isto é, face aos elementos religiosos que se especializaram na política e na cultura. Francisco foi um cometa no firmamento católico; o fermento de expansão, ao contrário, permaneceu em Domingos (que deu em Savonarola) e especialmente em Agostinho, de cuja ordem surgiu primeiro a reforma e o jansenismo mais tarde. S. Francisco não praticou a especulação teológica; procurou realizar praticamente os princípios do Evangelho; seu movimento foi popular enquanto viveu a re-

cordação do fundador, mas já em frei Salimbene de Parma, que viveu uma geração depois, os franciscanos são pintados como gozadores. E não falemos na literatura vulgar: Boccaccio está aí para mostrar como a ordem decaiu na estima pública; todos os frades de Boccaccio são franciscanos (...)” (trecho de carta endereçada à sua cunhada Tatiana, datada de 10 de março de 1930, in *Cartas do Cárcere*, pp. 153/154).

Na linha da tradição marxista de análise das superestruturas, a contribuição de Antonio Gramsci se revela extremamente singular porque resultou não apenas das injunções postas pela prática política, mas também porque se desenvolveu nos marcos históricos da crise do estado liberal burguês, tal como poderia ser percebida por um intelectual fundamentalmente envolvido no contexto italiano. Como se sabe, os textos deixados pelo Líder do Partido Comunista Italiano apresentam um caráter fragmentário, o que se deve às condições em que foram produzidos — Gramsci esteve preso quase onze anos nas prisões fascistas — bem como ao fato de que sua formação intelectual se assemelha bastante à de um autodidata. Por tais razões, os critérios que usou na seleção de documentos, dados, textos e autores citados, a parcimônia com que recorre ao arsenal de maneirismos e estratégias de exposição e argumentação típicos num autor erudito, colocam-se na base das omissões (refiro-me à omissão e/ou ao desconhecimento de inúmeros pensadores europeus do início do século, como por exemplo, Durkheim, Cassirer e outros) de que padecem seus escritos e, ao mesmo tempo, de modo paradoxal, propiciam alguns dos requisitos de uma reflexão fecunda. Convém insistir nessas determinações sociais que se fazem sentir no próprio processo de sua produção intelectual, sendo ademais responsáveis pelas tensões, ambigüidades e oscilações observáveis em muitos de seus escritos. Não é outro o prato de que se servem os intermináveis litígios entre seus comentaristas, cada qual reivindicando a seu modo o acerto da leitura teórica que realiza.

Deixando de lado debates tão acalorados como muitas vezes também dispensáveis, é forçoso reconhecer que os textos do pensador marxista italiano contêm elementos conceituais heterodoxos pois, além de encampar à sua maneira muitas das discussões que estavam na ordem do dia no campo intelectual italiano (como por exemplo, as teorias das elites de Pareto, Mosca e outros)¹, encontram-se muitas de suas preocupações relegadas à segundo plano no caso de outras correntes marxistas na Europa (por exemplo, no caso das correntes “economicistas”), são obrigados a pensar um mesmo referente histórico, a saber, a crise político-ideológica do Estado liberal democrático. Particularmente no caso de Gramsci, a exigência que fez a si mesmo, ou à qual não pôde furtar-se, de pensar a formação social italiana como uma realidade política singular, acabou tornando-se um trunfo não desprezível para quem investiu a fundo na pesquisa

das superestruturas. De um lado, isto lhe permitiu enfrentar sem muitas censuras a problemática da determinação, polêmica canônica da tradição marxista e capaz de emperrar quaisquer debates dispostos a relativizar os dogmas do economicismo. De outro lado, o perfil bastante específico da formação social italiana lhe permitiu inaugurar percursos de análise. A realidade italiana — em especial a partir do período do “Risorgimento”, momento crítico do processo de unificação, até a ascensão do fascismo — não poderia evidentemente ser pensada sem levar em conta um “sistema de trincheiras” tão complexo e com repercussões tão fundas para o sistema político como aquele montado sob a gestão de uma instituição internacionalista (a Igreja Católica). Resta saber se as tensões constitutivas de sua obra permitem “no meio do caminho” alguma sinalização teórica passível de subsidiar o exame da categoria dos intelectuais e, conseqüentemente, do complexo de instituições — os aparelhos ideológicos — que propiciam aos primeiros suas condições sociais de existência. Os apontamentos que se seguem terão a preocupação de referir o léxico conceitual de Gramsci a esse exame.

O intuito primeiro desta leitura da obra de Gramsci consiste em examinar os focos relevantes em torno dos quais se organiza sua concepção da **ideologia**, dos **aparelhos ideológicos** e dos **intelectuais** enquanto elementos da realidade de uma determinada formação social no modo de produção capitalista². Para tanto, será preciso estabelecer um trajeto mínimo capaz de assinalar, em termos compreensivos, os principais elementos teóricos com que o autor em questão constrói seu objeto.

Trata-se de uma leitura comprometida desde o início com um ponto de vista particular, muito embora, no caso específico de Gramsci, tal decisão não é tão arbitrária como pode parecer. A problemática das superestruturas constituiu, com certeza, uma das preocupações centrais do pensador italiano.

I

O principal alvo teórico das críticas de Gramsci seria o que ele mesmo denomina “o elemento determinista, fatalista e mecânico” presente em muitos clássicos do marxismo³ que teriam insuflado na tradição materialista um “aroma” ideológico que não lhes permite captar o perfil singular da esfera política. Contra isso, pretende revitalizar a ênfase no espírito de “iniciativa na luta” e, sobretudo, no elemento “vontade”. Ao referir-se às diversas orientações intelectuais marcadas pelo **economicismo** — liberalismo, fabianismo, abstencionismo —, ressalta, via de regra, o catastrofismo e a escatologia que lhes são comuns. Critica, por exemplo, os que reduzem o desenvolvimento econômico “à sucessão de modificações técnicas nos instrumentos de trabalho”, ou então, os que acreditam que o desenvolvimento econômico “depende (...) das mudanças num determinado

elemento importante da produção, da descoberta de uma nova matéria-prima, de um novo combustível etc.”⁴. Interessante observar, desde agora, que o vocabulário crítico de que se utiliza para desancar o que considera desvios teóricos no marxismo, encontra-se inteiramente marcado pela terminologia em voga na esfera religiosa: palavras como ‘deformação’, ‘heresia’, ‘superstição’, constituem recursos corriqueiros em suas invectivas contra os burocratas, os intelectuais e outros.

De outro lado, Gramsci reprova às filosofias não terem sabido criar uma unidade ideológica entre o superior e o inferior — quer dizer, entre os “simplórios” e os intelectuais —, e tal colocação pode-nos servir de uma primeira aproximação do elemento “vontade”. Se essa reprovação é recorrente ao longo de sua obra, isso tem muito a ver com algumas das ilusões etnocêntricas em meio das quais se move. Tomemos, por exemplo, a ilusão da harmonia entre uma cultura erudita, científica, superior ao senso comum, coerente, e uma cultura popular. No limite, tal concepção o levará muito além da ideologia do ‘gênio’ e do ‘dom’ quando caracteriza a filosofia como “atividade de indivíduos singulares particularmente dotados (...)”⁵ e assim por diante. No final, subsistem duas constatações: primeiro, enquanto os intelectuais não se tornarem o grupo depositário das demandas por significado exercidas pelas classes populares, podendo então unificar o bloco social e saciar o “sincero entusiasmo” e o “forte desejo de elevação a uma forma superior de cultura e de concepção do mundo” por parte dos “simplórios”, a Igreja deverá subsistir como aparelho político e ideológico capaz de carrear tais demandas oferecendo-lhes uma ética, uma explicação do mundo e da posição dos “simplórios” no mundo; segundo, por estas razões substantivas, não é por acaso que Gramsci tomou a Igreja católica como paradigma organizacional do partido político e de atuação dos intelectuais como “sacerdotes” das classes populares. Neste sentido, consegue perceber os elementos de que os intelectuais carecem a fim de consolidar seu programa e reforçar a organização interna do partido popular: a falta de uma ética sistematizada e de um corpo de agentes com autoridade institucionalizada para transmiti-la aos leigos, a ausência de instâncias internas de aprendizagem formal e a incapacidade de enfrentar as concepções do mundo concorrentes. Como ele mesmo diz acertadamente, “(...) se os intelectuais fossem, organicamente, os intelectuais daquela massa, se tivessem elaborado e tornado coerentes os princípios e os problemas que aquelas massas colocavam, com a sua atividade prática, constituindo assim um bloco cultural e social”⁶. E adiante, suas propostas em favor da formação de uma elite de intelectuais correm junto com a percepção do corpo de sacerdotes como funcionários especializados na celebração do culto e na transmissão concomitante de um *ethos*. Os intelectuais seriam “um estrato de pessoas especializadas na elaboração conceitual e filosófica”⁷. Chega inclusive a dizer que a formação de um corpo de agentes especialmente trei-

nado seria o elemento básico na modificação do “panorama ideológico”, propondo ainda que se estabeleça no interior da elite (mesmo que seja a do partido) “uma hierarquização de autoridade e de competência intelectual que pode culminar em um grande filósofo individual”. É claro que está tomando como quadro de referência o campo intelectual tal como se desenvolveu nas formações européias capitalistas e, em especial, o campo intelectual italiano cindido, na sua época, entre a liderança da Igreja e a contralegitimidade leiga sob o comando de Croce. Decorre da mesma concepção a idéia de um partido político entendido como uma seita contando a seu serviço com um corpo de agentes votados ao culto. Afora o fato de ter lido Weber, o que não importa tanto, segundo Gramsci os intelectuais deveriam desempenhar papel semelhante àquele que Weber atribuiu aos profetas, qual seja o de encarnarem por um discurso e por uma conduta radicalmente ‘novos’ as demandas por significado de determinados grupos sociais, no caso os “simplórios”. Fala ademais, em “fidelidade da massa”, em “disciplina”, metáforas que exprimem a representação simbólica que o intelectual profeta assume e empalma.

Por enquanto, como não explica quais os fundamentos sociais em que se apóia a existência e a reprodução dessa categoria, acaba por defini-los como portadores meramente simbólicos de uma “consciência atual, coerente e sistemática, além de vontade precisa e decidida”⁸. Para os fins deste trabalho, importa menos salientar o caráter algo etnocêntrico de muitas de suas formulações que se devem certamente aos ares do momento intelectual em que viveu e, também, à presença poderosa (nos dois sentidos do termo) de Croce que aparece em Gramsci, inequivocamente, como uma espécie de modelo do intelectual ‘total’ detentor das tradições da alta cultura que Gramsci gostaria de ver redistribuída — mas, sim, apontar o papel quase mágico que o elemento vontade deve desempenhar a fim de cobrir as brechas que, por acaso, persistam entre os intelectuais e as classes populares, em especial nos casos em que os primeiros apresentem a desvantagem de uma extração social pequeno-burguesa.

No limite, a tendência ‘economicista’, aquela que melhor encarna os princípios do determinismo mecânico que denuncia, teria como corolário ao nível da ação política uma postura fatalista, aproximando-se assim da ética racional e ‘redistributiva’ implementada pela Igreja visando à domesticação dos ‘simplórios’. Até aqui, forcei a mão justamente nas colocações onde Gramsci conceitua as diversas filosofias como “culminâncias de progresso do senso comum, pelo menos do senso comum dos estratos mais cultos da sociedade, e através desses, do senso comum popular”, onde entende que a Igreja não se propõe à reconciliação entre os de baixo — “os simplórios” — e os de cima — os intelectuais — porque reconhece tal impossibilidade ou porque não lhe interessa do ponto de vista de seus inte-

resses políticos⁹. Na verdade, o que ele caracteriza como ruptura na comunidade dos 'fiéis' corresponde, na verdade, a demandas sociais diferenciadas que emanam das diversas categorias sociais que compõem o público da Igreja, levando no limite à bifurcação religiosa com uma religião dos "simples" e uma dos "intelectuais"¹⁰.

Segundo ele, "a posição da filosofia da práxis é antitética a esta posição católica: a filosofia da práxis não busca manter os "simplórios" na sua filosofia primitiva do senso comum, mas busca, ao contrário, conduzi-los a uma concepção de vida superior"¹¹. Assim, o voluntarismo como postura básica em Gramsci deixa-se muitas vezes impregnar pelo ranço das classificações científicas mais canhestras — aquelas que estabelecem sem mais um 'continuum' que vai desde o senso comum (uma espécie de nome vazio que dá à cultura das classes populares) até às chamadas formas "elevadas" (a filosofia erudita) e suas concorrentes menos leigas (a religião) — bem como pela idéia populista de um aperfeiçoamento ético, moral, científico e político dos "simplórios" sob a batuta esclarecida de intelectuais abertos à elevação da massa cuja consciência possui um grau inferior de ordenação e compreensão do mundo natural e social. Veremos adiante, que embora Gramsci tenha realizado uma das análises mais lúcidas dos intelectuais da ordem, não chega a mostrar de onde os intelectuais orgânicos derivam sua consciência crítica capaz de fazer com que exerquem o mundo e as necessidades dos "simplórios".

Não obstante, em outras passagens, define o processo de imposição da ideologia dominante em termos de um trajeto de irradiação marcado pelas modalidades de difusão e popularização crescentes e cujo êxito depende, em ampla medida, da autoridade e do reconhecimento de que se fazem acompanhar os produtores e portadores da ideologia dominante. Procura mostrar os diversos sentidos que tal processo pode assumir: "substituição do velho e combinação entre o velho e o novo", o que lhe permite reconhecer a inviabilidade de um discurso político radicalmente novo, na acepção de um discurso 'inaugural'. E a própria cultura popular acaba sendo caracterizada "como combinação mais ou menos heteróclita e bizarra"¹². Em outras passagens, capta acertadamente o processo de vulgarização e sedimentação, nos estratos mais baixos, dos novos conhecimentos, atitudes e valores que surgem nos grupos dominantes que os produzem: "O senso comum não é algo rígido e imóvel, mas se transforma continuamente, enriquecendo-se de noções científicas e de opiniões filosóficas incorporadas aos costumes (...). O 'senso comum' é o folclore da filosofia e está sempre entre o verdadeiro folclore (como se entende comumente) e a filosofia, a ciência, a economia dos especialistas. O 'senso comum' cria o futuro folclore, ou seja, uma fase relativamente rígida dos conhecimentos populares de certo tempo e lugar"¹³. Mas nada disso eli-

mina a vontade enquanto base da filosofia e da história, isto é, como saída em face da postura idealista e da postura mecanicista.

Em sua análise da filosofia de Croce e da possível incorporação de seus pontos fortes ao marxismo, começa por criticar a ótica privilegiada por Croce culminando na proeza de montar uma história da Europa sem tratar da Revolução Francesa e das lutas napoleônicas, e acaba afirmando que Croce prescinde "do momento da luta, do momento no qual se elaboram, se unificam e se ordenam as forças em contraste, do momento no qual um sistema ético-político se dissolve e outro se elabora a ferro e fogo, no qual um sistema de relações sociais se desagrega e decai e outro sistema surge e se afirma"¹⁴. Justamente o modo pelo qual Gramsci incorpora o modelo de análise histórica croceana propicia não apenas um apanhado dos dilemas teóricos com que defrontava em seu esforço por compatibilizar o marxismo com a tradição intelectual dominante perante a qual se via obrigado a um ajuste de contas no plano teórico, como também possibilita uma apreensão mais sistemática de sua postura voluntarista.

De início, a concepção croceana da história ético-política lhe serve de instrumento teórico e/ou modelo de análise alternativo para enfrentar o economicismo. Serve também de perfilar os cânones empíricos a serem seguidos numa análise histórica concreta. Da ótica que norteia uma história ético-política, extrai a ênfase nos fatos culturais, no papel dos intelectuais na vida social, bem como o conteúdo substantivo da noção de hegemonia. Adota inclusive a tese de que o materialismo histórico deve valer como simples cânone de interpretação histórica, ou seja, redimensiona o peso da instância político-ideológica que, doravante, deverá sofrer uma análise capaz de revalorizá-la ao lado do nível econômico estrutural. Todavia, não poupa Croce por resvalar na história formal que se constrói a partir de um movimento puramente conceitual. Prossegue criticando a "origem puramente livresca e erudita" do conceito croceano de história fazendo uma observação que está a exigir uma leitura cuidadosa: "Aliás, as ideologias serão a "verdadeira" filosofia, já que delas resultaram ser as "vulgarizações" filosóficas que levam as massas à ação concreta, à transformação da realidade"¹⁵. Afora o inequívoco tom 'totalitário' (e mesmo sombrio), designa tanto o peso explicativo que atribui à ideologia, como também aponta seu caráter necessário enquanto ordenação do mundo social que norteia a prática política. Como se sabe, a identificação entre ideologia e filosofia pode conduzir a saídas inesperadas. Antes disso, refere-se à identidade entre história e política no mesmo registro da última citação, qual seja o de que "se o político é um historiador (não apenas no sentido de que faz a história, mas também no de que, atuando no presente, interpreta o passado), o historiador é um político; e, neste sentido (que, ademais, aparece também em Croce), a história é sempre história

contemporânea, isto é, política”¹⁶. Resumindo, o que aparece como ideologia para as massas aparece como filosofia para os intelectuais (dois modos de aparição que preservam uma identidade mais funda), embora o saldo final para ambos seja a necessidade de tomar o leme da história a fim de não soçobrar.

A identidade entre filosofia e ideologia pode também resvalar para os descaminhos da relativização, “degradação” que redundará numa nova forma de sociologismo. Entretanto, o historicismo croceano encontra-se embebido na própria história italiana, quer dizer, tem a ver sobretudo com a modalidade mais insistente de mudança no âmbito nacional que surge, nos diversos autores, nomeada de diferentes maneiras — revolução-restauração, “classicidade nacional” (Carducci), “revolução passiva” (Cuoco), “restaurações progressistas”, revoluções do “homem de Guicciardini” (De Sanctis) mas que remetem todas a um mesmo conteúdo substantivo. Vale dizer, todas essas concepções expressam “o fato histórico da ausência de uma iniciativa popular unitária no desenvolvimento da história italiana, bem como o fato de que o desenvolvimento se verificou como reação das classes dominantes ao subservismo esporádico, elementar, desorgânico, das massas populares (...) que acolheram uma parte qualquer das exigências de baixo (...) nas quais os dirigentes salvaram sempre o seu ‘particular’”. É, portanto, nesse sentido que se deve entender o historicismo croceano que não passa de reformismo ao propor “como único método de ação política aquele no qual o progresso e o desenvolvimento histórico resultam da dialética da conservação e da inovação”¹⁷. Para Gramsci seria melhor dizer que o problema não é tanto o da dialética conservação/inovação (uma vez que o passado é “um conjunto de vivo e morto”), mas sim **o que** resgatar, a partir **de que** critérios e, sobretudo, **quais os grupos sociais** mais aptos a essa tarefa. De novo, voltamos à fonte primeira, pois cabe ao próprio movimento da história promover e determinar o que, como e quando deve ser resgatado. Esta constitui a única saída possível para despojar o historicismo croceano — onde a escolha do que deve ser conservado do passado está em mãos de cientistas e filósofos — da “grandeza brilhante que lhe é atribuída, como se se tratasse da manifestação de uma ciência objetiva, de um pensamento sereno e imparcial (...) quando, de fato, não passa de uma forma mascarada de “história com desígnio” que preserva como “intocáveis” a forma liberal do Estado “que garante a qualquer força política o direito de movimentar-se e lutar livremente”¹⁸ num esquema de luta em que os golpes são decididos de antemão.

Nessa altura, vem a resposta de Gramsci. Muito embora todo grupo social possua uma tradição e um passado e o considere como o único e total passado, “aquele grupo que, compreendendo e justificando todos estes ‘passados’, souber identificar a linha de desenvolvimento real (...) cometerá ‘menos erros’, identificará mais elementos ‘positivos’ sobre os

quais apoiar-se para criar uma "nova história". Adiante, Gramsci prossegue numa crítica aos descaminhos da postura objetivista¹⁹ e assinala a quem interessa a defesa dos pilares objetivistas: os católicos empenhados em valorizar a ciência positiva e experimental que, no limite, tornam "a natureza e o mundo realidades intangíveis e declaram para todo o sempre o primado do 'ver' sobre o do 'fazer'. Mas de que maneira, afinal, reconciliar a postura objetivista com o idealismo subjetivista a não ser através de uma teoria das superestruturas? Se não considerarmos a estrutura (refere-se, é claro, à infra-estrutura material) como uma espécie de 'deus oculto', mas como algo cuja consistência "é objetivamente controlável", não como "algo imóvel e absoluto" mas "como a própria realidade em movimento"²⁰, nada mais resta senão dar a palavra à parte das **Teses sobre Feuerbach**²¹ onde se enfatiza que a realidade deve necessariamente ser captada enquanto **prática**, de maneira subjetiva. Não é por acaso que Gramsci (e, mais tarde, outros pensadores marxistas) recorre às **Teses sobre Feuerbach** quando pretende fundamentar, no próprio marxismo, a noção de **prática** em geral e, de **prática revolucionária**, em particular, em termos de um passo necessário para constituir a atividade política como prática e como teoria (como ciência política)²².

Mas se o próprio Gramsci interpreta as **Teses sobre Feuerbach**, de que maneira alinha sua interpretação sobre o pano de fundo da interpretação croceana? Primeiro, entende que Marx reivindica aí uma filosofia "que produza uma moral adequada, uma vontade atualizadora"²³, reivindicando a unidade entre teoria e prática com a qual, em última análise, se identifique? Entretanto, o que em Marx aparece como prática, como 'algo subjetivo', Gramsci traduz por vontade, "uma vontade ativa — transformadora do mundo".

Destarte, o programa teórico e prático de Gramsci encontra-se bastante ancorado na leitura que faz do Posfácio de Marx à **Contribuição à Crítica da Economia Política**, dos estudos históricos (18 Brumário etc.), das **Teses sobre Feuerbach**. De início, tal seleção esclarece porque a linguagem conceitual que utiliza encontra-se ainda presa ao par infra-estrutura/superestruturas e à idéia matriz segundo a qual os homens tomam consciência de sua situação material no terreno ideológico, isto é, através das formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas e outras. Esclarece, também, a postura que assume diante da tradição materialista: ao invés de privilegiar os trabalhos de Marx que se prestam melhor a uma interpretação economicista, se detém nos estudos concretos onde o âmbito de intervenção disponível e/ou aberto à prática política se mostra mais dilatado, ou então, se inspira em textos de caráter metodológico (a **Contribuição**) ou programáticos (as **Teses**) onde o que está em jogo é o próprio feitio heurístico de enxergar o real e sinalizar os registros de percepção (o objetivista e o subjetivista) que o tornam inteligível e que, no limite, permitem

reconciliar dimensões da realidade que os modelos apressados tudo fazem para isolar. Gramsci se deu conta de que não haveria chance de entender as relações de força sem lhes conceder uma área de manobra em cujo campo se enfrentam as práticas das classes e grupos sociais; e, muito menos, não seria viável nomear tais relações sem captar o legado intelectual e os esquemas de sensibilidade, de ação, de percepção etc. que perfazem a cultura de um grupo enquanto cristalização viva de sua história e de suas chances futuras. Não fosse sua distinção entre uma superestrutura necessária e ideologias arbitrárias, racionalistas — ou como prefere dizer, ‘desejadas’ — que me parece dispensável, a construção de um objeto para a ciência política e o encaminhamento de um método de análise histórica estão quase sempre baseadas nas posições assumidas por Marx nos textos aqui citados.

II

Nestas condições, salienta a necessidade de um exame teórico aprofundado de dois princípios. Em primeiro lugar, o princípio que distingue no estudo de uma estrutura os movimentos orgânicos e relativamente permanentes dos elementos que podem ser denominados “conjuntura” que se revestem de um caráter mais ocasional e imediato. Esta distinção entre estrutura e conjuntura hoje tão em voga é condição teórica necessária para que se possa afirmar um objeto próprio para a ciência política. Tal sucede porque permite um deslocamento das contradições não resolvidas no plano estrutural para a esfera propriamente política colocando em jogo a direção hegemônica e oferecendo o terreno “ocasional” sobre o qual se organizam as forças antagonistas que, em caso de triunfo, deverão erigir um novo bloco, vale dizer, novas relações de força, novas relações simbólicas e um novo tipo de Estado.

O termo orgânico adquire assim sua acepção rigorosa, isto é, “orgânico” é uma propriedade que caracteriza todo e qualquer elemento da ordem da estrutura, em contraposição ao termo “ocasional”, da ordem da conjuntura. Em conseqüência, uma análise concreta de dada situação histórica deve sempre atingir um equilíbrio explicativo entre o movimento estrutural e o movimento conjuntural para não cair nos erros do “economicismo” ou do “idealismo” (a palavra de Gramsci é “ideologismo”). Ao primeiro, corresponde a exaltação de causas mecânicas e, ao segundo, a exaltação do elemento voluntarista. Portanto, o critério metodológico fundamental — o guia da análise — consiste no recurso equilibrado a “movimentos” e fatos orgânicos e a “movimentos” e fatos de conjuntura. Para falar no jargão da moda, o que está em jogo neste ponto não é só a concepção mais geral do relacionamento entre a instância econômica e as instâncias política e ideológica, mas o próprio perfil de determinação e de explicação mais abrangentes de uma formação social concreta. Esta concepção envolve o estatuto que se acaba concedendo aos “movimentos” e fatos de

superestrutura, qual a medida em que é determinada pelo econômico, qual a medida em que o sobredetermina. Segundo Gramsci, não cabe à teoria materialista (com t maiúsculo ou minúsculo) resolver tal dilema, trata-se de uma questão a ser enfrentada por cada análise concreta que deve decidir, após o exame de uma situação particular, qual o peso respectivo a ser atribuído à instância econômica e às demais²⁴. O saldo, portanto, consiste em duas distinções: a primeira, entre estrutura e superestrutura; a segunda, entre estrutura e conjuntura. Por conseguinte, Gramsci não reduz as relações de força e os aparelhos ideológicos ao nível da conjuntura, pois para além das lutas imediatas, as superestruturas apresentam elementos relativamente permanentes²⁵.

A seguir, estabelece os diversos momentos em que elabora o conceito de relações de força. Primeiro, haveria o momento econômico das relações de força: “uma relação de forças estreitamente ligada à estrutura, objetiva, independente da vontade dos homens, passível de mediação exata”, estando ligada ao desenvolvimento das forças materiais de produção que dão origem aos grupamentos sociais, cada um dos quais representa uma função e ocupa uma posição determinada na produção. Este primeiro nível estrutural constitui instrumento de controle para o estudo dos demais níveis, uma vez que abriga as condições e os limites em meio aos quais se torna viável a operação e a transformação dos demais. Segundo, haveria o momento da relação das forças políticas, ou seja, o estágio propriamente político que traduz a passagem da estrutura para a esfera das superestruturas; é o momento da luta pela hegemonia, da transformação das ‘ideologias’ em ‘partidos’, da luta pela liderança e condução do processo, em suma, o momento de instauração de um bloco histórico que envolve, além da unidade dos fins econômicos e políticos, a unidade intelectual e moral. Terceiro, haveria o momento da relação das forças militares.

Se parece tão difícil “agarrar” a obra de Gramsci é porque o ponto de partida que acaso se venha a tomar imprime uma direção teórica cujas implicações são irreversíveis. Em termos mais concretos, se tomamos como ponto de partida a constatação da existência de dirigentes e dirigidos, somos levados a nuclear os demais elementos da obra em torno da concepção de Estado entendido como um complexo de organizações que processam, com base numa autonomia relativa que deriva dos interesses e reivindicações dos próprios grupos de ‘organizadores’, demandas de classes e/ou grupos sociais. Contudo, se tomarmos como elemento unificador os conceitos de **hegemonia** ou **bloco histórico**, somos levados a pensar a instância política em termos do primado das relações entre as classes fundamentais e, conseqüentemente, do circuito de representação que, de um lado, conduz ao aparelho estatal burguês, e de outro, à formação do partido político que contém em germe o projeto de um novo estado. Qualquer caminho adotado não elimina a questão canônica da maior ou menor auto-

nomia de que dispõem as relações de força, sendo que ambos os trajetos exigem que se qualifique o conteúdo, o sentido e os limites de tal autonomia.

Em resumo, queremos dizer o seguinte: Se dada leitura estiver pautada pelo conceito de hegemonia, o foco de análise e o próprio objeto da ciência política se desloca do Estado visto como um complexo organizacional para o âmbito das relações de classe a que correspondem, numa formação social capitalista, dois circuitos de representação: o primeiro nucleado em torno do Estado como um aparato que assume o exercício cotidiano da hegemonia, conceito que se deve entender como a capacidade de determinada classe de dirigir as demais impondo-lhes um conjunto de normas, crenças e valores, em suma uma cultura; todavia, em virtude da impossibilidade de se instaurar uma hegemonia total, configura-se, de algum modo, outro circuito de representação política, justamente aquele que as classes subalternas constituem através do partido e dos intelectuais orgânicos. Tudo se passa como se as classes dominadas fossem ampliando progressivamente um sistema de poder alternativo em cujo âmbito se constituem um partido embrião do futuro Estado, uma categoria de intelectuais que trabalham a seu serviço e, por último, pela infiltração nas "trincheiras" da sociedade civil, quer dizer, pela ampliação de um aparato ideológico-organizacional independente. Nestes termos, a atividade política se desenrola entre as classes fundamentais, isto é, entre a classe que detém a hegemonia e a exerce através do Estado e do controle sobre a sociedade civil, e a classe que aspira à hegemonia contando a seu favor com o partido onde se pode vislumbrar o projeto do Estado futuro.

Não obstante, embora concordemos quanto à parte mais substantiva em que esse tipo de leitura se apóia — quer dizer, em especial o primado das relações de classe no que concerne à inteligibilidade das superestruturas político-ideológicas —, acaba passando ao largo de inúmeras questões fundamentais quando se trata de examinar o papel dos intelectuais e dos aparelhos ideológicos.

Numa passagem bastante controvertida de sua obra, Gramsci diz que o fato bruto em que se assenta a política "é a existência real de governados e governantes, dirigentes e dirigidos" e, mais adiante, prossegue afirmando que a divisão entre governantes e governados "é uma criação da divisão do trabalho, é um fato técnico", muito embora, em última análise, "refira-se a uma divisão de grupos sociais"²⁶. Eis, portanto, a divisão do trabalho apontada como processo substantivo e conducente à formação de um circuito das relações de força entre as classes e/ou grupos sociais girando em torno do Estado. Neste estágio histórico, é o próprio processo de dominação política — ou seja, as novas exigências postas ao exercício da hegemonia — que acaba atingindo uma complexidade crescente que se faz acompanhar por uma elevada especialização. Em outros termos,

o novo estágio em que ingressa a divisão do trabalho político e ideológico se fez acompanhar pela montagem de um complexo de **organizações** a que correspondem grupos de agentes profissionais que aí desenvolvem um trabalho específico, os chamados “funcionários da ideologia”. Como diz Gramsci, “não há organização sem intelectuais... Os intelectuais são “organizadores” da vida social na medida em que são partido dirigente de uma massa ativa.”

Em conseqüência, a ciência política é fundamentalmente definida como ciência do Estado que, neste quadro de referência, deve ser entendido como “o complexo de atividades práticas e teóricas com as quais a classe dirigente justifica e mantém não só o seu domínio, mas consegue obter o consentimento ativo dos governados”²⁷. Temos aí uma conceituação do Estado cuja ênfase recai, de modo inequívoco, em sua dimensão organizacional e que o enxerga em termos da agência dominante ao nível político por ser o responsável pelo êxito da mobilização das classes de uma formação em torno de um **ethos** que serve à dissimulação do poder das classes dirigentes. O intuito de Gramsci não é outro senão o de sublinhar o papel propriamente ideológico do Estado.

Do ângulo estritamente organizacional, Gramsci efetua algumas distinções cujo caráter é, de início, sobretudo descritivo. Haveria, de um lado, as atividades propriamente estatais (isto é, que aparecem rotuladas como “públicas”): o aparato administrativo, o aparato representativo (legislativo etc.), o aparato repressivo (o sistema judiciário, as forças armadas, a polícia etc.). E de outro, haveria o conjunto de organizações privadas que se desenvolvem no âmbito da sociedade civil: as diversas igrejas, o sistema de ensino, o sistema de informação, os ‘mass media’, as diversas artes etc.

Concebida como atividade autônoma, com princípios e leis diversos daquelas da moral e da religião, muitos poderiam objetar que tais formulações não encontram apoio na vertente clássica do marxismo. Todavia, poder-se-ia argumentar, como faz por exemplo Pizzorno, que o objetivo crucial de Gramsci seria “a produção de novos esquemas para a história política, e não um novo esquema de interpretação da história econômica”²⁸. Um problema que se faz insistentemente vivo no correr de suas análises, bem como em suas formulações de caráter mais teórico diz respeito à questão da hegemonia política e intelectual do grupo dirigente.

A noção de bloco histórico pretende dar conta da relação orgânica entre representantes e representados²⁹. Tomemos o exemplo do “Risorgimento” analisado por Gramsci. No processo de formação de um novo estado nacional, a arena política abriga a ação de duas forças políticas: o grupo dos moderados a serviço da casa de Savóia liderados por Cavour e o Partido da Ação cujas bases sociais são predominantemente burguesas e não

aristocráticas, tendo à testa Mazzini e Garibaldi. Em virtude do fracasso do Partido da Ação em mobilizar as massas de camponeses, a unidade nacional se consolidou a partir de uma aliança entre a burguesia rural do norte e os grandes proprietários do sul³⁰, excluindo a grande maioria da população. Foram estes os limites em que se moveu a industrialização italiana, quer dizer, os limites que assinalam a margem de variação, bem como o ponto de saturação da referida aliança. Assim, os moderados configuram um bloco organicamente ligado à classe de que são os representantes (no caso, a burguesia rural do Norte). O partido político de Cavour torna-se o grupo dirigente, aquele em condições de exercer a hegemonia e, portanto, dirigir o Estado perante seus adversários políticos.

O bloco histórico se constitui a partir de uma atividade dirigente capaz de aliar a direção do aparelho governamental ao controle dos aparelhos ideológicos em cujos respectivos campos se exerce o trabalho de dominação. Deve ser tomado como ponto de partida para uma análise que, de início, aborda a realidade histórico-social de uma perspectiva estática por uma decisão metódica e deliberada. Em outras palavras, a intenção é reconstruir uma situação como se estivesse em equilíbrio, resultante de um processo pelo qual vem a se consolidar um circuito de representação política cuja dimensão mais abrangente envolve, de um lado, a **hegemonia**, e de outro lado, a **adesão** das classes subalternas. Visto de outro ângulo, esta reconstrução visa a salientar o perfil **institucional** e **organizacional** que fundamenta a montagem do sistema de meios e aparelhos repressivos e ideológicos capazes de propiciar bases materiais e intelectuais adequadas à integração política e simbólica. Em suma, trata-se de averiguar as condições em meio às quais um sistema de valores impregna as relações de força entre as classes e/ou os grupos sociais.

O chamado “teorema das proporções definidas” pode indicar com propriedade o sentido mais rigoroso do que Gramsci entendia por bloco histórico: “(...) pode-se dizer que cada aglomerado humano tem um princípio ótimo particular de proporções definidas”, ou seja, um ponto ideal de organização. Afirma-se o conteúdo singular de cada situação concreta com o lembrete genérico de que “cada modificação numa parte determina a necessidade de um equilíbrio com o todo”. Num sentido positivo, Gramsci propõe aplicá-lo aos partidos, aos sindicatos, às fábricas, com o intuito de perceber “como cada grupo social tem uma lei de proporções definidas própria, que varia de acordo com o nível de cultura, de independência mental, de espírito de iniciativa e de senso de responsabilidade e disciplina dos seus membros mais atrasados”³¹.

A ruptura da relação de representação ‘natural’ entre os grupos sociais e seus partidos, corresponde ao que Gramsci entende por **crise orgânica**. O que pode ocorrer tanto pela saturação da representação política da

aliança hegemônica como em decorrência de um processo de mobilização das classes subalternas cujas reivindicações se canalizam através de uma organização — o partido político, por exemplo —, que passa a representar seus interesses em face do bloco no poder. As guerras, revoluções, plebiscitos, eleições gerais oferecem ocasiões propícias à eclosão de “momentos de vida intensamente coletiva” quando determinada população se defronta com uma tarefa comum que reclama potencialmente estratégia de ação e de luta. Desta maneira, abre-se a possibilidade de mudanças nas relações entre representantes e representados o que requer a criação de um novo sistema de valores culturais. O sentido mais fundo da noção de crise orgânica diz respeito às alternativas históricas postas por esses momentos de abalo estrutural, obrigando a uma reorganização ou unificação dos grupos dominantes (ou então, a solução “arbitral” do cesarismo), a uma mudança no sistema de poder capaz de afetar inclusive a própria base econômica. No segundo caso, sucede a implantação de novas formas históricas, isto é, um novo sistema de representação orgânica e de hegemonia.

Trata-se, em suma, da ruptura do bloco histórico dominante e da criação revolucionária de um novo bloco. De uma perspectiva teórica, a questão relevante refere-se às condições necessárias que tornam possível a eclosão de tal crise. Por enquanto, não importa tanto o paradeiro da crise, quer dizer, segundo Gramsci, tanto pode levar a uma revolução como pode redundar numa reação fundada num processo de rearticulação dos grupos que já detinham o poder. De início, a crise orgânica pode assumir o caráter de uma crise de hegemonia da classe dirigente, um conflito entre representantes e representados, “seja porque a classe dirigente fracassou em algum de seus grandes empreendimentos políticos para o qual havia solicitado ou imposto pela força a adesão das massas (por exemplo, a guerra), seja porque grandes massas (em particular, camponeses e intelectuais de origem pequeno-burguesa) passaram bruscamente da passividade política a certa atividade e apresentam reivindicações que, embora sem grande unidade, constituem uma revolução”³². Assim, a crise orgânica pode assumir o aspecto de crise de autoridade, o que não passa de uma modalidade de crise de hegemonia nos casos em que o processo de ruptura atinge sobretudo o aparelho do Estado e, em especial a posição relativa dos aparelhos ideológicos. O conceito de crise orgânica refere-se ao momento de esvaziamento político e ideológico do bloco, estando em jogo o futuro do sistema de dominação até então vigente.

Pelo fato de insistir muito no caráter ético do Estado tendente a eliminar as divisões internas entre dominados e a criar um organismo social unitário técnico-moral, muitos poderiam, com certo fundamento, aproximar tal concepção da imagem durkheimiana subjacente à teoria do consenso. Mas a unidade cultural, a homogeneidade ética e intelectual que a classe dominante consegue impor através de seus aparelhos ideológicos

“públicos” e “privados” constitui o modo peculiar com que se consolida a hegemonia, ou melhor, a estratégia por excelência com que se dissimula os conflitos entre os grupos sociais. Por conseguinte, neste caso, a idéia de consenso não passa de um efeito ideológico que pode, eventualmente, assumir o perfil de um mito que será tanto mais eficaz quanto maior e mais abrangente se mostrar o processo de hegemonia. O consenso constitui, portanto, uma construção ideológica que se impõe sobre o conjunto de dada formação e, destarte, não pode ser tomado por um conceito aplicável numa análise concreta. Assim, não é de todo descabida a sugestão de Pizzorno de que a imagem do consenso tenha sido incorporada por Gramsci diretamente da fonte (isto é, Durkheim) passando pela elaboração soreliana a respeito do mito.

E tal sucede porque “o Estado pede o consenso, mas também ‘educa’ este consenso utilizando as associações políticas e sindicais, que, porém, são organismos privados, deixados à iniciativa particular da classe dirigente”³³. Via de regra, o Estado oscilaria, portanto, entre uma função predominantemente ‘educadora’ — que pode concretizar-se através dos aparelhos ‘privados’ da sociedade civil — e uma função eminentemente repressiva, que se realiza mediante os aparelhos ‘públicos’. Com isso, Gramsci pretende impedir a identificação de Estado e Governo, ou seja, impedir a confusão entre sociedade civil e sociedade política. Acaba propondo a seguinte definição sintética: “Estado = sociedade política mais sociedade civil, isto é, hegemonia revestida de coerção”³⁴. A intenção de Gramsci é dar conta tanto da dimensão **força** como da dimensão **consenso** cuja combinação corresponde ao exercício ‘normal’ da hegemonia, e cuja presença se verifica em todo o aparato conceitual a que recorre. Aliás, as duas dimensões referidas sofrem um tratamento exaustivo e explícito nos seus escritos, sendo possível assinalar as diversas expressões metafóricas com que surgem: armas versus religião, coerção versus persuasão, política versus moral, violência versus fraude, força versus ideologia, política versus ética e, por que não, força versus sentido. Em consequência, o exercício da hegemonia por parte de uma classe dirigente através do Estado requer, além de uma posição dominante no âmbito das relações de produção, um controle sobre os produtos e bens das superestruturas. Vale dizer, a hegemonia de determinada classe tende a cristalizar e preservar certo tipo de civilização e de cidadão.

Podemos, agora, retomar o foco central da leitura cujo ponto de partida é dado pela constatação de que a existência de dirigentes e dirigidos resulta dos movimentos da divisão do trabalho em seus efeitos no plano da organização política e ideológica. Tal significa que a própria divisão do trabalho político e ideológico passou a exigir um arcabouço institucional complexo — os chamados aparelhos ideológicos — responsável pela gênese dos grupos sociais de “organizadores” (os intelectuais, as di-

versas burocracias) cujos interesses, reivindicações e obras apresentam caráter específico e irredutível aos interesses das classes fundamentais, pois derivam de uma inserção singular, qual seja o trabalho específico com que contribuem para a manutenção ou para a derrubada das relações de força vigentes. Não se deve entender essas afirmações como querendo privilegiar a dimensão organizacional tão-somente por uma decisão ou um critério metodológico, qualquer que seja. O problema não é tanto a ênfase no elemento 'máquina' mas no fato de que o processo de autonomização de que resultou o sistema político no estado liberal capitalista, deriva de processo histórico substantivo, sendo, ademais, distintos o grau dessa autonomia e, portanto, a eficácia dessa instância político-ideológica.

O que está subjacente às formulações de Gramsci é a concepção de que o processo de autonomização de dada atividade social — como por exemplo, o sistema de ensino — implica um conjunto de elementos que tendem a se mostrar recorrentes sempre que tal fato ocorre. Implica a constituição de corpo próprio de agentes especializados e especialmente treinados para que possam cumprir um trabalho particular. Implica o desenvolvimento e, via de regra, um processo de institucionalização da atividade que passa a ser praticada, gerida e controlada no interior de organizações especialmente votadas a tal fim. Implica um corpo de tradições, de conhecimentos, de representações etc.

Os grupos sociais que se constituem a partir desse novo patamar na divisão do trabalho político-ideológico são os que, segundo Gramsci, "oscilam entre os dois grupos fundamentais (...) e que desempenham papel decisivo nos períodos de crise orgânica, quando o grupo conservador já não tem força para manter sua hegemonia sobre a sociedade e o grupo progressista ainda não pode assumir, em seu próprio nome, essa hegemonia". Refere-se às soluções 'bonapartista' ou 'cesarista' cuja força e eficácia estão associadas ao mandato tampão de estratos sociais intermediários, a meio caminho entre as classes dirigentes tradicionais e as classes subordinadas que aspiram à hegemonia total.

III

No entender de Gramsci, o moderno príncipe seria o partido político: "um elemento complexo de sociedade no qual já se tenha iniciado a concretização de uma vontade coletiva reconhecida e fundamentada parcialmente na ação". O partido político seria a organização em condições de empalmar e empolgar a vontade coletiva, sujeito e motor da ação política. Todavia, pelo fato de que o partido constitui uma "nomenclatura de classe", é preciso identificar "o grupo social do qual o partido é expressão e setor mais avançado". Nestes termos, a história de um partido se confunde com a história de determinado grupo social, o partido constitui, na

verdade, uma instituição social que concretiza, no plano propriamente político, a expressão intelectual e moral do vínculo entre representantes e representados.

Apesar de a história do partido correr desde o início paralela à história do grupo social cujas reivindicações, interesses e valores o partido assume e procura implantar sobre todo o conjunto social, também se pode encará-lo de uma perspectiva relativamente autônoma. Neste sentido, a análise recai sobre sua história singular que, por sua vez, depende em ampla medida do grau de eficácia com que ele atualiza seu papel de representar um conjunto determinado de demandas. Em consequência, o partido não deve ser entendido no sentido restrito de uma organização cujo modo de operação se esgota no processo da luta política aberta. A noção de partido em Gramsci é fecunda justamente porque não se prende seja a uma caracterização meramente institucional ou legal, seja a uma definição exclusivamente atenta à dimensão força da atividade política.

Em primeiro lugar, isto significa que a relação orgânica entre representantes e representados pode também localizar-se em outros aparelhos ideológicos que fazem as vezes de 'partidos' ou de frações de 'partidos'. Vale dizer, desempenham, de maneira mais ou menos coesa, de modo mais ou menos fragmentado, algumas das tarefas e funções que um partido 'totalitário' costuma enfeixar. Por exemplo, nesse sentido um determinado jornal pode vir a desempenhar uma função relevante no âmbito da divisão do trabalho de representação política das demandas de uma dada classe. Em consequência, convém ressaltar melhor ambas as perspectivas a que remete a noção de partido. De um lado, seria 'partido' todo e qualquer aparelho ideológico cumprindo alguma tarefa ou função na divisão do trabalho de representação político-ideológica no âmbito de determinado bloco histórico. Em tal acepção todo e qualquer aparelho ideológico operando no sentido de realizar um trabalho de inculcação moral e/ou intelectual, estará destarte desempenhando um papel na atividade global de representação 'partidária'. Mesmo aqueles aparelhos 'privados' aparentemente mais infensos à luta política imediata, devem ser considerados, para todos os efeitos, frações de 'partido'. De outro lado, convém examinar o partido do ponto de vista de sua operação e funcionamento nos momentos de crise orgânica. Nestes casos, o partido tende a unificar seus diversos papéis e a concentrar em mãos de um 'partido' único e centralizado, a direção, o controle e o arbítrio da atividade política de representação classista.

Na primeira acepção, lidamos com blocos históricos relativamente estabilizados, ou seja, dotados de certo tipo de regime político, de certo tipo de Estado e, sobretudo, de determinada modalidade de circuito político de representação. Logo, o peso de uma organização partidária estará, via de regra, referido às dimensões da sociedade política e ao alcance e à escala de operação da sociedade civil. Em outros termos, o peso do par-

tido político vai depender particularmente do estágio de complexidade a que chegou a divisão do trabalho político e ideológico. Neste caso, a atividade partidária encontra-se diretamente ligada tanto ao volume relativo e à extensão das demandas de classe (o público político) quanto ao grau de coesão interna das burocracias partidárias e ao grau de homogeneidade de que se reveste o vínculo de expressão e representação que se estabelece entre as bases sociais do partido e sua liderança (por exemplo, os intelectuais).

Nos termos referidos pela segunda aceção, a atividade partidária mostra sua verdadeira face de modo mais visível, pois as múltiplas funções de representação encontram-se compactadas no espaço de uma mesma organização, mesmo quando deixa vislumbrar 'intacto' o arcabouço institucional dos aparelhos ideológicos (caso do nazismo) sobre os quais o partido totalitário passa a exercer um controle direto. Trata-se dos dois casos centrais de crise orgânica, a saber, a crise de hegemonia (o caso fascista) e a crise revolucionária ou de 'mobilização'. Na primeira aceção, é sobretudo o trabalho de inculcação ideológica que, muitas vezes, aparece distribuído pelos inúmeros aparelhos ideológicos.

De um ângulo estritamente organizacional, três grupos de elementos constituem as condições para existência de um partido: a massa de adeptos (que Gramsci denomina os "homens comuns, médios"), o 'exército' do partido; o grupo de dirigentes, elemento principal de coesão, sobre o qual recai a tarefa de expressar, na teoria e na prática, as demandas mais ou menos homogêneas de um dado grupo social; e também um grupo de ligação entre os demais que não passa dos 'funcionários' e que só existem a partir de certo estágio de desenvolvimento das condições materiais objetivas. Estes três elementos dariam conta da dimensão 'máquina' do partido. O quarto elemento refere-se à dimensão 'programa', à presença de uma concepção do mundo, ou melhor, de um conjunto de esquemas de percepção, de ação, de sensibilidade, que permitem nomear o mundo a derrubar e, ao mesmo tempo, antecipar simbolicamente o mundo a ser instaurado. Trata-se, portanto, não apenas de um programa puro e simples mas de um discurso simbólico que informa a prática política e que não passa da cristalização do **ethos** da classe ou das classes que o partido representa. Nestas condições, Gramsci atribui ao partido um âmbito de ação muito amplo ao mostrar que suas práticas devem articular-se tanto no plano da força como no plano da ideologia.

É interessante observar aqui nova possibilidade de leitura do elemento vontade já referido. Ao caracterizar o 'programa' como capaz de guiar a previsão — entendida como conhecimento dos elementos do passado e do presente, bem como de sua trajetória — Gramsci identifica tal elemento com a idéia croceana da **paixão** na medida em que "a realidade é o resultado de uma aplicação da vontade humana à sociedade das coisas".

Portanto, eis alguns dos postulados que justificam o privilegiamento que Gramsci concede às superestruturas como o espaço onde se defrontam as classes e/ou os grupos sociais organizadamente dirigidos por **vontades** que se encarnam e se expressam na camada de representantes/militantes. Destarte, poder-se-ia pensar a teoria da vontade em Gramsci de um ângulo menos carregado do jargão expressivo de Croce, qual seja o de identificar os elementos materiais, políticos e simbólicos que informam as possibilidades e condições abertas à eclosão dos movimentos sociais. Neste ponto, cumpre ressaltar que Gramsci insiste muito no fato de que 'o dever ser' não deve ser traduzido num registro moralista, mas sim no sentido prático de **mobilização**, de **arregimentação** dos membros de uma classe social em torno dos ideais que um discurso político ordena e preenche com sentido unitário. E a prática política move-se no campo da realidade objetiva sob a condição de deixar-se revestir por um programa que, de algum modo, consegue nomear tal mundo em bases compreensíveis para seus adeptos que, em última análise, já se encontram convertidos a tal programa porque foram eles mesmos — quer dizer, uma dada classe social — quem o produziu, quem o difunde e quem lhe serve de base social de sustentação³⁵.

Outro elemento que deve ser visto mais de perto é a burocracia partidária que se faz a portadora da tradição e da ortodoxia tornando-se por esta via "um corpo solidário, voltado para si e independente da massa". No caso de a relação de representação entre partido e grupo social se mostrar adequada às demandas e interesses do grupo, a modalidade 'normal' no plano da organização partidária seria o centralismo democrático que não é outra coisa senão maneira de temperar os impulsos da base com o comando da cúpula. Nos casos em que não houver tal adequação, sai vitorioso o centralismo burocrático.

Convém ressaltar o fato de que Gramsci não apenas pensa o partido político com base no modelo das instituições religiosas, mas também enxerga o partido como capaz de substituí-las, pois sua finalidade consiste em potenciar as possibilidades de ação e mobilização de suas bases sociais. Afirma que o príncipe "toma o lugar, nas consciências, da divindade ou do imperativo categórico, torna-se a base de um laicismo moderno e de uma laicização completa de toda a vida e de todas as relações de costume"³⁶. A citação é muito esclarecedora pois aponta com precisão de que maneira o **ethos** partidário opera como um divisor de águas em registro leigo, um princípio de arbítrio e controle da realidade, ocupando a região do político que, antes, cabia às organizações atuantes em nome da divindade. Nesse sentido, tomemos os conteúdos que privilegia ao incorporar a noção soreliana do mito: a ideologia política que o partido difunde não é 'fria utopia' nem 'raciocínio doutrinário', mas, sim, "uma criação da fantasia concreta que atua sobre um povo disperso e pulverizado para despertar e organizar sua vontade coletiva". O caráter mítico da ideologia seria dado

pelo fato de ela servir à produção/difusão de significações ajustadas às demandas de certas forças sociais. Todavia, tal concepção da ideologia como **mito** deve ser entendida nos termos da teoria da vontade, capaz de conferir um sentido e certos fins à luta pelo poder.

Mais ainda, a força do mito não reside tanto nas possibilidades que oferece de nomear o mundo das relações sociais segundo a ética dos dominados ou dos dominantes; o impulso central que o mito propicia é o fato de permitir dotar as organizações dos dominados — seja o sindicato, seja o partido — de bases ‘passionais’ adequadas, isto é, ele informa a ação, dá-lhe uma direção, sentidos. Convém não minimizar o elemento “paixão”, pois nele está contida a dimensão da experiência vivida pelo agente, as representações que desenvolve acerca da ação dos outros (dos antagonistas, por exemplo) e de seu grupo, não sendo nada desprezíveis o peso que tais elementos possuem no processo que atualiza e mobiliza a “vontade” do grupo inteiro em seu despertar para as exigências da luta política. Em termos mais amplos, seria de todo inviável desconsiderar em Gramsci a história própria da classe e/ou do grupo social — quer dizer, toda uma cultura — cujas linhas mestras acham-se cristalizadas numa concepção de mundo mais ou menos homogênea que o partido incorpora no processo da luta para torná-la cada vez mais uma base lógico-política em cujo interior se deverá constituir, progressivamente, a tomada de consciência dos interesses de classe. Em suma, a ideologia enquanto mito cumpre o papel inaugural de propor uma ordem nova, um programa, além, é claro, de cumprir também seu papel negativo em relação à ordem social que se pretende superar. Como vemos, para Gramsci, a política constitui sempre um jogo entre, de um lado, a vontade, a espontaneidade, a liberdade (ou seja, certo grau ou margem de arbítrio e controle por parte da ação política) e, de outro lado, o determinismo absoluto, o fatalismo, o mecanicismo.

Assim como, segundo Bachelard, a profissão de médico aparece enquanto uma nova força política capaz de dividir, com os sacerdotes, o trabalho institucionalmente organizado de controle social (o médico às voltas com as mazelas do corpo e o sacerdote votado à saúde do espírito)³⁷, o partido aparece como elemento propulsor da vontade, definida ao mesmo tempo como **consciência** e como **fazer** que se põem juntos numa situação histórica concreta. Quer dizer, o objeto específico da ciência política consiste num estudo das condições que permitem a formação de certas vontades coletivas nos diferentes níveis das relações de forças, bem como um estudo dos **modos** de constituição dessa vontade, como por exemplo, as modalidades de identificação do indivíduo com o grupo, o espírito de sacrifício, o ‘esprit de corps’ etc.

Entretanto, Gramsci está tratando de um momento particular do processo de desenvolvimento político, “ao momento posterior àquele em que um fato pode existir e pode não existir, no sentido de que a neces-

sidade de sua existência ainda não se tornou 'peremptória', mas depende em 'grande parte' da existência de pessoas de extraordinário poder volitivo e de extraordinária vontade"³⁸. No limite, é claro, o partido deixaria de existir uma vez que, "para o partido que se propõe anular a divisão em classes, a sua perfeição e acabamento consiste em não existir mais, porque já não existem classes e, portanto, a sua expressão"³⁹. Nestes termos, o elemento vontade enquanto paixão se reveste do sentido croceano do **drama** que se desenrola entre as diversas forças sociais.

IV

"Pode-se observar, em geral, que na civilização moderna todas as atividades práticas se tornaram a tal ponto complexas e as ciências se imbricaram em tal medida com a vida que toda atividade prática tende a criar escolas para seus próprios dirigentes e especialistas e, portanto, tende a formar um grupo de intelectuais especialistas de grau mais elevado, que ensinam nestas escolas. De modo que, junto ao tipo de escola que se poderia chamar de "humanista" e que é o tradicional mais antigo, destinado a desenvolver em cada indivíduo humano a cultura geral ainda indiferenciada, a potência fundamental de pensar e de saber conduzir-se na vida, foi-se criando todo um sistema de escolas particulares de diferentes cursos para ramos profissionais inteiros ou para profissões já especializadas e perfeitamente individualizadas.

(...) A divisão fundamental da escola em clássica e profissional era um esquema racional: a escola profissional para as classes dominadas, a clássica para as classes dominantes e para os intelectuais. O desenvolvimento da base industrial, tanto na cidade como no campo, trouxe uma crescente demanda do novo tipo de intelectual urbano. Junto à escola clássica se desenvolveu a escola técnica (profissional mas não manual) o que pôs em discussão o próprio princípio da orientação concreta da cultura geral fundada na tradição greco-romana. Uma vez posta em discussão tal orientação, pode-se dizer que ficou arruinada, pois sua capacidade formativa estava em grande parte baseada no prestígio geral e tradicionalmente indiscutido de determinada forma de civilização (...)

Deve-se ter em mente a tendência em expansão, segundo a qual, toda atividade prática tende a criar sua própria escola especializada, assim como toda atividade intelectual tende a criar para si mesma círculos próprios de cultura, que assumem a função de instituições pós-escolares especializadas em organizar as condições que tornam possível estar à altura dos progressos que se produzem em cada domínio científico.

Também se pode observar, cada vez mais, que os órgãos deliberativos tendem a distinguir sua atividade em dois aspectos "orgânicos": a atividade deliberativa, que lhes é essencial, e a técnico-cultural através da

qual os especialistas examinam previamente e analisam as questões a serem resolvidas. Esta atividade já criou todo o corpo burocrático de uma nova estrutura pois, junto aos ofícios especializados de elementos competentes que preparam o material técnico para os corpos deliberativos, cria-se um segundo corpo de funcionários mais ou menos “voluntários” e desinteressados, selecionados na indústria, nos bancos e nas finanças. Este constitui um dos mecanismos por meio dos quais a burocracia de carreira acabou por controlar os regimes democráticos e os parlamentos; agora o mecanismo vai-se estendendo organicamente e absorve em seu círculo aos grandes especialistas da atividade prática privada e, destarte, controla os regimes e as burocracias. Já que se trata de um desenvolvimento orgânico necessário, e tende a integrar o pessoal especializado na técnica política, com o pessoal especializado nas questões concretas de administração das atividades práticas essenciais das grandes e complexas sociedades nacionais modernas, qualquer tentativa de exorcizar esta tendência de fora só pode produzir prédicas morais e gemidos retóricos” (trecho extraído de **Los intelectuales y la organización de la cultura**, ed. cit., pp. 111/113).

O passo seguinte será uma breve caracterização dos aparelhos ideológicos, locais por excelência de inserção dos intelectuais. Do ponto de vista político, segundo Gramsci, deve-se pensar o sistema moderno de relações de força tendo em mente os seguintes elementos principais: expansão do parlamentarismo, expansão do regime associativo sindical e partidário, a formação de amplas burocracias estatais e ‘privadas’, a ampliação da máquina repressiva do Estado e, de modo geral, a ampliação do conjunto das forças organizadas pelo Estado e particulares a fim de tutelar o domínio econômico, político e simbólico das classes dirigentes. Tais elementos vêm caracterizar o grau de complexidade de que se revestem as superestruturas na sociedade moderna, ou para falar nos termos do autor, o moderno ‘sistema de trincheiras’ em que se move a luta política. As reflexões de Gramsci incluem também os casos de formações sociais com baixa unificação material e ideológica, onde então os aparelhos ideológicos não podem tornar-se ‘trincheiras ou fortaleza’.

Como ele mesmo diz acertadamente, “No Oriente, o Estado era tudo, a sociedade civil era primordial e gelatinosa; no Ocidente, havia entre o Estado e a sociedade civil uma justa relação e em qualquer abalo do Estado imediatamente descobria-se uma poderosa estrutura da sociedade civil (...) O Estado era apenas uma trincheira avançada, por trás da qual se situava uma robusta cadeia de fortalezas e casamatas; em medida diversa de Estado para Estado é claro, mas exatamente isto exigia um acurado reconhecimento do caráter nacional”⁴⁰. Por conseguinte, uma caracterização acurada do sistema de trincheiras (os aparelhos ideológicos) sob a tutela do Estado constitui um passo crucial da análise política. Primeiro, tal gênero de análise permite uma avaliação mais justa dos principais contendo-

res na arena propriamente política e, segundo, porque propicia o caminho de análise mais fecundo quando se pretende uma qualificação rigorosa do processo político. Concretamente, o tamanho, a complexidade relativa, e o grau de unificação do sistema de trincheiras e do Estado poderá dar conta de outros elementos, como por exemplo, o grau de autonomia relativa dos interesses das diversas burocracias e dos intelectuais, o peso do Estado enquanto esfera de compromisso e acordo 'tático' entre as forças sociais, a importância relativa de certos elementos culturais ligados ao peso e à influência mais ou menos decisiva da vida cultural num dado contexto nacional. Por exemplo, quando se refere à "ausência entre as forças radicais-populares de uma consciência da missão da outra parte", o que lhes impediu ter plena consciência de sua própria missão no processo político do "Risorgimento", tornando-se assim incapacitada para dispor de algum peso no equilíbrio final de forças, acaba por atribuir um peso específico à ideologia como concepção de mundo, como consciência para si. Pois a vontade de um grupo social ou da camada de seus representantes se ordena com base numa concepção do outro, de si mesmo, de suas próprias bases sociais. Na verdade, o sistema de trincheiras — ou seja, o conjunto dos aparelhos ideológicos — constitui o cerne concreto das "atividades práticas e teóricas com as quais a classe dirigente justifica e mantém sua dominação", ainda que sob as modalidades 'teatrais' e jurídicas com que se manifesta o princípio de autoridade.

Assim, no âmbito das superestruturas, o Estado atua como instrumento de 'racionalização', de aceleração, privilegiando a expansão de certas condições, de certas atividades, de certos grupos de agentes, de certos hábitos e valores, e de preferência, os mais condizentes com a modalidade de dominação que lhe é mais favorável. Pode-se então compreender a natureza repressiva do direito que confere ao Estado o alibi de poder dotar-se com seus próprios limites quando, na verdade, o Estado pode modificá-lo a qualquer momento em nome de novas exigências sociais que por acaso venham a se interpor ao exercício de sua autoridade.

Os aparelhos ideológicos constituem uma multiplicidade de iniciativas e atividades chamadas 'privadas' que configuram o aparelho de hegemonia política e cultural das classes dominantes. "Só o grupo social que coloca o fim do Estado e de si mesmo como fim a ser alcançado, pode criar um Estado ético, tendente a eliminar as divisões internas de dominados (...) e criar um organismo unitário técnico-moral". Isto significa que o trabalho de assegurar a dominação encontra-se em mãos dos grupos de agentes — os funcionários da ideologia — que derivam suas condições sociais de existência de sua inserção regulada no campo cultural, onde operam enquanto produtores de discursos e significações condizentes com os alvos 'morais' vigentes.

Os aparelhos ideológicos são definidos explicitamente enquanto **meios** através dos quais os grupos dirigentes organizam e inculcam toda uma cultura que se manifesta na atividade econômica, na arte, no direito, em todas as manifestações da vida, quer dizer, que se acha incrustada no plano do cotidiano, das práticas aparentemente mais individuais, fazendo-se presente ademais no **ethos** dos diversos grupos sociais. Nestas condições, o Estado assume um papel "educador", pois tende a instaurar uma ampla rede de instituições com vistas a difundir o sistema de valores que encampa, e para cuja adesão passa a solicitar o consentimento das classes dominadas.

Vale a pena escavar melhor os sentidos da metáfora recorrente em Gramsci segundo a qual a ideologia constitui o 'cimento' que solda o bloco histórico. O sentido mais explícito contido nessa metáfora aponta para a ideologia dominante em termos de um centro de irradiação cujo peso se faz presente até mesmo nos atos, práticas e discursos aparentemente mais insignificantes, incluindo a região inteira do que parece 'natural', ou então, nos termos de Leach, do 'taken for granted'. A esse respeito, é o próprio Gramsci que explicita a questão quando diz que a cultura compreende, sobretudo, "aquelas regras práticas de conduta que os juristas chamam 'juridicamente indiferentes' e, cuja zona, se modifica com os tempos e com a extensão da intervenção estatal na vida dos cidadãos"⁴¹. Na mesma linha de análise, define a consciência da criança como "o reflexo da fração da sociedade civil em que ela participa, das relações sociais que desenvolve na família (...)", ou seja, é fruto de um complexo de experiências que lhe transmitem, insensivelmente, a posição que deverá reproduzir, o equipamento moral e intelectual disponível em seu grupo, e mais, o estilo de vida que acompanha isso tudo e regula quaisquer de suas práticas.

Em contraposição, "o direito não exprime toda a sociedade (pelo que os violadores do direito seriam seres anti-sociais por natureza, ou débeis mentais), mas a classe dirigente, que "impõe" a toda a sociedade aquelas normas de conduta mais ligadas à sua razão de ser e ao seu desenvolvimento"⁴², ainda que, no estado moderno, a atividade jurídica tenha ampliado sua esfera de jurisdição⁴³. E todo o vigor da proposta de Gramsci se mostra em sua caracterização do direito como atividade repressiva seja aquele que "pune", seja o que "premia", pois em ambos os casos, o critério subjacente são os interesses políticos em favor dos quais o Estado atua⁴⁴. Trata-se, em suma, de revelar o fulcro inescapável da produção de significações cujo controle está em mãos dos interesses dominantes.

Logo, além de permitir o cumprimento de funções lógicas — a necessidade de nomear o mundo das coisas e o mundo das relações sociais —, a cultura cumpre funções econômicas e políticas por assegurar a subordinação dos ‘simplicírios’ através do processo de irradiação e difusão dos valores culturais. Poder-se-ia decifrar a metáfora do ‘cimento’ denunciando, por exemplo, seu caráter eventualmente “totalitário”. É claro, tal afirmação seria o momento final de um trajeto de leitura teoricamente comprometido desde o ponto de partida com a idéia de que o avanço da luta de classes tende a desenvolver uma cultura operária cujo princípio divisório (para usar o termo de Bourdieu) é distinto daquele com que opera a cultura dominante⁴⁵ e, nesse mesmo movimento, tendente a recusar o poder explicativo de quaisquer elementos ou processos históricos que não cabem nas formas do materialismo mais grosseiro. Mas Gramsci jamais pensou os aparelhos ideológicos e os intelectuais sem referi-los de imediato ao contexto das relações de classe. Vale dizer, no interior do bloco histórico, a ideologia como ‘cimento integrador’, embora realize a unidade da maioria ou do conjunto da sociedade, permanece a ideologia da classe dominante; e mais, muito embora possam consentir ou aderir (não importa tanto o grau com que a força e a repressão contribuem para isso), ou serem forçadas a fazê-lo, as classes dominadas não se encontram realmente unificadas.

Do ângulo que vimos tratando, não importa tanto o grau com que a força e/ou os aparelhos diretamente repressivos contribuem para a unificação do bloco. Muito antes que os grupos de agentes sociais possam dar conta da dimensão força no processo de dominação, já estiveram sujeitos a um processo demorado e amplo pelo qual lhes foram inculcados os valores, hábitos, crenças, léxicos etc., transmitidos através do aparelho familiar, escolar, religioso, e outros.

Sendo impossível obter uma unificação total, as classes e/ou grupos dominados constituem, via de regra, um elemento potencial de ameaça e desagregação das relações orgânicas no interior do bloco e podem intervir dadas certas circunstâncias. Neste sentido, o Estado oscilaria, em geral, entre um perfil fundamentalmente ‘educador’ — função que cumpre nos períodos de maior estabilização hegemônica — e um perfil eminentemente ‘repressor’ por ocasião das situações de crise orgânica.

Em certa medida, a teoria dos aparelhos ideológicos constitui, na verdade, uma teoria da organização político-ideológica das formações sociais capitalistas modernas, no sentido preciso de que leva em conta as novas exigências sociais (políticas e simbólicas e organizacionais) com que teve de se defrontar o exercício da dominação nas mais diversas modalida-

des (desde as formas mais puras de Estado liberal até as formas mais exacerbadas de 'fascismo'). Em outros termos, a teoria dos aparelhos ideológicos mostra-se bastante atenta com o novo patamar alcançado pela divisão do trabalho político e ideológico o qual passou a abranger inúmeras outras esferas da vida política que não se inserem de modo imediato e visível no aparelho chamado 'representativo'. Os aparelhos ideológicos são órgãos ou agências de administração, imposição e gestão do conformismo e das **utopias** — desde as mais 'humanistas' até as mais 'técnicas' — propostas pela classe dirigente.

"Em geral, pode-se dizer que a distinção entre o comum dos homens e outros homens mais especificamente legisladores é dada pelo fato de que este segundo grupo não só elabora diretivas que deveriam tornar-se norma de conduta para os outros, mas, ao mesmo tempo, elabora os instrumentos através dos quais as próprias diretivas serão 'impostas' e executadas. O poder legislador máximo deste segundo grupo é exercido pelo pessoal estatal (funcionários eleitos e de carreira), que têm à disposição as forças coercitivas legais do Estado. Mas não se diz que também os dirigentes de organismos e organizações 'privados' não dispõem de sanções coercitivas, inclusive a pena de morte. O máximo de capacidade do legislador pode ser deduzido do fato de que à perfeita elaboração das diretivas corresponde uma perfeita predisposição dos organismos de execução e de controle e uma perfeita preparação do consenso 'espontâneo' das massas que devem 'viver' aquelas diretivas, modificando os seus hábitos, a sua vontade e as suas convicções de acordo com estas diretivas e com os objetivos que elas se propõem atingir. Se cada um é legislador no sentido mais amplo do termo, continua a ser legislador mesmo aceitando diretivas de outros. Seguindo-as, faz com que também os outros as sigam; compreendendo o seu espírito, divulga-as, quase que transformando-as em regulamentos de aplicação particular a zonas de vida restrita e individualizada"⁴⁶.

Este trecho dá bem a medida do alcance explicativo (e por que não, também 'expressivo' no sentido de uma qualificação fecunda) das propostas de Gramsci para uma teoria das superestruturas e, em especial, introduz um ponto importante que gostaria de desenvolver mais. Tomemos, por exemplo, os trechos em que esboça uma espécie de 'psicologia geral' do 'dirigente'. Apesar de quase sempre estar lidando com atributos genéricos que gostaria de ver presentes na atuação dos homens do partido popular, parece de fato preocupado em poder caracterizar com acerto grupos de homens que partilham uma série de traços comuns por estarem ligados a uma mesma atividade básica, em geral de caráter profissional. Assim, por exemplo, a constatação de que "é possível ser críticos e

homens de ação ao mesmo tempo, de modo que não só um aspecto não enfraqueça o outro, mas, ao contrário, o confirme”, dirige-se sobretudo ao papel dos intelectuais. Quando se refere ao conceito croceano da ‘política-paixão’, observa “que a característica do chefe, como tal, não é certamente a passionalidade, mas o cálculo frio, preciso, objetivamente quase impessoal, das forças em luta e das suas relações”⁴⁷. Volta novamente aos intelectuais quando aborda, de passagem, os usos da ‘ironia’ e do ‘sarcasmo’, atitude característica da separação-compreensão, e tão contraditória nos ‘fundadores da filosofia da práxis’. E mais adiante, desenvolve afinal uma análise muito acurada de certo estilo de trabalho intelectual: “Como sucede sempre, as primeiras manifestações originais do sarcasmo tiveram imitadores e papagaios; o estilo tornou-se uma estilística, uma espécie de mecanismo, uma cifra, um jargão que poderia dar lugar a observações picantes (por exemplo, quando a palavra “civilização” é sempre acompanhada do adjetivo “pretendida”, é lícito pensar que se acredita na existência de uma “civilização” exemplar, abstrata, ou, pelo menos, que nos comportamos como se acreditássemos nisso; isto é, da mentalidade crítica e historicista passamos à mentalidade utópica)”⁴⁸. E segue por aí sinalizando um conjunto de maneirismos que, no limite, constituem a personalidade e o estilo de trabalho do grupo inteiro de intelectuais, desde aqueles com posições mais autônomas no campo até aqueles reunidos em ‘conventículos’ e igrejinhas. Através dessas citações precárias, queria chamar atenção para as modalidades concretas pelas quais Gramsci detecta o processo de diferenciação no âmbito da divisão do trabalho político de onde se originam todas as categorias dos ‘funcionários da ideologia’.

Neste mesmo sentido, parece agora oportuno examinar mais de perto a dinâmica própria ao funcionamento interno dos aparelhos ideológicos. Por exemplo, em sua análise da Ação Católica procura mostrar que seu aparecimento deveu-se ao declínio da religião católica como concepção totalitária e, em conseqüência, ao enfraquecimento da monopolização que exercia junto às diversas esferas de produção cultural. Gramsci associa os períodos de crise da ortodoxia à fundação de novas organizações e à expansão acelerada dos instrumentos destinados a salvaguardar a tradição gerida pelo corpo de sacerdotes. É muito esclarecedora a comparação que estabelece entre a Ação Católica e a ordem dos terciários franciscanos: “A criação dos terciários é um fato muito interessante de origem e tendência democrático-popular, que ilumina melhor o caráter do franciscanismo como retorno tendencial aos modos de vida e de crença do cristianismo primitivo: comunidade de fiéis, e não só do clero, como vinha ocorrendo cada vez mais (...) 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”⁴⁹. Ao contrário, “a Ação Católica representa a reação contra a apostasia de amplas massas, imponen-

te, isto é, contra a superação de massa da concepção religiosa do mundo (...) Não é mais a Igreja que determina o terreno e os meios de luta; ao contrário, ela deve aceitar o terreno que lhe impõem os adversários ou a indiferença e servir-se de armas tomadas de empréstimo ao arsenal de seus adversários (a organização política de massa). A Igreja, portanto, está na defensiva, perdeu a autonomia de movimentos e de iniciativas, não é mais uma força ideológica mundial mas uma força subalterna"⁵⁰.

Está fora de dúvida de que tal processo sucedeu não tanto em decorrência dos avanços na organização política das classes subalternas, mas sim em consequência das novas modalidades de dominação que passaram a exigir, de modo sempre crescente, o cumprimento de funções cada vez mais diferenciadas e complexas no âmbito da divisão do trabalho político e ideológico. Para tanto, foi preciso ampliar os diversos corpos de 'funcionários' cujo trabalho específico deve seu êxito relativo a uma formação prévia altamente especializada, às possibilidades crescentes para esses grupos burocrático-intelectuais de participarem, em medida mais ou menos significativa (o que vai depender, em cada caso, da extensão do Estado e/ou da sociedade civil e do peso respectivo dessas esferas), das relações de força prevaletentes. Os recuos a que se viu forçada a Igreja devem-se menos ao processo de conscientização das classes dominadas do que ao movimento histórico recente em que a Igreja foi obrigada, cada vez mais, a abrir mão de "posições integrais e totalitárias no campo da cultura e da política" para, ao fim, tornar-se "partido em oposição a outros partidos, e mais, partido em posição defensiva e conservadora, portanto obrigado a fazer muitas concessões aos adversários para defender-se melhor"⁵¹.

Enquanto o caso do franciscanismo constitui um movimento inovador — de início, uma heresia — "até que o centro reage energeticamente, desbaratando as forças inovadoras, reabsorvendo os vacilantes e excluindo os refratários", a Ação Católica constitui um movimento de 'restauração' — "de reconduzir as coisas aos limites do Ancien Régime"⁵² — que brota de uma estratégia defensiva da Igreja no intuito de preservar sua posição de poder. Este último movimento se origina de uma iniciativa da própria cúpula dirigente da Igreja.

Se, por um lado, "as diversas companhias religiosas são, na realidade, frações absorvidas e disciplinadas como **ordens religiosas**" que, afinal, acabam por revitalizar a Igreja hierárquica, dando-lhe novo alento mediante a reaproximação que conseguem estabelecer com suas bases sociais 'subalternas' e, destarte, facilitando o trabalho de dominação, uma vez que passam a operar com a função específica de domesticar os 'simplórios', movimentos do tipo Ação Católica significam, sobretudo, um empreendimento defensivo visando a resguardar a possibilidade de atuação da Igreja

hierárquica no circuito político-partidário mais amplo que se constitui, progressivamente, no contexto do Estado liberal. E assim como a Igreja teve de desistir do monopólio que exercia sobre os bens culturais e os bens de salvação — cuja produção passa às mãos de grupos de agentes leigos especializados que produzem para um mercado próprio, mais ou menos amplo, e são os detentores, de maneira crescente, de seus próprios instrumentos de produção, de difusão, de suas próprias agências e instituições de aprendizagem, de consagração, e cujo controle sobre suas fontes de recursos (sejam as classes, as frações de classe, o Estado) se dá de modo crescentemente autônomo — acabou por reconhecer, de algum modo, a perda relativa de seu poder. A partir de então, assumiu-se, cada vez mais, como um partido cujos antagonistas mais próximos — os ‘liberais’, os ‘socialistas’ — se apóiam em condições materiais de existência bastante semelhantes àquelas do corpo de sacerdotes (refiro-me à condição geral de assalariados que vivem todas as categorias de ‘funcionários da ideologia’)⁵³. Logo, nesse movimento defensivo, a Igreja mostra sua verdadeira face, qual seja a de uma burocracia qualquer que fortaleceu seu poder próprio e, com isso, as possibilidades de criar uma rede de instituições que dividiram entre si as tarefas do culto, da formação dos agentes profissionais (os sacerdotes), da administração do patrimônio, e assim por diante. No limite, o processo histórico conducente à constituição do Estado liberal burguês não deixa de ser, em especial no caso italiano (ou europeu), uma solução de compromisso em que as diversas frações burocráticas e intelectuais do laicato levam a melhor.

Afinal, as mudanças que afetaram o peso político e simbólico da Igreja, bem como as estratégias de remanejamento interno do aparelho eclesástico em seu esforço de adequar sua sobrevivência à manutenção de privilégios que, evidentemente, não interessam a não ser ao seu corpo de ‘administradores’, e cada vez mais, somente a eles, revelam, sem sombra de dúvida, a vitalidade interna de uma corporação voltada para a produção ideológica especializada e os obstáculos em condições de criarem a luta política das classes dominadas, bem como ao processo de unificação da hegemonia pelas classes dirigentes leigas.

Em relação a esse último problema, convém retomar a análise que Gramsci desenvolve a respeito dos conteúdos políticos e ideológicos da **Concordata**, o que permite avaliar a força e o peso dos interesses próprios de uma burocracia operando num aparelho ideológico relativamente autônomo, no caso a Igreja Católica Romana. No contexto italiano, as relações entre Estado e Igreja podem-se traduzir em termos das relações entre dois Estados, ou melhor, duas esferas de soberania. Assim, “verifica-se, de fato, uma interferência de soberania num único território estatal, pois todos os artigos de uma concordata referem-se aos **cidadãos de apenas um** dos Estados contratantes, sobre os quais o poder soberano de um Estado estrangeiro justifica e reivindica determinados direitos e poderes de jurisdição”⁵⁴. A

fundação da cidade do Vaticano propicia uma aparência de legitimidade à ficção jurídica de que a concordata constitui um tratado internacional bilateral comum. Em consequência, sendo o território dispensável para que se preserve a autoridade pontifícia, o efeito central da concordata consiste em limitar a autoridade estatal de uma das partes contratantes no seu próprio território a ponto de, não apenas influir, mas também determinar sua legislação e sua administração. Se, de um lado, colocam-se limitações à Igreja — as que se referem à atividade desenvolvida no território do primeiro Estado (a Itália) seja pelos cidadãos da cidade do Vaticano, seja pelos cidadãos do outro Estado que são representados pela cidade do Vaticano —, de outro lado, a contrapartida para o estado italiano reside no trabalho de sustentação de que a Igreja se incumbem para não dificultar o exercício do poder. Assim, “a Igreja compromete-se com determinada forma de governo (...) a promover aquele consentimento de uma parte dos governados que o Estado, explicitamente, reconhece não poder obter com os seus meios”⁵⁵.

Logo, Gramsci mostra que, em dadas condições, um aparelho ideológico como a Igreja, constitui parte integrante do bloco histórico cujo papel ativo no sistema de poder deriva de sua capacidade de ‘cimentar’ no plano ideológico a hegemonia dos grupos dirigentes. Em suma, a concordata traduz a capitulação do Estado que aceita a tutela de uma soberania externa cuja ‘superioridade’ reconhece. Ademais, ela também significa “o reconhecimento público da concessão de determinados privilégios políticos a uma casta de cidadãos do mesmo Estado”, vale dizer, vem de encontro aos interesses do corpo de “funcionários” da Igreja⁵⁶.

O dualismo de poder que se verifica no caso italiano também se reflete na língua, no direito e na formação dos intelectuais. A função cosmopolita desses últimos está associada ao fato de que o papado enquanto organização internacional orientava toda a produção intelectual (o uso do latim culto) em termos de um produto de exportação para os demais países europeus cristãos. Embora a hegemonia intelectual de Florença tivesse possibilitado a criação de um latim vulgar ilustre (quer dizer, “é florentino por seu **vocabulário** e também por sua **fonética**, mas é um latim por sua **sintaxe**”⁵⁷), o obstáculo central ao êxito da língua vulgar sobre o latim era o fato de que “os eruditos italianos, com exceção dos poetas e artistas em geral, escreviam para a Europa cristã e não para a Itália, eram uma concentração de intelectuais cosmopolitas e não nacionais”⁵⁸. Somente no século XIX a língua italiana conseguiu uma supremacia sobre o latim o que traduz a separação entre os intelectuais leigos dos eclesiásticos.

Destarte, “a Igreja havia contribuído para a desnacionalização dos intelectuais italianos de dois modos: positivamente, como organismo universal que prepararam quadros para todo o mundo católico e, negativa-

mente, forçando a emigração dos intelectuais que não queriam submeter-se à disciplina da Contra-Reforma”⁵⁹.

V

A questão crucial a respeito dos intelectuais incide sobre a própria conceituação teórica dessa categoria de agentes sociais. Os intelectuais constituem um grupo social autônomo e independente ou cada classe social fundamental dispõe de uma categoria própria e especializada de intelectuais? O rumo que tomar a resposta a esta questão será o elemento decisivo no encaminhamento de qualquer análise concreta a respeito do papel e do peso dos intelectuais em determinada conjuntura histórico-política.

Desde logo, cumpre assinalar que o tratamento desta questão por parte de Gramsci é ‘aberto’ no sentido preciso de que os intelectuais, dadas certas condições ligadas à sua gênese e à sua expansão como categoria, poderão desempenhar um papel relevante em dada conjuntura, ou então, podem limitar-se a cumprir suas tarefas produtivas na qualidade de ‘funcionários da ideologia’ a serviço de uma classe social fundamental. Assim, o tratamento teórico da questão carrega uma oscilação necessária porque, mais uma vez na obra de Gramsci, a resposta no plano estritamente teórico parece insustentável sendo preciso contar com os subsídios de uma análise concreta de conjuntura política numa formação social determinada.

Segundo nosso autor, cada grupo social que deriva sua existência de uma função essencial no mundo da produção econômica, cria conjunta e organicamente uma ou mais categorias de intelectuais que “lhes dão homogeneidade e consciência da própria função, não apenas no campo econômico mas também no social e no político”⁶⁰. Refere-se precisamente aos chamados intelectuais “orgânicos” que, criados por uma nova classe constituem “especializações” de aspectos parciais da atividade primitiva do tipo social novo a que deu origem a nova classe⁶¹.

Não obstante, os intelectuais guardam certa margem de autonomia e independência das classes e/ou grupos sociais que lhes propiciaram suas condições sociais de existência. Tal fato apresenta conseqüências importantes no que diz respeito à **produção** específica dessa categoria, às **representações** que desenvolvem sobre si mesmas, sobre os dominantes e os dominados. Esta possibilidade de autonomia e ‘independência’ acaba, no limite, redundando na formação de uma história própria da categoria, bem como na montagem de um conjunto de aparelhos e instituições que se tornam responsáveis, em última análise, pela formação, treinamento e especialização de futuros agentes. Quer dizer, os intelectuais acabam por fazer valer mecanismos de auto-sustentação que tendem, cada vez mais, a afastá-los dos interesses e reivindicações das classes a serviço das quais atuavam en-

quanto porta-vozes. Tomemos, por exemplo, a seguinte gozação capaz de captar muito bem as tradições próprias que dada categoria de intelectuais se esforça por preservar e reproduzir: "(...) deve observar-se que, embora o Papa e a alta hierarquia da Igreja acreditem estar mais ligados a Cristo e aos apóstolos do que aos senhores senadores Agnelli e Benni, o mesmo não ocorre por exemplo com Gentile e Croce, especialmente, sente-se estreitamente ligado a Aristóteles e a Platão, mas em compensação não oculta sua relação com os senadores Agnelli e Benni (...)". Não estamos longe do tratamento que Weber confere ao campo religioso cujos agentes legítimos — o corpo de sacerdotes — estão sempre às voltas com invocar a autoridade e a legitimidade de uma tradição própria.

Assim, o fato de que a cúpula dirigente da Igreja (o corpo de cardeais e os papas) fosse majoritariamente de origem italiana deve-se basicamente aos mecanismos de reprodução da corporação eclesiástica, "a necessidades internas de defesa e desenvolvimento da Igreja e de sua independência perante as grandes monarquias estrangeiras européias (...)"⁶². E as conseqüências disso para o desenvolvimento intelectual nacional na Itália foram contraditórios: "Se se pode afirmar positivamente que o "Risorgimento" se inicia com o começo das lutas entre o Estado e a Igreja, vale dizer, com a reivindicação de um poder governante puramente leigo e, portanto, com o realismo e o jurisdicionalismo (...), negativamente também é certo que as necessidades de preservar sua independência levaram a Igreja a ir buscar na Itália, de maneira crescente, a base de sua supremacia, e nos italianos os quadros de seu aparato organizacional"⁶³. Daí a importância de um estudo particular do clero enquanto "classe-casta", capaz de qualificar "a situação jurídica precisa e objetiva da igreja e do clero nos diferentes períodos e países, suas condições e funções econômicas, suas relações exatas com as classes dirigentes e com o Estado etc."⁶⁴. A idéia de analisar o clero enquanto "classe-casta" significa, fundamentalmente, o reconhecimento explícito da posição social diferenciada e do peso singular que podem caracterizar dado grupo social cujos interesses regionais justificam uma análise interna da história do grupo que restitua em sua inteireza um espaço relativo de autonomia que, em parte, foi conseguido pela atuação do próprio grupo e, em parte, se deve às funções políticas e intelectuais que cumpriu em nome das camadas dirigentes.

Em qualquer dos casos, o poder explicativo da análise se dilata porque leva em conta a relação de representação em cuja operação o clero veio a demarcar sua crescente eficácia e a contribuir, cada vez mais, para mediatizar o exercício da hegemonia do grupo dirigente, e não porque agrega mais um delta num modelo de explicação política infenso às modalidades concretas com que se manifestam, em cada caso particular, as relações de força entre dominantes e dominados. Na época de Gramsci, a luta se havia transferido para a esfera da educação popular onde se enfrentam

duas categorias de assalariados intelectuais, os leigos empenhados em subordinar o clero às diretrizes do Estado, ou melhor, às novas exigências de socialização, formação e qualificação dos grupos e classes sociais impostas ao Estado pela classe dirigente⁶⁵.

Mas o que distingue os intelectuais como categoria específica dos não intelectuais não são capacidades técnicas e muito menos a ausência de um trabalho manual — critérios de distinção 'intrínsecos' que Gramsci recusa — mas, sim, a função social imediata dos intelectuais como categoria profissional, vale dizer, sua atividade profissional específica. Em outras palavras, a caracterização de Gramsci fundamenta-se no processo da divisão do trabalho: somente no momento em que a divisão técnica do trabalho — no caso, referimo-nos à divisão do trabalho político e ideológico — cria condições para o surgimento de uma categoria específica de agentes voltados para o trabalho teórico de tratamento da realidade é que podemos falar de intelectuais no sentido preciso de uma categoria social relativamente autônoma.

Em dado estágio de complexidade e diferenciação da divisão do trabalho, aparecem os intelectuais como novo tipo de 'funcionários' especializados, cujas posições obedecem aos princípios de hierarquização interna do campo intelectual: de um lado, os "criadores" (os produtores eruditos) das diversas ciências, artes etc. e, em nível mais baixo, os "administradores" e divulgadores da produção cultural⁶⁶. **E tal processo de ampliação se justifica não "pelas necessidades sociais da produção (...) mas pelas necessidades políticas do grupo fundamental dominante"**⁶⁷. Não obstante, as diversas categorias dos "funcionários" da ideologia que não passam de assalariados às custas do aparato "público" e "privado" de hegemonia, tendem a desenvolver um conjunto de reivindicações próprias podendo, inclusive, chegar a um estágio de diferenciação de seus interesses. E a tal ponto isso pode ocorrer que "muitos intelectuais pensam que eles são o Estado e esta crença, dada a massa imponente da categoria tem consequências notáveis e conduz a complicações desagradáveis para o grupo econômico fundamental que **realmente** é o Estado"⁶⁸.

De início, a organização eclesástica absorveu e monopolizou por um largo período a maior parte das atividades intelectuais exercendo o controle da direção cultural. Eram os sacerdotes os monopolizadores de alguns serviços importantes (a instrução, a moral, a justiça, a beneficência, as artes, a filosofia, a ciência etc.) e se constituíram, nessa época, uma categoria intelectual organicamente ligada à aristocracia agrária recebendo um tratamento jurídico que lhes dava "status" paritário, partilhando com ela o exercício da propriedade feudal da terra e o uso dos privilégios daí decorrentes⁶⁹. Noutra referência a Weber, salienta o caso específico da Alemanha onde "o monopólio político dos nobres pôde impedir a constituição de um pessoal político burguês amplo e experimentado, o que ex-

plica as contínuas crises parlamentares e a desagregação dos partidos liberais e democráticos”⁷⁰. Poder-se-ia, então, observar que desenvolve concepção muito ampla dos intelectuais, uma vez que recebem tal designação quaisquer grupos ou estratos cujo trabalho específico esteja de algum modo ligado à atividade política em sentido lato. Nesta acepção, confunde muitas vezes os intelectuais com as burocracias embora tal contaminação (a meu ver, fecunda), tenha sido incorporada pelo próprio Gramsci através do conceito abrangente de **“funcionários da ideologia”**. Se, por um lado, esta definição ampla dá conta do modo básico de inserção social, econômica e política desses vários grupos de agentes, por outro, dificulta a caracterização daquela categoria que se encontra empenhada, em bases profissionais, na produção especializada de bens culturais. Ou melhor, por força da amplitude do conceito **“funcionários da ideologia”**, baralha em demasia as distintas modalidades, o que não impede realize, como vimos, uma qualificação mais detida de alguns desses grupos.

Nestas condições, os intelectuais só podem existir, sobreviver e se reproduzir no âmbito de um mercado de trabalho específico como as instituições culturais, ou melhor, os aparelhos da ideologia (o sistema de ensino, a igreja, o sistema de informação etc.). Gramsci também chama atenção para a posição estratégica que a escola ocupa na esfera propriamente intelectual por ser a instituição que recruta, seleciona, treina, credencia e consagra os futuros integrantes do corpo de intelectuais, podendo-se, ademais, medir a complexidade das funções intelectuais pelo grau de especialização e diferenciação que caracteriza o ensino. E ainda percebe o modo particular com que o sistema de ensino liga-se ao sistema de classes, nexos capaz de dar conta do processo de hierarquização interna que atinge os aparelhos ideológicos, levados a propiciar uma produção cultural adequada às demandas de classe.⁷¹

Quanto mais complexas as funções a serem cumpridas no exercício cotidiano da hegemonia — sucedendo nos dois grandes planos superestruturais da ‘sociedade civil’ e da ‘sociedade política ou Estado’ — mais amplo é o processo de diferenciação dos grupos de ‘organizadores’ ou ‘funcionários’ da classe dominante, que se destinam ao cumprimento das funções subalternas da hegemonia social e do governo político. Como diz Gramsci, “com Hegel se começa a pensar não do ponto de vista das castas dos ‘estados’ mas segundo o ‘Estado’ cuja ‘aristocracia’ são os intelectuais, com todas as implicações desse fenômeno para a consolidação das bases sociais do idealismo moderno. Tais funções encontram-se ligadas à manutenção e reprodução do ‘consenso’ ao qual sempre aderem em certa medida os grupos dominados e que se origina do prestígio e da confiança de que dispõe o grupo dominante por sua posição e função no mundo da produção econômica; à operação do aparato de coerção estatal que assegura ‘legalmente’ a disciplina dos grupos que não ‘consentem’ de

algum modo com as relações de força vigentes, sobretudo nos momentos e/ou ocasiões de crise de comando ou direção. Em conseqüência, o trabalho da categoria dos intelectuais se desenvolve nas duas dimensões fundamentais com que se afirma a hegemonia, vale dizer, na construção, produção e manutenção de uma ordem fundada na ideologia e no auxílio prestado aos esquemas repressivos calcados no uso da força física.

Em suma, repetimos, a ampliação das diversas categorias de intelectuais não se explica apenas por necessidades sociais da produção, mas sobretudo por injunções derivadas da necessidade de expandir a divisão do trabalho político e ideológico. Estamos também de acordo quanto à base da conceituação que refere como intelectuais quaisquer grupos que venham a desempenhar uma função organizacional intelectual e moral no âmbito das superestruturas. Entretanto, esta identidade que se configura a partir de uma função semelhante no âmbito da divisão do trabalho político apesar do processo de segmentação interno por que passa cada categoria, dá conta sobretudo dos quadros intelectuais a serviço das relações de força prevalentes em dado bloco histórico e, afora a vinculação ao partido da classe operária, deixa em suspenso inúmeras das condições sociais capazes de propiciar a formação de uma categoria de intelectuais que se tornem porta-vozes das aspirações e reivindicações das classes dominadas, para que possam empreender o trabalho de mobilização e liderança dessas classes, articulando-as em movimentos sociais conducentes à construção de um novo bloco.

NOTAS

(1) Ver o artigo de Angela Zanotti — Karp, "Elite theory and ideology", in *Social Research*.

(2) Do próprio Gramsci, pode-se consultar os volumes **Concepção dialética da história**, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966 (doravante citado com a abreviação C.D.H.); **Maquiavel, a política e o Estado Moderno**, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968 (doravante citado pela abreviação M.P.E.M.); **Los intelectuales y la organización de la cultura**, Buenos Aires, Nueva Visión, 1972 (doravante citado pela abreviação I.O.C.); e **Literatura e vida nacional**, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968.

(3) Ver, por exemplo, o extenso comentário crítico do livro de Bukharin, **A teoria do materialismo histórico (manual popular de sociologia marxista)**, publicado originalmente em 1921 e, em francês, em 1927. O comentário de Gramsci se intitula "Notas críticas sobre uma tentativa de "Ensaio Popular" de Sociologia", in C.D.H., pp. 143/200.

(4) A. Gramsci, M.P.E.M., p. 35.

(5) A. Gramsci, C.D.H., pp. 18/19.

(6) A. Gramsci, C.D.H., p. 18.

(7) Idem, ibidem, p. 21.

(8) Idem, ibidem, p. 23.

(9) "Toda religião, inclusive a católica (ou antes, notadamente a católica, precisamente pelos seus esforços de permanecer 'superficialmente' unitária, a fim de não fragmentar-se em igrejas nacionais e em estratificações sociais) é, na realidade, uma

multiplicidade de religiões distintas, freqüentemente contraditórias: há um catolicismo dos camponeses, um catolicismo dos pequeno-burgueses e dos operários urbanos, um catolicismo das mulheres e um catolicismo dos intelectuais, também este variado e desconexo". A. Gramsci, *C.D.H.*, p. 144.

(10) O último filme de Franco Zefirelli, *Brother Sun, Sister Moon*, ilustra muito bem um momento do processo pelo qual a Igreja Católica acelera sua divisão interna do trabalho religioso ao incorporar o movimento liderado por Francisco e Clara na cidade de Assis. Embora tenha surgido através da liderança de filhos de comerciantes ricos ligados à Igreja oficial, jovens desnordeados com o fracasso do empreendimento cristão nas Cruzadas e capazes de reconhecer a injustiça social vigente, o franciscanismo acaba sendo incorporado à Igreja dominante que aí enxerga possibilidade de trazer de volta a si os pobres e oprimidos.

(11) A. Gramsci, *C.D.H.*, p. 20.

(12) Idem, *ibidem*, p. 25.

(13) Idem, *I.O.C.*, p. 163.

(14) Idem, *C.D.H.*, p. 222.

(15) Idem, *ibidem*, p. 248.

(16) Idem, *ibidem*, p. 248.

(17) Idem, *ibidem*, p. 250.

(18) Idem, *ibidem*, p. 253.

(19) "(...) A humanidade é ainda inteiramente aristotélica e a opinião comum segue ainda o dualismo que é próprio do realismo greco-cristão. Que o conhecer seja um 'ver' antes de um 'fazer', que a verdade esteja fora de nós, existente em si e por si e não como uma nossa criação, que a 'natureza' e o 'mundo' sejam realidades intangíveis, é o que ninguém duvida; corre o risco de passar por louco aquele que afirme o contrário. Os defensores da objetividade do saber, os defensores mais rígidos da ciência positiva — da ciência e do método de Galileu — contra a gnosiologia do idealismo absoluto, encontram-se hoje entre os católicos. O que Croce chama pseudoconceitos, e o que Gentile define como pensamento abstrato, são as últimas fortalezas do objetivismo. Onde a tendência, sempre mais evidente, da cultura católica no sentido de valorizar a ciência positiva e a experiência contra a nova metafísica do absoluto. Não se deve excluir a possibilidade de que o pensamento católico possa rejuvenescer-se na cidadela da ciência experimental. Há trinta anos os jesuítas trabalham para eliminar os contrastes — na realidade, baseados em equívocos — entre a religião e a ciência; não por acaso Georges Sorel, em um escrito hoje raríssimo, observava que entre todos os cientistas são os matemáticos os únicos para os quais o milagre nada tem de milagroso", transcrição de um texto de Mario Missiroli, cit. por A. Gramsci in *C.D.H.*, pp. 259/260.

(20) A. Gramsci, *C.D.H.*, p. 263.

(21) "Até agora, o principal defeito do materialismo de todos os filósofos — inclusive o de Feuerbach — é que o objeto, a realidade, o mundo sensível são captados por eles apenas sob a forma de **objeto** ou de intuição, mas não enquanto prática, de maneira subjetiva. É o que explica porque o aspecto **ativo** foi desenvolvido pelo idealismo, em oposição ao materialismo, — mas somente de maneira abstrata, pois o idealismo não conhece naturalmente a atividade real, concreta, como tal (...) Destarte, não capta a significação da atividade 'revolucionária' e 'prático-crítica'", primeira das **Teses sobre Feuerbach**, extraída da edição *The German Ideology*, London, Lawrence e Wishart, 1965, p. 645.

(22) Deixamos para diante a noção de bloco histórico através da qual Gramsci refuta a crítica croceana (para não falar dos epígonos, dentro e fora do marxismo) de que o marxismo 'destaca' a estrutura das superestruturas, rompendo a unidade do processo real.

(23) A. Gramsci, C.D.H., p. 264.

(24) "É exatamente o estudo dessas "ondas" de diferentes oscilações que permite reconstruir as relações entre estrutura e superestruturas, de um lado e, de outro, as relações entre o curso do movimento orgânico e o curso do movimento de conjuntura da estrutura. Assim, pode-se dizer que a medida dialética entre os dois princípios metodológicos enunciados no início desta nota localiza-se na fórmula político-histórica da revolução permanente", in A. Gramsci, M.P.E.M., p. 48.

(25) "(...) É necessário movimentar-se no âmbito de dois princípios: 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", paráfrases do trecho célebre de Marx na **Introdução à Crítica da Economia Política**. Ver A. Gramsci, M.P.E.M., p. 45.

(26) A. Gramsci, M.P.E.M., pp. 18/9.

(27) Idem, ibidem, p. 87.

(28) No entender de Pizzorno, Gramsci teria problematizado de modo precursor o tema do funcionalismo americano dos anos 50, em especial, os modos de difusão dos valores culturais.

(29) A corrente althusseriana e, em especial, Poulantzas, são os responsáveis, na França, pela releitura de Gramsci a partir do tratamento fecundo que este último conseguiu dar à problemática das superestruturas. Ver, por exemplo, L. Althusser, "L'objet du capital" (em particular, a parte V, Le marxisme n'est pas un historicisme), pp. 73/108, **Lire de Capital**, t. II, Paris, Maspero, 1967; N. Poulantzas, **Pouvoir politique et classes sociales**, Paris, Maspero. Althusser começa por reconhecer que "uma das preocupações constantes de Gramsci se refere ao papel político-histórico do que denomina, retomando a concepção croceana da religião, as grandes 'concepções do mundo' ou 'ideologias': são formações teóricas capazes de penetrar na vida prática dos homens e, assim, inspirar e arruinar toda uma época histórica, fornecendo aos homens, e não apenas aos 'intelectuais', mas também e sobretudo aos 'simples', ao mesmo tempo uma visão geral do curso do mundo e uma regra prática de conduta." Em seguida, Althusser passa a estabelecer os pontos teóricos que o afastam do que designa o historicismo de Gramsci que teria cometido erros como, por exemplo, a identidade do conceito e do objeto real (histórico): 1º) a concepção de uma ideologia que se faz presente em "todas as manifestações da vida individual e coletiva" em tudo se assemelha à concepção hegeliana; 2º) tenderia a identificar religiões, ideologias, sob o mesmo rótulo de "concepções do mundo" e o marxismo só diferiria delas por abolir o "além" supraterrrestre (quer dizer, Gramsci não teria dado conta do "corte" entre as antigas religiões ou ideologias mesmo "orgânicas" e o marxismo "que, ele, é uma ciência, e que deve tornar-se a ideologia 'orgânica' da história humana, produzindo nas massas uma nova forma de ideologia (... que desta vez repousa sobre uma ciência — o que nunca se viu). Realmente, isso nunca se viu nem se verificou; 3º) mais grave ainda, Gramsci teria revelado a tendência (muitos diriam uma tendência salutar !) "de pensar a relação da ciência marxista com a história real com base no modo da relação de uma ideologia 'orgânica' (historicamente dominante e atuante) com a história real" (p. 89). Como diz Althusser, "o conceito que permite a Gramsci pensar esta unidade total expressiva que liga a estrutura e a ideologia de um presente histórico é o conceito soreliano de 'bloco histórico". Mas, para Althusser, tudo isso o preocupa pois o que está em jogo é o estatuto do conhecimento científico e filosófico. Ao caracterizar uma teoria científica, como por exemplo o marxismo, enquanto

uma "superestrutura" ou uma "categoria histórica", Gramsci estaria concedendo ao conceito de "superestrutura" uma extensão que o próprio Marx não lhe concedera. Assim, "fazer da ciência uma superestrutura é o mesmo que pensá-la como uma dessas ideologias "orgânicas" que compõem tão bem em "bloco" com a estrutura que devem desaparecer com ela !" (p. 92). Ora, sabemos qual a postura de Althusser que entende a ciência num limbo e capaz de inaugurar "uma nova forma de existência e de temporalidade históricas (...)" (p. 93). Seria interessante discutir ponto por ponto o que põe o althusserianismo às concepções de Gramsci, mas não é possível fazer isto neste trabalho.

(30) Ver, a esse respeito, o trabalho de Barrington Moore Jr., *Les origines sociales de la démocratie et de la dictature*, Paris, Maspero, onde analisa o caso alemão em alguns pontos semelhante ao processo italiano, mormente no que concerne às coalizões entre frações dirigentes rurais e urbanas (industriais etc.).

(31) A. Gramsci, *M.P.E.M.*, p. 85.

(32) Idem, *ibidem*, p. 55.

(33) Idem, *ibidem*, p. 145.

(34) Idem, *ibidem*, p. 149.

(35) Como diz P. Bourdieu: "É pela capacidade de realizar, através de sua pessoa e de seu discurso como palavras exemplares, o encontro de um significante e de um significado que lhe era preexistente, mas somente em estado potencial e implícito, que o profeta reúne as condições para mobilizar os grupos e as classes que reconhecem sua linguagem porque nela se reconhecem (...) Muito embora a análise erudita possa revelar que o discurso profético não traz quase nada de novo que não estivesse contido na tradição anterior, seja sacerdotal, seja sectária, isto não elimina o fato de que ele possa produzir a ilusão da novidade radical, por exemplo ao vulgarizar junto a públicos novos uma mensagem esotérica. A crise da linguagem ordinária exige ou autoriza a linguagem de crise e a crítica da linguagem ordinária (...) O profeta que tem êxito é aquele que consegue dizer o que é para dizer, em uma dessas situações que parecem exigir e recusar a linguagem, porque impõem a descoberta da inadequação de todos os crivos de decifração disponíveis. Em registro mais profundo, o próprio exercício da função profética só se torna concebível em sociedades que, tendo-se livrado da mera reprodução, entraram para a história. À medida que nos distanciamos das sociedades mais indiferenciadas e mais capazes de controlar seu próprio futuro sujeitando-o à ritualização (ritos agrários e ritos de passagem), os profetas, inventores do futuro escatológico e, por essa via, da história como movimento para o futuro, eles próprios produtos da história, ou seja, da ruptura do tempo cíclico que a crise introduz (...), "Gênese e estrutura do campo religioso", in P. Bourdieu, *A Economia das Trocas Simbólicas*; São Paulo, Perspectiva, 1974, pp. 75/76.

(36) A. Gramsci, *M.P.E.M.* p. 9.

(37) "Os anos que antecedem e os que se seguem imediatamente à Revolução correspondem ao surgimento de dois grandes mitos cujos temas e polaridades são opostos; mito de uma profissão médica nacionalizada, organizada nos moldes do clero e investida, ao nível da saúde e do corpo, de poderes semelhantes aos que o clero exercia sobre as almas; mito de um desaparecimento total da doença em uma sociedade sem perturbações e sem paixões, restituídas a sua saúde original (...) Os dois sonhos são isomorfos — um deles conta de maneira positiva a medicalização rigorosa, militante e dogmática da sociedade, por uma conversão quase religiosa, e a implantação de um clero da terapêutica; o outro dá conta desta mesma medicalização, mas num registro triunfante e negativo, quer dizer, refere-se à volatilização da doença num ambiente corrigido, organizado e constantemente protegido onde, finalmente, a própria medicina desapareceria com seu objeto e sua razão de ser", trecho do capítulo II: "Une conscience politique" da obra de Michel Foucault, *La naissance de la clinique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972, pp. 31/32.

- (38) A. Gramsci, **M.P.E.M.**, p. 25.
- (39) *Idem*, *ibidem*, p. 25.
- (40) *Idem*, *ibidem*, p. 75.
- (41) *Idem*, *ibidem*, p. 152.
- (42) *Idem*, *ibidem*, p. 152.
- (43) "Foi com o nascimento e o desenvolvimento das desigualdades que o caráter obrigatório do direito aumentou, da mesma forma que cresceu a zona da intervenção estatal e do obrigatorismo jurídico", in **M.P.E.M.**, p. 153.
- (44) Os romanos criaram a palavra *ius* para exprimir o direito como poder da vontade, e definiram a ordem jurídica como um sistema de poderes não contidos na sua esfera recíproca por normas objetivas e racionais; todas as expressões por eles utilizadas como *aequitas*, *iustitia*, *recta* ou *naturalis ratio* devem ser compreendidas nos limites deste significado fundamental. O cristianismo, mais que o conceito de *ius*, elaborou o conceito de *directum* na sua tendência a *subordinar a vontade à norma, a transformar o poder em dever*" (o último grifo é nosso), in **M.P.E.M.**, p. 143.
- (45) Ver, a esse respeito, o trabalho magistral de Richard Hoggart, *The uses of literacy*, Londres, Penguin, 1956, e também a discussão desenvolvida por Raymond Williams em *Culture and Society, 1780 - 1950*, Londres, Penguin, 1963.
- (46) A. Gramsci, **M.P.E.M.**, p. 154.
- (47) *Idem*, *ibidem*, p. 174.
- (48) *Idem*, *ibidem*, p. 176. Um exemplo mais cotidiano do estilo de atuação de intelectuais assalariados às voltas com as lutas internas ao campo acadêmico, é o que se segue: "Todo professor tende a formar sua 'escola', tem seus determinados pontos de vista (chamados 'teorias') sobre determinadas partes de sua ciência que gostaria de ver defendidos por 'seus adeptos ou discípulos'. Todo professor quer que, de sua universidade, em competição com as outras universidades, saiam jovens 'brilhantes' que dêem 'sérias' contribuições à sua ciência. Por isso, na mesma faculdade existe competição entre professores de matérias afins pela disputa de certos alunos que já se distinguiram por terem feito uma síntese ou um artiguete ou por terem participado em discussões escolares (onde elas se fazem) (...)", in **I.O.C.**, p. 136.
- (49) A. Gramsci, **M.P.E.M.**, p. 280.
- (50) *Idem*, *ibidem*, pp. 280/281.
- (51) *Idem*, *ibidem*, p. 284.
- (52) *Idem*, *ibidem*, p. 284.
- (53) Embora existam os produtores independentes em quase todos os campos, desde a arquitetura até o cinema. Todavia, esses pequenos produtores não constituem a modalidade mais rentável de inserção e, ao que parece, são os que se encontram mais afastados de quaisquer núcleos de poder.
- (54) A. Gramsci, **M.P.E.M.**, p. 303.
- (55) *Idem*, *ibidem*, p. 304.
- (56) "No desenvolvimento da história moderna, fora atacado e destruído um monopólio de função social que explicava e justificava a existência daquela casta, o monopólio da cultura e da educação. A concordata reconhece de novo este monopólio, mesmo atenuado e controlado, pois assegura à casta posição e condições preliminares que com as suas forças apenas, com a adesão intrínseca da sua concepção do mundo à realidade fatural, não poderia ter e manter. Compreende-se, portanto, a luta surda e sórdida dos intelectuais leigos e laicistas contra os intelectuais de casta, para salvar a sua autonomia e a sua função (...) É útil estudar a **divisão do trabalho** que se procura estabelecer entre a casta e os intelectuais leigos: à primeira entrega-se a formação intelectual e moral dos mais jovens (escolas elementares e médias), aos outros, o desenvolvimento posterior do jovem na Universidade", in **M.P.E.M.**, pp. 304/305.
- (57) A. Gramsci, **I.O.C.**, p. 31.
- (58) *Idem*, *ibidem*, p. 31.

(59) Idem, *ibidem*, p. 49. Segundo Gramsci, o Renascimento constitui "a etapa moderna culminante da função internacional dos intelectuais italianos e, por essa razão, não teve ressonância na consciência nacional que foi sempre e continua sendo dominada pelo movimento da Contra-Reforma", p. 49 da mesma obra.

(60) A. Gramsci, *I.O.C.*, p. 9.

(61) Idem, *ibidem*, p. 10.

(62) Idem, *ibidem*, p. 50.

(63) Idem, *ibidem*, p. 50.

(64) Idem, *ibidem*, p. 50.

(65) Não é só por "blague" que Gramsci transcreve a seguinte pergunta de Manzoni: "pensas que seria mais nefasto para o mundo encontrar-se sem banqueiros ou sem poetas? qual destas duas profissões pode servir mais? não digo em relação às comodidades mas à cultura da humanidade", in *I.O.C.*, p. 52.

(66) E aplica o mesmo modelo a outras burocracias: "o organismo militar (...) oferece um modelo destas graduações complexas: oficiais subalternos, oficiais superiores, estado-maior; e não se deve esquecer os graduados da tropa, cuja importância real é maior do que comumente se pensa. É interessante notar que todas estas partes se sentem solidárias e que os níveis inferiores manifestam um "esprit de corps" mais visível; disso resulta um "orgulho" que freqüentemente os expõe a gozações e tapeações", in *I.O.C.*, nota 5 da p. 17.

(67) Idem, *ibidem*, p. 17.

(68) Idem, *ibidem*, p. 20.

(69) São muito interessantes (diria até precursoras do tratamento dados hoje por autores como Foucault, Goffman e outros) às observações que faz sobre os médicos enquanto categoria intelectual: "é bom lembrar que existiu uma conexão entre a religião e a medicina e que continua vigente em certos setores, como por exemplo, em hospitais com certas funções administrativas em mãos de religiosos, além do fato de que onde aparece o médico aparece o sacerdote (exorcismos, assistências diversas etc.). Muitas grandes figuras religiosas eram e foram concebidas como grandes 'terapeutas' (...)", in *I.O.C.*, nota 2, da p. 11, ed. cit.

(70) Idem *ibidem*, p. 70.

(71) "(...) cada grupo social tem um tipo próprio de escola, destinado a perpetuar nestes estratos uma determinada função tradicional, diretiva ou instrumental", in *I.O.C.*, p. 127. E mais o seguinte trecho: "(...) Existe a Universidade do Sagrado Coação e poderão ser organizadas outras Universidades católicas equiparadas em tudo às Universidades estatais. As conseqüências são óbvias: a escola elementar e média é a escola popular da pequena burguesia, camadas sociais que são monopolizadas educativamente pela casta, pois a maioria dos seus elementos não chegam à Universidade, isto é, não conhecerão a educação moderna na sua fase superior crítico-histórica, mas só conhecerão a educação dogmática. A Universidade é a escola da classe (e do pessoal) dirigente, é o mecanismo através do qual se faz a seleção dos indivíduos das outras classes que devem ser incorporados no quadro governante, administrativo, dirigente. Mas, com a existência em igualdade de condições de Universidades Católicas, também a formação desses quadros não será mais homogênea e unitária. Não apenas isto, mas a casta, nas suas Universidades, realizará uma concentração de cultura laico-religiosa como há decênios não se via e se situará efetivamente em condições muito melhores que a concentração laico-estatal. Na realidade, não se pode nem de longe comparar a eficiência da Igreja, que aparece como um bloco a defender a sua Universidade, com a eficiência organizativa da cultura leiga. Se o Estado (inclusive no sentido mais amplo de sociedade civil) não se exprime numa organização cultural segundo um plano centralizado, e não pode nem mesmo fazê-lo, pois a sua legislação em matéria religiosa é a que é, e a sua equivocidade não pode deixar de ser favorável à Igreja, devido à estrutura maciça da Igreja e ao peso relativo absoluto que deriva de tal estru-

tura homogênea, e se os títulos dos dois tipos de Universidade são equiparados, é evidente que surgirá a tendência a que as Universidades católicas se transformem no mecanismo seletivo dos elementos mais inteligentes e capazes das classes inferiores, que, deverão ser incluídos entre o pessoal dirigente. Favorecerão esta tendência: o fato de que não há descontinuidade educativa entre as escolas médias e a Universidade católica, enquanto esta descontinuidade existe em relação às Universidades laico-estatais; o fato de que a Igreja, na sua estrutura, já está preparada para este trabalho de elaboração e seleção a partir da base. A Igreja, deste ponto de vista, é um organismo perfeitamente democrático (em sentido paternalista): o filho de um camponês ou de um artesão, se é inteligente e capaz, se é dócil bastante para deixar-se assimilar pela estrutura eclesiástica e para sentir o seu espírito de corpo particular e de conservação, e a validade dos interesses presentes e futuros, pode, teoricamente, tornar-se cardeal e papa. Se, na alta hierarquia eclesiástica a origem democrática é menos freqüente do que poderia ser, isto sucede por motivos complexos, sobre os quais só parcialmente incide a pressão das grandes famílias aristocráticas católicas ou a razão de Estado (internacional); uma razão muito forte é a seguinte: muitos seminários são precariamente aparelhados e não podem educar inteiramente o popular inteligente, enquanto o jovem aristocrata recebe sem esforço educacional, do seu próprio ambiente familiar, uma série de atitudes e qualidades de primeira ordem para a carreira eclesiástica: a tranqüila segurança da própria dignidade e autoridade, e a arte de tratar e governar os outros", in M.P.E.M., pp. 305/306.