

Tatiana Fonseca Oliveira

ANEXO DO PROCESSO 376/2001

CIÊNCIAS SOCIAIS

Hegel, Marx e Gramsci: Confluências e Divergências do
Conceito de Sociedade Civil

Marília
2003



Tatiana Fonseca Oliveira

*Hegel, Marx e Gramsci: confluências e divergências do conceito
de sociedade civil*



Tatiana Fonseca Oliveira

***Hegel, Marx e Gramsci: confluências e divergências do conceito
de sociedade civil***

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado
da Faculdade de Filosofia e Ciências, da
Universidade Estadual Paulista - Unesp -
Campus de Marília, como requisito parcial à
obtenção do título de Mestre em Ciências
Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Tadeu Del Roio

1410001538



Marília - SP
2003



UN001138569

Nº cham 302.5
0482h

Nº Tombo 1538

Aquisição 2003

Preço R\$ 5,00

Data 10/11/2003

Proced. Auto

- sociedade civil
- Marx, Karl d 1818-1883
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich d 1770-1831
- Gramsci, Antonio d 1891-1937
- Individuo e sociedade

133p.

70201013

Oliveira, Tatiana Fonseca

O48h Hegel, Marx e Gramsci: confluências e divergências do conceito de sociedade civil / Tatiana Fonseca Oliveira. – Marília, 2003.

133 f. ; 30 cm.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, 2003.

Bibliografia: f. 128-133

Orientador: Prof. Dr. Marcos Tadeu Del Roio

1. Estado. 2. Sociedade civil. 3. Hegel. 4. Marx. 5. Gramsci.
I. Autor. II. Título.

CDD 320.1



Banca Examinadora

Dissertação de mestrado submetida à comissão julgadora nomeada pelo programa de Pós-graduação da Faculdade de Filosofia e Ciências, da Universidade Estadual Paulista – Unesp – Campus de Marília, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre.

Aprovada por:

Orientador: Prof. Doutor Marcos Tadeu Del Roio
(Universidade Estadual Paulista – Campus de Marília)

Profa. Doutora Maria Orlanda Pinassi
(Universidade Estadual Paulista – Campus de Araraquara)

Prof. Doutor Carlos Eduardo Ornelas Berriel
(Universidade Estadual de Campinas – Unicamp)

Marília, 19 de agosto de 2003



Agradecimentos

Aos meus familiares e aos amigos que me apoiaram desde o início: Dênis, Sérgio, Alana e Fernando.

A Elvira e a Lúcia, as duas mulheres que me ensinaram a ser forte. Obrigado a elas por terem sido minhas primeiras professoras e por terem sido minhas primeiras amigas.

Aos meus amigos que me ajudaram a superar as dificuldades da vida e da carreira. Obrigado a todos, especialmente a você, meu amor, por tudo que você fez por mim.

Aos professores que me ensinaram a ser um profissional. Obrigado a todos, especialmente a você, meu professor, por tudo que você me ensinou.

A todos os meus amigos que me ajudaram a superar as dificuldades da vida e da carreira. Obrigado a todos, especialmente a você, meu amor, por tudo que você fez por mim.

A todos os meus amigos que me ajudaram a superar as dificuldades da vida e da carreira. Obrigado a todos, especialmente a você, meu amor, por tudo que você fez por mim.

A todos os meus amigos que me ajudaram a superar as dificuldades da vida e da carreira. Obrigado a todos, especialmente a você, meu amor, por tudo que você fez por mim.

A todos os meus amigos que me ajudaram a superar as dificuldades da vida e da carreira. Obrigado a todos, especialmente a você, meu amor, por tudo que você fez por mim.

A todos os meus amigos que me ajudaram a superar as dificuldades da vida e da carreira. Obrigado a todos, especialmente a você, meu amor, por tudo que você fez por mim.

A todos os meus amigos que me ajudaram a superar as dificuldades da vida e da carreira. Obrigado a todos, especialmente a você, meu amor, por tudo que você fez por mim.

A todos os meus amigos que me ajudaram a superar as dificuldades da vida e da carreira. Obrigado a todos, especialmente a você, meu amor, por tudo que você fez por mim.

A todos os meus amigos que me ajudaram a superar as dificuldades da vida e da carreira. Obrigado a todos, especialmente a você, meu amor, por tudo que você fez por mim.

A todos os meus amigos que me ajudaram a superar as dificuldades da vida e da carreira. Obrigado a todos, especialmente a você, meu amor, por tudo que você fez por mim.

A todos os meus amigos que me ajudaram a superar as dificuldades da vida e da carreira. Obrigado a todos, especialmente a você, meu amor, por tudo que você fez por mim.

A todos os meus amigos que me ajudaram a superar as dificuldades da vida e da carreira. Obrigado a todos, especialmente a você, meu amor, por tudo que você fez por mim.

Dedico esta dissertação à memória da minha “mãe preta”
Maria Nazaré Ferreira da Silva (1931-2001).

Agradecimentos

Aos meus familiares e aos Estados nordestinos que nos geraram: Bahia, Sergipe, Alagoas e Pernambuco.

A Everson e Dirceu e aos dois meses que moramos juntos em Sampa. Momento este que desencadeou entre nós uma expansiva relação de amor e respeito.

Ao meu grande amigo, mestre e maior estimulador na concretização dessa etapa da minha vida: Ivo Tonet.

Ao inesquecível orientador de minha graduação na Ufal: Sérgio Lessa, por quem nutro profundo respeito e admiração.

A Mari, amiga freqüente nos meus dias em Marília e em Campinas. Tudo foi mais especial por aqui, devido ao nosso grande encontro e cumplicidade. Agradeço imensamente também todo carinho e atenção.

À querida amiga Geruza. Quero lembrar que crescemos juntas não só por compartilharmos os estudos, as reflexões semanais sobre as obras de Marx, e dos grandes marxistas, mas também por meio de toda afetividade construída durante esses anos.

Às companheiras Regiani Zornetta e Valéria Pilão, maiores exemplos, de nossa “desprovida geração”, de fidelidade e integridade a causa comunista. Que “os vermes” não nos separem e fiquem na memória os bons papos entre “queijos” e “vinhos” no frio (e no calor) mariliense.

Aos “amigos-irmãos” Alexandro (Lê) e Anderson (Dê). Apesar de considerar a nossa amizade “sempiterna”, quero lembrar aqui o especial ano de convivência de 2001.

À amiga e professora Fátima Cabral, com todo afeto e admiração.

A “Seu Celso”, Enny, Yuri e Luana. Lembrando de nossas alegres e prazerosas tardes de domingo.

À imprescindível amiga - da graduação em Ciências Sociais na Ufal e da vida afora - Nilda de Lima Santos, referência de força e luta.

Ao velho amigo Max, pelo carinho e por ter revisado esse texto e traduzido o resumo do mesmo para o inglês.

Ao amigo Marcos de Farias Costa, tão presente durante esses últimos anos.

Aos queridos companheiros de Maceió, do grupo de leitura d’*O Capital*: Cris, Norma, Gil, Guga, Zilas, Adriano, Edilene e Reivan. Minhas saudações comunistas!

Ao meu orientador do mestrado na Unesp, Marcos Del Roio, pela interlocução, por todo apoio e dedicação; aos professores que se dispuseram a participar de forma tão gentil da banca de defesa dessa dissertação: Maria Orlanda Pinassi e Carlos Eduardo O. Berriel; à CAPES, pela bolsa concedida para a realização desse trabalho.

Resposta

“as coisas que mais longe estão,
tão que ainda em nós a suma lei reluz;
mas, ao achegarem, cessa essa aptidão,
e nada, se ninguém não no-la aporta,
conhecemos de vossa condição;
e podes compreender que toda morta
nossa mente será desde o momento
em que se feche do futuro a porta.”

(Dante Alighieri)

Resumo

A presente dissertação objetiva discutir as confluências e divergências do conceito de sociedade civil na obra de Hegel, Marx e Gramsci. Busca analisar, através da noção de atividade, como a concepção gramsciana de sociedade civil afasta-se da utilizada por Marx e tem alguns pontos de confluência com o idealismo de Hegel – na medida em que Gramsci a concebe como uma esfera superestrutural e não mais infraestrutural. Procura demonstrar como esse novo conceito teve sua origem na marcante influência da teoria de Benedetto Croce (fundador da Escola neo-hegeliana na Itália) sobre a teoria gramsciana, pois foi através desse diálogo com o “pensador napolitano” que Gramsci passou a refletir sobre a relação entre estrutura e superestrutura, tão deformada pelo “marxismo vulgar”. Identifica problemática essa forma de interpretação, pois, ao afastar-se da teoria marxiana, o autor dos *Cadernos do Cárcere* trafega pela racionalidade prática-política, indicando-a como fundante da vida social, noção tão combatida pelo autor de *O Capital*.



Abstract

The present dissertation aims to discuss the confluences and convergences in the concept of civil society in the scientific work of Hegel, Marx and Gramsci, in an attempt to analyse, through the notion of activity, how the Gramsci's concept of civil society differs from the one adopted by Marx and has some points of similitude with Hegel's idealism, once Gramsci conceives it as a superstructural sphere and no longer as an infrastructural one. It pretends to demonstrate how this concept was originated into the markable influence of Benedetto Croce's theory (founder of the Neo-Hegelian School in Italy) over Gramsci's theory, because through this dialogue with the "Napoli thinker" Gramsci began to reflect about the relation between structure and superstructure, so distorted by the "vulgar marxism". This thesis identifies problematically this mean of interpretation, after all, while distancing from the marxist theory, the author of *Prison Notebooks* faces the practical-political rationality, indicating it as the basis of social life, a notion highly criticized by the author of *The Capital*.

Sumário

Introdução	10
Capítulo I. A Concepção Hegeliana de Sociedade Civil	21
1. O Estado racional como fim histórico-social.....	24
2. O Anticontratualismo de Hegel.....	29
3. O conceito de sociedade civil e Estado nos <i>Princípios da filosofia do direito</i>	34
Capítulo II. A Concepção Marxiana de Sociedade Civil	47
1. Os anos de 1843 e 1844: a crítica de Marx ao Estado moderno e a sociedade civil.....	50
2. A dissolução do hegelianismo e o contato com a Economia Política.....	66
Capítulo III. A Concepção Gramsciana de Sociedade Civil	84
1. O significado da Filosofia de Benedetto Croce na reflexão gramsciana sobre a relação entre superestrutura e estrutura.....	88
2. O novo conceito de sociedade civil de Gramsci.....	99
Considerações Finais	124
Referências	128



Introdução

De meados da década de 60 até os nossos dias, afloraram-se diversos tipos de interpretações do conceito de sociedade civil em A. Gramsci (1891-1937). De modo geral, elas mencionam uma inovação - conduzida por este autor - em relação ao conceito tradicionalmente utilizado por G. W. F. Hegel (1770-1831) e por K. Marx (1818-1883). O peculiar e tão difundido texto de Norberto Bobbio, *O Conceito de Sociedade Civil*¹, é um exemplo claro dessa forma de explanação, no qual ele afirma categoricamente que “a sociedade civil, em Gramsci, não pertence ao momento da estrutura, mas ao da superestrutura” (1982, p. 32).

Bobbio (1982), ao fazer uma análise sumária do conceito de sociedade civil dos jusnaturalistas até a teoria marxista (e marxiana), argumenta que há uma identificação, realizada por Marx, entre sociedade civil e momento estrutural². O autor adverte ainda que, no caso de Gramsci, este conceito, mesmo tendo referência em Hegel (como fez o próprio Marx), é bastante diferente, é oposto ao do escritor de *O Capital*.

Por mais que Hugues Portelli seja contrário à afirmação de Bobbio - de que a reconstrução do pensamento político de Gramsci tem como conceito-chave a sociedade civil, e não o bloco histórico -, o autor francês concorda com esse autor italiano na assertiva de que, tanto Marx como Gramsci partem da obra de Hegel na confecção desse conceito, mas evoluem em sentido diverso: “o primeiro, entendeu a noção hegeliana de sociedade civil como o conjunto das relações econômicas; o segundo interpretou-a como o complexo da superestrutura ideológica” (1990, p.19).

Para Portelli, Gramsci refere-se de modo geral, nos *Cadernos*, ao conceito de sociedade civil como a “direção intelectual e moral” de um sistema social. Aprofundando esse pensamento, elucida a dicotomia indicada por Gramsci entre sociedade civil e sociedade

¹ Artigo que foi exposto pela primeira vez em abril de 1967 – em Cagliari, no Convegno Internazionali di studi gramsciani – e publicado em seguida (1968) na *De Homine*.

² Para Marx, a estrutura, ou a infra-estrutura, é o modo de produção da vida material humana, ou seja, é a condição material de existência. Já a superestrutura é a linguagem dessa vida material real, é a relação espiritual dos homens que surge diretamente, que se origina na sua atividade material (MARX, 1982, p. 1056).

política. Citando Gramsci, define a primeira como “o conjunto dos organismos, vulgarmente ditos privados, que correspondem à função de hegemonia que o grupo dominante exerce em toda a sociedade” (GRAMSCI *apud* PORTELLI, 1990., p. 22), demonstrando que se opõe à segunda - a sociedade política -, o próprio Estado no sentido restrito (de aparelho coercitivo, de dominação direta, do governo político sem o consenso espontâneo).

Por outro lado, Portelli (1990) aponta que Gramsci vê o bloco histórico enquanto unidade dialética e orgânica da superestrutura e da infra-estrutura, eliminando, assim, a primazia de uma categoria sobre a outra na totalidade social. Conseqüentemente, isso põe um ponto final no “falso problema” da determinação, em última instância, do econômico. Dentro dessa ótica, existe apenas um único bloco histórico englobando o conjunto da sociedade, inclusive as classes subalternas. É nesse bloco histórico homogêneo que cabe, segundo ele, a gestão da sociedade civil.

Uma outra abordagem significativa é a de Luciano Gruppi (2000), que aponta a sociedade civil como a esfera onde é possível a realização da hegemonia. Argumenta que este é o justo ponto de confluência entre Gramsci e Lênin. Na visão de Gruppi, a hegemonia, para esses dois autores, é a capacidade de direção, de conquistar alianças e de fornecer uma base social ao Estado proletário. Nesse sentido, a hegemonia do proletariado realiza-se na sociedade civil, enquanto a ditadura do proletariado é a forma estatal assumida pela mesma, tornando-se, portanto, a forma política pela qual se expressa o processo de conquista e de realização dessa hegemonia. Vê-se aqui uma estreita conexão entre a hegemonia do proletariado gramsciana e a ditadura do proletariado leniniana.

Ainda sobre a interpretação desse conceito, Christinne Buci-Glucksmann (1908) acredita que há uma identidade entre as definições de Marx e de Hegel. No entanto, Gramsci soube inová-lo, ou seja, reelaborá-lo. Como a autora prefere dizer: “o conceito de sociedade civil se vê captado por uma dupla rede, que define seu funcionamento e que excede o modelo

hegeliano ou jovem-marxista de sociedade civil” (Ibid., p.99). A autora argumenta que esse conceito tem uma dupla dimensão; por um lado, diz respeito às condições materiais de vida, ao sistema privado de produção e, por outro, implica os aparelhos ideológico-culturais da hegemonia, o aspecto educador no seio do Estado. A sociedade civil é, portanto, essa esfera onde se torna possível a ampliação do Estado.

Contrariamente, Celso Frederico e Benedicto A. Sampaio (1986) no artigo *A sociedade civil em Hegel* explica que Gramsci na confecção de seu conceito de sociedade civil se distancia tanto de Hegel, quanto de Marx. No que diz respeito ao distanciamento Gramsci/Hegel, é explanado de modo geral, nesse texto, o processo ternário do desenvolvimento filosófico hegeliano – afirmação, negação e negação da negação – aplicado à vida social. A família e a sociedade civil representam os dois momentos iniciais do processo lógico (afirmação e negação) que devem ser resolvidos ou superados pelo Estado político (negação da negação). A primeira negação, que é a da família, é processada pelo surgimento da sociedade civil, esfera das atividades e dos interesses individuais, que por sua vez é negada novamente (negação da negação) pelo Estado político, terceiro momento desse processo, que é concebido como a esfera política que açambarca e administra o interesse geral. Contudo, Hegel indica que a função do segundo momento - o da “negação”, o da particularidade da sociedade civil – é mediar, através de seus próprios mecanismos³, a passagem para o Estado político. Gramsci, segundo estes autores, não consegue perceber esse movimento de negação da vida social apresentado pelo sistema hegeliano, ou seja, a possibilidade de superação da sociedade civil pela sociedade política, ou Estado político. Para Gramsci, não há então uma diferença qualitativa entre Estado político e sociedade civil⁴, mas sim uma continuidade entre

³ Os autores apontam, como exemplo dado por Hegel, as corporações, a polícia e a jurisdição. Ver HEGEL, G. W. F. *Princípios de la philosophie du droit*.

⁴ A sociedade política, em Hegel, é o próprio Estado político, entidade que funda a sociedade civil por meio do princípio da universalidade, ou seja, é nesse momento superior da existência social que o interesse geral prevalece sobre o interesse individual.

essas duas esferas. Esta última não é um estágio social a ser superado pelo Estado racional e, conseqüentemente, pelo Espírito absoluto como exposto na teoria de Hegel.

Carlos Nelson Coutinho (1999) concorda com a posição dos autores citados acima no que diz respeito ao fato de que, em Gramsci, a sociedade civil não é realmente um estágio a ser negado. Entretanto, chama atenção para o aspecto de que é propriamente neste estágio onde há a mediação entre a infra-estrutura econômica e o Estado em sentido restrito⁵. Ou seja, a sociedade civil é o âmbito no qual as classes buscam exercer sua hegemonia, buscam ganhar aliados para as suas posições mediante a direção política e o consenso. Entende o autor que Gramsci – através do seu novo conceito de sociedade civil – enriquece e amplia a teoria marxista do Estado partindo do reconhecimento da “socialização da política no capitalismo desenvolvido” e da “formação de sujeitos políticos coletivos de massa” a partir do início do século XX, momento histórico não vivenciado por Hegel e Marx.

Ao mesmo tempo, Coutinho lança a hipótese de que há, em Gramsci, uma “relativa”⁶ aproximação com Hegel quando este introduz, na sociedade civil, as “corporações” - associações econômicas que podem ser vistas como formas primitivas dos modernos sindicatos⁷. Dessa maneira, há uma nova determinação do Estado que, em seu sentido amplo, passa a ser a soma entre a sociedade política e a sociedade civil.

De maneira semelhante a Carlos Nelson Coutinho, Ivete Simionatto (1998), Marco Aurélio Nogueira (1998) e Giovanni Semeraro (1999) partem do princípio de que Gramsci percebe a crescente socialização da política - e a conseqüente ampliação do Estado - a partir do momento em que emerge a esfera da sociedade civil, não apenas como um espaço de

⁵ Segundo Coutinho, “Estado em sentido restrito”, na terminologia gramsciana, significa também “Estado Coerção” (COUTINHO, Idem., p. 127).

⁶ Coutinho chama a atenção para a questão de que, em Hegel, ao contrário de Gramsci, as relações econômicas estão incluídas na sociedade civil. Daí ele dizer que tal aproximação é “relativa”. (COUTINHO, Idem, p.126).

⁷ Segundo Coutinho, Gramsci aborda que os sindicatos - como os partidos políticos operários e populares legais, os parlamentos eleitos por sufrágio universal direto e secreto, os jornais proletários de imensa tiragem - expressam esse tipo de movimento formado por sujeitos políticos de massa, daquela “trama privada” que mais tarde irá ser chamada, pelo autor sardo, de “sociedade civil” ou “aparelhos privados de hegemonia”. (COUTINHO, Idem, p.125-126)

iniciativas econômicas, mas também de manifestação das forças ideológicas e culturais. Para eles, a idéia de política, em Gramsci, não é mais o sinônimo da força, mas o momento da hegemonia, da socialização de poderes, da possível direção intelectual e moral na construção de consenso dentro da sociedade civil.

Diferentemente, Marcos Del Roio ressalta o aspecto de que Gramsci, ao se propor a compreender criticamente a crise do Ocidente, não entende a sociedade civil “como fundamentalmente única e homogênea, como o conjunto de aparelhos privados de hegemonia que poderiam estar em mãos de quaisquer indivíduos ou grupos” (1998, p. 286), mas como esfera que promove a dissolução do “bloco histórico burguês”.

Para o autor, Gramsci propõe a construção de uma outra sociedade civil por sujeitos pertencentes às classes subalternas (somados aqui os intelectuais orgânicos ligados à mesma) e através da edificação de uma nova esfera pública que, na sua ação hegemônica ou político-cultural, possa ocupar espaços, mesmo que inicialmente, na própria sociedade civil burguesa.

Argumenta ainda que a sociedade civil é vista por Gramsci do mesmo modo que é vista por Marx e, até certo ponto, por Hegel. São as relações econômicas, os conflitos sociais postos pelas contradições do movimento do capital. No entanto, como esfera heterogênea, a sociedade civil, em seu aspecto superestrutural, é o *locus* do equacionamento dos interesses desses conflitos; ou dizendo de uma outra maneira, é na sociedade civil – agora sim, composta por um conjunto de aparelhos privados de hegemonia – que esses interesses se organizam para a luta de classes.

Concordando com Del Roio, Edmundo Dias (1999) aponta que a sociedade civil não é uma esfera homogênea. Por outro lado, indica que essa homogeneização é completamente inviável, devido aos organismos classistas da nossa realidade social. Para ele, a sociedade civil, concebida aqui como emanção do próprio Estado moderno, jamais pode ser vista como um campo neutro, pois ela é o próprio espaço das contradições. Ao mesmo tempo, não

podemos eliminar por completo esse campo institucional (“formas de condensação” da luta de classe que se dá através do Estado e da sociedade civil e de seus aparatos institucionais), desde que colocado sob o amparo desse antagonismo no processo de politização da luta.

Guardando as devidas diferenças, a maioria dos autores aponta um vínculo parcial entre o conceito gramsciano de sociedade civil e Estado com o de Hegel e quase nenhum deles apontam a existência desse vínculo com o conceito elaborado por Marx. De modo geral, chegam por caminhos diferentes ao acordo de que Gramsci renova a discussão da determinação da esfera econômica nas relações sociais defendida pelo autor de *O Capital*. Nesse sentido, o conceito gramsciano de sociedade civil se distancia do conceito tradicional.

É intrigante pensar que, uma vez partindo dessa nova interpretação do conceito de sociedade civil em Gramsci, os teóricos, em sua grande maioria, chegam mesmo a afirmar que esta esfera (a sociedade civil) possibilita a integração e organização dos cidadãos frente ao Estado, de modo a implementar “institucionalmente” uma sociedade plenamente democrática e, apenas alguns afirmam hoje, conseqüentemente socialista, ou, usando a expressão de Gramsci, “sociedade regulada”.

Nessa pesquisa dedicamos esforços para entender o porquê os tipos de interpretação que se ancoram na teoria gramsciana fazem da “vontade política”, ou ainda da “ética política”, um fator de grande determinação das relações sociais. Ou seja, qual a relação entre o conceito de sociedade civil gramsciano e o fato desses autores autonomizarem, seja em maior ou em menor grau, a esfera política em relação à esfera econômica.

A nossa proposta, portanto, foi a de fazer um retorno a obra não só de Gramsci, mas de Hegel e de Marx para resolver essa dúvida que nos assediava. Nessa direção, buscamos apontar as confluências e divergências entre esses autores no tocante a concepção de sociedade civil.

Nos ancoramos aqui, para discutir esse problema, na concepção de atividade e na crítica da razão política conduzida pelo jovem e pelo velho Marx. Como sabemos, para este autor, “a sociedade civil são as condições materiais de existência”, ou seja, ela é a “própria esfera das relações econômicas” e, por isso mesmo, é o solo matrizador - que açambarca atividade humana, o trabalho humano - aquele que dá origem à totalidade social.

Marx não aponta nenhum aspecto superestrutural na esfera da sociedade civil. Inclusive, o Estado, o direito, a religião, a moral, etc. - enfim, as manifestações ideológicas, a superestrutura como um todo - são momentos e não a condição fundante das relações materiais de existência. Nesse sentido, cada manifestação superestrutural tem a sua especificidade própria e estão dialeticamente configurados na totalidade social.

Não entender, portanto, a concepção de sociedade civil em Marx significa pensar o político de maneira determinante, mesmo estando esta esfera (a política) concatenada dialética, ou não, com a esfera econômica. Claro que a política tem uma peculiaridade e uma importância que lhe são próprias. Não podemos então reduzi-la a um mero efeito da economia. No entanto, fazer um corte cirúrgico entre estas duas esferas - dando uma excessiva autonomia a esfera política e não a entendendo como “margem de manobra”, como concebia G. Lukács (1885-1971), respaldado em Marx, é eliminar, por completo, sua relação dialética e a forma possível de contextualização e compreensão da reprodução da sociabilidade humana.

Procuramos mostrar também que esse fundamento dado a política - ou seja, essa “racionalidade política” - como único e possível recurso transformador da sociedade tem sua origem no idealismo. Para isso, resolvemos fazer um rastreamento do conceito de sociedade civil na teoria de Hegel, pensador que encabeça o sistema paradigmático da razão moderna, e compará-la à concepção marxiana e gramsciana, apontando sempre as confluências e divergências dessas três consecutivas gerações.

Enfim, o que primeiro nos chamou atenção para tal estudo foi: o conceito de sociedade civil gramsciano é idealista ou não? Uma vez que o autor dos *Cadernos do Cárcere* foi interlocutor tanto de Benedetto Croce (fundador da Escola neo-hegeliana na Itália), como de Lênin e Marx, essa dúvida tornava-se presente.

Concomitantemente, podemos adiantar ainda que Gramsci, mesmo levando uma vida de escassas oportunidades e excessivos sofrimentos, em momento nenhum desistiu da luta por uma sociedade comunista. Apesar de todas as honras que lhe devemos prestar, a questão não se resume nisso. A discussão que bate à porta é: o que significa, qual é efetivamente a sua concepção de sociedade civil? Será que o autor, com o pouco acesso à obra marxiana no cárcere, conseguiu entender suficientemente a essência da reprodução da vida social?

Discutiremos, no capítulo I, o conceito de sociedade civil e de Estado em Hegel. Para tal fim, num primeiro e breve instante, esboçaremos o sistema filosófico deste autor alemão passando pela *Fenomenologia do Espírito* e a *Filosofia da História* e, consecutivamente, esmiuçaremos os seus *Princípios da Filosofia do Direito*, cuja obra encontramos uma explicitação maior do conceito que aqui nos dedicamos a pesquisar.

Acreditamos ser importante a elucidação de alguns pontos do sistema filosófico hegeliano, na medida em que esse autor exerceu uma grande influência na obra de Croce, Gramsci e Marx. Por outro lado, evidenciaremos, no capítulo II, as principais passagens de algumas obras de Marx que apontam, minuciosa e contundentemente, a superação radical não só de toda filosofia especulativa alemã, como da economia política burguesa. Está exposto neste capítulo o desenvolvimento do pensamento de Marx desde 1843 e o conceito de atividade e, conseqüentemente, de sociedade civil que se tornaram cada vez mais explícitos, e fundamentados na continuidade de sua obra.

Selecionamos para analisar neste capítulo os seguintes textos escritos por este autor: *A questão judaica* (1843); *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel* (1844); *Glosas*

críticas marginais ao artigo: o rei da Prússia e a reforma social. De um Prussiano (1844); Manuscritos Económico-filosóficos (1844); A sagrada família ou crítica da crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes (1844-45); A ideologia alemã (I – Feuerbach) (1845-1846); Miséria da filosofia: resposta à filosofia da miséria do senhor Proudhon (1847); Introdução à crítica da economia política (1857); Prefácio à Para crítica da economia política (1859).

No capítulo III, nos dedicamos ao estudo de alguns textos contidos nos *Cadernos do Cárcere* de Gramsci. Nessa análise imanente da obra gramsciana, pontuamos o significado da filosofia de Croce para a reflexão sobre a relação entre superestrutura e estrutura e, seguidamente, sobre a concepção de sociedade civil neste autor. Utilizamos preponderantemente os volumes I, II, III e IV dos *Cadernos do Cárcere* da edição da Civilização Brasileira, traduzidos do italiano para o português, por Carlos Nelson Coutinho, Marco Aurélio Nogueira e Luiz Sérgio Henriques.

De modo geral, os *Cadernos* subdividem-se, segundo o próprio Gramsci, em “cadernos miscelâneos” (*Caderno* 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 14, 15 e 17) e “cadernos especiais” (*Caderno* 10, 11, 12, 13, 16, 18, 20, 22, 24, 26 e 28). Todos esses *Cadernos* estão contidos nos volumes da edição brasileira referenciada. Enfim, esses quatro volumes (I, II, III e IV) contêm textos, que acreditamos fundamentais para tal rastreamento, como: “Introdução ao estudo da filosofia”; “A filosofia de Benedetto Croce”; “Passado e presente”; “Breves notas sobre a política de Maquiavel”; “Maquiavel. Notas sobre o Estado e a política” e “Americanismo e fordismo”, etc. Fizemos também breves referências ao texto *A Questão Meridional*, escrito por Gramsci em 1926, antes de ser preso, e a algumas *Cartas do Cárcere*.

Uma vez que nos propusemos a fazer, além da explicitação, uma comparação do conceito de sociedade civil de Gramsci e dos autores aqui indicados (Hegel e Marx) - não utilizamos neste último capítulo, diferente dos outros dois, nenhum intérprete da obra do autor italiano para o auxílio da nossa análise como um todo.



É importante ressaltar também que os *Cadernos do Cárcere* é um *opera aperta*, é uma obra inacabada, e a questão da sociedade civil e do Estado em Gramsci não aparece de forma linear e sistematizada. Contrariamente, ela está dissolvida nas diversas notas espalhadas, e aparentemente fragmentadas, em diferentes textos. Muitas vezes, Gramsci inicia uma determinada discussão em um *Caderno* e a desenvolve de forma mais intensa em algum outro (quando não a repete, ou quando sente a necessidade, devido à própria condição opressiva da prisão, de utilizar metáforas e subterfúgios para discorrer sobre determinados assuntos ou sobre líderes revolucionários). Todavia, uma vez que conseguimos traçar um paralelo entre as referências máximas de Gramsci (para essa discussão) e a sua concepção de atividade - que é claramente pautada em Croce e em Hegel, e não em Marx - indicamos não só seu conceito de sociedade civil, como também o caminho trilhado pelo autor para construção do mesmo.

Sabemos que Gramsci não deve ser identificado, ou reduzido a um determinado tipo de categoria como a de hegemonia, sociedade civil, ou ainda, de bloco histórico etc, mas, antes de tudo, como um companheiro comunista e grande opositor do fascismo. No entanto, compreender a totalidade de seu pensamento significa necessariamente entender sua concepção de sociedade civil, e de política, que tanto nortearam o pensamento da esquerda na Itália e no mundo - tão problemático atualmente.



Capítulo I

A concepção hegeliana de Sociedade Civil

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)⁸ presencia um dos acontecimentos revolucionários mais expressivos do período de formação do mundo moderno – o advento da Revolução Francesa de julho de 1789. Esta revolução eclode quando o pensador tinha apenas vinte anos de idade e encontrava-se no seminário de Tübingen, na Alemanha. Acompanhando fervorosamente esse acontecimento de ruptura histórica, Hegel dedica-se a um projeto de reflexão sobre esse “novo mundo que se abre”. Podemos dizer, ainda, que o debate histórico entre o passado e o futuro é o seu próprio debate, uma de suas maiores preocupações.

Nesse sentido, o sistema filosófico que elabora para tentar superar os entraves, os “resquícios do mundo feudal” e os tumultos e as contradições de seu tempo – a dialética idealista – só pode ser compreendido se levarmos em consideração esse dramático momento vivenciado pelo autor. “A filosofia de Hegel não é outra coisa senão o seu tempo apreendido no pensamento” (LOSURDO, 1998, p. 22).

Por não se contentar mais com as respostas dadas pelas doutrinas filosóficas que o precederam, Hegel resolve edificar um movimento filosófico que permite a libertação do homem como sujeito autônomo, capacitado para dirigir seu próprio desenvolvimento, sob a égide dos ideais iluministas revolucionários de 1789.

A renovação do mundo, insuflada pela Revolução Francesa, torna mais saliente para Hegel o caráter opressivo e sufocante da forma social que antecede esse advento. Nosso autor, como muitos outros pensadores de sua época⁹, passou a ter a sensação de que o mundo propriamente humano, obra da razão, estava a ponto de se criar, de se gerar diante desse tempo grandioso do Espírito, contrário à realidade cruel e mesquinha em que viviam, na qual

⁸ As notas biográficas deste capítulo foram retiradas do livro de R. GARAUDY *Para conhecer o pensamento de Hegel*. Tradução de Suely Bastos. Porto Alegre: L&PM Editores, 1983. e LEFEBVRE, J-P e MACHEREY, P. *Hegel e a sociedade*. Tradução de Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

⁹ Para exemplificarmos: F. Hölderlin (1770-1843), J. W. Goethe (1749-1832), F. W. J. Schelling (1775-1854) e o grande compositor L. V. Beethoven (1770-1827).

não encontravam nenhuma identificação nas coisas, nas arcaicas instituições, nas relações sociais como um todo.

Declara Hegel, décadas após esse acontecimento, na sua *Filosofia da História* (1822-1831)¹⁰: “O céu do Espírito abre-se para a humanidade. Ao sossego do mundo na organização estatal estava ligado um outro desenvolvimento do Espírito, mais abrangente e mais concreto, em direção a um humanitarismo mais nobre e sublime [...]” (HEGEL, 1999, p. 339).

Contudo, Hegel teve que levar em consideração não só os avanços, mas também os limites do desenvolvimento da Revolução burguesa, pois nesse processo houve resistências imanentes a sua marcha na Inglaterra, manifestações acentuadas e mais radicais na França do ponto de vista sócio-político e uma implosão anacrônica na “Alemanha” (na pré-nação alemã). O antagonismo da sociedade civil cada vez mais evidente - a antinomia entre o ideal da vontade geral e os interesses privados próprios da era burguesa - fizeram com que nosso autor também refletisse sobre essa questão. Sendo assim, Hegel procura estabelecer, através de seu sistema filosófico, uma nova concepção de sociedade civil e Estado, de natureza e de história através, da qual acredita ser possível e fecunda a harmonia entre o homem e o mundo.

Para que se torne ainda mais compreensível a nossa explicitação (no item III deste capítulo) do conceito hegeliano de sociedade civil, faz-se importante que coloquemos em evidência anteriormente - embora não seja a nossa pretensão esgotar esses temas - o entendimento de Hegel sobre Estado racional, enquanto fim histórico-social (no item abaixo), e sua polêmica com os contratualistas (no item II) que fez com que Hegel abandonasse a ultrapassada dicotomia entre “estado de natureza” e “estado de sociedade”, propondo a dicotomia entre sociedade civil e sociedade política, ou Estado.

¹⁰ As “Lições sobre a filosofia da história” são cursos ministrados, entre 1822 e 1831, por Hegel e publicados após a sua morte.



1. O Estado racional como fim histórico-social

Desde os seus primeiros escritos filosóficos, Hegel conseguiu entender que a contradição (a antinomia social) não é só um problema do pensamento, mas também da realidade. Desta forma, o autor pôde explicitar o teor universal e objetivo da sua concepção de mundo. Ao mesmo tempo, advogar que é no presente (entenda-se aqui a “era burguesa”, a modernidade) onde encontramos o mundo da “materialidade”, da “natureza inorgânica”, da alienação do Espírito¹¹, e o segundo mundo, o da efetividade, da realização imanente (*immanent*) ao desenvolvimento do Espírito¹², que transcende o anterior e edifica o mundo da razão¹³, da “pura consciência” e da liberdade. Vejamos o que diz Hegel na *Fenomenologia do Espírito* (1807):

O mundo desse Espírito se rompe em um mundo duplo: o primeiro é o mundo da efetividade ou da alienação do Espírito; o segundo, o mundo que o Espírito, elevando-se sobre o anterior, constrói para si no éter da pura consciência. Este mundo, oposto àquela alienação, por isso mesmo não é livre dela, mas é antes somente a outra forma da alienação, que consiste precisamente em ter a consciência em dois mundos diversos, e que abarca ambos. O que aqui se considera não é portanto a consciência-de-si da essência absoluta, tal como é em si e para si. Essa fuga do reino da presença é pois imediatamente nela mesma uma dupla [fuga]. A pura consciência é o elemento no qual o Espírito se eleva [...]. (HEGEL, 1998, Parte II., p. 38)

¹¹ Hegel iniciará essa discussão no seu terceiro projeto sistemático de *Iena* ou filosofia real (1805/06), mas será na *Fenomenologia do espírito* (1807) que encontraremos esse mesmo debate de forma mais acabada.

¹² O Espírito no sentido hegeliano é o Espírito numa acepção absoluta do termo: não se deixa portanto reduzir aos limites de uma consciência. No decorrer do seu desenvolvimento completo, o Espírito se torna “efetivo” – produz a partir dele próprio um mundo que particularmente lhe pertence, no qual ele é livre, isto é, que só tem a ver com ele próprio.

¹³ Levando em consideração a “natureza inorgânica do Espírito”, ou seja, o mundo da materialidade, Hegel apresenta um silogismo da reciprocidade dos extremos, ou seja, há uma unidade da não unidade entre a “consciência de si” do Espírito e a materialidade externa a sociedade, incorporada, posteriormente, pela consciência através do trabalho. É propício destacarmos que o trabalho para Hegel é sempre o trabalho intelectual, a racionalidade. Retornaremos a essa discussão no próximo capítulo dedicado ao pensamento de Karl Marx.

Desta forma, concebendo¹⁴ o presente como racional, Hegel identifica o real ao racional, dirimindo a contraditoriedade do processo na sua “realização”, ou na sua “efetivação”¹⁵, pois esta efetivação não é o real no sentido apenas de uma realidade dada, como objeto de uma simples constatação empírica, e sim o resultado de um “processo”, só que visto de forma puramente abstrata – daí ser central a “categoria lógico-gnosiológica” em Hegel. (LUKÁCS, 1979). Observemos essa outra passagem da *Fenomenologia*:

A razão é Espírito quando a certeza de ser toda a realidade se eleva à verdade, e [quando] é consciente de si mesma como de seu mundo e do mundo como de si mesma. O vir-a-ser do Espírito, mostrou-se o movimento imediatamente anterior, no qual o objeto da consciência, - a categoria pura - se elevou ao conceito de razão. (HEGEL, 1998, Parte II. p. 7)

Podemos observar, então, que há um avanço dado por Hegel quando este reconhece que a realidade é contraditória e objetiva. Por outro lado, reduzindo esta mesma realidade ao presente, o autor dissolve o processo histórico e contínuo (do real) quando põe termo ao seu movimento, através de uma lógica abstrata, ou categoria lógico-gnosiológica, decretando, desta forma, a necessidade de uma teleologia da história que alcançou seu ponto culminante após as revoluções burguesas, com o Estado racional ou Estado ético.

De acordo com Lukács, em Hegel

[...] a concentração no presente enquanto reino da razão efetivamente alcançado expulsa da dialética, por um lado, todos os elementos necessariamente subjetivistas (que recorde Fourier) e sublinha o seu caráter ontológico objetivo; mas, por outro, a mesma concentração oculta em si uma

¹⁴ É importante lembrarmos aqui, que a palavra conceito (*begriff*, em alemão) significa pegar (ou apreender) subjetivamente no movimento, ou seja, no desenvolvimento do real. Nesse sentido, a construção hegeliana do conhecimento é puramente subjetiva, reside apenas na razão humana, inicia-se e termina nela.

¹⁵ “*Was vernünftig ist das ist wirklich und was wirklich ist das ist vernünftig*” (O que é racional é efetivo, o que é efetivo é racional). In.: HEGEL *apud* LEFEBVRE, J-P e MACHEREY, P., 1999, p.19.

profunda e insolúvel contradição. O presente pode alcançar um fundamento ontológico genuíno tão-somente enquanto ponte entre o passado e o futuro; todavia, se ele é a realização efetiva das potencialidades internas da dialética precisamente em sua realidade e por causa de sua realização, então o processo teria de terminar; e aquilo que até esse momento aparecia como o motor ontológico da realidade deve frear o próprio movimento para frente, orientado para o enriquecimento interior, para se converter em simples momento da própria auto-reprodução [...]. (LUKÁCS, 1979, p. 11-12)

Em síntese, o movimento do Espírito deve culminar na integração da sociedade civil no Estado racional. Dito de outra forma, para Hegel, o presente é o momento de integração processual (o Estado racional, cada vez mais aperfeiçoado) no qual reside a possibilidade de superação das contradições da sociedade civil, ou seja, é o próprio momento concebido pelo autor alemão como “auto-reprodutivo”, ou do “reino da liberdade”, finalidade última da história (o positivo) e da contínua eliminação do “reino das necessidades” (o negativo) próprio da sociedade civil. Retornaremos a essa questão no último item deste capítulo.

Como vimos, a dialética hegeliana envolve também a idéia de que toda realidade por ser contraditória, é “negativa”. Essa negatividade – tanto do mundo natural, quanto do mundo dos homens – coloca em oposição aquilo que os seres são e suas potencialidades, ao mesmo tempo em que sugere um “estado de limitação” e a necessidade de superação (*die Aufhebung*) em direção a outro estado. À motivação ou luta dos seres em direção àquilo que não são, Hegel atribui a força de um dever. Dever de superar, de negar o estado anterior – a sociedade civil deve ser negada pelo Estado ético – para ser substituído pelo novo, que realiza uma potencialidade presente no velho. Segundo o autor, todas as transformações no mundo ocorrem conforme esse processo.¹⁶

¹⁶ Esse movimento superação, de “finalidade histórica”, identificado com o movimento de dever, será, inclusive, absorvido por Marx nos seus escritos de juventude. Trataremos desse aspecto - e da forma como Marx o supera - no terceiro capítulo da presente pesquisa dedicado a este autor.

A partir da *Fenomenologia do Espírito*, é possível refletir que, para Hegel, a consciência supera a “alienação” – relação da consciência com o mundo aparente, com uma realidade dada, inteiramente feita e estranha a ela –, na medida em que reconhece a natureza e a sociedade como obras da sua criação. Em outros termos, o que no primeiro momento aparece como dado é, na realidade, produto. Esta obra é a do Espírito, não do Espírito subjetivo, mas do Espírito objetivo, ou seja, na ação (no ser que se objetiva) que realiza a unidade, ou a reconciliação, do ser e da consciência de si. Desta forma, o Espírito subjetivo se completa quando toma consciência desta unidade com o Espírito objetivo. O que Hegel chama de “Espírito absoluto” será, portanto, a síntese desse movimento anterior (de reconciliação), será o “ser para-si”, a razão, o próprio sujeito retornado, consciente – a união dos dois mundos, do diverso.

Com efeito, o Espírito subjetivo se reconcilia no Espírito objetivo. O mundo alienado é, portanto, substituído pelo mundo da liberdade a partir do momento em que a “consciência individual” é substituída por esta “consciência universal”, que vê este mundo como resultado da sua própria criação e não estranho a ela: o que chamamos acima de momento da “auto-reprodução”. Por outro lado, essa tomada de consciência do Espírito como artífice da história chegou a sua finitude – na lógica hegeliana, por mais que o Espírito seja infinito, a sua manifestação só pode ser finita – após as revoluções burguesas, em especial à francesa. Este momento histórico representa o último e o possível por ter alcançado o grau máximo de realização, de racionalidade e, portanto, de liberdade. É daí que deriva a concretização dinâmico-dialética do sujeito-objeto idêntico, do ser identificado com sua essência, e não mais alienado a ela, ou, o que o filósofo alemão chama de “Espírito absoluto”.

Vejamos a seguinte citação da *Filosofia da História*:

A história universal representa, pois, a marcha gradual da evolução do princípio cujo conteúdo é a consciência da liberdade. A determinação mais

precisa desses estágios deve ser, em seu caráter geral, indicada de forma lógica, e em seu caráter concreto, de acordo com a filosofia do Espírito. Apenas há que se mencionar aqui que o primeiro estágio consiste, conforme assinalai antes, na imersão do Espírito no natural. O segundo é o seu avanço em direção à consciência de sua liberdade. Entretanto, essa primeira separação da natureza é imperfeita e parcial, uma vez que provém imediatamente do estado natural, relacionando-se com ele, e sendo por ele influenciada como um dos seus momentos. O terceiro estágio consiste na elevação dessa liberdade, ainda particular, à sua pura universalidade, à consciência de si e ao sentimento de sua própria espiritualidade. Esses estágios são os princípios fundamentais do processo geral, mas como cada um deles apresenta interiormente um processo de formação e uma dialética de evolução, tais pormenores devem ser tratados no decorrer do desenvolvimento. (HEGEL, 1999, p. 55)

Para efeito conclusivo, podemos reafirmar que o desenvolvimento imanente do Espírito absoluto, a “ética social”, culmina no Estado racional - expressão suprema da liberdade - que corresponde ao estágio máximo do fim da história, potencialmente existente no presente. Desta forma, o sujeito da práxis e a essência da mesma, o antagonismo gerado pelo homem que se aliena, é eliminado na medida em que é o processo global, enquanto tal, é chamado a realizar uma finalidade teleológica do Espírito - a qual já estaria substancialmente realizada após as revoluções burguesas. Nesse sentido, o dever-ser termina por ser superado tanto objetivamente (por esse processo global e finito) quanto pelo sujeito, cabendo então aos homens alcançarem, com o fim da história universal, ou melhor, com a finitude do Espírito realizado, a mais profunda perfectibilidade do *status quo*, do Estado moderno, o Estado racional. Observemos ainda esta reveladora passagem da *Filosofia da História*:

O Espírito universal não morre de morte natural; ele não se afoga na vida senil do hábito; sendo o Espírito do povo, pertencendo à história universal, ele consegue saber qual é a sua obra e refletir sobre si mesmo [...]
Inicialmente, reinou Cronos – o tempo. Foi a era de ouro, sem obras morais;

o que foi criado – os feitos dessa época – foi devorado por ele mesmo. Somente Zeus, o deus político, de cuja cabeça nasceu Atenas – e cujo círculo também pertencem Apolo e as Musas –, dominou o tempo e impôs um objetivo ao seu curso, criando uma obra moral: o Estado. (HEGEL, 1999, p. 69-70)

Nesse sentido, o Estado enquanto “modelo” seria ao mesmo tempo a conservação e a superação da “sociedade pré-estatal”. Sendo assim, o Estado é um momento novo e não apenas um puro aperfeiçoamento dos momentos anteriores. O Estado, segundo Hegel, não constitui necessariamente uma negação absoluta, pois ele contém a sociedade civil, ao mesmo tempo em que a supera. Demonstraremos mais cuidadosamente, no próximo tópico, que diferentemente dos contratualistas, que concebem o Estado como uma instância universal e meramente formal, Hegel o concebe como uma realidade, além de universal, histórico-social fundamental.

2. O Anticontratualismo de Hegel

Enquanto filósofos do contratualismo político moderno de maior envergadura, o único ponto de confluência entre Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704)¹⁷, Immanuel Kant (1724-1808) e Hegel reside no aspecto de que o Estado é uma entidade racional, o momento supremo e definitivo, o reino da liberdade, da vida coletiva entre os homens. Todavia, há profundas diferenças na construção e respostas dadas por esses autores em relação ao fundamento dessa esfera e da sociedade.

O “estado de natureza” é o ponto de partida para os contratualistas Hobbes e Locke. Todavia, enquanto o autor de *O Leviatã* vê esse estado como um momento inseguro,

¹⁷ Para que não existam confusões, faz-se necessário remeter a John Locke a primeira elaboração do conceito de sociedade civil propriamente dito.

dilacerado, que apresenta um incessante perigo para o indivíduo – “a guerra de todos contra todos” –, Locke não o concebe como um momento permanentemente belicoso. Afirma este autor, que já no “estado de natureza” se desenvolvem formas de integração social, onde cada indivíduo vê o outro como igual e como condição necessária para o seu próprio desenvolvimento.¹⁸

Hobbes e Locke, consecutivamente, tomam o “estado de natureza” como um momento que deve ser superado pelo “estado de sociedade”. Pressupõe, arquetipicamente, os autores que a vida em sociedade deve ser uma comunidade sócio-política, constituída de poderes executivos, legislativo e judiciário imparciais, e situados acima dos interesses individuais e do desejo de dominação que, se deixados desenvolverem-se livremente, poderiam levar a total ruína da vida comunitária.

Essa “unidade metodológica” cunhada por Hobbes e Locke está atrelada ao fato de que ambos identificam o conceito de sociedade com o de sociedade política ou sociedade civil¹⁹. Em outras palavras, ambos os autores acentuam a “dimensão civil” (ou “dimensão política”) no conceito de sociedade e, assim, acabam por destacar esta dimensão (jurídica-política) como instância primeira e determinadora da socialização.

Mesmo Locke vendo o mercado como uma instância onde se possa criar normas de socialização, este autor defende a idéia que o desenvolvimento do mercado, na ausência de um poder jurídico-político constituído, levaria necessariamente a sociedade a um processo de desintegração. Desta forma, para Hobbes e para Locke só a instância política, o Estado, institucionalizado através de “um contrato social”, poderia não só fundar como assegurar uma vida realmente comunitária.

¹⁸ Diferente de Hobbes, Locke conseguiu perceber que a produção emergente de mercadorias cria uma teia de relações entre os indivíduos, que faz da atividade de um o complemento a atividade do outro. Ou seja, para Locke o mercado é uma instância socializadora, na medida em que a divisão social do trabalho torna todos dependentes uns dos outros.

¹⁹ Não há distinção no entendimento deste dois termos. Por outro lado, gostaríamos de chamar atenção para o aspecto de que Hobbes não utiliza o termo sociedade civil e sim sociedade política, já Locke, que é de uma geração posterior a Hobbes, utiliza a expressão sociedade civil.

Hegel, por seu turno, inicia sua polêmica anticontratualista nos anos de 1822 e 23 e propõe um entendimento dialético – e não contratualista – para a questão da origem da sociabilidade e do Estado.

O autor alemão argumenta que o “todo é muito mais que a soma das partes”. Não devemos, pois, confeccionar a idéia de Estado a partir de elementos externos, dos quais o Estado seria a simples junção, sob a forma, por exemplo, de uma soma de poderes jurídicos-políticos justapostos. Sendo o Estado a realização do Espírito do mundo, da concretização da consciência, ele representa o próprio desenvolvimento imanente que retorna para si mesmo, para revelar-se afinal como a síntese de seus “anteriores” momentos - a família e a sociedade civil – que serão amplamente discutidos aqui no próximo item.

De modo geral, as análises predominantemente jurídicas dos contratualistas/jusnaturalistas - Hobbes, Locke e Kant²⁰ - tendiam à subsunção das relações econômicas às suas formas jurídicas.²¹ Hegel faz o caminho inverso. Desde muito cedo, o autor soube absorver, de maneira particular, as teorias da Economia política, especialmente a teoria de Adam Smith (1723-1790), para as quais as relações econômicas tinham que ser amplamente levadas em consideração enquanto fundamento social.

Todavia, para superar a unilateralidade das matrizes contratualistas/jusnaturalistas Hegel recolhe, num novo conceito, tanto a dimensão jurídica-política quanto a econômica. Advoga o autor que as relações econômicas constituem o pano de fundo da sociedade pré-estatal, e as instituições políticas como parte do momento estatal.

Inclusive, atribui-se geralmente o uso dessa distinção (do momento pré-estatal e estatal) à obra *Ensaio Sobre a História da Sociedade Civil* (publicado em Londres, em 1766 e um ano depois na Alemanha) de Adam Ferguson (1723-1816). Todavia, apesar dessa genial

²⁰ Poderemos enquadrar esse autor com a “segunda geração” do jusnaturalismo.

²¹ Levando em consideração as divergências desses autores, e em especial Rousseau, recordemos da teoria da propriedade privada e dos contratos nesses filósofos.



“descoberta”, a expressão *civil society* (sociedade civil) na obra de Ferguson está mais estreitamente ligada à antítese de “sociedade primitiva”. Guardando as devidas diferenças, o autor inglês, nesse ponto, retorna à teoria de Hobbes e Locke, para a qual a “sociedade primitiva” ou “estado de natureza” era a antítese do “estado de sociedade”.

Sendo a sociedade civil “o estado de necessidade” - onde os indivíduos opõem-se em diferentes classes sociais, em diferentes grupos antagônicos, que tem sempre por base a satisfação dos seus interesses econômicos próprios e, por isso mesmo, acabam por estabelecer uma “anarquia generalizada” -, que Hegel vê a esfera estatal como o momento superior, que transcende esse “reino da necessidade” (a sociedade civil) e funda o “reino da liberdade”. Nesse “universal-concreto” (o Estado) prevalece o interesse geral em detrimento do interesse particular. Com efeito, podemos alegar que, na teoria hegeliana, não há a obsoleta tese da dicotomia entre “estado de natureza” e “estado de sociedade”, como nos contratualistas, mas a dicotomia entre sociedade civil²² e sociedade política, ou Estado.

O Estado, portanto, não é a instância para qual os indivíduos alienam sua liberdade, como defendiam os contratualistas, mas a própria esfera que emana liberdade aos indivíduos – por ser o momento concretizador do Espírito. Por conseguinte, é a esfera que os liberta e funda a vida civil. Observemos esses trechos de Locke:

A liberdade natural do homem consiste em estar livre de qualquer poder superior sobre a Terra e em não estar submetido à vontade ou à autoridade legislativa do homem, mas ter por regra apenas a lei da natureza. A liberdade do homem em sociedade consiste em não estar submetido a nenhum outro poder legislativo senão àquele estabelecido no corpo político mediante consentimento, nem sob o domínio de qualquer vontade ou sob a restrição de qualquer lei afora as que promulgar o legislativo, segundo o encargo a este confiado [...]. (1988, p. 401-402)

²² Aproveitamos para chamar atenção para o aspecto de que o termo inglês *civil society* é traduzido para o alemão como *bürgerliche Gesellschaft* que pode ser entendido tanto como sociedade burguesa, como por sociedade civil.

Agora, voltemos a atenção para essa passagem de Hegel:

A consciência chegou até aqui, e esse é o principal momento da forma na qual o princípio da liberdade se concretizou, pois a história universal nada mais é que o desenvolvimento do conceito de liberdade. Todavia, a liberdade objetiva [a do Estado] – as leis da liberdade real – exige a submissão da vontade fortuita, pois esta última é meramente formal. Quando a objetividade é racional em si mesma, a visão da razão tem que lhe corresponder, e assim existe também o momento essencial da liberdade subjetiva [...]. (1999, p. 373)

Tal como Bobbio (1982, p. 29-30), afirmamos sinteticamente que há uma inovação terminológica dada por Hegel ao conceito de sociedade civil em relação à teoria contratualista/jusnaturalista. O autor alemão, nos diversos momentos de sua obra, não encara a sociedade civil, ou “sociedade pré-estatal”, ou, ainda na designação jusnaturalista, “estado de natureza”, como um reino de uma ordem natural, que poderia ser libertada das “restrições e distorções impostas por más leis positivas”²³, mas, ao contrário, [a sociedade civil é] o reino da dissolução, da miséria e da corrupção física e ética; e esse reino deve ser regulamentado, dominado e anulado na ordem superior do Estado” (HEGEL *apud* BOBBIO, 1982, p. 30)

Todas as discordâncias de Hegel a respeito do contratualismo nasceram em meio aos conflitos da pré-nação alemã do início do século XIX. Nosso autor se viu impelido a defender veementemente que o Estado, a sociedade política, não tem sua origem num contrato. Essa esfera tem uma natureza totalmente diversa, dotada de uma superior racionalidade, como foi possível perceber até agora em linhas gerais. Consciente, por exemplo, do movimento nostálgico e reacionário que significava a Dieta de Württemberg, e da sua polêmica com Burker (que se opunha aos rumos radicais tomados pela Revolução francesa e faz apelo a um consenso social, a um contrato – retomando anacronicamente os contratualistas), Hegel,

²³ Lembremos aqui, de modo particular, de Kant.



ligado visceralmente aos novos tempos, passou a defender a idéia de que a mudança político-constitucional alemã jamais pode ser “objeto de negociação”, “de um contrato”, mas sim o resultado objetivo de um processo histórico que tem seu fim no que ele concebe, de forma universal, como “o Estado racional” – o Estado unificado e emancipador que ele desejava para a Alemanha. (LOSURDO, 1998, p. 85-111)

Embora um anticontratualista, Hegel não pode ser considerado um antiliberal, nem necessariamente um antijusnaturalista, pois jamais justificou o absolutismo ou negou os direitos individuais enquanto filho do iluminismo francês e leitor da obra de Rousseau (1712-1778). Todavia, deu uma dimensão mais ampla e “mais real” ao processo histórico, ao fundamento social. Nesse sentido, Hegel não deve ser esquecido em momento algum, mas resgatado e compreendido como teórico que em muito contribuiu para entendermos o moderno complexo social. Ressalta Losurdo que:

[...] O acerto de contas [de Hegel] com a tese da decadência (tese que comportava a condenação do mundo moderno, do mundo nascido do iluminismo e da Revolução francesa) exigia a redefinição dos jusnaturalismo; a recuperação do patrimônio de liberdade da tradição jusnaturalista não podia senão proceder simultaneamente com crítica da idéia de estado de natureza e de contrato originário como momento da passagem ao estado social. (1998, p. 95)

3 O conceito de sociedade civil e Estado nos *Princípios da Filosofia do Direito*

Uma vez que nos encontramos providos com as reflexões expostas nos itens acima, podemos iniciar uma exposição maior da concepção que aqui nos interessa: a de sociedade civil na última obra publicada de Hegel, *Princípios da Filosofia do Direito* (de 1821), que consideramos ser peculiar em relação a esse conceito.

Digamos que, para a completude eficiente do desenvolvimento do Espírito, ou seja, para sua realização (ou efetivação), Hegel propõe o direito, instância do consenso coletivo, como momento mediador necessário à supressão de toda a contraditoriedade, de toda alienação de seu sistema processual.

Todavia, o direito não só reagrupa a instância da moral, da economia e da política, como se apresenta sob a forma de um circuito racional que procede dialeticamente em três momentos: o direito abstrato (formal) do cidadão, a moralidade e a *Sittlichkeit*.²⁴

A *Sittlichkeit*, ou “a ética social”, por sua vez, passa a ser não só a própria síntese de todo o movimento processual do Espírito, discutido por nós no item I do presente capítulo, como também a forma acabada do direito, por agrupar e reunificar todos os aspectos particulares que aparecem sob formas provisórias, incompletas e contraditórias, próprios da família e da sociedade civil. A *Sittlichkeit* é o ato, é a realização de todas potencialidades dialéticas. Ela é justamente o mecanismo de superação (*die Aufhebung*) que identifica a subjetividade com a objetividade, ou seja, o próprio “momento racional” que conflui no “Espírito absoluto”.

É, portanto, imperativo aqui entendermos as esferas, dialeticamente dispostas, que constituem a *Sittlichkeit*: família, sociedade civil e Estado.

A família, primeiro momento do processo ternário da *Sittlichkeit*, é a forma imediata e instintiva do povo. Ela é o próprio embrião da sociedade onde o indivíduo está preso pelo laço de amor, ainda é um “membro” (com uma “essência em si”) e não uma “pessoa” (com uma “essência para si”), salto que só será dado com a primeira negação à sociedade civil e, conseqüentemente, com a negação da negação, para o Estado. Vejamos a seguinte passagem:

²⁴ O termo *Sittlichkeit* foi traduzido por André Kaan como *moralité objective* (moralidade objetiva) na edição francesa que utilizamos aqui (HEGEL, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit*). Já Perry Anderson, traduz, esse mesmo termo alemão, apenas por *morality* (moralidade) (Cf. ANDERSON, P. *O fim da história: de Hegel a Fukuyama*, p. 21). Utilizaremos aqui a tradução feita por Lefebvre e Macherey para esse termo (*Sittlichkeit*): “ética social” ou “socialidade” (Cf. LEFEBVRE, J-P e MACHEREY, P. *Hegel e a sociedade*).

[...] A substância imediata do Espírito, a família, tem como base de determinação uma unidade de sentimento, o amor; e a disposição espiritual corresponde a consciência que tem o indivíduo desta unidade, que é a essência do em si e que existe como membro, não como pessoa para si [...].²⁵

Assim como a família (tese), a sociedade civil (antítese) é para Hegel uma forma contraditória, o que significa muito simplesmente que nela a *Sittlichkeit* ainda não existe sob uma forma completamente desenvolvida ou efetiva. Para isso, será necessário que a sociedade civil chegue a sua determinação última, ao seu destino, que é o Estado²⁶ (síntese).

Como o segundo momento negativo da *Sittlichkeit*, ou, para usar mais uma designação hegeliana, “o Estado de entendimento”, e não da razão, a sociedade civil é a esfera onde os indivíduos tornam-se independentes, isolados. Nela, o indivíduo é sujeito econômico, é proprietário individual, particular. É neste campo onde os indivíduos circunscrevem suas relações de trabalho, de troca, de satisfação de interesses próprios. Enquanto “totalidade de necessidades”, a sociedade civil é a instância, nas palavras de Hegel, na qual:

[...] os indivíduos são pessoas privadas, tendo como fim o seu próprio interesse; e é através desta condição universal, que se apresenta para eles, que tem como fim as determinações do saber, de suas vontades e de suas

²⁵ [...] Em tant que substantialité immédiate de l'esprit, la famille se détermine par son unité sentie, par l'amour, de sorte que la disposition d'esprit correspondante est la conscience d'avoir son individualité dans cette unité qui est l'essence en soi et pour soi, et de n'exister en elle que comme membre et non pas comme personne pour soi [...]. In.: HEGEL, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit*, p. 139.

²⁶ Lefebvre e Macherey elucidam a importante diferenciação entre Estado (*Staat*) e estado (*Stand*) na teoria hegeliana. Para Hegel, na sociedade civil há três ordens ou “estados”. O primeiro estado (*Stand*) é o estado imediato, ou substancial, corresponde às formas de trabalho que permanecem mais próximo da natureza: a dos camponeses que efetivamente vivem no campo, num quadro que continua sendo o da existência familiar. O estado (*Stand*) intermediário é o de todos aqueles empreendedores ou operadores que se consagram as tarefas das indústrias especificamente urbanas. Finalmente, o último estado (*Stand*) é o dos administradores do Estado (*Staat*), que levam diretamente em consideração o interesse coletivo na realização de sua tarefa. De acordo com esta caracterização, fica claro que, enquanto o primeiro estado (*Stand*) permanece marcado pelo modo de vida familiar, para o qual seu apego a todas as formas da vida natural o predispõe, o último estado (*Stand*) já pertence à última forma de socialidade, que é o “Estado” (*Staat*) enquanto tal. Assim sendo, é o estado (*Stand*) intermediário dos trabalhadores da indústria que representa especificamente a sociedade civil. (1999, p. 48-49)

ações conforme uma modalidade universal, que se transforma em anéis da corrente que as constitui simultaneamente [...].²⁷

É de grande valor destacar que Hegel utiliza as expressões francesas que distingue nitidamente *citoyen* (cidadão) de *bourgeois* (burguês). No entendimento do autor alemão, os indivíduos na sociedade civil existem como burgueses e não ainda como cidadãos. O “sujeito econômico” é membro da sociedade civil, ou seja, o “burguês” é o indivíduo privado, com fins particulares, preocupado com a segurança do bem que lhe pertence e com o qual ele se identifica. Por outro, enquanto “sujeito político”, ou cidadão do Estado, estará “submetido” a este universal.

É possível verificar, na obra de Hegel, que a sociedade civil é precisamente um “Estado exterior”, é um “Estado incompleto”, sendo a esfera da pluralidade de vontades díspares. Todavia, essa instância já contém uma universalidade fundada por um sistema de dependência generalizada, mediada pelo Direito. Em outras palavras, a racionalidade espiritual universal já está presente nesta relação entre os indivíduos (ainda que não realizada) e é nela que, através da mediação da esfera jurídica, procede-se o asseguramento da coesão social. O Direito, portanto, é a mediação necessária ao Estado político propriamente dito e garante a subsistência e o bem-estar do indivíduo e, conseqüentemente, a lei para todos.

O Estado, por sua vez, deve “sair” da sociedade civil, pois pertence ao desenvolvimento imanente do Espírito. No momento desta operação, a própria relação entre sociedade civil e Estado será invertida, tornado-se visível. O que isso significa? Embora a sociedade civil preceda o Estado na sucessão das formas da “Ética social” ou “socialidade”, é no Estado que a sociedade civil encontra seu suporte, fundamento e objetivo, o qual a precede

²⁷ [...] les individus sont des personnes privées qui ont pour but leur intérêt proper; comme celui-ci est obtenu à travers l'universel que apparaît ainsi comme un moyen, ce but ne peut être atteint par eux que s'ils déterminent leur savoir, leur volonté et leur action selon une modalité universelle et se transforment en anneaux de la chaîne qui constitue cet ensemble [...]. In.: HEGEL, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit*, p. 155.

idealmente por ser sua base efetiva. Sendo assim, a sociedade civil é também um momento do Estado, do qual ela não é outra coisa além de uma representação incompleta e exterior.

Como sabemos, o movimento do Espírito tem como meta e fim universal o Estado racional. Desta forma, concordamos com Lefebvre e Macherey (1999) quando estes afirmam que a anterioridade da sociedade civil em relação ao Estado só tem uma significação lógica abstrata; na perspectiva do desenvolvimento de um processo que “deve” passar por um certo número de etapas intermediárias até chegar à sua finalidade última. Todavia, essa anterioridade não tem um sentido cronológico - ou histórico - do termo.

Contrariamente a sociedade civil que, por antonomásia, é a “esfera da necessidade”, o Estado, terceiro e último momento da “ética social”, representa a “esfera da liberdade”. É a partir do reconhecimento da diferença entre essas esferas que Hegel aponta a *Sittlichkeit* como mecanismo dirimidor do caráter imediato e natural da necessidade, expresso no particular momento da sociedade civil. Essa “reconciliação” – que se dá através da identidade sujeito/objeto construída pela Razão – reintegra a sociedade civil no Estado. Desta forma, Hegel desloca, através de uma razão lógica abstrata, o mundo da necessidade imediata, natural, para o mundo da “necessidade espiritual da representação” política. Tornando este última necessariamente preponderante e por isso mesmo universal.

É importante ressaltarmos aqui também que a generalização da necessidade - ou seja, que a passagem/transformação da necessidade individual para a necessidade social - requer, segundo Hegel, obrigatoriamente a mediação do trabalho (intelectual), o trabalho no sentido abstrato – a racionalidade. É por esta interposição, ou “forma de coesão”, que o indivíduo insere-se num sistema de relações recíprocas que o associa aos outros membros da sociedade civil, “ou Estado do entendimento”, na busca pela satisfação desta necessidade social. A atividade individual que tem como escopo a satisfação do interesse próprio, é também destinado a saciar a necessidade dos outros indivíduos. O “sujeito econômico” integra-se,

tenha ele consciência ou não disto, em um sistema universal de determinação que confere à sua atividade pessoal uma significação agora social global.

Nas palavras de Hegel:

A particularidade, enquanto inicialmente é aquilo que é determinado contra o universal da vontade, é necessidade subjetiva, e essa necessidade chega à sua objetividade, isto é, à sua satisfação, por intermédio: a) de coisas exteriores, que ao mesmo tempo são propriedade e produto de outras necessidades e de outras vontades; b) da atividade e do trabalho, na medida em que operam a mediação entre os dois lados. Na medida em que a sua meta é a satisfação da necessidade subjetiva, mas na qual, por outro lado, a universalidade se faz por sua vez valer na relação com as necessidades e com o livre-arbítrio dos outros, o aparente feixe de luz de racionalidade que vem iluminar essa esfera da finitude será o fecho de luz do entendimento. É esse aspecto do entendimento que importa aqui na observação das coisas e que constitui o elemento conciliador no seio desta esfera.²⁸

Em suma, a sociedade civil - apesar de ser, num primeiro momento, uma esfera fragmentada, onde os indivíduos agem de acordo com razões que ainda não lhe pertencem - também possui, num segundo momento, características coesivas que revertem, mais propriamente, a particularidade das ações individuais em sua determinação econômica, inscrevendo-a no contexto de um sistema universal. Assim, a sociedade civil converte completamente o significado das finalidades privadas, impondo-lhes um caráter objetivo. Nesse sentido, somente do ponto de vista do indivíduo é que sua atividade é “egoísta”. Uma

²⁸ Le particulier d'abord opposé, comme ce qui est déterminé en général, à l'universalité de la volonté, est besoin subjectif qui atteint l'objectivité, c'est-à-dire la satisfaction: a) par le moyen de choses extérieures qui sont aussi bien la propriété et le produit des besoins ou de la volonté des autres; b) par l'activité et le travail comme médiation entre les deux termes. Le but du besoin est la satisfaction de la particularité subjective, mais l'universel s'y affirme dans le rapport au besoin et à la volonté libre des autres et cette apparence de rationalité dans cette sphère finie, est l'entendement, objet des considérations présentes et qui est le facteur de conciliation à l'intérieur de cette sphère. In.: HEGEL, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit*, p. 157.

vez recolocada no contexto global em que ela toma lugar, torna-se atividade social, e como tal tende ao universal, ao mesmo tempo em que tende a uma abstração.

Esta abstração, por sua vez, é o próprio nível de racionalidade - ou melhor, é o “nível de entendimento” parcial que é próprio da sociedade civil - que torna possível uma organização coletiva do trabalho e a produção de riquezas. Esse sistema organizacional do trabalho será compreendido por Hegel, baseando-se claramente em Adam Smith, como *divisão do trabalho*. Este trabalho tanto é uma atividade “cindida”, “segregada” entre ramos distintos, quanto uma relação que apresenta preceito de reciprocidade entre os indivíduos e de submissão dos mesmos a um sistema que os ultrapassa.

Essa discussão, inclusive, já estava presente até mesmo antes da *Fenomenologia do Espírito*, pois desde os primeiros projetos sistemáticos de Iena, por volta de 1803/1804, Hegel encarava o trabalho e a riqueza como momentos essenciais do movimento de “autoprodução do homem”, ou o que mais tarde será chamado de “Espírito efetivo”. A consciência particular, como já foi esmiuçado, aparece como um ser negativo, individual, e ao mesmo tempo num ser (integrado) universal no Estado (“ser para si”), na medida em que deposita neste o bem supremo, o poder e o dever de dirimir todo o mal da desigualdade na medida em que concebe a instância estatal como a base de todo agir humano. Em outras palavras, a riqueza se origina em meio aos indivíduos organizados, porque vivendo juntos e organizados, sob um poder universal (o Estado), cada qual se torna um para o outro fonte de enriquecimento, ou seja, o “fazer de um se torna o fazer do outro”.

Nesse sentido, desde a *Fenomenologia*, Hegel afirma:

O poder do Estado é tanto a substância simples, quanto a obra universal, a absoluta Coisa mesma, na qual é enunciada aos indivíduos sua essência – e sua singularidade só é pura e simplesmente a consciência de sua universalidade. Igualmente, o poder do Estado é a obra e o resultado simples em que desvanece [o fato de] que se origina do agir dos indivíduos; ele

permanece a absoluta base e subsistência de todo o seu agir. Essa etérea substância simples de sua vida, por essa determinação de sua inalterável igualdade consigo mesma, é ser, e portanto é somente ser para Outro. É assim, em si, imediatamente o oposto de si mesma, a riqueza. Embora a riqueza seja, sem dúvida, o passivo ou nulo, mesmo assim é essência espiritual universal: tanto é o resultado que constantemente vem a ser do trabalho e do agir de todos, como por sua vez se dissolve no gozo de todos. De certo, no gozo a individualidade vem a ser para si, ou seja, como individualidade singular, mas esse gozo mesmo é resultado do agir universal; como inversamente a riqueza produz o trabalho universal e o gozo de todos. O efetivo tem, pura e simplesmente, a significação espiritual de ser imediatamente universal. Nesse momento cada Singular supõe, sem dúvida, agir por egoísmo, - pois é esse o momento em que se dá a consciência de ser para si, e por isso não toma esse momento como algo espiritual. Aliás, visto somente por fora, assim se mostra esse momento: no seu gozo, cada um dá a gozar a todos, e em seu trabalho, tanto trabalha para todos, como trabalha para si e todos trabalham para ele. Portanto, seu ser para si é, em si, universal: o interesse pessoal é só algo 'visado', isto é, fazer alguma coisa que não redunde em benefício de todos. (1998, Parte II, p. 42)

O trabalho e a sua divisão são, para o autor alemão, racionais (porque encontram-se no âmbito da abstração, do entendimento), pois na medida em que atinge seu alvo, a riqueza, são efetivos. E é esta racionalização, ou efetivação, que tende a satisfazer a necessidade dos indivíduos enquanto uma necessidade social. O trabalho e a sua divisão preenchem uma função geral no âmbito da ordem econômica comum da produção social. (SANTOS, 1993)

Sublinha Hegel nos *Princípios da filosofia do direito*,

Aquilo que existe de universal e objetivo no trabalho reside na sua abstração, no seu caráter abstrato, que tem como efeito a especificação dos meios e das necessidades, que, por sua vez, igualmente especifica a produção e engendra a divisão dos trabalhos. A divisão torna mais simples o trabalho do indivíduo e aumenta assim sua habilidade nesse trabalho abstrato, bem como a massa

das suas produções. Ao mesmo tempo, o caráter abstrato da habilidade e do meio completa a dependência e a relação mútua que os homens mantêm para a satisfação das outras necessidades, até fazer delas uma exigência global ou necessidade completa [...]²⁹.

Retomando a discussão da “necessidade espiritual da representação”, podemos afirmar que tal necessidade nasce desse momento auto-produtivo do homem. Vejamos como.

Segundo Hegel, o indivíduo (particular) só pode aderir a um ideal coletivo (universal) se ele próprio estiver convencido de encontrar neste ideal a oportunidade de atingir os seus interesses. Por conseguinte, a condição essencial para tal adesão, ou consentimento individual, é a “efetiva” satisfação dessas necessidades globais ou o reconhecimento dessas necessidades no âmbito representativo. É por isso que o exercício do direito - a aplicação das leis, em suma, o que se chama justiça enquanto jurisdição (juizes, tribunais, etc) - é uma mediação imprescindível da sociedade civil.

Assim, a sociedade civil não é só o lugar das satisfações individuais, mas é também o lugar das manifestações dos “interesses particulares comuns”, que necessitam de representação jurídico-político. Na sociedade civil vige uma universalidade incipiente, expressa nas organizações particulares. Neste momento, o todo (o universal-concreto, o Estado) se apresenta ainda como o meio, e a parte (a sociedade civil) como fim.

Com efeito, na filosofia hegeliana esses “interesses particulares comuns” tem como função a superação da dispersão generalizada dos indivíduos própria da sociedade civil, uma vez que aponta para a reintegração dos mesmos nesse “universal autônomo” que é o Estado político. Nesse sentido, as “formas de coesão”, ou, como chamamos acima, “organizações

²⁹ Mais, ce qu'il y a d'universel et d'objectif dans le travail, tient à l'abstraction produite par la spécificité des moyens et des besoins d'où résultent aussi la spécification de la production et la division des travaux. Le travail de l'individu devient plus simple para la division et son aptitude dans son travail abstrait, ainsi que la masse de ses produits augmente. En même temps, cette abstraction des aptitudes et des moyens achève la dépendance mutuelle des hommes pour la satisfaction des autres besoins et en fait une nécessité complète [...]. In.: HEGEL, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit*, p. 161.

particulares”- o corporativismo, a jurisdição, a polícia³⁰ (ou a segurança), etc - são justamente os mecanismos de “inserção do particular no geral”, substituindo a luta generalizada dos interesses por uma luta organizada que passa pelo Estado.

A mais avançada forma de coesão necessária é a corporação. A função desta é manter o indivíduo no “lugar que lhe cabe” dentro do sistema global da sociedade civil. Esta instituição tem como alvo impedir, através da representação política, que o indivíduo particular entre na lógica infernal do lucro e da revolta. A corporação instaura, entre seus membros, uma forma de solidariedade associativa baseada no trabalho e na sua divisão, além de ser o momento no qual o desejo de segurança do indivíduo torna-se – uma vez reconhecido coletivamente – um direito. Diz Hegel, no trecho seguinte:

Depois da família, a corporação constitui a segunda das duas raízes ético-sociais [ou morais] do Estado, aquela que é fundamentada na sociedade civil burguesa. A primeira, a família, contém os momentos da particularidade subjetiva e da universalidade objetiva no seio de uma unidade substancial; a segunda, a corporação, contém esses mesmos dois momentos – que na sociedade civil burguesa estão inicialmente divididos em particularidade da necessidade e gozo refletido em si mesmo, por um lado, e em universalidade jurídica abstrata, por outro –, mas ela os contém reunidos de maneira interna, de tal modo que nessa reunião o bem estar particular é ao mesmo tempo realizado efetivamente e existe enquanto direito.³¹

³⁰ De acordo com Marcos Lutz Müller, o termo **polícia** é mais adequado quando entendido no sentido amplo, pois no sentido usual ele tem uma significação mais restrita. Polícia provém de *polis*, *politia*, originariamente ela é a atuação integral do Estado, agora, ela não é mais uma atuação do universal ético enquanto tal, mas somente do universal com respeito à sociedade civil, do Estado enquanto Estado externo. Ela é o universal que se ativa com respeito à sociedade civil. (MÜLLER, 2000, p. 72)

³¹ A côté de la famille, la corporation constitue la deuxième racine morale de l'État, celle qui est implantée dans la société civile. La première contient les éléments de particularité subjective et d'universalité objective dans une unité substantielle, tandis que la seconde unit par l'intérieur ces moments, qui avaient d'abord été divisés dans la société civile en particularités réfléchies sur soi du besoin et du plaisir et en universalité juridique abstraite. Ainsi, dans cette union, le bien-être particulier est réalisé en même temps que reconnu comme droit. In.: HEGEL, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit*, p. 188.

Advertem Lefebvre e Macherey (1999) que a corporação não se encontra ainda completamente no Estado e, ao mesmo tempo, não faz parte inteiramente da sociedade civil. No entanto, é por meio desse pertencimento à corporação que o indivíduo particular, sujeito econômico da sociedade civil, torna-se cidadão do Estado (*Staat*), ou sujeito político.

A corporação corresponde ao último momento da sociedade civil, ou melhor, ao verdadeiro momento da superação (*Aufhebung*) desta esfera. Digamos que o Estado (*Staat*) “sai” da sociedade civil por intermédio dessa instância coesiva. Em outras palavras, a corporação constitui a passagem do Estado externo para o Estado ético. Ela contém um todo ético e a atividade em prol dele, mas que é relativo quanto ao seu conteúdo. Ela é uma comunidade que ainda não é Estado. Desta forma, ela é o resultado e a base de todo processo da *Sittlichkeit*. (Lefebvre e Macherey, 1999)

É como se o Estado já estivesse presente nas duas primeiras formas (família e sociedade civil) da *Sittlichkeit*, na medida em que estas já o expressavam através de suas manifestações. Ao mesmo tempo, estas formas já despontavam sua própria negação, antes mesmo de chegarem ao justo momento de realização do processo. Em outras palavras, o Estado consiste no movimento de sua autoprodução, mediante suas formas primárias, manifestando-se ao mesmo tempo como a condição e o resultado de sua gênese.

O Estado político surge como negação da negação, como realização do Espírito que se torna último e absoluto, como unidade de todas as antinomias e particularidades, como a “unidade-dos-diversos”, o “universal-concreto”. (FREDERICO, C.; SAMPAIO, B. 1986, p. 190)

Isso significa dizer que o ciclo dialético só fez revelar o que era o Estado em si, desde o princípio, de acordo com o seu conteúdo inalterável e racional, portanto efetivo. Nele a idéia da *Sittlichkeit* chegou ao seu desenvolvimento completo e “concretizou-se”.

Observemos a seguinte citação de Hegel,

O Estado, enquanto realidade efetiva da vontade substancial, que ele tem na consciência de si particular elevada a sua universalidade, o Estado é o racional em si e para si. Essa unidade substancial é um fim próprio, imutável e absoluto, no qual a liberdade acede ao seu direito supremo, do mesmo modo que esse fim próprio tem, em face dos indivíduos singulares, o direito supremo, ao passo que o dever supremo destes últimos é serem membros do Estado³²

Diferente da família e da sociedade civil, o Estado é livre, pois é “racional em si e para si”. Ele é, como já foi dito, a própria finalidade do “Espírito absoluto”. Todavia, esse fim exerce sobre os indivíduos singulares o direito supremo, enquanto o dever supremo destes é serem membros do Estado, serem, portanto, cidadãos. Para haver uma harmonia social, a liberdade civil, faz-se importante uma reciprocidade entre a defesa dos direitos do cidadão por parte do Estado e os deveres dos mesmos para com o Estado.

À guisa de conclusão, podemos dizer que em Hegel, a história é uma “marcha gradual da evolução” do Espírito que tem como escopo alcançar a “ética social”, a liberdade, encabeçada pelo Estado racional, estágio máximo do fim da história. Mesmo percebendo a contraditoriedade do real (sua verdadeira ontologia), o autor alemão - uma vez que identifica sujeito e objeto, ou seja, reconcilia a objetividade na subjetividade, no Espírito absoluto, através de uma lógica mistificadora de mundo - dissolve a contraditoriedade do complexo social e acaba por identificar a razão com o seu momento último: o presente.

Esse mesmo entendimento lógico é transportado para a sua análise da *Filosofia do Direito*, na exata medida em que o autor vê, no processo das “formas de sociabilidade” - ou seja na *Sittlichkeit* -, a sociedade civil como esse momento particular - contraditório, de indivíduos egoístas, que congrega entidades estranhas ao ser humano - que deve, portanto, ser

³² L'État, comme réalité en acte de la volonté substantielle, réalité qu'elle reçoit dans la conscience particulière de soi universalisée, est le rationnel en soi et pour soi: cette unité substantielle est un but propre absolu, immobile, dans lequel la liberté obtient sa valeur suprême, et ainsi ce but final a un droit souverain vis-à-vis des individus, dont le plus haut devoir est d'être membres de l'État. In.: HEGEL, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit*, p. 190.

suprimida pelo momento universal (o Estado) e, posteriormente, pela racionalidade do Espírito absoluto.

O “estado de entendimento” - ou seja, a sociedade civil - é o próprio palco do mercado onde os indivíduos alienam-se (positiva e negativamente) e satisfazem suas necessidades particulares; ao mesmo tempo em que é organizada e determinada pela sociedade política (o Estado), portadora da razão absoluta. É a razão política que dá unidade ao diverso contido na sociedade civil. É o Estado que confere lógica a sociedade civil; em outras palavras, para Hegel, é o Estado que funda a sociedade civil.



Karl Marx (1818-1883)³³ nasce em Treves, capital da província alemã do Reno. Estuda jurisprudência na Universidade de Bonn e, em seguida, foi para Universidade de Berlim, onde participa diretamente das discussões e dos trabalhos do “grupo de Berlim” (composto por discípulos de Hegel) até 1841.

Marx foi cada vez mais afastando-se do Direito e dedicando-se continuamente a estudar História e Filosofia. Numa carta enviada a seu pai em 1837, o autor descreve suas relações contraditórias com o hegelianismo, pensamento dominante nesta época na Alemanha. Muito embora estivesse em desacordo com o idealismo de Hegel³⁴, não deixa de ser atraído e influenciado por ele.

É através do contato com a “esquerda hegeliana”³⁵ - que até esse momento se constituía na mais consistente crítica da filosofia da religião e da dialética hegeliana - que Marx abandona definitivamente a carreira de Direito e esboça o projeto de conquistar uma cátedra universitária (e fazer doutorado em Bonn) e dar continuidade aos seus estudos sobre filosofia e história.

No entanto, Marx perde as esperanças de abraçar essa carreira universitária quando Bruno Bauer foi expulso da Universidade de Bonn. Junto a este acontecimento, finda-se o projeto de juntos editarem uma revista e de Marx ingressar nesta universidade. Nesse ínterim, o jovem Marx, para concluir seus estudos, faz seu doutorado na Universidade de Iena e passa a colaborar sistematicamente com artigos para revista *Gazeta Renana*, órgão liberal publicado em Colônia.

³³ As notas biográficas desse capítulo foram abstraídas do livro de D. Maclellan, *Karl Marx: vida e pensamento*. Tradução de Jaime A. Clasen. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1990 e do livro de Maximilien Rubel intitulado *Crônica de Marx: vida e obra*. Tradução da Equipe Ensaio. São Paulo: Ensaio, 1991.

³⁴ Hegel havia morrido seis anos antes dessa carta, sua filosofia se convertera numa espécie de “ideologia oficial alemã” que se propunha à formação de um Estado moderno alemão. Veremos mais sobre isso no decorrer do texto.

³⁵ O Estado, a religião e a filosofia constituíam para Hegel supremas manifestações de Deus, entendido como o Absoluto. A obra desse autor foi amplamente discutida por seus discípulos que se dividiram entre a “direita hegeliana” e a “esquerda hegeliana”. Indicamos, como maiores representantes da facção da “esquerda hegeliana” e que procuraram insuflar na obra de Hegel o germe da crítica política: David Strauss (1808-1873), Bruno Bauer (1809-1872), Arnold Ruge (1802-1880), Moses Hess (1812-1875), Max Stirner (1806-1872) e Feuerbach (1804-1872).

Após o fechamento dessa revista, considerada de caráter transgressor por parte do governo prussiano, não resta a Marx outra saída a não ser emigrar para a França. Lá colabora com dois artigos para os *Anais Franco-Alemães* (revista dos emigrados alemães, da esquerda hegeliana, na França) que questionam a própria base do neo-hegelianismo (a filosofia do Direito e do Estado de Hegel). Ou seja, pouco a pouco, Marx via que a revolução política, que reclamava uma reorganização do Estado, era o meio e não o fim, pois a revolução social é que deve constituir a finalidade da emancipação humana, ao modificar a própria estrutura da sociedade como um todo.

É também nesse número único dos *Anais* (pois esta revista também foi fechada por motivos políticos por Guizot) que foi publicado um instigante artigo de Friedrich Engels (que se transforma no maior amigo de Marx e com quem escreve algumas obras, além do célebre *Manifesto Comunista* de 1848), apontando a importância da ciência econômica ao reconhecer o trabalho como fonte da riqueza social, dado imprescindível à compreensão da moderna e contraditória sociedade capitalista. Esse artigo de Engels chama a atenção de Marx, pois a Economia Política não deixa de fornecer preciosos subsídios para uma crítica da Teoria do Estado. Esse aspecto foi imediatamente percebido por Marx que, daí por diante, fará dessa ciência um grande alvo dos seus estudos.

Do mesmo modo que Engels, Marx parte da idéia feuerbachiana do homem como ser genérico, pensando a sociedade civil como o lugar de sua alienação. Nesse ínterim, escreve seus *Manuscritos Econômicos-Filosóficos* nos anos de 1843 e 44 (apresentados ao mundo em 1932), *As Glosas Críticas* (1844), *A Miséria da Filosofia* (1846 e 47) e outras importantes obras, que levam em consideração a análise da estrutura social e dos problemas políticos, até chegar a sua última: *Para a Crítica da Economia Política, O Capital*.

Do mesmo modo que Engels, Marx parte da idéia feuerbachiana do homem como ser genérico, pensando a sociedade civil como o lugar de sua alienação³⁶. Nesse ínterim, escreve seus *Manuscritos Econômicos-Filosóficos* nos anos de 1843 e 44 (apresentado ao mundo, em 1932), *As Glosas Críticas* (1844), *A Miséria da Filosofia* (1846 e 47) e outras importantes obras, que levam em consideração a análise da estrutura social, dos problemas políticos, até chegar a sua última: *Para a Crítica da Economia Política, O Capital*.

Segundo Tonet (1997), é no período de 1843/44 que Marx lança, inclusive, os “fundamentos metodológicos” que nortearão toda a sua obra. Considerando o trabalho como fundamento ontológico do ser social, Marx conseguiu dar início à superação radical do idealismo alemão e não reduzir a sua obra de maturidade (*O Capital*) a uma simples obra de economia política. Nesse sentido, há uma continuidade essencial das obras de juventude e de maturidade deste autor.

Após ser expulso da França, ele segue para Bruxelas, onde continua a se ocupar com questões políticas. As condições eram propícias, pois a Europa efervescia, sacudida por comoções sociais: as revoluções de 1848, a queda de Luiz Felipe, as jornadas de julho, na França, etc. Marx inicia sua participação na recém-fundada Liga dos Comunistas, que para ele representava o primeiro ensaio de superar da contradição entre uma organização internacional e os agrupamentos nacionais em que se aglutinavam os operários.

A Liga, no entanto, sofreu fortes represálias e foi dissolvida. Marx é expulso mais uma vez. Volta para Colônia, onde funda - com uma herança que acabara de receber - a *Nova Gazeta Renana*. Também vencido pelos adversários, vai para Londres, onde se fixará definitivamente.

Em Londres, Marx aproveita o “recesso com as questões política” para se dedicar integralmente a seus estudos e escrever *O Capital* – que será publicado pela primeira vez em 1867. Todavia, antes de iniciar essa obra, Marx escreve *O 18 brumário de Luís Bonaparte*

³⁶Veremos isso na análise que faremos desse dois artigos escritos por Marx para os *Anais*.

(1852), dois artigos semanais, durante vários anos, para o *New York Tribune*, os quais não lhe garantiam, no entanto, nenhum rendimento regular. O mais importante para sua sobrevivência e de sua família é o freqüente auxílio financeiro de seu amigo Engels.

Durante as últimas três décadas de sua vida, Marx teve a oportunidade de fundar e participar da Associação Internacional dos Trabalhadores (1864-65); intervir nas várias sessões do Conselho Geral (1867), na Alemanha, sobre a guerra austro-prusiana; ver a publicação de *O Capital* na Rússia (1868); presenciar o nascimento do Partido Operário Social-Democrata da Alemanha (1869); acompanhar as memoráveis experiências da Comuna de Paris (1871) e insuflar campanhas de apoio e simpatia à causa da Comuna; preparar a segunda edição para *O capital* (1872) e logo após publicá-la (1873); escrever a *Crítica ao Programa de Gotha* e outros textos, vê a dissolução formal da A. I. T. (1878), trabalhar no livro II e III de *O Capital* (1880), publicados após a sua morte.

Neste capítulo, discutiremos algumas obras de Marx indicadas na nossa Introdução, que nos ajudaram a rastrear o conceito de sociedade civil e da herança teórica à formulação do mesmo. Ao explanarmos a crítica de Marx frente à teoria do Estado e do Direito de Hegel (no item I) e ao mostrarmos, em seguida, a efetiva dissolução do hegelianismo e a sua crítica à Economia Política (no item II), acabamos por revelar o caminho que Marx percorre ao explicitar o seu conceito de atividade, do trabalho humano-genérico, fundamentado “nas relações materiais de vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome de “sociedade civil” (*bürgerliche Gesellschaft*), seguindo os [economistas] ingleses e franceses do século XVIII” (MARX, 1996, p. 51).

1. Os anos de 1843 e 1844: a crítica de Marx ao Estado e a sociedade civil

Os anos de 1843 e 1844 reúnem os seguintes escritos do jovem Marx: os *Manuscritos de Kreuznach*, ou *Crítica da Filosofia Política de Hegel*; os artigos publicados nos *Anais*



Franco-Alemães, A Questão Judaica e Introdução a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel; as *Glosas Críticas*, escrito para revista *Vorwärts!* n° 60, e os famosos *Cadernos de Paris*, que deram origem posteriormente aos conhecidos *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*.

Esse momento e escritos foram de grande importância na *démarche* intelectual de Marx, para a fundação de uma nova concepção materialista e crítica de mundo. Nessa época, o autor já se encontrava completamente rompido com o programa teórico-prático essencialmente ético-político de Hegel e de seus descendentes. Contudo, será nos quatro anos seguintes, com o aprofundamento de seus estudos sobre a Economia Política, que o mesmo conseguirá dar uma forma conclusa aos pilares da sua teoria antiidealista e social revolucionária.

Tanto nos inacabados *Manuscritos de Kreuznach*³⁷, como nas outras obras escritas nos anos de 1843 e 1844, também indicadas acima, o jovem Marx já supera o principal limite da teoria hegeliana (e neo-hegeliana) quando encaminha a resolução das contradições sociais para fora do político. Para nosso autor, a crítica da sociedade civil significa também a crítica e a dissolução do Estado moderno.

Os escritos juvenis de Marx são certamente os primeiros delineamentos para constituição de uma nova concepção ontológica de mundo e, conseqüentemente, de um novo conceito de sociedade civil e Estado. Para iniciarmos a nossa verificação, nos deteremos a fazer uma análise imanente dos artigos *A Questão Judaica* (1843) e *Introdução a Crítica a Filosofia do Direito de Hegel* (1843-1844). De modo geral, em ambos os textos do jovem Marx encontramos ainda indícios da influência do maior pensador do idealismo alemão, Hegel, como também de dois de seus críticos que, de forma progressiva, avançaram em

³⁷ Vale conferir o ensaio de José Paulo Netto sobre esses manuscritos. (cf. PAULO NETTO, J. A propósito da crítica de 1843. *Revista Ensaio*, São Paulo, v. 5, n. 11/12, p. 177-196.1983.



alguns pontos – apesar de não ter superado em sua totalidade – o idealismo hegeliano: Moses Hess³⁸ (1812-1875) e Ludwig Feuerbach³⁹ (1804-1872).⁴⁰

Desde a época do jovem Hegel, a Europa vivia momentos de reinantes conflitos e movimentos de reações ao ideal revolucionário de 1789. Era efervescente a discussão sobre o “problema da religião” e a situação do “Estado” entre os teóricos neo-hegelianos de esquerda, ainda mais no caso da “pré-nação alemã” que, como exposto no nosso primeiro capítulo, não era propriamente uma nação unificada nos moldes da Inglaterra e da França.

Em meio a esta polêmica, nosso jovem autor conseguiu dar um genuíno avanço ao criticar a idéia da luta pelos direitos civis e da laicização do Estado enquanto finalidade última da história. O jovem Marx explica que apesar dessa luta ser um avanço político-social importante, ela jamais resolverá a auto-alienação do homem, pois jamais o emancipará plenamente. É assim que nasce o artigo *A Questão Judaica*.

Para além dos neo-hegelianos, Marx procura mostrar nessa obra a necessidade de combater a essência do Estado moderno e da religião. Preocupado em não reduzir a finalidade de sua Crítica à emancipação política, mesmo que não desta prescindindo, procurou enfrentar e ampliar o fundamental e revolucionário tema da emancipação humana.

Rebatendo, por exemplo, Bruno Bauer (1809-1882) – que tenta suprimir o judaísmo, e a religião em geral da sociedade alemã, pregando a construção de um Estado laico –, Marx refuta a tese deste hegeliano de esquerda e mostra que a realidade concreta da América do norte, cujo Estado, mesmo livre de qualquer vínculo religioso, “comporta-se politicamente”. Mas em nenhum momento isso significa que a emancipação política, em si mesma, suprima a

³⁸ Primeiro autor a levantar a idéia de que o dinheiro era a projeção alienada da essência humana (FREDERICO, 1995).

³⁹ “Hegeliano de esquerda”. Pai do antropologismo empiricista na Alemanha. Acreditava que o homem era um ser natural e poderia buscar a isenção dos emaranhados jurídicos-políticos. Para saber mais detalhadamente as concepções desse autor, ver as obras: *A essência do cristianismo* e *Preleções sobre a essência da religião*.

⁴⁰ Não trataremos aqui de forma aprofundada sobre a influência desses dois autores na obra de juventude de Marx. Para melhor esclarecimento do assunto vale cf. FREDERICO, C. *O jovem Marx (1843-44: as origens da ontologia do ser social)*.

religião. Muito pelo contrário: a existência da religião na América do norte atesta que ela não está em oposição substantiva ao Estado político.

Marx dirá, ainda neste artigo, que a emancipação política é por essência limitada, uma vez que mantém o Estado enquanto momento que suprime só no movimento da Idéia, do Espírito, e não no movimento do mundo real – a auto-alienação do homem. A verdadeira emancipação consiste na emancipação social.

Explica Marx que, para Hegel, a sociedade civil - ou “Estado de necessidade e de entendimento” - é a esfera onde os indivíduos procuram satisfazer suas necessidades, seus interesses próprios, particulares. Todavia, nessa instância já estão presentes “formas de coesão social” que garantem aos indivíduos privados a satisfação de suas necessidades e a segurança de seus bens. A lei civil, como um todo, expressa, de modo geral, a liberdade do possuidor de propriedade e a liberdade e igualdade de segurança entre os cidadãos (vide os longos parágrafos onde Marx expõe os limites, os formalismos dos Direitos Humanos, dos Direitos do Cidadão, da Constituição de 1793, da Constituição de 1795, etc – proclamados após a Revolução Burguesa da Inglaterra e da França).

Indicando o quanto a segurança, a polícia, é uma instituição necessária da sociedade civil, diz o nosso autor:

A segurança é o conceito social supremo da sociedade burguesa, o conceito de polícia, segundo o qual toda sociedade somente existe para garantir a cada um de seus membros a conservação de sua pessoa, de seus direitos e de sua propriedade. Nesse sentido, Hegel denomina a sociedade burguesa de ‘Estado de necessidade e de entendimento’. (MARX, 1991, p. 44)

Nessa perspectiva, podemos afirmar que o “Estado político acabado” é o momento superior, na concepção hegeliana, ao “Estado de necessidade e de entendimento”. Todavia, para o autor da *Fenomenologia do Espírito*, o Estado emancipado (ou “Estado político acabado”) é encarado como uma “esfera celestial”, através da qual os indivíduos vislumbram

a sua própria liberdade. Esse Estado, assim concebido, pode sobrepor-se aos particularismos não só religiosos, mas também materiais, e conceder direitos iguais a todos.

O Estado político tem uma essência contraditória por ser formado (ou fundado) pela antagônica sociedade burguesa (ou civil). Tanto é assim que são necessárias mediações jurídicos-políticas que suprimam o ser humano genérico e tratem de legislar os direitos civis do “homem egoísta”, indiferente à vida comunitária, entregue aos seus interesses particulares e façam destes, interesses formalmente universais. Como já foi referido, os Direitos do Homem, do Cidadão ou de qualquer constituição burguesa expressam, na realidade concreta, a garantia dos indivíduos privados, particulares, voltados exclusivamente para seus negócios pessoais, próprios da sociedade civil.

Daí a exposição da contradição - suplantada por Hegel pelo movimento do Espírito e revelada por Marx até a sua última instância - entre o *bourgeois* e o *citoyen*. Enquanto de um lado, o *bourgeois* é o indivíduo egoísta, atomizado; que leva na sociedade burguesa uma vida contrária à sua natureza humana, que vê no seu semelhante o meio para obter os seus interesses privados e, com isso, degrada-se a si mesmo, do outro há o *citoyen*, que vive como ser político imaginário, segregado formalmente do cotidiano, expressando essa condição de maneira ilusória diante do Estado político. Pensando nessa questão, e no caso particular dos judeus no seu país, Marx afirma: “É certo que o *bourgeois*, assim como o judeu só permanece na vida política por um sofisma, do mesmo modo que o *citoyen* só por sofisma permanece judeu ou *bourgeois*” (1991, p. 27).

Observemos ainda esse revelador trecho d'*A Questão Judaica*:

O Estado político acabado é, pela própria essência, a vida genérica do homem em oposição a sua vida material. Todas as premissas desta vida egoísta permanecem de pé à margem da esfera estatal, na sociedade civil, porém, como qualidade desta. Onde o Estado político já atingiu seu verdadeiro desenvolvimento, o homem leva, não só no plano do pensamento,

da consciência, mas também no plano da realidade, da vida, uma dupla vida: uma celestial e outra terrena, a vida na comunidade política, na qual ele considera um ser coletivo, e a vida na sociedade civil, em que atua como particular; considera outros homens como meios, degrada-se a si próprio como meio e converte-se em joguete de poderes estranhos. O Estado político conduz-se em relação à sociedade civil de modo tão espiritualista como o céu em relação à terra. Acha-se, com relação a ela, em contraposição idêntica e a supera do mesmo modo que a religião, que a limitação do mundo profano, isto é, reconhecendo-a também de novo, restaurando-a e deixando-se necessariamente dominar por ela. O homem, em sua realidade imediata, na sociedade civil, é um ser profano. Aqui, onde passa ante si mesmo e frente aos outros por um indivíduo real, é uma manifestação carente de verdade. Pelo contrário, no Estado, onde o homem é considerado como um ser genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania imaginária, acha-se despojado de sua vida individual real e dotado de uma generalidade irreal. (Idem, p. 26-27)

A passagem acima expressa, mais uma vez, como Marx – ao invés de encarar o Estado enquanto esfera harmonizadora que suprimi, através de intermédios jurídicos-administrativos, as desigualdades (reais e concretas) entre os homens – concebe essa instância estatal, emancipada politicamente ou não, como essencialmente gerenciadora do antagonismo, da oposição entre a “vida genérica do homem e a sua vida material”. O Estado não é o momento de superação do antagonismo social, de toda contradição e dilaceração da sociedade civil, mas sim o mecanismo ideal/concreto de manutenção desse mesmo antagonismo, uma vez que é a autoridade legitimadora da vida egoísta, particular e alienadora.

Nesse íterim, Marx faz a plena defesa da abolição do Estado e, sob a influência da tese de Moses Hess, do dinheiro, pois ambos (Estado e dinheiro) são as fontes conservadoras e geradoras, respectivamente, do antagonismo social e da auto-alienação do homem.

Com efeito, nosso autor – mesmo entendendo a emancipação política burguesa como momento necessário ao desenvolvimento do Estado, ou seja, como um mecanismo de laicização que torna o Estado uma instituição “livre” e emancipada da esfera religiosa –

continua argumentando que um dos limites desta mesma emancipação política, além dos expostos acima, reside no aspecto de que esse momento até pode liberar o Estado da religião, o que representa um progresso, mas não significa que o homem torne prescindível a mesma. Ao contrário, a religiosidade passa a ser algo puramente privado, além de ser uma expressão social mistificada, distante do homem real, que exerce sobre este uma função resignadora.

Diferente de seu contemporâneo Arnold Ruge⁴¹ (1802-1880), que pensava a emancipação política como momento último, culminante de toda transformação das relações sociais, Marx demonstra que esse é um falso caminho. Somente a emancipação humana pode verdadeiramente alcançar a liberdade plena, a “auto-edificação” do homem, o fim da auto-alienação humana.

Será, inclusive, no artigo escrito em agosto de 1844 para *Vorwärts!* – revista publicada em Paris por Heinrich Bornstein, que circulava entre os emigrados alemães –, *Glosas críticas ao artigo: O rei da Prússia e a reforma Social. De um prussiano* que o autor retoma magistralmente a polêmica com o neo-hegeliano Ruge e ressalta a importância da questão da emancipação política e emancipação humana.

Marx, nesse artigo, supera Hegel e os neo-hegelianos ao demonstrar não só a natureza contraditória da sociedade civil, mas também a incapacidade do Estado - devido a sua própria natureza - em resolver os problemas sociais. Para exemplificar essa questão com um dado histórico concreto, nosso autor chama atenção, nesse texto, para a greve dos tecelões da Silésia (província alemã) que teve uma grande repercussão entre os próprios alemães, como também entre os europeus, na medida em que foi o primeiro ato público de revolta coletiva dos operários alemães contra o alto grau de precariedade e privações sofridas devido aos baixos salários com os quais sobreviviam.

Na polêmica com “o prussiano Ruge” – defensor da idéia de que o cerne da problemática da sociedade alemã reside no fato de que a Alemanha ainda não havia alcançado

⁴¹ Publicista, político alemão e hegeliano de esquerda.

uma “intelectualidade política”⁴², o que gerava uma “incapacidade” dos trabalhadores alemães em compreender o processo pelo qual estava passando esta “pré-nação” –, Marx coloca que a origem dessa “incapacidade” tem como prerrogativa a crença na esfera política como exclusiva e verdadeira resolução para os males sociais.

Indica o autor, como exemplo clássico, o Estado inglês. Nesse país, a nova ordem social burguesa já havia realizado em toda sua potencialidade e, mesmo detentor de um “alto grau de intelectualidade política” e progresso econômico, não conseguiu dar cabo ao pauperismo, nem muito menos ao antagonismo entre as classes. Não sendo, portanto, a emancipação política um modo radical e isento de contradições do complexo social, Marx afirma reincidentemente que a emancipação humana - o fim da escravidão do homem - consiste necessariamente na abolição do Estado.

Vejamos esse fragmento das *Glosas Críticas*:

O Estado não pode eliminar a contradição entre função e a boa vontade da administração, de um lado, e os seus meios e possibilidades, de outro, sem eliminar a si mesmo, uma vez que repousa sobre essa contradição. Ele repousa sobre essa contradição entre a vida privada e pública, sobre a contradição entre os interesses gerais e os particulares. Por isso, a administração deve limitar-se a uma atividade formal e negativa, uma vez que exatamente lá onde começa a vida civil e o seu trabalho, cessa o seu poder. Mais ainda, frente às consequências que brotam da natureza a-social desta vida civil, dessa propriedade privada, desse comércio, dessa indústria, dessa rapina recíproca das diferentes esferas civis, frente a estas consequências, a impotência é a lei natural da administração. Como efeito, esta infâmia, esta escravidão da sociedade civil, é o fundamento natural onde se apóia o Estado moderno, assim como a sociedade civil da escravidão era o fundamento no qual se apoiava o Estado antigo. A existência do Estado e a existência da escravidão são inseparáveis [...]. (MARX, 1995, p. 80 e 81)

⁴² Marx utiliza esse termo de Arnold Ruge de forma irônica, pois os hegelianos, que se autodenominavam “radicais”, inclusive o próprio Ruge, não souberam entender o antagonismo local (e universal); expressando horror ao pauperismo e a primeira greve, contra burguesia industrial, na Silésia, afirmam que isto é fruto da supracitada falta de “intelectualidade política” que ainda não fez da Alemanha um Estado emancipado politicamente, ou seja, um Estado livre e unificado.

E continua no parágrafo posterior:

Quanto mais poderoso é o Estado e, portanto, quanto mais político é um país, tanto menos está disposto a procurar no princípio do Estado, portanto no atual ordenamento da sociedade, do qual o Estado é a expressão ativa, autoconsciente e oficial, o fundamento dos males sociais e a compreendê-los o princípio geral. O intelecto político é político exatamente na medida em que pensa dentro dos limites da política. Quanto mais agudo ele é, quanto mais vivo, tanto menos é capaz de compreender os males sociais. O período clássico do intelecto político é a Revolução francesa. Bem longe de descobrir no princípio do Estado a fonte dos males sociais, os heróis da Revolução francesa descobriram antes nos males sociais a fonte das más condições políticas [...]. (Idem, p.81 e 82)

Foi possível verificar, tanto nos artigos dos *Anais* como nas *Glosas Críticas*, que o Estado é esse ideal-concreto criado pela sociedade civil para gerenciar as contradições que ela, por sua natureza, não tem a capacidade de resolver. Todavia, a esfera estatal é incapaz de superar terminantemente as contradições da sociedade civil. O Estado apenas pode “solucionar no plano formal” esse antagonismo, ao transformar burguês em cidadãos, na medida em que a sua existência está atrelada, necessariamente, à existência da contradição entre a vida pública e a vida privada, entre o interesse particular e o interesse geral.

Nesse sentido, criticar a forma de ser da sociedade civil significa criticar sua criação ideal intrínseca: o Estado político. A crença na esfera política é um caminho que mantém a forma de ser contraditória da sociedade burguesa. Por manter intacta essa contradição, o Estado político contribui para sua manutenção em prol das classes mais poderosas, detentoras de riquezas, uma vez que ele submete a vida coletiva à vida privada, particular. E Marx dirá mais à frente, uma vez que o trabalho está submetido ao capital.

Não concordamos aqui com as observações feitas por Celso Frederico (1995), quando este chama atenção para o aspecto de que Marx, n’*A Questão Judaica*, por mais que tenha

conseguido preconizar a importância da abolição do Estado, ainda o via ambigualmente como um órgão separado da sociedade civil. Contrariamente, afirmamos que tanto n'*A Questão Judaica* como nas *Glosas* (ambas praticamente da mesma época), encontram-se trechos que expõem a relação essencial, uma interdependência, entre a sociedade civil e o Estado.

Quando Marx sugere, por exemplo, que o conflito entre os homens “reduz-se ao divórcio secular entre Estado político e sociedade civil” (1991, p. 27), está explicando que esse “divórcio” dá-se no plano ideal, ou seja, do ponto de vista político, do ponto de vista do Estado – acrescentamos aqui, e não do ponto de vista do ser social. É só no plano da aparência que encontramos essa distância entre o burguês e o cidadão, entre o homem privado e o público, entre o comerciante e o cidadão, ou entre o trabalhador e o cidadão. Ou seja, “a vida política é só aparência ou exceção momentânea da essência e da regra” (Idem, p. 27). Sendo “o aspecto riqueza a última forma política de reconhecimento da propriedade privada por parte do Estado” (Idem, p. 25), esta instância estatal jamais pode ser considerada distante, segregada da vida civil. Por mais que não se encontre nesse texto do jovem Marx uma articulação mais profunda sobre o conceito de riqueza e de trabalho, passos que serão dados mais adiante, o Estado é uma esfera que “reconhece” a riqueza proveniente da sociedade civil ao mesmo tempo em que suprime idealmente suas contradições, repousando, desta forma, sobre as mesmas. Em outras palavras, o Estado é a emanção ideal/concreta que medeia o antagonismo entre os possuídos e os despossuídos, entre os detentores e os não detentores de riqueza, e só existe por que existem tais contradições sociais. Ou seja, a natureza do Estado reside nessas “premissas” antagônicas. Indicamos a seguinte passagem d'*A Questão Judaica*:

Não obstante, a anulação política da propriedade privada, ao contrário e longe de destruir a propriedade privada, a pressupõe. O Estado anula, a seu modo, as diferenças de nascimento, de status social, de cultura e de ocupação, ao declarar o nascimento, o status social, a cultura e a ocupação do homem como diferenças não políticas, ao proclamar todo o membro do

povo, sem atender a estas diferenças, coparticipante da soberania popular em base da igualdade, ao abortar todos os elementos da vida real do povo do ponto de vista do Estado. Contudo, o Estado deixa que a propriedade, a cultura e a ocupação atuem a seu modo, isto é, como propriedade privada, como cultura e como ocupação, e façam valer sua natureza especial. Longe de acabar com essas diferenças de fato, o Estado só existe sobre tais premissas, só se sente como Estado político e só faz valer sua generalidade em contraposição a estes elementos seus [...].(Idem, p. 25)

Passemos agora para o segundo ensaio, publicado nos *Anais Franco-Alemães*, intitulado *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, cuja redação findou-se em janeiro de 1844 e que, segundo Celso Frederico (1995, p. 102), trata-se da parte inicial da crítica da política que Marx tinha intenção de escrever, com base na reelaboração dos já aqui referenciados *Manuscritos de Kreuznach*.

Posicionando-se como um antiidealista, Marx empenhou-se em examinar de modo aprofundado a filosofia alemã do Direito e do Estado, que tem em Hegel sua maior expressão. Procurou, em seguida, “a partir das conclusões a que chegou”, fazer uma verdadeira “crítica irreligiosa”, uma crítica fecunda ao Estado (no sentido universal) e ao que podemos chamar, depois da Unificação no final do século XIX, de Estado alemão⁴³ (no sentido particular).

Para nosso autor, fazer essa análise crítica do Estado político moderno e da realidade a ele relacionada significa negar decisivamente todo o modo ulterior de consciência política, jurídica e religiosa de seu país, em um só termo: da concepção idealista preponderante de mundo. Contrapondo-se a muitos de seus contemporâneos - de modo especial, a Feuerbach, que se limitava a fazer uma crítica da alienação religiosa -, Marx retoma os raciocínios iniciados n’*A Questão Judaica* e sustenta que a tarefa da filosofia crítica está em desmascarar a auto-alienação humana em sua forma secular.

⁴³ Para saber mais detalhadamente sobre a situação geográfica-política da Alemanha em meados do século XIX, ver o mapa de 1848 utilizado por David Maclellan em seu livro, *Karl Marx: Vida e Pensamento*. p. 11.

Neste sentido, transforma a crítica da religião e da teologia na crítica do Direito e da política. Afirma nosso autor que o

[...] homem não é um ser abstrato, isolado do mundo. O homem é o mundo dos homens, o Estado, a sociedade. Este Estado, esta sociedade, engendram a religião, criam uma consciência invertida do mundo, porque eles são um mundo invertido. A religião [...] é a realização fantástica da essência humana porque a essência humana carece de realidade concreta. Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, a luta contra aquele mundo que tem na religião seu aroma espiritual. (1991, p. 105-106)

A exemplo das *Glosas Críticas*, também nesse texto nosso autor não vê a emancipação humana (e o fim da auto-alienação) como simples resultado da ação desmistificadora da consciência, mas como uma revolução política e social, na qual deve-se pôr abaixo os pilares de sustentação da sociedade burguesa. Assim,

As armas da crítica não podem, de fato, substituir a crítica das armas; a força material tem de ser deposta por força material, mas a teoria também se converte em força material uma vez que se apossa dos homens. A teoria é capaz de prender os homens desde que demonstre sua verdade face ao homem, desde que se torne radical [...]. (Ibid., p. 117)

Nesta direção, não há em sua Crítica, desde muito cedo, uma supervalorização do ideológico por si só, como no idealismo alemão. Inversamente, para Marx, o processo de “generalização” das idéias torna-se concreto, efetivo, a partir do momento em que se apossa das massas. Ao mesmo tempo, uma teoria revolucionária, ou seja, uma filosofia radical é só aquela que compreende a “raiz do homem”, o devir-humano dos homens, o processo de autoprodução humana. A partir dessa premissa, Marx dirá que “a crítica do céu se converte na

crítica da terra, a crítica da religião na crítica do direito, a crítica da teologia na crítica da política” (1991, p. 107).

Como sabemos, a “pré-nação alemã” vivia sob o jugo do despotismo de uma “monarquia feudalizada”, apresentava um lento desenvolvimento econômico, uma burguesia fraca, dispersa e incapaz de projetar uma revolução burguesa propriamente dita. Nesse interim, Marx sarcasticamente argumenta, em seu texto, que restou ao “povo alemão” a ocupação com as idéias. Os alemães abstraíram a vida prática e resignaram-se ao “Espírito” – entidade ideal que resguardava a modernidade desse povo. A filosofia especulativa alemã “se apossou do povo” e foi a primeira a sentir na face os ventos dos novos tempos. A filosofia alemã é a extensão ideal da História moderna da Alemanha. Desta forma, a filosofia de Hegel e as instigantes contestações de Feuerbach tornaram os alemães contemporâneos do presente no plano das idéias, sem sê-los no plano da história real, concreta.

Nas palavras de Marx:

[...] a filosofia alemã do Direito e do Estado é a única história alemã que se acha a par com o presente oficial moderno. Por isto, o povo alemão não tem outro remédio senão incluir também esta sua história feita de sonhos entre suas situações existentes e submeter à crítica não só estas mesmas situações mas, também e ao mesmo tempo, seu prolongamento abstrato [...]. (1991, p. 114)

Desta forma, para Marx já estava claro que a modernidade, o capitalismo, e seus antagonismos sociais não tinham fronteiras. A tomada de consciência para a extinção do mundo burguês coloca-se como uma necessidade mundial e isso também inclui a Alemanha e todas as suas limitações concretas - suas limitações política-econômica.

É justamente nesse contexto que Marx refere-se, pela primeira vez, ao proletariado como classe social capaz de tomar à frente de uma revolução política-social. O proletariado é a classe que tem o **dever de realizar** as tarefas inacabadas da burguesia e, seguidamente,

alcançar a completa emancipação humana. O proletariado é uma classe universal, ou melhor, adquiriu esse caráter de universalidade e preponderância por expressar “os sofrimentos universais”, a marginalidade universal, “a perda total do homem”. “Ao proclamar a dissolução da ordem universal anterior, o proletariado nada mais faz do que proclamar o segredo de sua própria existência, já que ele é a dissolução de fato desta ordem universal” (1991, p. 126).

Por fim, Marx arremata suas argumentações e pronuncia: “o cérebro desta emancipação é a filosofia; seu coração, o proletariado. A filosofia não pode se realizar sem a extinção do proletariado nem o proletariado pode ser abolido sem a realização da filosofia” (1991, p. 127).

A partir destas discussões, é possível conjecturar que há confluências superadoras entre o jovem Marx e Hegel em dois aspectos: tanto no que diz respeito ao “processo de autoprodução do homem”, ou “devir-humano dos homens”, quanto ao caráter de dever, proveniente da História universal.

Em relação ao processo “auto-reprodutivo do homem”, é notório que Marx dá-lhe um novo dimensionamento, mesmo que introdutoriamente. Ao expurgar toda transcendentalidade (o Espírito) que oculta a contradição do ser da teoria hegeliana, ele acaba por fundar uma nova ontologia, uma ontologia que explicita, uma filosofia que expõe toda contradição e complexidade da reprodução do ser social. Ademais, esse processo é contínuo. Ficará muito mais explícito esse redimensionamento após o encontro de Marx com a Economia política, iniciado nos *Manuscritos*.

Todavia, quanto ao caráter de **dever**, exposto nestes artigos escritos para *Anais Franco-Alemães*, não há nesse momento uma efetiva superação por parte de Marx da filosofia hegeliana. Claro que temos de levar em consideração que, para Hegel, o dever da história, do Espírito, é integrar a sociedade civil no Estado racional, ético. Portanto, ele dá a história um movimento puramente teleológico, ou seja, que tem sua finalidade na perfectibilidade desse Estado burguês. Já Marx, utiliza esse mesmo mecanismo conceutivo hegeliano no que diz

respeito ao proletariado e a seu fim último: o comunismo. Isso dará também um tom unicamente teleológico a história, quando ele advoga o universal dever do proletariado em realizar a emancipação humana. Essa lacuna, nos seus argumentos, só será superada nos seus próximos textos – ao explorar de forma mais ampla a categoria do Trabalho, a complexa forma de reprodução do ser social.

István Mészáros (1995) vê uma grande importância metodológica e prática das idéias apresentadas nos textos marxianos até agora por nós analisados. O jovem Marx, segundo esse autor, já conseguia compreender que a superação prática da alienação é inviável em termos exclusivamente políticos, uma vez que a política é apenas um aspecto parcial da totalidade do processo social; por mais que ela (a política) seja importante e preponderante em um dado momento histórico específico. No entanto, existem também limites inevitáveis (já apontados acima) nesses artigos de o autor de *O Capital*. Assegura Mészáros:

[...] A oposição entre “parcialidade” e “universalidade” é percebida em sua generalidade bastante abstrata, e apenas um de seus aspectos é concretizado, negativamente, na rejeição que Marx faz da “parcialidade política” como possível candidata a realizar a superação da alienação. Sua contrapartida positiva continua a ser um postulado geral da universalidade, e com isso assume o caráter de *Sollen* (dever). A identificação da “universalidade” com a esfera ontologicamente fundamental da economia é uma realização posterior do pensamento de Marx. A essa altura, suas referências à economia política são ainda bastante vagas e genéricas. Embora ele veja intuitivamente [a relação riqueza x esfera política], suas análise das contradições específicas do capitalismo ainda é pouco realista [...] Não é de surpreender, portanto, que o elemento do “dever” – à falta de uma demonstração concreta das tendências e contradições econômicas fundamentais, que indicam objetivamente a superação necessária da alienação – tenha um papel tão importante no pensamento de Marx, nessa fase de sua evolução [...]. (1995, p. 71)

Nesse sentido, o diálogo de Marx com Hegel ainda estava bastante vivo neste momento que ora discutimos. Todavia, é possível afirmar também que ao não prescindir - como muito bem o fez Hegel, enquanto derradeiro filósofo da burguesia - da categoria da universalidade, o nosso autor valoriza e mantém vivos os questionamentos filosóficos, a reflexão sobre o ser e a sua totalidade. Ao unir a filosofia ao seu processo de ampliação dos conhecimentos científicos, Marx conseguiu fazer de seus escritos uma obra ontológica.

Para efeito conclusivo, é possível dizer que os anos de 1843 e 1844 foram para Marx de grande importância no delineamento de seu conceito de sociedade civil e Estado, que em nenhum momento será renegado, mas sim aprofundado. É indubitável, também, que temos que considerar os limites inerentes a um jovem principiante, mas não pouco genial, preocupado em entender as estruturas e tendências do capitalismo nascente. E no que diz respeito aos avanços dado nesses primeiros textos, poderemos enumerar, conjuntamente com as considerações feitas por Mészáros, não só a fecunda “intuição filosófica” do antagonismo vigente entre o aspecto riqueza proveniente do trabalho e a esfera política, como também, as primeiras explicações, nada intuitiva, sobre a relação, a interdependência, entre sociedade civil e Estado.

Será justamente nos *Manuscritos Econômicos-Filosóficos* que Marx discutirá com mais profundidade a essência da alienação humana, encarando-a como uma manifestação produzida historicamente, uma expressão própria das relações sociais antagônicas que se intensificou ainda mais na sociedade civil ou burguesa.

Por isso, pensava nosso autor, é necessário compreender os fatos econômicos, ou melhor, a forma de manifestação da atividade produtiva, para entender o que poderemos designar agora como a “alienação estrutural” ou “auto-alienação do trabalho”. Constataremos isso em seguida.

Foi a partir das incitações filosóficas obtidas desde 1843/44 - com os textos dos *Anais Franco-alemães* e com as *Glosas Críticas* - que Marx foi levado ao estudo da economia

política, chave para a inteligência da “anatomia da sociedade civil”, que lhe serviu de fio condutor para suas pesquisas posteriores. Passemos então aos *Manuscritos*.

2. A dissolução do hegelianismo e o contato com a Economia Política

Os *Manuscritos Econômicos-Filosóficos* (de 1844) são textos profundamente importantes para entendermos o desenvolvimento do pensamento marxiano. Digamos que foram os primeiros escritos de Marx onde encontramos o esboço de uma crítica sistemática à Economia Política⁴⁴, além do aprofundamento de sua crítica a Hegel. São neles⁴⁵ que se configuram, de maneira mais consistente, as matrizes de sua concepção ontológica de mundo.

Já que expusemos, no primeiro capítulo, as linhas gerais da filosofia de Hegel, resolvemos principiar os comentários que faremos sobre os *Manuscritos* através de seu último item: Crítica da dialética e da filosofia de Hegel, contido no *Terceiro Manuscrito*. Em seguida, teceremos considerações sobre a crítica feita por Marx à economia política nesta obra como um todo, mas sempre tendo como intenção maior à explicitação da categoria do trabalho, do conceito de atividade, tão preciosa ao conceito de sociedade civil.

No supracitado item, argumenta Marx na seguinte passagem:

[...] o ponto de partida de Hegel é o da moderna economia política. Concebe o trabalho como a essência, como a essência confirmativa do homem; considera apenas o lado positivo do trabalho, não o seu aspecto negativo. O trabalho é o tornar-se-para-si do homem no interior da alienação ou como homem alienado. O único trabalho que Hegel entende e reconhece é o

⁴⁴ Indicamos aqui os economistas políticos ingleses e franceses de maior expressão do século XVIII e XIX: Adam Smith (1723-1790), Saint-Simon (1760-1825), Jean-Baptiste Say (1767-1832) e seu irmão Louis Say (1774-1840), David Ricardo (1772-1823), Jean C. L. S. de Sismondi (1773-1824), James Mill (1773-1836) e outros.

⁴⁵ Os *Manuscritos* se dividem em três cadernos dos quais muitas folhas se perderam. O primeiro caderno consiste sobretudo de trechos dos economistas clássicos sobre o salário, lucro, renda da terra e trabalho alienado; o segundo, que é provavelmente um fragmento de um texto maior, trata da relação entre capital e trabalho. O terceiro, mais extenso que os anteriores, discuti sobre a propriedade privada, o trabalho e o comunismo, a divisão do trabalho e uma noção curta sobre dinheiro e por fim faz uma crítica a dialética de Hegel.

trabalho intelectual abstrato. Assim, o que acima de tudo constitui a essência da filosofia, a alienação do homem que se reconhece a si mesmo ou a ciência alienada que a si mesma se pensa, considera-o Hegel como a sua essência. Por conseguinte, consegue combinar os elementos individuais da filosofia anterior e apresentar a sua filosofia como a filosofia. O que os outros filósofos fizeram – isto é, conceber os elementos individuais da natureza e a vida humana como momentos da autoconsciência e, sem dúvida, da autoconsciência abstrata – conhece-o Hegel através da prática da filosofia; portanto, a sua ciência é absoluta. (MARX, 1993, p. 245-246)

Preocupado em repensar a dialética hegeliana numa perspectiva materialista, nosso autor, como sabemos, torna central nos seus escritos a questão do trabalho. No entanto, para ele o trabalho é o trabalho real, é a atividade material e espiritual responsável pela autoformação do gênero humano.

É com o trabalho, é através da atividade material, que o homem desenvolve a sua consciência e as capacidades técnicas e espirituais. Torna-se ser genérico, consciente de si, supera a individualidade fechada dos animais, produz a sua existência e cria a consciência do seu ser social.

Marx compartilha da idéia do autor da *Filosofia da História* no sentido de que, produzindo “objetos”, o homem produz a si mesmo. Ou seja, na sua relação ineliminável através do trabalho, com a natureza, o homem constrói o novo, que lhe é exterior, ao mesmo tempo em que constrói a si mesmo. O homem, portanto, é um ser que se aliena⁴⁶, que se objetiva, que produz o novo, algo exterior a ele. Todavia, diferente de Hegel que vê uma identidade entre o sujeito e o objeto, afirma a diferença entre essas duas esferas dando um chão real, concreto à concepção de atividade, de trabalho.

Nesse sentido, não há, segundo Marx, uma identidade entre o sujeito que conhece e o objeto de seu conhecimento. Criticando, Hegel, ele procurou mostrar que a razão não é

⁴⁶ No sentido positivo, que se exterioriza.

autônoma e por isso a reflexão, a investigação científico-filosófica não pode ser pura e simplesmente o pensamento auto-apoiado.

De acordo com a explanação do capítulo I sobre o sistema filosófico hegeliano, o ser objetivo – portanto, alienado – é incorporado pela autoconsciência, pela razão. Há uma razão que se apossa do ser objetivo, reconciliando a objetividade na “subjetividade especulativa” de sua filosofia absoluta. Assim, segundo o entendimento de Marx, em Hegel a auto-abolição do objeto, a negação do objeto por parte da consciência (o processo de negação da negação) tem um significado positivo e absoluto. A razão reconhece a nulidade do objeto pelo fato de abolir a si própria, de se alienar, porque em tal alienação se põe a si mesmo como objeto, na medida em que se reconcilia com ele: “em virtude da unidade indivisível do ser-para-si estabelece o objeto como a si mesma” (1993, p. 248).

Lembremos, ainda, que para Hegel o processo de negação da negação é o próprio processo pelo qual a razão abstratamente supera a alienação. Uma vez que a razão é o demiurgo da natureza e da sociedade, o mundo alienado (ou, o momento da sociedade civil) é substituído pelo “mundo da liberdade” (o momento do Estado), alcançado pela razão reconciliada, absoluta, ou Espírito absoluto. Por sua vez, a contraditoriedade do complexo social - momentos particulares que se expressam através das entidades estranhas aos homens⁴⁷ - é suprimida pela consciência universal que se realiza no presente. Em outras palavras, a realidade sensível é completamente suplantada pelo próprio movimento do pensamento (“o real é racional”), movimento este que tem seu fim no que Hegel chama de “saber absoluto”.

Reiterando, Marx observa que há um grande avanço quando Hegel consegue perceber a processualidade da autocriação do homem, através da proposição de que o homem - por ser objetivo - é o resultado do seu próprio trabalho. Todavia, como indica na primeira passagem

⁴⁷ Marx (Ibid., p. 243) aponta que Hegel concebe a riqueza, o poder do Estado, etc., como entidades contraditórias e estranhas ao ser humano.

dos *Manuscritos* aqui selecionada, o único trabalho reconhecido por Hegel é o trabalho intelectual abstrato: o saber, a filosofia.

Considera Marx que há um progresso no autor da *Fenomenologia* quando este vê que “o homem real aparece enquanto resultado de seu próprio trabalho”. Desta forma, Hegel dá uma dimensão ontológica universal ao trabalho que tem, por sua vez, uma conotação particular e restrita ao mundo burguês na economia política inglesa. Contudo, como já sabemos, essa formulação permaneceu no âmbito abstrato, ou seja, o único trabalho que Hegel reconhecia era o trabalho intelectual abstrato.

Uma vez que, para Hegel, a negação da negação não constitui a confirmação - a explicitação do verdadeiro ser, real e concreto, mas sim do ser ilusório, ideal -, este movimento (a negação da negação) será considerado a elucidação do puro conceito, na qual a existência real encontra-se oculta. Ou seja, o real só revela-se no pensamento, na filosofia, e desta forma,

[...] o direito privado ab-rogado iguala a moral, a moral suplantada iguala a família, a família suplantada iguala a sociedade civil, a sociedade civil suplantada iguala ao Estado, o Estado ab-rogado iguala a história mundial. Na realidade, porém, persistem o direito privado, a moral, a família, a sociedade civil, o Estado, etc.; tornaram-se apenas “momentos”, modos de existência do homem, que não possuem validade isoladamente, mas se dissolvem e engendram de modo recíproco. São “momentos” do movimento. (MARX, 1993, p. 254)

Há, no autor da *Filosofia do Direito*, uma “compreensão alienada” da objetividade real do ser humano. Marx, contrariamente a Hegel, afirma que o mundo objetivo não é (nem pode ser) algo abstrato. O mundo objetivo é produzido pelos homens, pela objetivação de suas faculdades. Desta forma, a história mundial é apenas a criação do homem através do trabalho humano-genérico. Nesse sentido, para uma efetiva superação da estrutural alienação do

homem - reproduzida pela sociedade burguesa (ou civil) e suplantada apenas no âmbito ideal pelo Estado político -, o nosso autor sustenta que [...] “o comunismo constitui a fase da negação da negação e, por conseguinte, para o subsequente desenvolvimento histórico é um fator real e necessário para emancipação e reabilitação do homem [...]” (1993, p.205).

Como foi visto, a retomada crítica da atividade material, do trabalho, por parte de Marx, expressa uma nova postura diante a teoria da alienação. Uma vez tornado claro o estatuto ontológico do trabalho na reprodução do ser social, nasce a necessidade ampla de criticar a Economia política, justamente pelo fato de nosso autor ver, nessa ciência, uma forma de concepção unilateral e exterior do processo do trabalho. Ou seja, a Economia política - diferente de Hegel, que vê a atividade como construto humano – enxerga o trabalho (a atividade humana) apenas como força produtiva ou como um dado na conta dos custos de produção.

Por outro lado, a Economia política, tal como Hegel, não consegue reconhecer o aspecto também negativo do trabalho: o trabalho alienado. Marx ressalta no *Primeiro Manuscrito*:

A economia política esconde a alienação na natureza do trabalho porquanto não examina a imediata relação entre o trabalhador (trabalho) e a produção. Claro, o trabalho produz maravilhas para os ricos, mas produz a privação para o trabalhador. Produz palácios, mas casebres para o trabalhador. Produz beleza, mas deformidade para o trabalhador. Substitui o trabalho por máquinas, mas lança uma parte dos trabalhadores para um trabalho bárbaro e transforma os outros em máquinas. Produz inteligência, mas também produz estupidez e o cretinismo para os trabalhadores. (Idem, p. 161)

Nesse sentido, o combate à Economia política significa também a continuidade do combate a Hegel. O jovem Marx acusava o autor da *Fenomenologia do Espírito* de permanecer no “ponto de vista da economia política”, de ver o mundo do ponto de vista

burguês. Nesse ínterim, foi levado a esmiuçar ainda mais as entranhas da sociedade civil: as relações econômicas alienadas que sustentam a propriedade privada.

Vimos que a Economia política inglesa e um de seus maiores expoentes, Adam Smith, foram grandes fontes de inspiração para Hegel na construção de seu conceito de sociedade civil, particularmente, na *Filosofia do Direito*. Conseqüentemente, tanto Hegel, como a Economia política vêem de forma objetiva que a sociedade civil é o mundo da satisfação das necessidades imediatas; é o próprio palco da atividade, do mercado, onde os indivíduos são sujeitos econômicos, são proprietários individuais, particulares. Todavia, enquanto a Economia política vê no mercado, ou seja na sociedade civil, o meio e o fim da sociabilização humana, do “civilized society”, Hegel concebe este esfera como um momento que deve ser suplantado pelo Estado racional, ou Estado ético - o fim social.

Contudo, tanto o processo ideal de superação da sociedade civil proposto por Hegel, quanto a “lógica abstrata do trabalho” enquanto fator coesivo social da Economia política, fazem com que ambas as correntes de pensamento apostem no Estado como mediador social. Nesse sentido, no âmbito da representatividade jurídico-política, conferem ao burguês, ao capitalista (detentor de propriedade) e ao trabalhador (detentor da força de trabalho) uma igualdade formal: ambos tornam-se cidadãos, tornam-se “iguais” perante a lei civil. Vejamos esse trecho dos *Manuscritos* dedicado ao estudo da Economia política,

A sociedade – como surge aos olhos do economista – é a sociedade civil, em que cada indivíduo constitui uma totalidade de necessidades e só existe para ele, na medida em que se tornam meios uns para os outros. O economista – como a política nos seus direitos do homem – reduz tudo ao trabalho [abstrato], isto é, ao indivíduo, a quem priva de todas as características a fim de o classificar como capitalista ou trabalhador. (Idem, p. 220)

Por conseguinte, enquanto que para a Economia política a propriedade privada permanecia como um fato inquestionável, como um verdadeiro pressuposto, Marx dedicava-se contrariamente a um projeto que consistia precisamente em atribuir a existência da propriedade privada, da divisão do trabalho e das trocas capitalistas à gênese, os fatores originários do trabalho alienado próprio da sociedade civil, da sociedade burguesa.

Devido ao aspecto de Marx partir da prioridade ontológica da reprodução da vida humana, confeccionando o seu novo conceito de atividade, de trabalho -, o autor supera tanto a concepção ideal-abstrata de atividade de Hegel (conservando, porém, sua importante dimensão universal) quanto a particular e fenomênica concepção de atividade da Economia Política.

Nesse sentido, é no interior da sociedade civil e na forma alienada de sua reprodução - que se apóia no antagonismo de classe, na propriedade privada e na consecutiva subordinação do trabalhador ao produto de seu trabalho - que Marx formula sua noção de “auto-alienação do trabalho”. Segundo Mészáros (1995), esse conceito foi o “ponto de Arquimedes” da grande síntese do pensamento de Marx.

N’*A Sagrada Família* (1845), nosso autor retoma, sem nenhuma novidade, a definição de sociedade civil. Esta obra – escrita em setembro de 1845, cujo subtítulo é *Crítica de uma Crítica Crítica*⁴⁸ – foi a primeira concebida conjuntamente com Friedrich Engels⁴⁹ (1820-1895). De modo geral, há nesse texto uma preocupação dos autores em fazer uma crítica à “crítica crítica”, ou seja, ao pensamento neo-hegeliano no qual havia o isolamento do “Espírito” diante das massas. Contrariamente a essa vertente, os autores propuseram-se a tornar ainda mais amplo o necessário entrosamento da teoria com a prática.

⁴⁸ Forma irônica de se referenciar aos filhos do idealismo e do especulacionismo alemão.

⁴⁹ Autor que conheceu através de um artigo escrito por este sobre economia política na revista *Anais Franco-alemães*. Posteriormente a isso, os dois se tornaram grandes amigos. E, na expressão de alguns autores, Engels será considerado “o segundo violino” de Karl Marx.

Levando em consideração os avanços do materialismo francês⁵⁰ e ainda interligados ao idealismo alemão, mesmo que em menor medida, os autores procuraram, n'*A Sagrada Família*, submeter a interpretação da ciência a uma perspectiva realista e não especulativa⁵¹. Em outras palavras, os autores preocuparam-se em esclarecer que, para se fazer ciência, não basta simplesmente a experiência sensível. É necessário também entender a concreção do mundo real, da processualidade histórica universal, do “movimento material”.

Desde 1843-44 nosso autor pôde afirmar, no tocante ao fundamento do complexo social, que a base material do Estado é a própria sociedade burguesa e essa, por sua vez, é o meio necessário à satisfação dos interesses particulares e não gerais. N'*A Sagrada Família* existe a seguinte passagem, que não por acaso é bastante semelhante com as expostas nos texto de Marx já tratados aqui:

[...] A base natural do Estado antigo, era a escravidão; a do Estado moderno, é a sociedade burguesa, o homem da sociedade burguesa, isto é o homem independente, só ligado a outrem pelo laço do interesse privado e da necessidade natural, de que não tem consciência, a escravidão do trabalho interessado, da sua própria necessidade egoísta e da necessidade egoísta de outrem. (MARX, K.; ENGELS, F., s.d, p. 170)

Na direção oposta a de Hegel, Marx argumenta que não é o Estado que gera a sociedade civil, mas é a sociedade civil que gera o Estado. Há, desta forma, uma inversão ontológica nítida da teoria hegeliana. Indaga, ainda, Marx que não sendo o Estado o ser criador e sim criatura da sociedade civil, dessa esfera dilacerada e contraditória, como seria possível a essa “obra moral criada por Zeus” (o Estado, na expressão de Hegel) solucionar

⁵⁰ Nos explica Engels no seu artigo, escrito e publicado em 1886, *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã* que o materialismo francês foi um progresso para ciência, ao mesmo tempo – e aquém de Hegel, que concebia o mundo de forma processual – apresentava uma incapacidade de conceber o mundo enquanto processo, sendo esta a maior limitação do materialismo francês do século XVIII. Cf. ENGELS, F. *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia alemã*, p. 91-93.

⁵¹ Para um maior aprofundamento dessa discussão, Ver RANIERI, J. *A câmara escura: alienação e estranhamento em Marx*.

ilimitadamente o antagonismo social? Responde o próprio Marx que o Estado é por natureza limitado, porque sua fonte geradora também é limitada. A resolução efetiva que foi indicada pelo pensador desde *A Questão Judaica* e *Introdução a Crítica do Direito de Hegel* reside, portanto, na abolição do Estado e de seu próprio fundamento – a sociedade burguesa – e, conseqüentemente, na edificação de uma sociedade emancipada.

De acordo com as verificações aqui expostas, de modo semelhante a Hegel e à Economia política, Marx afirma reincidentemente que a sociedade civil é o próprio “reino da necessidade”, no qual o indivíduo submete-se a uma coesão imperativa para satisfação de interesses próprios, de suas necessidades particulares. Por conseguinte, para o autor de *O Capital*, há uma impossibilidade do Estado racional - há uma impossibilidade da perfectibilização do Estado – pois, devido a sua própria natureza, essa esfera é incapaz de solucionar as reais contradições sociais. Essa esfera gerenciadora dos antagonismos sociais (o Estado) não corresponde, não açambarca, o total interesse geral. Muito pelo contrário, nele o “indivíduo-atômico”, satisfeito e integrado só existe enquanto quimera do céu incorruptível da esfera política, da representação, e nunca enquanto indivíduo real e partícipe de uma determinada e antagônica classe social e que sofre essa circunstância. Observemos mais este último trecho que selecionamos d’*A Sagrada Família*:

[...] como a necessidade de um dado indivíduo não tem, para o outro indivíduo egoísta que possui os meios de satisfazer essa necessidade, sentido inteligível por si próprio, assim como a necessidade não tem relação imediata com a sua satisfação, todo o indivíduo se encontra na obrigação de criar essa relação transformando-se igualmente em intermediário entre a necessidade de outrem e os objetos dessa necessidade. É portanto por necessidade natural, são as propriedades essenciais do homem, por mais alienadas que pareçam, é o interesse, que conserva unidos os membros da sociedade burguesa cujo laço real é portanto constituído pela vida civil e não pela vida política. O que assegura a coesão dos átomos da sociedade burguesa não é portanto o Estado, é o fato de esses átomos só serem átomos na

representação, no céu da sua imaginação – e de na realidade serem seres prodigiosamente diferentes dos átomos: não egoísmos divinos, mas homens egoístas. A superstição política é a única que nos nossos dias pensa que a vida civil é um resultado do Estado, quando na realidade, é a vida civil que mantém a coesão do Estado. (Idem, p. 181-182)

É no exílio em Bruxelas⁵², em 1846, com *A Ideologia Alemã*⁵³, também escrita juntamente com Engels, que traz novidades sobre o conceito de sociedade civil. Marx ao discutir de forma mais aprofundada o materialismo histórico e dialético, acaba por dar uma maior explicitação à essência da sociedade civil. Decorre também dessa discussão uma explanação mais aprofundada de sua concepção de ideologia, sobre qual teceremos alguns comentários.

No que se refere a ideologia, Marx destaca, nesse texto, que o limite da “ideologia alemã” (ou do idealismo alemão) reside no aspecto de este partir das idéias para explicar o mundo, e não o contrário. É o processo de vida material e social que dá formação às idéias, à consciência. Nesse sentido, podemos dizer que, para se fazer filosofia e ciência – manifestações que, por serem cognitivas e operacionais, são norteadamente ideológicas⁵⁴ –, é necessário considerar o homem enquanto ser ativo e real na sua interação concreta e efetiva com a natureza e com a sociedade. Só assim poderemos retirar o caráter de autonomia que tem a moral, o jurídico, o político ou qualquer outra forma de consciência/ideologia, e

⁵² Marx foi expulso do território francês em fevereiro de 1845 – o motivo imediato foi o artigo *As Glosas Críticas...* escrito por ele, como foi demonstrado, para a *Vorwaerts* – refugiando-se em Bruxelas. O governo prussiano é que pressionou o ministro francês Guizot para que fechasse a revista e perseguisse seus redatores. (RUBEL, 1991)

⁵³ Esse texto marca também o momento de total ruptura, sob qual está dedicada parte da obra, de Marx com Feuerbach, além de apresentar um aprofundamento da crítica de Marx à ala esquerda do jovens-hegelianos, com os quais o autor nunca mantivera uma identificação teórica.

⁵⁴ Nos explica Vaisman (1989) que Lukács coloca como mérito de Gramsci a percepção de que em Marx o conceito de ideologia não está exclusivamente relacionada à falsa consciência, pois este conceito tem uma acepção muito mais ampla. Expõe ainda Lukács que do ponto de vista ontológico, ideologia e existência social (em qualquer nível de desenvolvimento) são realidades inseparáveis; nesse sentido, ideologia é, sobretudo, toda elaboração ideal da realidade que serve para tornar a práxis dos homens consciente e operativa. Em *strictu sensu* ideologia é também um instrumento ideal - que perpassa o conflito social - através do qual os homens e as classes se engajam nas lutas sociais, em diversos planos e níveis. Ou seja, a caracterização mais restrita de ideologia “consiste no fato de que os homens, com o auxílio da ideologia, trazem à consciência seus conflitos sociais, e por seu meio combatem conflitos cuja base última é preciso procurar no desenvolvimento econômico” (LUKÁCS *apud* VAISMAN, 1989, p. 419-420).

entendermos o verdadeiro chão propulsor da mesma. É por isso que a história não pode ser compreendida como algo que se desenvolve por si só, como se fosse emanção de um saber absoluto, como queria Hegel. Só quando abandonarmos as maneiras idealistas ou abstratas de vermos a história e a compreendermos como história dos modos de produção (história das atividades materiais, da existência material) é que poderemos entender a essência do ser social e do ser individual. “Não é a consciência que determina o ser social, mas o ser social que determina a consciência” (MARX, K. ENGELS, F., 1999, p. 37). Diz ainda Marx, conjuntamente com Engels:

A produção de idéias, de representações, da consciência, está, de início, diretamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, como linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens, aparecem aqui como emanção direta de seu comportamento material. O mesmo ocorre com a produção espiritual, tal como aparece na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo. Os homens são os produtos de suas representações, de suas idéias, etc., mas os homens reais e ativos, tal como se acham condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde até chegar às suas formações mais amplas. A consciência jamais pode ser outra coisa do que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real [...]. (1999, p. 36-37)

Nesse texto, Marx explicita que a sociedade civil é o próprio “cenário” da história, é o solo da história real que, mesmo em suas diferentes fases, não deixa em nenhum momento de ser a base, a infraestrutura formada pelo conjunto da atividade humana. Em outras palavras, a sociedade civil, mesmo na sua diversidade – ou seja, nas diversas formas em que condiciona e é condicionada pelo trabalho humano – é também unidade, pois nela efetivam-se os diversos modos de produção, as diversas atividades humanas no decorrer da história. Sendo, portanto, a sociedade civil - plenamente desenvolvida na modernidade com a burguesia - uma forma

social mais complexa, é que podemos explicar as mais simples, as sociedades anteriores. Nesse sentido, Marx toma a sociedade civil na sua forma moderna, na sua forma burguesa, como o momento a ser analisado, como objeto de suas pesquisas. Vejamos esse trecho do autor:

A forma de intercâmbio, condicionada pelas forças de produção existentes em todas as fases históricas anteriores e que, por sua vez, as condiciona, é a sociedade civil; esta última, como se depreende do anteriormente exposto, tem como pressuposto e fundamento a família composta, o que se costuma chamar de tribo, cujas determinações mais precisas foram dadas anteriormente. Vê-se, já aqui, que esta sociedade civil é a verdadeira fonte, o verdadeiro cenário de toda história, e quão absurda é a concepção histórica anterior que, negligenciando as relações reais, limitava-se às ações altissonantes dos príncipes e dos Estados. A sociedade civil abrange todo intercâmbio material dos indivíduos, no interior de uma fase determinada de desenvolvimento das forças produtivas. Abrange toda a vida comercial e industrial de uma dada fase e, neste sentido, ultrapassa o Estado e a nação, se bem que, por outro lado, deve se fazer valer frente ao exterior como nacionalidade e organizar-se no interior como Estado. A expressão “sociedade civil” aparece no século XVIII, quando as relações de propriedade já se tinham desprendido da comunidade antiga e medieval. A sociedade civil, como tal, desenvolve-se apenas com a burguesia; entretanto, a organização social que se desenvolve imediatamente a partir da produção e do intercâmbio e que forma em todas as épocas a base do Estado e do resto da superestrutura idealista, foi sempre designada, invariavelmente, com o mesmo nome. (Ibid., p. 52-53)

Segundo Marx, entender a sociedade civil significa, em sua essência, levar em consideração o caráter ontológico da objetividade das relações sociais. Em outras palavras, sendo a sociedade civil a esfera infraestrutural, ela é a “verdadeira fonte estrutural” do ser social, o fundamento sobre qual “o Estado e o resto da superestrutura idealista” tem sua raiz, sua origem. Pensar, portanto, na dependência ontológica do Estado em relação à sociedade

civil é pensar a superestrutura política como uma manifestação não autônoma, nem muito menos fundante em relação ao complexo social. Nesse sentido, a política é uma mediação parcial, mas em nenhum momento fundante, e sim fundada.

Paralelamente ao problema exposto acima, Marx faz reiteradas referências a sua teoria da auto-alienação e afirma, no texto que estamos a tratar, que é na sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*) que as atividades humanas tornam-se mais alienadas, pois há uma extensão da atividade para uma atividade histórico-mundial, há uma complexificação do intercâmbio entre os homens, promovido pelo desenvolvimento das forças produtivas, conjuntamente com a divisão social do trabalho.

É apenas com n' *A Miséria da Filosofia* - momento em que aprofunda ainda mais suas pesquisas sobre a Economia Política Clássica, lembremos-nos aqui do seu maior contato e exposição da teoria de David Ricardo (1772-1823) - que Marx complementa suas reflexões iniciadas em 1843. Inclusive, é nesse texto também que o autor lança-se com maior empenho na discussão da questão da determinação de classe - e redefine suas proposições colocadas pela primeira vez na *Introdução a Crítica do Direito de Hegel* -, além de assinalar brilhantemente os aspectos também positivos do “processo civilizatório” do capitalismo. Diz Marx que na “sociedade atual, na indústria baseada nas trocas individuais, a anarquia da produção, que é a fonte de tanta miséria, é ao mesmo tempo fonte de todo progresso” (2001, p. 61).

Esse texto foi escrito por Marx na passagem de 1846 para 1847. De forma ampla, essa obra expressa a preocupação de Marx em combater o autor de *A Filosofia da Miséria*, Pierre Joseph Proudhon (1809-1865), cujo programa político voltava-se para luta contra a sociedade capitalista no controle sobre os lucros e os juros. Para Marx, estes são apenas fenômenos meramente superficiais da produção burguesa, que não podem ser postos em causa se não forem atingidos os próprios mecanismos imanentes da exploração, acionados pelas relações

sociais capitalistas. Marx explica, portanto, que o capital é uma relação social alienada cada vez mais intensa e, ao mesmo tempo, universal.

Com efeito, o desenvolvimento das forças produtivas na modernidade gera relações cada vez mais antagônicas e estas acabam por se transformarem em “seus próprios grilhões”. O antagonismo de classe - imanentes à sociedade civil - expressa o conflito social radical entre capital e trabalho, entre os interesses particulares e os gerais.

No que diz respeito à formação e ao antagonismo entre as classes sociais, explica-nos Lukács (1990) que, segundo Marx, a gênese da divisão social do trabalho, que culmina na diferenciação das classes sociais, está no específico valor de uso que tem sua formação gradual na produção de excedentes proveniente da força de trabalho. Nesse sentido, é o desenvolvimento das forças produtivas que determinará o tipo de diferenciação, da função e perspectiva social das classes. Entendendo, portanto, que “as classes constituem complexos sociais singulares economicamente, objetivamente determinados, e só podem existir na referência recíproca entre si, como determinação reflexiva da totalidade reprodutiva social” (Ibid., p. XXX-XXXI), o autor da *Ontologia do Ser Social* analisa que, em Marx, a situação de classe é uma determinação já do “ser em-si” antagônico que se torna consciente desta condição na luta político-social, ou seja, no “ser para-si” da própria relação de classe que expressa esse antagonismo (essa é a noção de “consciência de si de classe”).

Lukács faz referência a seguinte passagem d'*A Miséria da Filosofia*:

As condições econômicas tinham a princípio transformado a massa da população do país em trabalhadores. A dominação do capital criou para essa massa uma situação comum, interesses comuns. Por isso, essa massa é já uma classe diante do capital, mas não o é ainda para si mesma. Na luta, de que só assinalamos algumas fases, essa massa reúne-se em classe para si mesma. Os interesses que defende tornam-se interesses de classe. Mas a luta de classe é uma luta política. (MARX, 2001, p. 151)

O autor húngaro (1990) chama atenção ainda para o aspecto de que trairemos completamente as intenções de Marx se concluirmos que ser classe é qualquer coisa associada à consciência. Para Marx, a existência objetiva da classe é oriunda - e, portanto, desenvolve-se - das relações concretas, da infraestrutura em sua relação reflexiva no ser das classes na sociedade civil.

Nessa perspectiva, podemos dizer que não há em Marx uma autonomização da esfera política. O Estado e toda e qualquer manifestação superestrutural tem sua raiz - tem sua última determinação na infraestrutura - na base reprodutiva social. O autor circunscreve a esfera política, de modo geral, como um momento não predominante da totalidade social. A especificidade desta esfera (política) está em expressar o antagonismo entre as classes sociais⁵⁵. Em outras palavras, a matriz ontológica do todo social são as condições materiais de existência, na expressão do Marx, é a “estrutura econômica da sociedade”. Entendendo o complexo da política como um “instrumento ideal” “ou parcial” como o meio, e nunca como o fim, necessário ao proletariado para cumprir seu papel revolucionário, Marx afirma:

A classe trabalhadora substituirá, no decorrer de seu desenvolvimento, a antiga sociedade civil por uma associação que excluirá as classes e o seu antagonismo, e já não haverá então poder político propriamente dito, pois que o poder político é precisamente o resumo oficial do antagonismo na sociedade civil. (2001, p. 152)

Ainda n’*A Miséria da Filosofia* argumenta, no tocante a infraestrutura social e as mediações políticas e jurídicas que daí emanam, que

Na verdade, é preciso não possuir qualquer conhecimento histórico para ignorar que são os soberanos que, sempre, se dobraram às condições

⁵⁵ Lukács explica que para Marx o único momento em que essa esfera torna-se uma esfera predominante são nos momentos revolucionários (revolução francesa, por exemplo). Esta discussão filosófica política faz amplamente parte dos textos de Marx como por exemplo: *O 18 Brumário* (1851-52), *A guerra civil na França* (1870-71) e *a Crítica ao programa de Gotha* (1875).

econômicas, mas que nunca foram eles a impor a lei a essas condições. A legislação, tanto política como civil, apenas enuncia, verbaliza, o poder das relações econômicas. (Ibid., p.75.)

Nessa ordem, não será novidade afirmar que há uma compreensão homogênea do conceito de sociedade civil na teoria marxiana como um todo, ou seja, do jovem ao velho Marx. Para referenciarmos aqui o seu famoso prefácio, de 1859, à *Para Crítica da Economia Política*, escolhemos o sintomático trecho onde nosso autor elucida seu entendimento, iniciado nos anos de 1843/44, sobre esse conceito.

O primeiro trabalho que empreendi para resolver, a dúvida que me assediava foi uma revisão crítica da filosofia do direito de Hegel, trabalho este cuja introdução apareceu nos *Anais Franco-Alemães (Deutsch-Französische Jahrbücher)*, editados em Paris em 1844. Minha investigação desembocou no seguinte resultado: relações jurídicas, tais como formas de Estado, não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas, pelo contrário, elas se enraízam nas relações materiais de vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome de “sociedade civil” (*bürgerliche Gesellschaft*), seguindo os ingleses e franceses do século XVIII; mas que a anatomia da sociedade burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*), deve ser procurada na Economia Política [...].(MARX, 1996, p. 51)

Em síntese, é indispensável ressaltar que o conceito de Marx de sociedade civil provém de Hegel e dos pensadores da Economia Política Clássica. Entretanto, enquanto o autor da *Fenomenologia do Espírito* dissolve a contraditoriedade do complexo social - subsumindo o antagonismo da sociedade civil na efetiva “possibilidade” de perfectibilização do Estado racional, ético, que resguarda a liberdade civil, como escopo último da história -, Marx defende a impossibilidade desse Estado racional e ético proferido por Hegel.

De modo completamente diverso, Marx não suprime e sim revela - até a última instância, através da sua concepção materialista e dialética da história e da teoria da alienação - a contradição, o antagonismo entre capital e trabalho, entre interesses particulares e gerais da sociedade burguesa. Uma vez que a sociedade civil não é o momento organizado e determinado racionalmente pela instância política - o Estado, como preconizava Hegel -, mas sim as condições materiais de existência, a própria esfera das relações econômicas, o solo materno, aquele que dá origem à totalidade social, não cabe a essa instância (o Estado), nem por meio de suas mediações jurídico-políticas, o papel de suprimir essa contradição. O Estado, o Jurídico e o político são manifestações que têm sua raiz nessas relações materiais do todo social, na infraestrutura sócio-econômica. Sendo assim, essas esferas só podem contribuir para a reprodução do *status quo* burguês e não para sua superação.

Marx propõe, desta forma, para além da emancipação política - que expressa uma liberdade apenas parcial, uma liberdade dentro do mundo regido pelo capital - a emancipação humana, a liberdade plena, que consiste na eliminação do Estado e da estrutural alienação humana, própria da forma de reprodução do complexo social burguês, assim entendido como sociedade civil. Desta forma, podemos reafirmar, conjuntamente com Marx, que “Não se diga que o movimento social exclui o movimento político. Não haverá nunca movimento político que ao mesmo tempo não seja social” (MARX, 2001, p. 152).



Antonio Gramsci (1891-1937)⁵⁶ nasce em Ales, na Sardenha, uma das regiões mais pobres da Itália. Passa por diversas privações, além de sofrer com uma deficiência física que se manifesta aos 18 meses de vida. Mesmo sendo brilhantemente aprovado nos exames de admissão no ginásio (em 1903), teve que parar seus estudos, devido aos poucos recursos financeiros de sua família, para submeter-se a um atroz trabalho de carregar, durante 10 horas por dia, pastas de processos numa repartição pública em Ghilarza.

Entre os anos de 1904 e 1908, finalmente, volta a estudar e com uma maior maturidade intelectual começa a se preocupar com as desigualdades sociais e a escrever artigos que tratam desta questão. Em Turim, graças a uma bolsa de estudos, ingressa na Universidade com a intenção de se formar em lingüística (que não chegou a concluir).

Nesta cidade, Gramsci é influenciado pelo movimento cultural idealista, dirigido sobretudo por Benedetto Croce (1866-1952) e Giovanni Gentile (1875-1944), filósofos neo-hegelianos contrários à tradição positivista que dominara, em fins do século XIX, nos meios culturais do norte da Itália. Contra o evolucionismo vulgar, contra o cientificismo empirista e positivista, esses dois filósofos advogavam o valor de uma cultura filosófica, humanista; contra o apego ao empírico, defendiam o valor do espírito, da vontade e da ação.

Rompe anos depois com esta Escola neo-idealista e aproxima-se profundamente dos movimentos socialista, do marxismo, chegando a ser um dos principais fundadores do Partido Comunista da Itália em 1921. Apesar disso, Gramsci nunca deixou de levar em consideração essa interlocução com os neo-hegelianos italianos, em especial, com Croce, pois, como veremos ao longo desse capítulo, dedica uma grande quantidade de notas dos seus *Cadernos do Cárcere* ao pensamento desse último.

⁵⁶ Os dados biográficos contidos aqui foram retirados de Carlos Nelson Coutinho, *Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999; de Laurana Lajolo, *Antonio Gramsci: uma vida*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1982; de Giovanni Semeraro, *Gramsci e a sociedade civil: cultura e educação para a democracia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999 e de Antonio Gramsci, in.: *Cartas do cárcere*. Seleção, tradução e apresentação de Noémio Spíndola, contracapas de Roberto Pontual, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.



Inicia seus escritos mais elaborados em meados da década de 1920, mais precisamente com *A questão meridional* em 1926 (antes disso, escrevia artigos de cunho militante para jornais e para a expressiva revista de “cultura política” *L’Ordine Nuovo*). Quando estava terminando a redação desta obra, Gramsci foi preso por motivos políticos, no dia 8 de novembro de 1926, pelo regime fascista. Na prisão, começa a escrever seus famosos *Cadernos do Cárcere* apenas no ano de 1929, momento em que obteve permissão para fazê-lo, e suas últimas linhas são redigidas em meados da década de 1930, mais especificamente em 1935-1936, quando já não tinha mais saúde. Logo após ser libertado em 1937, falece no dia 27 de abril deste mesmo ano.

De modo geral, os escritos de Gramsci mostram uma grande preocupação com a condição social, política e cultural da Itália. É fruto também das experiências obtidas no seu envolvimento nos *Consigli de Fabbrica* de Turim e com o programa inovador de *L’Ordine Nuovo* (que se preocupava com os rumos do novo partido comunista italiano – o PCd’I). O advento da Revolução de Outubro⁵⁷, exerceu também forte influência no pensamento do autor italiano que chegou a saudar este acontecimento como a máxima expressão de liberdade, e de grande conquista do proletariado na história. Essa experiência, segundo Gramsci, na sua *Nota Sulla Rivoluzione Russa*, acarretou uma “mudança de mentalidade que passava pelas consciências e criava uma nova ordem de valores” (GRAMSCI *apud* SEMERARO, 1999, p. 20).

Inclusive, a estada de Gramsci em Moscou (nos anos de 1922 a 1924), como representante do partido comunista da Itália (PCd’I) no Comitê Executivo da Internacional Comunista (IC), serve ao militante comunista para verificar de perto a realidade concreta de “um povo que cria uma nova vida, novos costumes, novas relações, novos modos de pensar e

⁵⁷ Além da revolução na Rússia (em 1917), os acontecimentos históricos que influenciaram de forma ímpar o pensamento de Gramsci foram: a primeira Guerra Mundial (1914-1918); as mobilizações operárias na Europa; a ascensão dos regimes totalitários na Itália e na Alemanha; a depressão econômica de 1929 e ainda a ascensão dos Estados Unidos como potência hegemônica mundial (revigorada com o plano de meta de Roosevelt, o *New Deal*).

de enfrentar os problemas” (GRAMSCI, 1978, p. 291), como diz em uma de suas cartas. Se esse cenário fortalece de um lado a sua convicção na superioridade de uma “civilização proletária”, por outro o leva a pensar nas dificuldades desse processo para a “civilização ocidental” – onde se encontra vertiginoso o poder de revigoramento do capitalismo e a ascensão dos regimes totalitários.

É nesse contexto que Gramsci procura analisar os problemas que a revolução encontra nos países ocidentais. Em *La costruzione del Partito Comunista* (1923-1926), fala o autor que no Ocidente:

“a classe dominante possui reservas políticas e organizacionais que não possuía na Rússia, onde as crises econômicas mesmo gravíssimas não têm repercussão imediata no campo político, onde as estruturas do Estado são mais resistentes do que se possa imaginar” (GRAMSCI *apud* SEMERARO, 1999, p. 22-23).

Refletindo sobre as razões dos refluxos do movimento operário na Europa ocidental, sobre o porquê da grande massa do proletariado europeu ter se mantido insensível à mensagem do marxismo, da emancipação humana, que Gramsci passa a se preocupar com a formação de um “novo modo de ser intelectual na política” no ocidente.

É nessa busca incessante por uma resposta à “crise do marxismo”⁵⁸, ou seja, é na luta determinada por uma retomada, por uma “reelaboração do marxismo” que Gramsci sente a necessidade de delinear, dentre outros, o seu novo conceito de sociedade civil.

Para que possamos entender essa concepção de sociedade civil de maneira mais intensa (no item II), é necessário explicitarmos, anteriormente (no item I), o significado da

⁵⁸ O marxismo determinista, o marxismo vulgar, havia se tornado, em grande parte, a ideologia oficial do socialismo italiano. O PSI, fundado tardiamente, em 1892, combinava o culto do cientificismo, vigente na cultura burguesa progressista da Itália setentrional, com a interpretação que vigorou na Segundo Internacional, em particular no Partido Social-Democrata Alemão, que havia se tornado rapidamente o partido guia dos socialistas italianos. (COUTINHO, 1999)

filosofia de Benedetto Croce, de Hegel e de Marx na reflexão do autor dos *Cadernos* sobre infraestrutura e superestrutura.

1. O significado da Filosofia de Benedetto Croce na reflexão gramsciana sobre a relação entre superestrutura e estrutura

É num esforço preocupado em resgatar o pensamento de Marx que Gramsci aponta o diálogo, a interlocução⁵⁹, com a filosofia de Benedetto Croce⁶⁰ como um possível caminho para refundação, para retomada adequada da filosofia da práxis.

Nas longas notas em seus *Cadernos*, dedicadas ao pensamento de Croce⁶¹, Gramsci diz que esse autor representa por essência uma reação ao “economicismo” e ao “mecanicismo fatalista” proveniente de determinadas teorias marxistas⁶², embora se mostre pretensiosamente como uma superação da filosofia da práxis.

O autor sardo não só leva em consideração o que ele caracteriza como “aspectos positivos” do pensamento de B. Croce, como também indica que a filosofia deste último beneficiou-se, na sua própria gênese, da filosofia da práxis. Nos diz ainda que o sistema filosófico de Croce merece um longo e dedicado estudo⁶³, pois “assim como a filosofia da

⁵⁹ Além da interlocução essencial com Marx e Hegel, há também um diálogo expressivo de Gramsci, nos seus *Cadernos*, com Nicolau Maquiavel (1469-1527), Giambattista Vico (1668-1744), Antonio Labriola (1843-1904), George Sorel (1847-1922), Achille Loria (1857-1943), V. I. Lênin (1870-1924), Rosa Luxemburgo (1871-1919), Nikolai Bukharin (1888-1938), entre outros. Devido ao nosso objetivo, não trataremos aqui de todas essas interlocuções.

⁶⁰ Complementando o que foi exposto acima, podemos dizer ainda que apesar de ter sido sobrinho de Bertrando Spaventa (1817-1883), introdutor do hegelianismo na Itália, Croce não tinha uma impressão positiva das obras de Hegel no início de sua vida acadêmica (e até mesmo quando estudou em Roma). O germe do hegelianismo só chegou ao seu pensamento muito depois, através do marxismo e do materialismo histórico e, auxiliado por Labriola e principalmente por meio da amizade com Giovanni Gentile (1875-1944), começa a estudar a obra deste autor alemão. Mais tarde, fundará, junto com Gentile, no começo de XX, a Escola neo-idealista italiana. (MOREIRA, 1999)

⁶¹ Mais especificamente no *Caderno* 10 (1932-1935), intitulado pelo próprio Gramsci por “A Filosofia de Benedetto Croce”. É interessante lembrarmos que os *Cadernos do cárcere* foram enumerados, após a morte de Gramsci, pela sua cunhada Tatiana Schucht – que desempenhou papel decisivo na preservação dos mesmos.

⁶² Esmiuçaremos essa polêmica de Gramsci contra o “sindicalismo teórico” no final do item II.

⁶³ É conhecida a passagem dos *Cadernos* que diz: “Um trabalho deste gênero, um Anti-Croce que pudesse ter na atmosfera cultural moderna o significado e a importância que teve o *Anti-Düring* para a geração anterior à guerra mundial, mereceria que um inteiro grupo de homens lhe dedicasse dez anos de atividade” (1999, p. 305).

práxis foi a tradução do hegelianismo para a linguagem historicista, a filosofia de Croce é igualmente, em considerável medida, uma retradução para a linguagem especulativa do historicismo realista da filosofia da práxis” (1999, p. 304).

Para Gramsci, é com Croce que ocorre a plena valorização da dimensão “ético-política” para o desenvolvimento da história, ao refletir sobre a passagem da “revolução permanente”⁶⁴ para o “momento da hegemonia”. É com este pensador que há uma revalorização da atividade cultural, ou seja, de uma frente cultural necessária ao lado das frentes meramente econômicas e políticas.

Vejamos esse comentário de Gramsci sobre a filosofia de Croce:

[...] o pensamento de Croce deve ser apreciado como valor instrumental e, assim, pode-se dizer que ele atraiu energeticamente a atenção para o estudo dos fatos de cultura e de pensamento como elementos de domínio político, para a função dos grandes intelectuais na vida dos Estados, para o momento da hegemonia e do consenso como forma necessária do bloco histórico concreto. A história ético-política, portanto, é um dos cânones de interpretação histórica que se deve sempre ter presente no exame e no aprofundamento do desenvolvimento histórico, se é que se quer fazer história integral e não histórias parciais ou extrínsecas. (GRAMSCI, 1999, p. 283)

De modo geral, Gramsci ressalta a importância dada por Croce aos fatos da cultura e do pensamento para o desenvolvimento da história e a função dos grandes intelectuais “na vida orgânica da sociedade civil e do Estado”. A partir disso, nos explica ainda, que é bastante fecunda essa retomada croceana também para a filosofia da práxis, uma vez que não podemos desmerecer essa função de “intelectual orgânico”, nem muito menos os aspectos culturais

⁶⁴ Segundo Gramsci (1999), esse conceito político surgiu um pouco antes de 1848, com a experiência da Revolução Francesa de 1789 ao Termidor.

como força propulsora, como elemento de organização política, para o momento da hegemonia e do consenso necessário ao “bloco histórico”⁶⁵.

Por conseguinte, é esse diálogo com Croce, e essa valorização de “alguns aspectos positivos” da teoria deste “autor napolitano”, que instiga Gramsci a pensar o problema da relação entre superestrutura e estrutura que forma, segundo o autor dos *Cadernos*, o “bloco histórico concreto”.

Opondo-se ao “marxismo mecanicista” - e partindo do pressuposto de que se deve levar em consideração a complexificação do capitalismo no início do século XX - Gramsci argumenta que esse problema (da relação entre estrutura e superestrutura) deve ser resolvido e especificado de forma precisa, “para que se possa chegar a uma justa análise das forças que atuam na história”⁶⁶ de um determinado período e determinar a relação entre elas” (2000, p. 36). Retornaremos de forma minuciosa a essa discussão no item II do presente capítulo.

A respeito dessa relação, Gramsci concorda com o “filósofo napolitano”, quando este adverte que Marx não procurou – “sendo um bom leitor de Hegel”⁶⁷ – reduzir tudo a “causas últimas”; ou seja, a superestrutura não tem como “causa última” a estrutura. Ao mesmo tempo, contesta a falta de Croce em não saber ver que na essencialidade da filosofia da práxis o termo “aparência” aplicado às superestruturas nada mais é do que “o julgamento da historicidade das mesmas”. “A filosofia da práxis é o historicismo absoluto, a mundanização e terrenalidade absoluta do pensamento, um humanismo absoluto da história” (1999, p. 155).

⁶⁵ Sobre a noção de “bloco histórico”, nos diz Gramsci, no seu *Caderno 8*: “a estrutura e as superestruturas formam um “bloco histórico”, isto é, o conjunto complexo e contraditório das superestruturas é o reflexo do conjunto das relações sociais de produção. Disto decorre: só um sistema totalitário de ideologia reflete racionalmente a contradição da estrutura e representa a existência das condições objetivas para a subversão da práxis [...]” (1999, p. 250 e 251).

⁶⁶ Preocupado em discorrer sobre as “causas históricas” e não ficar nas noções especulativas, Gramsci explica que são três os momentos dessa “relação de força” na história: 1) o primeiro momento, é o da relação de “forças sociais” mais estática, ligada estreitamente à estrutura objetiva, independente da vontade dos homens, que pode ser mensurada com os sistemas das ciências exatas ou físicas; 2) o segundo, é o momento da relação das “forças políticas” que se subdivide em três momentos, em três graus (que serão detalhados no item II deste capítulo); 3) e o terceiro momento é o da relação das “forças militares”, que, nas palavras de Gramsci, é “imediatamente decisivo em cada oportunidade concreta [...] Mas também esse momento não é algo indistinto e identificável imediatamente de forma esquemática; também nele podem-se distinguir dois graus: o militar em sentido estrito, ou técnico-militar, e o grau que pode ser chamado de político-militar [...]” (2000, p. 40-44).

⁶⁷ Palavras de Croce, citadas por Gramsci.

Também nos *Cadernos Miscelâneos*⁶⁸ está colocada essa idéia de que não se deve pensar que é postulado da filosofia da práxis apresentar qualquer manifestação da política, da ideologia (ou seja, da superestrutura), como uma expressão imediata, ou meramente aparente da infra-estrutura. Segundo Gramsci, isso é puro “infantilismo teórico primitivo” proveniente do “marxismo vulgar”, do “marxismo fatalista”, e deve, por sua vez, ser combatido com o testemunho de Marx⁶⁹, “escritor de obras políticas e históricas concretas”.

Argumenta o autor dos *Cadernos* que essa forma reducionista de ver a filosofia da práxis como uma teoria em que as superestruturas são consideradas simples e débeis “aparências” da estrutura, está muito mais atrelada às discussões provenientes do positivismo (e de sua ligação às ciências naturais) do que às teorias oriundas do “materialismo metafísico”⁷⁰. Além do mais, esse reducionismo, segundo o autor, acontece justamente devido ao fato das “aparências” das superestruturas não serem concebidas em seu valor universal-político, enquanto “força-coesiva”, mas como algo que diz respeito apenas a determinadas superestruturas (a jurídica, a religiosa, a artística, etc.).

Contrapondo-se a Croce, Gramsci advoga que não é correta a proposição do autor napolitano de que na filosofia da práxis a “idéia” hegeliana tenha sido substituída pelo conceito de estrutura. Segundo nosso autor, a “idéia hegeliana se resolve tanto na estrutura quanto na superestrutura e toda a maneira de conceber a filosofia foi historicizada, isto é, iniciou-se o nascimento de um novo modo de filosofar, mas concreto e mais histórico do que os precedentes” (1999, p. 138). E, será, posteriormente, com Marx que ela (a filosofia) se tornará, “além de mais histórica e concreta, mais coerente e concluída”.

Apontando, inclusive, à obra *A Sagrada Família* de Marx e Engels, Gramsci, no *Caderno* 10, associa a crítica feita por esses autores ao materialismo francês do século XVIII

⁶⁸ Como o próprio título explica os “Cadernos miscelâneos” são cadernos onde Gramsci discutiu diversos tipos de temas. Segundo o próprio Gramsci os *Cadernos do cárcere* se dividem em “Cadernos especiais” e “Cadernos miscelâneos”.

⁶⁹ Gramsci faz referência ao *18 brumário*, *A guerra civil em França* e outras obras de o autor de *O Capital*.

⁷⁰ De acordo com alguns indícios dos *Cadernos*, acreditamos que ele esteja falando aqui de Benedetto Croce e da forte oposição da Escola neo-hegeliana, encabeçada por este pensador, ao positivismo.

a uma forma comprobatória de que a filosofia da práxis não pode ser reduzida a uma teoria da estrutura (como no materialismo vulgar).

Nesse sentido, podemos dizer que, para Gramsci, não há em Hegel, nem muito menos em Marx, uma compreensão estrutural de mundo. A filosofia da práxis é um aperfeiçoamento, uma complexificação, do materialismo através da própria filosofia especulativa imiscuído com o humanismo. A filosofia da práxis é acima de tudo uma “teoria das superestruturas e da historicidade do real”.

Vejamos esses trechos:

Na passagem sobre o “materialismo francês do século XVIII” (*A Sagrada Família*), é indicado com muita propriedade e clareza, a gênese da filosofia da práxis: ela é o materialismo aperfeiçoado pelo trabalho da própria filosofia especulativa e fundido com o humanismo. Com estes aperfeiçoamentos, na verdade, permanece do velho materialismo apenas o realismo filosófico. (GRAMSCI, 1999, p. 320)

Diz ainda Gramsci em outro parágrafo:

A filosofia da práxis “absorve” a concepção subjetiva da realidade (o idealismo) na teoria das superestruturas; absorve-o e o explica historicamente, isto é, “supera”-o e o reduz a um seu “momento”. A teoria das superestruturas é a tradução da concepção subjetiva da realidade em termos de historicismo realista. (Ibid., p. 315)

No seu *Caderno 11*, Gramsci, ao fazer referência a importância do pensamento de Hegel, elucida o quanto esse filósofo alemão consegue compreender as contradições da realidade moderna. Afirma – complementando as proposições expostas acima - que “em certo sentido a filosofia da práxis é uma reforma e um desenvolvimento do hegelianismo” (1999, p. 204) na medida em que é “a consciência plena das contradições”. O filósofo da práxis

(“entendido individualmente ou como grupo social global”), por sua vez, não deve apenas compreender as contradições, mas se colocar como elemento de contradição, ao mesmo tempo em que deve elevar este “elemento de contradição” em nível de princípio de conhecimento e, principalmente, de ação.

Nas suas *Breves notas sobre a política de Maquiavel* (o *Caderno 13*, já citado aqui), Gramsci faz menção ao “progresso científico” alcançado por Croce nos seus estudos sobre Maquiavel, sobre a teoria hegeliana e sobre política. Pontua que a teoria política croceana - mesmo se encontrando atrelada a uma “dialética dos distintos” que em última instância suprime toda real contradição de uma sociedade de classe, ou seja, que nega o papel decisivo das relações de força - avança quando afirma que o “momento prático”, ou de um “espírito prático, espírito de ação”, autônomo e independente, se sobrepõe aos demais momentos sociais⁷¹. Guardando as devidas diferenças, podemos acrescentar que essa noção croceana tem uma relação direta com a noção de “Espírito efetivo”, de “Espírito objetivo” de Hegel exposta no capítulo I.

Ainda no *Caderno 13*, Gramsci, invertendo os sinais da teoria croceana, anuncia que na filosofia da práxis, “a distinção certamente não será entre os ‘momentos do Espírito absoluto’, mas entre os graus das superestruturas” (2000a, p. 26). Ou seja, para esse autor devemos estabelecer a posição dialética da atividade política, ou forças políticas, (“e da ciência correspondente, a ciência política”) através do grau de homogeneidade, de autoconsciência e de organização alcançado pelos vários grupos sociais que atuam na história.

Todavia, o “espírito absoluto”, a “idéia hegeliana”, segundo Gramsci, como já exposto, “se resolve tanto na estrutura como na superestrutura” e alcança uma objetividade.

⁷¹ Segundo Moreira, Croce advogou a necessidade de pensar a relação entre história e vida sob um vínculo de unidade, ou seja, na *unitá sintetica* que implica tanto na sua unidade quanto na sua distinção. Uma vez estabelecida essa unidade, estaria estabelecido o nexo indissolúvel entre a vida e o pensamento na história e, por conseguinte, desapareceriam totalmente todas as dúvidas levantadas sobre a certeza e a validade da história. Para Croce, a história é sobretudo um ato de pensamento, um ato de vontade, é o “espírito prático” que se sobrepõe. (MOREIRA, 1999, p. 82-114)

Nesse sentido, Croce⁷², de maneira semelhante a Hegel, vê a “atividade econômica”, o “fato econômico”, enquanto atividade do espírito distinta, mas não separada das demais atividades espirituais. Desta forma, tanto o “ato de pensamento” em Croce - ou a “idéia”, ou “Espírito absoluto” em Hegel -, sendo um momento de universalização do espírito, transforma-se em ética (ou no ideal ético da liberdade). Já para o autor dos *Cadernos*, esse momento universal transforma-se em hegemonia política, ou seja, em luta pela unificação cultural do gênero humano, em revolução (seja ela radical ou passiva) – na medida em que é uma política voluntária e modificadora da sociedade.

Há, portanto, uma luta pela objetividade (para libertar-se das ideologias parciais e falazes) e esta luta é a própria luta pela unificação cultural do gênero humano. O que os idealistas chamam de “espírito” não é um ponto de partida, mas de chegada: o conjunto da superestrutura em devir rumo à unificação concreta e objetivamente universal, e não um pressuposto unitário, etc. (GRAMSCI, 1999, p. 134)

É nesse seu constante ataque ao economicismo, e no diálogo com Croce, que Gramsci advoga que o conceito de atividade “enquanto conjunto das forças materiais, não tem um sentido físico ou metafísico, somente prático ou político”; ao mesmo tempo, adverte que a realidade tem uma identidade com a racionalidade “prática ou política”. Ou seja, a objetividade existe quando “o racional e real se identificam” (1999, p. 138). Diz ainda Gramsci: [...] “conhecemos a realidade apenas em relação ao homem e, como o homem é um devir histórico, também o conhecimento e a realidade são um devir, também a objetividade é um devir, etc” (1999, p. 134). Vejamos ainda esse trecho dos *Cadernos*:

[...] O conjunto das forças materiais de produção [a estrutura] é, ao mesmo tempo, uma cristalização de toda a história passada e a base da história

⁷² Vale cf.: CROCE, B. *O que é vivo e o que é morto na Filosofia de Hegel*.

presente e futura, é um documento e, ao mesmo tempo, uma força ativa atual de propulsão. Mas o conceito de atividade destas forças não pode ser confundido, nem mesmo comparado, com a atividade no sentido físico ou metafísico [...]. (1999, p. 161)

Com efeito, acrescenta Gramsci que havendo essa identidade entre racional e o real, existe também a possibilidade de convertibilidade entre as atividades filosóficas, políticas e econômicas que acabam por se tornarem um todo homogêneo e concreto (provavelmente, nasce em meio a essa discussão seu novo termo “bloco histórico”).

Nas palavras do autor:

Se estas três atividades [filosofia, política e economia] são elementos constitutivos de uma mesma concepção do mundo, deve existir necessariamente, em seus princípios teóricos, convertibilidade de uma na outra, tradução recíproca na linguagem específica própria de cada elemento constitutivo: um está implícito no outro e todos, em conjunto, formam um círculo homogêneo [...]. (1999, p. 209-210)

Referindo-se a introdução a *Crítica da economia política* de Marx, Gramsci diz que “os homens tomam consciência dos conflitos de estrutura no terreno das ideologias”⁷³. Além do mais, para o autor sardo essa proposição deve ser considerada enquanto “valor gnosiológico e não como algo puramente psicológico e moral” (1999, 320); e, nessa ordem, “o princípio teórico-prático da hegemonia política possui também um alcance gnosiológico” (1999, p. 320). É por isso que para Gramsci a filosofia da práxis deve conceber a realidade das relações humanas de conhecimento como “elemento de hegemonia política”, ou seja, como foi dito acima, há uma identidade, ou no mínimo, uma relação intrínseca, entre filosofia, concepção de mundo (conhecimento) e prática-política (ação).

⁷³ Gramsci cita esta obra de memória, pois ele não tinha acesso as obras de Marx na cadeia – por isso, a não precisão da frase.

Nesta direção, afirma Gramsci:

A consciência de fazer parte de uma determinada força hegemônica (isto é, a consciência política) é a primeira fase de uma ulterior e progressiva autoconsciência, na qual teoria e prática finalmente se unificam. Portanto, também a unidade de teoria e prática não é um dado de fato mecânico, mas um devir histórico, que tem a sua fase elementar e primitiva no sentimento de “distinção”, de “separação”, de independência quase instintiva, e progride até a aquisição real e completa de uma concepção do mundo coerente e unitária (...). (1999, p. 103-104)

Segundo Gramsci, a filosofia da práxis é uma expressão das contradições históricas – e mais “concluída porque consciente”, além de “coerente e unitária”, para usarmos as expressões do autor. No entanto, isto significa também que ela está ligada ainda ao “reino da necessidade” e não ao da “liberdade” (“que não existe e ainda não pode existir historicamente”). Só com o desaparecimento das contradições sociais, dos antagonismos de classe, é que a filosofia da práxis - e, como consequência, sociedade política - serão superadas. Por conseguinte, as idéias, o pensamento, não poderão nascer no terreno das contradições e da necessidade de luta. Nos nossos dias, cabe apenas ao filósofo afirmar genericamente esse mundo sem contradição, criando desta forma uma utopia.

Devido a essa noção, Gramsci afirma: “isto significa que a utopia não possa ter um valor filosófico, já que ela tem um valor político e toda política é implicitamente uma filosofia, ainda que desconexa e apenas esboçada” (1999, 205), uma vez que precisa ser realizada.

É por isso que Gramsci fala que essa nova *Weltanschauungen* criada por Marx, “inicia intelectualmente uma época histórica que provavelmente durará séculos, isto é, até o desaparecimento da sociedade política e o advento da sociedade regulada” (1999, p. 242-243). Somente quando isso acontecer, a sua concepção de mundo será superada.

Vejamos ainda o parágrafo 62 dos *Apontamentos Miscelâneos* (contidos nos *Caderno 11*):

Que a filosofia da práxis conceba a si mesma de um modo historicista, isto é, como uma fase transitória do pensamento filosófico, esta concepção, além de estar implícita em todo o seu sistema, resulta explicitamente da conhecida tese segundo a qual o desenvolvimento histórico se caracterizará, em determinado ponto, pela passagem do reino da necessidade ao reino da liberdade. Todas as filosofias (os sistemas filosóficos) que existiram até hoje foram a manifestação das íntimas contradições que dilaceram a sociedade [...]. (1999, p.203-204)

Prosseguindo essa linha de raciocínio, Gramsci remete, talvez pela primeira vez na história do marxismo, ao termo “catarse” o significado dessa passagem do momento meramente econômico (ou egoístico-passional) ao momento ético-político. Isto significa a passagem do “objetivo ao subjetivo” e da “necessidade à liberdade”.

Nesse processo, a estrutura, “força exterior que esmaga o homem”, assimila-o e o torna passivo, uma vez que se transforma em meio de liberdade, em instrumento para criar uma nova forma ético-política, em novas organizações de iniciativas sócio-políticas hegemônicas (os partidos, os sindicatos). Esse momento “catártico” é, segundo Gramsci, o ponto de partida de toda a filosofia da práxis; ou melhor, esse ponto de partida (o momento “catártico”) é o que o autor concebe como “grande política” (ou “alta política”)⁷⁴.

Todavia, Gramsci explica que esse progresso da filosofia da práxis se deve a herança leniniana da “doutrina e da prática política”. Para o nascimento de um “novo bloco histórico”, ou seja, de uma “sociedade regulada”, de um novo *homo oeconomicus* faz-se necessário um

⁷⁴ Nos explica Gramsci no seu *Caderno 13 – Breves notas sobre a política de Maquiavel* – que a “grande política” (ou a “alta política”) é diferente da “pequena política”. Diz Gramsci: “A grande política compreende as questões ligadas à fundação de novos Estados, à luta pela destruição, pela defesa, pela conservação de determinadas estruturas orgânicas econômico-sociais. A pequena política compreende as questões parciais e cotidianas que se apresentam no interior de uma estrutura já estabelecida em decorrência de lutas pela predominância entre as diversas frações de uma mesma classe política (...)” (2000, p. 21-22).

movimento hegemônico que crie uma nova estrutura econômica que ponha fim à sociedade de classe e, conseqüentemente, supere a velha concepção de mundo e funde - e realize - a nova *Weltanschauungen*.

Nessa ordem, Gramsci chama atenção para o fato de que “o desenvolvimento político do conceito de hegemonia representa para além do progresso político-prático, um grande progresso filosófico” (1999, p.103-104), já que implica e supõe necessariamente uma “unidade intelectual [entre prática e teoria] e uma ética adequada a uma concepção do real que superou o senso comum e tornou-se crítica, mesmo que dentro de limites ainda restrito” (1999, p. 103-104), ou seja, mesmo que na nossa contemporaneidade.

Indicando Lênin como a maior fonte de inspiração para o seu novo conceito de hegemonia, diz Gramsci:

[...] é nesse campo que se deve buscar a contribuição teórica máxima de Ilitch à filosofia da práxis. Ilitch teria feito progredir efetivamente a filosofia como filosofia na medida em que fez progredir a doutrina e a prática política. A realização de um aparelho hegemônico, enquanto cria um novo terreno ideológico, determina uma reforma das consciências e dos métodos de conhecimento, é um fato de conhecimento, um fato filosófico. Em linguagem croceana: quando se consegue introduzir uma nova moral conforme a uma nova concepção do mundo, termina-se por introduzir também esta concepção, isto é, determina-se uma completa reforma filosófica. (1999, 320)

Alega ainda Gramsci que em termos filosóficos essa transformação, essa passagem, só será possível através da “práxis política”, ou da “atividade política”, ou seja, através da relação entre a “vontade (a superestrutura) e a estrutura econômica”. Em termos políticos, essa transformação acontece por meio da relação entre “o Estado e a sociedade civil, isto é, a intervenção do Estado (vontade centralizada) para educar o educador, o ambiente social geral” (1999, 236-237).

Em síntese, é no diálogo com Croce que Gramsci traz à tona a discussão sobre a relação entre infraestrutura e superestrutura. Concomitantemente, reflete e acaba por valorizar a dimensão ético-política defendida, de diferentes formas, por Hegel e Croce. Esse processo (de reflexão) inicia-se quando Gramsci passa a perceber a “importante função dos intelectuais”, e dos “elementos culturais”, enquanto “elementos de organização política”, ou seja, enquanto forças impulsionadoras - dentro da vida orgânica da sociedade civil e do Estado de um determinado período histórico - capazes de se tornar hegemônicas e constituir um novo bloco histórico.

Veremos no próximo item também como o não entendimento de Gramsci do conceito de atividade em Marx e a supervalorização da dimensão cultural e ético política comprometeram a sua concepção de sociedade civil. Ao mesmo tempo, mostraremos que Gramsci jamais dispensou sua convicção revolucionária, colocando até mesmo como catártico a revolução proletária como mecanismo superador do mundo burguês.

Provavelmente, por se dedicar a escrever os fundamentos de uma “obra política operária” e que possa compreender a situação italiana (e ocidental) frente à revolução socialista - Gramsci edifica, a partir dos elementos que tentamos pontuar acima, seu conceito ampliado de “intelectual orgânico” (que tem pontos de confluências com o movimento de autoprodução do homem, do trabalho intelectual abstrato em Hegel e desenvolvido de maneira mas superficial por Croce). Isso inclusive o leva a perceber “as novas determinações” do Estado e, conseqüentemente, passa a construir sua nova concepção de sociedade civil, sobre a qual nos esforçaremos agora a examinar.

2. O novo conceito de sociedade civil de Gramsci

Concordamos com Celso Frederico e Benedicto A. Sampaio, no artigo *A sociedade civil em Hegel* (p. 191), quando estes advertem que Gramsci valoriza o segundo momento da

sociedade civil da *Sittlichkeit* do sistema hegeliano. Perguntam esses autores: por que Gramsci mesmo não considerando o Estado como a síntese do diverso, como o universal concreto, mas como o representante dos interesses particulares (igualmente a Marx, Engels e Lênin), destaca e privilegia esse específico segundo momento mediador da sociedade civil do desenvolvimento da vida social de Hegel?

Complementam ainda os autores, como vimos na introdução dessa dissertação, que de um ponto de vista estritamente lógico o enfoque gramsciano parece ser desnecessário na medida em que há uma identidade entre o Estado político e a sociedade civil. Nessa ordem, não há nenhuma necessidade de síntese, entre as diferenças antagônicas, que exija a existência de um movimento de negação, como havia na concepção hegeliana.

Para respondermos de forma mais precisa as dúvidas anunciadas por Frederico e Sampaio, é necessário anteriormente recolocarmos a discussão, aprioristicamente traçada no item I, sobre as convergências e divergências do conceito de atividade entre Croce, Hegel, Gramsci e Marx.

Sabemos que Gramsci consegue observar a limitação de Croce por não entender a relação dialética entre as forças produtivas e as relações de produção. A partir das leituras que fez de Marx, afirma: “os homens tomam consciência dos conflitos de estrutura no terreno das ideologias”⁷⁵, como dito no item I; ou ainda, para citarmos o seu famoso *Caderno 22*, escrito em 1934, intitulado *Americanismo e fordismo*: [...] “A hegemonia nasce da fábrica e necessita apenas, para ser exercida, de uma quantidade mínima de intermediários profissionais da política e da ideologia” (GRAMSCI, 2001, p. 247-248).

Entretanto, o autor dos *Cadernos* atribui um estatuto fundante à “força política”, a essa luta sócio-política, ao “fato político”. Tanto é assim que Gramsci concorda com Croce quando este autor coloca o “momento prático”, o “espírito prático”, como fundante e, por

⁷⁵ É bastante fecunda, inclusive, a discussão feita por Gramsci sobre a noção de ideologia. Expusemos um pouco essa discussão no capítulo dedicado a Marx na nota n. 54 da p. 76. Gramsci chama atenção para a noção ampla de ideologia e não a reduz apenas seu sentido restrito, a falsa consciência.

consequente, como predominante das demais atividades espirituais. Só que na filosofia na práxis gramsciana isso é traduzido pelo momento da “prática política”, ou da hegemonia cultural e política.

Em outras palavras, Croce, de forma semelhante a Hegel, concebe a atividade econômica enquanto uma atividade distinta, mas em nenhum momento separada das demais atividades espirituais, ou seja, toda atividade tem a sua especificidade, mas elas não estão em nenhum momento separadas, uma vez que elas fazem parte do “espírito prático” croceano, ou são frutos do “trabalho intelectual” hegeliano. Nesse sentido, o “espírito prático” croceano - ou a “atividade auto-reprodutiva”, o “trabalho intelectual abstrato” hegeliano - é que se sobrepõem às demais atividades, além de ser, devido a sua universalidade, a própria “força propulsora” de mundo. Ou seja, o “espírito prático” croceano, ou o “trabalho intelectual abstrato” hegeliano, é a “consciência universal” que vê o mundo como resultado da sua própria criação, na medida em que o “espírito subjetivo” se reconcilia no “espírito objetivo” e, para falarmos através da linguagem croceana, quando a “prática” reconcilia-se na “teoria”, quando a “vida” reconcilia-se no “pensamento”. Já para Gramsci, também não há uma separação entre as atividades, mas a distinção entre elas reside nos “graus da superestrutura” que atuam na história (a historicidade do real que, por sua vez, é racional). Isso acaba por levar o autor a conceber “a autoconsciência política”, “a grande política”, como momento universal e fundante, e não apenas como o momento da “consciência de si de classe”, como discuti Marx n’*A Miséria da Filosofia*, por exemplo.

Nesse sentido, a luta pela hegemonia cultural e política é o ponto de partida da filosofia da práxis gramsciana, já para o autor de *O Capital*, como demonstramos no capítulo II, o ponto de partida é a atividade, a categoria do trabalho.

Conforme a exposição do item I, Gramsci entende a atividade no máximo como atividade prática-política ou cultural-política, pois, segundo o autor, “as forças materiais de produção” são concebidas como uma “substância” permanente que deve ser considerada

como a “base da história do passado, do presente e do futuro”. Apesar de o percurso indicado pelo autor seja o de entender a “estrutura” não no seu “sentido físico ou metafísico” - o que é muito coerente -, Gramsci não consegue compreender a estrutura como uma esfera que abrangia a atividade reprodutiva do gênero humano, como a esfera da “produção e reprodução das condições materiais de existência” que constituem a matriz ontológica da totalidade social, mas apenas como um “movimento orgânico”, que só tem algum sentido enquanto algo subjacente ao “movimento histórico-racional”, à razão prático-política.

Aprofundando a discussão com Croce, iniciada no *Caderno* 10, sobre o desenvolvimento da história, sobre as “forças que atuam na história”⁷⁶, Gramsci, no *Caderno* 13, tece considerações sobre a distinção que deve ser feita entre os dois tipos de movimentos relacionados a um estudo sobre estrutura: 1) os “movimentos orgânicos” (relativamente permanentes) e 2) os “movimentos conjunturais” (ocasionais, imediatos, quase acidentais). Os fenômenos desses “movimentos conjunturais” (que se manifestam na política do dia-a-dia, nas pequenas lideranças) dependem certamente dos “movimentos orgânicos”, mas seu significado não tem um amplo alcance na história. Já os “fenômenos orgânicos” são os que têm esse alcance histórico-social, ou seja, que dão lugar à crítica histórico-social, pois envolvem grandes agrupamentos que transcendem um grupo dirigente, o pessoal dirigente, com uma finalidade transformadora, a finalidade da grande política.

Nos diz ainda Gramsci:

[...] Quando se estuda um período histórico, revela-se a grande importância dessa distinção. Tem um lugar uma crise que, às vezes, prolonga-se por dezenas de anos. Esta duração excepcional significa que se revelaram (chegaram à maturidade) contradições insanáveis na estrutura e que as forças políticas que atuam positivamente para conservar e defender a própria estrutura esforçam-se para sana-las dentro de certos limites e superá-las. Estes esforços incessantes e perseverantes (já que nenhuma forma social

⁷⁶ Indicamos essas forças consideradas por Gramsci na página 90 e na nota de rodapé n. 65 do item I.

jamais confessará que foi superada) formam um terreno do “ocasional”, no qual se organizam as forças antagonistas que tendem a demonstrar [...] que já existem as condições necessárias e suficientes para que determinadas tarefas possam e, portanto, devam ser resolvidas historicamente (devam, já que a não-realização do dever histórico aumenta a desordem necessária e prepara catástrofes mais graves). (2000a, p. 37)

Recorrendo “aos fatos históricos concretos” para adquirir uma visibilidade didática de suas proposições, o autor ressalta que foi a partir dos anos de 1870-1871 – com a experiência da Comuna de Paris – que passou a existir uma explicitação maior dessa “autoconsciência política”. Nesse sentido, para se reconstruir coerentemente a relação entre a estrutura e a superestrutura deve-se levar em consideração a razão-prática política. Em outras palavras, é fundamental entender a mediação da força política entre “o curso do movimento orgânico e o curso do movimento de conjuntura da estrutura” (GRAMSCI, 2000a, p. 40).

Nessa mesma direção, observa Gramsci, em outras páginas de seus *Cadernos*, que esse novo tempo inicia-se no período subsequente a 1870, com a expansão colonial européia, com os grandes impérios que se sobrepunham; surgem também os grandes partidos políticos de massa e os grandes sindicatos econômicos; os Estados passam a se organizar de forma mais complexa, pois apresentam novos e peculiares aspectos. Além do mais a noção de “revolução permanente”, ligada ao momento específico de 1848, foi substituída pela de “hegemonia civil”, ou seja, a “guerra de movimento (ou de manobra) torna-se cada vez mais guerra de posição”,⁷⁷ através das sólidas estruturas das democracias modernas. Nas palavras do autor:

No período posterior a 1870, com a expansão colonial européia, todos [os antigos] elementos se modificam, as relações de organização internas e internacionais do Estado tornam-se mais complexas e robustas; e a fórmula da “revolução permanente”, própria de 1848, é elaborada e superada na

⁷⁷Gramsci dedica várias notas de seu *Caderno* à interlocução com Rosa Luxemburgo e associa a noção de “guerra de manobra” e “guerra de posição” à arte política desta autora revolucionária alemã.



ciência política com a fórmula de “hegemonia civil”. Ocorre na arte política o que ocorre na arte militar: a guerra de movimento torna-se cada vez mais guerra de posição; e pode-se dizer que um estado vence uma guerra quando a prepara de modo minucioso e técnico no tempo de paz. A estrutura maciça das democracias modernas, seja como organizações estatais, seja como conjunto de associações na vida civil, constitui para a arte política algo similar às “trincheiras” e às fortificações permanentes da frente de combate na guerra de posição: faz com que seja apenas “parcial” o elemento do movimento que antes constituía “toda” a guerra, etc. (GRAMSCI, 2000a, p. 24)

Vale ressaltar ainda que Gramsci é antes de tudo um pensador profundamente italiano (vide as longas notas de seus *Cadernos* dedicadas a temas diretamente relacionados à Itália). É por conta disso, também, que o autor propõe-se - a partir dos fenômenos indicados acima do capitalismo ocidental do final do século XIX, e início do século XX - a procurar um caminho italiano para o socialismo e, conseqüentemente, um caminho ocidental em contraposição ao oriental.

No seu *Caderno 7*, na nota número 16, intitulada “Guerra de posição e guerra de manobra ou frontal”, Gramsci sublinha que provavelmente Ilitch (Lênin) havia compreendido a necessidade de uma mudança da guerra de manobra, aplicada de forma vitoriosa no Oriente em 1917, para a guerra de posição, a única possível no Ocidente; apesar de também no Ocidente, num curto espaço de tempo, os exércitos puderem acumular uma vasta quantidade de munições e compuserem a “frente única”⁷⁸, através dos “quadros sociais, que podem se tornar trincheiras municiaidíssimas” (GRAMSCI, 2000a, p. 262).

Nos diz ainda Gramsci:

⁷⁸“Frente única” é a linha política de unidade operária, adotada pela III Internacional entre o III (1921) e o VI Congresso (1926). Na Itália, num texto apresentado à direção do PCI em agosto de 1926, Gramsci entende de modo particular esta tática: “Em todos os países capitalistas apresenta-se um problema fundamental, o de passar da tática da frente única entendida em sentido geral para uma tática determinada, que formule os problemas concretos da vida nacional e opere com base nas forças populares assim como são historicamente determinadas” (A. Gramsci, *La costruzione del Partito comunista 1923-1926*, Turim, Einaudi, 1971, p. 123). (nota n. 123 do texto de Gramsci (2000), p. 405).

Parece-me este o significado da fórmula da “frente única”, que corresponde à concepção de uma só frente da *Entente* sob o comando único de *Foch*. Só que Ilitch não teve tempo de aprofundar sua fórmula, mesmo considerando que ele só podia aprofundá-la teoricamente, quando, ao contrário, a tarefa fundamental era nacional, isto é, exigia um reconhecimento do terreno e uma fixação dos elementos de trincheira e de fortaleza representados pelos elementos de sociedade civil, etc. (GRAMSCI, 2000a, p. 262)

Nessa perspectiva, Gramsci explica que no Ocidente os Estados são bastante avançados, pois a sociedade civil tornou-se uma esfera mais complexa, mais resistente às catástrofes econômicas imediatas, tal como as crises, as depressões, etc (um exemplo claro para Gramsci era os Estados Unidos da América). Enfim, as superestruturas da sociedade civil “são como o sistema das trincheiras na guerra moderna [...] trata-se, portanto, de estudar com ‘profundidade’ quais são os elementos da sociedade civil que correspondem aos sistemas de defesa na guerra de posição” (GRAMSCI, 2000a, p. 71-73).

Para compreender, então, “a relação das forças que atuam na história de um determinado período” (e de um determinado espaço geográfico, físico-concreto, seja “oriental” ou “ocidental”) – Gramsci leva em consideração os diversos momentos, os diversos graus da “relação de forças” (que fundamentalmente são três: as “forças sociais”, as “forças políticas” e as “forças militares”, já indicados aqui). Todavia, “o desenvolvimento histórico oscila continuamente entre o primeiro e o terceiro momento, com a mediação do segundo [as forças políticas]” (GRAMSCI, 2000a, p. 43).

Nessa direção, podemos concluir que para Gramsci “a autoconsciência política”, “a grande política” é o momento universal e fundante, pois além de ser um momento imanente aos outros do desenvolvimento histórico (mesmo tendo sua explicitação a partir de 1870-1871 em diante), apresentou-se de forma diferenciada no Ocidente e no Oriente.

Acreditamos que Gramsci absorve de Hegel a noção de desenvolvimento, de processo histórico e de seus momentos. Sendo isso também uma pista, uma chave para encontrarmos,

para compreendermos, a origem dessa concepção de “autoconsciência política” gramsciana e a sua nova concepção de sociedade civil.

Dizemos isso porque para Hegel - conforme a explicação de Lefebvre e Macherey (1999), Santos (1993) e Müller (2000) - o termo “momento” (*das Moment*) serve para distinguir, para diferenciar as articulações ou as etapas de um “processo” que se desenvolve através de uma sucessão de “momentos” (lembremo-nos aqui do movimento da *Sittlichkeit*). Estes, por sua vez, não são simplesmente justapostos, mas interdependentes. Dito de outra forma, todos os momentos são partícipe de um movimento “imane” que os põe em estado de dependência recíproca. São as manifestações de um mesmo conteúdo racional que se apresentam de “formas desigualmente acabadas” ou de “forma efetiva”. De certo modo, o termo deve ser compreendido mais num sentido físico, concreto (como quando se fala do “momento de uma força”) do que em um sentido temporal. Vejamos como isso está colocado em Gramsci.

Como demonstrado, entre essas “forças que atuam na história”, Gramsci dá um especial enfoque à “posição dialética da atividade política”, ou seja, uma vez que são essas “forças políticas” que fazem a mediação entre os outros dois momentos (“forças sociais” e “forças militares”) elas são fundamentalmente determinantes. Desta forma, as “forças políticas” devem ser estabelecidas, segundo o autor, através do “grau de homogeneidade”, de “autoconsciência” e de “organização” alcançado pelos vários grupos sociais que atuam na história. Tal como o processo ternário (de tese, antítese e síntese) hegeliano, em Gramsci a “relação de forças políticas” também se subdivide em três momentos – equivalendo, todavia, ao primeiro e ao segundo momento da sociedade civil da *Sittlichkeit* hegeliana, este último como o momento da passagem para o Estado ético.

Enfim, essas “forças políticas”, ou seja, esses “diversos momentos da consciência política coletiva”, para usar outra designação gramsciana, que se manifestaram no desenvolvimento da história subdividem-se em: 1) o primeiro, e mais elementar, é o



econômico-corporativo; 2) o segundo é aquele que alcança a consciência de solidariedade de interesses entre os membros de um grupo social particular no campo meramente econômico. Já se encontra nesse momento a questão do Estado, mas apenas no terreno da obtenção de uma igualdade político-jurídica com os grupos dominantes; 3) o terceiro é o da passagem da esfera estrutural para esfera superestrutural, é o momento universal-político (é o momento catártico, já referido neste capítulo).

Nas palavras de Gramsci:

[...] O terceiro momento é aquele em que se adquire a consciência de que os próprios interesses corporativos, em seu desenvolvimento atual e futuro, superam o círculo corporativo, de um grupo meramente econômico, e podem e devem tornar-se os interesses de outros grupos subordinados. Esta é a fase mais estritamente política, que assinala a passagem nítida da estrutura para a esfera das superestruturas complexas; é a fase em que as ideologias geradas anteriormente se transformam em “partido”, entram em confrontação e lutam até que uma delas, ou pelo menos uma única combinação delas, tenda a prevalecer, a se impor, a se irradiar por toda a área social, determinando, além da unicidade dos fins econômicos e políticos, também a unidade intelectual e moral, pondo todas as questões em torno das quais ferve a luta não no plano corporativo, mas num plano “universal”, criando assim a hegemonia de um grupo social fundamental sobre uma série de grupos subordinados. O Estado é certamente concebido como organismo próprio de um grupo, destinado a criar as condições favoráveis à expansão máxima desse grupo, mas este desenvolvimento e esta expansão são concebidos e apresentados como a força motriz de uma expansão universal, de um desenvolvimento de todas as energias “nacionais”, isto é, o grupo dominante é coordenado concretamente com os interesses gerais dos grupos subordinados e a vida estatal é concebida como uma contínua formação e superação de equilíbrios instáveis (no âmbito da lei) entre os interesses do grupo fundamental e os interesses dos grupos subordinados, equilíbrios em que os interesses do grupo dominante prevalecem, mas até um determinado ponto, ou seja, não até o estreito interesse econômico-corporativo [...]. (2000a, p. 41-42)

Logo a primeira vista, podemos também perceber uma identidade entre os elementos de organização política de Hegel e de Gramsci, na medida em que o autor italiano supervalorizou o segundo momento da sociedade civil descrito no desenvolvimento da vida social pelo autor alemão. Gramsci substitui, no “terceiro momento da autoconsciência política coletiva” do seu sistema, as corporações do movimento da *Sittlichkeit* hegeliana pelas “forças políticas” concretizadas nos sindicatos econômicos e, mais ainda, nos partidos políticos⁷⁹, uma vez que este último deve englobar, ou conduzir, o primeiro. Essas forças políticas, realizam, consecutivamente, a unidade econômica e política, os fins econômicos e políticos, e a unidade intelectual e moral. Essa unidade possibilita, já enquanto “plano universal”, a criação de uma hegemonia, de um determinado grupo (ou grupos) sobre outros, que necessariamente ultrapassa, que supera – através da mediação jurídica do Estado, própria do segundo momento – o primeiro momento, o econômico-corporativo.

Abrindo um parêntese, podemos observar, no *Caderno 1* (1929-1930), a explicação construída por Gramsci sobre “Hegel e o associacionismo”. Lá, ele expõe que a concepção de associação em Hegel, devido ao seu próprio período histórico, é “vaga e primitiva”. O único exemplo acabado de organização política, utilizada por este autor, seria o da corporação. Seguidamente, pontua Gramsci que Marx não teve experiências históricas superiores às de Hegel, mesmo compreendendo o sentido das massas devido as suas atividades jornalísticas e de agitação. “O conceito de organização em Marx ainda permanece preso aos seguintes

⁷⁹ De modo geral, Gramsci n’*A Questão Meridional*, pensa na condição sócio-econômica italiana (após o advento do *Risorgimento*) e aponta a importância da aliança operário-camponesa enquanto condição necessária para suprimir o capitalismo, e o Estado burguês, e alcançar uma vitoriosa revolução proletária. No que diz respeito à união entre Partido e sindicato, observa Gramsci: “Um grande trabalho deve ser realizado pelo Partido no Campo sindical. Sem grandes organizações sindicais, não se sai da democracia parlamentar. Os reformistas podem querer pequenos sindicatos, podem tentar formar somente corporações de operários qualificados. Nós, comunistas, queremos o contrário dos reformistas e devemos lutar para reorganizar as grandes massas. Decerto, é preciso pôr o problema concretamente e não só como forma. As massas abandonaram o sindicato porque a Confederação Geral do Trabalho, embora tenha tido uma grande eficiência política (ela é, na verdade, o Partido Socialista Unitário) não se preocupa com os interesses vitais das massas. Nós não podemos nos propor a criação de organismos que tenham o objetivo de suprir a defecção da Confederação; mas podemos e devemos nos propor o problema de desenvolver, através das células de fábrica e de aldeia, uma real atividade. O Partido Comunista representa a totalidade dos interesses e das aspirações da classe trabalhadora; não somos um puro partido parlamentar. Nosso Partido realiza uma autêntica ação sindical [...] e na crise social que se anuncia, [os sindicatos] devem se tornar o lugar de defesa dos interesses gerais de todo os trabalhadores” (1987, p. 106-107).

elementos: organização profissional, clubes jacobinos, conspirações secretas de pequenos grupos e organização jornalística” (GRAMSCI, 2000a, p. 119).

Conforme a discussão sobre as “forças que atuam na história”, sobre os diversos momentos, imanente ao desenvolvimento histórico, Gramsci (na citação, selecionada na página anterior, sobre o terceiro momento da força política) já está falando da complexa e ampla sociedade civil ocidental. Acrescenta ainda que para haver essa unidade (econômica-política e intelectual-moral) a solução hegemônica pode exigir um longo período de luta, até que um grupo se eleve acima de toda sociedade, “conquistando uma hegemonia política e cultural” e assumindo a função de verdadeiro “conteúdo ético do Estado”. Nesse caso, o Estado, ainda que seja “organismo próprio de um grupo”, deve expandir ao máximo o potencial do grupo, como força propulsora - por ter um caráter universal - para o desenvolvimento de todas “as energias nacionais”.

Nessa ordem, o entendimento de Gramsci de “ocidental” e “oriental” não está reduzido a um simples conceito geográfico, mas aos diferentes tipos de formação econômico-político-social, ou melhor, aos diferentes momentos de suas “forças políticas”, em função sobretudo do peso que neles possui a sociedade civil em relação ao Estado.

Vejamos essa emblemática passagem do *Caderno 7* (1030-1931):

[...] No Oriente, o Estado era tudo, a sociedade civil era primitiva e gelatinosa; no Ocidente, havia entre o Estado e a sociedade civil uma justa relação e, ao oscilar o Estado, podia-se imediatamente reconhecer uma robusta 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 acusado reconhecimento de caráter nacional. (GRAMSCI, 2000a, p. 262)

Ainda no *Caderno 7*, Gramsci adverte que na separação - e não na distinção orgânica - entre a sociedade civil e a sociedade política (o Estado) colocou-se um “novo problema de hegemonia”, ou seja, nesse contínuo movimento das relações de forças, como já aludimos anteriormente, “a base histórica do Estado se deslocou”. Nesse sentido, “tem-se uma forma extrema de sociedade política: ou para lutar contra o novo e conservar o que oscila, fortalecendo-o coercitivamente [o totalitarismo, por exemplo], ou como expressão do novo para esmagar as resistências que encontra ao desenvolver-se, etc.” [o estado socialista, a ditadura do proletariado] (GRAMSCI, 2000a, p. 262-263).

Complementarmente, Gramsci no *Caderno 8* (1931-1932), na nota 179, explica que todo Estado é ético na medida em que uma de suas funções mais importantes resume-se em elevar a grande massa da população a um determinado nível cultural e moral (através da função educativa e positiva da escola e da função educativa repressiva negativa dos tribunais), que corresponde às necessidades de desenvolvimento das forças produtivas e, com efeito, aos interesses das classes dominantes. Todavia, para essas funções, para essas finalidades “tende uma multiplicidade de outras iniciativas e atividades chamadas privadas, que formam o aparelho da hegemonia política e cultural das classes dominantes [a sociedade civil]” (2000a, p. 284), ligadas a esse novo momento histórico ocidental.

Adverte Gramsci no seu *Caderno 6*: “É preciso distinguir a sociedade civil tal como é entendida por Hegel e no sentido em que é muitas vezes entendido nestas notas (isto é, no sentido de hegemonia política e cultural de um grupo social sobre a sociedade, como conteúdo ético do Estado)” [...]. (2000a, p. 225)

Nessa mesma direção, o autor também explica que - diferente da concepção de Hegel que é própria de um período em que o desenvolvimento extensivo da burguesia podia só aparentemente ser ilimitado, na medida em que a eticidade desta classe, ou a universalidade desta classe, podia ser encarada como própria e única do gênero humano - [...] “só o grupo social que propõe o fim do Estado e de si mesmo como objetivo a ser alcançado pode criar um

Estado ético, tendente a eliminar as divisões internas de dominados, etc., e a criar um organismo social unitário técnico-moral” (2000a, p. 284-285). Voltaremos a explicar mais à frente o sentido de “organismo social unitário técnico-moral”.

Ainda no *Caderno 8*, Gramsci continua a pontuar que a classe burguesa, enquanto organismo em contínuo movimento, nesse processo de assimilação de toda sociedade ao seu nível cultural e econômico (“através das suas funções educativas do Estado”) também pode se “verificar uma paralisação”. Ou seja, a classe burguesa pode se apresentar como “saturada”, quando ela se desagrega e passa a não assimilar novos elementos, mas desassimilar uma parte de si mesma (e aqui o autor está pensando claramente nos regimes totalitários: fascismo, nazismo) de modo que o Estado regrida a sua origem: o de Estado como pura força.

No caminho inverso a essa desagregação própria dos regimes totalitários, Gramsci, de forma fecunda, afirma a necessidade da classe proletária colocar-se hegemonicamente. Segundo Gramsci, esse movimento no ocidente deve se realizar através dos movimentos jurídicos-políticos, através dos “elementos da hegemonia civil” e, conseqüentemente, deve estabelecer o fim do Estado e do direito.

Vejamos essa passagem ainda do *Caderno 8* de Gramsci:

[...] uma classe que se ponha a si mesmo como passível de assimilar toda a sociedade e, ao mesmo tempo, seja realmente capaz de exprimir este processo leva à perfeição esta concepção do Estado e do direito, a ponto de conceber o fim do Estado e do direito, tornados inúteis por terem esgotado sua missão e sido absorvido pela sociedade civil. (2000a, p. 271)

Com efeito, segundo Gramsci, o Estado mesmo sendo um “organismo próprio de grupo”, um “aparelho governamental”, também compreende “o aparelho privado de hegemonia ou sociedade civil”. Nesse sentido, a sociedade civil é o lugar onde se decide a hegemonia, onde se confrontam diversos projetos de sociedade, até prevalecer um que estabeleça a direção geral na economia, na política e na cultura. Por isso, também, que para

Gramsci, a sociedade civil não é apenas o espaço das iniciativas econômicas, ou de unidade econômica-política, mas predominantemente o lugar das manifestações ideológicas e culturais, da unidade intelectual e moral.

Valorizando, portanto, o segundo momento da sociedade civil do movimento da *Sittlichkeit* do sistema filosófico hegeliano (onde se processa a passagem do mundo da necessidade imediata, natural e individual ao mundo da “necessidade espiritual da representação jurídico-política”, através da “atividade abstrata”, do trabalho intelectual, da racionalidade que edifica a “coesão social”, ou “a satisfação das necessidades coletivas”⁸⁰), Gramsci acaba também por retraduzir, guardando as devidas diferenças, para sua filosofia da práxis a função do “intelectual orgânico”, por estar ligado ao Partido político, “o anunciador e o organizador de uma reforma intelectual e moral”. Em outras palavras, o “intelectual orgânico”, unido ao partido político, forma o “intelectual coletivo” que é capaz de conduzir, de conquistar, uma hegemonia cultural e política que possibilite a edificação de um novo bloco histórico. Observemos essa reveladora carta de Gramsci a Tatiana Schucht, escrita em setembro de 1931, onde o autor justifica:

[...] Eu amplio muito a noção de intelectual e não me limito à noção corrente, que se refere aos grandes intelectuais. Esse estudo leva também a certas determinações do conceito de Estado, que habitualmente é entendido como sociedade política (ou ditadura, ou aparelho coercitivo para adequar a massa popular a um tipo de produção e à economia e um dado momento); e não como equilíbrio entre sociedade política e sociedade civil (ou hegemonia de um grupo social sobre a inteira sociedade nacional, exercida através de organizações ditas privadas, como a Igreja, os sindicatos, as escolas, etc) [...]. (GRAMSCI, 1978, p. 224)

⁸⁰ Cf. páginas 37, 38, 39 e 40 do capítulo I.

Só entendendo, portanto, o desenvolvimento da “autoconsciência política coletiva” do sistema gramsciano é que podemos ter uma dimensão maior do significado de partido político, “o príncipe da época moderna”⁸¹, das “organizações ditas privadas” (sindicatos, Igreja, escolas, etc.), como também do direito – mediações próprias da sociedade civil.

Vale lembrar aqui, de forma sucinta, a discussão feita nas páginas 42, 43 e 44 do capítulo I, sobre Hegel. Para o autor alemão, o exercício do direito é a mediação imprescindível da sociedade civil, ou melhor, é por meio da representação jurídica-política que o indivíduo (particular) adere ao ideal coletivo (universal). Nesse sentido, na sociedade civil é vigente uma universalidade incipiente expressa nas organizações particulares, ou, nas “formas de coesão social” (o corporativismo, a jurisdição, etc.) que faz com que a luta generalizada dos interesses particulares, seja substituída pela luta organizada que passa pelo Estado. Diz ainda Hegel que a forma mais avançada dessa “coesão social” é a corporação, na medida em que é o último momento da sociedade civil, ou seja, é nela que se realiza a passagem para o Estado ético.

Gramsci retraduz, acreditamos que por meio do próprio Hegel e também através de Croce, para a sua filosofia da práxis esse movimento. Só que para Gramsci – em graus diferenciados de importância, de valor – o partido, o sindicato, o direito, a escola, enfim, “as organizações ditas privadas” - “são os elementos da sociedade civil que correspondem aos sistemas de defesa na guerra de posição” no ocidente.

Argumenta ainda que é por meio desses elementos que cada “indivíduo singular” conseguirá incorporar-se ao “homem coletivo” e, conseqüentemente, transformar a necessidade e a coerção em liberdade – podemos acrescentar aqui, transformar a possibilidade, o “dever ser”, numa efetiva “sociedade regulada”.

⁸¹ Explica Gramsci: “Se se devesse traduzir em linguagem política moderna a noção de “Príncipe”, da forma com ela se apresenta no livro de Maquiavel, seria necessário fazer uma série de distinções: “príncipe” poderia ser um chefe de Estado, um chefe de Governo, mas também um chefe político que pretende conquistar um Estado ou fundar um novo tipo de Estado; neste sentido, a tradução de “príncipe” em linguagem moderna poderia ser “partido político” [...] (2000, p. 222)

Nessa direção, podemos afirmar, a partir de todas as premissas já indicadas, que para Gramsci o objetivo, a finalidade universal da história (portanto, o “dever ser”) é o de superar o momento econômico-corporativo, superar os antagonismos sociais e contribuir para a formação de uma vontade política coletiva, para a construção de uma hegemonia política através de todos os concretos “elementos da sociedade civil”.

Afirmamos que Gramsci reconhece a importância do direito, tal como Hegel, só que para o autor italiano “a questão do direito deve ser ampliada” para que junto com a sociedade política (o Estado) sejam superados, sejam reabsorvidos pela sociedade civil, tornando-se um Estado ético, ou melhor, um Estado sem Estado. Todavia, enquanto para Hegel a corporação é o último momento da sociedade civil e a verdadeira expressão da passagem para o Estado ético, a esfera da liberdade, para Gramsci o sindicato e, mais ainda, o partido político representa o último momento da sociedade civil, uma vez unidos, como bem explicita o autor n’*A Questão Meridional*, tornam-se os condutores da síntese gramsciana. Expressam o mecanismo hegemônico que faz com que a sociedade política seja reabsorvida pela sociedade civil e chegue ao momento da sociedade regulada, ou seja, é o grande momento da “coesão sócio-política”, repetimos aqui, a síntese gramsciana.

Vale ressaltar que, provavelmente, Gramsci também inspira-se na noção de *unità sintetica* croceana – que significa a unidade do diverso, a unidade “da vida e do pensamento”, “o espírito prático” – quando afirma que há uma unidade, uma “identificação orgânica” entre a sociedade política (o Estado) e a sociedade civil, ou seja, para usar a fórmula gramsciana, o “Estado = sociedade política + sociedade civil”.

Nessa direção, e respondendo a dúvida de Frederico e Sampaio (1986), o Estado, para Gramsci, não é o momento da negação da sociedade civil, ou seja, não é a síntese do diverso como em Hegel, mas também não é o representante dos interesses particulares, como em Marx. O Estado está ligado organicamente à sociedade civil, ou seja, há uma *unità sintetica* entre o Estado e a sociedade civil, na medida em que essa unidade torna possível a superação

do momento econômico-corporativo (e a laicização do Estado). Em outras palavras, essa superação pode se dar por meio da “autoconsciência política”, da “vontade coletiva e nacional” que se organiza através dos elementos da “hegemonia civil”. Ou seja, é através do “aparelho privado da sociedade civil” que se pode criar uma hegemonia cultural e política proletária e, conseqüentemente, alcançar, por meio de uma “revolução proletária”, de uma revolução radical, o terceiro momento da “relação de forças que atuam na história”, o momento das “forças militares” (ou “forças político-militares”) que edifica a “sociedade regulada”, já alcançado no Oriente, na Rússia em 1917. Diz Gramsci no seu *Caderno 6*:

Deve-se estudar, a partir deste ponto de vista, a iniciativa jacobina de instituir o culto do “Ser Supremo”, que surge, portanto, como uma tentativa de criar identidade entre Estado e sociedade civil, de unificar ditatorialmente os elementos constitutivos do Estado em sentido orgânico e mais amplo (Estado propriamente dito e sociedade civil), numa desesperada tentativa de dominar toda a vida popular e nacional, mas que surge também como a primeira raiz do moderno Estado laico, independente da Igreja, que procura encontrar em si mesmo, em sua vida complexa, todos os elementos de sua personalidade histórica. (GRAMSCI, 2000a, p. 244)

Ainda no *Caderno 6*, na nota número 88 intitulada “Estado gendarme-guarda-noturno”, Gramsci ressalta que não se pode limitar-se na comparação, na mera identificação, entre Estado e governo. Essa identificação é fruto da forma econômico-corporativa de ver as coisas, isto é, da confusão entre sociedade civil e sociedade política,

[...] uma vez que se deve notar que na noção geral de Estado entram elementos que devem ser remetidos à noção de sociedade civil (no sentido, seria possível dizer, de que Estado = sociedade política + sociedade civil, isto é, hegemonia couraçada de coerção). Numa doutrina do Estado que conceba este como tendencialmente capaz de esgotamento e de dissolução na sociedade regulada, o tema é fundamental. Pode-se imaginar o elemento Estado-coerção em processo de esgotamento à medida que se afirmam

elementos cada vez mais conspícuos de sociedade regulada (ou Estado ético, ou sociedade civil). As expressões Estado ético ou sociedade civil significariam que esta “imagem” de Estado sem Estado estava presente nos maiores cientistas da política e do direito, na medida em que se situavam no terreno da pura ciência (= utopia, enquanto baseada no pressuposto de que todos os homens são realmente iguais e, portanto, igualmente razoáveis e morais, isto é, passíveis de aceitar a lei espontaneamente, livremente, e não por coerção, como coisa imposta por outra classe, como coisa externa à consciência). [...] Na doutrina do Estado → sociedade regulada, de uma fase em que Estado será igual a Governo, e Estado se identificará com sociedade civil, dever-se-á passar a uma fase de Estado-guarda-noturno [a ditadura do proletariado], isto é, de uma organização coercitiva que protegerá o desenvolvimento dos elementos de sociedade regulada em contínuo incremento e que, portanto, reduzirá gradualmente suas intervenções autoritárias e coativas [...]. (GRAMSCI, 2000a, p. 244-245)

Retornando a discussão sobre o grau de importância entre os “elementos de defesa da guerra de posição” da sociedade civil, é possível dizer ainda que, diferente dos outros “elementos” da sociedade civil, cremos ser consensual a idéia de que em Gramsci, tal como em Lênin⁸², o mecanismo primordial nesse processo político-hegemônico é o partido político. Como dito, o partido (conjuntamente com o sindicato, ou seja o primeiro engloba o segundo) conduz a síntese gramsciana.

Segundo Gramsci, o partido tem um papel fundamental na elaboração e na difusão das concepções do mundo, na medida em que eles elaboram essencialmente a ética e a política adequadas às mesmas, ou seja, os partidos são “os experimentadores históricos” das diversas concepções de mundo – por ser o “intelectual coletivo”. Vejamos essa passagem do *Caderno 12*, intitulado “Apontamentos e notas dispersas para um grupo de ensaios sobre a história dos intelectuais”:

⁸² Vale Cf. LÊNIN, V. I. *Que fazer?* São Paulo: Editora Hucitec, 1988, 149 p.



[...] o partido político, para todos os grupos, é precisamente o mecanismo que realiza na sociedade civil a mesma função desempenhada pelo Estado, de modo mais vasto e mais sintético, na sociedade política, ou seja, proporciona a soldagem entre intelectuais orgânicos de um dado grupo, o dominante, e intelectuais tradicionais; e esta função é desempenhada pelo partido precisamente na dependência de sua função fundamental, que é a de elaborar os próprios componentes, elementos de um grupo social nascido e desenvolvido como “econômico”, até transformá-lo em intelectuais políticos qualificados, dirigentes, organizadores de todas as atividades e funções inerentes ao desenvolvimento orgânico de uma sociedade integral, civil e política [...]. (GRAMSCI, 2000b, p. 24)

Diz, por exemplo, ainda Gramsci que Maquiavel não deve ser concebido como “mero cientista”, mas como “homem de partido”, “um político em ato”, voltado para criação de novas relações de força e, por isso mesmo, preocupado com o “dever ser”. Explica-nos ainda que esse “dever ser” é um ato necessário, é a vontade coletiva, é a vontade concreta e não um desejo ou um ato arbitrário⁸³. Segundo Gramsci, “o político em ato é um criador”, mas que cria a partir da “realidade efetiva” que é, por sua vez, a própria “relação de forças em contínuo movimento e mudança de equilíbrio” (2000a, p. 35).

A “vontade coletiva”, a “vontade concreta”, portanto, é aquela voltada para a criação de um novo equilíbrio das forças realmente existentes e atuantes (e só é novo se se basear na forças mais progressistas), uma vez que essa vontade concreta deve dominar essas forças a ponto de supera-las. Nesse sentido, como colocado aqui no item I na discussão sobre utopia, Gramsci afirma que “o dever ser é algo concreto, ou melhor, somente ele é interpretação realista e historicista da realidade, somente ele é história em ato e filosofia em ato, somente ele é política” (2000a, p. 35)

⁸³ Vale dizer a diferença aqui entre Gramsci e G. Sorel. Para o autor francês a “vontade coletiva” é vista de um modo muito subjetivista, muito voluntarista, é visto como uma simples construção de uma “idéia-força” ou de um “mito” que move a classe, mas sem nada ter a ver com a realidade objetiva concreta (como o caso do mito da “greve geral”), nesse ponto, como em outros, Gramsci supera Sorel. (DEL ROIO, 2000)

O *condottiere* histórico-político é, portanto, o partido. O “moderno-príncipe” é a expressão concreta das “forças políticas”, da “vontade coletiva”. Ele tem a tarefa de conduzir uma “reforma intelectual e moral” “realizando também no campo sindical uma autêntica atividade”, a partir do momento em que ele representa a totalidade dos interesses dos trabalhadores, a partir do momento que ele organiza as massas e “cria o terreno para um novo desenvolvimento da vontade coletiva nacional-popular no sentido da realização de uma forma superior e total de civilização moderna.” (GRAMSCI, 2000a, p. 18)

Vejamos esse trecho do *Caderno 13*:

O moderno príncipe, o mito-príncipe não pode ser uma pessoa real, um indivíduo concreto, só pode ser um organismo; um elemento complexo de sociedade no qual já tenha tido início a concretização de uma vontade coletiva reconhecida e afirmada parcialmente na ação. Este organismo já está dado pelo desenvolvimento histórico e é o partido político, a primeira célula na qual se sintetizam germes de vontade coletiva que tendem a se tornar universais e totais [...] (Ibid., 2000a, p. 16)

Explica ainda Gramsci no *Caderno 5* (1930-1932), que diferente do direito - mediação própria do Estado, mecanismo apaziguador, mas não superador do antagonismo social - o partido político é o elemento equilibrador dos diversos interesses sociais, na medida em que encabeça a luta contra os interesses dominantes. Contrariamente ao direito constitucional tradicional (que governa juridicamente), o partido tem “o poder de fato”, pois exerce a função hegemônica na “sociedade civil”. No entanto, esta se entrelaça de fato com a sociedade política (o Estado) que, por sua vez, é sentido por todos os cidadãos como a esfera que “reina e governa”. Todavia, ressalta Gramsci que não se pode criar um direito constitucional do tipo tradicional, “mas apenas um sistema de princípios que afirma como finalidade do Estado seu próprio fim, seu próprio desaparecimento, isto é, a reabsorção da sociedade política na sociedade civil” (2000a, p. 222-223), a síntese gramsciana.

Sobre essa questão de um “sistema de princípios”, ou seja, sobre a questão da Ética, acreditamos que há uma retradução por parte de Gramsci, através também de suas leituras da obra de Croce, do sentido da *Sittlichkeit* hegeliana (no sentido amplo de “ética social”, de “socialidade”, ou “moralidade objetiva”) para a sua filosofia da práxis. Gramsci ao afirmar, como dito anteriormente, que “só uma classe social que propõe o fim do Estado e de si mesma pode criar um Estado ético e criar um organismo social unitário técnico-moral”, está falando de um redimensionamento da técnica jurídica, da moral e dos costumes e, ainda da importância da opinião pública dentro do organismo social.

Gramsci continua essa discussão, no seu texto “Passado e presente”, contido nos *Cadernos*. Lá, argumenta que a atividade geral do direito é um meio para se compreender melhor, e concretamente, o problema ético. Ou seja, essa atividade do direito é mais ampla do que a atividade puramente estatal e governativa, pois inclui a atividade diretiva da sociedade civil, na medida em que é também uma expressão da moralidade e do costume geral,

[...] que na prática é a correspondência “espontânea e livremente aceita” entre os atos e as omissões de cada indivíduo, entre a conduta de cada indivíduo e os fins que a sociedade se propõe como necessários, correspondência que é coercitiva na esfera do direito positivo tecnicamente entendido e é espontânea e livre (mais estritamente ética) naquelas zonas em que a “coação” não é estatal, mas de opinião pública, de ambiente moral, etc. [...]. (GRAMSCI, 2000a, p. 240)

Em relação à noção de opinião pública, Gramsci explica, no *Caderno 7*, que esta nasceu às vésperas da queda dos Estados absolutistas, ou seja, no período da luta da nova classe burguesa pela hegemonia política e pela conquista do poder. Nesse sentido, observa que a opinião pública está estreitamente ligada à hegemonia política, ou seja, ela é o ponto de contato entre a “sociedade civil” e “sociedade política”, entre o consenso e a força. O Estado,

por exemplo, quando quer iniciar uma ação pouco popular, cria preventivamente a opinião pública adequada, organiza e centraliza certos elementos da sociedade civil.

A opinião pública é o conteúdo político da vontade política pública, que poderia ser discordante: por isto, existe luta pelo monopólio dos órgãos da opinião pública – jornais, partidos, parlamento –, de modo que uma só força modele a opinião e, portanto, a vontade política nacional, desagregando os que discordam numa nuvem de poeira individual e inorgânica. (GRAMSCI, 2000a, p.265).

Discutir sobre a opinião pública para Gramsci, é também discutir sobre uma nova concepção de mundo, sobre um norteamento ideológico necessário para construção de uma sociedade emancipada. É por isso a necessidade de se levar em consideração os elementos da “hegemonia civil” para se alcançar a “sociedade regulada”. Ou seja, é necessário construir a partir dos “elementos orgânicos” da sociedade capitalistas, da sociedade burguesa, uma nova forma social. Todavia, dentre esses elementos, Gramsci, a partir das premissas indicadas aqui, dá um especial valor ao partido político, e ao sindicato, para conduzir a massa, para fazer valer a “vontade coletiva” (a “vontade nacional”) para conduzir uma “reforma projetada” que introduza uma igualdade econômica, na medida em que há uma interação para Gramsci entre a reforma cultural e a reforma econômica.

É nessa perspectiva também que Gramsci procura advertir que é utópico considerar possível a introdução de uma igualdade econômica com leis arbitrárias, como um ato de vontade arbitrária. Criticando Croce, diz Gramsci que é pura retórica, que é uma inconseqüência, achar que a “persuasão e a propaganda” façam com que a sociedade civil se adapte a uma nova estrutura, a uma “nova ordem social” e funde um novo *homo oeconomicus*. Elucida nosso autor que “entre a estrutura econômica e o Estado, com a sua legislação e a sua coerção, está a sociedade civil, e esta deve ser radical e concretamente transformada não apenas pelas leis e por tratados científicos” (1999, p. 324). Nesse sentido, “o Estado é o

instrumento para adequar a sociedade civil à estrutura econômica, mas é preciso que o Estado “queira” fazer isto, isto é, que o Estado seja dirigido pelos representantes da modificação ocorrida na estrutura econômica” (1999, p. 324).

Para finalizarmos a nossa discussão, não poderíamos deixar de fazer referência direta à fecunda polêmica de Gramsci contra o “economicismo”. Preocupado em denunciar as atitudes fatalistas e mecanicistas que paralisam as iniciativas das organizações operárias e impedem a elaboração duma visão mais adequada da realidade italiana (e ocidental). Gramsci indica como a subjetividade, as iniciativas individuais, são entendidas por essa corrente teórica como meros epifenômenos do automovimento da economia, e não como uma “filosofia da subjetividade” que obviamente tem suas raízes plantadas na imbricação das determinações objetivas, para falar na linguagem gramsciana, nas “emanações orgânicas”.

Afirma no *Caderno 13*:

“É no mínimo estranha a atitude do economicismo em relação às expressões de vontade, de ação e de iniciativa política e intelectual, como se estas não fossem uma emanação orgânica de necessidades econômicas, ou melhor, a única expressão eficiente da economia; assim, é incongruente que a formulação concreta da questão hegemônica seja interpretada como um fato que subordina o grupo hegemônico. O fato da hegemonia pressupõe indubitavelmente que sejam levados em conta os interesses e as tendências dos grupos sobre os quais a hegemonia será exercida, que se forme um certo equilíbrio de compromisso, isto é, que o grupo dirigente faça sacrifícios de ordem econômico-corporativa; mas também é indubitável que tais sacrifícios e tal compromisso não podem envolver o essencial, dado que, se a hegemonia é ético-política, não pode deixar de ser também econômica, não pode deixar de ter seu fundamento na função decisiva que o grupo dirigente exerce no núcleo decisivo da atividade econômica (GRAMSCI, 2000a, p. 48)

Acrescenta nas outras páginas do *Caderno 13* que o economicismo apresenta-se sob diversas formas, além do liberalismo e do sindicalismo teórico. Dele fazem parte, por

“o liberalismo é um programa político, destinado a modificar, quando triunfa, os dirigentes do Estado e o programa econômico do próprio Estado [...]” (2000a, p. 47).

É sob efeito dessa influência teórica, geneticamente errônea, do livre-cambismo que o sindicalismo teórico não consegue passar de um aspecto ideológico do liberalismo. Mesmo se colocando (de forma aparente) como um grupo subalterno, essa corrente de forma mais essencial submete a classe proletária à hegemonia de um grupo intelectual dominante (o liberalismo) e, por isso mesmo, “é impedido de se tornar dominante, de se desenvolver para além da fase econômico-corporativa a fim de alcançar a fase da hegemonia ético-política e de se tornar dominante no Estado” (Ibid., p. 47).

Para efeito conclusivo deste capítulo, podemos dizer que é em meio a esse combate ao liberalismo e a corrente economicista, e a influência desse último sobre algumas linhas de pensamento marxista (como o sindicalismo teórico), que Gramsci redimensiona seu conceito de sociedade civil. Apesar de saber levar em consideração as iniciativas subjetivas, que constrói a luta cotidiana, e, como revolucionário, entender o antagonismo social próprio da sociedade burguesa e buscar meios para superá-los, através de seu conceito de hegemonia, proveniente de Lênin - Gramsci distancia-se do conceito marxiano de sociedade civil, por não conseguir compreender a noção de atividade no autor de *O Capital*, e aproxima-se da concepção hegeliana, através da sua interlocução com Croce. Esse conceito, portanto, é superestrutural na medida em que faz parte da “noção ampliada de Estado”, na medida em que é expressão do momento da racionalidade política, ou como demonstramos, na medida em que há uma “identificação orgânica” entre sociedade civil e sociedade política.

Enfim, a sociedade civil é superestrutural porque para Gramsci ela é o momento da “hegemonia política e cultural de um grupo social sobre a sociedade”, ou seja, é o próprio “conteúdo ético do Estado”, ou ainda, é o “aparelho privado de hegemonia” próprio do “sistema de defesa na guerra de posição” ocidental.

exemplo, todas as formas de “abstencionismo eleitoral, o semi-abstencionismo, um quarto de abstencionismo, etc”. Ainda explica que “nem sempre o economicismo é contrário à ação política e ao partido político, mas esse é considerado como mero organismo educativo de tipo sindical” (GRAMSCI, 2000a, p. 49).

No mesmo *Caderno* 13, Gramsci faz alusão à relação entre a corrente teórica italiana do “livre-cambismo econômico” (influenciada pelo economicismo de Max Weber) e o “sindicalismo teórico” ligado ao francês George Sorel (e, na Itália, representado por Lanzillo⁸⁴ e outros).

Explica-nos o autor que o erro teórico do movimento do livre-câmbio “baseia-se na distinção entre sociedade política e sociedade civil, que de distinção metodológica é transformada e apresentada como distinção orgânica” (2000a, p. 47). Por conta disso, essa corrente afirma que “a atividade econômica é própria da sociedade civil e que o Estado não deve intervir em sua regulamentação” (Ibid., p. 47).

Entretanto, continua argumentando Gramsci, como já exposto aqui, que a sociedade civil, na realidade dos fatos, tem uma identidade com o Estado e, nessa ordem, essa tese do livre-cambismo (apesar de também ser liberal) cai por terra. Além do mais, uma vez que devemos entender o liberalismo, na sua efetividade, como uma “regulamentação” de caráter estatal, introduzido e mantido por vias legais e coercitivas, não podemos deixar de levar em consideração que é um fato esta “vontade consciente”, na medida em que tem o seu próprio fim e não é uma mera expressão espontânea, e automática, do fato econômico. Nessa direção,

⁸⁴Agostino Lanzillo (1886-1952) começa sua atividade política revolucionária entre os sindicalistas italianos sob a influência teórico-prática de Sorel. No entanto, no início da Primeira Guerra, Lanzillo escreve um artigo para *Utopia*, revista sindicalista dirigida por Mussolini. Nesse breve momento, adere ao fascismo; mas, depois de enveredar por uma carreira acadêmica, afasta-se progressivamente do regime. Em 1930, publica *Lineamenti di economia* política, obra que evidencia sua ligação com os economistas e políticos italianos de orientação liberal, Luigi Einaudi (1874-1961) e Vilfredo Pareto (1848-1923), este último, inclusive, foi o escritor do *Trattato di sociologia generale* (1916), que procurava refutar as explicações racionais da conduta humana, insistia na idéia de que a sociedade é governada por forças não-racionais. Seus textos sobre a teoria das elites baseiam-se na tese de que os governos são sempre oligárquicos e as democracias dependem decisivamente da ascendência dos mais competentes sobre as massas. No final da vida de Pareto, os fascistas buscam se associar a suas teorias e Mussolini chega a nomeá-lo senador em 1923. (notas n. 30 e 145 ao texto de Gramsci (2000), p. 366-367 e 410).

Considerações Finais

Foi possível concluir – através da discussão sobre a categoria de atividade em Hegel, Croce, Marx e Gramsci, que serviu de “fio condutor” nessa pesquisa – que o conceito de sociedade civil do autor dos *Cadernos do Cárcere* aproxima-se do hegeliano e croceano e diverge do marxiano, ou seja, é um conceito superestrutural.

Chegamos, portanto, a constatação de que Gramsci, através da leitura que faz de Croce e do próprio Hegel, passou a conceber a atividade não como momento produtivo e reprodutivo do gênero humano, como a “protoforma do ser social”, mas como o momento prático-universal-político. Nessa ordem, o momento fundante, o momento reprodutivo, para o autor passou a ser “a grande política”, a “autoconsciência política”.

Por não entender a categoria do trabalho em Marx - fulcral ponto de superação em relação ao idealismo hegeliano - acreditava Gramsci que a filosofia da práxis era a continuidade da filosofia hegeliana, na medida em que ambas expressavam “a consciência plena das contradições” - o que em certa medida tem validade. Todavia, para o autor dos *Cadernos* tanto uma, como a outra, têm como base fundante a atividade prático-política, a racionalidade política.

Demonstramos que foi na polêmica contra o economicismo, contra o marxismo vulgar, fatalista, e tomando o pensamento de Croce como “valor instrumental” - como uma interlocução que serviria de caminho para a refundação da filosofia da práxis - que Gramsci resolve repensar a questão da relação entre estrutura e superestrutura. Para o autor dos *Cadernos*, as “aparências” das superestruturas não devem ser compreendidas enquanto meros “epifenômenos” da estrutura – o que é muito coerente. No entanto, indica que essas manifestações superestruturais são universais-políticas, são forças de coesão social. Conseqüentemente, retoma a obra de Hegel e de Croce para repensar “as relações de forças que atuam na história”, que tem como mediação, e fundamento, “as forças políticas”. Estas

últimas, por sua vez, subdividem-se em três momentos, identificados por nós como equivalente ao primeiro e ao segundo momento da sociedade civil + Estado ético hegeliano.

Complementarmente, afirmamos que ao valorizar o segundo momento da sociedade civil do desenvolvimento da *Sittlichkeit* hegeliana e ao absorver a noção de *unità sintetica* croceana – Gramsci passou a conceber a sociedade civil como uma esfera superestrutural, como uma “noção ampliada do Estado”, uma vez que, para o autor, existe uma “unidade orgânica” entre sociedade civil e sociedade política (o Estado), ou seja, há na sua teoria, como na de Croce, uma unidade do diverso.

Por um lado, Gramsci, como comunista, nunca abandonou a perspectiva transformadora, ou seja, nunca abdicou da “revolução proletária” para a construção de uma sociedade emancipada. Enfim, o autor dos *Cadernos* reconhecia a luta de classes, o conflito entre as forças produtivas e as relações de produção; propunha, como Lênin, uma hegemonia proletária para suprimir, para alcançar uma “sociedade regulada”. Por outro lado, ao perceber de “forma gnosiológica” a complexificação, as mudanças do capitalismo ocidental, o autor, no seu constante diálogo com Croce e com Hegel, acaba por absorve e redimensionar o conceito de sociedade civil, que passa a ser o “conteúdo ético do Estado”, o “aparelho privado de hegemonia”, que ele acreditava ser próprio desse novo momento vivido pelas sociedades ocidentais.

Ainda nessa direção, procuramos também mostrar que esse redimensionamento do conceito de sociedade civil e Estado deveu-se a noção idealista de atividade, a noção do processo auto-produtivo hegeliano, da “atividade intelectual abstrata” voltada para edificação de uma “coesão social” (que se realiza através da representação jurídica-política e supera o mundo da necessidade e alcança o mundo da liberdade, traduzido por Gramsci como o momento catártico, o da grande política). Só que essa noção de “atividade intelectual abstrata” foi retraduzida por Gramsci pela noção de “intelectual orgânico”, que unido ao partido, ao

sindicato, forma o “intelectual coletivo” que, expressa a “vontade coletiva”, o “dever ser histórico” (e não o seu significado essencial e ontológico).

Entretanto, é importante ressaltar que para Gramsci essa “vontade coletiva”, essa “vontade concreta”, seria também o conjunto de sujeitos concretos, subjetividades dotadas de iniciativas, que através de elementos concretos da “hegemonia civil”, como os sindicatos e os partidos, voltam-se para uma luta diária, cotidiana, construída para a edificação de um “novo bloco histórico”.

Devemos pensar em Gramsci como um antifascista, um contribuidor da luta a favor do comunismo. No entanto, devido a algumas limitações teóricas, herança da forte influência do pensamento de Croce – o “abcesso croceano”, na expressão de Berriel (1982) -, há limitações na obra deixada por este autor. Não podemos levar em consideração a totalidade dos escritos deixados por Gramsci, principalmente, como tentamos demonstrar neste texto, no que diz respeito a sua concepção de sociedade civil.

Podemos afirmar que essa forma de interpretar a política, enquanto racionalidade fundante, contribui hoje para manutenção do discurso e da prática social-política mundial capitalista. Tomando como referência a vida intelectual brasileira, essa concepção é preponderante, seja no campo da política liberal, seja no campo da própria política dita de esquerda, que se pauta, largamente, em Gramsci desde o final dos anos de 1970, quando parte dos *Cadernos* foram introduzidos no Brasil. Mais do que nunca devemos repensar essa questão, se quisermos efetivamente repensar o socialismo.



Referências

ANDERSON, P. *O fim da história: de Hegel a Fukuyama*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1992. 145 p.

BERRIEL, C. E. O. Gramsci e eles. *Nova Escrita Ensaio*, nº. 9, São Paulo, 1982. p. 83-97

BOBBIO, N. *O conceito de sociedade civil*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982. 77 p.

BUCI-GLUCKSMANN, C. *Gramsci e o Estado*. Tradução de Angelina Peralva. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980. 499 p.

CHASIN, J. *Superação do liberalismo*. [s.n.t.]. (Aulas ministradas durante o curso de pós-graduação em Filosofia Política, promovido pelo Departamento de Filosofia e História da Universidade Federal de Alagoas, de 25/01 a 06/02 de 1988. A transcrição é literal).

COUTINHO, C. N. *Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. 320 p.

CROCE, B. *O que é vivo e o que é morto na Filosofia de Hegel*. Tradução de Vitorino Nemésio. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1933. 189 p.

_____. *Materialismo histórico e economia marxista*. Tradução de Luís Washington. São Paulo: Ipê, 1948. 279 p.

DEL ROIO, M. *O império universal e seus antípodas: a ocidentalização do mundo*. São Paulo: Ícone, 1998a. 352 p.

_____. Gramsci contra o ocidente. In: _____. *Gramsci: a vitalidade de um pensamento*. Apresentação de Leandro Konder. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1998b. p. 103-118.

_____. *Introdução ao pensamento político de Gramsci*. [s.n.t.]. (Palestras ministradas como atividade de greve promovida pelo Departamento de Filosofia e História da Universidade Federal de Alagoas, de 03/07 a 05/07 de 2000. A transcrição é literal).

DIAS, E. F. O Possível e o necessário: as estratégias da esquerda. *Revista Outubro*, nº. 3, São Paulo, 1999. [p. 80-85].

ENGELS, F. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia alemã. In: _____. *Textos* Vol. I. São Paulo: Edições Sociais, 1975. p. 81-117.

FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. Tradução de José da Silva Brandão. Campinas: Papyrus, 1988. 396 p.

_____. *Preleções sobre a essência da religião*. Tradução de José da Silva Brandão. Campinas: Papyrus, 1989. 296 p.

FREDERICO, C. *O jovem Marx (1843-44: as origens da ontologia do ser social)*. São Paulo: Cortez, 1995. 212 p.

FREDERICO, C.; SAMPAIO, B. A. A sociedade civil em Hegel. *Revista Novos Rumos*, São Paulo, n. 4. p. 183-201. 1986.

GARAUDY, R. *Para conhecer o pensamento de Hegel*. Tradução de Suely Bastos. Porto Alegre: L&PM Editores, 1983. 208 p.

GRAMSCI, A. *Cadernos do cárcere*. Volume 4: Temas de Cultura. Ação Católica. Americanismo e Fordismo. Edição e tradução de Carlos Nelson Coutinho; co-edição de Luiz Sérgio Henriques e Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. 394 p.

_____. *Cadernos do cárcere*. Volume 3: Maquiavel. Notas sobre o Estado e a Política. Tradução de Luiz Sérgio Henriques, Marco Aurélio Nogueira e Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000a. 428 p.

_____. *Cadernos do cárcere*. Volume 2: Os intelectuais. O princípio educativo. Jornalismo. Tradução de Carlos Nelson Coutinho; co-edição de Luiz Sérgio Henriques e Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000b. 334 p.

_____. *Cadernos do cárcere*. Volume 1: Introdução ao estudo da filosofia de Benedetto Croce. Introdução e tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. 494 p.

_____. *A Questão Meridional*. Seleção e Introdução de Franco Felice e Valentino Parlato; tradução de Carlos Nelson Coutinho, Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. 165 p.

_____. *Cartas do cárcere*. Seleção, tradução e apresentação de Noémio Spíndola, contracapas de Roberto Pontual, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. 420p.

GRUPPI, L. *O conceito de hegemonia em Gramsci*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e apresentação de Luiz Werneck Vianna. 4 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2000. 143 p.

HEGEL, G. W. F. A sociedade civil com uma seleção dos "Apontamentos das Lições de 1822/1823 e 1824/1825". In.: *Textos Didáticos*. Tradução e comentários de Marcos Lutz Müller, IFCH/UNICAMP n. 21, 2000. 115 p.

_____. *Filosofia da história*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. Ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999. 373 p.

_____. *Fenomenologia do espírito*. Parte I e II. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de José Nogueira Machado, SJ. 3ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1998. 222 p.

_____. *Principes de la philosophie du droit*. Traductions d'André Kaan, préface de Jean Hypolite, 7e ed. Gallimard: Paris, 1949. 266 p.

HOBSBAWM, E. *Era dos extremos: o breve século XX (1914-1991)*. Tradução Marcos Santarrita; revisão técnica Maria Célia Paoli. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. 598 p.

LAJOLO, L. *Antonio Gramsci: uma vida*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1982. 150 p.

LÊNIN, V. I. *Que fazer?* Apresentação de Florestan Fernandes. São Paulo: Editora Hucitec, 1988, 149 p.

programa inclui literatura infanto-juvenil para os alunos e livros de cunho histórico, econômico e social para os professores, além de obras de referência como enciclopédias, mapas e dicionários. Funcionando na rede, o Programa anterior do Livro Didático, este Programa de Biblioteca complementa as possibilidades de acesso a outras fontes de estudo para os alunos.

Do ponto de vista pedagógico, o Programa traz vários benefícios como expressam alguns entrevistados:

- ✓ *Oportunizar leitura às crianças, sem cobrança, aumenta as possibilidades culturais, incrementa o rodízio de livros na escola (Pr3).*
- ✓ *Com bibliotecas pobres falta estímulo aos alunos. Não há leitura de mundo. Esse programa ajuda (Pr7).*

Do ponto de vista de melhoria de condições materiais também o programa é aceito, como manifestam outros informantes:

- ✓ *É um Programa necessário pelas condições precárias de algumas escolas (Pr4).*
- ✓ *Atualiza em parte o acervo da escola (Ve4).*
- ✓ *Supre carências (Cm2).*

Em Ijuí, as escolas maiores recebem o material do Programa e a SMEd, sob forma de rodízio, faz chegar o acervo às demais.

A ação da escola é fundamental para o aproveitamento do material e não há dúvidas que receber os livros para que fiquem na escola, à disposição, traz resultados mais significativos.

Aí se situa uma das fragilidades do Programa: o não atendimento das reais necessidades de todas as escolas da rede.

Uma maior mobilização coletiva das escolas com apoio da SMEd, pelo Programa, poderia pressionar para priorizar essa descentralização de modo a atingir níveis mais próximos do desejável, incrementando as bibliotecas nas escolas, condição para a qualificação do trabalho pedagógico.



● Programa Bolsa-Escola

O governo federal vem cumprindo suas funções supletiva e redistributiva junto aos sistemas de ensino também por meio do Programa Nacional de Renda Mínima vinculada à educação – o Bolsa-Escola, instituído pela Lei nº 9.533/97 e alterada por medidas provisórias de janeiro e fevereiro/2001.

A União, por meio do Bolsa-Escola, concede apoio financeiro aos municípios que instituam, por lei, programas de garantia de renda mínima associados a ações sócio-educativas. Esse apoio garante o pagamento, diretamente à família beneficiária, do valor mensal de R\$ 15,00 por criança com idade entre 6 e 15 anos, matriculada em estabelecimentos de ensino fundamental regular e com frequência mínima de 85%. O limite é de 3 crianças por família.

Um dos papéis do Conselho de Controle Social, constituído para acompanhamento e avaliação da execução do programa, com representação do poder público e da sociedade civil, é o de aprovar a relação de famílias cadastradas pela Prefeitura para o recebimento dos benefícios do programa.

Segundo o MEC, o Bolsa-Escola representa um avanço em termos de políticas sociais, pois concede subsídio monetário às famílias que se encontram em situação de risco para que elas mantenham os filhos na escola.

Cabem aqui as informações trazidas por dois entrevistados:

- ✓ *É um cadastro único. Apesar de ser paternalista é uma ajuda significativa para as famílias. Se acabassem os programas paternalistas, não sei como ficaria o município, pois por pouco que seja para cada um, geram bom recurso financeiro também para o município (Fu2).*
- ✓ *É um incentivo à criança na escola, ao invés de pedir esmola (Ve1).*

Em Ijuí, 2.093 famílias recebem regularmente o recurso do Programa, beneficiando 3.400 crianças. Esses números dizem da importância do Programa para o atendimento imediato de carências que se manifestam na escola.

As manifestações dos informantes a seguir pré anunciam uma avaliação negativa deste programa:

_____. A propósito da crítica de 1843. *Revista Ensaio*, São Paulo, v. 5, n. 11/12, p. 177-196. 1983. (Edição especial Marx hoje).

PORTELLI, H. *Gramsci e o bloco histórico*. Tradução de Angelina Peralva. 5 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. 142 p.

RANIERI, J. *A câmara escura: alienação e estranhamento em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2001. 174 p.

RUBEL, M. *Crônica de Marx: vida e obra*. Tradução da Equipe Ensaio. São Paulo: Ensaio, 1991. 174 p.

SANTOS, J. H. *Trabalho e riqueza na fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993. 172 p.

SEMERARO, G. *Gramsci e a sociedade civil: cultura e educação para a democracia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. 279 p.

SIMIONATTO, I. O social e o político no pensamento de Gramsci. In: _____. *Gramsci: a vitalidade de um pensamento*. Apresentação de Leandro Konder. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1998. p. 37-64.

STACCONE, G. O homem e o trabalho nos Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844. *Revista Ensaio*, São Paulo, v. 5, n. 11/12, p. 197-209. 1983. (Edição especial Marx hoje).

TERTULIAN, N. *Gramsci, o "anti-Croce" e a filosofia de Lukács*. [s. n. t.].

TONET, I. *Democracia ou liberdade?* Maceió: Edufal, 1997. 265 p.

_____. Prefácio às glosas críticas. *Revista Praxis*, BH, Projeto Joaquim de Oliveira, n.º 5, p. 45-68. 1995.

VAISMAN, E. A ideologia e sua determinação ontológica. *Revista Ensaio* 17-18, São Paulo, Ed. Ensaio, p. 399-444. 1989.

VAZ, H. L. Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx. *Revista Ensaio*, São Paulo, v. 5, n. 11/12, p. 147-175. 1983. (Edição especial Marx hoje).



