

LUTAS HEGEMÔNICAS NO MUNDO GRANDE E TERRÍVEL: SAID EM CONTRAPONTO COM GRAMSCI

Giorgio Baratta*

Resumo

Este artigo, por meio de uma metáfora musical, propõe uma aproximação entre Gramsci e Said. Busca-se um nexos na trajetória intelectual desses dois autores por meio de conceitos e elementos tirados da filosofia, da filologia e da política. O centro da discussão está na noção de humanismo e de hegemonia. **Palavras-chave:** filosofia, filologia, humanismo, tolerância; práxis; hegemonia.

Abstract

Using a musical metaphor, this paper aims at bringing together Gramsci and Said. The objective is to find a connection in the intellectual trajectory of these two authors by concepts taken from Philosophy, Philology, and Politics. The discussion focus relies on the concepts of Humanism and hegemony.

Keywords: Philosophy, Philology, Humanism, tolerance; praxis; hegemony.

1

A roseira está viva e certamente há de florescer, é o que Antônio Gramsci, com otimismo, do cárcere de Turi, escreve sobre a natureza a Tania Schucht, cunhada e amiga do coração, em 1º de julho de 1929. Antônio tinha plantado no pequeno pátio do cárcere as sementes de rosa que lhe haviam sido levadas por Tania algum tempo antes.

Em três ansiosas *cartas* dedicadas a essas suas rosas, Gramsci lança luzes rápidas e dardejantes sobre a gênese daquele organismo complexo e multiforme que seriam os *cadernos do cárcere*.



Antônio Gramsci

Pode-se intuir, na carta citada, como um *leit-motiv* que iria sugerir o ritmo do seu pensamento em desenvolvimento, o nexos profundo e contraditório, fonte tanto de vida quanto de pensamento, entre o tempo e o espaço, ou seja, entre a história e a geografia:

Esperei com muita ansiedade o solstício de verão e, agora que a Terra se inclina [...] na direção do sol, estou mais contente [...]; sinto o ciclo das estações, ligado aos solstícios e aos equinócios, como se fosse carne de minha carne; a roseira está viva e certamente há de florescer, porque o calor prepara o gelo e, sob a neve, já palpitam as primeiras violetas [...]; em suma, o tempo me parece algo corpóreo, uma vez que o espaço não mais existe para mim.¹

* Presidente da International Gramsci Society – Itália

Façamos uma pequena incursão ao passado. Escreve o jovem Antônio Gramsci no *Avanti* em 1917, em plena Primeira Guerra Mundial: “O mundo é grande e terrível e complicado. Toda ação lançada sobre sua complexidade suscita ecos inesperados”.

Jovem jornalista militante no Partido Socialista, educado em Turim pela classe operária à comunidade nacional – depois de ter sido até os vinte anos um ardoroso defensor do separatismo da Sardenha –, Gramsci logo alcança uma consciência fortíssima da unidade do mundo bem como das suas acentuadas diferenças.

A sociedade de massas, a guerra, a revolução socialista imprimiram um impulso irrevogável ao que ele chamaria nos *Cadernos do cárcere* de “unificação do gênero humano”. Dizia o filósofo pré-socrático Heráclito: “O mundo é um e comum. Mas os que dormem vivem, cada qual, por conta própria”. Gramsci sofria de insônia.

De forma abreviada em relação à passagem acima citada, o “mundo grande e terrível” se tornaria um estribilho na sua escrita, sobretudo epistolar, antes e depois do encarceramento.

“Grande” é a perspectiva de uma comunidade de destino dos “indivíduos associados”, já delineada mais de meio século antes pelos jovens Marx e Engels. “Terrível” é a tradução invertida dessa perspectiva sob a forma de uma carnificina recíproca de massas de indivíduos em conflito.

Não basta – escreve Gramsci no *Avanti* do mesmo ano de 1917 – a aversão à guerra em geral. É necessária uma obra de controle assídua sobre as forças perversas que tendem a iniciar as guerras, a lançar germes de guerras futuras [...]. Como parece necessário que a guerra se desencadeie num certo momento, é preciso impedir que este momento chegue.²

É difícil dizer se e em que medida Gramsci, morto em 1937, pressentiu os indícios do novo conflito mundial já em preparação. Ele estava bem consciente do caráter destrutivo do capitalismo. Sua oposição à guerra não é a de um “pacifista” genérico, mas sim a de quem quer enfrentar as causas estruturais que geram a necessidade do conflito ar-



Benedetto Croce

mado e segue os caminhos que promovem uma harmonia entre as razões da “força” e a força da razão (do “consenso”). Sua linguagem é rica de imagens e de metáforas tomadas da realidade da guerra, mesmo quando elabora o pensamento “pacífico” da hegemonia. Sua vida e sua obra estão atravessadas, de parte a parte, pela necessidade/capacidade de navegar no mar dos conflitos, de “viver nas contradições” (Peter Weiss), sem cancelá-las ou

mistificá-las – como, segundo ele, faz a filosofia de Benedetto Croce, assim como toda religião e idealismo – mas enfrentando sua concretude, pensando e imaginando sua superação possível.

Pouco antes da irrupção do fascismo, refletindo sobre a derrota do movimento revolucionário dos conselhos de fábrica do chamado “biênio vermelho” (1919-1920), Gramsci tem plena consciência da proximidade da violência reacionária:

A fase atual da luta de classe na Itália é a fase que precede ou a conquista do poder político pelo proletariado revolucionário, com a passagem para novos modos de produção e distribuição que permitam uma retomada da produtividade, ou uma tremenda reação por parte da classe proprietária e da casta governamental.³

Gramsci escreve nos *Cadernos* que “o passado é testemunha do presente”. É uma afirmação singular e audaciosa, que é possível referir a ele mesmo, interrogando seu pensamento sobre as contradições que, reapresentando-se “de um século a outro”, parecem reproduzir no nosso tempo a “crise orgânica” do seu tempo.

Existe um aspecto misteriosamente vivo e atual no personagem-Gramsci, no modo como nos surge *hoje* com a laicidade radical da sua abordagem da vida e a energia não dissipada do seu pensamento dialógico e “mundano”, como dizia Edward Said.

Disse “misteriosamente”, mas apresento logo uma hipótese sobre esse seu caráter vivo e imediato, que convive com uma profundidade dramática e por vezes trágica.

Como o discurso musical de Mozart ou o figurativo de Leonardo, o discurso verbal de Gramsci

faz ecoar freqüentemente traços inconfundíveis de um espírito jovem ou até mesmo criança. Seriedade do jogo, riqueza do alumbramento: são valores que encontramos naquele admirável diário-diálogo (em primeiro lugar, consigo mesmo) que são as *Cartas do cárcere*, texto imprescindível para compreender os *Cadernos do cárcere*. Nelas pulsa um sopro lírico que decorre de uma recordação da infância, ao mesmo tempo sempre generosa e impiedosa, que dialoga por sua vez, numa comunicação doce e intensa – mas, por causa das condições lingüísticas e logísticas, quase surreal –, com seus filhos, em relação aos quais ele se sentia wagnericamente como um holandês voador.

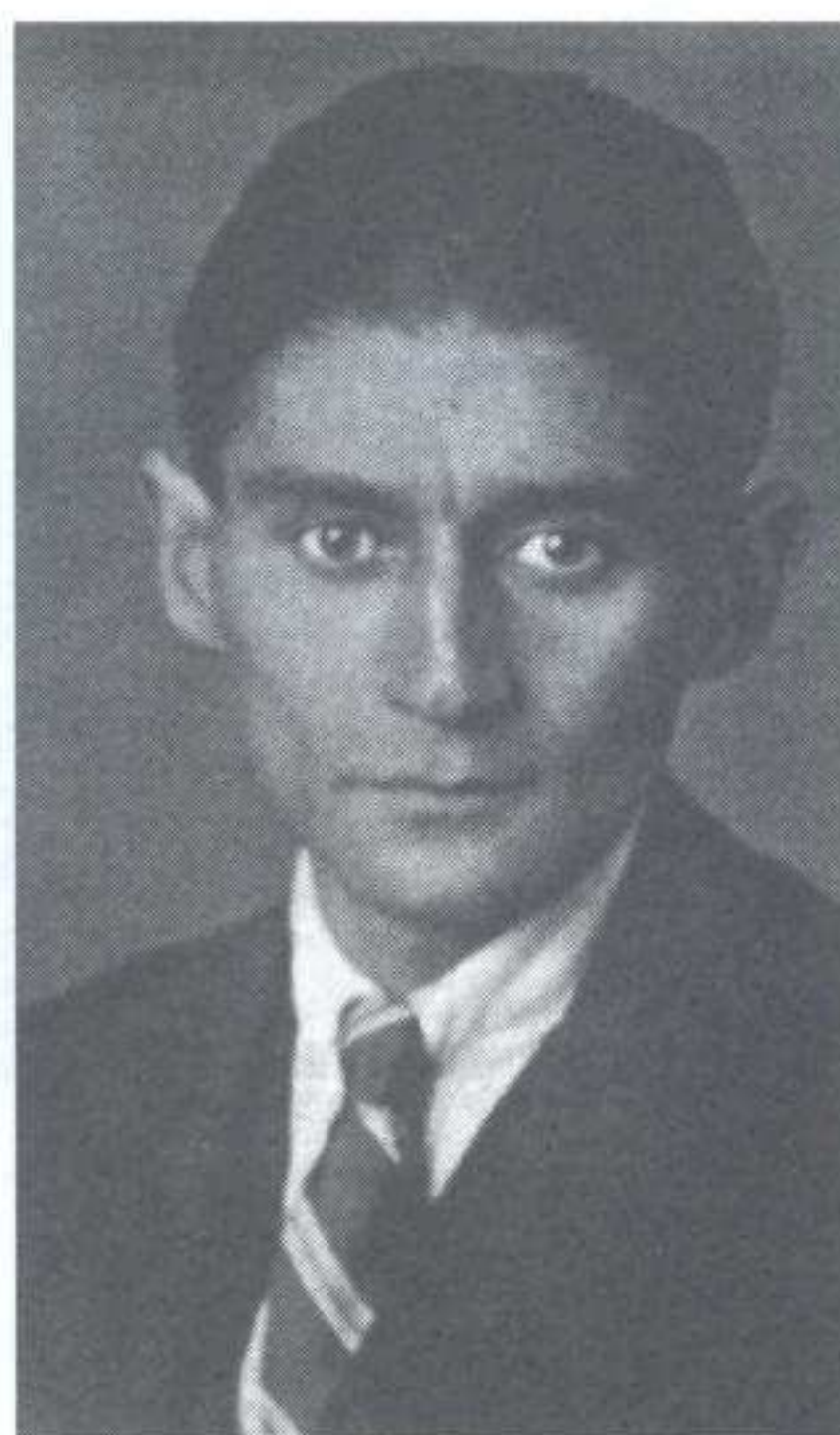
O futuro dos rapazes preocupa o Gramsci-pai. O presente americanista é rico de modernidade e racionalização, mas precisamente por isso, ele diz, *hoje*

as crianças, quando nascem, já têm oitenta anos, como o Lao-Tseu chinês. O rádio e o avião destruíram para sempre o “robinsonismo”, que foi o modo de fantasiar de tantas gerações. A própria invenção do *Meccano* indica como o menino se intelectualiza rapidamente.⁴

Será que Delio e Giuliano sabem atirar pedras bem longe, fazê-las zunir e ricochetear quatro e cinco vezes na água?

Será que Delio e Giuliano sabem atirar pedras bem longe, fazê-las zunir e ricochetear quatro e cinco vezes na água? Lamento não ter podido ensinar a eles todas estas artes e outras mais.⁶

Tanto quanto a paisagem animal, a paisagem infantil povoa o imaginário do Gramsci prisioneiro. Crianças, bem como animais selvagens e passarinhos, enriquecem a mente atormentada e lhe infundem uma nota de leveza, sem a qual nem sequer



Franz Kafka

se poderia imaginar um esforço tão grande do pensamento.

Textos políticos e jornalísticos da juventude, *Cartas e Cadernos* compõem um *opus* único e composto, predominantemente póstumo, constituído por um lado de escritos com destinação prática precisa, por outro de fragmentos teóricos *für ewig*: no todo, um conjunto de *não-livros*, nos quais convivem em preciosa *concordia discors* o filósofo e o literato, o político e o teórico, o intelectual da cidade e o do meio rural, o adulto-adulto e o adulto-criança, o sério e o espirituoso, o dramático e o irônico (Gramsci fala de “sarcasmo apaixonado”). Se quiséssemos nos aventurar pelo duplo caminho apontado por Franco Fortini quando distingue entre o tempo completo, suspenso e inviolável da poesia, e o tempo aberto, corrente e investigador da prosa,⁷ e se quiséssemos aplicar a Gramsci a operação conduzida por Jean-Marie Straub a propósito de Kafka,⁸ poderíamos distinguir entre o lado tendencialmente poético da escrita de Gramsci (sobretudo nas *Cartas*) e o lado radicalmente prosista nos *Cadernos*.

3

O pequeno livro póstumo de Said, *Humanismo e crítica democrática*, é audacioso sob dois aspectos: instaura uma tensão dialética entre duas categorias não propriamente afins, *humanismo* e *democracia*, e tenta uma crítica radical de todo fundamentalismo à luz de uma metodologia que pode parecer muito distante da política: a filologia.⁹

Nesse texto, Said jamais cita Gramsci. Na minha opinião, o texto representa um verdadeiro manifesto do legado de Gramsci no início do século.

Gramsci mostra-se igualmente audacioso quando funda uma relação orgânica entre filologia e filosofia da práxis, entendida como “a própria história em sua infinita variedade e multiplicidade”, argumentando ainda “a filologia é a expressão metodológica da importância que tem a verificação e a determinação dos fatos particulares em sua inconfundível “individualidade”.¹⁰

O momento de abertura máxima ocorre na tradução dessa dimensão filosófica numa política que Gramsci chama de “filologia viva”. Trazendo na memória sua vitoriosa luta dentro do Partido Comunista da Itália na trilha da “frente única” e do “centralismo democrático” leniniano – contra o “centralismo orgânico” bordighuiano, prenúncio das involuções autoritárias e bonapartistas do movimento comunista internacional –, Gramsci busca seguir o caminho de um “organismo coletivo” que se realize

através da “co-participação ativa e consciente”, da “co-passionalidade”, da experiência dos detalhes imediatos, de um sistema que se poderia chamar de “filologia viva”. Assim, forma-se uma estreita ligação entre grande massa, partido e grupo dirigente; e todo o conjunto, bem articulado, pode se movimentar como um “homem-coletivo”.¹¹

Existe na formação filosófica do jovem Gramsci, assim como nos desdobramentos maduros do seu pensamento, um “vitalismo” peculiar que não apresenta nenhuma inflexão irracionalista e, antes, anuncia, numa chave que Fabio Frosini apontou como spinoziana, a elaboração dos conceitos de “força” e “relações de força”, sem cuja compreensão a teoria do “consenso” e da “hegemonia” se torna presa fácil de interpretações idealistas ou socialdemocratas.¹²

Tem um valor emblemático o fato de que Gramsci cite nos *Cadernos*, ainda que de passagem, a *Viagem de um naturalista ao redor do mundo*, de Darwin.¹³ Como sublinhado por Gianguido Piazza, seu pensamento é rico de “metáforas biológicas e evolucionistas”, a começar pela categoria essencial e problemática, usada de modo em função predominantemente adjetiva, de “orgânico”.¹⁴ A sociedade é vida constituída por “indivíduos”, que passam “a fazer parte de organismos dos mais simples aos mais complexos”. O “tempo” é um “pseudônimo da vida”.

“Filologia viva” é uma metáfora forte e talvez algo mais do que uma metáfora. Ela deve ser relacionada com a problemática, que é central nos *Cadernos*, da “tradução” e da “tradutibilidade das linguagens”. Nunca se deve esquecer a formação lingüística de Gramsci, que deveria defender uma tese de conclusão de curso, jamais escrita, sobre a questão da língua no materialismo histórico. A teoria da hegemonia, para simplificar as coisas ao

máximo, nasce da junção entre a filosofia política de Lênin e a lingüística de Bartoli, o professor de Gramsci. O último caderno é um pequeno e luminoso conjunto de “Notas sobre o estudo da gramática”. A atenção gramsciana pela filologia, que é crítica e literária, pressupõe uma consideração dinâmico-espacial da língua.

As palavras aparecem, na ótica dos *Cadernos*, como se fossem indivíduos vivos, pelos quais se deve ter consideração e respeito: palavras-indivíduos que dão vida, saussurianamente, àquele organismo coletivo que é a “língua”. Os textos, cujo estudo se baseia na filologia, têm origem neste organismo vivo e podem ser tratados com espírito dogmático e autoritário ou com um tratamento crítico e democrático.

Said sublinha a difusão do espírito filológico “em todas as maiores tradições culturais, inclusive a ocidental e a árabe-islâmica, que geraram” sua própria formação. Ele reexamina o nascimento da moderna filologia nas universidades árabes da Europa Meridional e da África do Norte, bem como um desenvolvimento similar na cultura hebraica da Andaluzia, da África do Norte, do Levante e da Mesopotâmia.

Os grandes mestres de Said são Giovanbattista Vico, cujo “heroísmo filológico” celebra, e Erich Auerbach, o fundador, com base numa intuição de Goethe, da “literatura universal”, a cuja metodologia é inerente “a mistura de estilos”, a pluralidade de tratamentos.¹⁵ Depois de Auerbach, não é mais possível um “olhar fixo” sobre os textos nem sobre as coisas.¹⁶

A filologia, dada a sua etimologia, implica “o amor às palavras”, que são “portadoras de realidade: uma realidade oculta, enganosa, resistente e difícil. Em outros termos, a ciência da leitura é primária para um conhecimento humanista”.¹⁷

Em que consiste o que Said também chama de “práxis humanista”, tão estritamente impregnada de espírito “laico” e “mundano” e ancorada num tratamento realista e filológico dos textos e da vida?

A filologia, dada a sua etimologia, implica “o amor às palavras”, que são “portadoras de realidade: uma realidade oculta, enganosa, resistente e difícil.

A Said certamente não escapam problemas e ambivalências da tradição humanista, a começar pelo ambivalência “eurocêntrica” e por aquilo que chama de “humanismo americano”. Ele bem sabe que o humanismo assumiu muitas e contraditórias formas. Existe ou pode existir, segundo ele, um humanismo “crítico” e “democrático”, assim como existe e pode existir um humanismo puramente “liberal”, um outro “teológico” e até um humanismo “militar”. Said sublinha como se desenvolveu na Europa e fora da Europa, sob a bandeira do humanismo, um “nacionalismo difuso e protetor com o risco de tendências xenófobas”.¹⁸



Edward Said

projeto de “nova cultura” esboçado no primeiro Renascimento e, em seguida, invertido ou desviado na época de florescimento do Renascimento, segundo um processo cuja tipologia seria aquela das “revoluções passivas” que tanto peso têm na análise histórica gramsciana.

À pergunta por que insistir, hoje, na questão do humanismo, a resposta deve ser articulada. Em primeiro lugar, ele é expressão rica e significativa da ambivalência profunda de toda a história e a cultura da Europa, cuja vocação cosmopolita se divide entre universalismo e colonialismo. Em segundo lugar, no pensamento de Gramsci, a questão do humanismo se identifica com o que ele chama de “a primeira e principal pergunta da filosofia”, ou seja, “o que é o homem?”:²⁰ o “homem” segundo uma visão não-antrópocêntrica, intimamente diferenciado na sua estrutura e organicamente ligado à animalidade e a toda a natureza.

Por fim, tanto de Gramsci quanto de Said provêm um apelo apaixonado e racional para determinar todos os caminhos possíveis a fim de que a humanidade realize e valorize “a colaboração de todos os povos”.²¹ Numa época em que a força da guerra parece obscurecer toda e qualquer hegemonia da razão, não é fora de lugar desejar o desenvolvimento, no mundo grande e terrível, de um *humanismo da convivência*.

4

Humanismo – tal como naturalismo ou idealismo, materialismo, etc. – tem o defeito de substantivar o próprio conceito-tema, neste caso o *homem*. Quando Gramsci se pergunta: “o que é o homem?”, imediatamente a pergunta sobre o ser se modifica numa outra sobre o devir: “o que é que o homem pode se tornar?” A ontologia se traduz em moral, a filosofia em política, o substantivo em verbo. Não se trata do primado kantiano da razão prática sobre a razão pura – uma competição toda travada na casa da razão – mas sim, no caminho aberto por Marx desde as *Teses sobre Feuerbach*, da renúncia radical e definitiva da filosofia à pretensão de autofundação do discurso teórico, sob o guarda-chuva ou a garantia de Deus ou do *cogito*: dialética

Humanismo – tal como naturalismo ou idealismo, materialismo, etc. – tem o defeito de substantivar o próprio conceito-tema, neste caso o *homem*.

Gramsci também, mesmo sendo favorável à explicitação de um “neo-humanismo” laico e democrático, está consciente do caráter contraditório dessa tradição por causa de razões históricas bem precisas. Na reconstrução gramsciana o humanismo, tal como se afirmou historicamente, em particular na Itália renascentista da segunda metade do século XV e no século XVI, sob formas solenes e

aristocráticas, é filho da derrota do primeiro Renascimento da época das comunas, que tinha um caráter “popular” e “dialetal”, não “nacional”, mas de classe”, portador de “elementos embrionários de uma nova cultura”.¹⁹

O fato é que, segundo Gramsci, o primeiro Renascimento assentou as bases de um humanismo diverso – cujo representante máximo seria Nicolau Maquiavel –, que tende a uma síntese entre (nova) alta cultura e senso comum, anunciadora de um desenvolvimento nacional-popular e estatal da Itália moderna que jamais se realizaria, apesar da unificação, ainda que tardia, do país, e cuja ausência é premissa essencial para o advento do fascismo.

Pode-se argumentar que o neo-humanismo gramsciano, em concordância com o humanismo crítico e democrático saidiano, seja a expressão do

de teoria e práxis, em suma, que significa relação entre “interpretação” e “transformação” do mundo (com a tentação recorrente de uma aceção unilateralmente pragmática ou pragmatista da própria relação).

O espectro que ameaça, hoje, o humanismo laico ou materialista é a tradição antropocêntrica. *Império*, de Michael Hardt e Antônio Negri, à parte insustentáveis inflexões irracionalistas, tem entre outros méritos o de ter reivindicado, com Foucault e Althusser, a perspectiva – que tem seu ápice tutelar em Spinoza – de um “humanismo anti-humanista (ou pós-humano)”.²²

É possível, é oportuno o humanismo depois da “morte do homem”?

Abre-se aqui a necessidade de um diálogo ou contraponto entre a filosofia *européia* de Gramsci – do seu corpo a corpo com o idealismo de Hegel e de Croce, que aparece como apoteose e ao mesmo tempo túmulo da tradição humanista a partir dos gregos – e *outros* pensamentos que têm origem e se desenvolvem sob múltiplas modalidades no “mundo grande e terrível”.

O próprio Gramsci iniciou este diálogo – está aqui sua grande energia, que transborda do horizonte marxiano e leniniano –, abrindo a questão da luta hegemônica entre Europa e América, entre filosofia da práxis e pragmatismo.

Ele, assim, começou a refletir em termos científicos e políticos sobre aquele *monstrum* de mil faces, que ainda segue e persegue a história do mundo na passagem “de um século a outro”, que se chama *americanismo*.

Mas existe uma outra América ou uma “nuestra América”, para usar a expressão fascinante de Martí, que ultrapassa as fronteiras da América do Norte e corre para a América Latina – com aquele “gigante paralelo” aos Estados Unidos, que é o Brasil (como o chama Caetano Veloso) – ou para outros continentes e territórios, como o Oriente e o Oriente Médio de Said.

Poderíamos definir o humanismo pretendido por Gramsci como um *humanismo internacional* ou *internacionalista*. É um outro modo para denominar aquilo que chamamos de *humanismo da convivência* e que Said chama de *humanismo crítico* ou *democrático*.

Todavia, a lógica do discurso de Gramsci é de tal ordem que permite construir uma argumentação rigorosa como demonstração da continuidade entre necessidade do *comunismo* (ontem) e da *convivência* (hoje).

Os *Cadernos do cárcere* esboçam um cenário no qual a perspectiva de uma revolução comunista mundial – em cujo horizonte pensava e agia o jovem Gramsci poucos anos antes de ir parar no cárcere – parece ainda inscrita nas necessidades da história, embora adiada por dez, cem ou mil anos, não se sabe. A época em que vive está marcada pela persistente, ainda que minada, construção do socialismo num só país, mas está marcada sobretudo pela hegemonia internacional da América e do americanismo, que, juntos, constituem a “novidade” estrutural e cultural do modo de produção capitalista.

Hegemonia da América e do americanismo implica e comporta a substituição, *sic et simpliciter*, da atualidade da revolução socialista ou comunista pela atualidade da *revolução passiva*.

“Revolução passiva” é aquele processo pelo qual, no âmbito da dialética histórica, a *tese* (expressão do bloco histórico dominante) se demonstra capaz de neutralizar, incorporar, absorver, debilitar, em suma, a *antítese* (expressão das forças que tendem a constituir um bloco histórico alternativo àquele dominante). Numa tal situação, não é a *negação* expressa pela *antítese* que se torna pre-núncio de uma nova *síntese*, mas sim a própria *afirmação* expressa pela *tese*. Gramsci define a revolução passiva como uma “revolução-restauração”.

O que conta são as características evidentes, empiricamente constatáveis, com as quais se pode descrever a revolução passiva. Menciono duas delas: transformismo e novismo.

“Transformismo” representa, brutalmente, a sangria das energias sociais e políticas alternativas, ou seja, a anulação da *antítese*, que por certo mantém traços e cores a ela intrínsecos, mas que, na substância, se aproxima cada vez mais da realidade da *tese*.

O espectro que ameaça, hoje, o humanismo laico ou materialista é a tradição antropocêntrica.

“Novismo” significa que a conservação do estado de coisas existente se apresenta cada vez mais com as características daquilo que é moderno (transformações produtivas e comunicação de massas, sobre as quais Gramsci já refletia), novo (as chamadas reformas), revolucionário (tecnologias).

Gramsci é uma vítima do fascismo, isto é, da forma de poder mais abertamente autoritária e violenta assumida pelo capitalismo. Ele analisa com perspicácia a superioridade, tanto econômica quanto política, na própria lógica do capitalismo, do liberalismo sobre o fascismo. Na terminologia gramsciana, poder-se-ia simplificar a questão dizendo que o fascismo tende a anular as condições da *luta hegemônica* (nas quais se disputam, sem entraves autoritários, os pressupostos da coesão social e do consenso), enquanto o liberalismo, mesmo que em muitos casos a contragosto, por assim dizer, é levado a manter e a defender essas condições, pelo menos formalmente.

Há uma qualidade fortemente problemática que Gramsci apreende no exercício do liberalismo numa fase histórica marcada pela revolução passiva.

Há uma qualidade fortemente problemática que Gramsci apreende no exercício do liberalismo numa fase histórica marcada pela revolução passiva. Trata-se do fato de que este tipo de revolução é *passivo* precisamente pelo lado das massas, isto é, da multidão social, em que prosperam ou deveriam prosperar as energias ativas da antítese (ou da alternativa). A revolução-res-

tauração domina e hegemoniza as massas pelo alto, aprisiona-as por meio de processos pelos quais demandas, urgências, desejos recebem uma satisfação falsa ou mistificada.

O fato é que, em sentido estrutural (usamos aqui “estrutura” numa acepção ampla, que engloba as chamadas superestruturas), as razões reais, historicamente determinadas, da antítese de modo algum desapareceram: só foram suspensas, congeladas, encapsuladas. Os processos que chamamos de mistificadores aumentam vertiginosamente e corrompem a *formação* da personalidade.

Gramsci deixa escapar a expressão “os desastres da democracia”: quer indicar os perigos que

rondam a democracia parlamentar e liberal na época das revoluções passivas.

A manifestação mais devastadora da revolução passiva é a extrema banalização a que chega, pouco a pouco, a própria noção de democracia.

Ao transformismo social se acrescenta o transformismo cultural e civil.

A passividade das massas – que é inerente à revolução passiva – abre o caminho para degenerações ideológicas, como o autoritarismo e o racismo, que terminam por conviver tranqüilamente com um quadro institucional liberal.

“Que fazer?” Leve-se em conta que o efeito mais deprimente da revolução passiva recai sobre aquela que Gramsci chama de “tendência de esquerda”, isto é, a própria realidade de uma cultura ou de uma intelectualidade de esquerda.

Digamos que Gramsci arregaçou as mangas e começou (visto que no cárcere tinha tempo para isso) a redefinir pacientemente os *valores*, ou seja, ao mesmo tempo os valores da sociedade civil e do movimento operário e socialista. Trata-se não de valores abstratos, mas sim capazes de ser expressão da própria radicalidade política que havia propiciado, num quadro histórico diferente, a afirmação do comunismo (que nasce como transformação do senso comum).

O valor primeiro é a democracia, que Gramsci tematiza e persegue por intermédio da concepção, central no seu sistema de pensamento, de hegemonia e luta hegemônica.

Democracia implica convivência; no fundo, é a mesma convivência dos seres humanos quando ela adquire um valor político e social. A enorme dificuldade de assegurar formas e regras eficientes e estáveis ao quadro democrático decorre da necessidade de estabelecer *realisticamente* as modalidades de uma convivência pacífica entre seres humanos, que são diferentes e diferentemente ativos.

O princípio da democracia (e da convivência) é a *distinção*. O princípio da revolução (e do conflito) é a *contradição*. Dos dois princípios decorrem duas lógicas que se combinam variadamente ou se alternam, se entrelaçam ou se integram na dinâmica social: *hegemonia* e *dialética*.

Toda forma de totalitarismo (ou de fundamentalismo) almeja uma síntese dialética destituída de hegemonia e luta hegemônica. Pode haver uma dialética sem hegemonia, mas não uma hegemonia sem dialética (que é a ilusão da socialdemocracia e do pacifismo genérico ou abstrato).

A dinâmica da luta atravessa tanto a democracia quanto a revolução, mas de formas diversas (luta pacífica, a primeira; luta geral, a segunda, que inclui realidade e possibilidade da força e da violência).

5

A economia, ou seja, a dinâmica material da sociedade, se desenvolve independentemente da vontade e das intenções dos indivíduos, segundo uma variada combinação dos princípios da hegemonia e da dialética. “Independentemente” não significa, por certo, a ausência de decisionismo subjetivo nas manifestações do desenvolvimento, ou subdesenvolvimento, econômico. Significa apenas que a economia é um mundo de coisas construído pelos seres humanos, que, uma vez dado, se organiza com base em vínculos materiais e sociais que apresentam autonomia, ainda que relativa, em relação às preferências subjetivas.

O neoliberalismo é uma forma escancarada de economicismo e fetichismo (em sentido marxiano) porque apresenta o *mercado* como se fosse uma realidade unívoca e objetiva, submetida a regras puramente formais, às quais a política deveria apenas se conformar: uma realidade, pois, não *determinada* pela particularidade das relações sociais dadas (de sorte que o mercado se apresenta diferentemente em contextos diferentes): em vez disso, Gramsci fala de “mercado determinado”. O mercado neoliberal é uma ficção, uma realidade idílica, na qual – parafraseando a dinâmica política e cultural – valeriam unicamente os princípios da democracia e da hegemonia e não da dialética.

A humanidade, tal como e ainda mais do que na época, primeiro, de Marx e, depois, de Gramsci, vive uma realidade social antagônica. Estamos em presença de uma perigosíssima evolução das relações de força e dos conflitos sociais em termos não só de violência, mas de crueldade. O mundo está cada vez mais unificado pelas demandas e pela dinâmica do capital e está cada vez mais dividido em

classes sociais que (como Gramsci começara a investigar através da “questão meridional”) tendem a se fundir com divisões territoriais de amplitude variada e até, às vezes, enorme. Existe ainda e cada vez mais a necessidade de uma *análise dialética econômica* no sentido de Marx, mas também de uma *análise dialética territorial* no sentido de Gramsci. Este acrescentou à dialética a *análise hegemônica* porque o desenvolvimento da dicotomia social e cultural, que chama de “Oriente” e “Ocidente” – e que comporta o aprofundamento de outras dicotomias específicas, como aquela, no contexto do Ocidente, entre Europa e América –, requeria esse tipo de análise, como complemento indispensável do tipo dialético.

O *humanismo da convivência* é tão-só uma ideologia, que se contrapõe às ideologias hoje hegemônicas, que se abrigam todas sob o signo do fundamentalismo.

A grande intuição de Said, na trilha traçada por Gramsci, é a necessidade de atribuir prioridade ideológica e cultural à recomposição teórica e prática da *democracia*, como única práxis capaz de opor resistência aos gigantescos fluxos de fatos e de idéias propugnados pelos opostos fundamentalismos, anunciadores de violência, de guerra e de terrorismo.

Gramsci escrevia na Itália mortificada pelo fascismo, Said com o olhar voltado para a Palestina atormentada pelo sionismo. Para ambos, a batalha hegemônico-democrática é questão de vida e de morte. Tanto o fascismo quanto o sionismo são regimes que tendem a fechar consciente e violentamente os espaços e os tempos do exercício da democracia e da luta hegemônica. No caso de Said, verifica-se uma pérfida complementaridade entre democracia formal em Israel e totalitarismo real nos territórios ocupados.

Tanto Gramsci quanto Said propugnam a batalha democrática, em primeiro lugar, nas fileiras dos próprios movimentos. O fundamentalismo invadiu e em parte ocupou a cultura do movimento comu-

O *humanismo da convivência* é tão-só uma ideologia, que se contrapõe às ideologias hoje hegemônicas, que se abrigam todas sob o signo do fundamentalismo.

nista, assim como, mais tarde, a do movimento palestino.

Não pode haver nem haverá um humanismo da convivência no mundo se ele não se realizar plenamente no campo social e cultural que deveria promovê-lo.

Tanto Gramsci quanto Said foram e restaram isolados dentro dos respectivos movimentos. Gramsci escreveu numa carta: "Todo sardo é uma ilha na ilha". Creio que não lhe fosse estranha a metáfora de uma ilha comunista.

6

Depois do primeiro Congresso de Nápoles, em 1997,²³ realizou-se em setembro de 2001, no Rio de Janeiro, o segundo Congresso da *International Gramsci Society* (fundada entre Roma e Nova Iorque, em 1988), com o título: "Ler Gramsci, entender a realidade".²⁴

A contribuição do Brasil à fortuna internacional do pensamento de Gramsci, ao pegar o bastão que lhe foi passado na metade dos anos 1980 pela fortuna nacional italiana em declínio irreversível (assim parece), foi e é determinante.

O Brasil nos interessa de modo direto e quase emblemático em relação aos temas mencionados nesta comunicação. Ele, ao lado da Itália, como esclareceu agudamente Carlos Nelson Coutinho, constitui uma espécie de modelo histórico para um desenvolvimento social e político ligado às vicissitudes da "revolução passiva".²⁵ Os dois processos que chamamos de "novismo" e "transformismo" minam internamente as extraordinárias potencialidades de renovação social e transformação que esse país apresenta.

Creio, por outro lado, que uma grande *revolução democrática* esteja na ordem do dia no Brasil, assim como na América Latina. O economicismo (neoliberalismo) está de tocaia para frear ou contaminar as instâncias e os movimentos que, desde a luta vitoriosa contra a ditadura militar, ainda que com modulações irregulares e alternadas, entre mil dificuldades e recuos, de todo modo produziram uma *luta hegemônica* que chegou ao ponto de declarar a atualidade de uma *transformação* socialista no Brasil.

Os sentimentos e os juízos hoje estão divididos e sobre isso não creio que seja o caso de falar no momento. A desilusão, para a esquerda brasileira, é uma realidade, quaisquer que tenham sido as posições e as escolhas assumidas.

O nosso tema-problema é outro. Pode Gramsci nos servir hoje no mundo e, em particular, no Brasil, como "testemunha do presente"? De que modo?

De Gramsci provém, acredito, um estímulo urgente para encontrar, na medida do possível e sem imposições, naturalmente, as razões da "unidade" (tal como ele intitulou, há mais ou menos oitenta anos, o cotidiano que fundou), em função de um objetivo preciso: esboçar, promover, consolidar um quadro político, social e cultural que permita conduzir uma luta hegemônica de amplo fôlego, tanto do ponto de vista internacional (em primeiro lugar, pela unidade da América Latina) quanto do ponto de vista nacional (em primeiro lugar, pela reconstituição de um tecido econômico nacional independente de vínculos de matriz imperialista).

Conduzir uma luta hegemônica significa realizar a democracia.

É uma indicação geral e, por isso, abstrata.

Mais concretamente, em relação ao pequeno mundo gramsciano, penso na necessidade de uma *rede* de estudos e de iniciativas que dêem visibilidade e desenvolvimento a uma idéia simples, mas preciosa, que podemos resumir com o título de um sítio, dirigido por uma pessoa sóbria e valiosa, chamada Luiz Sérgio Henriques: "Gramsci e o Brasil".²⁶

NOTAS

¹ A. Gramsci, *Lettere dal carcere*, vol. 1, organizador A. A. Santucci (Palermo: Sellerio, 1996), p. 270

² A. Gramsci.

³ A. Gramsci, "Para uma renovação do Partido Socialista", em *Escritos políticos*, Carlos Nelson Coutinho (org.), vol. 1 (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004), p. 354.

⁴ "Carta a Giulia", 19-7-1929, em Antonio Gramsci, *Lettere dal carcere*, cit., p. 271.

⁵ "Carta a Giulia", 14 janeiro, 1929, *Ibid.*, p. 232.

⁶ "Carta a Giulia", *Ibid.*

⁷ F. Fortini. "Opus servile", em *Allegoria*, ano I, nº 1, 1989.

⁸ Cf. o filme *Klassenverhältnisse*, de J. M. Straub e D. Huillet, baseado em *América*, de F. Kafka.

- ⁹ Edward W. Said, *Humanism and Democratic Criticism* (Nova Iorque: Columbia University Press, 2004).
- ¹⁰ *Quaderni del cárcere*, edição crítica organizada por Valentino Gerratana (Roma: Editori Riuniti, 1975), 11, § 25, pp. 1.428 e ss.; *Cadernos do cárcere*, edição de Carlos Nelson Coutinho, com a colaboração de Marco Aurélio Nogueira e Luiz Sérgio Henriques (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999-2002), v. 1, pp. 147 e ss.
- ¹¹ *Quaderni del cárcere*, cit., p. 1.430; *Cadernos do cárcere*, cit., p. 148.
- ¹² Cf. F. Frosini. "Introduzione", em A. Gramsci, *Filosofia e politica. Antologia dai "Quaderni del carcere"*, organizado por F. Consiglio e F. Frosini (orgs.) (Florença: La Nuova Italia, 1997), pp. XLVI-LVI.
- ¹³ *Quaderni del cárcere*, 19, § 30, cit., p. 103 e p. 2.056; *Cadernos do cárcere* v. 5, cit., p. 107.
- ¹⁴ G. Piazza, *Metafore biologiche ed evolucionistiche nel pensiero di Gramsci* (Milão: Unicopli, 1995), pp. 133-140.
- ¹⁵ Edward W. Said, *Humanism and Democratic Criticism*, cit., p. 58.
- ¹⁶ *Ibid.*, p. 117.
- ¹⁷ *Ibid.*, p. 58.
- ¹⁸ *Ibid.*, p. 37,
- ¹⁹ (Q 6, § 116, p. 787 s.; CC, vol. 5, p. 259 s.).
- ²⁰ (Q 10, § 54, p. 1.343 s.; CC, vol. 1, p. 411):
- ²¹ (Q 11, § 48, p. 1.470; CC, vol. 1, p. 187).
- ²² M. Hardt e A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione* (Milão: Rizzoli, 2001), pp. 97 e ss.
- ²³ Cf. G. Baratta e G. Liguori (orgs.), *Antonio Gramsci da un secolo all'altro* (Roma: Editori Riuniti, 1999).
- ²⁴ Cf. C. N. Coutinho e A. de Paula Teixeira (orgs.), *Ler Gramsci, entender a realidade* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003).
- ²⁵ Cf. C.N. Coutinho, *Gramsci. Um estudo sobre seu pensamento político* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999), pp. 191-219.
- ²⁶ Em www.gramsci.org