

Gramsci, Marx e o pós-moderno

Roberto Finelli

Membro do Comitê de Direção do
Centro de Estudos do Materialismo
Histórico – Milão, Itália

Para Gramsci, ao contrário, como se sabe, a política e o conjunto da ação social são inteligíveis apenas a partir de subjetividades coletivas, e especificamente a partir da política, cujo coração é a elaboração e produção de ideologias.

- Não há grupo social nem subjetividade sem ideologias.

- Há continuidade entre moderno e pós-moderno

- A análise de Marx é confirmada pela revolução informática.

- Ideologia do pós-moderno e novos sujeitos.

A Política como Filosofia

A teoria da sociedade e da política de Antonio Gramsci se coloca a grande distância da concepção de uma cultura muito disseminada, de inspiração laica e neocontratualista, que pressupõe a sociedade como o lugar da diferença e da multiplicidade, e a política como o lugar técnico-institucional da mediação das diferenças. Não é por acaso, então, que a visão neocontratualista – que parte de uma rede social, fruto somente da livre vontade dos sujeitos individuais – chega a uma avaliação tão negativa e reducionista do conceito e da função da *ideologia*.

A ideologia, nesta perspectiva, é somente a elaboração teórico-fantasmagórica de uma subjetividade reprimida e manipuladora; é uma visão totalitarista que nasce de um desejo de dominação de uma subjetividade incapaz de enfrentar uma confrontação pontual e positiva com o real. Para Gramsci, ao contrário, como se sabe, a política e o conjunto da ação social são inteligíveis apenas a partir de subjetividades coletivas, e especificamente a partir da política, cujo coração é a elaboração e produção de ideologias⁽¹⁾. Política, para Gramsci, significa, com efeito, *para além de qualquer teoria institucional da representação e da mediação*, capacidade de gerar *hegemonia* através de uma classe social. E a substância da hegemonia parece consistir não tanto na força de coação confiada ao Estado propriamente dito e aos seus órgãos repressivos quanto na definição de uma visão de

mundo, *sistêmica e totalizante*, capaz de buscar o consenso dos grupos sociais subordinados em torno daquele grupo social que domina. O conhecimento, que está ligado de forma estrutural à ação política, não é, portanto, para Gramsci, um conhecimento neutro, técnico – como em Max Weber o da adaptação dos meios aos fins – porque o intelectual, enquanto tal, supostamente neutro e afastado das viscitudes materiais da vida social, não existe. O saber que dá sentido à fala política é somente o saber ideológico, o saber que produz visões de mundo, *Weltanschauungen*, e que se coloca antagonicamente diante das outras visões do mundo, precisamente conforme seu grau, maior ou menor, de coerência e organicidade. Isso explica porque cada classe ou grupo social tendencialmente dominante possui os seus próprios funcionários voltados, como se sabe, para a elaboração-divulgação destas ideologias e para a produção, portanto, do que é essencial na institucionalização do “político”.

Não há grupo social, e nele não há individualidade, sem ideologia. Isto é, para Gramsci, a ideologia é, podemos dizer, um *transcendental histórico*: um *medium* onipresente, sem o qual é impossível conceber a existência individual, de classe, e a partir daí toda a história humana. Existe-se como indivíduo e como grupo social, sempre e inevitavelmente, através de formas de consciência de si, do outro e do mundo, que são coletivas, historicamente sedimentadas e, portanto, irredutíveis à liberdade e à autonomia de um determinado sujeito individual.

O núcleo paradodoxalmente *filosófico*, especulativo, da luta po-

Publicado em *Crítica Marxista*,
n° 2, 1992, Roma, Itália
Traduzido por Giovanni Menegoz.

1 – Dfr. D Ferreri – *Inattualità di Gramsci?*, em *Percorsi della ricerca filosofica*, Roma, Reggio Calabria, Gangemi 1990, pag 185-196.

lítica, que também para Gramsci é a forma mais autêntica da *práxis* histórica, consiste na capacidade ou não de conceitualização, ou seja, da universalização própria de um grupo social. Consiste na capacidade de apresentar o seu ponto de vista como o ponto de vista de todos, onde a hegemonia significa precisamente a capacidade de traduzir e dissimular o particular no universal.

Esta concepção gramsciana da política, e da política como filosofia, está muito distante – apesar de não ser assim do ponto de vista terminológico e linguístico – das teorizações do idealismo italiano, tanto historicista como atual. A política, enquanto ideologia, é a capacidade de apresentar a parte como o todo e traduzir assim, através do consenso e da legitimidade, uma parcialidade *de facto* em uma parcialidade *de jure*. E isso remete não a Croce e Gentile, mas à temática que nasce com Hegel e Marx, da maneira pela qual os elementos particulares e instituições históricas contingentes se universalizam e se legitimam de forma arbitrária, a começar pela crítica radical que o Hegel de 1802 (no *Ensaio sobre o direito natural*) faz aos universais morais e jurídicos abstratos do kantismo.

Certamente deve ser lembrado que o pensamento de Gramsci passa a sofrer fortes condicionamentos, de inspiração idealista, ao tratar o modo pelo qual uma classe se torna hegemônica em relação a ela mesma, passando da *passividade*, por assim dizer, da esfera econômica – contexto de uma ação quase naturalista e ainda ligada em demasiado às necessidades imediatas – para a *atividade* rica de conhecimento e projeto, própria, neste caso, da iniciativa política⁽²⁾. Mas o que aqui é importante destacar é que na articulação da hegemonia, como relação não da classe consigo mesma mas desta com os grupos subalternos, Gramsci alcança um dos lugares mais altos de sua reflexão concebendo aquela relação, à maneira da relação marxiana de capital e força de trabalho, como uma *relação de exploração*; ou seja, como a produção e o usufruto, por parte das clas-

A política, enquanto ideologia, é a capacidade de apresentar a parte como o todo e traduzir assim, através do consenso e da legitimidade, uma parcialidade de facto em uma parcialidade de jure.

ses hegemônicas, de uma espécie de *a mais da vontade*⁽³⁾.

O efeito de fundo de uma ideologia hegemônica é na verdade o de produzir nas massas subalternas um imaginário não ligado à prática material e real da própria vida, mas dotado de categorias e imagens culturais próprias, precisamente as das classes dominantes: isto é, o de produzir uma cisão entre formas de vida e formas de conhecimento, que entrega a dimensão simbólica e cultural do subalterno aos conteúdos e instâncias de uma consciência diferente de si mesma. Deste modo, através do consenso com relação a uma representação do mundo, comum e indiferenciada, se produz uma unanimidade e generalização da vontade que não deveria pertencer legitimamente à classe dominante, uma vez que esta última, no mundo da economia e da prática material, é, por definição, agente de parte, voltada unicamente para o seu interesse específico.

Assim, Gramsci reescreve, com muito maior profundidade, a cisão introduzida no homem moderno pelo Marx da *Questão Judaica*. O dualismo de que se trata, com efeito, não é tanto como o jovem Marx o tinha concebido – o do *bourgeois* e o *citoyen*, pelo qual, perante a realidade do econômico embebida de egoísmo e individualismo, se estabeleceria a celebração, somente representativa, do homem igual e solitário com os outros, no céu separado da política. Não se trata mais, então, do dualismo entre normalidade da praxis cotidiana e excep-

cionalidade do ato e participação política, que também Marx teorizava não do alto de sua crítica madura da economia política mas a partir de sua teoria juvenil e romântica do homem como gênero. O que se trata aqui é, ao contrário, o enfoque da interiorização e da estruturação, conforme a alteridade, do imaginário e do simbólico do homem subalterno, enraizadas, por um lado, no cotidiano mais íntimo e generalizado do indivíduo e, de outro, numa articulação social concebida não a partir do mito feuerbachiano do gênero humano e da sua relação com suas quedas e alienações, mas das relações objetivas e mensuráveis, científica e quantitativamente, entre classes sociais historicamente determinadas.

Vale dizer que, não obstante o seu distanciamento substancial que não é contudo, como se sabe, ignorância – dos temas da psicanálise, Gramsci, com a sua teoria da hegemonia como a *a mais da vontade*, elabora uma conexão profundamente original entre as relações que constituem a sociedade em si e uma concepção do homem como sociedade interior, como convivência de espaços distintos do próprio eu; uma visão que rompe com uma concepção não somente individualista, mas também unitária e monista do sujeito, e que abre uma reflexão sobre a cisão, *in interiore hominis*, entre a existência econômico-material e a sua representação como espelhamento e representação do outro a partir de si mesmo.

Com estas argumentações, certamente, se quis radicalizar e explicitar o que está presente, às vezes somente em forma implícita e não suficientemente desenvolvida, no pensamento de Gramsci. Mas isso foi feito não tanto porque não se considera fundamental o cuidado filológico e o respeito à leitura do texto, quanto porque uma exposição sintética e de explicitação radical resultaria mais útil ao escopo mais substancial destas páginas que é o de compreender o quanto

2 – R. Finelli – Gramsci entre Croce e Gentile, em *Crítica Marxista*, 1989, n° 5 – pg. 77-92

3 – Cfr. R. Stradella – *Appunti per una critica de politica*, Palermo, La Pelma, 1984.

a teoria gramsciana da identificação da política com a produção e o choque de ideologias nos pode servir ainda hoje na interpretação de nossa contemporaneidade mais atual e naquele debate que mais a caracteriza ultimamente como relação de continuidade ou descon-tinuidade entre o *moderno* e o *pós-moderno*.

O Marx da Abstração Real

Com relação a este tema tão crucial do debate teórico atual, creio que se deva salientar, claramente, de acordo com o que escreveu Romano Luperini, a natureza enganosa de "qualquer contraposição entre moderno e pós-moderno"⁽⁴⁾. Entre um e outro, penso existir uma continuidade substancial *instituída a partir da relação capitalista da produção e do seu aprofundamento*, e especificamente a partir da cada vez mais intensa colonização e esvaziamento do valor de uso pelo valor de troca. A consequência fundamental, a meu ver, é que as categorias de pensamento e ciência crítica elaboradas por Marx para a análise do moderno mantêm sua validade também para o assim chamado pós-moderno. Aliás, eu diria que expressam toda sua validade finalmente e sobretudo hoje, na medida em que somente hoje a extensão do capitalismo a modo de produção globalmente planetário, combinado com a intensificação de sua realidade nas áreas mais avançadas, dá existência concreta, perceptível, verificável, aos conceitos marxianos, traduzindo-os – parafraseando uma famosa frase marxiana da *Introdução* de 1857 – de abstrações apenas mentais, e portanto hipotético-subjetivas, para abstrações *reais*, de natureza subjetiva e social.

Quem aqui escreve, há tempo insiste em dizer, a partir de uma leitura global da evolução e da complexidade do pensamento de Marx⁽⁵⁾, que o centro da questão está na rica conotação da realidade que o Marx das obras maduras, bem à frente de Hegel, dá ao *abstrato*, tornando-o o princípio da fundação e articulação peculiaríssima que Marx deu do tempo moderno. O Marx da maturidade teórica plena

Com efeito, pela primeira vez na história dos homens, no coração do viver social, se coloca uma riqueza que é mera quantidade, abstraída de qualquer diferença qualitativa, e destinada, precisamente por causa de sua natureza puramente quantitativa, não a satisfazer necessidades mas a assumir o objetivo primário de uma extensão infundável de si

– e portanto não aquele da Ideologia Alemã, ainda preso a uma visão unívoca e determinista da estrutura e superestrutura, mas aquele dos *Grundrisse* e, em particular, o daquelas páginas conhecidas sob o título de *Formas que precedem à produção capitalista*⁽⁶⁾ – superando precisamente uma concepção hipostática e muito esquemática da prioridade da estrutura sobre a superestrutura, chegou a argumentar que *paradoxalmente* somente na sociedade capitalista o econômico se torna realmente o contexto fundamental da socialização; ou seja, que somente na sociedade moderna o contexto da produção e do trabalho produz o modo através do qual os indivíduos e os diversos grupos sociais se relacionam entre si. Isso difere das várias formas de sociedades pré-capitalistas em que os princípios de socialização nascem, como escreve Marx, não da esfera do trabalho mas de contextos de outra natureza (como o das relações de parentesco, ou o ideológico-religioso, ou o ideológico-político). No mundo moderno, pelo contrário, tudo se move não a partir do plano cultural-simbólico mas do da produção econômica; e recorde-se que por isso o contexto essencial do econômico não é o da circulação e do mercado, que aparece como o lugar das relações en-

tre indivíduos, mas o da produção propriamente dita como o verdadeiro lugar da relação entre as classes.

Mas este realce do econômico no moderno depende, por sua vez, na visão de Marx, da originalidade do conceito de riqueza que o capital, sob a forma de acumulação de dinheiro, introduz no horizonte contemporâneo. Com efeito, pela primeira vez na história dos homens, no coração do viver social, se coloca uma riqueza que é *mera quantidade*, abstraída de qualquer diferença qualitativa, e destinada, precisamente por causa de sua natureza puramente quantitativa, não a satisfazer necessidades mas a assumir o objetivo primário de uma extensão infundável de si; coerente com a definição de uma quantidade que não admite, no quadro do seu existir, conclusões, limites e termos qualitativos de qualquer gênero. A natureza impessoal, *não antropomórfica*, deste tipo de riqueza institui como fundamento do viver social, pela primeira vez, uma abstração sem qualidade, atropelando radicalmente qualquer forma de vida precedente, caracterizada, mesmo em regimes de classes, pelo consumo opulento ou não dos valores de uso, e pondo como princípio do homem e de sua natureza balizada por limites uma medida de grandeza tendencialmente inexaurível e ilimitada. Na base da teoria marxiana do capital está este conceito originalíssimo de riqueza, concebido a partir das obras dos economistas clássicos, mas filtrado sobretudo pela lógica hegeliana da quantidade.

Mas este conceito, que está na base da teoria do valor-trabalho (fruto, para muitos, unicamente da fantasia abstrativa de Marx) e que com o qual sabemos tem início a exposição literal do *Capital* de Marx, muda sua aparência inicial somente heurística e hipotética uni-

4 – R. Luperini – *L'allegoria del moderno*, Roma, Editori Riuniti, 1990 pag.4

5 – Cfr. R. Finelli, *Astrazione e dialética dal romanticismo al capitalismo*, Roma Bulzoni, 1987

6 – K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica – Grundrisse*, Torino, Einaudi, 1976, pag. 451-498.

camente quando, com as transformações incessantes do processo de trabalho e a subsunção *real*, e não mais *formal*, da força de trabalho ao capital, o trabalho se torna cada vez mais não intencional, carente de participação e criatividade por parte do trabalhador; não mais concreto, enfim, mas abstrato. E abstrato até o ponto de Marx poder afirmar, em uma página pouco lembrada dos *Grundrisse*, que é precisamente e somente com o amadurecimento sempre mais intenso do capitalismo que a teoria do valor-trabalho se torna praticamente verdadeira: "esta relação econômica – o caráter de extremos de uma relação de produção que distingue o capitalista do operário – se desenvolve portanto de maneira cada vez mais pura e adequada quanto mais o trabalho perde toda a característica de arte: a habilidade particular se torna cada vez mais algo de abstrato, de indiferente, e o trabalho se torna, cada vez mais crescentemente *atividade puramente abstrata*, puramente mecânica e, por isso, indiferente, indiferente à sua forma particular, atividade puramente *formal* ou, o que dá no mesmo, puramente *material*, atividade em geral, indiferente à forma. Aqui se revela, mais uma vez, como a determinação particular da relação de produção da categoria – nesse caso, capital e trabalho – se torna verdadeira somente com o desenvolvimento das *forças produtivas* industriais (este ponto deverá ser particularmente desenvolvido mais tarde, quando se tratará desta relação; com efeito, aqui a questão já está colocada na própria relação, ao passo que nas determinações abstratas de valor de troca, circulação, dinheiro, ela ainda permanece na nossa reflexão subjetiva)." (7)

É a partir desta peculiaridade única de sua teoria, isto é, de que a hipótese da qual parte seu sistema não é absolutamente uma hipótese subjetiva mas uma tese objetiva, não um *pressuposto*, mas um *posto* pela própria realidade, que Marx pode fazer do abstrato e de sua valorização o princípio da ontologia social do tempo moderno e articular uma teoria das classes que a partir da produção da mais-valoriza passa, na superfície do corpo soci-

*Somente hoje,
paradoxalmente,
assistimos a uma
realização plena da
análise marxiana e de
sua teorização da
análise do abstrato e do
impessoal como núcleo
da sociedade capitalista.*

al, para a sua distribuição e circulação, dando lugar à sua mais original concepção da dialética, a qual, diferentemente daquela hegeliana, não é tanto uma dialética da contradição (mesmo que Marx seja também isso) quanto uma dialética, eu diria, da compenetração e da dissimulação do abstrato no concreto. Porque esta realidade singularíssima, não antropomórfica, que é o abstrato com a impreteribilidade de sua valorização, se dá na fenomenologia da vida dos homens e coisas concretas; e isso confirma, no capitalismo, o prevalecer estrutural da imagem de superfície sobre os nexos mais profundos de significação e realidade.

Certamente, estas são questões bastante difíceis e problemáticas no âmbito da cultura de tradição marxista. Porém, eu penso que o moderno não pode ser compreendido sem esta centralidade que Marx dedica à abstração no campo da produção, fazendo dela a verdadeira estrutura de sustentação da inteira vida social: porque a produção é, ao mesmo tempo, produção de um certo tipo de sociedade, isto é, *produção de relações sociais* (enquanto expropriação de uma classe por outra), *produção material* (enquanto produção de valores de uso) e, por fim *produção de representações ideológicas*, através do encobrimento que esta última, ou seja, a produção de valores de uso, faz da primeira, isto é, a produção da mais-valoriza.

É preciso pensar nesta tríplice produção (de coisas, relações e representações fantasmáticas), acho eu, quando Marx especifica e indivi-

dualiza a peculiaridade do moderno no fato de que somente com ele a função do econômico se torna o verdadeiro princípio de coesão da integração social. Então, é possivelmente necessário se colocar à altura deste ponto de observação, conquistado por Marx, para compreender melhor o nosso tempo e esta assim chamada sociedade pós-moderna (ou sociedade pós-industrial ou da informação), com a sua pretensa ausência de centros e hierarquias de sentido, e com a valorização que dela fazem, porque substitutiva do moderno, todos aqueles que, insensíveis às tramas de domínio e legitimação que o capital articula como princípio da vida social, legitimam este mundo como o contexto mais avançado de existência da pluralidade, da convivência de diferenças e cidadanias, hoje libertas de qualquer enraizamento e composição de classe.

Revolução Informática, Pós-moderno e Nova Subjetividade

Creio, e é bom repeti-lo, que somente hoje, paradoxalmente, assistimos a uma realização plena da análise marxiana e de sua teorização da análise do abstrato e do impessoal como núcleo da sociedade capitalista. E isso acontece precisamente através daquela revolução informática, aplicada ao processo produtivo – ao contrário da argumentação de uma nova formação social que não obedeceria mais às leis do capitalismo clássico – ou seja, ao primado de uma produção industrial baseada em relações de classes antagônicas. Por limites de espaço posso somente acenar a questões que exigiriam um aprofundamento bem maior; mas gostaria de lembrar apenas que muitos, hoje, em lugar da libertação do trabalho, passaram a considerar a crescente despersonalização do trabalho em um processo que exige não mais os esforços manuais do modelo taylorista, mas, essencialmente, a disponibilidade das capacidades mentais do trabalhador, de sua inteligência e atenção: capaci-

dades prontas a obedecer a todas as informações que a máquina informática lhes apresenta e impõe, e prontas a intervir, sempre de maneira rigidamente codificada, em todos os espaços residuais não programáveis. Começa-se, assim, a compreender que hoje, no interior da nova organização informática do trabalho, o que se dá é que o núcleo mais profundo da consciência do operário – a sua intencionalidade subjetiva, como dizia Sartre – passa a ser solicitado pelo sistema de máquinas como componente consciente que aquele sistema não possui. Surge deste modo o paradoxo de que um mecanismo rigorosamente intencional e objetivo, sustentado por uma inteligência artificial, exija, para sua produção e reprodução global, o uso da intencionalidade operária. É justamente por causa disso, pelo fato de que hoje o operário é privado até daquele substrato mais recôndito de subjetividade que o taylorismo tinha rigorosamente excluído como fator de perturbação máxima, se torna praticamente verdadeira a afirmação de Marx segundo a qual os operários são utilizados e definidos, no interior do processo de produção capitalista, somente como órgãos conscientes do sistema de máquinas.

Hoje, o trabalhador entra no processo de trabalho informatizado com uma grande capacidade sintético-seletiva de conhecimento, com uma capacidade de avaliação e decomposição-recomposição da experiência extremamente ampla, por causa da escolarização de massa e da frequência dos *mass media*. O uso capitalista da força de trabalho se apropria desta potencialidade mental; mas se apropria dela de maneira abstrata, esvaziando-a de qualquer conteúdo próprio e enchendo-a de conteúdos unicamente seus. O trabalho mental é, portanto, o uso inverso daquele potencial de intencionalidade da consciência; mesmo no paradoxo da participação do trabalhador, se torna somente função rigidamente subordinada de um processo automático e sem consciência.

F. Jameson tem razão quando fala do pós-moderno não como um

Gramsci, com Americanismo e fordismo, tinha compreendido como a peculiaridade do moderno consiste em uma nova hegemonia da classe burguesa; uma hegemonia que parte diretamente da fábrica, da nova estrutura do processo de trabalho.

estilo artístico ou apenas literário, mas sim como uma dominante cultural, como a ideologia mais apropriada e generalizada do capitalismo tardio⁽⁸⁾. Mas entender como, na cultura superior, se tenham difundido cada vez mais as assim chamadas teorias do pensamento⁽⁹⁾, e entender como, no plano da cultura de massa, esteja se impondo cada vez mais uma nova fenomenologia perceptiva, e um mundo de valores cada vez mais pobres em profundidade, significa provavelmente, com base no que disse até agora, partir da definição marxiana de riqueza capitalista como acumulação inesgotável de quantidade sem qualidade e analisar como este processo sem sujeito legítima, através da abstração do processo de trabalho, a inteira realidade social.

Gramsci, com *Americanismo e fordismo*, tinha compreendido como a peculiaridade do moderno consiste em uma nova hegemonia da classe burguesa; uma hegemonia que parte diretamente da fábrica, da nova estrutura do processo de trabalho, com uma criação de representações ético-ideológicas e de consenso, que parte diretamente do lugar de produção que não passa mais pelos intelectuais tradicionais do capitalismo europeu pré-taylorista. Esta indicação é muito fecunda e se liga à de Marx, na verdade muito pouco valorizada até agora, que com a análise do trabalho abstrato e dos fetichismos implícitos no processo de trabalho nos

deixou os instrumentos para compreender como a produção capitalista é, em sua intimidade mais profunda, aquela produção tríplice mencionada anteriormente e, em particular, no que interessa aqui, produção de um imaginário de superfície que esconde e deforma a substância efetiva do real.

A fenomenologia mais típica do pós-moderno se caracteriza e se torna relevante, como muitos autores assinalam, sobretudo com o desaparecimento da consciência histórica e a sua constituição com operações de mero *remake* e *collage*, com a espetacularização dos eventos, com a multiplicação através dos *mass media* de uma informação desprovida de qualquer penetração cognitiva real, com um novo sentido, mais empobrecido, da espacialidade e temporalidade, na transformação global e nova da percepção do real.

Compreender esta fenomenologia e reconduzi-la, ainda que através de muitas mediações, à crítica da economia política parece-me ser esta a reproposição da política na intenção mais fértil de Gramsci como confrontação e choque de visões de mundo. Isso com a finalidade de propor uma crítica do pós-moderno que desvende o seu lado ideológico-ilusório, mas também o conteúdo de realidade; e que tenha entretanto a capacidade de captar transformações efetivas e relevantes, mesmo que transpostas arbitrariamente do seu lugar de superfície para as condições gerais do inteiro sistema social.

Neste sentido, deve ser utilizada de maneira crítica a teorização da ideologia pós-modernista sobre o atual esgotamento, na atual sociedade da complexidade, da subjetividade moderna como individualidade autônoma, centrada em si mesma e capaz de livre iniciativa no mercado de consumo e de trabalho. Esta tese, poderíamos acrescentar, remonta certamente ao efeito provocado pelo esvaziamento do valor de uso no âmbito do consu-

8 – Cfr. F. Jameson, *Il post moderno, o la lógica culturale del tardo capitalismo*, Milanom, Gerzanti, 1989

9 – R. Luperini, *L'allegoria del moderno*, cit. pag12

mo e do trabalho individualizado e concreto no contexto da produção; compreendendo, porém, que aquela figura de uma subjetividade individual, senhora de si, ao menos para as classes subalternas, sempre foi um mito e efeito de uma alienação ideológica em favor das classes dominantes. E que por isso, talvez, a queda deste mito poderá facilitar a formação de uma subjetividade alternativa, capaz, em sentido gramsciano, de realizar a inovação histórica: isto é, subjetividade capaz de uma identidade não individual mas coletiva, que parta da homogeneidade da experiência da vida que a produção do trabalho abstrato cria, e criará cada vez mais, entre as diversas forças de trabalho, não somente da produção industrial mas também da administração e dos serviços.

A identificação marxiana de riqueza abstrata e capital, e a formulação da origem da abstração no coração do processo de trabalho, permite, aliás, e não por acaso, evitar equívocos implícitos na definição de um sujeito social antagônico pelo fato daquela força produtiva (a força de trabalho) ser fator fundamental na produção da riqueza nacional, se sujeito, enfim, do *trabalho concreto* e portadora das capacidades criativas e ela ligadas. Com efeito, através do processo não somente de expropriação da propriedade dos produtos, mas também, e sobretudo, da expropriação das capacidades de pôr em movimento os meios de produção, a classe trabalhadora passa a ser definida por uma condição de negatividade radical e funcionalização passiva ligada à exclusiva e primária exigência da valorização. E é precisamente esta negatividade que constitui o fundamento materialista, imanente e não extrínseco, de uma identificação possível de classe; o que também vale contra as cisões e

A duríssima derrota social das lutas dos anos '70 e '80 encontra sua raiz, mais interna do que externa, na comunicação e fecundação recíproca insuficientes entre duas culturas que fundamentalmente caracterizam estas lutas: a radicalmente igualitária da classe operária e a radicalmente antiautoritária dos estudantes e das mulheres.

o imaginário individualista induzidos pela esfera da circulação e do consumo.

Certamente não se deve subestimar que uma identificação como esta caia no horizonte da abstração que vivifica o capital e, portanto, sofre inevitavelmente da pobreza em que se insere. É uma identificação abstrata, baseada em uma igualização *genérica* dos seus componentes e que por isso, pouco sabe de uma cultura e de uma prática da *diferença*; ou seja, tem pouca familiaridade com uma antropologia da liberdade, baseada na natureza irrepitível e não conformável de cada individualidade.

A duríssima derrota social das lutas dos anos '70 e '80 encontra sua raiz, mais interna do que externa, na comunicação e fecundação recíproca insuficientes entre duas culturas que fundamentalmente caracterizam estas lutas: a radicalmente igualitária da classe operária e a

radicalmente antiautoritária dos estudantes e das mulheres. Reafirmar hoje e fazer política no sentido elevado de Gramsci, política como hegemonia "filosófica", significa talvez repropor, com sensibilidade e articulações mais apuradas, o encontro entre aquelas culturas posto que justiça e liberdade, solidariedade e individualização, podem realmente se comunicar somente se se tornarem os modos de ser de um mesmo sujeito social, e não, como até hoje, os dois princípios de identificação de duas classes sociais distintas e contrapostas.

O marxismo da abstração pode facilitar este encontro, clareando algumas de suas razões mais profundas e projetando uma visão da política muito distante de hipóstases burocráticas e institucionais. Também porque com a sua contribuição se pode proceder de forma mais ágil para a resolução daquele outro problema antigo da história cultural e política da esquerda que é a relação entre intelectuais e massa. Porque, já foi dito, com a maturidade do capitalismo e com a efetivação sempre mais real da abstração, o pressuposto da teoria, antes com Marx e depois com os marxistas, se torna opinião subjetiva dos indivíduos, prática e experiência real de uma coletividade, verdade manifesta *in corpore vili* por parte das camadas subalternas do conjunto social. O marxismo do abstrato pode portanto apropriar-se novamente da proposição de Vico "*verum et factum convertuntur*" e sobre esta consubstancialidade da teoria e da prática social fundar, para além da cientificidade de seu saber, a formação de uma subjetividade coletiva que precisamente, em razão do saber de si, não é obrigada a ser dirigida por uma camada e instância social externa e heterônima a ela.