

GRAMSCI E OS PERIGOS DO COSMOPOLITISMO*



Lea Durante

O perigo de extrapolar a teoria gramsciana do seu contexto e ler a história como antropologia. A crítica literária nos *Cadernos* e o tema da identidade cultural. Mundialização e Estado-nação: o problema da hegemonia. O cosmopolitismo como atração mais forte.

Para quem se interessa por Gramsci, para quem o estuda e o considera, de uma ou outra forma, uma referência ao próprio agir político, a sua fama mundial atual, extraordinária, pode suscitar reações e atitudes de sinal diverso, oscilantes entre a necessidade, de um lado, de reapropriação forte da interpretação da obra gramsciana, de definição, o mais correta possível, dos limites políticos e das coordenadas teóricas daquele pensamento, para subtrair-lo (admitido que seja possível) ao destino de passar a enumerar as “Grandes Aventuras” do pensamento do século XX. E, de outro, a expectativa e a esperança de que tal fama proceda diretamente de uma centralidade, de uma atualidade histórica tão forte e válida do pensamento gramsciano que torne inútil a preocupação em relação a usos muito atualizados ou ideológicos, inevitáveis para um pensador estudado por um número tão grande de pessoas.

Não é difícil notar, principalmente em tempos recentes, que o uso imediatamente militante de Gramsci no mundo comporte alguns custos, no plano da precisão política e da correção teórica, custos que provavelmente valem a pena pagar, a partir do momento em que estes últimos se tornam portadores de resultados, porém, com a condição, eu acredito, de que os resultados não sejam escamoteados, que possam ser colocados claramente. Um custo significativo é o de uma extrapolação mais ou

menos relevante dos aspectos teóricos daqueles históricos, extrapolação que se torna necessária, ou se verifica espontaneamente, em razão do fato de que a busca do presente parece exigir principalmente um esforço de generalização.

É verdade que, às vezes, o texto gramsciano parece induzir ou pelo menos permitir uma leitura em um certo sentido abstrata, da qual é preciso pôr-se em guarda. Muitas vezes, precisamente quando está individualizando um nó histórico-político muito importante, Gramsci utiliza o tempo presente de maneira decidida, e isso pode produzir mal-entendidos. Ou até acontece, em alguns pontos dos *Cadernos*, que Gramsci experimente uma redação esquemática para se explicar melhor: “Quando a força progressiva A luta com a força regressiva B, pode acontecer não somente que A vença B ou B vença A, pode acontecer que não vença nem A nem B, mas que se sangrem reciprocamente e uma terceira força C intervenha desde fora submetendo o que sobra de A e de B.”¹ Nesse passo sobre o cesarismo, como se vê, parece quase que Gramsci queira representar, do mesmo modo que em outros pontos, o modelo matemático de uma regularidade histórica e todas as suas variantes, através do uso freqüente do presente. O tempo presente, porém, junto ao valor normativo que seguramente possui, expressa outros valores e, em particular, no nosso caso, expressa o estado de pensamento em seu movimento de construção, um devir da reflexão ainda sujeita à revisão, ao esclarecimento. É o próprio Gramsci quem nos alerta sobre o uso normativo no plano histórico, sobre a abstração de suas noções dos contextos analíticos em que nascem, e o faz às vezes quase exortando a si mesmo, tão grande é o risco que corre. “De resto, o cesarismo é uma fórmula polêmico-histórica e não um cânone de interpretação da história”, diz no mesmo parágrafo que já citei, ou ainda:

* Traduzido de *Crítica Marxista*, nº 4-5, 1998. Tradução de Giovanni Menegoz.

<https://doi.org/10.36311/0102-5864.16.v0n34.2184>

O argumento da revolução passiva como interpretação da idade do Risorgimento e de qualquer época complexa de agitações históricas. Utilidade e perigos deste argumento [...] porque a colocação geral do problema pode fazer com que sejamos induzidos a um fatalismo, etc.; mas a concepção permanece dialética.²

Gramsci, de resto, foge claramente dos lineamentos de uma filosofia da história, e sua busca pela afirmação da autonomia filosófica do marxismo é o repropor contínuo – porque fundamental – do

problema político da relação teoria-práxis, visto este último em sentido absolutamente antimecanicista e anti-historicista. É uma busca do pensar no sentido do fazer e, como tal, não inclinada para definições categóricas.

Com vista à busca eficaz do tempo presente, parece que é preciso uma certa capacidade de generalização e isso envolve também o uso que se faz de Gramsci, com a projeção de suas noções histórico-políticas. Com efeito, uma vez assumida a mundialização como condição planetária natural – como hoje se faz normalmente –, a consequência mais ostensiva e imediata desse fenômeno no plano epistemológico parece ser, ao lado da desvalorização do conceito espacial de geografia, a desvalorização do conceito temporal de história. E não podia ser diversamente dado que as coordenadas espaço-tempo

representam, não por acaso, a abscissa e a ordenada para a definição de qualquer diagrama de análise do real.

Em um contexto comum, caracterizado pelo deslocamento físico e pela limitação ao tempo presente, o sentido insuficiente do “quando” se adiciona à perda de sentido do “onde” os fenômenos acontecem.

Não é difícil notar, principalmente em tempos recentes, que o uso imediatamente militante de Gramsci no mundo comporta alguns custos, no plano da precisão política e da correção teórica, custos que provavelmente vale a pena pagar, a partir do momento em que estes últimos se tornam portadores de resultados, porém, com a condição, eu acredito, de que os resultados não sejam escamoteados, que possam ser colocados claramente.

HOMOLOGAÇÃO CULTURAL

Não é por acaso que o horizonte neo-anropológico parece se firmar, de maneira sempre mais disseminada, como o pressuposto idôneo para a análise da realidade; e não se trata de uma antropologia como a do passado, que teve uma função positiva, capaz, isto é, de restituir ao homem a sua parte de materialidade biológica, e que uma determinada vertente histórica do marxismo tinha induzido a abandonar. Dessa vez, ela representa, pelo contrário, a vertente progressista e democrática da homologação cultural, é a contribuição involuntária que intelectuais antagonistas de todas as latitudes versam à ideologia do mundo-aldeia, pensando assim elaborar uma visão diversa e alternativa à visão economicista do mercado global. É um olhar para o fenômeno de maneira ampla, sumária, em grau somente de indicar uma tendência cultural que, naturalmente, possui em seu interior uma grande variedade e riqueza de facetas, das quais é impossível dar conta, e cujas repercussões não são imediatas e diretas mas, pelo contrário, agem sutilmente ao longo do tempo. O mundo-aldeia e o mercado global, na realidade, são faces especulares de uma mesma idéia de fundo, uma idéia universalizante e dotada de um grande poder de abstração, uma idéia, de certo modo, bisneta espúria das utopias kantianas.

A mundialização, uma vez que se transformou – imperceptivelmente, sob os olhares de todos – de fase econômica do capitalismo, isto é, de objeto de análise histórica, em paradigma interpretativo da modernidade, isto é, em sujeito de análise, realizou um salto de qualidade enorme: derrotadas história e geografia, a mundialização se tornou como que fenômeno natural, subtraindo-se à sua determinação econômica e política e transferindo-se para um plano que não pode ser definido propriamente como superestrutural, mas, pelo contrário, metaestrutural. Na maioria dos casos, parece que observadores conceituados e conhecidos pela opinião pública concordem em considerar os processos de mundialização e globalização em curso como simples pressupostos – sempre mais implícitos nos tempos de hoje – para poder afirmar algo a respeito de qualquer assunto. Reduzidos (mas talvez dever-se-ia dizer elevados) a pano de fundo, estes processos, obviamente, não podem mais ser colocados em discussão: podem se tornar objeto de esforços teóricos voltados para a busca de valores positivos, de compatibilidades de diverso gênero, mas

não colocados em discussão. Não se mostra possível, isto é, fazer a crítica da mundialização como fase, porque seria como fazer a crítica da morfologia de uma montanha: um gesto inútil.

O abandono da dialética como costume analítico é um dos aspectos epistemológicos que dizem respeito à mudança de *status* da mundialização, de objeto para sujeito de análise. E é talvez um terreno sobre o qual faltou um forte pensamento antagonista. A antropologização da história, com a sua busca das invariantes humanas e sociais, nos últimos vinte anos pelo menos, favoreceu inconscientemente a transformação da dialética em seu sucedâneo oposto, o diferencialismo, a tendência, isto é, a identificar as contradições do sistema (do presumido sistema-mundo, entendo eu) como simples variantes internas, como diferenças, exatamente.³ Tudo isso no meio de um deslocamento progressivo da observação (e, em certa medida, da constituição) dos sujeitos em conflito das classes para outras formas de identificação e agregação individual e social.

ANTROPOLOGIA E ESTRUTURALISMO

A fim de considerar a relação entre antropologia e globalização penso ser útil lembrar que os destinos dos estudos etnoantropológicos foram ligados, em um primeiro tempo, e depois separados, dos estudos do estruturalismo. Nos anos 50, com efeito, e quase contemporaneamente à lingüística, no seio da qual e graças à qual ele foi sendo elaborado, o estruturalismo representou uma guinada determinante também para a antropologia, transformando radicalmente e aproximando fortemente as duas disciplinas. Na fase inicial do estruturalismo, com efeito, elas se empenharam, quase de *pari passu*, na busca do nó essencial e estável nos campos respectivos de pesquisa, campos que se revelavam sempre mais contíguos por obra do método comum. Eis duas definições de Claude Lévi-Strauss e Roland Barthes, somente para exemplificar a sua proximidade na pesquisa: “Na antropologia e na lingüística, o método estrutural consiste em descobrir formas invariantes no interior de conteúdos diferentes.”⁴ “[O estruturalismo] define toda busca sistemática como subordinada à pertinência semântica e inspirada no modelo lingüístico.”⁵

A antropologia permaneceu ligada fortemente ao estruturalismo, defendendo-o e dando-lhe suporte

em sua batalha pela superação da cultura ocidental tradicional, confirmando-o em sua busca de fontes, aptas a formar um contexto interdisciplinar lingüístico-etnológico (o formalismo russo, a escola de Praga), fontes que se revelaram naquele momento capazes de pôr em discussão o historicismo ainda predominante mas já visto como inadequado. Porém, a crise do estruturalismo – que se deu em meados dos anos 70, por causa da rigidez de algumas de suas noções analíticas centrais, como a sincronia, o código e outras mais – não foi acompanhada por uma colocação em discussão igualmente significativa da antropologia. Esta última, que também tinha se baseado naquelas noções (e que continua hoje a se valer delas), operou por sua vez uma mudança. De disciplina sempre em equilíbrio entre vocação taxonômico-descritiva e livre observação da realidade em seu movimento de construção, mudou para atitude mental, para disposição intelectual. Assim transformada, a antropologia acompanhou e seguiu ao seu modo o desenvolvimento do pensamento único interno ao neoliberalismo; produziu um significado diferente das noções de civilização, filiação, identidade; redefiniu, para homens, grupos, povos, a relação entre universal e particular, ontologizando e relativizando, de várias formas, acontecimentos e conceitos segundo as necessidades.

É preciso esclarecer melhor, e isso vai se dar nas páginas que seguem, o nexos que liga a reflexão conduzida até agora ao pensamento de Antonio Gramsci: poder-se-ia também observar que as perplexidades negativas em relação ao que chamei de atitude antropológica não consideram que toda uma vertente importante e inovadora da antropologia na Itália deu seus passos iniciais precisamente a partir de Gramsci. Não é possível aqui, dada a sua amplitude, nos determos no problema dos usos setoriais de Gramsci, questão originariamente ligada, como é sabido, à publicação dos *Cadernos* entre os anos 40 e 50, segundo uma divisão temática. É preciso, porém, dizer alguma coisa que é útil para esta reflexão. Naquela época em que aconteceu, a operação de separação disciplinar tinha uma sua lógica e uma sua razão de ser, ligadas, além do que

O abandono da dialética como costume analítico é um dos aspectos epistemológicos que dizem respeito à mudança de *status* da mundialização, de objeto para sujeito de análise.

a motivos de política cultural (provavelmente também eles discutíveis), também à ausência de uma filologia gramsciana precisa. Hoje, pelo contrário, também depois da reconstrução da organicidade do pensamento de Gramsci por obra da edição crítica, esse hábito seletivo, que continua a existir avalizado pelas necessidades modernas da divisão dos conhecimentos, é precisamente uma das componentes daquela extrapolação indevida que mencionava antes e se explica e se motiva por uma tendência crescente

Portanto, a existência de uma antropologia de inspiração gramsciana é um argumento delicado, apesar de que aqui já tenha sido sublinhada a função progressista da antropologia em uma determinada fase do marxismo, na qual o significado corrente das ciências sociais se aproxima significativamente ao de Benedetto Croce quando as definia “pseudoconceitos”.

para o microespecialismo, uma tendência antigramsciana por excelência e inteiramente complementar às exigências do pensamento único de representar o verdadeiro ponto de convergência de datações neutras e fragmentadas, tornadas dispersas precisamente porque “disciplinadas”, nos dois sentidos da palavra. Portanto, a existência de uma antropologia de inspiração gramsciana é um argumento delicado, apesar de que aqui já tenha sido sublinhada a função progressista da antropologia em uma determinada fase do marxismo, na qual o significado corrente das ciências sociais se aproxima significativamente ao

de Benedetto Croce quando as definia “pseudoconceitos”.

A IDEOLOGIA DA GLOBALIZAÇÃO

A mundialização, isto é, a fase atual de expansão transnacional da economia, promove a globalização e se nutre dela ao ampliar sua dimensão ideológica baseada na idéia-força da transferência dos poderes reais e da hegemonia do Estado para as empresas. Diversos corolários se conectam a esse esquema: a positividade da divisão internacional do trabalho como fator de progresso para as áreas menos desenvolvidas, a esperança de um reconhecimento sempre maior dos direitos civis, e assim por diante. Até existe um ponto de vista, de matriz anglo-saxônica, segundo o qual a exploração de alguns milhões de pessoas da África, da Ásia e América

Latina, por parte dos países ocidentais – na medida em que corresponde em escala à exploração do proletariado urbano durante a Revolução Industrial na Europa – é evidentemente um momento indispensável para uma evolução em sentido moderno. Dessa forma, a ideologia da globalização pode explicar com um só silogismo seja porque existem países produtores e países consumidores, seja porque, na espera da ampliação dos direitos civis, é preciso, ao mesmo tempo, infringir estes últimos com regularidade pedagógica. O mito do “fim do trabalho”, naturalmente, implica uma progressividade. Também nessa orientação, me parece evidente, mais uma vez, que o que desaparece é precisamente a relatividade espaço-temporal que a história e a geografia teriam conseguido expressar: Revolução Industrial, isto é, primeiros anos do século XVIII, e pós-fordismo, como, por outra parte, proletariado inglês e áreas de desenvolvimento tardio de todo o mundo, podem assim ser assimilados e colocados lado a lado sem dificuldades.

A América Latina, por exemplo, é um dos lugares “quentes” de verificação contínua por parte do neocapitalismo transnacional, um lugar no qual a “crise contínua” parece realmente, mais do que em outros lugares, o meio para a perpetuação e o fortalecimento desse modo de produção – o neocapitalismo justamente –, um lugar onde a crise contínua (“cíclica”, diz Gramsci, mas o ciclo se tornou sempre mais curto) se torna, de maneira gramsciana, o estratagema mais terrível e eficaz para impedir a queda tendencial da taxa de lucro, aplicada às relações entre nações: precisamente da mesma maneira através da qual o fordismo servia para impedir a queda tendencial no contexto da produção nacional dos Estados Unidos dos anos 30.⁶ A crise, como característica vital e constitutiva do capitalismo, nos países em via de desenvolvimento, conhece formas e modos muito mais virulentos do que aqueles próprios do Ocidente europeu e norte-americano, onde amortizadores sociais sofisticados conseguem atenuar, por prazos curtos e para determinadas classes sociais, o efeito de distúrbio, induzindo a absorção de alguns de seus aspectos no interior de dinâmicas mais complexas, de conjunturas históricas mais amplas. Em outros países, como o Brasil por exemplo, o irromper da crise, com as suas imediatas repercussões sobre a moeda, encontra suas razões a partir de uma cisão mais forte do que no Ocidente, entre desenvolvimento (avanço econômico e produtivo) e progresso (avanço

das condições materiais de vida). Os contragolpes no plano social dos resultados de uma competição toda ela realizada no hiperglobo financeiro estão todos diante de nossos olhos. A “crise urgente”, se assim posso chamá-la, como forma típica dos países sul-americanos e asiáticos, não pode ser subsumida, como no caso precedente, em uma conjuntura mais ampla, e se realiza e se enfrenta, portanto, como emergência. É quase supérfluo sublinhar que a emergencialidade do fenômeno é um multiplicador excepcional da chantagem capitalista; mas conjuntura e emergência constituem as condições entre as quais, nos contextos político-econômicos diversos internos ao capitalismo, se determina a reação de massa à crise (que naturalmente pode se constituir na mesma crise), uma reação que, em ambos os casos, com modalidades peculiares, alimenta um determinado nível de consenso com relação ao modo de produção e uma tendência à passividade dos impulsos a ele antagônicos.

A MUNDIALIZAÇÃO E GRAMSCI

O trevo para o qual converge hoje o grande interesse com relação a Gramsci em alguns lugares do mundo é o da análise do presente e da ação política real. São razões importantes, certamente as mais fundamentadas, já que, em outros lugares, como na América do Norte, a aculturação excessiva do pensamento de Antonio Gramsci despotencializou pesadamente o significado autêntico de sua obra.

Às vezes, surge, porém, a dúvida de que a necessidade da reconstrução de uma política comum e disseminada – necessidade hoje presente em diversos níveis, em qualquer lugar que se tente encaminhar uma discussão sobre a assim chamada nova ordem mundial –, se de um lado se coloca como razão básica do encontro com Gramsci por parte de muitas culturas e muitos políticos e intelectuais, de outro, entra em conflito, de uma ou outra maneira, com esse mesmo encontro. A redescoberta de Gramsci, com efeito, se apresenta na cena da teoria política dos últimos anos como surgimento de um autor moderno em veste de preconizador da inevitabilidade dos fenômenos ligados à mundialização, ou à interdependência,⁷ conforme alguns autores quiseram defini-la através de uma remarcação positiva. E nessa base, eu acho que o perigo de se cair num equívoco é grande. Usar os *Cadernos* para compreender a mundialização ou para tentar torná-la mais humana é o que fundamentalmente

procuram fazer muitos intelectuais e observadores da realidade político-econômica atual, sempre partindo do dado adquirido da naturalização da fase já mencionado antes. Penso que a mais eficaz e disseminada orientação entre as leituras liberais de Gramsci, que se liga à figura exponencial de Norberto Bobbio, não é estranha a esse uso, mesmo que através de muitas mediações. Bobbio faz do autor comunista o teórico da sociedade civil. A passagem da sociedade política para a sociedade civil corresponde, segundo a ideologia liberal, ao deslocamento da hegemonia: ela transfere-se do Estado para o mundo da produção. Trata-se de uma superação substancial da política,⁸ entendida também *lato sensu*, isto é, no sentido alargado e amplo que Gramsci atribuía ao conceito de Estado. Desse modo, a hipótese da reconstrução de um politicismo difuso, experimentada através do pensamento gramsciano, se choca frontalmente com a própria ideologia que está na base e favorece a retomada tão forte daquele pensamento: isto é, se choca com aquela ideologia, mais ou menos latente nas interpretações correntes da história contemporânea, que identifica a mundialização como superação da política e que considera necessária, e já em via de aperfeiçoamento, a afirmação de uma sociedade civil de alcance universal sobre uma sociedade política que age nacionalmente. Disso tudo derivam os perigos de uma seleção às vezes demasiado imediatista das categorias interpretativas gramscianas, uma sua disponibilidade muito simples e não demonstrada para contextos territoriais e temporais os mais diversos e variados.

CONTRA O COSMOPOLITISMO

Homologar os métodos da análise e da crítica a partir das grandes linhas gerais é um ótimo serviço para o pensamento único: confirma sua validade e inevitabilidade, mesmo que a partir de uma tensão político-moral antagônica.

Gramsci foi um precursor da compreensão desta realidade – que se tivéssemos olhos poderíamos ver hoje, mas à qual às vezes reagimos, como se viu, com tons também defensivos e voltados para a “salvaguarda” da diversidade cultural igual à utilizada para a diversidade biológica, isto é, através de um certo mecanicismo (antropologia, invariantes, e outros) – não somente pondo o horizonte de sua reflexão teórico-prática no contexto do Estado-nação, no qual via perfeitamente a crise, apesar de tudo,

mas também elaborando e desenvolvendo uma crítica feroz às atitudes dos intelectuais que, segundo sua opinião, tinham sido os responsáveis pela revolução malograda no Ocidente: atitudes de descolamento da realidade histórica e social específica de filiação (em substância, descolamento do “povo-nação”), em nome de uma filiação mais alta, que transpõe qualquer fronteira geopolítica, a filiação ao mundo da cultura.

Com a crítica do cosmopolitismo, conduzida em nome de um internacionalismo de novo tipo que ia muito além das linhas traçadas pela Terceira Internacional, Gramsci pretendia pisar um terreno de análise materialista, às vezes temperada por um empirismo experimental, que considerava um dado

acima de tudo: a concatenação dos nexos internos das determinantes históricas e, conseqüentemente, a individualização de blocos histórico-territoriais a serem considerados organicamente e em relação dinâmica recíproca.

O comportamento cosmopolita dos intelectuais, diz Gramsci, produziu ao longo do tempo, na Europa, uma interseção artificial e sempre somente superficial das diversas componentes sociais, as quais, na realidade, iam se agregando conforme atrações diferentes das indicadas pelas elites culturais. É lógico que essa circunstância tem

significado também a longo prazo, isto é, do Renascimento em diante, uma perda progressiva, por parte dos intelectuais, da capacidade de incidir de maneira consciente sobre a realidade. A menos que, incidir, não seja interpretado como função de mediação do consenso, por eles exercida neste arco da história. A mediação do consenso, de outro lado, apesar de ser um modo específico da condição intelectual, e apesar de ter trazido enormes conseqüências para a história da hegemonia no Ocidente, mostra-se aos olhos dos próprios intelectuais do tempo de Gramsci como a primeira causa de sua progressiva perda de identificação.

O comportamento cosmopolita dos intelectuais, diz Gramsci, produziu ao longo do tempo, na Europa, uma interseção artificial e sempre somente superficial das diversas componentes sociais, as quais, na realidade, iam se agregando conforme atrações diferentes das indicadas pelas elites culturais.

Por causa de tudo isso, torna-se fundamental individualizar com precisão as interações entre os grupos sociais, reconstruir a história de suas relações reais, da hegemonia e subalternidade, que paulatinamente se concretizaram com base em equilíbrios diversos. É importante, para Gramsci, compreender os posicionamentos e reposicionamentos de pedaços inteiros de classes e elites com relação às dinâmicas históricas, para além de suas declarações de filiação. A flutuação dos intelectuais no interior dos grupos dirigentes, dos quais se tornavam parte orgânica, representava para Gramsci o terreno de transferência e ação política efetiva das ideologias, próprias do cosmopolitismo: isto é, a filiação às elites nacionais permitia garantir a segurança de um papel, enquanto, contemporaneamente, a filiação à elite cultural supranacional assegura a possibilidade de que esse papel seja exercido a partir de uma condição de aceitação presumida – aprioristicamente – da função intelectual, e que portanto qualquer problema de comprometimento, transformismo ou nicodemismo venha a ser ocultado ou, mais simplesmente, nem se colocava.

Esses são os prejuízos, diz Gramsci, que vêm de uma separação sempre mais clara e legitimada dos intelectuais de seus contextos.

Eis que a categoria nacional-popular se põe, antes ainda de se tornar uma proposta operativa de cultura, ou melhor, ao lado dessa função e se torna um verdadeiro espelho da relação histórica real entre dirigentes e dirigidos. Isto é, Gramsci individualiza uma dimensão, em sentido literário, do pensar e do agir, e a individualiza de modo dedutivo, segundo o critério das ciências sociais, conseguindo porém superar o objetivo da mera observação, característico dessas ciências através da confrontação contínua com o método especulativo, uma confrontação que lhe permite alcançar com sucesso aquela manifestação teórica ampla que hoje reconhecemos nele. O nacional-popular é, em certo sentido, uma ordem de grandeza com a qual, segundo Gramsci, é preciso relacionar-se continuamente se não se quer correr o perigo de cair na abstração politicista, produzindo, para além das intenções, um novo cosmopolitismo.

□ PRIMADO DA ESTÉTICA

O interesse gramsciano pela literatura está fortemente ligado às considerações apenas expostas porque o modo específico da hegemonia cultural

na Itália historicamente se ligou à literatura.⁹ Com base numa observação que extrai da *Sagrada família* de Marx, mas que está presente também desde Hegel até Croce e Carducci, Gramsci reflete sobre o tema da capacidade de tradução recíproca das culturas nacionais, e o faz conectando esse problema à teoria da capacidade de tradução recíproca das linguagens, proposta pelo pragmatista turinense Giovanni Vailati. A observação de Marx, e antes de Hegel, diz respeito à homologia de fundo que existe entre a linguagem predominante da cultura francesa, isto é, a linguagem política, e a linguagem predominante da cultura alemã, a filosófica.¹⁰ Trata-se de páginas de grande interesse, onde se entrelaçam diversas questões: por exemplo, a relação de igual importância no desenvolvimento histórico entre teoria e prática, demonstrada pelo fato de que especulação e realismo conduziram Alemanha e França a resultados parecidos, ou também a historicidade absoluta própria das formas diversas, e portanto a historicidade das culturas nacionais que não devem e não podem ser consideradas como resultado de inclinações naturais dos povos, dado que podem se modificar no tempo.¹¹ A esse propósito, se poderia observar que isso resulta verdadeiro precisamente no caso desses dois países: a tendência filosófica, com efeito, parece que está se transferindo sempre mais para a França, ao mesmo tempo que uma importância maior da política parece caracterizar a cultura alemã.

Essa reflexão, naturalmente, deve ser feita em consideração a qualquer realidade histórico-territorial cujas formas hegemônicas queremos analisar: a principal linguagem cultural italiana, por exemplo, é certamente representada por uma ideologia de fundo da literatura, o que não significa somente, por tudo aquilo que dissemos, que a expressão principal da cultura nacional italiana, por um longo período de tempo, tenha sido a produção literária, mas também que uma espécie de literatura conseguiu invadir todos os campos da cultura (e formas da hegemonia). Isto é, se desenvolveu na Itália um “saber literário” que inclui filosofia, história, teoria política e ciências sociais. Seria interessante mencionar aqui, como fiz em outro lugar, a maneira como essa ideologia age no próprio Gramsci, mas seria demasiado dispersivo. O que deve ser sublinhado, entretanto, é que a permanência de um longo primado da literatura e da estética, na Itália, se deve a circunstância de que até o Renascimento esse primado foi, em sua fase verdadeiramente vital, o fulcro do primado *tout court* da Itália sobre a Europa

e, portanto, algo de significativo. Isto é, ele deu lugar a uma forma de cosmopolitismo *ante litteram* que tinha a Itália como seu centro. Com efeito, não se pode defender historicamente que antes do século XV os intelectuais italianos não tinham ambições de extraterritorialidade. A ressalva é que a própria Itália era o lugar de extrema atração com vista a essa ambição. Gramsci, a esse respeito, atribui grande importância à condição muito particular da Itália, como sede do papado, uma condição que significou no tempo, mais que alhures, dificuldades de compreensão entre relatividade geográfica e pretensa universalidade cultural.

De fato, pode parecer sem dúvida uma sutileza nominalista, mas não acho que seja supérfluo, a esta altura da reflexão, sublinhar que palavras como mundialização, globalização, cosmopolitismo e universalismo não podem ser intercambiadas. E, em particular, que internacionalismo não pode ser considerado sinônimo de nenhuma delas. Com relação às duas primeiras, já falamos das diferenças e complementaridades recíprocas; com relação à terceira, explicamos e exemplificamos o significado conforme a obra de Gramsci, apesar de que se trata de uma posição muito conhecida, principalmente no sentido de esclarecer os significados de expressões aparentemente confundíveis; com relação ao universalismo seria útil transcrever um passo gramsciano:

Hegemonia da cultura ocidental sobre toda a cultura mundial. Admitindo também que outras culturas tenham tido importância e significado no processo de unificação “hierárquica” da civilização mundial (e isso, certamente, deve ser admitido sem dúvida), elas tiveram um valor universal na medida em que se tornaram elementos constitutivos da cultura européia – histórica e concretamente a única universal –, isto é, na medida em que contribuíram para o processo do pensamento europeu e foram por ele assimiladas.¹²

Gramsci mostra claramente que não acredita na ilusão de um processo de unificação cultural que signifique, nas condições de hoje, a participação paritária das diversas componentes. Explica que esse, logicamente, é também um problema das relações de força, e que o que assume alcance universal é aquela cultura predominante, hegemônica, em grau de subsumir e englobar as outras, concedendo a elas uma participação subalterna, até aparente em certos casos, para uma definição do endereçamento teórico e prático da civilização. Poderiam ser citados muitos

exemplos relativos às nossas sociedades desenvolvidas, sobre certas formas de terceiro-mundismo *à la page*, de sincretismos extemporâneos que vão das culturas asiáticas da mente até a psicanálise, permitidos e vividos como aberturas por parte do Ocidente, ou até como alternativas à sua cultura.

Mas não são esses aspectos que nos interessam, o que se quer destacar é que a hegemonia cultural

O internacionalismo pensado por Gramsci é um processo de longo período, que implica uma transformação de fundo e uma incorporação democrática e consciente da vontade individual naquela coletiva e, como diz Badaloni, de igual natureza às necessárias para a “recomposição do marxismo” que Gramsci opõe ao soreliano espírito vazio de cisão para superá-lo.

ocidental exportou um modo de produção selvagem e impôs-lhe o nome cativante e fraternal de mundialização. O equívoco mais fértil em termos de conseqüências interpretativas erradas (ou ideológicas) permanece sem dúvida o que confunde o binômio mundialização-globalização com internacionalismo: compreender que Gramsci tinha presente não somente uma previsão, mas também uma realidade atual de interconexão planetária das relações econômicas e produtivas, e que, a partir disso, estudava os modos de uma possível evolução em direção a uma transformação comunista da sociedade, representa – pelo menos a partir de uma determinada

fase dos estudos gramscianos, isto é, a partir da temporada efervescente dos anos 70 – um nível fundamental e imprescindível de compreensão do horizonte e perspectiva do pensamento gramsciano, para qualquer um que queira se aproximar disso. E, aliás, através de formas diversamente articuladas, concretamente menos elaboradas do que aquelas de Gramsci, a questão do internacionalismo se situa entre os rudimentos básicos de qualquer expressão assumida pelo marxismo. Mas identificar a reflexão gramsciana sobre a crise do Estado-nação, sobre o americanismo e a composição da sociedade civil com os pródromos de uma declaração de desqualificação do Estado, isto é, com o processo de mundialização, como tenho impressão que foi feito em diversas partes em tempos recentes, me parece outra coisa. O internacionalismo pensado por Gramsci é um processo de longo período, que implica uma trans-

formação de fundo e uma incorporação democrática e consciente da vontade individual naquela coletiva e, como diz Badaloni, de igual natureza às necessárias para a “recomposição do marxismo” que Gramsci opõe ao soreliano espírito vazio de cisão para superá-lo.¹³ A mundialização, ao contrário, é uma forma de primado da economia que não se baseia absolutamente na unificação, mas, melhor, na “desagregação”, para citar ainda Badaloni, numa relação entre indivíduo e modo de produção que implica a impossibilidade do exercício da vontade coletiva. É uma explicação esquemática, evidentemente, que quer somente pôr em confrontação noções diversas, não aprofundá-las individualmente.

UMA QUESTÃO DE HEGEMONIA

Por que a expressão peculiar da cultura de uma realidade histórico-territorial definida é um dado importante nesta reflexão? Antes de mais nada, é um alarme, em um certo sentido, que adverte que não se pode perder de vista o que é mais próximo de uma promoção cosmopolita. Se existe uma relação de homogeneidade parcial, não de especularidade passiva, é claro, entre a realidade a ser conhecida e os instrumentos para se conhecê-la, porque ambos derivam de uma matriz comum e de um mundo ideológico comum, tornar-se-á mais fácil destacar aspectos e tonalidades difíceis de elucidar fora disso.

O cosmopolitismo, em suma, não é atração para lugar nenhum, como se poderia pensar abstratamente, ou para um lugar ideal unificador e paritário, mas lugar de atração em direção a um lugar mais forte, mais hegemônico. É por causa disso que é preciso enfrentá-lo, politicamente, através de uma análise e ação que tenham como enfoque o próprio dado histórico.

Quando a Itália, após o Renascimento, perdeu seu primado, os intelectuais continuaram a viver de seu reflexo através da forma artística que o tinha garantido, transferindo porém o lugar ideal de sua aspiração para outra parte, não situada geograficamente, mas lugar mítico da autonomia.

A análise das formas literárias contidas em grande profusão nos *Cadernos*, às vezes de maneira não totalmente explícita, é um capítulo importante da reflexão na prisão: não por causa, como se quis ver no passado, da suposta qualidade das novas contribuições oferecidas por Gramsci à crítica literária, mas para se entender alguns aspectos da compreensão

gramsciana do mundo, relativos à seleção dos objetos e à individualização das prioridades.

Ter procurado em Gramsci, como de resto em Marx, sugestões com a finalidade de superar a estética idealista e fundar uma estética materialista significou, em primeiro lugar, uma incapacidade de fundo de superar o primado da estética literária, qualquer que ela seja, e em segundo lugar, favoreceu uma progressiva e sempre mais acentuada segregação das notas literárias (isto é, mais de um terço da obra) das vertentes mais importantes do debate sobre Gramsci. Não podendo usufruir dos conteúdos das reflexões sobre literatura, os estudiosos de Gramsci simplesmente pensaram evitá-las discretamente, também acreditando, desta forma, fixar seu próprio distanciamento definitivo dos anos 50 e 60. Isto é, segundo minha opinião, não deram o justo peso àquele estranho incidente que é a crítica literária contida nos *Cadernos*, isto é, a tentativa de Gramsci de aprofundar a forma mais profunda e específica da identidade histórico-cultural daquele território e Estado, que afinal é a Itália.

Gramsci corre um perigo muito grande quando escreve em um contexto que teoricamente é domínio do idealismo e, com efeito, considerados os resultados, não consegue separar-se dele totalmente. Naturalmente existe uma razão, e é aquela que ele não pode se ocupar da hegemonia na Itália, e portanto da hipótese de uma nova hegemonia, sem passar pelo mundo real no qual a hegemonia se realizou, o que não é uma idéia genérica de cultura, mas a literatura, justamente. A lição, já o dizia antes, é a crítica do cosmopolitismo: examinar as diversas formas históricas do exercício da hegemonia, procurá-las nas geografias individuais, sem aplicar mecanicamente os conceitos gramscianos ao universo-mundo. Ser gramsciano, hoje, significa também saber se distanciar de Gramsci: o que ele não podia ver é preciso procurá-lo com olhos novos, com instrumentos apropriados. O que ele não viu não deve ser-lhe atribuído por extensão lógica, ligando a complexa realidade de nosso tempo a uma armadilha que faz da mundialização, da homologação, não os objetos a ser compreendidos e a ser decompostos analiticamente, mas os próprios parâmetros da análise.

O que na Itália foi a literatura, na Alemanha a filosofia, no Brasil, por exemplo, foi seguramente

outra coisa, a ser compreendida em seus detalhes, se não quisermos cair em formas de culturalismo tranquilizadoras, para não dar vida, precisamente nós que não o queremos, a uma “fraternidade” ilusória fundada na homologação das interpretações do mundo.

O antikantismo fundamental de Gramsci reside também nisso, na recusa a um achatamento horizontal das diferenças, mesmo que o resultado desta dialética dos distintos (*lato sensu*) seja a “paz perpétua”. Porque o cosmopolitismo nunca é atração para um não-lugar, mas sempre para um lugar histórico mais forte.

NOTAS

- ¹ *Quaderni*, nº 13, p. 1619. Todas as citações gramscianas do texto foram extraídas da edição crítica dos *Quaderni del carcere*, sob os cuidados de Valentino Gerratana (Turim: Einaudi, 1975).
- ² *Quaderni*, nº 15, p. 1827.
- ³ Cf. C. Segre (org.), *Strutturalismo e critica* (Milão: Il Saggiatore, 1995), p. 83.
- ⁴ *Ibid.*, p. 87.
- ⁵ Cf. G. Vacca, *Gramsci e Tagliatti* (Roma: Riuniti, 1991).
- ⁶ *Quaderni*, nº 10, pp. 1312-1313.
- ⁷ Em Gramsci, como é sabido, essa passagem se identifica com a formação de uma “sociedade regulada”, expressão na qual o atributo indica claramente o persistir da política mesmo que através de formas integralmente mudadas (cf. *Quaderni*, nº 6, pp. 734 e 764).
- ⁸ A respeito, cf. Leone de Castris, *Estetica e politica, Croce e Gramsci* (Milão: Angeli, 1989).
- ⁹ As referências detalhadas que retomam textualmente muitas observações do tema estão principalmente no texto A (*Quaderni*, nº 8, pp. 1066-1067), enquanto no texto C (*Quaderni*, nº 11, pp. 1466-1473) Gramsci desenvolve teoricamente o argumento através da conexão com a reflexão de Vailati.
- ¹⁰ A razão fundamental do interesse de Gramsci para esse tema é a de analisar as componentes da filosofia da práxis e os tempos para alcançá-la, apesar de que sobre isso Gramsci se mantém em dúvida e prudente: “Da decomposição do hegelismo resulta o início de um novo processo cultural, de caráter diverso daqueles antecedentes, isto é, no qual se unificam o movimento prático e o pensamento teórico (ou tentam se unificar através de uma luta teórica e prática)” (*Quaderni*, nº 15, p. 1826).
- ¹¹ Menciono somente uma passagem entre as muitas que poderia ter escolhido: “Onde estava a base desta cultura italiana? Ela não estava na Itália: esta cultura ‘italiana’ é a continuação do cosmopolitismo medieval ligado à tradição do Império e da Igreja, concebidos universalmente como sede geográfica na Itália” (*Quaderni*, nº 10, p. 1361).
- ¹² *Quaderni*, nº 15, p. 1825.
- ¹³ N. Badaloni, *Il marxismo di Gramsci* (Turim: Einaudi, 1975), pp. 164-169.