

O CREPÚSCULO DA DIALÉTICA. FOUCAULT *CONTRA* GRAMSCI

Emiliano Alessadroni*

Resumo: Qual é a relação entre o pensamento de Michel Foucault e aquele de Antonio Gramsci? As teorias do filósofo francês podem ser consideradas uma evolução ou uma involução cultural para aquele que tem em conta os processos de emancipação? O presente artigo analisa, de maneira comparada, as principais categorias dos dois intelectuais. A diferença maior entre eles, não diz respeito apenas ao modo de pensar a transformação da realidade, mas a ideia mesma de realidade. Se em Gramsci podemos observar o esforço de pensar de modo dialético, o juízo de Foucault, ao contrário, parece caracterizado por um modo pré-dialético de conceber o mundo e as suas estruturas. O pensamento de Foucault não corresponde àquela constelação de ideias que emerge após a Revolução de Outubro, parecendo frequentemente colocar-se em oposição a esta. Categorias como “imperialismo”, “capitalismo”, “luta de classe” desaparecem, na verdade, em sua perspectiva. Diversamente das teorias de Gramsci, aquelas esposadas por Michel Foucault mostram uma maior aproximação com o liberalismo e a revolução conservadora do que com o marxismo.

Palavras chave: hegemonia, panóptico, imperialismo, luta de classe, progresso histórico.

THE CREPUSCULE OF DIALECTICS. FOUCAULT *AGAINST* GRAMSCI

Abstract: Which is the relationship between Michel Foucault and Antonio Gramsci’s thoughts? Can the French philosopher’s theories be considered cultural progress or rather than a cultural recession, as far as the emancipation processes are concerned? The following article analyzes, in a comparative way, the main categories of both intellectuals. The biggest difference is not only in the way to change reality, but also in the idea of reality itself. If in Gramsci, we can see an effort to think in a dialectical way, Foucault judgment is characterized by a pre-dialectic way of thinking the world and its structures. Foucault’s thought doesn’t agree with the arising of ideas that appeared after October’s revolution. It is, actually, the opposite. In fact categories like “imperialism”, “capitalism”, “class struggle” vanish in his view. In conclusion, unlike Gramsci, Michel Foucault’s theories seem to be much more similar to those of liberalism or conservative revolution than to those of Marxism.

Key Words: hegemony, panopticon, imperialism, contradiction, class struggle, historical progress.

1. Ceticismo ou dialética?

No arco da produção intelectual gramsciana encontramos desenvolvida, com cadência muitas vezes regular, uma crítica em relação a toda forma de ceticismo, suscetível de impedir que este modo de ver o mundo possa arrastar o senso comum e hegemonizar a esfera do dissenso.

Se trata de uma perspectiva ilusória e nociva que reaparece frequentemente no curso dos processos históricos e que, podemos dizer, encontramos também no nosso presente.

* Doutor em Estudos Interculturais Europeus pela Università degli Studi di Urbino, Itália. Autor, entre outros, de *Ideologia e Strutture Letterarie* (Aracne, 2014) e *Potenza ed Eclissi di un sistema: Hegel e i fondamenti della trasformazione* (Mimesi, 2016). Artigo publicado originalmente em *Gramsciana*, n° 3, 2016, pp. 171-184. Tradução de Marcos Aurélio da Silva, professor do Programa de Pós-graduação em Geografia da UFSC, com doutorado em Geografia Humana na FFLCH-USP e estágio de pós-doutorado em Filosofia Política na Università degli Studi di Urbino, Itália.

Mas o quê distingue exatamente o comportamento do cético? No interior de tal categoria está, segundo o intelectual sardo, o comportamento daquele que “tende a suprimir dos fatos econômicos todo o valor do desenvolvimento e do progresso” (GRAMSCI, 1977, Q. 4, § 60, p. 505)¹; ou de todos aqueles que amam “falar da falência dos ideais, dos programas definitivamente decaídos e de outras amenidades”, seguindo a viver “no seu ceticismo” (GRAMSCI, 1967, p. 48) privado de responsabilidade.

Contra o enredamento das intenções que uma símile perspectiva determina, os *Cadernos do cárcere* afirmam a exigência de promover o nascimento e o desenvolvimento de uma *vontade racional*, de uma vontade destinada a surgir quando se compreende que “a liberdade coincide com a necessidade” (GRAMSCI, 1977, Q. 7, § 4, p. 855), ou quando o valor torna-se “consciência operosa da necessidade histórica” (GRAMSCI, 1977, Q. 8, § 21, p. 952).

A racionalidade acima mencionada, todavia, é dada apenas pela estrutura dialética do real, pelo fato de que este constitui não um manto uniforme, privado de fraturas internas, mas antes “uma relação de forças em continua mudança de equilíbrio” (GRAMSCI, 1977, Q. 8, § 84, p. 990).

O conceito de dialética percorre e distingue todo o corpo dos *Cadernos*. A própria categoria de hegemonia está estritamente ligada a este conceito. *Hegemonia* (cultural) significa na verdade que o universo ideal e sentimental de uma das forças que compõe a realidade, ocupa a maior parte do espaço total. O que não equivale sustentar que o espaço total seja ocupado por uma destas forças (ou pelo seu poder) em toda a sua extensão. Resta, porém, sempre uma superfície resídua, quase que reduzida, recoberta pela antítese, que escapa à submissão, e que quanto mais está em condições de dar vida, segundo uma direção racional e consciente, a uma atividade organizada, tanto mais modifica o equilíbrio e torna a contradição ardente, até o ponto em que se determina, no longo prazo, um *salto qualitativo*, a partir do qual inicia uma nova *época histórica*.

Ocorre recordar que para Gramsci, “o assédio é recíproco, não obstante todas as aparências e só o fato de que o dominante deva expor todos os seus recursos demonstra qual o cálculo ele faz do adversário” (GRAMSCI, 1977, Q. 6, § 138, p. 802). Esta *reciprocidade do assédio* parece remeter ao *princípio da ação recíproca* que encontramos formulado na *Ciência da Lógica* de Hegel, onde os termos em conflito exercitam, embora de maneira não equivalente, uma influência e uma pressão sobre o outro, apenas pelo fato de existir. Uma influência que remete, portanto, ao plano *ontológico*, antes ainda do que aquele *pragmático*.

¹As citações aos Cadernos do Cárcere de Gramsci a partir de agora seguirão esta notação: Q. referindo-se ao Caderno citado, § referindo-se ao parágrafo citado (N. do T.)

Tudo isso se liga também ao conceito de militância (*partigianeria*), expresso no escrito *Indiferentes*: “Acredito que viver significa tomar partido ... Vivo, sou militante (*partigliano*). Por isso odeio quem não toma partido” (GRAMSCI, 1967, p. 47-49).

Se viver quer dizer ser *partigliani*, isso é ainda uma vez possível apenas na medida em que a realidade é dialética, na medida em que a realidade constitui um campo de forças não equivalentes em luta entre eles. Viver significa então, para Gramsci, individuar, no interior do próprio tempo, as forças de resistência pelas quais passam processos de emancipação ou exigências universais, e apoiá-las com os meios e as capacidades de que cada existência individual dispõe significa, substancialmente, individuar a “força em movimento progressivo para fazê-la triunfar” (GRAMSCI, 1977, Q. 8, § 84, p. 990). O que inevitavelmente equivale, como é explicado nos *Cadernos*, a sustentar um determinado tipo de *conformismo* contra um outro, um novo tipo de universo disciplinar contra um outro².

2. Panóptico ou conflito por hegemonia

Não há dúvida alguma, portanto, que para o intelectual sardo “a realidade” é “luta e contradição”, é dialética e “a dialética constitui “o devir histórico” (GRAMSCI, 1977, Q. 10, § 41, p. 1320).

Contrariamente à perspectiva gramsciana, a visão de Foucault tende a determinar uma evasão do mundo, da sua estrutura conflituosa, mostrando um total ceticismo diante das “contradições reais da vida histórica” (GRAMSCI, 1977, Q. 11, § 62, p. 1488).

Se para Gramsci, na esteira de Hegel, “o real é racional” (GRAMSCI, Q. 11, § 18, p. 1417) e existe uma tendencial irreversibilidade, e um tendencial progresso nos processos históricos, ao contrário para Foucault “a história não tem ‘sentido’” e “a ‘dialética’” outra coisa

² Escreve Gramsci no Caderno 7, § 12, pp. 862-863: “Sobre o ‘conformismo’ social ocorre notar que a questão não é nova e que o alarme lançado por certos intelectuais é apenas cômico. O conformismo sempre existiu: se trata hoje da luta entre ‘dois conformismos’, ou seja, de uma luta de hegemonia, de uma crise da sociedade civil. Os velhos dirigentes intelectuais e morais da sociedade sentem faltar-lhes o terreno sob os pés, se dão conta de que as suas ‘prédicas’ tornaram-se apenas ‘prédicas’, ou seja, coisas estranhas à realidade, pura forma sem conteúdo, larva sem espírito; e assim também o seu desespero e as suas tendências reacionárias e conservadoras: uma vez que a particular forma de civilização, de cultura, de moralidade que eles haviam representado se decompõe, eles gritam a morte de toda civilização, de toda cultura, de toda moralidade e pedem medidas repressivas ao Estado ou se constituem em grupo de resistência apartado do processo histórico real, aumentando sobremaneira a duração da crise, uma vez que o desaparecimento de um modo de viver e de pensar não pode verificar-se sem crise. Os representantes da nova ordem em gestação, por outro lado, por ódio ‘racionalista’ ao velho, difundem utopias e planos cerebrais. Qual o ponto de referência para o novo mundo em gestação? O mundo da produção, o trabalho. O máximo utilitarismo deve estar na base de toda análise dos institutos morais e intelectuais a criar e dos princípios a difundir: a vida coletiva e individual deve ser organizada para o máximo rendimento do aparato produtivo. O desenvolvimento das forças econômicas sob novas bases e a instauração progressiva da nova estrutura irá sanear as contradições que não podem faltar e tendo criado um novo ‘conformismo’ a partir de baixo permitirão novas possibilidades de autodisciplina, isto é, de liberdade também individual”.

não é que “um modo de se esquivar à realidade sempre aleatória e aberta, curvando-a ao esqueleto hegeliano” (FOUCAULT, 1977, p. 9). O mundo, mais do que um campo de forças em luta e movimento, assemelha-se antes a uma prisão. Este constitui de fato, para Foucault, o *locus* do poder, o poder “não é qualquer coisa que se divide entre aqueles que o possuem e o detêm exclusivamente e aqueles que não o têm e o sofrem”, mas algo disseminado por toda parte, capaz de ostentar uma “distribuição infinitesimal” (FOUCAULT, 2014, p. 235) e “se exercita através de uma organização reticular”, de maneira anônima, de modo que “nas suas malhas os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de sofrer e de exercitar este poder” (FOUCAULT, 1977, p. 184).

A categoria mais adaptada a explicar o mundo contemporâneo, não é para Foucault aquela de dialética, mas de *panoptismo*. Conceito que, como se sabe, Foucault retoma do nome do cárcere projetado por Jeremy Bentham em 1791 e que serve à ideia da “vigilância generalizada” (FOUCAULT, 2014, p. 228) a qual estão submetidos todos os indivíduos nas *sociedades disciplinares*, onde assistimos a contínuos “processos de sujeição das forças e dos corpos” (FOUCAULT, 2014, p. 241).

Se para Gramsci a dialética hegeliana constitui “a forma do pensamento historicamente concreto” (GRAMSCI, 1996, p. 249) e entre os méritos da filosofia da práxis está o fato de que “a lei de casualidade das ciências naturais é depurada do seu mecanicismo e torna-se sinteticamente identificada com o raciocínio dialético do hegelianismo” (GRAMSCI, 1996, p. 582), ao contrário, para Foucault, “a dialética hegeliana – e com ela todas aquelas que lhe seguiram – deve ser compreendida como a colonização e a pacificação autoritária, por parte da filosofia e do direito, de um discurso histórico-político que foi a um tempo, uma constatação, uma proclamação e uma prática da guerra social” (FOUCAULT, 2010, p. 50).

O *panopticon* provoca a asfixia, o aniquilamento da diferença, a qual deve ser reivindicada através de uma convicta rejeição da dialética: “para liberar a diferença”, Foucault afirma em uma referência simpática a Deleuze, “é necessário um pensamento sem contradição, sem dialética, sem negação; um pensamento que diga sim à divergência... um pensamento múltiplo” (FOUCAULT, 1997, p. 67). A esta rejeição da dialética e elogio da diferença corresponde um deslocamento da atenção analítica e crítica do macrocosmo ao microcosmo, dos países, mas também dos estratos sociais, aos indivíduos particulares.

Recorde-se Edward W. Said, o qual revelou como, enquanto a “obra de Fanon” “busca pragmaticamente analisar no seu conjunto a sociedade colonial e aquela metropolitana, como entidades discordantes, mas correlatas”, ao contrário, “o trabalho de Foucault se afasta sempre mais de tomar seriamente em consideração os conjuntos sociais, focando, ao contrário, no

indivíduo como diluído em uma ‘microfísica do poder’ que avança inelutavelmente e à qual é inútil procurar resistir” (SAID, 1998, p. 305-6).

Segundo o último Said, hoje nem mesmo os próprios admiradores de Foucault podem eximir-se de “poupar críticas e objeções à dimensão indiferenciada e totalizante por ele atribuída ao poder moderno”. O filósofo francês dá de fato “amiúde a impressão de confundir o efetivo poder das instituições de sujeitar indivíduos com o fato de que o comportamento social dos indivíduos seja no mais das vezes uma questão de regras e convenções”, e assim em geral e afinal de contas, uma vez transfigurado tal poder em uma acepção “anônima e impessoal”, “a imaginação foucaultiana” termina por revelar-se “muito mais *com* do que *contra* o poder (SAID, 2000a, p. 286-88)”.

A esta imagem de um poder onipresente que Foucault abstratamente esboça expurgando-lhe a dialética interna, Said contrapõe aquela que emerge das páginas de Gramsci:

Como mais tarde Foucault, também Gramsci é seduzido pela hegemonia e pelo poder, mas um tal interesse o conduz a uma interpretação do poder muito mais sutil do que aquela foucaultiana, porque o poder não se torna nunca abstrato, nem é discutido abstraindo-se uma específica totalidade social: ao contrário, a sua noção de poder não é nunca oculta nem irresistível ou em última instância unidirecional. O conflito social de fundo é aquele pela hegemonia (SAID, 2000b, p. 520).

3. Progresso ou divergência

O caráter onipresente da repressão social invade em Foucault sobretudo o saber, sempre submetido aos mecanismos de controle e manipulação. Neste sentido para o filósofo francês *saber e ideologia* coincidem e a ser condenado é o uso que os marxistas “fazem das noções de conhecimento e de ideologia como opostas à ciência” (FOUCAULT, 2013, p. 39). Mais que de verdade se deveria falar, de fato, de “efeitos da verdade” (FOUCAULT, 2013, p. 39), produzidos pelas dinâmicas sociais, de maneira que observando “o modo como se desenvolveu o conhecimento típico europeu”, tornado depois “mundial e universal”, não se pode de maneira alguma afirmar que “houve qualquer crescimento”, “tratou-se amiúde de uma transformação”: no curso da história vemos em ação, para Foucault, “um princípio de divergência, mais que um movimento de crescimento” (FOUCAULT, 2013, p. 53-4). Gramsci, ao contrário, sublinha nesse sentido que “se os fatos são sempre determinados e mutáveis no fluxo do desenvolvimento histórico, os conceitos podem ser teorizados; de outro modo não se poderia nem mesmo saber que coisa é o movimento ou a dialética e se cairia em uma nova forma de nominalismo” (GRAMSCI, 1977, Q. 11, § 26, p. 1433). Evidentemente o intelectual sardo tem atrás de si as lições de Hegel o qual, se também sustentava que as filosofias eram filhas do seu tempo, fazia porém a tal propósito a distinção entre *expressão* e *conceito* (teorizando a

existência de uma transcendentalidade formal diante de uma intranscendentalidade temporal, vale dizer, a possibilidade de uma transcendência lógica afluída por uma imanência histórica). Distinção mais que nunca oportuna e que coincidirá, mais tarde, com aquela de Marx entre *ideologia* e *ciência*. É também em virtude desta não completa exaustão do *saber* na *ideologia*, do conceito na expressão, da *transcendentalidade lógica* na *intranscendentalidade temporal*, que no devir é identificável para Gramsci um progresso cognoscível e histórico, não uma simples transformação:

O nascimento e o desenvolvimento da ideia de progresso corresponde à consciência difusa de que foi alcançada uma certa relação entre a sociedade e a natureza (incluindo-se no conceito de natureza aquele de acaso e de 'irracionalidade') pela qual os homens, na sua totalidade, estão mais seguros do seu futuro, podem conceber racionalmente planos abrangentes para a sua vida. Para combater a idéia de progresso Leopardi deve recorrer às erupções vulcânicas, ou seja, aqueles fenômenos naturais que são ainda 'irresistíveis' e sem remédio. Mas no passado existiram forças irresistíveis bem mais numerosas: carestias, epidemias, etc., que dentro de certos limites foram dominadas. Que o progresso tenha sido uma ideologia democrática não há dúvida; que tenha servido politicamente à formação dos modernos Estados constitucionais etc. também. Que hoje não esteja mais no auge, também. Mas em que sentido? Não naquele em que se tenha perdido a fé na possibilidade de dominar racionalmente a natureza e o acaso, mas no sentido 'democrático'; ou seja, que os portadores oficiais do progresso tornaram-se incapazes deste domínio, uma vez que suscitaram forças destrutivas atuais mais perigosas e angustiantes do que aquelas do passado (já esquecidas 'socialmente', embora por todos os elementos sociais, já que os camponeses continuam a não compreender o 'progresso', isto é, acreditam estar, e estão ainda, muito em poder das forças naturais e do acaso, conservando portanto uma mentalidade 'mágica', medieval, 'religiosa'), como as 'crises', o desemprego etc. A crise da idéia de progresso não é, pois, crise da idéia mesma, mas crise dos portadores dessa idéia, que se tornaram, eles mesmos, 'natureza' que deve ser dominada. Os assaltos à idéia de progresso, nesta situação, são muito interessados e tendenciosos.

Pode-se distinguir a idéia de progresso daquela de devir? Não me parece. Elas estão claramente associadas, como política (França), como filosofia (na Alemanha, depois desenvolvida na Itália). No 'devir' se buscou salvar o que há de mais concreto no 'progresso', o movimento e aliás o movimento dialético (portanto também um aprofundamento, já que o progresso está ligado à concepção vulgar de evolução) (GRAMSCI, 1977, Q. 10, p. § 48, p. 1335).

Onde Gramsci vê dialética e, portanto, desenvolvimento (ainda que atormentado, entrelaçado com elementos ou períodos inteiros de regressão, não unilinear), Foucault vê diferença, portanto simples mudança, ou melhor, *translação*.

Não existe para Foucault um aumento do espaço de liberdade que o homem possa conquistar, mas apenas a passagem de uma forma repressiva a outra, entre as quais subsiste uma diferença modal, que, todavia, não concerne à taxa de opressão, destinada a permanecer totalmente invariável no tempo.

4. *Panopticon* global ou conflito entre os universos disciplinares

Se para Foucault a ordem disciplinar *qua talis*, constitui sempre uma forma de violência adaptada a asfixiar a liberdade, para Gramsci ela resulta, ao contrário, sempre submetida a uma dialética interna, que permite distinguir as *ordens disciplinares opressoras* das *ordens disciplinares de liberação*, e assim intervir com os próprios meios em apoio às últimas no curso da sua luta. Embora a disciplina possa assumir de fato conformações repressivas, esta constitui também o caminho que abre a estrada ao desenvolvimento humano. Para o intelectual sardo, ‘disciplina é tornar-se independente e livre. Quem não segue uma disciplina política é... matéria em estado gasoso, ou matéria manchada de elementos estranhos: portanto inútil e danosa’; segundo Gramsci não há qualquer dúvida: apenas “a disciplina política faz precipitar estas sujeiras, e dá ao espírito o seu melhor metal, dá a vida um escopo sem a qual a vida não valeria a pena ser vivida” (GRAMSCI, 1917, p. 16). A seu juízo, não pode haver liberdade fora de qualquer normativa comportamental, uma não pode ser pensada sem a outra: “ao conceito de liberdade”, ele afirma, “se deveria fazer acompanhar aquele de responsabilidade que gera a disciplina” (GRAMSCI, 1977, Q. 6, § 11, p. 692).

Por outro lado, na ausência desta última não teria ocorrido desenvolvimento e história da humanidade, uma vez que todo “o homem é uma formação histórica obtida com a coerção” (GRAMSCI, 1971, p. 310). Em particular

A história do industrialismo foi sempre... uma contínua luta contra o elemento ‘animalidade’ do homem, um processo ininterrupto, frequentemente doloroso e sanguinário, de subjugação dos instintos (naturais, isto é, animais e primitivos) a sempre novas, mais complexas e rígidas normas e hábitos de ordem, de exatidão, de precisão que tornam possíveis as formas sempre mais complexas de vida coletiva que são a consequência necessária do desenvolvimento do industrialismo. Esta luta é imposta do exterior e até agora os resultados obtidos, embora de grande valor prático imediato, são em grande parte puramente mecânicos, não se tornaram uma ‘segunda natureza’. Mas todo modo novo de viver, no período em que se impõe a luta contra o velho, não foi sempre por um certo tempo o resultado de uma pressão mecânica? (GRAMSCI, 1977, Q. 22, § 10, p. 2160-61).

Para Gramsci, em geral, é profundamente errado pressupor “que toda coerção estatal é escravidão”. Gramsci, segundo vimos, não identifica mecanicamente disciplina e coerção com ausência de liberdade. A ampliação ou a redução desta última dependem de fato da direção segundo a qual aquelas duas instâncias tendem a transformar o homem. Ele retém que o modo mais eficaz e concreto para lutar contra um determinado universo disciplinar e compulsório seja através de um outro. Nesse sentido, o vemos amiúde exprimir-se em favor de uma “disciplina revolucionária” que saiba dar vida a uma “coerção de novo tipo”: uma coerção tendencialmente “exercida pela elite de uma classe sobre a própria classe” suscetível de tornar-se “uma auto-coerção, isto é uma autodisciplina” (GRAMSCI, 1977, Q. 22, § 10, p. 2163). Sem esta não se pode realizar a superação daquele complexo de imposições em que consiste o sistema

capitalista. Não conseguindo distinguir nem as diversas tipologias constritivas nem os diversos graus e identificando mecanicamente coerção e anti-liberdade, Foucault não pode senão chegar a uma conclusão: naqueles experimentos sociais que tentavam, com dificuldade e no interior de relações de força decididamente desfavoráveis, desenvolver uma superação do universo capitalista, ou “na União Soviética e nas democracias populares... se reconstruiu um tipo de sociedade que não era outra coisa senão a transposição da sociedade burguesa do século XIX” (FOUCAULT, p. 2013, p. 82). No filósofo francês é cancelado todo um desenvolvimento, presente em Gramsci, sobre a coincidência entre a conquista da liberdade e o emprego de determinadas práticas coativas, assim como está ausente a análise do caráter profícuo e vantajoso de toda uma série de formas disciplinares, bem como aparece ignorada a distinção fundamental entre as contrapostas formas de direção e controle, tanto quanto entre “um cesarismo progressivo e um cesarismo regressivo” (GRAMSCI, 1977, Q. 9, § 133, p. 1194); em última análise, do seu horizonte hermenêutico resulta completamente expulsa a dialética.

Isto não significa, todavia, que em Foucault, não exista traços de conflito: a idéia de uma repressão onipresente, ou de um poder reticular, designada pelo filósofo francês como a “hipótese de Reich”, é ladeada pela convicção segundo a qual “na base da relação de poder estaria o confronto belicoso das forças”, que ele define a “hipótese de Nietzsche” (FOUCAULT, 2010, p. 28). Mas se notamos bem, este confronto, mais do que dizer respeito a agrupamentos ou estratos sociais parece interessar a individualidades particulares. Já que “se está necessariamente ‘dentro’ do poder”, e “não se pode escapar a ele”, na medida em que “não há, em relação a ele, uma exterioridade”, a resistência “não está nunca em posição de exterioridade em relação ao poder” (e, portanto, não existe um centro de concentração e organização de antíteses) nem possui uma identidade social específica: a sua é uma conformação do poder puntiforme. Se pode de fato falar de “pontos de resistência” que “estão presentes em toda parte na trama do poder” (FOUCAULT, 2011, p. 84-5), como em toda parte estão presentes mentes e corpos, individualidades que no mesmíssimo tempo exercitam e sofrem o poder. Estão banidos do universo referencial de Foucault os conceitos de *capitalismo*, *imperialismo* e *luta de classe*, e no seu lugar ganham espaço aqueles de sociedade disciplinar, poder ou (indefinidos) pontos de resistência.

5. Eliminação das sínteses e contradições de soma zero

Mas além de determinar uma fragmentação puntiforme e infinitesimal da conflitualidade que, diria o intelectual sardo, “tende a debilitar a antítese, a quebrá-la em uma longa série de momentos” (GRAMSCI, 1977, Q. 10, § 41, p. 1328), até o ponto de lhe

enfraquecer a capacidade transformativa, o conflito é também configurado por Foucault como privado de desenvolvimento e superação, em última instância incapaz de dar vida a um resultado que vá além do zero.

Em Foucault não temos uma resolução da contradição determinada, mas um eterno confronto entre forças e contraforças, entre senhores e servos, em que cada um dos elementos se revela a um tempo, e da mesma maneira, instrumento e contrainstrumento do poder. Em Gramsci, ao contrário, a conflitualidade resulta dialética enquanto dá lugar a sínteses, a novas unidades, ou produz um resultado. Os Cadernos teorizam a existência de uma “cadeia de sínteses que são resultado do desenvolvimento dialético” (GRAMSCI, 1977, Q. 10, § 6, p. 1244); de outro lado, ele explica, “as forças históricas colidem entre elas pelo seu programa ‘extremo’”, e “que entre estas forças, uma assuma a função de ‘síntese’ que supera os opostos extremismos é uma necessidade dialética, não um método apriorístico” (GRAMSCI, 1977, Q. 15, § 60, p. 1825). Evidentemente atrás do intelectual sardo está ainda uma vez a lição de Hegel, para quem “aquilo que se contradiz não se resolve no zero, no nada abstrato, mas se resolve essencialmente apenas na negação do seu conteúdo particular”, que sendo uma “negação determinada” (HEGEL, 1974, p. 47), constitui ao mesmo tempo um positivo, ou uma nova realidade.

Em Foucault parece ao contrário agir, mais que a lição de Hegel, aquela de Nietzsche, para quem o conflito possui uma natureza eterna, privada de desenvolvimento e progresso (uma eterna luta entre senhores e escravos, onde os senhores são sempre os mesmos senhores e os escravos sempre os mesmos escravos). Segundo o filósofo francês parecem não existir, no caminho da humanidade, reais processos de emancipação, nem autênticas forças revolucionárias. Chegado este ponto, se pode compreender como “a construção da sociedade pós-capitalista”, ou a edificação da *sociedade regulada* para a qual se inclinava Gramsci, tenha “se tornado ainda mais difícil para uma ‘microfísica do poder’ que denunciava o advento de novas formas de poder e de domínio na regulamentação de qualquer relação ou instituição, no ordenamento jurídico enquanto tal” (LOSURDO, 2013, p. 78), e compreendemos também a razão pela qual em alguns lugares, como na Alemanha, a recepção de Foucault “torna possível, nos casos favoráveis, uma despolitização, e naqueles desfavoráveis... uma reabilitação das posições de direita” (DIEDERICHSEN, 1992, p. 82). Estas constatações trazem à mente as conclusões de Said: uma vez transfigurado tal poder em uma acepção “anônima e impessoal”, “a imaginação foucaultiana” termina por revelar-se “muito mais *com* do que *contra* o poder” (SAID, 2000a, p. 288).

6. O quadro presente

O que afirmamos até aqui não parece privado de conseqüências para o nosso presente. Observando o mundo moderno notamos como o *ceticismo* tenha invadido a esfera da cultura crítica, e o fascínio do qual goza no interior do mundo dissidente um autor como Foucault exprime todo o esvanecimento que a dialética gramsciana sofreu no curso dos anos, mesmo na retomada dos estudos dedicados ao intelectual sardo.

Pensamos que confrontar o presente com as categorias da *microfísica do poder* ou do *panóptismo* torna a operação escorregadia e aporética. Em Foucault assistimos a uma crítica do Todo que tende, como pudemos notar, a dissolver este “em uma ‘microfísica do poder’ que avança inelutavelmente e à qual é inútil buscar resistir” (SAID, 1998, p. 305-6).

Se trata de uma crítica que subtrai o Objeto àquela categoria de *contradição real* que percorre os Cadernos e dá suporte à idéia mesmo de hegemonia.

Estamos ao contrário convencidos que, ainda hoje, não se possa “evadir do terreno atual das contradições” (GRAMSCI, 1977, Q. 4, § 45, p. 471), uma vez que estas constituem a estrutura da realidade. Uma realidade composta por macro-forças em tensão ou em conflito, e cujo resultado determinará a vida dos homens. Pensamos que estas forças, que compõem o atual quadro geopolítico, não são entre elas equivalentes, que existe “uma luta entre o velho e o novo, entre o progressivo e o atrasado” (GRAMSCI, Q. 1, § 149, p. 131) e que a vitória de uma ou de outra não produz os mesmos resultados. Ao contrário: conforme a polaridade vencedora resultará situações muito diferentes. E ainda hoje, com Gramsci, consideramos que as forças reais a sustentar no cenário global sejam aquelas que, por uma razão ou outra (ético-política ou de mero interesse econômico), estão defendendo *de facto* um princípio universal, concretamente um direito soberano contra tendências expansionistas e “universalmente repressivas” (GRAMSCI, 1977, Q. 23, § 36, p. 2232).

Tais forças constituem, mesmo no seu percurso tormentoso e pleno de contradições, uma *antítese real*, um (*contra*) *poder* (em relação aos projetos expansionistas) que deva ser sustentado, não condenado em nome da crítica à *sociedade disciplinar*, como automaticamente se é inclinado a fazer observando o mundo e a realidade com as lentes de Foucault. Deve ser sustentado, na medida em que consideramos ainda hoje, como nos tempos de Gramsci, que a realidade seja *dialética* e que *viver* (no interior desta dialética) quer dizer *ser militante* (*partigiani*).

A militância, por outro lado, para afirmar-se com todo o seu ardor, exige individuar a existência (ou a possibilidade real) de um *pars construens*, sem o qual o próprio *pars destruens*

tornar-se-ia debilitado, ou a realidade, amarrada e contraída, mais que *desenvolver-se* terminaria por enredar-se e *envolver-se* (*invilupparsi*) em si mesma.

Bibliografia

DIEDERICHSEN, D. Spiritual Reactionaries after German Reunification: Syberberg, Foucault and Others, in: **October**, vol. 62, Cambridge, MIT Press, 1992.

FOUCAULT, M. **Theatrum Philosophicum**. Trad. it. di F. Polidori, in: *Aut-Aut*, 277-278, 1997.

FOUCAULT, M. **Microfisica del potere**, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Torino, Einaudi, 1977.

FOUCAULT, M. **Difendere la società**, Milano, Feltrinelli, 2010

FOUCAULT, M. **La volontà di sapere**, Milano, Feltrinelli, 2011.

FOUCAULT, M. **Sorvegliare e punire**, Torino, Einaudi, 2014.

FOUCAULT, M. in: Chomsky-M. Foucault, **La natura umana**. Giustizia contro potere, Roma: Castelvecchi, 2013.

GRAMSCI, A. Disciplina e liberta, in: **La Città Futura**, 11.02.1917.

GRAMSCI, A. Indifferenti, in: **Scritti politici**, organizado por P. Spriano, Roma, Editori Riuniti, 1967, pp. 33-34.

GRAMSCI, A. **La città futura 1917-1918**, a cura di S. Caprioglio, Torino: Einaudi, 1977.

GRAMSCI, A. **Quaderni del Carcere**. Edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di Valentino Gerratana. Torino: Einaudi, 1977.

GRAMSCI, A. **Lettere del carcere**, a cura di A. A. Santucci. Palermo, Sellerio, 1996.

HEGEL, **Wissenschaft der Logik**, in Id, Werke in zwanzig Bänden, a cura di Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel, sulla base dell'edizione del 1832-45, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1969-1979, Bd. 5; tr. it., *Scienza della Logica*, Vol I, Laterza, Roma-Bari, 1974.

LOSURDO, D. **La lotta di classe**. Una storia política e filosófica, Roma-Bari, Laterza, 2013.

SAID, E. W. Foucault e l'immagine del potere, in: **Nel segno dell'esilio**, Milano, Feltrinelli, 2000a.

SAID, E. E. Storia, letteratura e geografia, in: **Nel segno dell'esilio**. Milano, Feltrinelli, 2000b.

SAID, E. W. **Cultura e imperialismo** (1993), Roma, Gamberetti editrice, 1998.

RECEBIDO EM 12-04-2018

APROVADO EM 17-10-2018