

Humanismo de Marx e industrialismo de Gramsciⁱ

Marx's Humanism and Gramsci's Industrialism

Mario Alighiero Manacordaⁱⁱ

Resumo

Nesta conferência, proferida em 1987 no PPGE/UFSCar, Brasil, Manacorda refuta a tendência contemporânea de dissociar Gramsci de Marx. Realçando as ligações profundas entre estruturas e superestruturas e invertendo o entendimento mais comum que lê em Marx, sobretudo, o aspecto economicista das estruturas, e em Gramsci, sobretudo, o aspecto humanístico das superestruturas, Manacorda afirma em Marx o aspecto humanístico e em Gramsci o aspecto “industrialístico” para mostrar a unidade entre ser e consciência no pensamento de ambos.

Palavras-chave: Marx. Gramsci. Humanismo. Industrialismo.

Abstract

In this conference, which took place at UFSCar, Brazil, in 1987, Manacorda refutes the contemporary tendency to dissociate Gramsci from Marx. He emphasizes the deep connections between structures and superstructures and reverses the most common understanding of the economic aspect of structures in Marx and the humanistic aspect of superstructures in Gramsci. So, he stresses the humanistic aspect in Marx and the “industrialistic” one in Gramsci for the purpose to show the unity between being and conscience in the thought of both authors.

Keywords: Marx. Gramsci. Humanism. Industrialism.

Como se sabe, Marx não era marxista¹. E Gramsci, era marxista?

A pergunta se põe em geral porque cada autor tem a desventura de deixar por herança, aos seus posteriores, juntamente com textos de seu pensamento, uma possibilidade infinita de interpretações. Isso já aconteceu e está acontecendo, ainda hoje, com Marx: isso está acontecendo com Gramsci. E se põe em particular, diante da tendência, hoje prevalecente, de dissociar os dois autores, lendo em Marx, sobretudo, o aspecto economicista das estruturas, e lendo em Gramsci, sobretudo, o aspecto humanístico das superestruturas. Sobre este ponto não haveria nada a objetar, visto que, esses foram, respectivamente, os conteúdos predominantes das pesquisas de um e de outro. No entanto, é preciso se precaver ao considerar aqueles conteúdos como “especialísticos” campos disciplinares, escamoteando, assim, as ligações profundas entre eles, quando tratam do nexos e da oposição entre estrutura e superestrutura. Justamente contra esse risco, interessa-me afirmar em Marx o aspecto humanístico, e em Gramsci o aspecto “industrialístico”, e isso apenas num primeiro momento, para depois ir além, em direção a determinações mais precisas.

ⁱ Conferência proferida por ocasião do Seminário Comemorativo dos 10 anos do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de São Carlos/SP, no dia 29 de outubro de 1987. Tradução: Paolo Nosella, Bruno Pucci e Ester Buffa.

ⁱⁱ Educador italiano (1914-2013).

Falei de uma tendência hoje predominante: deveria ter dito uma tendência sempre recorrente e que hoje se renova. Para Marx, tal tendência poderia ser comentada, ainda uma vez, com as palavras da premissa do Manifesto sobre os espectros do comunismo (aqui do economicismo), que todos perseguem: todos, do papa aos neomarxistas, entendendo por estes, todos aqueles que, mesmo no trilho dessa tradição, se distanciam de Marx ou de seu “economicismo”, apresentando-se como marxistas que se envergonham de Marx.

É preciso, todavia, reconhecer que, diante da propalada leitura economicista de Marx, jamais faltou também uma leitura humanística, em que é forte a contribuição italiana. Para Gramsci as coisas se deram diversamente. Não obstante as muitas e diversas leituras que dele foram feitas, sempre faltou, me parece, uma leitura verdadeiramente “industrialística”, de tal maneira que os temas americanismo e fordismo fossem não só evidenciados em si, mas também intrinsecamente interligados, aliás colocados como base dos temas políticos, culturais e morais, pelos quais ele é, sobretudo, lido. A minha leitura, ao contrário, tem sido sempre acentuadamente “industrialística”: mas ao sustentá-la, não só sempre me encontrei sozinho como também questionado². Peço licença, pois, de recolocá-la aqui enérgica e documentadamente, tanto quanto permite uma breve intervenção: simples premissa, repito, de um discurso mais aprofundado.

O Humanismo (negado) de Marx

Como sempre acontece, os níveis culturais da redutora leitura economicista de Marx são fortemente diferenciados, indo dos aprofundamentos de aguerridos filósofos às simplificações, quando não à vulgaridade de um Woytyla ou dos nouveaux philosophes³. Mas, os termos últimos em que essa leitura se exprime são inevitavelmente os mesmos e contribuem objetivamente (quer queira, quer não), para enraizar seja entre os não doutos seja entre os clérigos, o esquálido senso comum do economicismo marxista.

Limitar-me-ei aos poucos exemplos, começando pela Itália, onde o pensamento marxista contemporâneo se caracteriza, em geral, por uma forte carga humanística. Pode-se pensar entre outros, em dois autores tão diferentes como Della Volpe e Luporini⁴. Mas, depois que o velho Croce renovou no pós-guerra a costumeira acusação de economicismo, até a mais recente celebração do centenário de Marx foi para muitos uma ocasião para recolocar mais uma vez e pela mesma razão, Marx no sótão. E, no entanto, Bobbio relegava o epifenômeno, nos textos marxistas, os temos liberdade e dignidade. Atenção, citar Croce e Bobbio⁵ significa não somente se dirigir às duas figuras máximas de pensadores italianos da primeira e da segunda metade do século XX, mas também a dois estudiosos que introduziram ou justamente, traduziram Marx para o italiano (o primeiro, no começo do século e o segundo após a liberação). Contudo, é desvio por eles produzido no pensamento de Marx me parece evidente e total, pois deixaram de lado a origem, a substância e o objetivo último da sua economia.

Fora da Itália, contribuiu para consolidar aquele senso comum, a teoria crítica da escola de Frankfurt (Adorno, Horkheimer), pelo menos no sentido de que, após a monstruosa dominação política do nazismo, sentiu a necessidade de contrapor à relevância das categorias econômicas marxistas uma mais forte presença das categorias políticas, reduzindo a marxiana produção da vida a um simples componente,

secundário entre outros, do desenvolvimento histórico. Na mesma trilha, Habermas pretende corrigir Marx assinalando a interferência da política nas leis da economia, enquanto toda uma série de novas pesquisas vem contrapondo a teoria econômica marxiana das crises (devidas ao sistema econômico) sistêmicas, uma teoria social, ou crise determinada não pelas estruturas, mas pelo sujeito (isto é, o homem). Assim, o neofrancfortista Offe opõe às categorias econômicas marxianas, a categoria política, entre as quais a família, os negócios, o estado, a escola, definidos como “princípios organizativos fundamentais”. Por sua vez, Agnes Heller declara Marx insensível à política e em particular a todo projeto de política democrática; Hannah Arendt repete que Marx se esqueceu da ação política. Negri escreve a Marx uma simpática carta para reprovar-lhe a supervalorização das forças produtivas, o desinteresse pelo elemento histórico e moral, o ocultamento dos sujeitos da transformação. Nos Estados Unidos, Bowles e Gintis contrapõem também eles, ao conceito marxista de classe os “espaços da prática social”, como a escola, o sexo, a raça, a idade, o ambiente, e citam Melucci, que fala, com relação aos mesmos espaços de um “pertencimento ascrivto” (factual); enquanto O’Connor, visando recompor a crise econômica, social, política e ideológica, contrapõe, ele também, aos conceitos marxianos de estrutura, superestrutura e classes o de “sociedade administrada”; e, encontrando nas teses de “autonomia operária” próxima do território italiano, “um melhoramento notável da ortodoxia marxista”, aponta para a falência do marxismo (de Marx?) sobre os problemas da consciência. Fora do marxismo, Joan Robinson, confirma que Marx não atribuiu vida própria ao pensamento, concebendo-o somente através do modelo do trabalho⁶.

Mas, porque continuar? De Popper a Foucault, ou nos níveis culturalmente mais baixos, do papa aos novos filósofos, as citações poderiam ser infinitas. Mas, eu sei bem, far-se-ia uma grave injustiça aos autores citados, posto que as citações isoladas correm o risco de sempre trair ou ao menos de reduzir o pensamento, além de tudo responsabilizando-os pelo péssimo uso que o senso comum pode fazer de seus pensamentos. E eu não queria, na verdade, fazer a eles aquilo que frequentemente vem sendo feito a Marx, por eles. Pessoalmente, considero o conjunto das pesquisas dos autores citados, e de outros, uma contribuição determinante para o enriquecimento da tradição marxista, um feliz florescimento do pensamento contemporâneo. E não é de pouco mérito a sensibilidade deles pelos temas superestruturais da política, da cultura, da literatura, das artes, da educação, em uma palavra, da consciência, e o desenvolvimento de novos campos do saber como a antropologia cultural, a sociologia, a psicologia da pessoa e da sociedade, a psicanálise, etc., e em geral os campos que permanecem marginais (et pour cause!) ou, ainda ignorados na muito determinada investigação de Marx. Sem dúvida, todas essas observações sobre Marx, e, mais ainda, sobre o marxismo “ortodoxo”, podem ser legítimas e dignas de serem tomadas em consideração, todavia, por convergirem todas na denúncia do exclusivo economicismo e da insensibilidade de Marx aos problemas da pessoa, confirmam no senso comum, não só uma imagem de Marx que a mim parece muito redutiva, mas também uma consideração esquemática daquilo que pode ser a economia política humanamente concebida. Isolando-a de todos os outros interesses humanos, acabam reduzindo-a, justamente, àquela imagem materialista e mecanicista que acreditam poder atribuir a Marx, e que, queriam, talvez exorcizar.

Nesse momento, resta-nos indagar o quanto é verdadeira essa imagem vulgarizada de Marx e da sua economia política.

Repito que toda redução da figura de Marx ao economicismo, e toda negação de um seu interesse pela cultura e pela consciência, a qualquer nível que seja argumentada, mesmo por Croce ou por Bobbio, esquece, antes de tudo, a motivação, o desenvolvimento e o objetivo da sua pesquisa. Não direi nada de original recordando que Marx começou a “ajustar contas” com toda a precedente filosofia, justamente sobre temas da consciência e da atividade humana. Criticou a concepção hegeliana de uma atividade humana subjetiva, só espiritual, ignara do trabalho material, e inverteu essa crítica contra Feuerbach, acusando-o de conceber a matéria como objeto, e não subjetivamente, como atividade. Essa perfeita simetria de sua crítica aos dois corifeus do idealismo e do materialismo clássicos, e sua equidistância de um e de outro já mostram ou deveriam mostrar bem claramente, o significado do seu “materialismo”, que ainda amedronta as belas almas, dos papas e dos neomarxistas vergonhosos. “Materialismo” não é senão a expressão imediata da luta contra o ideologismo e a falsa consciência dominante: na realidade, em Marx, se trata, antes de tudo, de um monismo, que recusa toda separação entre matéria e espírito, entre ser e pensamento (sem que por isso seja necessário ter, em relação à palavra “matéria”, a mesma repugnância que Croce mostrava ter pela “substância” atribuída por Marx à economia). Marx, entretanto, zombava da “crítica crítica” dos Bauer e consortes, idealistas extremados, como uma humana alienação da realidade, satisfeita de si e incapaz de ver a própria miséria intelectual e física. Ria dos ideólogos alemães, como Stirner, pela sua ilusão de uma individualística descoberta de si, fora dos nexos históricos e sociais que fazem da consciência alguma coisa de “maledettamente impregnada de matéria”. Desmascarava o antidialético esquematismo de Proudhon, incapaz de captar o sentido desumano da divisão histórica do trabalho, da necessidade da mudança e nisso, o papel insubstituível do polo negativo na dialética da vida social, isto é o proletariado. E este seu áspero ajustar contas com os outros sobre problemas do homem, da sua atividade e da sua consciência, foi para ele, ao mesmo tempo, um ajustar contas com “a própria consciência filosófica precedente”⁷. Um ajustar contas e não, certamente, um deixar de lado, como parece a muitos, os temas da consciência: antes, um liberá-la das condições da sua “falsidade”. Uma vez descoberta a origem primeira da falsa consciência ideológica, isto é, que “o imediato processo de produção de vida” revela também “o imediato processo de produção das relações sociais vitais e das ideias do intelecto que daí brotam”, que outras coisas podia empreender Marx, senão investigar preliminarmente exatamente a base e anatomia da sociedade civil, que é a economia política? Não para deixar de lado a consciência, repito, antes para liberá-la das condições objetivas da sua “falsidade”. Para ele os problemas sempre se referem ao homem inteiro: pretendia “em lugar do domínio das condições objetivas e da casualidade sobre os indivíduos, o domínio dos indivíduos sobre as condições e a casualidade”: onde a palavra “indivíduo” tem o mesmo significado que tem hoje a “pessoa humana”. É esse o motivo originário e permanente da sua indagação que percorre os seus escritos, desde a já citada Ideologia Alemã de 1845, onde se denuncia “o sufocamento das individualidades por parte da casualidade”, isto é, das condições exteriores, até O Capital de 1867, onde ele se exprime quase com as mesmas palavras, denunciando “uma formação social na qual o processo de produção domina os homens, mas o homem não domina ainda as relações de produção”, ou o fato de que a “independência das pessoas se integra num sistema de dependência unilateral e imposto pelas coisas”⁸.

Pode-se não concordar, é óbvio, com esse “materialismo histórico” de Marx; (mas tentem os espiritualistas de cada seita, até os marxistas vergonhosos, imaginar os índios da Amazônia ou os primitivos da Nova Guiné carregados das ideias hegelianas; ou pelo contrário, continuem a deleitar-se em atribuir a Marx o assim chamado “socialismo real”). Pode-se não concordar, dizia, mas me parece difícil negar que toda a sua investigação é, sem dúvida, um discurso preliminar que procura enfrentar os temas da consciência. E não vejo, por outro lado, como culpar Marx, que por não havê-los enfrentado profissionalmente, se deva jogar a culpa em Marx que, como escrevem em uníssono, mas com bem diversa valoração, Luporini em 1958 e Negri em 1983, “não teve tempo” de se ocupar disso⁹. Na realidade, é Marx mesmo quem nos dá um apaixonado e inequívoco testemunho sobre esta sua falta de tempo, quando, em uma carta a Engels, falando em particular sobre a dialética hegeliana e sua (e creio que seja esta dialética uma questão da mente e da consciência humana), escreve: “Oxalá eu tenha novamente tempo para trabalhos do gênero”¹⁰. Justamente, este tempo para ele não retornou, e ele permaneceu preso a “maledetta” economia.

São óbvias essas observações? Não é culpa minha se, diante de velhas acusações, não sei encontrar argumentos novos. São supérfluas, talvez? Não diria uma vez que se esquece este prius “materialístico” das relações de produção, é sempre um fato humanístico, que se toma “miséria” somente nas cabeças dos idealistas. Em Marx são sempre “os homens – os sujeitos – que entram em relações determinadas entre eles”¹¹. Faz até sorrir encontrar hoje – em alguns neomarxistas – essa afirmação de Marx como uma descoberta (dos “sujeitos”) em oposição à “matéria” de Marx. Esses neomarxistas nos admoestam que “as crises das instituições e dos processos econômicos são produtos das intervenções dos homens”, e se propõem a “elaborar uma luta de classe das teorias” ou de “reconstruir uma unidade dialética entre objetividade e subjetividade, entre teoria e coisas práticas”. E tudo isso dizem para “ir além de Marx”¹². Não direi que sejam supérfluos esses meus apelos, uma vez que, se esquece que é justamente a apresentação (não em Marx, mas na falsa consciência difusa!) dessas relações intersubjetivas humanas como objetos ou coisas, e, portanto, como fetiches, que leva Marx a indagar de que modo nasce o condicionamento da falsa consciência, e de que modo o resultado subjetivo da sua história se apresenta às mentes dos homens como um dado objetivo de natureza. Não direi, uma vez que se esquece que essas relações, justamente porque concebidas como coisas ou fetiches, se convertam de formas do desenvolvimento, em cadeias que o impedem¹³. A libertação da consciência dos fetiches, das relações tidas como coisas, é uma questão da consciência? Essa libertação é a substância da boa crítica da economia política que é o título exato d’O Capital.

São esses, entre outros, os motivos decorrentes da sua multiforme dialética: não unívoca, não reconduzível a uma única categoria metódica, mas rica de múltiplas lapidações, aquela dialética que Marx “não teve tempo” de aprofundar, deixando só infinitos exemplos práticos e algumas demasiado sintéticas definições de princípio; aquela dialética que diz respeito ao movimento do real bem como aos processos da mente humana. Recordar-se que Marx considera a “economia como sistema da contradição” e que isso significa, antes de tudo, apreender a contraditoriedade interna da premissa e do resultado de determinadas categorias econômicas, como o capital, a mercadoria, o trabalho, o sobre-trabalho, o tempo disponível, que ao mesmo tempo, são e não são; significa, portanto, o embate de tendências e forças opostas, até a

sua explosão em um antagonismo absoluto. Mas há também, outras coisas nessa dialética e não somente de contradições objetivas, mas também de relações entre os homens que aparecem como coisas e, aparecendo tal, sem sê-lo, tem a consistência “sensivelmente ultrasensíveis” de um mundo mágico. Para descobrir esse mundo da falsa consciência, Marx fala de fetiches, segredos, mistérios, formas distorcidas, contorções, ficções sem fantasias, mistificações, loucuras, reificações e coisificações, figuras separadas irracionais e sem conteúdo, transsubstanciações e “quiproquó” religiosos tais de fazer arrepiar os cabelos, etc. com uma incrível insistência sobre termos deliberadamente extravagantes. Há, ainda, na sua dialética, o entrelaçamento de abstrato e concreto, com aquela “abstração determinada” (Introdução de 1857) que se manifesta só ao cume do processo histórico, quando o concreto de determinações reais é mais rico. Nessa multiforme dialética, só mais tarde aparecerá a casual e divertida descoberta do “triádico” esquema hegeliano, “já quase esquecido”, com o qual ele se deleitará até à fórmula da “negação da negação”. Esse esquema era de fato, metodologicamente mais fecundo que qualquer outro ideologismo corrente; era também uma dialética capaz de discernir o movimento da atividade humana, mesmo se Hegel a havia descoberto e, ao mesmo tempo mistificado, concebendo-a apenas abstratamente, espiritual e não concretamente prática, apenas como instrumento lógico ou como *a priori* metafísico, e não como o real movimento da vida social dos homens¹⁴.

Este desvelamento dos fetiches por força dos quais os homens vivem, nas relações históricas de suas épocas, percebendo-os como dados naturais e imutáveis, do mesmo modo, em que vivem sob a pressão da atmosfera sem percebê-la¹⁵, é uma tomada de consciência, antes é uma liberação da consciência que se faz presente na história, uma conquista intelectual eterna, que se pode discutir mas não se pode legitimamente ignorar.

Dir-se-á, todavia, que nos escritos marxianos adultos, cujo objeto é a economia política não se encontra mais o tema da consciência. E então, volta-se a ler, com ânimo livre dos preconceitos crocianos e woytylianos, O Capital, começando por sua primeira palavra. É, sim, uma palavra “maledettamente” econômica: a “riqueza”, aquela riqueza que a economia política, ou seja, a sociedade capitalista (e não Marx!) reduz à mercadoria. Ora, Marx nos disse infinitas vezes, coerentemente, desde os primeiros escritos filosóficos até os últimos escritos econômicos, o que é para ele e o que se pode tornar na realidade aquela riqueza “uma vez abandonada a sua limitada forma burguesa. Essa é a “manifestação de si”, “o pleno desenvolvimento do domínio do homem sobre as forças da natureza, seja sobre aquelas da assim chamada natureza, seja sobre aquela própria natureza, isto é, a manifestação absoluta de suas faculdades criativas”; essa é “a universalidade das necessidades, das capacidades, dos gozos, das forças produtivas, etc. dos indivíduos, criados, na troca universal” da vida humana¹⁶, Essa é a espiritual riqueza de Marx, que a economia política, e não ele, reduz a mercadoria. Como se pode atribuir a ele aquela limitada forma que ele desvela e contradiz?

Leia-se também, ainda no Capital, duas linhas mais à frente, aquele pequeno mas significativo acréscimo referente ao texto originário, substancialmente não mudado, do Pela Crítica da Economia Política, escrita oito anos antes: Marx declara ali que a natureza das necessidades a serem satisfeitas pelas mercadorias nas quais se exprime a riqueza, “sejam elas as do estômago ou da fantasia”, não muda nada. Quer dizer

que, para ele a “crítica” daquele “sistema de contrastes”, – a economia política – diz respeito, igualmente, às necessidades materiais e às espirituais, à matéria e ao espírito Intencionalmente, ele introduz desde o início do grande livro este grande motivo da fantasia, destinado, por óbvias razões científicas (e “de tempo”!) a ficar aparentemente sacrificado. Sim, sob o nome da “fantasia” são introduzidos no *Capital* todos os temas inequivocamente humanistas que eram a origem e o fim de sua pesquisa, mas que não mais podiam ser o conteúdo explícito. Essas necessidades da fantasia nos chamam, inevitavelmente, para o que Marx escrevia nos “Grundrisse”, isto é, que “no lugar da riqueza e da miséria da economia política” (quer dizer, da sociedade capitalista, de quem essa é a expressão ideológica), “surge o homem rico e a necessidade humana rica”¹⁷. Marx tinha em mente essa espiritual riqueza, com seus “prazeres superiores” já quando se empenhava sobre as abstrações M-D-M (Mercadoria – Dinheiro – Mercadoria) e D-M-D, com as quais decidiu dar início ao grande livro, e depois quando acumulava os testemunhos sobre aquela riqueza e sobre aquela miséria, expostos nos capítulos históricos.

À acusação de insensibilidade humana, que vem hoje tão autoritariamente e tão estupidamente repetida em relação a Marx, é justamente a acusação que ele movia à economia política, por ele chamada de “vulgar”¹⁸ e que ele renovava desde os escritos “filosóficos” juvenis até os escritos econômicos da idade adulta. É sua, exatamente sua, a incessante polêmica contra a representação do “homo economicus” que só a estupidez difusa continua a considerar como o ideal dele: “mas não somente os teus sentidos imediatos, como comer” etc., tu deves poupar; também a participação em interesses gerais, a piedade, a confiança, etc., tudo isto tu deves poupar, se queres ser (homem) econômico; se não queres te destruir indo, atrás de ilusões¹⁹. Esta acusação é dirigida por ele à sociedade capitalista; mas, ainda hoje se ousa voltá-la contra ele, como se ele quisesse reduzir o homem a uma só necessidade: “o que dizer de uma ciência que abstrai da história da indústria, livro aberto das forças essenciais humanas, e a qual essa grande riqueza do trabalho humano não diz outra coisa senão aquilo que se pode dizer em uma palavra: necessidade, vulgar necessidade”²⁰. O homem econômico, o homem reduzido à necessidade! Quantas vezes temos ouvido, e ainda hoje, ouvimos atribuir a Marx essa redução e desumanização presentes, atualmente, em todas as sociedades, e que ele desmascarou e às quais se contrapôs, em toda a sua vida, e em toda a sua pesquisa, apenas aparente e tecnicamente circunscritas à economia política! Qualquer aceno, mesmo pequeno, ao economicismo marxiano arrisca talvez a atribuir de novo, estupidamente, a Marx aquilo que Marx combatia.

Incompreensível e injustificada também me parece a acusação movida contra Marx de não ter enfrentado, e de não ter sido capaz de fornecer subsídios interpretativos, para as temáticas das modernas ciências sociais ou humanas: antropologia cultural, psicologia, pedagogia, ética, sociologia, etologia, ecologia, etc.; de não fornecer, em suma, elementos para falar dos novos “princípios organizativos” como a família, a escola, o ambiente, etc. Que Marx não tenha estudado a realidade e as ciências de hoje me parece, deveras acaciano. Mas, como esquecer que mesmo antes de ter mostrado a origem e a base de toda a falsa consciência, e de ter por isso escolhido aprofundar o ser e a manifestação desta base, Marx já tivesse criticado toda a desagregação dos saberes nos diversos campos da economia, da moral, da religião, “primas” às quais se voltam as costas? “A alienação na sua essência implica que cada esfera me imponha uma norma diversa e antitética, porque cada uma é uma determinada alienação do

homem e se comporta como estranha em relação à outra”²¹. Esquecer essa resposta já dada por Marx, com a sua possante chamada à unidade e à concretude de toda pesquisa sobre o homem e a sociedade significa somente que não se chega a pensar senão, exatamente, por desagregados campos acadêmicos do saber. A pesquisa marxiana exclui, sim, a mecânica aplicação de um sistema de lógica abstrata pronta e acabada, em relação a essa ou aquela investigação (isso fazia Lassalle, e Marx por isso o degolava)²², mas, não exclui as outras ciências, as suas metodologias, os seus pontos de vista. Basta pensar na acolhida por ele feita à nova biologia de Darwin, e à antropologia cultural de Morgan²³ totalmente compatíveis, se diria hoje, com a sua economia política, aliás cooperadoras com ela no desvelamento da origem daqueles nós estruturais que, nas sociedades humanas historicamente determinadas, levam a um contraditório constituir-se das capacidades produtivas (e destrutivas), das relações sociais (desiguais), das formas da (falsa) consciência. A mesma coisa poder-se-ia dizer hoje, das modernas ciências que Marx não conheceu como a sociologia, a psicanálise, a ecologia, etc.; não são talvez todas elas pensáveis antes em conexão com o marxismo de Marx, ao invés de em oposição a ele? E não é talvez pensável em conexão com o marxismo toda a nova temática da sociedade pós-industrial? Também por essa sociedade, que se presume “imaterial” seja nos processos do trabalho, seja na nova alienação cultural de massa produzida pelos novos *mass-media*, valem, a despeito do que possam dizer, os princípios do “materialismo” marxiano, a sua crítica da falsa consciência para chegar à liberação da consciência.

Mas não quero ser mal compreendido; não pretendo, em oposição aos neomarxistas que negam ao marxismo a capacidade de indagar nesses vários campos, repropor o caminho dos marxistas ortodoxos, que consiste em aplicar dogmaticamente fragmentos de textos marxianos a esse ou aquele campo do saber. As duas atitudes de recusa e de aplicação do marxismo, são na realidade complementares, tendo uma e outra, mesmo com intenções opostas por seu fundamento, a mesma hipótese de verificação pluridisciplinar da validade ou não do marxismo, que, portanto, acaba perdendo o seu sentido unitário. Tanto a aceitação e a aplicação dogmática dos textos marxistas, como a prejudicial declaração de incompetência do marxismo nos vários campos do saber, reproduzem as desagregadas esferas da alienação de que Marx já falava em 1844. O problema é, em vez disso, a aceitação de todos os novos campos com as respectivas metodologias e com novos instrumentos conceituais, tendo, todavia, firme o princípio humanista unitário, pelo qual o pensamento de Marx aparece sob a via mestra dos modernos desenvolvimentos. Sem isso, reaparece, em negativo, o mosaico das “especializações” próprio da execrada vergonhosa tradição ortodoxa ou, na melhor das hipóteses, se podem ter, talvez, contribuições preciosas, com o risco, porém, de que um tal enriquecimento exterior do marxismo se traduza em um seu empobrecimento interior. São aprofundados, efetivamente, alguns aspectos da sua pesquisa, porém desarticulados; ou então, são indicados novos critérios unificantes, porém negando-os em Marx, onde já existiam. Num caso como no outro, um desvio da via mestra, em direção a veredas sem saídas.

Não procuro um regresso ao marxismo de 1800; já muitas vezes colocado no sótão; procuro não perder conquistas eternas, que um momento feliz da história nos deu por herança; procuro constituir um “senso comum” mais elevado do que aquele difuso, partindo do pensamento de um grande, que outros, também grandes, entenderam às avessas. É sempre mais sábio esforçar-se para extrair de um pensamento, de

qualquer pensamento, sentidos humanos elevados, em vez de ficar repetindo-o de forma banal. Um só exemplo quero dar para explicar-me claramente.

Interessa muito decidir (quem pode duvidar disso?) se são ainda aceitáveis ou não, algumas teses de Marx, por exemplo, sobre o valor, ou sobre algumas de suas previsões “catastróficas”, como o famigerado empobrecimento absoluto e relativo, com a inevitável proletarização das massas. Não é possível, certamente, se furtar a um claro ajuste de contas sobre esse e outros pontos; ainda que a moderna economia política demonstrasse teórica e praticamente serem insustentáveis aquelas hipóteses de Marx, permanece necessário reconsiderá-las em um quadro mais vasto da que aquele da economia política como campo separado do saber e consciência do mundo capitalista. Poderá, então, representar-se como verdadeira, tremendamente verdadeira, e não exorcizável, a indicação de Marx sobre o fato de que as forças produtivas, enormemente desenvolvidas sob a hegemonia capitalista, se manifestam ao mesmo tempo como forças destrutivas²⁴. As imensas contradições existem cotidianamente diante de nossos olhos, solicitam as nossas reflexões, e nos obrigam à organização e à luta: o grande e sempre crescente desequilíbrio entre o norte e o sul do planeta, com o endividamento do terceiro mundo e a fome de populações inteiras; a assimilação destrutiva de antigas culturas “primitivas” e o desequilíbrio de riqueza e miséria no interior das próprias sociedades afluentes; o empobrecimento da natureza, a poluição do ar, das águas, dos terrenos e até do espaço; a “desertificação” progressiva dos trópicos africanos e o desmatamento irreversível das faixas equatoriais; a poluição das Antártidas; a extinção de populações humanas inteiras (os índios amazônicos reduzidos em poucos decênios, de muitos milhões a poucas centenas de milhares); o desaparecimento cotidiano de inúmeras espécies viventes; o saque das reservas energéticas; as guerras locais, a corrida armamentista; a ameaça de uma possível catástrofe nuclear, que não mais apenas na guerra mas também na paz nos ameaça; e enfim, se se quer verdadeiramente ser sensível aos fatos da consciência, a impalpável, mas obsessiva submissão das consciências aos meios de comunicação, e o desajustamento psicológico de massa nas sociedades desenvolvidas. Esses fatos e essas perspectivas, trágicas contradições do nosso próprio desenvolvimento, que Woytyla se apressa em atribuir a Marx, não nos falam, talvez, daquele empobrecimento absoluto e relativo, atual e em curso, para grande parte dos homens e da própria natureza? Não nos falam da contradição, apontada por Marx, pela qual as mesmas forças produtivas se tornam forças destrutivas? E não são esses, temas humanos e humanistas? E assim a moderna economia política, tão aguerrida em criticar severamente Marx, quanto inerte no compreender e dominar as contradições econômicas e mundiais, corre o risco de revelar-se mesquinamente desumanizada. E ainda, corre o risco, talvez de impor “normas diversas e antitéticas em relação a outras ciências e a todas as exigências humanas”, comportando-se como “alienação estranha em relação a outra alienação”, como Marx nos tinha dito já em 1844. Se a economia política nos diz que o empobrecimento não é verdadeiro, eis, porém, a ecologia, a antropologia cultural, a psicologia pessoal e social, a geografia da fome e até a etologia e a zoologia, a dizer-nos que, sim, o empobrecimento é mais verdadeiro que nunca. Sim, no domínio da economia política do capitalismo as forças produtivas se tornaram destrutivas. E cabe a nós tomar consciência e agir, já que, na verdade, diante dessas contradições, se trata não somente de compreender o mundo, mas também de transformá-lo.

Ora, é possível, talvez, não concordar com a concepção “materialista” de Marx e com a afirmação de que a “manifestação pessoal poderá coincidir com a vida material”, e que o trabalho poderá não ser mais o homem perdido em si mesmo, mas, ao contrário, o domínio do homem sobre a natureza externa e sobre a própria natureza, porque tudo isso só será possível quando “uma totalidade de homens totalmente desenvolvidos se tenha apropriado de forças produtivas totalmente desenvolvidas”²⁵. Mas, não me parece lícito continuar a negar ou a ignorar que esse é um modo muito humano e humanístico de considerar os problemas da consciência; que nessas considerações se manifestam uma capacidade crítica e um empenho moral, difíceis de encontrar em toda a história do pensamento econômico e filosófico; que daí nos vem uma grande lição “humanística” sobre a necessidade de manter juntas as várias esferas da vida e da consciência. Não é por nada que Marx tem sido, por excelência, o crítico da unilateralidade real e o teórico da omnilateralidade possível do homem. Dele nos vem uma grande lição de humanidade. E de Gramsci?

O industrialismo de Gramsci

A uma leitura redutora de um Marx apenas economicista, frequentemente se contrapõe implícita ou explicitamente, uma oposta e igualmente redutora leitura de um Gramsci apenas humanístico: em Gramsci haveria aquilo que não seria possível encontrar em Marx.

Ora, não há dúvida que Gramsci se caracterizaria por ter sido considerado, e a isso deve a sua sorte, o teórico das superestruturas, aberto aos temas da política, da hegemonia, da cultura, da literatura, da educação, etc. Nada a objetar sobre esse ponto, desde que não se dissocie teoricamente esses temas uns dos outros, e todos eles da economia. Todavia, se esse fosse o único modo, classificatório e não dialético, de considerar as coisas em sua tecnicidade a imediata aparência, não somente se dissociaria Gramsci de Marx, mas exatamente a grande força unitária do pensamento de um e de outro seria perdida a fragmentada em especialísticos campos do saber.

Também aqui, não parece que disso se possa acusar muito o gramscismo italiano, no seu conjunto cuidadoso em não separar os dois autores. Surpreende, entretanto, que no mesmo âmbito, em particular no congresso do Instituto Gramsci sobre “Moral e sociedade” de 1963, Gramsci tenha sido praticamente ignorado, salvo por algumas fundamentais observações de Luporini. De outro lado, no número de “Crítica marxista” dedicado em 1983 ao centenário de Marx, não se sentiu qualquer necessidade de uma lembrança de Gramsci para se ler Marx no mundo de hoje. Mas esses são apenas pequenos esquecimentos, num quadro italiano denso de memória. Também na Inglaterra, a ligação Marx-Gramsci está bastante presente: é suficiente aqui citar Hobsbawm, segundo o qual “as lições mais importantes de Gramsci não são gramscianas mas marxistas”, afirmação intencionalmente paradoxal, com a qual concordo totalmente.

Mas, em geral, também Gramsci, como Marx, foi objeto de leituras fortemente diferenciadas nos vários países, conforme a marca política e cultural do momento em que ia sendo descoberto: o número do “Contemporâneo” intitulado Gramsci nel Mondo (Rinascita, 28 de fevereiro de 1987) deu-nos, em síntese, um panorama eficaz. E assim durante sua vida, como também depois dela, Gramsci foi acusado (ou apreciado) de ter sido tudo e o contrário de tudo: ora leninista, ora revisionista,

ora humanista e historicista, ora totalitário e conservador; assim parece justificada a expressão de Buttgieg sobre a “Babel das intervenções que lhe dizem respeito”. Mas, independentemente da leitura que se faça, existe uma grande diferença entre perceber a personalidade de Gramsci como um coerente enriquecimento do marxismo, ou ao contrário, como uma nova demonstração da originária e irremediável pobreza do marxismo sobre os temas do homem, que Gramsci teria descoberto fora daquela tradição. Isso aparece, por exemplo, em alguns sociólogos neo-marxistas americanos, que com um juízo bem diferente do dos ingleses, leem em Gramsci a primazia das crises de hegemonia, contrapondo-o nisso a Marx (exemplo, O’Connor). Entretanto, Marx nos tinha dito, que as ideias dominantes são as ideias da classe dominante, sem por isso excluir uma possível mudança do sujeito desse domínio; e Gramsci considerava a hegemonia “um traço essencial da moderna filosofia da práxis”, isto é de Lênin, sem por isso pensá-la em oposição a Marx, mas sim apenas em oposição a “concepções mecanicistas e fatalistas do economicismo”, que para ele era tudo, menos marxismo. De outro lado, polemizando com Croce, ele negava que a história ético-política fosse estranha ao marxismo (L.9-V-1932). Não era, portanto, absolutamente propenso a negar em Marx, aqueles interesses ético-políticos que alguns neo-marxistas lhe negam. Aliás, ele está fortemente interessado em aprofundar a própria investigação nessas áreas, concebendo-a como um coerente desenvolvimento do marxismo.

Entretanto, se eu me limitasse a afirmar que Gramsci, contrariamente aos neo-marxistas que nele se apoiam, reconhece em Marx e tem com ele um comum interesse humano (humanístico, humanitário), ficaria a meio caminho, isto é, falar de um Marx e de um Gramsci, os dois humanistas, não é suficiente. Não é suficiente, reconhecer que o economista Marx decidiu estudar cientificamente a mais demonstrável anatomia da sociedade civil, não para marginalizar, e sim exatamente para fundamentar os temas do indivíduo e da consciência; é necessário também verificar o outro lado dessa medalha, isto é, quanto o humanista Gramsci teve clara consciência da indissociabilidade dos dois momentos, o estrutural e o superestrutural, o econômico e o político-cultural e quanta atenção também dedicou ao momento estrutural, marxianamente, senão profissionalmente. Essa verificação parece-me faltar, ou ser ocultada não apenas em alguns neo-marxismos, mas também nos mais atenciosos marxismos e gramscismos italianos e ingleses²⁶.

Parece-me que todo discurso político gramsciano sobre estado, hegemonia, intelectuais, cultura ou, em suma, sobre superestruturas, é contextualmente e de forma indivisível um discurso sobre a economia e o industrialismo, isto é, sobre as estruturas. Não é dele, de fato, a definição da cultura como um “florescimento super-estrutural”? Se para Marx referi-me às primeiras palavras de O Capital, me seja consentido lembrar para Gramsci as palavras das primeiras e das últimas Notas de seus Cadernos, sobrevoando aqui as infinitas palavras intermediárias. Sem dúvida, não é um mero acaso que desde a primeira nota do primeiro caderno, até as poucas notas do último caderno, umas e outras dedicadas a temas por excelência culturais, tais como a Universidade e a linguagem, se encontre citado Taylor e o taylorismo. No primeiro caderno, falando da universidade, Gramsci observa que “também o intelectual é um profissional que tem máquinas especializadas e o seu ‘tirocínio’; que tem um seu específico ‘sistema Taylor’”. E falando, no último caderno, do “conformismo linguístico nacional” unitário que coloca num plano mais elevado o individualismo linguístico, ele lembra, entre parênteses, como exemplo de um análogo conformismo,

“o sistema Taylor”. Essas duas notas são pequenas sem dúvida, porém, significativas e não casuais (*in minimis videtur Deus!*), uma vez que, se constata em seguida, que, ininterruptamente, esse teórico de hegemonia intelectual e moral contribuirá a entrelaçar nos seus Cadernos, o tema político-cultural com o industrialismo.

Percorrendo todos os Cadernos entre a primeira e as últimas notas, encontraremos, sempre, a consideração industrialística no meio das notas dedicadas à cultura, e a consideração culturalística no meio das notas dedicadas ao industrialismo. Não é mais possível isolar os dois temas um do outro: eles são pensados através dos mesmos termos conceituais. O humanista Gramsci aparece como um coerente industrialista, se me permitem a expressão. Ei-lo, enquanto fala de “reforma intelectual e moral” lembrar-se imediatamente do mundo da produção, do trabalho, para chegar à peremptória conclusão de que “o máximo utilitarismo deve estar na base de toda análise das instituições morais e intelectuais”. E logo em seguida reforçar esse elo, declarando que “o desenvolvimento das forças econômicas em novas bases..., permitirá uma nova possibilidade de autodisciplina, isto é, de liberdade também individual”. Aqui, parece-me, podemos ler algo mais do que marxiana “determinação em última instância” das superestruturas por força das estruturas. E ei-lo ainda enquanto se pergunta “se é possível reforma cultural... sem uma precedente reforma econômica”, responder peremptoriamente (contra a interpretação de Carls Bogs a respeito da prioridade das crises de hegemonia) que “a reforma intelectual e moral está sempre ligada a um programa de reforma econômica”. E no mesmo Caderno, discursando sobre educação, à pergunta se todo elemento de imposição, como a obrigação escolar, deva ser rejeitado, responde que “é preciso fazer ‘liberdade’ do que é necessário; mas por isso é preciso reconhecer uma liberdade ‘objetiva’” e logo comenta que por causa disso “é preciso referir-se às relações técnicas de produção”. Exatamente assim: a técnica produtiva como objetivo, ponto de referência para a liberdade pessoal. E conclui: “nessa necessidade e objetividade históricas, é possível embasar a universalidade do princípio moral”. Mas, é necessário, acrescentar de imediato não apenas do princípio moral. Há uma outra objetividade que Gramsci pretende fundamentar: aquela, por assim dizer, do princípio intelectual, isto é, do critério da verdade, começando pelo eterno problema da objetividade do real, fora do sujeito pensante: “que significa ‘objetivo’? Pergunta-se. Significará talvez ‘humanamente objetivo’, e, portanto, será humanamente ‘subjetivo’? O objetivo seria, portanto, o universal subjetivo”. Trata-se de uma passagem obviamente rica de sugestões e de história, na qual não é possível ver sequer a sombra de um imaterialístico e teológico *esse est percipi* (ser é perceber) à Berkeley, ou uma solução idealístico-atualística à Gentile, muito pelo contrário. A referência à universalidade dos sujeitos humanos é contextualmente, pelo que vimos até agora uma referência aos concretíssimos e materialísticos temas da técnica e da produção, postos por ele na base de toda instituição e atividade intelectual e moral. É, portanto, uma questão tipicamente marxiana, como Gramsci pôde ler nas teses sobre Feuerbach, isto é, “a questão é se pertence ao pensamento humano a verdade objetiva”. Marx tinha respondido remetendo a questão à esfera da prática: “é na atividade prática que o homem deve demonstrar a verdade e o caráter terreno do seu pensamento”. E Gramsci, para o qual “toda a ciência é ligada às necessidades da vida, à atividade do homem”, remete aqui exatamente à ciência, aliás, à ciência experimental”, isto é, a um elemento teórico-prático, como sendo o elemento cultural que mais contribuiu para a unificação

da humanidade. Evidentemente, o entrelaçamento dos seus pensamentos, ao tratar de um tema intelectual que deságua no industrialismo, é guiado por uma inspiração marxiana: Gramsci e Marx, o humanismo e o industrialismo, mais uma vez juntos.

Nem tampouco é um acaso que o seu discurso nos envie ao gênero humano “historicamente unificado num sistema cultural unitário” e à “luta para a unificação cultural do gênero humano”, um tema central que Gramsci tem sempre em mente, e que aparece na última carta ao filho Delio; “todos os homens do mundo” um tema que nos lembra, por outro lado, aquela marxiana “totalidade de homens totalmente desenvolvidos”, que já se encontra na Ideologia Alemã e voltará também no Capital. Contrariamente, às imediatas aparências, esse é um tema não apenas humanístico, mas também industrialístico, uma vez que Gramsci considera o industrialismo não como economicismo e mecanicismo, mas, marxianamente, como relação do homem com a natureza e com o outro homem, e portanto como (recíproca) hegemonia. Não é por acaso que ele define o industrialismo através de termos e conceitos eminentemente humanísticos e pedagógicos, como “elaboração forçada de um novo tipo humano”, aliás “o maior esforço coletivo para forjar um novo tipo de trabalhador e de homem”, e uma “contínua vitória sobre a animalidade do homem”. Também esse é um modo marxiano de falar de economia, em termos humanísticos.

A ciência experimental e a indústria, constituem, portanto, a base da busca de uma objetividade intelectual e moral, que visa a formação do homem novo, de uma humanidade unificada, onde não mais alguns estejam submersos num folclore pré-industrial, e outros, como os intelectuais italianos dos cafés, numa ilusão de liberdade individual (Marx teria falado de falsa consciência). Todas as suas reflexões sobre o homem coletivo, que fez da necessidade, liberdade, nos remetem ao concreto da atividade produtiva, ou seja, “a base econômica do homem coletivo: grandes fábricas, taylorização, racionalização”. Mas, exatamente, esse reiterado chamamento ao industrialismo com sua disciplina imposta, base paradoxal de livres personalidades, obriga Gramsci a fazer um esclarecimento, para si mesmo e para os outros. É possível que justo aquela técnica material, com as suas evidentes imposições, gere uma mais alta liberdade? É possível que o conformismo da indústria eduque personalidades livres²⁷? O fato é que ele mesmo percebe a dificuldade dessa questão quando, pensando-a historicamente, como transição de um autoritarismo inicial para um individualismo libertário, e finalmente para um homem coletivo, faz esse comentário: “lutar para destruir um conformismo autoritário, que se tornou retrógrado e supérfluo, e através de uma fase de desenvolvimento de individualidades e personalidades críticas, se alcance o homem coletivo e uma concepção dialética difícil de ser compreendida pelas mentalidades esquemáticas e abstratas”. Reaparece, aqui, aquele conceito marxiano de muitas significações, que chamamos dialética e que possui nessa nota a mesma direção que nas cartas e em outras passagens dos Cadernos, quando falando da relação educativa, Gramsci ilustra a passagem do autoritarismo jesuítico ao individualismo roussoniano e a recuperação da nova disciplina interior. O grande tema da liberdade individual e do homem coletivo salta portanto, também ele das páginas industrialísticas (as grandes fábricas, etc.) para as páginas humanísticas (conformismo e personalidade, etc.). Os dois temas se entrelaçam constante e inexplicavelmente, elaborados com os mesmos instrumentos conceituais. É preciso reforçar, que esse entrelaçar-se é genuinamente marxiano, embora, Gramsci não tenha podido conhecer todos os textos marxianos que nós hoje

podemos consultar. Leia-se de novo Marx, quando atribuía ao capital a “grande função histórica” de ter educado “pela sua rigorosa disciplina” a geral laboriosidade, e de ter tornado esta laboriosidade uma “posse geral”, inclusive ter feito do sobre-trabalho uma “necessidade geral” (GRUNDRISSE, p. 231). Considere-se, ademais que para Marx, o sobre-trabalho é o único elemento gerador de riqueza para além da mera subsistência, e que a riqueza é (fora da economia política = sociedade capitalística) a explicitação absoluta das faculdades criativas do homem e o “livre desenvolvimento das individualidades”. Considere-se, também, que esse sobre-trabalho é parte daquele *disposable time* que compreende em si contraditoriamente, além do mesmo sobre-trabalho, também o tempo livre a ser dedicado a todos os “gozos superiores”; então será fácil compreender também como Marx e Gramsci, caminhando por dois diferentes caminhos, aliás, movendo-se, aparentemente, por dois interesses opostos, cheguem o primeiro da economia à consciência, o segundo da consciência à economia, e percorram na realidade o mesmo caminho. Sim, leiam-se de novo, organizando-as em sinopse, essas suas páginas. Ficará, aliás, evidente que Marx, mesmo partindo da necessidade não apenas do trabalho, mas também do sobre-trabalho (social), coloca geralmente fora do trabalho, o reino da liberdade (o que lhe foi censurado por Della Volpe como se fosse uma sua aporia); enquanto Gramsci aparece, por assim dizer, mais marxista do que Marx, pois coloca o crescimento da personalidade não fora, mas sim dentro do trabalho.

Se ainda forem lidos, separadamente, as correções e os acréscimos trazidos por Gramsci durante seus últimos anos, na segunda transcrição de suas notas, (penso que esse destaque na edição crítica teria contribuído para uma melhor leitura), a insistência nos temas industrialísticos em conexão com os temas humanísticos seria ainda mais marcada. Pode-se, aliás, dizer que este nexos se torna, cada vez mais, o motivo inspirador de toda a sua reflexão, até o ponto de tornar impossível distinguir o conteúdo cultural educativo das notas sobre a escola do Caderno 12, do conteúdo industrialístico das notas sobre americanismo do Caderno 22. Os dois temas aparecem, cada vez mais, como dois diferentes recipientes “disciplinares” de um mesmo conteúdo problemático, duas linguagens que falam do mesmo objeto, dois signos com o mesmo significado. Essas correções e esses acréscimos, em qualquer lugar que sejam postos, identificam constantemente o processo de industrialização (americanismo, etc.) com o processo de intelectualização (reforma intelectual e moral, hegemonia, etc.). De resto, Gramsci já os tinha sintetizado numa extraordinária expressão, ao concluir um estudo presente em vários cadernos, sobre o tema, (essencialmente marxiano, e conhecido por Gramsci através da Crítica de Gotha), das relações entre estado e sociedade civil e do fim do estado, que define a futura sociedade, já considerada como um “sistema cultural unitário”, significativamente, como um “organismo social unitário técnico moral”. É realmente extraordinária e densíssima expressão que indica, sem dúvida, uma sociedade onde indústria e cultura unitariamente concorrem para a formação do novo homem coletivo e, em suma, para a unificação cultural do gênero humano. Que outro autor tem expressado com tanta eficácia a unidade dos dois aspectos, estrutural e superestrutural? Em Gramsci o moral e o técnico, o cultural e o econômico não podem ser teoricamente distintos, menos ainda, eu diria, do que ao próprio Marx. Nesse sentido, nem se pense em dissociar os dois autores, atribuindo separadamente a um e a outro, uma ou outra função.

Quando falei que “não podem ser teoricamente distintos” usei na verdade, uma expressão específica de Gramsci, que ele, entretanto, não explica (como fiz) aos diferentes campos das estruturas e das superestruturas, e sim aos vários níveis, o molecular e o universal. Mas esse também se torna um argumento que contribui com outras argumentações para a nossa tese.

Ao identificar, numa carta à esposa, a função do estado na sociedade com a fixação dele na família, Gramsci assim explica: “O esforço molecular não pode ser teoricamente distinto do esforço concentrado e universalizado” (L. 27-VII-1931). Esse é um outro aspecto de sua concepção unitária; quando trata de economia sua argumentação transita, sem nenhuma solução de continuidade, do “universal” do taylorismo ao “molecular” do mecânico de Délio (mecânico-brinquedo) para criança de montar peças metálicas; quando trata de hegemonia, transita do “universal” do estado ao “molecular” da esposa: o movimento do pensamento é o mesmo. De outro lado, que a hegemonia seja um campo de estudo especificamente dele, todo mundo já o afirmou, e eu jamais pretendi duvidar que esse fosse realmente, por excelência, seu campo de indagação. Aliás, observo que ele procura, varias vezes, identificar as múltiplas articulações práticas da hegemonia, e defini-las de várias maneiras, e assim esboçar várias vezes um catálogo. Vale a pena enumerá-las de novo com ele, para constatar como, além da especificidade dos vários campos de atividade, emerge, constantemente, aquela consideração unitária que já afirmamos estar na base da relação hegemonia-industrialismo. Em termos de “estrutura ideológica de uma classe dominante” ele cita imprensa, bibliotecas, escola, círculos de cultura, clubes vários, arquitetura, disposição e nomes das ruas; em termos de “instituições objetivas” cita língua, cultura, partidos políticos, jornais, igreja, monarquia, parlamento, universidade e escola, cidade, organizações privadas como a maçonaria, universidades populares, exército, sindicatos operários, ciência (médicos e veterinários), cursos circulantes de agricultura, hospitais, teatros, livros; em termos de “aparelhos da hegemonia política” cita escola como função educativa positiva e tribunais como função educativa repressiva e negativa; em termos de “serviços públicos intelectuais” cita, além da escola, teatro, bibliotecas, museus vários, pinacotecas, jardins zoológicos, hortos botânicos, etc.; em termos de “centros de divulgação” cita escola, jornais, escritores de arte popular, teatro, cinema sonoro (estava nascendo naquele tempo), rádio, reuniões públicas também religiosas, relações de “bate-papo”, dialetos locais. A todas essas articulações podemos acrescentar as sedes da organização cultural-industrial, listadas por ocasião das mudanças que a escola unitária de trabalho intelectual e industrial poderia trazer consigo, isto é, universidade, academias, institutos de cultura da classe operária, palestras industriais, conferências e atividades de organização científica do trabalho, laboratórios experimentais de fábrica. Trata-se, de uma lista impressionante de mais de cinquenta instituições, às quais devem ser acrescentadas aquelas não intencionalmente explicitadas em listas, mas espalhadas no meio de seus escritos. Note-se que a escola aparece sempre, por três vezes em primeira posição, em todas estas listas. A imprensa e o teatro três vezes, as bibliotecas, as universidades e a cidade duas vezes. Sobretudo, é preciso observar, dentro dos objetivos dessa conferência, que os centros de produção aparecem exatamente em relação àquele centro por excelência da função educativa do estado (hegemonia) que é a escola, evidenciando, uma vez mais, o nexa cultura-produção.

A esses catálogos e à preponderância que neles tem a escola como centro especializado da relação pedagógica, em íntima conexão com os centros da produção, acrescentem-se as relações familiares, frequentemente presentes, e não apenas nas cartas, em conexão com o estado e a escola e não distinguíveis deles. Nessas relações transparece, claramente, como, do nível “universal” do estado ao nível “molecular” de toda a articulação da sociedade civil, até mesmo a família e os indivíduos, Gramsci abrange em sua reflexão uma multiplicidade de espaços, sempre marxianamente relacionadas à esfera econômica. E são exatamente aqueles espaços que muitos neomarxistas consideram importante focalizar, sob o nome de “princípios organizativos” (OFFE) ou “espaços da prática social” (BOWLES e GINTIS) ou outra coisa, separadamente da economia e, o que impressiona, separado de Marx, Gramsci não autoriza a fazer isso: ele sabe permanecer firmemente ancorado no pensamento de Marx, quando faz a conexão universal-molecular ou quando entrelaça economia e moral.

Este nexos emerge, com a evidência máxima, justamente nas notas orgânicas sobre a escola, conferindo a elas um sentido muito mais que pedagógico. Não apenas cultura e produção em geral, mas também escola e produção em particular são inseparáveis, e – observe-se – não numa perspectiva técnico-profissional, mas técnico-político, ou numa perspectiva de um novo humanismo.

A primeira nota orgânica sobre a escola está encerrada, como em uma moldura, entre uma observação inicial e uma observação final, aos desenvolvimentos científico-tecnológicos, da vida social e à organização do trabalho. Da mesma forma, toda a nota que segue, sobre o princípio educativo da nova escola, isto é, sobre o “novo intelectualismo” ou “o novo humanismo”, se movimenta numa perspectiva unificante que “da técnica-trabalho chega à técnica-ciência e à concepção humanístico-histórica”, ou, em outros termos, onde os dois elementos, técnica e história, aparecem ainda mais ligados, visando “promover o princípio pedagógico-didático da história da ciência e da técnica como base da educação formativo-histórica da nova escola”. Aqui, mais uma vez, o elemento técnico está à base do elemento cultural: e, assim como no discurso sobre estado, propunha um “organismo social unitário técnico-moral”, nos escritos sobre a escola propõe esse “princípio pedagógico técnico-humanístico”. Poderíamos acrescentar que outros textos, por exemplo sobre a lógica matemática, sobre ciência e linguagem, nos remetem ao mesmo conjunto de conceitos.

Entretanto, mesmo concordando quanto à indissolubilidade, em Gramsci, do aspecto cultural do aspecto econômico, se mesmo assim ainda parecesse que a não separabilidade de Gramsci de Marx fosse um falso problema, fica o fato de que a maneira de se colocar frente à realidade é sempre unitária nos dois autores. Essa unidade infelizmente corre o risco de se desagregar entre os vários especialismos acadêmicos dos neomarxistas. A esta unitariedade é preciso remeter-se, uma vez derrubada a falsa imagem de um Marx economicista e de um Gramsci humanista. Gramsci compreendeu e se apropriou do nexos marxiano ser-consciência, indústria-cultura, trabalho intelectual-trabalho manual: porque agora desagregá-lo de novo? Toda separação, explícita ou subjacente, enfim, toda leitura divergente dos dois autores, culturalmente errada e politicamente retrógrada, empobrece seu pensamento e o movimento político cultural geral que neles se inspira. Nessa desagregação, oculta-se o risco do eterno retorno ao velho dualismo de matéria-espírito, corpo-alma e (por que não?) política-cultura. Em Gramsci, assim como em Marx, o trabalho, a produção, o industrialismo, longe de se constituírem, como em Feuerbach, objeto e matéria,

tornam-se temas inseparáveis da cultura, da consciência, da moral e da política: aliás, situam-se na base. Claro, podem constituir campos de estudos a serem abordados, separadamente, através de técnicas específicas, mas jamais podem ser teoricamente distintos, assim como não é possível distinguir teoricamente “estômago” e “fantasia”.

A essa altura, e apenas a essa altura, isto é, após ter reconhecido a inseparabilidade dos dois temas, são possíveis e legítimas todas as pesquisas especialísticas sobre vários campos de indagação considerados próprios de Marx e de Gramsci, sem que as ciências “primas” se virem as costas.

Entretanto, o profundo sentido desse irreduzível nexos entre ser e pensamento não se restringe a isso, e nesse sentido realmente é preciso ir, como dizia Platão, lá onde o discurso como vento, nos leva. Assim, como os dois termos fundamentais da investigação Gramsciana se resolvem, em última instância, na única determinação do unitário organismo social técnico-moral, eles convergem uma só perspectiva política, onde socialismo e democracia coincidem. Não estou, vejam bem, traçando uma mera analogia entre dois diferentes objetos da reflexão sobre a realidade, um estrutural-econômico, outro superestrutural político. Se o industrialismo é para Gramsci, o “de marca não americana”, isto é, não capitalista, que é aquele em que classe operária pode se apossar e nele atuar “à sua maneira”, que outra coisa seria isso a não ser o industrialismo socialista, a sociedade socialista? E de outro lado, se a hegemonia, que visa a criar aquele organismo unitário e aquele homem coletivo, aliás, a unificar culturalmente o gênero humano, é uma hegemonia “proposta” de baixo, que transforma a necessidade em liberdade, e implica o livre desenvolvimento da personalidade, e torna todos os cidadãos governantes, que outra coisa seria essa a não ser uma convicta democracia, condição fundamental para uma sociedade (marxianamente) autorregulada. Diante de um Marx e também diante de um Gramsci, frequentemente, e em demasia, acusado sem razão de autoritarismo, essas teses sobre a relação socialismo-democracia se impõem, inevitavelmente, no vento do nosso discurso.

Essa questão tem origens longínquas, mas não parece que a atual discussão sabe considerar sua espessura histórica e teórica. Quando se nega, preconceitualmente, o interesse político-democrático em Marx; quando se esquece de que o socialismo se apresenta como herdeiro das tradições liberais-democráticas (sem por isso se apropriar da sua formas contingentes, mas pensando, como Della Volpe, numa “liberdade maior”); quando se encobre a exigência universalista de Gramsci, que convoca o gênero humano inteiro a se tornar critério da verdade; quando isso acontece, então o nexos socialismo-democracia pode trazer equívocos sobre a essência do primeiro e da segunda, e se apresentar como descoberta casual e recente, ou até, como retrocesso ou arrependimento político. Assim, pode acontecer que, inclusive, filósofos extremamente cuidadosos acabem por se tornar eco das teses apressadas dos políticos, aceitando que o problema da democracia tenha aflorado apenas hoje na tradição comunista, que o teria finalmente aprendido ou teria que aprendê-lo, agora, de outros²⁸. De outros e também de nós mesmos, ou seja, do contingente da democracia “burguesa” e do socialismo “real”, podemos apenas aprender aquilo que não queremos ser, o elenco de suas autonegações. Nenhum 1640 ou 1789 ou 1917 têm mantido suas promessas, no entanto todos esses momentos determinaram uma virada histórica. Hoje, as formas reais de uma democracia socialista devem ser todas inventadas e conquistadas através dos esforços de gerações. Não será jamais

dissociando o socialismo da democracia, o humanismo do industrialismo, Marx de Gramsci, e os dois de sua unitária concepção técnico moral do homem, e nós de sua tradição, que esta conquista se tornará possívelⁱⁱⁱ.

ⁱⁱⁱ Nota da Revista: Preservamos as indicações de notas de rodapé no texto que, futuramente o autor pretendia fazer, mas que, provavelmente, por alguma razão imposta pela vida, não o fez. Assim, por fidelidade ao texto original, mantivemos as intenções explicativas de notas que ele pretendia elaborar.