

A Relevância da Utopia e da Política Gramsciana no Capitalismo Tardio

Victor Leandro C. Gomes¹

I- Introdução

Começamos a partir do diagnóstico de Zygmunt Bauman “o aumento da liberdade individual pode coincidir com o aumento da impotência coletiva na medida em que as pontes entre a vida pública e privada são destruídas”(BAUMAN, 2000, p. 10). Em nossa sociedade as pontes parecem estar de modo geral ausentes e a capacidade de traduzir raramente é praticada em público. Diante do atual e lamentável estágio em que se encontra essa chamada “arte da tradução”, as únicas queixas ventiladas em público são um punhado de agonias e ansiedades pessoais que não se transformam, e dificilmente se condensam, em causas comuns.

A arte de reinventar os problemas pessoais sob a forma de questões de ordem pública tende a se definir de modo a tornar difícil “agrupá-los” e congregá-los numa força política. A idéia que permeia nosso argumento é que *a liberdade individual só pode ser produto da atividade coletiva*, melhor dizendo, só pode ser garantida e assegurada coletivamente. Portanto, a nossa intenção aqui não se restringe em buscar entender as razões que contribuem para a debilidade do ideário utópico; objetivamos, ainda, entender e valorizar o *locus* da política por meio da qual se conceberia a redução da aquiescência, do conformismo político, em curso. Com superações desta monta, abre-se a possibilidade para que os homens construam autonomamente sua própria história e controlem coletivamente as suas relações sociais.

¹ Professor Adjunto de Ciência Política da Universidade Federal Fluminense (UFF).

II- Breves Considerações Utópicas

Em 1516, durante o período renascentista foi publicado um pequeno livro, em latim, com um extenso título: *Livreto deveras precioso e não menos útil do que agradável sobre o melhor dos regimes de Estado e a ilha da Utopia até hoje desconhecida*. Esta obra – que ficou conhecida pelo singelo nome de *Utopia* – era de autoria de um eminente humanista britânico chamado Thomas More. Porém só em 1551, dezesseis anos após a morte do autor, apareceria a primeira tradução integral para a língua inglesa.

Utopia é homônimo ao mesmo tempo de *ou-topia* (lugar nenhum) e de *eu-topia* (país da felicidade), desta forma a palavra contém simultaneamente, no plano semântico, o caráter de irrealidade e a descrição do êxito do Estado modelo. Com o tempo deixou de ser o nome da ilha descrita por More para além de dar origem a um gênero literário ficcional, servir de inspiração a gerações de transformadores políticos.

Para constituir *Utopia*, More aplicou o método que Platão e Aristóteles criaram para conceber uma república ideal. Por esse método, a criação desta não se restringe a fazer um aglomerado de todas as características desejáveis em que se possa pensar. Muito ao contrário, a premissa do projeto é o princípio de *autarkeia*, auto-suficiência. A melhor república é aquela que engloba todo o necessário à felicidade de seus cidadãos, e nada além disso.

Partindo para a determinação de qual é a melhor vida para o indivíduo, Platão e Aristóteles chegam à conclusão que a vida virtuosa é aquela do ócio contemplativo, tornado possível graças ao trabalho de escravos e artesãos cujo contentamento não constitui um dos objetivos da república. Os habitantes de *Utopia* (ou *Utopianos*), em contraposição, concluem que a felicidade individual é incompatível com a existência de privilégios especiais e dividem os verdadeiros prazeres em duas categorias: os prazeres corporais e os mentais (MORE, 1999, p. 123). Estes últimos, prioritários entre os *Utopianos*, incluem a satisfação que advém da compreensão de algo, ou contemplação da verdade.

Thomas More tinha a convicção de que nenhuma sociedade humana pode ser inteiramente aprazível, e mesmo as disposições agradáveis, que são possíveis na teoria, dificilmente podem se realizar na prática. Afinal, é o que podemos considerar expresso no parecer final do autor segundo o qual existem “muitas características da República

Utopiana que eu desejaria, posto que não espere, ver implantadas em nossas sociedades” (MORE, 1999, p. 185). Muitas das reformas propostas em *Utopia* foram levadas a efeito no decorrer dos séculos que se sucederam ao livro – embora nem sempre por meios pacíficos, e nem sempre resultando em melhorias inequívocas.

A partir disso é notório que o conceito de utopia ganha muito em relevância não só para a literatura, mas para sociologia como também para a psicologia da cultura. Uma utopia reflete não apenas o pensamento de um autor sobre a política, a economia, a organização social de um grupo humano que aquele considera paradigmático, mas, indiretamente, atua para percebermos o diagnóstico da sociedade e da época em que foi concebida essa ficção.

Na cultura Ocidental visões de sociedade ideal geralmente assumiram duas formas primárias. Uma tem sido descritiva, um retrato da narrativa dramática de um estilo de vida que foi intrinsecamente bom e preencheu muitos desejos profundos ganhando aprovação imediata. O outro modelo, de cunho mais realista, estabelece os princípios de uma sociedade melhor, mais favorável que são expostos e debatidos por um autor diretamente ou por diversos interlocutores (MANUEL, 1966, p. vii).

A tentativa de definição de utopia é complicada pela multiplicidade de aproximações possíveis. Na perspectiva que nos interessa, nem todos os escritores de utopias são verdadeiramente utopistas visto que, para sê-lo, ocorre que tenham confiança na sua imaginação política, quer dizer, que creiam que o melhor dos mundos não é apenas pensável, mas é ainda possível ou até mesmo inelutável.

Portanto, quando falamos do problema da utopia no pensamento social não devemos de forma alguma limitarmo-nos às imitações formais da utopia clássica. Este é um tema para o historiador do estilo literário. Por outro lado, não pretendemos propor aqui uma análise pormenorizada da história do conceito de utopia. Nosso interesse é outro: a incessante viagem da humanidade em direção ao “país inexistente”, a necessidade da busca da “ilha feliz”, compreendida nas mais diversas maneiras e registradas em variadas formas. Entendemos que a utopia estabelece fundamentalmente uma relação de rompimento com as idéias vigentes. Será utópico, pois, todo revolucionário que desconhecer a concepção de um período intermediário, que imaginar uma transformação social que introduza uma quebra na continuidade histórica.

Há sempre uma profunda dissonância entre a utopia e a realidade. O utopista não aceita o mundo que encontra, não se satisfaz com possibilidades já existentes: sonha, projeta, experimenta. É justamente este ato de desacordo que dá vida à utopia. Ela parece nascer quando na consciência surge uma ruptura entre o mundo que é, e o mundo que deveria ser (SZACHI, 1972, p. 12-13). O utopista não pode ser confundido com um reformador, ou seja, alguém que “corrige” a realidade que encontra ao invés de criar uma nova em seu lugar. O elemento de apego do reformista é o compromisso, justamente aquilo que o utopista rejeita prontamente.

É possível observar que os defensores da chamada ordem estabelecida tendem a qualificar as idéias “subversivas” de impraticáveis e irrealizáveis, o que, aliás, não os impede de combatê-las com um ardor que só se justifica pelo medo de que tais idéias possam a qualquer momento ser realizadas. Corrobora esta observação o fato de que os ideólogos conservadores são em regra programaticamente “*antiutópicos*”.

Com frequência não é o caso de que um certo projeto seja absolutamente irrealizável, mas sim que a maioria das pessoas ainda não é capaz de propor-se a sua realização; ou ainda que, de fato, o projeto seja impossível no momento, embora venha a ser factível amanhã ou num futuro remoto. Quando operamos o termo “utópico” naquele sentido perdemos a capacidade de enxergar além do mundo que nos é apresentado e não percebemos que a chamada “*impossibilidade permanente*” não existe e que, na verdade, não passa de uma criação conservadora.

Em seus termos, tanto o chamado socialismo utópico de Saint-Simon, Fourier e Owen quanto o socialismo revolucionário de Marx e Engels são elos de um mesmo processo, independentemente das diferenças fundamentais que os distingam. Os construtores de mundos melhores pertencem a uma só família, e o que os divide são as condições em que agem e os meios de que podem e desejam lançar mão. Afinal, não podemos esquecer o reconhecimento dado pela dupla Marx e Engels a função positiva desempenhada pelo “*socialismo e comunismo crítico-utópicos*”, especialmente pelo de Saint-Simon, Fourier e Owen, na identificação das contradições fundamentais da sociedade industrial e na delineação do futuro ordenamento social – eliminação do contraste entre cidade e campo, abolição da família junto com a propriedade privada, transformação do Estado em simples órgão de administração da produção, unificação da instrução e do

trabalho produtivo etc (PIANCIOLA, 1998, p. 1198). Assim, no final do século XIX, o marxismo tentou recuperar a utopia como testemunho da permanência da luta de classes.

Para o marxismo a revolução é um resultado regular do processo histórico, o mundo velho contém em si os germes do novo. O pensamento marxista concentra-se no problema do *caminho* que leva ao mundo novo. Mas não se deve abrir um abismo de separação entre o marxismo e a utopia. De um certo ponto de vista Marx foi um ideólogo que exigia uma lembrança constante da visão da boa sociedade, exigia o abandono da tentação reformista. O marxismo não deseja fugir para a ilha *Utopia*, mas tampouco quer se prender a um presente que se resigna em não buscar qualquer alternativa.

Pelo menos havia nesta conduta um esforço de valorização do termo que continuará no decorrer do século XX. Em 1929, a renomada obra *Ideologia e Utopia*, do sociólogo Karl Mannheim, entende por “ideologia” as idéias do sistema dominante, dos grupos no poder, exercendo uma função imobilista, conservadora, enquanto que a “utopia” representa o pensamento daqueles que contestam o sistema em vigor. Desta forma, a utopia torna-se necessariamente dinâmica e progressiva, ela é uma esperança, um sinal de mutação nascido do diagnóstico colocado pela situação social e econômica (TROUSSON, 2005, p. 126-127). Desenredando este argumento, em contraste com as concepções adequadas e congruentes, existem duas categorias principais de idéias que transcendem a situação: as ideologias e as utopias. As ideologias são idéias situacionalmente transcendentais que jamais conseguem, de fato, a realização de seus conteúdos pretendidos. Embora se tornem com frequência motivos bem intencionados para a conduta subjetiva do indivíduo, seus significados, quando incorporados efetivamente à prática, são na maior parte dos casos deformados, na medida em que não recorrem à ruptura da estrutura social existente. As utopias também transcendem a situação social, pois igualmente orientam a conduta para elementos que a situação não contém. Mas não são ideologias, isto é, não as são na proporção e até o ponto em que conseguem, através da contra-atividade, transformar a realidade histórica vigente em outra realidade, mais de acordo com suas próprias concepções.

Mannheim se refere como utópicas somente aquelas orientações que, transcendendo a realidade, tendem a se transformar em conduta, a abalar, parcial ou totalmente, a ordem de coisas que prevaleça no momento. Ele nos lembra, ainda, que todos os períodos da história contiveram idéias que transcendiam a ordenação existente, sem que, entretanto,

exercessem a função de utopias. Antes, eram as ideologias adequadas a este estágio de existência na medida em que estavam orgânica e harmoniosamente integradas na visão de mundo característica do período, ou seja, não ofereciam possibilidades revolucionárias (MANNHEIM, 1976, p. 217).

Contudo, é forçoso reconhecer que determinar o que em dado caso seja ideológico e o que seja utópico é extremamente difícil. Aqui nos defrontamos com a aplicação de um conceito que envolve valores e padrões. Os representantes de uma ordem intelectual e social dada irão rotular de utópicas todas as concepções de existência que, do seu ponto de vista, jamais poderão ser realizadas. De acordo com esta utilização a conotação do termo “utópico” é predominantemente a de uma idéia irrealizável. Mannheim claramente coloca esta interpretação do termo na definição mais estreita. Quando fala de utopia o autor deixa explícito que usa o conceito no sentido relativo, uma utopia significando o que pareça irrealizável tão-só do ponto de vista de uma dada ordem social em vigor.

A própria tentativa de determinar o significado do conceito *utopia* mostra a que ponto toda definição, no pensamento histórico, depende necessariamente da perspectiva do observador, isto é, contém em si mesma todo o sistema de pensamento que representa a posição do pensador em questão e especialmente as valorações políticas subjacentes a este sistema de pensamento. Não é por acaso que aquele que, consciente ou inconscientemente, tenha adotado uma posição a favor da ordem social prevalecente assuma uma concepção ampla e indiferenciada do utópico; ou melhor, uma concepção que suprime a distinção entre a inviabilidade absoluta e a relativa. Desta posição, é praticamente impossível transcender os limites do *status quo*, chama-se de utópico tudo capaz de ultrapassá-lo e afastam-se as *ansiedades* que poderiam ser provocadas pelas utopias relativas, viáveis em outra ordem.

Enfim, a ideologia e a utopia asseguram, por intermédio de sua polaridade, as diferentes figuras de incongruência da imaginação social. Operam de forma simultaneamente construtiva e destrutiva, ou seja, ora como confirmação, ora como contestação da ordem existente. A utopia significa, portanto, que de “*lugar nenhum*” lançamos um olhar exterior à nossa realidade; por meio desse processo de estranhamento abre-se para nós o campo do possível, o espaço das maneiras alternativas de estar no

mundo. Temos aí a imaginação em si, em sua função utópica, ajudando-nos a (re)pensar e (re)construir a natureza da nossa vida social.

Neste contexto, uma primeira tarefa seja definir a utopia distinguindo-a por seu propósito ou sua intencionalidade, de gêneros literários limítrofes ou aparentados. Com efeito, se a utopia – como o utopismo – supõe a vontade de construir frente à realidade existente, um mundo outro e uma história alternativa, ela se revela fundamentalmente humanista ou antropocêntrica, na medida em que, como pura criação humana, ela faz do homem mestre de seu destino.

Podemos admitir, por conseguinte, que o gênero utópico se define em primeiro lugar por uma radical diferença de intencionalidade em relação aos gêneros assemelhados. Enquanto estes evocam um abrigo, um refúgio frente ao real; a utopia recusa a submissão à transcendência. Contrariamente, a utopia propõe uma redenção do homem pelo homem, nascida de um sentimento trágico da história e da vontade de dirigir seu curso. Pela procura de uma felicidade ativa, ela visa dar uma finalidade à aventura humana e testemunha uma consciência sociológica desperta (MANNHEIM, 1976, p. 130).

Contudo, Mannheim não foi o único autor a atualizar e ampliar a dimensão utópica para a filosofia marxista do século XX. O filósofo alemão Ernst Bloch, não ignorando as teses mannheimeanas, adota também, na sua obra principal, *O Princípio da Esperança*, uma definição muito divergente da concepção de More, quando forja o conceito de “*utopia concreta*”, radicalmente oposto ao de “*utopia abstrata*”. No entanto, este esforço crítico demanda para Bloch um estudo rigoroso e sistemático de todos os modelos utópicos elaborados no pensamento Ocidental.

Sua crítica não é exclusivamente uma crítica materialista destes fenômenos específicos da superestrutura que são as utopias e as projeções imaginárias, que Marx rechaça no *Manifesto Comunista* como “*sublimação*” perigosa da aspiração para uma mudança social. Bloch sublinha o caráter positivo destes produtos da imaginação social, sua força criadora e subversiva, todavia, num sentido construtivo, anunciador de uma vontade futura mais nítida e firme de emancipação da sociedade segundo os princípios de igualdade, de dignidade humana, de fraternidade e de liberdade (MÜSTER, 1993, p. 24).

Mesmo fiel à tradição de suas origens teóricas – era ateu e marxista – Bloch não despreza a função utópica da “*consciência antecipadora*” em sua relação com as imagens

do desejo e do sonhar adiante, ele se dá conta da importância da dimensão utópica na consciência religiosa para a qual a esperança escatológica, a esperança da redenção e da ressurreição constitui uma referência de primeira ordem.

Em síntese, na definição de Bloch, utopia perde sua acepção idealizada para significar, em primeiro lugar, um *topos* da atividade humana orientada para um futuro, um *topos* da consciência antecipadora e a força ativa dos “*sonhos diurnos*”. Aliás, estes sonhos diurnos são de fundamental importância e repletos de conteúdos do ideário utópico. Podem igualmente antecipar o futuro e iniciar uma produtividade criadora.

Assim, em consonância com o que foi exposto, vemos com bons olhos a proposição do historiador Luigi Firpo para quem uma utopia, para ser definida como tal, deve ser “*global, radical e prematura*” (FIRPO, 2005, p. 228). A utopia deve ser global porque um projeto de mudança, sendo substancial, perturbador, mas limitado a uma pequena instituição, a um aspecto singular da nossa vida em comum, não consegue aspirar ao panteão utopista. Não há nada de utópico em projetos essencialmente particulares ou de caráter minimalista. Ao contrário, um projeto abrangente, global, deve existir de tal forma que envolva na sua totalidade o modo de viver dos homens em sociedade, isto é, um projeto que não seja voltado a um único fim, mas que seja relevante e significativo para a sociedade na sua inteireza e complexidade.

Em segundo lugar, a utopia deve ser radical, pois um projeto que implique em leves variantes, pequenos retoques ou ajustes quase imperceptíveis das estruturas da sociedade não importando o sentido, é assunto corriqueiro, cotidiano. Um projeto que não envolva uma mudança substancial das estruturas sociais não pode ascender à condição de utopia.

Finalmente, a característica considerada por Firpo como a mais importante, aquela que distingue o gênero utópico dos programas de reforma e do reformismo em geral, é a lúcida consciência do seu caráter prematuro. O autor procura inverter a acepção de que o utopista geralmente é um “sonhador”, alguém que perdeu o contato com a realidade, para uma pessoa deveras realista. Trata-se, na verdade, de um indivíduo que possui uma adequada consciência da imaturidade da própria proposta, do fato de que ela não encontraria nenhum sucesso prático e que certamente o poderia arrastar para a reação violenta da parte daqueles que não desejam ouvir falar do seu projeto. E então, visto que seus contemporâneos não estão ainda em condições de compreendê-lo, ele fala aos

pósteros, salta sobre o arco do tempo e de gerações, para lançar uma mensagem que será decifrada, utilizada apenas mais tarde. Logo, tal mensagem radical deve apresentar-se mascarada, não deve ser proposta com um discurso direto e praticável, porque, se assim fosse, não seria projetado em direção ao futuro, mas voltado para um êxito imediato, que é na verdade aquele que o utopista, em princípio, pretende excluir ou suprimir.

III- Utopia Hoje: Presente Sem Futuro

No contexto atual caracterizado pela globalização, aparentemente temos dois mundos: o primeiro da desintegração do social – miséria, desigualdade, pobreza, desemprego, fome, violência – que os elaboradíssimos esquemas sociais dos pensadores utópicos se tornam tão frívolos quanto irrelevantes. No outro, temos a riqueza sem paralelo, os sistemas midiáticos sofisticados, as descobertas médicas e científicas inimagináveis, além de uma variedade interminável de prazeres comerciais e culturais, que parecem ter tornado as especulações utópicas tediosas e antiquadas em demasia (JAMESON, 2006, p. 159).

No entendimento de Fredric Jameson, esse declínio da dimensão utópica é um sintoma histórico e político fundamental que, por si só, merece um diagnóstico. De um lado esse enfraquecimento do senso histórico e da imaginação da diferença histórica que caracteriza a pós-modernidade está paradoxalmente entrelaçado com a perda daquele lugar além de toda história que chamamos de utopia. De outro, hoje é bastante difícil imaginar algum programa político radical sem o conceito de alteridade sistêmica, de uma sociedade alternativa, que apenas a concepção de utopia parece manter vivo, ainda que de modo débil (JAMESON, 2006, p. 160).

A conclusão do autor é que posições utópicas se vêm transmitidas e expressas pela experiência de classe e refletem o ponto de vista de uma classe em especial sobre a sociedade como um todo. Significa não só que todas as utopias nascem de uma posição de classe específica, como também que sua tematização fundamental – o diagnóstico da raiz de todo mal, com base no qual cada uma delas é configurada – refletirá ainda uma visão ou

perspectiva histórico-classista específica. Isso explica muita coisa dos vários debates e diferenças que povoaram a história do pensamento utópico.

Parece possível que um confronto genuíno com a utopia exija o desenvolvimento de ansiedades e que, sem elas, visões de futuros alternativos e transformações utópicas permaneçam política e existencialmente inoperantes, meras experiências de pensamento sem nenhum compromisso visceral. Na verdade, afirma Jameson, “as utopias chegam até nós como mensagens audíveis de um futuro que pode nunca acontecer” (JAMESON, 2006, p. 176).

Nunca precisamos tanto de utopia quanto na atualidade. A utopia se faz necessária, principalmente, quando não se pode aceitar o que é e, portanto, se precisa transcendê-lo. Ao questionarmos o real – a sociedade, o poder, seus valores – o subvertemos de tal maneira que abrimos uma janela para o possível. A derrota de uma utopia concreta não anula toda utopia, embora seja exigido situá-la em novas condições, esperar novos tempos ou recorrer a novos meios para realizá-la.

Em suma, não existe “*fim da utopia*”, como não existe “*fim da história*”, já que esta é inconcebível sem um horizonte utópico, enquanto seja necessária e desejável uma alternativa para a sociedade existente. O aparente fracasso da utopia torna patente a precariedade ou inoportunidade das tentativas de realizá-la, mas não da necessidade e desejabilidade de sua realização. Somente quem se adapta e se resigna ao existente como um limite insalvável, pode renunciar aos sonhos, aspirações ou projetos de converter e transformar o real, à utopia (VÁZQUEZ, 2001, p. 317).

Além disso, devemos reconhecer que as sociedades ocidentais contemporâneas passam por um forte processo de reconfiguração e tal comprovação reside no fato destas sociedades estarem se tornando *inteiramente* capitalistas. Seja como modo de produção e como hegemonia; seja como economia e como cultura. De acordo com o sociólogo Marco Aurélio Nogueira, o que havia de “vida tradicional” ou é dissolvido ou é subordinado e revalorizado com outras significações. A partir de agora, a vida capitalista contemporânea dialoga e contrasta somente consigo mesma (NOGUEIRA, 2006, p. 1).

Impulsionadas por essa dinâmica, as sociedades se fragmentam, se individualizam, vêem suas partes se afastarem umas das outras e seguirem lógicas próprias – ainda que, paradoxalmente, tudo fique mais conectado. O revigoramento da sociedade civil ocorre

mais em função das dinâmicas do mercado que da perspectiva do Estado, mais em função de interesses que da luta de opiniões. “Uma multidão de novos sujeitos agita-se e gera novas contradições, embora não consiga interferir de fato no jogo político e redirecioná-lo em termos emancipadores” (NOGUEIRA, 2006, p. 2).

Isso significa que as sociedades se despolitizam, aprofundando-se o divórcio entre Estado e sociedade, entre partidos e cidadãos. O agir societal, na verdade, se avoluma tendo como força motriz a afirmação de interesses segmentados, o desprezo pelo espaço público e não a construção de novos consensos. A política transmuta-se em mera administração de interesses e os políticos em gestores, quase sempre impotentes para transformar as sociedades. Com a prevalência da eficiência, desloca-se o peso das operações de transcendência política e das utopias.

Diante deste panorama, no entendimento de Marco Aurélio Nogueira,

A própria oposição ao Estado ou ao ‘sistema’ arrefece, cedendo espaço para modalidades negociadas de gestão compartilhada ou de ações afirmativas. Os movimentos sociais alternativos encontram seu sucedâneo nas organizações não-governamentais. Parte do que era ‘dever do Estado’ converte-se em ‘responsabilidade social’ e ‘voluntariado’. O território da política é assim ajustado. Particularmente no caso dos partidos mais à esquerda, assiste-se a sua progressiva conversão ao ‘sistema’, ou seja, à redução de sua pujança contestadora (NOGUEIRA, 2006, p. 5).

No cenário intelectual há a suspeita de que a amplitude da exaustão das energias utópicas não seja apenas indicação de um mau humor transitório, reflexo de um pessimismo cultural, mas sim uma questão mais profunda e delicada. Pode denotar uma mudança na consciência contemporânea. O amálgama do pensamento histórico e utópico tipicamente moderno está se desintegrando e dando lugar a outro de caráter (pós)moderno. Ou, na compreensão de Jürgen Habermas, talvez estejamos diante de um processo de fusão entre consciência histórica e energias utópicas nas sociedades Ocidentais. Apenas no final do século XVIII, com a temporalização das utopias, as esperanças em busca do “paraíso” deslocaram-se para a esfera mundana; dois séculos depois, as expectativas utópicas estão perdendo seu caráter secular e novamente assumindo a forma religiosa (HABERMAS, 1994, p. 50).

A tese defendida pelo filósofo alemão aponta para o colapso de uma utopia em particular que se cristalizou no passado em torno do potencial de uma sociedade baseada no trabalho. O aniquilamento de seu poder persuasivo levou a visão utópica de uma sociedade trabalhista perder seu ponto de referência na realidade. A “*Nova Obscuridade*” habermasiana é parte de uma situação na qual o programa do Estado de Bem-Estar social – que continua a ser nutrido por uma utopia de sociedade ancorada no trabalho – está perdendo seu poder de projetar futuras possibilidades para um estilo de vida coletivamente melhor e menos perigoso (HABERMAS, 1994, p. 54).

A atualidade testemunha a intensa crise das sociedades contemporâneas e a racionalidade fundada no valor de troca: este mundo, enunciou Theodor Adorno, não é propriamente humano, mas o do capital. O mercado é o agente subordinador de todas as esferas da vida ao fator econômico. E a indústria cultural é a expressão mais patente da insolvência da educação formadora sob impacto de valores empresariais, da competição, do lucro e do sucesso (MATOS, 2006, p. 40).

Refletindo sobre essa indústria cultural, Adorno a percebe como uma espécie de manipulação racional, que almeja, no entanto, a prevalência da irracionalidade no lugar da razão. A cultura média midiática veicula todo um sistema de estereótipos e tem na *passividade* seu elemento fundamental. Seus procedimentos essenciais são os da mídia. Esta constitui um universo à sua imagem e semelhança, como conteúdo único da consciência e única realidade. A educação de massa é a da “*semi-informação*”. O semiculto sente-se capaz de falar sobre tudo pois se encontra “bem informado”; mas, de fato, trata-se de um desconhecimento que ignora a si mesmo. O pensamento restringe-se ao que é vinculado pela mídia, o que não estiver na televisão² simplesmente não está no mundo. Ao invés de incutir convicções, ao contrário, impede de formá-las.

² O sociólogo Pierre Bourdieu adverte para a pretensão da televisão em perder sua mera função de registro para se tornar “*um instrumento de criação da realidade*”. O perigo decorrente disso é a televisão se transformar “*em árbitro do acesso à existência social e política*”. Estão sendo emitidas, assim, o que o autor designa de “*idéias feitas*”, ou seja, aceitas pela maioria das pessoas, banais, convencionais nas quais o problema da recepção simplesmente não se coloca. A comunicação é instantânea porque, em certo sentido, ela não existe. Ou é apenas aparente. A troca de lugares-comuns é, essencialmente, uma comunicação sem conteúdo. Os “*lugares-comuns*” que desempenham um papel enorme na conversação cotidiana têm a virtude de que todo mundo pode instantaneamente admiti-los: por sua banalidade, são habituais tanto ao emissor quanto ao receptor. Já o pensamento está intrinsecamente ligado ao tempo, à noção de maturação e é, por definição, subversivo. Deve começar por desmontar essas “*idéias feitas*”. Em síntese, no entendimento de Bourdieu, a urgência televisiva privilegia a disseminação dos chamados “*fast-thinkers*” que propõem *fast-food* cultural, uma espécie de alimento cultural pré-digerido, pré-pensado.

A educação que dialoga com a tradição consiste em antídoto à amnésia coletiva e à instantaneidade do mundo da mídia (MATOS, 2006, p. 47). Mundo este que perpetua a novidade, mas de maneira a não perturbar hábitos e expectativas; que evita a complexidade procurando ser imediatamente legível e compreensível pelo maior número de indivíduos. Sob os auspícios da mídia, aprender foi considerado enfadonho e o esforço intelectual, proscrito.

A crise da educação é a crise da vida política. O professor perde a razão de seus fins. Derrotado o ideário humanista de educação – o do homem virtuoso – atrofia-se o espaço público e a sociedade dessocializada encaminha-se para o conformismo político. Segundo a filósofa Olgária Matos, “só há política modernizadora em sentido humanista e iluminista quando se aliam desenvolvimento econômico e desenvolvimento humano. Acúmulo de capital e exclusão, marginalização e aumento da miséria material e espiritual é arcaísmo e barbárie” (MATOS, 2006, p. 44).

Nesse aspecto formador, é essencial que lembremos do papel político exercido pelos intelectuais neste processo como sendo de fundamental relevância para vislumbrarmos qualquer alternativa ao panorama atual. O destino de toda visão utópica está vinculado ao destino dos intelectuais, pois se em algum momento a utopia pode sentir-se em casa, é entre os pensadores independentes (JACOBY, 2001, p. 139). Na medida em que estes quase não existem mais, o ideário utópico esmorece. O intelectual engajado situa-se fora das estruturas de poder de sua sociedade, dando seu parecer em nome de elevados princípios éticos e intelectuais sem preocupar-se com verdades oficiais.

A esquerda herdou esta concepção de intelectual, em princípio, simpatizava com os intelectuais e os apoiava, dissidentes independentes que invocavam categorias universais. Mas a história não tem sido complacente com este modelo. Ao longo do século XX, os intelectuais vêm migrando para instituições, tornando-se especialistas, tecnicistas ou professores. Simultaneamente, passaram a desconfiar das categorias universais, considerando-as não científicas e opressivas.

Em nome do progresso, os intelectuais recuam para caminhos mais estreitos e conceitos mais acanhados, passando a desprezar a própria lucidez, parceira das luzes e do iluminismo. Há o perigo de que a figura ou imagem do intelectual possa desaparecer num

BOURDIEU, Pierre. (1997), *Sobre a Televisão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

amontado de detalhes e que ele possa tornar-se apenas mais um profissional ou mais uma figura numa tendência social.

Por enquanto, a nossa questão no que tange a atribuição primordial dos intelectuais – que será melhor desenvolvida adiante – é o fato do intelectual, baseando-se em princípios universais, simbolizar um indivíduo dotado de uma aptidão para representar e articular uma mensagem, um ponto de vista, uma atitude para (e também por) um público.

No sentido empregado por Edward Said aquele que ostenta a vocação intelectual é:

[...] alguém que empenha todo o seu ser no senso crítico, na recusa em aceitar fórmulas fáceis ou clichês prontos, ou confirmações afáveis, sempre tão conciliadoras sobre o que os poderosos ou convencionais têm a dizer e sobre o que fazem. Não apenas relutando de modo passivo, mas desejando dizer isso em público (SAID, 2005, p. 35-36).

Espera-se que o intelectual seja ouvido e que, na prática, deva suscitar debate e, se possível, controvérsia. As alternativas, porém, não podem ser a aquiescência total ou a rebeldia completa. O problema, realçado por Said, para o intelectual contemporâneo é tentar lidar com as restrições do chamado profissionalismo moderno não negando sua influência, mas representando um conjunto diferente de valores e prerrogativas (SAID, 2005, p. 86). Enfim, é na *política* que a solidariedade e o esforço intelectuais devem centrar-se.

IV- O (Não) Lugar da Política

Se o século XIX e boa parte do XX foram os períodos das utopias, das promessas comunitárias, da política do futuro; o século XXI começa sob a supremacia do pensamento único. Seria um abismo criado para a própria política? Na verdade, a idéia de futuro está sendo posta à prova. Vivemos uma espécie de presente constante, tudo transcorre seguindo as leis do volátil, do fugaz, do efêmero, um eterno “mais do mesmo”. Isso acontece não somente em nossa vida cotidiana, mas também expõe uma falência da imaginação criadora, incapazes que somos de formar uma representação homogênea do mundo, que incorpore dados antigos e novos da experiência.

Como recorda Adauto Novaes, “são as dimensões do passado e do futuro que dão profundidade às coisas políticas, ou melhor, a profundidade só pode ser alcançada através da lembrança e dos projetos” (NOVAES, 2007, p. 12).

É relativamente comum considerarmos a memória como sendo o presente mais ou menos falseado de um passado, e aquilo que constitui a memória depende de uma negociação consigo próprio para retomar as rédeas do passado e fazer com que esse último venha novamente se inscrever no presente e, pouco mais à frente, no seu futuro. Em resumo, a memória procura dar um sentido ao passado. Mais do que um sentimento, é uma representação topográfica de nossa interioridade constitutiva e, ao mesmo tempo, a construção da razão pela qual pertencemos a uma história individual e coletiva que se unem, e se julgam uma à outra. Como se fosse uma corrente contínua de redefinições, de reconfigurações, a partir de lógicas coletivas e vivências singulares.

Em contradição, vivemos no que Dibia Pascal relutantemente chamou de “sociedade do esquecimento” (PASCAL, 2007, p. 404). Isso não significa dizer que não teremos mais memória, mas que nos recordaremos de outra maneira, e que talvez lembraremos de outras coisas diferentes daquelas que acreditávamos que era importante lembrar. Nos dias atuais a utopia do progresso se transformou em utopismo técnico-informático e os indivíduos, ao invés de se aproximarem estão cada vez mais se afastando uns dos outros, como se pode ver pela crescente aceleração de todas as formas de movimento: geográfico, social e político. Isso faz do espaço social um espaço de instabilidade no qual nenhum projeto coletivo pode ser esboçado (PASCAL, 2007, p. 406).

É assim que desprovidos de um passado que nos fornecia um sentido, nos privamos de um futuro cuja única possibilidade é a busca indefinida do processo técnico-informático, corrida frenética e perpétua sempre adiante, assentada pelos teóricos da globalização. Aliás, bastante adequada a contundente crítica social de George Orwell quando adverte que “nada existe, exceto um presente sem fim” (ORWELL, 1984, p. 146).

A supressão do futuro se dá concomitantemente ao processo de individualização extrema pelo qual atravessam os indivíduos. Vivenciamos um momento singular em que qualquer domínio da atividade humana – esferas de poder, mentalidades, costumes, ética – notamos mutações sem precedentes. A política é parte dessas transformações que se expressam na ausência de conceitos mais ou menos precisos, por vezes provisórios, que

serviam de pontos de referência para a prática. Esse saber político, que procurava atender a idéia de totalidade que a política demanda, decompõe-se hoje em expedientes voláteis e puramente instrumentais levados a cabo pelos especialistas da atualidade.

De acordo com o diagnóstico de Francisco de Oliveira o formidável processo de concentração e centralização do capital – com seu aumento expressivo da produtividade do trabalho e suas empresas em redes multinacionais – pôs abaixo a construção de um processo civilizatório do capital, a capacidade da classe trabalhadora de vetar os processos de sua exploração através da disputa política do excedente social; cuja expressão são as receitas e gastos públicos. Para ele:

A assimetria voltou numa escala que anula a política, isto é, a possibilidade de escapando à lógica da acumulação de capital, redistribuir o poder na sociedade capitalista de nosso tempo. Trata-se, agora, da anulação da política, de sua irrelevância, da colonização da política pela economia (OLIVEIRA, 2007, p. 287).

Parecemos estar em contradição com o clássico preceito aristotélico de política enquanto o estabelecimento de uma ordem que estrutura, organiza e determina as relações entre as partes. Ao consagrar que “não entra no plano da **Política** determinar o que pode convir a cada indivíduo, mas sim o que convém à pluralidade” (ARISTÓTELES, 1998, p. 59), Aristóteles estabelece que a política não é somente o exercício do poder, mas um modo de relação entre as partes que consiste em viver da melhor maneira possível. Considerando que o homem tem por fim a felicidade, cuja plenitude está no pensamento puro, Aristóteles acha que o homem só é verdadeiramente homem no seio da cidade (em especial Atenas), onde encontra sua condição natural de “animal cívico” (ARISTÓTELES, 1998, p. 5). Valoriza, ainda, a participação igual de todos na vida política, isto é, a tradicional idéia grega de isonomia.

No mundo contemporâneo, a fragmentação da noção e da prática política dá o tom. Tal fragmentação acaba reduzindo-a a uma mera invenção de expedientes. Antes, a política concebia planos de longa duração o que, aliás, resultou em potentes instituições. Hoje a história é outra. A colonização das esferas da vida pela racionalidade e pelas práticas de mercado, a vertiginosa velocidade da globalização tornam o cenário propício para o

esvaziamento da coisa pública em proveito do privado, melhor dizendo, presenciamos um panorama de desilusão do coletivo e exacerbação do individualismo.

O fato é que a vida pública não conta mais com a presença ativa de cidadãos interessados em conhecer outras demandas que não as suas, em discutir e afirmar as suas proposições e serem capazes de acompanhar e controlar a deliberação e a adequação das políticas públicas às questões do bem comum. A supressão da política do sentido ordinário da vida só não é mais grave do que a sua redescrição a partir das metáforas do mercado que fatalmente vulnerabilizam os cidadãos.

Portanto, o problema contemporâneo do não-lugar, ou quase irrelevância, da política claramente nos impõe a necessidade de uma definição minuciosa da própria *política*, para compreendermos que mesmo nessas condições precárias, paradoxalmente, ela nunca foi tão urgente e relevante como agora para traduzir valores emancipatórios universais num mundo cada vez mais seduzido pela fragmentação exacerbada.

V- A Microfísica da Política Gramsciana

A crise da política no nosso tempo não é inteligível sem ser referida ao enquadramento social mais vasto do qual a política é parte integrante. Isto quer dizer que para se conseguir clarificar a natureza da crise política persistente no mundo não devemos ignorar a crise do próprio sistema capitalista. O rompimento pós-moderno com toda e qualquer condição precedente – caracterizado por um processo contínuo de fragmentação de identidades – libertou o indivíduo de seus apoios estáveis nas tradições e nas estruturas.

O discurso em voga da “autonomia individual”, do indivíduo isolado, contribui objetivamente para a proteção da ordem estabelecida. Não é necessário dizer que nessa situação a atividade humana não pode proporcionar a plena realização individual. Estamos diante, nas palavras de Bauman, de uma época “pós-utópica” onde não atentamos para a temeridade de trocar a preocupação com o bem público pela liberdade de buscar a satisfação pessoal. A chamada *vita activa* não pode adquirir uma significação moral a menos que reconheça suas realizações como sendo uma “preocupação comum”.

Boa parte da força intelectual do filósofo italiano Antonio Gramsci parece residir numa perspectiva metodológica singularmente fora de moda nesse mundo fragmentado em

que vivemos. Sua forma de abordar a realidade recusa separar a política da sociologia, da economia e da cultura; e confere centralidade à história das idéias, vista sempre em conexão com o desenvolvimento das forças reais da sociedade. Longe de considerar a política uma atividade nobre, ocupada apenas com a engenharia das instituições e o aprimoramento dos governantes, ele a concebe como ação relativa à plebe, com pés e mãos atados na contradição e, não obstante, ambiciosa.

O pensamento gramsciano tem sido abordado das mais variadas maneiras, seja em ambientes acadêmicos, seja nos meios políticos. Se, por um lado, Gramsci é analisado como um pensador reformista; por outro, é elaborador de uma teoria revolucionária de ocupação de trincheiras no interior do aparelho de Estado. Parece-nos relevante sinalizar que na presente abordagem, Gramsci será tomado como um pensador marxista cuja obra é perpassada por uma concepção de política não como simples reflexo do econômico, mas como esfera mediadora fundamental entre a ordem produtiva capitalista e a possibilidade da transformação dessa visão de mundo, com a elevação das condições de vida das classes subalternas incluindo-as no processo produtivo, excluídas que sempre foram dos processos histórico-sociais.

Enquanto crítica da política, a concepção teórica do filósofo italiano trabalha o real a partir de categorias que se elevam do abstrato ao concreto, da aparência à essência, do singular ao universal. Para nós, uma reflexão muito próxima à feita pelo filósofo francês Michel Foucault no que tange às relações de poder, em suas extremidades, que aparecem como um veículo permanente de dominação e sujeição. Melhor dizendo, enquanto Foucault interessa-se em examinar o poder “em seus últimos lineamentos, onde ele se torna capilar, ou seja, tomar o poder em suas formas e em suas instituições mais regionais, mais locais(...)” (FOUCAULT, 1999, p. 32); Gramsci, analogamente, propõe analisar a política como uma atividade onipresente, na qual se encontra o compromisso com a interpretação dos processos sociais, o desvendamento das desigualdades da sociedade capitalista, o caráter das lutas de classe, tanto sob a ótica burguesa quanto das massas trabalhadoras, marcando as possibilidades históricas de cada uma no curso de construção da hegemonia. A estrutura, a força exterior que esmaga o homem, que o torna passivo, modifica-se em alternativa de liberdade, em instrumento para criar uma nova forma ético-política que se

consolidaria, paulatinamente, nas inúmeras (micro)camadas da sociedade e não apenas nas esferas máximas de poder.

Foucault tem como tema central a questão do poder nas sociedades capitalistas: a sua natureza; seu exercício em instituições; sua relação com a produção da verdade e as resistências que suscita. O método genealógico desenvolvido pelo filósofo francês evidencia a existência de formas de práticas de poder diferentes do Estado, a este articuladas e indispensáveis à sua sustentação e atuação eficaz. E na medida em que o poder não está localizado exclusivamente no aparelho estatal, Foucault atesta que “nada mudará a sociedade se os mecanismos de poder que funcionam fora, abaixo e ao lado dos aparelhos de Estado a um nível muito mais elementar, cotidiano, não forem modificados” (FOUCAULT, 1979, p. 1).

Do ponto de vista metodológico, uma das principais precauções de Foucault foi justamente procurar dar conta deste nível molecular de exercício do poder sem partir do centro para a periferia, do macro para o micro. Tipo de análise que ele próprio chamou de *descendente*, no sentido em que deduziria o poder partindo do Estado e procurando ver até onde ele se prolonga nos escalões mais baixos da sociedade. Não se tratava, porém, de minimizar o papel do Estado nas relações de poder existentes em determinadas sociedades. O que o filósofo francês pretendia era se insurgir contra a idéia de que o Estado seria o órgão central e único de poder, ou de que a inegável rede de poderes das sociedades seria um simples prolongamento, dos efeitos da ação estatal; o que seria destruir a especificidade dos poderes que a análise pretendia focalizar.

O Estado não é o ponto de partida necessário que estaria na origem de todo tipo de poder social e do qual também se deveria partir para explicar a constituição dos saberes nas sociedades capitalistas. Foi muitas vezes fora dele que se instituíram as relações de poder essenciais para situar a genealogia dos saberes modernos, os quais com tecnologias próprias e relativamente autônomas foram investidas, utilizadas, transformadas por formas mais gerais de dominação concentradas no aparelho estatal.

Tal visão foucaultiana da distinção de níveis macro e micro do exercício de poder, guarda certa semelhança com a visão gramsciana de política que também se estrutura em planos periféricos, cotidianos, conduzida não apenas por intelectuais tradicionais considerados como “donos da verdade” ou detentores de uma universalidade

inquestionável, mas por um outro tipo de intelectual que orienta a sua perspectiva política pela ligação entre teoria e prática.

A poderosa ênfase cultural que a idéia de hegemonia adquiriu na obra de Gramsci combinou-se com a sua aplicação teórica para as classes dominantes tradicionais e produziu uma nova teoria marxista sobre os intelectuais. Como já mencionado, uma das funções prioritárias destes últimos é a de mediar a hegemonia das classes exploradoras sobre as classes exploradas por meio dos sistemas ideológicos, dos quais eles são os agentes organizadores. Gramsci define o intelectual de uma perspectiva bastante abrangente, de modo a incluir todos aqueles que têm uma função organizacional no sentido amplo. Todos os seres humanos, a seu ver, possuem capacidades racionais e intelectuais, embora somente alguns tenham uma função intelectual na sociedade.

Todavia, aquilo que dá sentido e articulação a todas as investigações históricas e reflexões filosóficas gramscianas é a *política*. Para compreender isso, é preciso antes de tudo entender o que Gramsci pretende significar com a noção de “política”. O pensador italiano usa esse conceito em dois sentidos: um amplo, denominado “grande política”, e outro restrito, caracterizado por “pequena política” (GRAMSCI, 2000, p. 21-22). Em sua acepção ampla, Gramsci identifica “política” com liberdade, com universalidade, com toda forma de práxis que supera a mera recepção passiva e se orienta conscientemente para a totalidade das relações subjetivas e objetivas. Segundo esta interpretação todas as esferas do ser social são atravessadas pela política, contendo-a como elemento real ou potencial ineliminável. Poderemos compreender isso melhor se observarmos que, nessa acepção ampla, política em Gramsci é sinônimo de “catarse”. Em outras palavras, seria “catártico” o momento no qual a classe deixa de ser um puro fenômeno econômico, graças à elaboração de uma vontade coletiva, para se tornar sujeito consciente da história. Valendo-se disso, pode-se dizer que *toda* forma de práxis, inclusive a que não se relaciona diretamente com a formação da consciência e da ação política das classes, implica na potencialidade do “momento catártico”, ou seja, na possibilidade da passagem da consciência particularista (autocentrada) para a consciência universal.

Em sua significação restrita, o conceito de política aparece em Gramsci no seu sentido habitual, isto é, como o conjunto de práticas e de objetivações que se referem diretamente ao Estado, às relações de poder entre governantes e governados. Se, em sua

primeira acepção, como “catarse”, a política pode ser considerada como incapaz de ser suprimida da estrutura ontológica do (ser) social, a segunda aparece, ao contrário, como algo dialeticamente superável, ou historicamente transitório³.

É por meio deste conceito ilimitado e, simultaneamente, minucioso de política que Gramsci vislumbra a possibilidade de transformação plena da sociedade. Contudo, para chegar a este momento, é preciso suplantar o corporativismo, a visão individualista e limitada, o “senso comum”, que desconhece os valores próprios da hegemonia e de sua perspectiva totalizante. Somente elevando-se ao plano ético-político, atingindo o “bom senso”, as classes subalternas conseguirão imprimir à própria ação caracteres socialmente universais e qualitativamente integrais. Isso denota, ainda, a elevação da vida cultural-política daqueles estratos sociais que, antes de obtê-la, viviam passivamente e, portanto, não haviam superado o limiar da consciência histórica. Sair da passividade, para Gramsci, é deixar de aceitar a subordinação que a ordem capitalista impõe a grandes faixas da população, é deixar de ser um mero “joguete” dos interesses das classes dominantes.

A necessidade de a classe operária ir além de seus interesses corporativos e o papel político da cultura e da ideologia permanecem como temas constantes na obra gramsciana. Gramsci saudou a Revolução Russa como um grande evento histórico, que, entre outras coisas, invalidava qualquer leitura de Marx que pudesse sugerir que a revolução tinha de aguardar o pleno desenvolvimento das forças capitalistas de produção, constituindo um exemplo de mudança social efetuada pela massa da sociedade e não por uma elite política. Ao longo do pensamento gramsciano, a efetiva transformação social define-se como a expansão do controle democrático pelas massas.

Gramsci define o projeto histórico político do proletariado como a criação de uma *sociedade regulada* em que a hegemonia e a sociedade civil⁴, ou seja, a área do

³ Uma vez mais somos tentados a lembrar – apenas de passagem – que esse arcabouço conceitual gramsciano no que tange a noção de *política*, em suas versões “ampla” e “restrita”, muito se assemelha ao método genealógico concebido por Foucault para dar conta da idéia de *poder*, em suas manifestações “macro” e “micro”.

⁴ Gramsci distingue, repetidas vezes, *sociedade civil* e Estado. Desta forma, o pensador italiano, não obstante a identidade da terminologia, se diferencia de Marx, para quem a sociedade civil compreende a esfera de relações econômicas pertencente, portanto, ao nível da estrutura. Gramsci remete a sociedade civil ao plano superestrutural da elaboração das ideologias e das técnicas de consenso, ou seja, todo o complexo das relações ideológico-culturais a que deu particular relevo ao longo de suas reflexões políticas.

BOBBIO, Norberto. **Ensaio sobre Gramsci e o conceito de sociedade civil**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

consentimento, expande-se plenamente, e a sociedade política, ou área de coerção, restringe-se.

Neste sentido, cabe recuperar a assimilação gramsciana das idéias de Lênin, sempre lembrando que, principalmente no período de seu amadurecimento intelectual, Gramsci *não nega* todas as conquistas do leninismo, mas *conserva* seu núcleo central ao mesmo tempo em que o *desenvolve* (COUTINHO, 1999, p. 84).

Observando atentamente o desenvolvimento do pensar gramsciano, é possível notar os avanços da política sem atropelos ou intempestividades. Percebe-se a prática política cotidiana, nos mais variados setores sociais, disseminando-se, ganhando força e plenitude até fundamentar um sistema de governo cujo processo produtivo estaria a cargo dos trabalhadores, ou seja, uma sociedade onde prevalecesse à vontade nacional-popular. Para Gramsci, a vida social é produto da ação dos homens na qual consciência e aspiração aparecem como fatores decisivos na transformação do real, sem deixar de levar em conta, no entanto, as condições históricas objetivas que existem independentemente da consciência e da vontade humanas.

Gramsci parece estar convencido de que para se tornar “classe dirigente”, para triunfar naquela estratégia mais complexa de longo alcance, o proletariado não pode se limitar a controlar a produção econômica, mas deve ainda exercer sua direção político-cultural sobre o conjunto de forças sociais que, por essa ou aquela razão, se opõem ao capitalismo (COUTINHO, 1999, p. 64-65).

A carreira de atividade e de luta política fez de Gramsci uma figura singular como teórico. Geralmente os autores – inclusive alguns marxistas – seguem carreiras acadêmicas, não obstante, às vezes, exercerem algum tipo de ação política. Mas o caso de Gramsci é bem diferente, mesmo que também se considerasse um intelectual orgânico das classes subalternas. Suas idéias sobre política moldaram-se por vias diretas, visto que se desenvolveram a partir de suas experiências políticas, repressão e das privações sofridas. Para o intelectual italiano, o marxismo não é simplesmente uma ciência cujos conceitos devem ser definidos e desenvolvidos de maneira rigorosa e lógica, nem meramente uma perspectiva bem desenvolvida para dar sentido ao mundo, mas uma teoria política voltada à emancipação das classes subalternas. Nesse sentido, o marxismo é, acima de tudo, uma teoria que guia, incita e influencia, enquanto monitora e constrói a revolução socialista da

classe operária.

Gramsci dá preferência a uma interpretação teórica que enfatize o papel fundamental desempenhado pela condição humana na mudança histórica, que seja mais voluntarista diante da sua concepção de vida social e que se concentre na estrutura e na direção da classe. Se retomarmos a comparação entre o pensador italiano e Michel Foucault perceberemos uma outra semelhança no que se refere à maneira que ambos compreendem a utilidade de uma teoria. De acordo com Foucault:

A teoria não expressará, não traduzirá não aplicará uma prática; ela é a prática. (...) Luta contra o poder, luta para fazê-lo aparecer e feri-lo onde ele é mais invisível e mais insidioso. Luta não para uma ‘tomada de consciência’ (há muito tempo que a consciência como saber está adquirida pelas massas e que a consciência como sujeito está adquirida, está ocupada pela burguesia), mas para a destruição progressiva e a tomada do poder ao lado de todos aqueles que lutam por ela, e não na retaguarda, para esclarecê-lo. Uma ‘teoria’ é o sistema regional desta luta. (FOUCAULT, 1979, p. 71)

Ainda que filósofo francês tenha se declarado um marxista “não por escolha ou intenção, mas por inevitabilidade histórica” (LENTRICCHIA, 1988, p. 30), ele pode ser situado dentro de uma prática discursiva fundada pelo marxismo. É o que também supõe Frank Lentricchia, ao classificar a relação de Marx e Foucault como marcada pela diferença, discordância e rivalidade, bem como (e ao mesmo tempo) pela analogia, homenagem e continuidade – em outras palavras, relaciona-os “como pai e filho” (LENTRICCHIA, 1988, p. 30).

Considerando, portanto, Foucault e Gramsci como “filhos do mesmo pai” o poder opressivo imposto pela dinâmica capitalista se transforma num *inimigo* comum a ser combatido pelos dois autores. Foucault está convencido de que na luta contra a exploração:

(...) O proletariado não apenas conduz a luta, mas define os alvos, os métodos, os lugares e os instrumentos de luta; aliar-se ao proletariado é unir-se a ele em suas posições, em sua ideologia; é aderir aos motivos de seu combate, é fundir com ele. Mas se é contra o poder que se luta, então todos aqueles sobre quem o poder se exerce como abuso, todos aqueles que o reconhecem como intolerável, podem começar a luta onde se encontram e a partir de sua atividade (ou passividade) própria. E iniciando a luta – que é a luta deles – de que conhecem perfeitamente o alvo e de que podem determinar o método, eles entram no processo revolucionário.

Evidentemente como aliado do proletariado pois, se o poder se exerce como ele se exerce, é para manter a exploração capitalista (FOUCAULT, 1979, p. 77).

Atento a esta exploração capitalista, Foucault considera, ainda, a apropriação disciplinar do espaço e do tempo do trabalhador – através da manipulação e controle detalhados tanto do corpo quanto da mente deste – como uma proposta que produz nas fábricas, e em outras instituições, nada além de “zumbis submissos”, ou seja, a consciência seria minimizada em relação ao corpo.

Gramsci concebe tal disciplina como ainda mais constrangedora e acaba por fornecer o fundamento que Foucault necessitava, isto é, o espaço de resistência que não é mero reflexo de um poder anônimo que nos aflige. Refletindo sobre a mecanização do trabalho que as técnicas fordistas/tayloristas ajudaram a difundir, e as perspectivas terríveis de desumanização alcançadas, Gramsci se apropria até mesmo desta idéia de “disciplina” para mostrar que o marxismo deve ser percebido de maneira decisivamente distinta:

Quando o processo de adaptação se completou, verifica-se na realidade que o cérebro do operário, em vez de mumificar-se, alcançou um estado de completa liberdade. Mecanizou-se completamente apenas o gesto físico; a memória do ofício, reduzido a gestos simples repetidos com ritmo intenso, ‘aninhou-se’ nos feixes musculares e nervosos e deixou o cérebro livre e desimpedido para outras ocupações. Do mesmo modo como caminhamos sem necessidade de refletir sobre todos os movimentos necessários para mover sincronizadamente todas as partes do corpo, de acordo com aquele determinado modo que é necessário para caminhar, assim também ocorreu e continuará a ocorrer na indústria com relação aos gestos fundamentais do ofício; caminhamos automaticamente e, ao mesmo tempo, podemos pensar em tudo o que quisermos. Os industriais norte-americanos compreenderam muito bem esta dialética presente nos novos métodos industriais. Compreenderam que ‘gorila amestrado’ é uma frase, que o operário ‘infelizmente’ continua homem e até mesmo, durante o trabalho, pensa mais ou, pelo menos, tem muito mais possibilidade de pensar, pelo menos quando superou a crise de adaptação e não foi eliminado: e não só pensa, mas o fato de que o trabalho não lhe dá satisfações imediatas, e que ele compreenda que se quer reduzi-lo a gorila amestrado, pode levá-lo a um curso de pensamentos pouco conformistas (GRAMSCI, 2001, p. 272).

Recusando a redução da mente frente ao corpo, o filósofo italiano nos aponta uma base de resistência (uma consciência crítica) cujo maior interesse seria arrebatado um “pedaço” de poder com a prerrogativa de utilizá-lo para atacar os governantes.

Vemos que pontos intimamente relacionados como práxis coletiva oposicionista, trabalho coletivo nas fábricas e coerção sistemática parecem estabelecer uma espécie de comunicação entre as reflexões de Gramsci e Foucault.

O pensador francês, contudo, recusa-se a acreditar que o capitalismo desenvolverá suas próprias contradições dentro do processo coletivo de trabalho e que os trabalhadores, ainda que coletivizados, resistirão à dominação a que são submetidos por seus governantes. Enquanto Foucault ignora as possibilidades redentoras de cooperação criadas pelo modo de produção capitalista, podemos perceber nos escritos gramscianos dois objetivos subjacentes que derivam de suas experiências políticas e que alimentam sua tentativa de desenvolver o marxismo como teoria política socialista de emancipação das classes subalternas. Ao combater o *economicismo* e o *determinismo* presentes no marxismo, Gramsci fornece uma doutrina das superestruturas capaz de reconhecer a autonomia, a independência e a importância da cultura e da ideologia.

Logo, a luta pela hegemonia não se trava apenas e tão somente no plano das instâncias econômica e política, mas também na esfera da *cultura*. A elevação cultural das massas assume importância decisiva neste processo, a fim de que possam libertar-se da pressão ideológica das velhas classes dirigentes e elevar-se à condição destas últimas. A batalha cultural apresenta-se como fator imprescindível ao processo de construção de hegemonia, à conquista do consenso e da direção político-ideológica por parte das classes subalternas. Exercitá-la, consiste, também, na capacidade dos intelectuais e do partido político participarem da formação de uma nova concepção de mundo, de elaborarem uma proposta transformadora de sociedade partindo “da base”. Não havendo um avanço nesse processo, nem uma compreensão dessas mediações, que se colocam como fundamentais na apreensão do real, aquelas classes tendem a formar alianças com os setores tradicionais dominantes da sociedade.

VI- A Ação Política do Moderno Príncipe

Percebe-se a conjunção de alguns fatores para que as classes subalternas possam atingir uma nova visão de mundo que as conduza à condição de classe dominante. No entendimento de Gramsci, a particularidade do marxismo consiste em ser uma ciência que,

ao mesmo tempo e conscientemente, serve de base para a construção de uma concepção de mundo, de uma práxis política. Neste sentido, a política gramsciana não deforma o real, mas indica um aspecto essencial, um momento da articulação entre subjetividade e objetividade, entre particular e universal. Uma vez que o desempenho dos intelectuais neste processo já foi mencionado, deixemos um pouco de lado a comparação teórica com Michel Foucault e passemos a nos deter à sensível função política do partido rumo à sociedade regulada, ou sem classes, idealizada por Gramsci.

A teoria do partido político da classe operária ocupa um lugar igualmente de destaque na estrutura dos *Cadernos do Cárcere*. Segundo Carlos Nelson Coutinho, Gramsci pretendia, inclusive, dedicar-lhe um estudo específico que – sob a inspiração de *O Príncipe* de Maquiavel⁵ – deveria sistematizar os traços distintivos do partido revolucionário moderno, do partido comunista, que Gramsci designa pelo nome de “Moderno Príncipe”.

O filósofo italiano argumenta que o partido revolucionário é o organismo que permitirá à classe trabalhadora criar uma nova sociedade proporcionando-lhe os meios para desenvolver seus intelectuais orgânicos e uma hegemonia alternativa:

O moderno príncipe deve e não pode deixar de ser o anunciador e o organizador de uma reforma intelectual e moral, o que significa, de resto, criar o terreno para um novo desenvolvimento da vontade coletiva nacional-popular no sentido da realização de uma forma superior e total de civilização moderna (GRAMSCI, 2000, p. 18).

Estes dois pontos, formação de vontade coletiva nacional-popular, da qual o partido é simultaneamente arranizador e expressão atuante, juntamente com a reforma intelectual e moral deveriam constituir, pela concepção gramsciana, a estrutura do trabalho do Moderno Príncipe.

Em comparação com a pesquisa de Maquiavel, a primeira novidade é que o agente da vontade coletiva transformadora – o Moderno Príncipe – não pode mais ser o indivíduo, pois nas sociedades modernas, mais complexas, cabe a um organismo social o desempenho

⁵ A despeito de alguns autores considerarem Maquiavel como o “político em geral”, como o “cientista da política”, atual em todos os tempos, Gramsci o considerava como expressão necessária de sua época, ou seja, a concepção política de Maquiavel estaria estreitamente ligada às condições e às exigências do período em que viveu, quando não havia na Itália instituições representativas já desenvolvidas e significativas para a vida italiana; o que existia na verdade eram as lutas entre os vários “Estados” italianos por um equilíbrio no âmbito nacional.

das funções que Maquiavel ainda atribuía a uma pessoa singular:

O moderno príncipe, o mito-príncipe não pode ser uma pessoa real, um indivíduo concreto, só pode ser um organismo; um elemento complexo de sociedade no qual já tenha tido início a concretização de uma vontade coletiva reconhecida e afirmada parcialmente na ação. Este organismo já está dado pelo desenvolvimento histórico e é o partido político, a primeira célula na qual se sintetizam germes de vontade coletiva que tendem a se tornar universais e totais (GRAMSCI, 2000, p. 16).

Em razão do grande vínculo entre as formulações gramscianas sobre o Moderno Príncipe e a teoria do partido em Lênin, talvez seja esse um dos tópicos concretos da reflexão política onde é menos evidente a capacidade renovadora de Gramsci no que concerne ao legado leninista (COUTINHO, 1999, p. 168). Um dos pontos de continuidade entre Lênin e Gramsci se revela na própria função que ambos atribuem ao partido em sua relação com a classe. A tarefa básica do partido operário é a de contribuir para a sobrepujar uma consciência puramente sindicalista, na classe proletária, fornecendo a esta os elementos teóricos e organizativos para que essa consciência se eleve ao nível *de classe*, isto é ao nível *de totalidade*, rompendo, por conseguinte, com os resíduos corporativistas.

A construção homogênea de uma vontade nacional-popular é obra prioritária do partido político. Realça-se, pois, o papel de *mediador* assumido pelo partido, considerado ainda como uma síntese deste processo de mudança. Deste modo, Gramsci coloca-se como um crítico feroz daqueles que minimizam a luta política constante e cotidiana para dar aos movimentos espontâneos das classes subalternas uma direção consciente e universalizante capaz de uma ação eficaz e duradoura. Mas, ele tampouco crê que a vontade coletiva possa ser suscitada apenas por um ato arbitrário do partido, sem levar em conta os “sentimentos” das massas. A passagem a seguir mostra bem o que Gramsci pensava a este respeito:

Pode parecer que algumas ideologias (...) de acordo com as quais se identifica o indivíduo e o Estado, deveriam reeducar as consciências individuais, mas não parece que isso ocorra de fato, porque esta identificação é meramente verbal e verbalista. Pode-se dizer o mesmo de toda forma do chamado ‘centralismo orgânico’, o qual se baseia no pressuposto, que só é verdadeiro em momentos excepcionais, de arrebatamento das paixões populares, de que a relação entre governantes e governados seja determinada pelo fato de que os governantes representam os interesses dos governados e, portanto, ‘devem’ ter o consentimento destes, isto é, deve-se verificar a identificação do indivíduo com o todo; e o

todo (seja que organismo for) é representado pelos dirigentes. (...) Uma consciência coletiva, ou seja, um organismo vivo só se forma depois que a multiplicidade se unifica através do atrito dos indivíduos (GRAMSCI, 2000, p. 333).

Gramsci parece reencontrar a dialética apropriada entre objetividade e subjetividade, entre espontaneidade e consciência, que está na base da teoria leninista⁶ sobre partido. O filósofo italiano compreende o valor da indicação feita por Lênin – e também por Engels – segundo a qual a frente cultural constitui, juntamente com as frentes econômica e política, um terreno decisivo na luta das classes subalternas.

A construção plena da nova sociedade gramsciana implica, portanto, no fim da divisão entre governantes e governados; é imprescindível não apenas suprimir a apropriação dos meios de produção das riquezas materiais, mas também eliminar a retenção privada ou elitista do saber e da cultura. Esta “reforma intelectual e moral” revela-se, então, condição necessária para a conquista da hegemonia nas sociedades capitalistas. A partir dessa reflexão, Gramsci vai atribuir destacado papel aos intelectuais não somente na formação e na construção do partido político, mas principalmente na constituição da sociedade regulada.

Talvez este estreito vínculo entre o ofício intelectual e a função político partidária tenha levado alguns estudiosos a sugerirem que: “O partido corresponde tão bem à noção de intelectual que se poderia crer que Gramsci definiu o intelectual em relação ao partido e pensando no partido. O estudo do partido, portanto, seria a melhor maneira de compreender a noção de intelectual” (PIOTTE *apud* COUTINHO, 1999, p. 175).

⁶ Basicamente, a tese de Lênin é que a classe operária não pode chegar espontaneamente à consciência de classe, ao conhecimento político, à teoria revolucionária. Isso significa dizer que, entregue à própria espontaneidade, a classe operária toma decerto consciência do próprio antagonismo em relação ao patrão, mas não vai além do nível da consciência sindical, não chega ao plano político. No entendimento de Lênin, consciência de classe significa domínio da teoria revolucionária; teoria esta, que não nasceu a partir dos operários, mas de Marx e Engels, intelectuais burgueses. Daí conclui-se que a consciência de classe, a teoria revolucionária, só pode ser levada ao proletariado “de fora”. O partido seria, portanto, a organização capaz de colocar a teoria revolucionária em contato com o movimento operário, permitindo um ulterior enriquecimento e desenvolvimento deste último, além de propiciar que a ação revolucionária se aplique a todos os níveis da realidade social.

LÊNIN, Vladimir Ilitch. (1979), *Que Fazer?* São Paulo: Hucitec.

VII- A Importância do Intelectual

Gramsci percebe o intelectual como uma figura que tanto pode agir para a transformação da sociedade quanto para sua conservação. Há uma ênfase no papel do intelectual como reprodutor, que aparentemente é contraditória com o pensamento revolucionário gramsciano. Assim, desde logo vale assinalar nosso entendimento de que foi com base em um diagnóstico das *funções* e dos *lugares* ocupados pelos intelectuais para preservar o *status quo* que Gramsci pôde elaborar uma teoria da transformação social na qual os intelectuais desempenhavam um papel crucial.

No contexto das décadas de 1920 e 1930, nenhum outro pensador e militante de esquerda tinha dado tanta importância à categoria social dos intelectuais como fator explicativo da realidade sociopolítica. A postura gramsciana resultou na valorização dos agentes sociais tradicionalmente ligados a atividades de natureza intelectual: o professor, o líder religioso, o militante político, o jornalista, o artista e o cientista. Ele também voltou sua atenção ainda para aquela que considerava uma nova camada de intelectuais, formada pelos técnicos da indústria moderna, que traduzia as necessidades da burguesia industrial ascendente.

Gramsci desenvolveu a categoria de intelectual segundo duas perspectivas. Em primeiro lugar, ele critica a concepção que considera a ação intelectual como autônoma e independente, ou seja, desligada da atividade das classes sociais. A idéia de que o intelectual basta a si mesmo, de que se trata de um indivíduo completamente separado do resto da sociedade, constitui para Gramsci uma posição equivocada. Em segundo lugar, opõe-se ao critério que define o intelectual com base naquilo que é intrínseco aos ofícios tidos como intelectuais em contraposição àqueles de natureza manual.

Em síntese, o conceito gramsciano de intelectual privilegia a *função organizativa*, na medida em que entende a atividade intelectual como responsável pela organização tanto da cultura quanto de outras dimensões da vida em sociedade. Essa função coloca os intelectuais na situação de uma categoria social que constitui uma elite, embora esta não seja tão unitária. Gramsci desemboca na formulação de um conceito “ampliado” de intelectual, uma vez que mesmo pessoas com pouco ou até nenhuma instrução formal

podem ser tratadas como intelectuais. No entendimento gramsciano o intelectual se define pela capacidade de organizar os homens e o tecido social ao redor de si.

A figura do intelectual articula o centro do aparelho estatal de poder com o restante do corpo social e, ao produzir ideologia, fornece consciência e homogeneidade às classes que representa.

O enfoque marxista desenvolvido por Gramsci mostra-se inovador no momento em que relaciona a história dos intelectuais com o processo de divisão social do trabalho (exacerbado com o advento do fordismo) e, ainda, com a crescente complexidade do aparelho estatal. Estabelece, então, uma relação entre economia, instituições e campo cultural, entre desenvolvimento das forças produtivas, modernização política e “forças intelectuais”.

Uma das conclusões a que chega Gramsci, é que sob o capitalismo houve uma transição do trabalho intelectual “tradicional” para um trabalho intelectual de tipo “moderno”. O tipo tradicional é marcado pela crença na sua autonomia em relação aos outros grupos sociais. A esse modelo Gramsci contrapõe aquilo que ele denomina como “intelectual orgânico”⁷. Esse intelectual moderno se distingue pela sua especialização técnica, pelo hábito do trabalho coletivo, sendo aquele capaz de articular a sua especialidade profissional ao desenvolvimento de uma ação política e cultural de natureza hegemônica. Nessa perspectiva, os intelectuais são encarados como os responsáveis pelo nexo teoria-prática, pela capacidade de organizar o tecido social ao redor de si.

Gramsci chamou a atenção para o fato de que cabe aos intelectuais revolucionários manter um diálogo com seus interlocutores das camadas populares, ajudando-os (e ajudando-se a si mesmos) a superar, pelo fortalecimento do “bom senso” (o senso crítico e autocrítico), os limites estreitos do “senso comum”, isto é, as fronteiras que dependem da ampliação dos horizontes teóricos para ser ultrapassadas.

A adesão cega às aparências deve-se à inexistência, no sujeito da percepção, de uma perspectiva totalizante que lhe desvendaria seu lugar na luta social. A difusão da filosofia

⁷ O ponto de partida das anotações teóricas que Gramsci desenvolveu no cárcere foi, segundo suas próprias palavras, o estudo da função política dos intelectuais. Ele classifica os intelectuais em “*orgânicos*”, dos quais qualquer classe progressista necessita para organizar uma nova ordem social, e intelectuais “*tradicionalis*”, comprometidos com uma tradição que remonta a um período histórico mais antigo. Define, como já assinalado, o intelectual mediante uma perspectiva bastante ampla, de modo a incluir todos aqueles que têm uma função organizacional no sentido lato, não restringindo tal ofício a uma elite pensante.

no “bom senso” é, pois, a condição da politização da filosofia – da sua transformação em força motriz – e um aspecto fundamental da própria política. Não se trata de sacrificar a liberdade pessoal no altar do consenso. É imprescindível, em qualquer contexto, que cada um siga seu caminho existencial e político sem coação. A verdadeira liberdade, porém, não se manifesta na possibilidade de emitir opinião acerca de qualquer assunto, mas sim numa participação ativa na elaboração e implantação da civilização em gestação (DEBRUN, 2001, p. 272). A liberdade autêntica consiste numa libertação coletiva, no reconhecimento do esforço por se inserir na criação conjunta e contínua de uma nova cultura.

Podemos ressaltar então uma discrepância entre Gramsci e os adeptos da democracia liberal no que se refere às concepções distintas de informação política. O democrata clássico, embora admita cada vez mais a conveniência da informação dos cidadãos (ou de seus representantes) antes de qualquer decisão fundamental para a coletividade, não faz da ausência desta informação um obstáculo ao funcionamento democrático em si. Já para Gramsci, um típico filósofo do consenso orgânico, o homem comum deve ter acesso à informação qualitativa e quantitativamente razoável, sobre qualquer tema que o envolva direta e indiretamente. Em suma, a difusão da informação suficientemente pormenorizada – por meio da atuação dos intelectuais – constitui um aspecto essencial da constituição do “bom senso”. É condição de expansão da nova civilização, ao mesmo tempo em que se destina a quebrar as clivagens que permitem a certos grupos no poder manterem o monopólio da informação (DEBRUN, 2001, p. 274-276).

A tipologia gramsciana contribuiu, de maneira fundamental, para trazer luz a caminhos e chaves interpretativas progressistas até então pouco investigadas. Vale registrar que a partir da época dos seus escritos do cárcere também se desenvolveu na Europa uma série de reflexões em torno dos intelectuais, que deu origem a novos campos de estudos sociológicos.

Para acentuar a atualidade da definição do socialismo em Gramsci, acreditamos ser oportuno recordar, mesmo de passagem, as posições de Habermas, um pensador que desfruta de prestígio entre a intelectualidade de esquerda.

Habermas evoca uma tradição, uma capacidade própria do ser humano que é a da compreensão e, para compreender, é expressamente necessário o uso da *linguagem*.

Linguagem, a propósito, que nos manipula e não o contrário, além de representar uma forma valiosa de intervenção no mundo. Nossa linguagem é sempre mais do que podemos alcançar. É, de certo modo, inexaurível. A dimensão habermasiana dada à linguagem não se restringe a um apanhado de instrumentos disponíveis de palavras a que foram agregados significados. A característica crucial da linguagem é ser ela uma forma de atividade em que, por meio da sua expressão, se realiza a reflexão.

Para o filósofo alemão, os acordos políticos advindos do uso da linguagem são feitos com a suposição de uma racionalidade pública, uma vez que o público dos cidadãos almeja ser convencido argumentativamente sobre as melhores propostas políticas.

Logo de início, ao examinar o legado de atualidade da Revolução Francesa por meio da disseminação do Estado democrático de direito, Habermas se convence que continuamos a apelar para a vontade da ação e para a orientação política e moral daqueles que pretendem modificar a ordem existente. Ao mesmo tempo, porém, perdemos a esperança na possibilidade de modificação das circunstâncias através de uma revolução (HABERMAS, 1997, p. 253). Esta consciência revolucionária também se manifesta na convicção de que todos os indivíduos emancipados têm que ser autores de seus destinos. Em suas mãos está o poder de decidir sobre as regras e o modo de sua convivência. Na medida em que estes cidadãos impõem a si mesmos as regras às quais desejam obedecer, eles produzem uma prática cooperativa centrada na formação política consciente da vontade. Temos como resultado, nas palavras do próprio Habermas:

Uma política radicalmente intramundana que se entende como expressão e confirmação da liberdade que resulta simultaneamente da subjetividade do indivíduo e da soberania do povo. A teoria política abriga, desde o início, princípios individualistas, que privilegiam o indivíduo, e princípios coletivistas, que se concentram na nação.(...) Autonomia e auto-realização são os conceitos chaves para uma prática, cujo objetivo reside em si mesma, ou seja, na produção e reprodução de uma vida digna do homem (HABERMAS, 1997, p. 255).

Tal visão habermasiana parece sugerir que a mentalidade gerada pela Revolução Francesa se trivializou ao perpetuar-se, uma vez que hoje ela não forma mais uma consciência revolucionária explosiva e abrupta, mas há indícios de que a dinâmica cultural desencadeada pelo acontecimento francês não se esgotou.

O ponto mais interessante desta consideração habermasiana consiste no vínculo estabelecido entre razão prática e vontade soberana, entre direitos humanos e democracia. Uma vez que a vontade unida dos cidadãos só pode se manifestar na forma de leis gerais e abstratas, ela é compelida a uma operação que exclui todos os interesses não generalizáveis, admitindo apenas as normatizações que garantem a todos iguais liberdades. O exercício de soberania popular assegura, assim, os direitos humanos (HABERMAS, 1997, p. 259).

O poder comunicativo atua na qualidade da resposta substantiva à sociedade civil. Habermas, contudo, é enfático ao lembrar que tal “soberania popular” procedimentalizada não pode operar sem a cobertura de uma cultura política, sem os modos de pensar e de agir mediados pela tradição e pela socialização de uma população acostumada com a liberdade política. Este processo, claro, demanda tempo.

No entendimento habermasiano, o Estado democrático de direito transforma-se num projeto e, concomitantemente, numa “mola” para uma racionalização do mundo da vida, que ultrapassa as fronteiras do político. O único conteúdo deste projeto é a institucionalização progressivamente melhorada dos processos de formação racional e coletiva da vontade, os quais não podem prejudicar os objetivos concretos dos participantes. Qualquer passo nessa direção tem efeitos retroativos sobre a cultura política e as formas de vida, sem as quais não poderiam surgir formas de comunicação adequadas à razão prática (HABERMAS, 1997, p. 276).

Por conseguinte, os discursos só encontram ressonância na medida em que se difundem sob condições de uma participação *ampla, ativa e difusora*. Esta, por sua vez, exige o pano de fundo de uma cultura política igualitária, destituída de todos os privilégios oriundos da formação e amplamente intelectualizada. Neste intercâmbio comunicativo que ocorre na “esfera pública”⁸ chega-se a um “consenso ético”, ou seja, a um entendimento coletivo das melhores propostas políticas conseguido graças a um esforço argumentativo cívico que deve ser inclusivo, pluralista e multiculturalista.

⁸ Embora concebamos a possibilidade de trafegar pela filosofia habermasiana sem a necessidade expressa de um mapeamento dos seus inúmeros conceitos, um deles, em especial, merece ser ao menos delineado: trata-se da noção de *esfera pública*. Sinteticamente, esfera pública é compreendida por Habermas como um ambiente que atua como mediador entre a sociedade e o Estado, em que o público se organiza enquanto portador de uma opinião pública – suscitada pelo princípio da informação pública –, e que tem tornado possível o controle democrático das atividades do Estado. Cabe lembrar, ainda, que o acesso a esse ambiente é garantido a todos os cidadãos.

Os procedimentos democráticos, introduzidos no Estado de direito, podem proporcionar resultados racionais na medida em que a formação da opinião entre as correntes parlamentares continuasse sensível aos resultados de uma formação da opinião resultante de esferas públicas autônomas.

A despeito de algumas diferenças analíticas, especificamente no que se refere à compreensão do processo revolucionário, Habermas se aproxima de Gramsci ao conceber a revolução como um projeto, simultaneamente, permanente e cotidiano. A consciência revolucionária se expressa na convicção de que é possível um novo começo. Além disso, ela aparece como o berço de uma nova mentalidade, uma nova utopia, que é cunhada através de uma nova noção do tempo, de um novo conceito da prática política e de uma nova idéia de legitimação.

XIX- Referências Bibliográficas

- ARISTÓTELES. **A Política**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- BAUMAN, Zygmunt. **Em Busca da Política**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- BOBBIO, Norberto. **Ensaio sobre Gramsci e o conceito de sociedade civil**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- BOURDIEU, Pierre. **Sobre a Televisão**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- BLOCH, Ernst. **The Principle of Hope**. Cambridge: The MIT Press, 1986.
- COUTINHO, Carlos Nelson. **Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- DEBRUN, Michel. **Gramsci: filosofia, política e bom senso**. Campinas, SP: Unicamp; Centro de Lógica e Epistemologia, 2001.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- _____. **Em Defesa da Sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FIRPO, Luigi. “Para Uma Definição de ‘Utopia’”. In: **Revista Morus – Utopia e Renascimento**. Nº 2. Campinas: FAEP/Unicamp, 2005. p. 227-237.
- GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere - Volume 3: Maquiavel, notas sobre o Estado e a política**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- _____. **Cadernos do Cárcere - Volume 4: temas de cultura, ação católica, americanismo e fordismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- HABERMAS, Jürgen. “The New Obscurity: the crisis of the Welfare State and the Exhaustion of utopian energies”. In: _____. **The New Conservatism: cultural criticism and the historians’ debate**. 4 ed. Cambridge: The MIT Press, 1994. p. 48-70.
- _____. “A Soberania do Povo como Processo”. In: _____. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. Vol. II, 1997. p. 249-278.
- JAMESON, Fredric. “A Política da Utopia”. In: SADER, Emir (org.). **Contragolpes**. São Paulo: Boitempo, 2006. p. 159-176.
- LÊNIN, Vladimir Ilitch. **Que Fazer?** São Paulo: Hucitec, 1979.
- LENTICCHIA, Frank. **Ariel and the Police: Michel Foucault, William James, Wallace Stevens**. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1988.
- MANNHEIM, Karl. **Ideologia e Utopia**. 3 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- MANUEL, Frank E. **Utopias and Utopian Thought**. Boston: Beacon Press, 1966.
- MATOS, Olgária. “A Filosofia e suas Discretas Esperanças”. In: _____. **Discretas Esperanças: reflexões filosóficas sobre o mundo contemporâneo**. São Paulo: Nova Alexandria, 2006. p. 35-49.
- MORE, Thomas. **Utopia**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MÜSTER, Arno. **Ernst Bloch: filosofia da práxis e utopia concreta**. São Paulo: Unesp, 1993.
- NOGUEIRA, Marco Aurélio. **Hipermodernidade Periférica, Política e Democracia**. Texto apresentado no 30º Encontro Anual da ANPOCS, 2006.
- NOVAES, Adauto. “Políticas do Esquecimento”. In: _____. (org.). **O Esquecimento da Política**. Rio de Janeiro: Agir, 2007. p. 9-26.
- OLIVEIRA, Francisco de. “Capitalismo e Política: um paradoxo letal”. In: NOVAES, Adauto. **O Esquecimento da Política**. Rio de Janeiro: Agir, 2007. p. 283-296.
- ORWELL, George. **1984**. 17 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1984.
- PASCAL, Dibia. “A Política Sem Nome”. In: NOVAES, Adauto. **O Esquecimento da Política**. Rio de Janeiro: Agir, 2007. p. 399-409.
- PIANCIOLA, Cesare. “Socialismo”. In: BOBBIO, Norberto *et alli*. **Dicionário de Política**. 11 ed. Brasília: UnB. Vol. 2, 1998. p. 1196-1202.

SZACHI, Jerzy. **As Utopias ou a Felicidade Imaginada**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

TROUSSON, Raymond. “Utopia e Utopismo”. *In: Revista Morus – Utopia e Renascimento*. Nº 2. Campinas: FAEP/Unicamp, 2005. p. 123-135.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Entre Realidade e Utopia: ensaios sobre política, moral e socialismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

SAID, Edward W. **Representações do Intelectual: as Conferências Reith de 1993**. São Paulo: Companhia da Letras, 2005.