

## Introdução à Crítica da Ideologia Gramsciana

Nildo Viana

Gramsci é um dos nomes mais destacados do pensamento social moderno. A sua obra ganhou ressonância na intelectualidade italiana e também nos meios políticos, especialmente no Partido Comunista Italiano do Pós-Guerra, embora já tivesse participação destacada no mesmo desde a década de 1920. Sua obra passou a ser traduzida e foi ganhando uma forte influência internacional, especialmente em partidos e alguns setores da academia no mundo ocidental. Ao contrário de outros clássicos do pensamento supostamente “socialista”, Gramsci, curiosamente, não recebeu um grande volume de críticas, como foi o caso de Marx, Lênin, Rosa Luxemburgo, entre diversos outros.

Sem dúvida, isso se deve ao fato de sua proeminência intelectual se formou tardiamente, iniciando no pós-Segunda Guerra Mundial na Itália e só ganhando força internacional posteriormente, época que o movimento socialista já estava dominado pelo eurocomunismo reformista no caso Europeu e só chegaria aos demais países, incluindo América Latina, algum tempo depois, lá pelos anos 1970 e ganhando força a partir desse período (COUTINHO e NOGUEIRA, 1988). A dita “esquerda” brasileira sempre foi caudatária intelectual do centro político “soviético” ou do pensamento acadêmico europeu, refletindo o colonialismo cultural da intelectualidade brasileira.

Assim, ainda está por se fazer uma crítica da ideologia gramsciana. O presente texto é apenas um esboço, por isso “introdução” de uma obra mais vasta, a ser publicada sobre Gramsci<sup>1</sup>. Nesse sentido, alguns pontos problemáticos da obra de Gramsci serão

---

<sup>1</sup> Trata-se do livro “*Esquecer Gramsci*”. Devemos esclarecer que sua obra de juventude, pouco considerada e influente, será deixada de lado, mesmo porque, ao contrário de alguns comentaristas de seu pensamento (LACASTA, 1981; MAESTRI e CANDREVA, 2001), consideramos que ele abandonou esse período radical do sua produção intelectual devido à derrota e ascensão do fascismo, mudando suas concepções e não simplesmente “acrescentando” tudo que produziu depois. Isso é perceptível, inclusive pelo fato dos conselhos de fábrica, fundamentais nos seus escritos de juventude, desaparecerem na segunda fase do seu pensamento.

apresentados e serão retomados, ampliados, aprofundados e desenvolvidos em obra posterior.

Porém, a inexistência de obras críticas em relação ao pensamento de Gramsci é algo curioso. Com exceção da pseudocrítica de Perry Anderson (1986), de um capítulo de uma obra de Rodolfo Mondolfo (1967) e um artigo de Fernando Coutinho Garcia (1980)<sup>2</sup>, praticamente a obra de Gramsci foi objeto de apologia ou de recusas sem nenhuma discussão mais ampla. Os pontos problemáticos da obra de Gramsci são inúmeros e seus limites políticos e teóricos são extremamente graves para simplesmente ser deixado de lado, principalmente para um momento histórico de esboço de retomada da luta operária e avanço das lutas sociais, o que marca a necessidade de ruptura radical com todas as formas de reformismo, ideologias obscurantistas e análises equivocadas. Essa necessidade, visível para muitas pessoas, tornou necessário este artigo.

Sendo assim, vamos analisar aqui três aspectos do pensamento de Gramsci, que são três pontos problemáticos e mais frágeis, que serão objetos de nossa atenção, a saber: a) o recuo teórico de Gramsci em relação à Marx, de quem se diz seguidor, e para isso será necessário uma breve comparação entre ambos; b) derivado disso, o politicismo e o culturalismo gramsciano que compõe o seu superestruturalismo<sup>3</sup>, e suas consequências teóricas e políticas nefastas; c) a concepção de partido e o maquiavelismo intimamente ligado aos elementos anteriores. Esses três elementos formam um quadro dos principais problemas do pensamento gramsciano e que mostra seu caráter ideológico, isto é, como sistema de pensamento ilusório<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Seria necessária uma pesquisa para saber do caso italiano, onde, obviamente, devido sua maior influência e mais material disponível, deve ter originado algum tipo de crítica, tal como no caso de Mondolfo. Pelo que pudemos averiguar numa pesquisa preliminar, alguns qualificam Gramsci de reformista, e outros de idealista, e os críticos seriam Tito Perlini, G. Tamburrao, G. Lehner, entre outros.

<sup>3</sup> Superestruturalismo é a posição que coloca como fundamental a chamada “superestrutura”, em oposição à “estrutura”, ou seja, as formas sociais (jurídicas, políticas, ideológicas, etc.) em detrimento do modo de produção.

<sup>4</sup> Apesar de bem pouco “sistemático”, devido ao fato de ter escrito na prisão e não ter efetivado maior desenvolvimento de vários pontos de seu pensamento, além, é claro, de seus próprios limites intelectuais, derivado de sua formação intelectual. Esse último ponto significa que a afirmação de Lukács (apud. LACASTA, 1981), segundo qual ele seria o mais preparado para desenvolver o marxismo entre os três que foram críticos da filosofia da II Internacional, sendo que Korsch era o terceiro, é equivocada. Gramsci tinha muito menos recursos intelectuais que Lukács e Korsch, tanto pelo fato de estar na Itália, onde o marxismo sempre foi precário (a exceção era Antonio Labriola, apesar de seu pouco vínculo político), sua formação intelectual (jornalismo), ao contrário dos outros dois, formados

Claro que a crítica aqui apresentada remete ao pensamento de Gramsci em sua totalidade, o que não quer dizer que todas as afirmações de Gramsci sejam equivocadas e que nada que ele produziu tenha qualquer valor. A sua obra de juventude, por exemplo, tem alguns elementos interessantes e úteis, embora pouco conhecida, e sua obra de maturidade possibilita algum proveito, desde que visto em sua totalidade como falsa consciência sistemática, mas que carrega alguns momentos de verdade. Claro é, também, que tais momentos de verdade são poucos nesse período, mas nem por isso deixam de existir. Futuramente também retornaremos esses aspectos visando esclarecê-los, deixando claro que só serão úteis descartando a maior parte de sua obra, ou seja, colocando-o no leito de Procusto e assimilando alguns poucos elementos de sua produção e inserindo-os em outra forma argumentativa e na perspectiva marxista. Por agora, nos contentaremos em iniciar a crítica da ideologia gramsciana.

### **Marx Contra Gramsci**

Antonio Gramsci se dizia adepto da “filosofia da práxis”, que é a forma como ele chamava o marxismo. Além disso, é considerado quase que consensualmente como um dos grandes nomes do marxismo. Curiosamente, para quem conhece o pensamento de Marx há uma total discrepância teórica e metodológica entre ambos. Não apenas isso, mas também com o marxismo desde que não concebido de forma dogmática e sim no sentido crítico-revolucionário<sup>5</sup>.

A obra de Marx aponta para uma análise da totalidade das relações sociais apresentando a preponderância das lutas de classes no desenvolvimento histórico. Isso é

---

em filosofia, no país no qual o marxismo estava mais desenvolvido (e deformado) e em contato com o mundo inteiro – o que incentivava o cosmopolitismo e não o italianismo – além de conhecedores mais profundos de Marx e Hegel.

<sup>5</sup> Não é possível aqui fazer toda uma discussão sobre o que é o marxismo, o que fizemos em outro lugar (VIANA, 2008), buscando desenvolver a concepção de Karl Korsch (1977), que, para os nossos objetivos é suficiente reproduzir sua definição de marxismo, a saber: expressão teórica do movimento revolucionário do proletariado. Marx foi o primeiro e quem mais aprofundou sob forma teórica a perspectiva de classe do proletariado, não sendo o único, e por isso se tornou principal referência e desenvolvedor dos conceitos básicos da teoria revolucionária do proletariado, o que justifica a comparação entre Marx e Gramsci. Esta concepção de marxismo é não-dogmática por que sua base é uma classe social revolucionária e não um indivíduo ou seus textos, ou, ainda determinadas obras, e aqui se vê mais uma distinção entre marxismo e gramscianismo, uma concepção crítico-revolucionária e uma concepção dogmática, cuja a base e a verdade revelada são os escritos de Gramsci.

o oposto do que ocorre nas ciências particulares, caracterizadas pela fragmentação da realidade em processos sociais isolados e autonomizados, bem como por produção de construtos e ideologias que funcionam como modelos que encaixam a realidade ao invés de expressá-la. Sem dúvida, muitos poderiam pensar que aí não existe nenhuma contradição entre o pensamento de Marx e Gramsci, porquanto este último apresenta uma concepção abrangente e totalizante da sociedade. Ledo engano, pois aqui é que reside a principal discrepância metodológica entre Marx e Gramsci.

A ideia de totalidade em Marx é a que concebe o real como sendo o concreto, uma totalidade que é síntese de múltiplas determinações e que não isola nenhum aspecto e que concebe os fenômenos sociais nesse contexto. A obra de Gramsci, por outro lado, padece do defeito de abordar o todo, mas de forma ideológica e que acaba sendo uma falsa totalidade ou que Kosik (1986) denominou “mundo da pseudoconcreticidade”. Obviamente que Gramsci tem a ser favor aspectos que “abonam” seus equívocos, o que os gramscianos não têm, pois vão além dele nos equívocos. O fato de ter escrito na prisão, sem ter acesso a algumas obras de Marx e outros autores, a censura, etc., obviamente limitaram as suas possibilidades de produção intelectual, o que, no entanto, não serve para evitar a crítica e as consequências políticas e teóricas de sua obra e que não justifica todos os problemas encontrados na mesma.

Voltando a Gramsci, a sua concepção é pautada por deixar de lado aspectos essenciais da sociedade capitalista, que são simplesmente esquecidos e excluídos da análise. Na obra de Gramsci não existe nenhum desenvolvimento da análise da acumulação de capital e sua relação com a produção das ideias e da cultura, nenhuma análise da intelectualidade e seus interesses próprios ligados à sua condição de classe e sua autonomia relativa, nenhuma relação entre produção de mais-valor, luta de classes na produção e fenômenos culturais, nenhuma análise profunda da burocracia e da burocratização das relações sociais, fica ausente também a percepção do processo de mercantilização, entre diversos outros problemas. Sem dúvida, referências aqui e ali existem a algum desses aspectos, mas de forma esparsa, não amarradas teórica ou metodologicamente, sendo mais desvios do que um processo reflexivo complexo e articulado, orientado pelo princípio da totalidade. O problema da acumulação de capital,

fundamental no pensamento de Marx e para explicar a evolução das ideias e da intelectualidade, bem como de todos os demais aspectos da totalidade que é a sociedade capitalista, não se apresentam na concepção gramsciana.

Assim, o procedimento gramsciano pode ser comparado com os das ideologias burguesas e das ciências particulares derivadas delas. É o mesmo caso que o de Durkheim, por exemplo, que buscou constituir uma “ciência da sociedade”, e, no fundo, substituiu a sociedade por um construto, que é o de “fato social”<sup>6</sup>. A concepção de sociedade em Durkheim acaba subsumindo esta ao seu construto de fato social e este é tão limitado, por estar envolvido no projeto durkheimiano de constituição de uma ciência particular, que deve se distinguir de outras ciências particulares por seu “objeto de estudo” específico, que gera um recorte da realidade e subsunção do todo a esse recorte, tornando a sociologia uma ideologia tão limitada como as demais ciências humanas e o conjunto das ciências particulares. Isto destoa totalmente da concepção marxista, e é por isso que a obra de Durkheim, como toda obra ideológica de uma ciência particular, não pode explicar fenômenos como a fome, a crise financeira, etc. Isso se deve ao fato de que a ideologia durkheimiana é um modelo que busca encaixar a realidade e por isso não pode dar conta dela em toda a sua complexidade, ao contrário da obra de Marx, e é por isso que ela não se encaixa em nenhuma gaveta das ciências particulares produzidas pela sociedade burguesa, tal como já colocava Korsch (1977). O exemplo de Durkheim é apenas um entre milhões, pois o mesmo ocorre com Weber, Simmel, Giddens e diversos outros sociólogos, bem como cientistas de outras áreas, como Saussure, Lévi-Strauss, Malinowski, Lacan, Klein, e a lista é demasiadamente extensa para prosseguirmos.

Este exemplo serve apenas para mostrar que, com objetivos diferentes, Gramsci acaba produzindo um processo semelhante. Pior do que Gramsci é a posição de muitos gramscianos que tentam, forçando a barra e não reconhecendo os limites do pensamento gramsciano, explicar a sociedade moderna e até a acumulação capitalista a partir dos

---

<sup>6</sup> Por construto queremos dizer “falso conceito” (VIANA, 2007), entendendo por conceito uma “expressão da realidade”, tal como definido por Marx (1989). O construto, ao contrário do conceito, é uma expressão falsa da realidade e se o conceito é parte componente de uma teoria, o construto é parte componente de uma ideologia (VIANA, 2007; VIANA, 2008), tal como definimos anteriormente.

construtos gramscianos. Porém, não se pode isentar Gramsci de seus limites intelectuais e analíticos. A sua ênfase na cultura e hegemonia e descarte de outros processos sociais, inclusive fundamentais para explicar os fenômenos por ele enfatizados, mostra grave deficiência metodológica e distanciamento do marxismo.

Esse processo é mais visível em sua “concepção ampliada de Estado”, porta aberta para o reformismo e oportunismo. A sua concepção no fundo inverte a tese fundamental de Marx, segundo a qual é no modo de produção e nas lutas de classes que lhe caracteriza que é o fundamento da sociedade. Sua preocupação excessiva, devido à ascensão do fascismo<sup>7</sup> e derrota do movimento socialista italiano, da qual fez parte, o fez supervalorar a cultura e o problema da hegemonia. Visando combater o economicismo, presente, por exemplo, num Bordiga e que ele via também em Rosa Luxemburgo e era comum na II Internacional, ele enfatiza a hegemonia, definida por ele como “direção moral e intelectual”. É nesse contexto que ele reformula a concepção de Marx sobre a chamada “superestrutura”. O procedimento gramsciano foi o de realizar uma confusão entre Estado e sociedade civil, ampliando o significado do primeiro termo que passou a englobar o segundo. Assim, o Estado passou a significar “sociedade política” (o Estado, no sentido estrito, segundo a terminologia gramsciana) mais a sociedade civil, formando o “Estado ampliado”<sup>8</sup>. Ou seja, a superestrutura passou a ser equivalente de Estado, pois este passou a englobar a sociedade civil, isto é, as instituições (igreja, partidos, sindicatos, família, etc.) e toda a cultura.

Depois desse passo, o procedimento seguinte foi o de discutir o processo de manutenção da dominação. É aí que Gramsci demonstra sua preocupação com o processo de transformação e contrarrevolução. Não basta conceber o Estado de forma restrita, o aparato estatal, de caráter repressivo, é necessário entender os outros

---

<sup>7</sup> Inclusive ele oferece uma análise superestruturalista e, por conseguinte, limitada do fenômeno fascista, pois, como observou um comentarista, não levou em consideração a sua “fundamentação econômica” (LACASTA, 1981), ou, em termos marxistas, o seu vínculo com a questão da acumulação de capital.

<sup>8</sup> “Este estudo leva também a certas determinações do conceito de Estado, que comumente é entendido como Sociedade política (ou ditadura, ou aparelho coercitivo para amoldar a massa popular ao tipo de produção e à economia de dado momento) e não como um equilíbrio da Sociedade política com a Sociedade civil (ou hegemonia de um grupo social sobre a sociedade nacional inteira através das chamadas organizações privadas, como as Igrejas, os sindicatos, as escolas, etc.) e justamente na sociedade civil em particular operam os intelectuais (...)” (GRAMSCI, 1991, p. 224).

mecanismos de manutenção da ordem, o “cimento” da sociedade, a ideologia, elemento fundamental para se garantir a hegemonia da classe dominante. Aqui temos nova contradição entre Gramsci e Marx, embora numa questão mais particular, que é o conceito de ideologia, que se transformou em algo neutro, mera “visão de mundo”<sup>9</sup>.

Toda a construção gramsciana passa a girar em torno dessa concepção de Estado ampliado e hegemonia, e, assim, cria, como Durkheim, o seu construto fundamental, a sua versão do “fato social”, a hegemonia. Mas, assim como Durkheim não elaborou apenas um construto e sim um sistema construtal, uma ideologia completa, o mesmo fará Gramsci e no interior do seu sistema construtal, novos construtos vão sendo acrescentado tais como sociedade civil, sociedade política, intelectual orgânico, intelectual tradicional, bloco histórico, entre inúmeros outros. Assim, Gramsci, ao trocar o conceito marxista de Estado pelo construto de “Estado ampliado” e colocar o papel fundamental da hegemonia, abandona o marxismo e acaba se tornando um ideólogo politicista e culturalista, tal como mostraremos a seguir. Esse sistema construtal gramsciano produz uma ideologia distante da realidade concreta e também da teoria de Marx e do marxismo autêntico como um todo, e nada prova mais isso do que o seu abandono da perspectiva do proletariado, o que mostraremos adiante.

Porém, esta não é a única distinção metodológica entre Marx e Gramsci. A teoria da consciência de Marx é distinta da de Gramsci. Além de conceber ideologia em sentido diferente do de Marx, Gramsci concebe a “objetividade” de forma idealista:

A formulação de Engels, segundo a qual ‘a unidade do mundo consiste em sua materialidade, demonstrada... pelo longo e trabalhoso desenvolvimento da filosofia e das ciências naturais’, contém precisamente o germe da concepção justa, já que se recorre à história e ao homem para demonstrar a realidade objetiva. Objetivo significa sempre ‘humanamente objetivo’, o que pode corresponder exatamente a ‘historicamente subjetivo’,

---

<sup>9</sup> Gramsci chega a dizer que o sentido pejorativo de ideologia se tornou extensivo e assim modificou e desnaturou a análise teórica deste conceito (GRAMSCI, 1988a), o que só mostra a incompreensão do uso que Marx forneceu ao termo. Isso é compreensível, até certo ponto, pelo fato de que Gramsci não leu *A Ideologia Alemã*, publicada apenas em 1926, apesar desta sua afirmação ser de 1932, porém, por falta de acesso. No entanto, é perceptível a posição de Marx a respeito desse termo em outras obras, inclusive *O Capital* e é por isso que diversos outros já entendiam esse significado do termo ideologia antes da publicação da obra em que isso fica mais claro.

isto é, objetivo significaria ‘universal subjetivo’. O homem conhece objetivamente na medida em que o conhecimento é real para todo o gênero humano, historicamente unificado em um sistema cultural unitário; mas este processo de unificação histórica ocorre com o desaparecimento das contradições internas que dilaceram a sociedade humana, contradições que são a condição da formação dos grupos e do nascimento das ideologias não universal-concretas, mas que envelhecem imediatamente, graças à origem prática de sua substância. Trata-se, portanto, de uma luta pela objetividade (para libertar-se das ideologias parciais e falazes) esta luta é a própria luta pela unificação cultural do gênero humano (GRAMSCI, 1987, p.170).

Aqui Gramsci retira uma dedução de uma frase de Engels. Aliás, procedimento comum para este pensador e que é um dos motivos de seus equívocos, ou, como ele mesmo disse certa vez, em carta a sua esposa, Giulia Schultz, suas apreciações poderiam parecer exageradas ou injustas, pois assim como o “pedaço osso de Cuvier” pode servir para reconstruir um megatério ou um mastodonte, também um pedaço de rabo de rato pode proporcionar a reconstrução de um “monstro fabuloso”<sup>10</sup> (GRAMSCI, 1988a, p. 247). É exatamente isso que Gramsci faz costumeiramente: constrói monstros fabulosos a partir de pequenos pedaços de rato, ou seja, substitui a pesquisa profunda, a análise rigorosa e totalizante pela imaginação que completa e altera o que ele lê. A frase de Engels aponta para uma concepção objetivista e Gramsci saca uma conclusão subjetivista, substituindo um erro por outro.

O que Engels diz, de forma que agradaria a qualquer positivista clássico, é que o mundo é composto pela unidade da materialidade, que é “demonstrada” pelo desenvolvimento da filosofia e das ciências naturais. Aqui, objetivismo, materialismo vulgar, cientificismo, andam em trio. A interpretação gramsciana, que não só desconsidera o conteúdo da frase citada, como todo o livro de onde tirou a citação, é apenas uma amostra do “método gramsciano”, o “método Frankenstein” (VIANA, 2015a).

---

<sup>10</sup> Buttigieg (2010) apresenta, na tradução de Luís Sérgio Henriques, essa expressão, embora Gramsci (1987), na tradução de Noenio Spínola, coloque “serpente marinha”, tal como se vê também na versão espanhola (GRAMSCI, 1988a).



A partir do método Frankenstein<sup>11</sup>, Gramsci chega a uma conclusão antagônica a de Engels, segundo a qual, remete o problema da objetividade para a história e o homem. É por isso que ele poderá dizer que objetivo significa “humanamente objetivo”, que pode corresponder a “historicamente subjetivo”, logo, objetivo significaria “universal subjetivo”. Afirmção curiosa que depois é minimizada com a colocação de que o homem conhece objetivamente quando este saber é real para todo o gênero humano, “unificado num sistema cultural unitário”. Tal unificação é produto da luta pela objetividade e somente com a superação das contradições isso será possível, ou, em outras palavras que a censura não gostaria de ouvir, na sociedade comunista. Isso parece coerente com as teses de Marx, mas, no entanto, revela uma profunda contradição. A gênese da realidade no pensamento é um processo histórico social, no qual determinações atuam, entre elas a emergência de uma classe revolucionária e a produção dos representantes teóricos desta classe, no qual há uma diferença de grau, e se generalizará no comunismo. Porém, para Gramsci, a gênese desse processo reside na unificação cultural que só ocorrerá na sociedade comunista e antes o que existe são os intelectuais que produzirão uma concepção de mundo, uma ideologia, que deve guiar as massas no sentido da criação da sociedade socialista. Assim, a diferença radical se encontra no acento, que em Marx é no proletariado, classe portadora do futuro e do mais alto grau de consciência e geradora de teóricos, e em Gramsci é na intelectualidade, que deverá comandar o proletariado, elevar os “simplicírios” ao nível dos “intelectuais”. Isto também remete à sua concepção de ciência, a qual voltaremos mais adiante.

Porém, há outra diferença, metodologicamente importante, entre os dois pensadores. Para Marx, isso expressa a gênese da realidade no pensamento e não a gênese da realidade em si e, por isso, ele pressupõe uma realidade concreta antes do pensamento conseguir alcançá-la, o que significa, enfim, que não é o “universal

---

<sup>11</sup> Outra diferença entre Marx e Gramsci, pois o primeiro era um leitor rigoroso e isso pode ser notado em seus diversos cadernos de anotações, alguns publicados posteriormente como livros. Enfim, o método dialético é bem diferente do método Frankenstein. Outro elemento que se nota aqui é que Gramsci é um dos responsáveis pela importação de construtos da ideologia burguesa do conhecimento (sujeito, objeto, subjetividade, objetividade), não utilizados por Marx e seus principais continuadores, e criticado por Korsch (1977), ao invés dos conceitos da teoria da consciência presente no materialismo histórico-dialético.

subjetivo” que cria a “objetividade” e sim que a realidade concreta existe independente da vontade e consciência dos indivíduos e o acordo entre estes não mudará isso, nem mesmo havendo unificação cultural. Nas sociedades indígenas, por exemplo, existe unificação cultural e, no entanto, as representações ilusórias também existem. Os mitos são tidos como verdade por todos, mas, todos sabem, hoje, que não vivemos nas costas de uma tartaruga gigante. A razão da divergência reside no fato de que Gramsci oferece primazia para a cultura e para a “subjetividade”, e assim, se fosse um personagem do conto de Andersen, *A Roupa Nova do Imperador*, diria como todos que a roupa do rei é linda, e quando aparecesse uma criança dizendo que o “rei está nu”, ele gritaria zangado: “menina, pare com essa loucura, está rompendo com a objetividade, o universal subjetivo!”, e completaria: “o rei está vestido e a roupa é linda!!”

Porém, há algo mais no pensamento de Gramsci que mostra sua radical discordância com o marxismo e com Marx, mais especificamente. Trata-se de sua concepção de ciência, filosofia da práxis e de método. A concepção de ciência de Gramsci é positivista, tal como se observa abaixo:

O trabalho científico tem dois aspectos principais: um que retifica incessantemente o modo de conhecimento, retifica e reforça os órgãos sensoriais, elabora princípios novos e complexos de indução e dedução, isto é, aperfeiçoa os próprios instrumentos de experiência e de sua verificação; outro que aplica este complexo instrumental (de instrumentos materiais e mentais) para determinar, nas sensações, o que é necessário e o que é arbitrário, individual, transitório. Determina-se o que é comum a todos os homens, o que todos os homens podem verificar da mesma maneira, independentemente uns dos outros, porque foram observadas igualmente as condições técnicas de verificação. ‘Objetivo’ significa precisamente, e tão somente, o seguinte: que se afirma ser objetivo, realidade objetiva, aquela realidade que é verificada por todos os homens, que é independente de todo ponto de vista que seja puramente particular ou de grupo (GRAMSCI, 1987, p. 69).

Qualquer leitor atento e que tenha acesso aos elementos fundamentais do método dialético e materialismo histórico, sabe que isso nada tem de marxista. A linguagem é

empiricista e a concepção faz parte da concepção dualista indutiva-dedutiva de Gramsci. Porém, antes de entrar na questão metodológica, devemos reter aqui o significado de sua concepção de ciência e realidade objetiva. A ciência é um trabalho de indução e dedução que aponta para a neutralidade do saber, pois a realidade objetiva está acima de “todo ponto de vista puramente particular ou de grupo”. O primeiro momento é indutivo-dedutivo e o segundo que é a aplicação disso ao saber para discernir o que é acima dos pontos de vista particulares e o que é comum. Assim, sem utilizar a expressão “neutralidade”, é isto que aponta a concepção de Gramsci. Se retomarmos a definição de positivismo como uma concepção que defende a neutralidade, então a conclusão óbvia é que Gramsci é positivista<sup>12</sup>.

Essa concepção de ciência, no entanto, é “uma concepção particular do mundo, uma ideologia” (GRAMSCI, 1987, p. 69), que, “pode ser aceita pela filosofia da práxis” (GRAMSCI, 1987, p. 69). E o que é a “filosofia da práxis”? É “uma concepção nova, independente, original, mesmo sendo um momento do desenvolvimento histórico mundial”, sendo “afirmação da independência e originalidade de uma nova cultura em gestação, que se desenvolverá como desenvolver-se das relações sociais”, e isto se conclui com a formação do “estado proletário”, que é quando “o problema cultural se impõe em toda a sua complexidade e tende a uma solução coerente” (GRAMSCI, 1987).

Assim, temos mais algumas contradições entre Marx e Gramsci. A expressão “filosofia da práxis”, que alguns afirmam ser para ludibriar a censura, o que é questionável<sup>13</sup> e mesmo sendo a verdadeira razão, ela revelaria algo equivalente, sendo

---

<sup>12</sup> Aqui observamos, também, uma notável ambiguidade de Gramsci. Se antes havia dito que a objetividade é o universal subjetivo e que a verdade é o consenso, aqui parece dizer o contrário. No fundo, ele afirma que o que pode ser considerado “realidade objetiva” é o que é verificado por todos os homens, independente de ponto de vista puramente particular ou de grupo. Ou seja, novamente temos a ideia de que é o “universal subjetivo”, já que todos os homens verificam isso superando o particularismo, mas isso só pode se concretizar numa sociedade futura, comunista. A diferença é que nesta última a verificação empírica e “universal” (“científica”) substitui o consenso, pois os intelectuais do partido são aqueles que buscam impor sua hegemonia e após isso, se instaura um novo consenso. No fundo, o empiricismo-objetivista existe tanto antes como depois, a questão é que o consenso muda e com a nova hegemonia, a disputa em torno da verdade deixa de existir, já que há a reconciliação entre os fatos e o consenso. A verdade subjetiva-objetiva se torna verdade apenas objetiva.

<sup>13</sup> Segundo Gruppi (1991, p. 72), Gramsci “usa frequentemente o termo filosofia da práxis para indicar o marxismo, não apenas por prudência conspirativa”, afinal, “em outros textos, com efeito, usa também o

uma posição em relação ao que é o marxismo. Tanto é que outro suposto adepto do marxismo poderia usar “ciência da história”, ou “teoria do proletariado”, entre diversas outras possibilidades. O primeiro ponto é considerar o marxismo uma filosofia, sendo que o próprio Marx realizou a crítica da filosofia (VIANA, 2000). Mesmo na concepção de filosofia ampla e pouco sistemática de Gramsci, não seria possível encaixar o marxismo e o pensamento de Marx.

O outro elemento é que Gramsci, reproduzindo Lênin, coloca o marxismo como produto dos intelectuais das classes privilegiadas e que seria através do partido e Estado que ele se manifestaria em sua forma superior. O proletariado desaparece e o centro do pensamento de Marx, a luta de classes, também. A concepção gramsciana se revela leninista-hegeliana, cuja síntese máxima e realização da dialética se daria no aparato estatal, hegelianamente compreendida como síntese do universal. Para o marxismo, ao contrário, o Estado não é o ético-político nem o universal, e sim uma associação da classe dominante para fazer valer seus interesses e o Estado capitalista é a associação da burguesia mediada por uma burocracia e por isso ele deve ser destruído (e não conquistado, como em Lênin e Gramsci) e tal destruição passa pela associação do proletariado que impõe seus interesses no período revolucionário e, após isso, se concretiza o reino da liberdade. O agente desse processo aqui é o proletariado e o marxismo se constitui enquanto sua expressão teórica, como bem colocado por Korsch (1977) e o que é abandonado por Gramsci. Gramsci, tal como Lênin, realiza um substitucionismo no qual o proletariado deixa de ser o agente revolucionário e em seu lugar emerge os intelectuais e o partido e por isso o saber se concretiza no partido e Estado e não no proletariado e sua associação. Gramsci concebe a relação entre intelectuais e “povo-nação” como sendo entre dirigentes e dirigidos, governantes e governados, ou seja, sob forma burocrática. É por isso que Gramsci, tal como Lênin, cai no cientificismo.

---

termo materialismo histórico, mais comprometedor”. Logo, há no uso do termo filosofia da práxis não apenas um subterfúgio para fugir da censura, mas também uma determinada concepção. Ele poderia ter usado “filosofia radical”; “teoria crítica”, “dialética”, etc. Ou seja, as escolhas terminológicas substitutas não são gratuitas e sim remetem a uma determinada concepção. A ideia de práxis não contradiz o pensamento de Marx, mas a ideia de “filosofia”, sendo que ele submeteu esta a uma crítica radical, sim, bem como a união das suas coisas, que revela o papel das ideias, da “filosofia”, em sua concepção.

Por último, resta mostrar a divergência em relação ao método. Isso já foi realizado parcialmente até aqui, quando colocamos a questão da neutralidade e objetividade, bem como a questão da filosofia e das condições de possibilidade do saber, que se concretiza, para Marx, na luta operária, e em Gramsci, na burocracia partidária e estatal. Além disso, o procedimento analítico de Gramsci se contrapõe totalmente ao de Marx. Este parte do processo de abstração dialética, partindo das teorias/ideologias e do concreto-aparente para superar a percepção da aparência e conseguir chegar à essência e existência, ou seja, descobrir a determinação fundamental e as demais múltiplas determinações de um fenômeno (MARX, 1983, VIANA, 2015b).

O procedimento gramsciano é bem distinto. É um procedimento indutivo-dedutivo, que pode ser chamado “método filológico”, pois ele mesmo o relacionou com a “filologia” (GRAMSCI, 1987), partindo de um fato ou acontecimento isolado e a partir dele construindo um edifício imaginário. Ele realiza assim um processo de redução (da realidade) e extrapolação (a partir do fragmento gera todo um conjunto de afirmações sem maior fundamentação). No fundo, Gramsci parte de uma concepção fabricada, uma crença, do qual emerge de determinados fatos, entendidos de forma abstrato-metafísica, e daí deriva conclusões pouco fundamentadas e convincentes, realizando a extrapolação. Sem dúvida, isso nada tem a ver com Marx e o método dialético.

Em síntese, há uma grande diferença de pensamento e concepção geral (método, teoria da revolução, etc.) entre Marx e Gramsci e por isso é preciso compreender que este último não pode ser considerado marxista no sentido autêntico do termo e por isso essa contraposição é necessária para perceber a diferença entre ambos os pensadores.

### **Politicismo e Culturalismo**

Após delimitar algumas das diferenças teórico-metodológicas entre Marx e Gramsci, que não esgotam de forma alguma o total das discrepâncias entre estes dois pensadores, é preciso avançar no sentido de mostrar as consequências da abordagem gramsciana. Os elementos necessários para a sua construção ideológica politicista e culturalista residem em sua concepção de “Estado ampliado” e de hegemonia. A luta de

classes perde o terreno concreto das relações de produção e passa a viver no mundo fantasmagórico da sociedade civil e da sociedade política, que pairam no céu como as nuvens, como um prédio que fica suspenso no ar sem estar apoiado numa infraestrutura, para retomar a metáfora do edifício de Marx (1983).

Gramsci, no entanto, não irá desconsiderar a contribuição de Marx e Lênin para a teoria da revolução. Porém, a sociedade da época de Marx era outra e Lênin elaborou sua estratégia nos marcos do oriente, que se distingue do ocidente. Nessa tentativa de se manter fiel a Marx e Lênin, colocando que sua inovação é devido diferenças temporais e geográficas, significa uma não-ruptura com estes autores e sim uma adequação de suas estratégias para as modernas sociedades ocidentais. Lênin está correto ao pensar no sentido de um “Estado restrito” e “guerra de movimento”, ou seja, revolução como ataque frontal ao aparato estatal, pois no oriente a sociedade civil era “gelatinosa” e, devido a isso, esta era a estratégia correta e que deu certo na Rússia.

Porém, caso diferente é o ocidente. Nesse, a sociedade civil está estruturada e o moderno sistema representativo e as organizações sociais são fortes e estáveis. A guerra de movimento não tem efeito e eficácia nessa situação. Logo, outra estratégia deve ser aplicada nesses casos. E essa estratégia é a da “guerra de posição”. Ao invés de um ataque frontal ao aparelho de Estado, o que deve ser feito é a conquista da sociedade civil, através da guerra de posição, ganhando cada vez mais espaços na sociedade civil para adquirir a hegemonia e, após isto, tomar o poder estatal. O fundamental nessa guerra de posição é a busca da hegemonia, isto é, a busca de criar uma nova cultura, para construir um novo homem. Essa guerra de posição visa avançar no sentido de uma ampla reforma intelectual e moral, na qual a hegemonia seja conquistada para a classe operária e assim se organiza o processo de tomada do poder estatal. Conquistar o poder estatal sem possuir hegemonia na sociedade civil é algo que não resultará na formação de uma nova sociedade.

Nesse processo todo de análise, a classe operária aparece muito pouco, bem como as relações de produção e a acumulação capitalista são totalmente desconsideradas. É uma suposta estratégia revolucionária sem que o proletariado seja o “sujeito revolucionário” e, além disso, a mudança ocorre na sociedade civil, através da

conquista da hegemonia, caracterizada por uma reforma moral e intelectual que passa a comandar a sociedade e se concretiza com a conquista do poder estatal. Isso tudo ocorre sem a transformação das relações de produção, sem mudança no modo de produção, que é algo *a posteriori*. Essa inversão do marxismo, justificada por se tratar do ocidente, se manifesta como um politicismo e culturalismo. Assim, as discrepâncias metodológicas e teóricas geram dissonâncias políticas e estratégicas. Mas não só isso, pois o sujeito revolucionário deixa de ser o que é e passa a ser tutelado pelos intelectuais gramscianos, tal como veremos adiante.

A inversão do marxismo se revela explicitamente no superestruturalismo de Gramsci. Se Marx coloca o modo de produção dominante como determinação fundamental da sociedade e, por conseguinte, a luta de classes entre as classes fundamentais que o constituem, Gramsci inverte e apresenta a superestrutura como o elemento determinante. Alguns podem argumentar que não é exatamente esse o procedimento de Gramsci. É possível dizer que Gramsci reconhecia o papel das relações de produção materiais, como afirma um intérprete do seu pensamento: “Gramsci não coloca a subjetividade acima da objetividade (o que ele fará algumas vezes quando tratar de temas especificamente filosóficos); o que mais nos interessa aqui, não põe a política acima da economia” (COUTINHO, 1989, p. 55). Assim, segundo tal intérprete, ele estaria de “pleno acordo com o método ontológico-social de Marx”. Para comprovar isso, Coutinho afirma que Gramsci não compreendia a economia como “sinônimo de relações técnicas de produção”. Segundo Coutinho, “Para Gramsci, a economia aparece não como a simples produção de objetos materiais, mas sim como o modo pelo qual os homens associados produzem e reproduzem não só esses objetos materiais, mas suas próprias relações sociais globais”. Ele continua:

E tampouco Gramsci nega a ‘determinação em última instância’ (Engels) da totalidade social pela economia. É conhecida sua explícita colocação do problema: ‘as estruturas e as superestruturas formam um ‘bloco histórico’, ou seja, o conjunto complexo e contraditório das superestruturas é o reflexo do conjunto das relações sociais de produção. (Aqui, mais uma vez, a infraestrutura material – a economia – é definida como ‘conjunto das relações sociais’: e é esse conjunto que exerce a determinação ‘em última

instância’). Esse critério metodológico aparece claramente em suas análises concretas, como, por exemplo, na brilhante reflexão sobre a ‘correlação de forças’, cujo esclarecimento é visto como pressuposto imprescindível para orientar a ação política. Ele começa precisamente por estabelecer o momento objetivo dessa correlação, aquele que se dá no nível das relações econômicas, o qual é ‘independente da vontade dos homens’, podendo ser medido através dos sistemas das ciências exatas ou físicas’. Só depois é que se pode avaliar a correlação de forças especificamente políticas, onde os fatores subjetivos desempenham – no interior do quadro dado pelos fatores objetivos – um papel determinante; nesse nível, o que conta é o ‘grau de homogeneidade, de autoconsciência e de organização alcançado pelos vários grupos sociais’, ou seja, elementos que resultam da ação consciente, do papel dos sujeitos coletivos organizados, entre os quais se destaca o partido político (COUTINHO, 1989, p. 56).

Coutinho cita ainda a discussão gramsciana sobre o “momento catártico”, que seria o momento da liberdade, que ocorreria no interior de determinações econômicas e objetivas. Desta forma, este intérprete, ao contrário de outros, busca defender Gramsci das críticas em relação ao seu superestruturalismo. Essa interpretação parece convincente e remete a textos de Gramsci para sua comprovação. No entanto, existem diversos problemas em tal interpretação e por isso é necessário refutá-la. O primeiro ponto é a afirmação de Coutinho segundo a qual Gramsci não coloca a subjetividade acima da objetividade. O intérprete nem se atenta para o fato de que em Marx tais termos nem sequer existem. A teoria da consciência de Marx aponta para a inexistência de um “espírito à parte” dos indivíduos, ela é um produto social e histórico (MARX e ENGELS, 1992). É a ideologia burguesa do conhecimento que se utiliza da separação do “sujeito” e “objeto”, duas abstrações metafísicas, para conceber o processo de produção científica e não o materialismo histórico-dialético (KORSCH, 1977; VIANA, 2007).

A ideia de “sujeito”, algo abstrato e indefinido, em sua relação com o “objeto”, outro ser abstrato e indefinido, proporcionaria o “conhecimento”. Essa concepção se concretiza num mundo abstrato sem seres reais. Desde Locke, passando por outros ideólogos burgueses, essa concepção se reproduz e influencia até supostos marxistas.



Marx, quando trata das formas de consciência, nunca se refere a um “sujeito”, e sim a indivíduos, reais, de carne e osso, e seu processo de desenvolvimento de sua consciência nas suas relações sociais. As representações, reais (verdadeiras) ou ilusórias (falsas) são decorrentes dessas relações sociais. Eles não possuem algo irreduzível e separado que poderia ser dar o nome de “alma” ou “subjetividade”. Gramsci usa tal termo e não explicita o seu significado, o que abriu brechas para supostos marxistas teorizarem um “espírito à parte” chamado subjetividade. Levado ao extremo, a concepção da existência de uma subjetividade leva ao solipsismo. Contudo, nem Gramsci nem outros pseudomarxistas poderiam defender tal tese, em visível e frontal contradição com a teoria da consciência de Marx e seus continuadores. Contudo, apesar de usar termos da ideologia burguesa, Gramsci não chega a tal extremo, mas se afasta de Marx, não só pela terminologia e seus efeitos, como também por sua ênfase na “subjetividade”.

Marx não utiliza a palavra “subjetividade”<sup>14</sup> (e nem objetividade) por isso não ser necessário em sua teoria da consciência e, por conseguinte, não faz parte dela. Assim, a ideia de “subjetividade” em Gramsci, é, em si mesma, uma discrepância com a

---

<sup>14</sup> Sem dúvida, um desenvolvimento da teoria marxista, leva, necessariamente, ao uso e elaboração de novos conceitos. Isso, no entanto, desde que coerente com o cerne da teoria já constituída, ou seja, sem contradição, bem como acrescentando algo a ela em matéria de percepção da realidade, devendo ser explicitado. Obviamente que Marx não esgotou tudo o que poderia ser dito numa teoria da consciência, mas, numa concepção marxista, o que deveria ser realizado é um desenvolvimento da mesma e não importação de termos contraditórios oriundos de ideologias burguesas sem nenhuma reformulação crítica. Assim, ao invés do termo abstrato e impreciso, e geralmente indefinido (Gramsci, por exemplo, não explicita o que entende por isso, como se fosse algo autoevidente, apesar de não ter uso anterior na obra de Marx e no marxismo, o que denota que seu significado evidente é o da ideologia burguesa do conhecimento), para se referir ao indivíduo, é necessário algo mais concreto. O indivíduo, devido seu processo histórico de vida singular cria uma singularidade psíquica (VIANA, 2011), o que alguns psicólogos chamam de personalidade. No entanto, o que subjaz na ideia de “subjetividade” é algo que seria distinto e não relacionado com a objetividade, coisas separadas. Além do termo ser impreciso e nada dizer, a separação é outro problema derivado, o que é contraposto ao conceito de consciência de Marx, segundo o qual, “a consciência não é nada mais que o ser consciente” (MARX e ENGELS, 1992), ou seja, o indivíduo consciente, sendo impossível separar a consciência do indivíduo e pensar este fora da história e da sociedade, que determinam sua consciência. Inclusive é em sua história de vida que sua maior ou menor autonomia intelectual é determinada (assim como existem os “espíritos de rebanho”, como já dizia Nietzsche, que cedem às pressões sociais e reproduzem o que é comum, ou o “espírito da época”, como diz Hegel, no qual as pessoas não conseguem ultrapassar o pensamento de seu tempo, o avanço da consciência, da razão, permite maior autonomia, pois pode pensar criticamente o mundo que lhe cerca e compreender sua historicidade e relação com a totalidade da sociedade). Claro que além da razão, determinadas predisposições valorativas e sentimentais são importantes para tal desenvolvimento e nesse caso o humanismo radical é um impulsionador desse processo de autonomização.

concepção de Marx. É uma criação metafísica e em nenhum caso, nem mesmo em questões filosóficas, ela poderia existir (muito menos ser determinante), além do que, para Marx, não existem “temas especificamente filosóficos”, pois todos os temas são históricos e sociais, o que nesse caso remete apenas ao processo de divisão do trabalho intelectual e criação de ideologias (no sentido marxista e não gramsciano do termo). Essa justificativa de Coutinho (1989), ao referir-se a “temas especificamente filosóficos”, rompe com o método dialético e a categoria da totalidade, ao criar uma instância da realidade separada, o que não existe no pensamento de Gramsci e seu desvio não é exceção e sim regra, que apenas aparece de forma mais explícita.

A compreensão de “economia” em Gramsci não é tão pobre quanto “relações técnicas de produção” de objetos materiais. Aliás, seria difícil comprovar isso mesmo em Bukhárin (1970) com sua concepção positivista e simplista de materialismo histórico. Isso não anula a questão real das relações concretas entre modo de produção e formas sociais ou “superestrutura”<sup>15</sup>. A concepção mais pobre ou mais rica do modo de produção não anula o problema de suas relações com as formas sociais (superestrutura). E quanto mais amplo o conceito de modo de produção, mais elementos se tem para defender que este determina a superestrutura. Coutinho cita a afirmação de Gramsci, uma retomada da discussão de Marx no *Prefácio à Contribuição à Crítica da Economia Política* (1983), para colocar que o pensador italiano reconhecia as “relações de produção materiais”. Aqui a afirmação textual de um ou outro trecho (que poderiam ser contraditadas por outros, e assim a exclusão dos “temas especificamente filosóficos” cumpre essa função de exclusão da contradição) é o elemento que vem para comprovar a hipótese do reconhecimento de Gramsci a respeito da “determinação em última instância da economia”. No entanto, uma análise dialética do discurso não cai nesse erro. Na perspectiva da análise dialética do discurso, os trechos não podem ser destacados e isolados da totalidade. Assim, outros trechos, com afirmações distintas e contraditórias devem ser integradas e explicadas.

---

<sup>15</sup> O termo superestrutura, como observou Korsch (1983) e na sequência dele Althusser (1983) e Canclini (1983), é uma metáfora para ilustrar as relações entre modo de produção e formas sociais, sendo estas as formas jurídicas, políticas, ideológicas, segundo expressão de Marx (1983). Marx não chegou a teorizar o que corresponde a tais formas sob forma estruturada, tal como fez com modo de produção, o que facilitou as interpretações ideológicas e confusas.

Outro elemento da análise dialética do discurso é distinguir entre afirmação e confirmação. A afirmação é uma declaração afirmada conscientemente no discurso e confirmação é a efetivação disso no discurso, a prática discursiva. A afirmação discursiva é o que o discurso diz e a confirmação é o que efetivamente faz. Pode haver coerência ou contradição entre afirmação e confirmação. Esse princípio metodológico se encontra em Marx em outro nível, ao afirmar que não se julga um indivíduo ou época pela consciência que tem de si. O discurso de Gramsci afirma, em alguns momentos, que existe uma determinação, em última instância, da “economia” sobre a “superestrutura”. Contudo, isso se manifesta nas análises concretas de Gramsci? Ou, em outros termos, Gramsci confirma sua afirmação?

A sua obra inteira entra em contradição com essa afirmação. Gramsci pensa a correlação de forças apontada por Coutinho como sendo algo que ocorre no plano cultural e político, e não da produção, bem como toda sua concepção é fundada no voluntarismo e ação política do partido e dos intelectuais visando à conquista da hegemonia na sociedade civil e da sociedade política. Em toda a construção ideológica gramsciana pouco aparece o proletariado, a classe revolucionária constituída no modo de produção capitalista, bem como a burguesia aparece geralmente no nível cultural, através dos intelectuais. O processo de desenvolvimento capitalista não aparece na concepção gramsciana, da mesma que sua análise do fascismo italiano não ultrapassa uma discussão culturalista e que não aponta, em nenhum momento, para a importância das contradições do modo de produção capitalista e da acumulação de capital, nem do poderio financeiro da burguesia e o papel do grande capital na conquista da supremacia pelo fascismo.

O elemento “catártico” é apenas o momento explosivo dos processos de radicalização e revolução, assim como a discussão do momento em que os “fatores subjetivos desempenham um papel determinante” (COUTINHO, 1989, p. 56). Isso não refuta o caráter culturalista e politicista, ou superestruturalista, da concepção gramsciana. E tal afirmação poderia ser realizada sob forma distinta: “tanto o passado histórico quanto as relações sociais existentes constituem as condições objetivas, cujo reconhecimento é obra do sujeito histórico ativo, que Gramsci identifica com a vontade

*coletiva*” (BOBBIO, 1982, p. 38), pois “*só através do reconhecimento das condições objetivas é que o sujeito ativo se torna livre e se põe em condições de poder transformar a realidade*” (BOBBIO, 1982, p. 38). O processo histórico é decidido, para ele, através da ação política e cultural, na qual o partido político conquista a hegemonia, e as lutas de classes na produção e as classes fundamentais são relegadas a segundo plano e em seu lugar emergem os intelectuais como os verdadeiros lutadores da arena política e cultural. O superestruturalismo de Gramsci funde política e cultura, transformando a cultura em política e a política em cultura. Esse culturalismo e politicismo, base do seu superestruturalismo, é um hegelianismo que pensa a formação do “ético-político”<sup>16</sup>, do universal, na formação estatal. O voluntarismo soreliano adquire, em Gramsci, o caráter racionalista e idealista, mostrando suas outras fontes de inspiração intelectuais: os filósofos idealistas Croce e Hegel.

### **Partido, Maquiavelismo, Hegemonia e Intelectuais**

Gramsci era um voluntarista<sup>17</sup> e a fonte do seu voluntarismo era as obras de Hegel, Sorel e Croce. James Joll mostra que a crença de Gramsci no poder da vontade não era demonstrada apenas na sua persistência em continuar produzindo intelectualmente nas condições adversas da prisão, incluindo suas doenças, mas também na carta endereçada à sua cunhada, sobre sua esposa, que se encontrava com “mal psicológico recorrente”, afirmando que uma pessoa de cultura e elemento ativo na sociedade, como é o caso dela, “é e dever ser seu melhor analista” (JOLL, 1979, p. 69).

O voluntarismo de Gramsci aparece com toda sua força na sua concepção de partido como moderno príncipe e na da hegemonia. A força da vontade assume papel fundamental em toda sua elaboração ideológica. A fonte principal desse voluntarismo é, principalmente, Georges Sorel, e, secundariamente, Hegel e Croce. Sem dúvida, há um elemento de influência de Sorel e Bergson em sua concepção voluntarista, mas ela é

---

<sup>16</sup> Mesmo aqueles que enfatizam a noção de “bloco histórico”, de origem soreliana, acabam em suas descrições do pensamento gramsciano caindo nas questões realmente fundamentais para ele: hegemonia, partido, reforma intelectual e moral, Estado e semelhantes (cf. SCHLESENER, 1992; PORTELLI, 1987).

<sup>17</sup> “Um dos temas que aparece com maior insistência no pensamento de Gramsci é o da vontade” (BODEI, 1978, p.73).

unida com o idealismo hegeliano e croceano. Se em Sorel e Bergson temos um voluntarismo vitalista, em Hegel e Croce a razão assume papel primordial<sup>18</sup>. Essas duas tendências foram as bases intelectuais pelas quais Gramsci tentou explicar a derrota do Partido Comunista e a vitória do fascismo, bem como a forma como se poderia evitar isso e pensar a vitória do “socialismo”.

Em Hegel, a sua filosofia do direito (1990), no qual o ético-universal se materializa no Estado, objeto de crítica de Marx (1979), e em Croce, com suas digressões sobre moral e paixões, são a base para a resposta gramsciana, aliada com alguns elementos de Marx, Sorel, Lênin, etc. Este último será uma de suas principais fontes de inspiração: “a formação cultural de Gramsci teve lugar no ambiente croceano e idealista da época em que viveu” (LACASTA, 1981, p. 110). O próprio Gramsci afirma textualmente, o que é confirmado por toda sua produção ideológica, o alto valor que atribui para Croce, mesmo criticando-o em sua interpretação do materialismo histórico e seus limites: “Deve-se realizar, com a concepção filosófica de Croce, a mesma redução que os primeiros teóricos da filosofia da práxis realizaram com a concepção hegeliana” (GRAMSCI, 1987, p. 229), pois esta seria “a única maneira fecunda” de retomar o marxismo e elevar sua concepção.

Após a compreensão do superestruturalismo e voluntarismo gramsciano, podemos retomar a questão estritamente política no seu pensamento. Gramsci realiza uma análise histórica geral e nesse contexto coloca a questão da hegemonia para depois apontar para sua concepção de como realizar a transformação social<sup>19</sup>. O construto fundamental da concepção gramsciana da história e da conquista do poder estatal é o de

---

<sup>18</sup> A tese do “impulso vital” de Bergson (1979) e a ideia do “mito”, em Sorel (1993), são concepções vitalistas que geram voluntarismo e ativismo. A concepção hegeliana é a do desenvolvimento da razão na história (1980; 1990; 1995), mas como entidade metafísica (assim como a “subjetividade” gramsciana parece ser), o que ganha um pouco maior de concreticidade em Croce (1942). No entanto, Gramsci une as duas perspectivas, ele “mitiga” o seu voluntarismo com a crença na razão, sendo esta a ideia-chave e fonte do seu idealismo. Desta forma, quando Bodei (1978) tenta afastar Gramsci do voluntarismo acerta ao colocar que a influência de Sorel é compensada pela de Hegel e Croce, mas não percebe que isso significa a ultrapassagem de um voluntarismo vitalista para um racionalista.

<sup>19</sup> Ou, dito de outra forma: “uma noção central que está presente, implícita ou explicitamente, em toda a reflexão gramsciana desta fase, tanto no momento de análise como no de projeção da estratégia revolucionária” (STACCONE, 1991, p. 89).

hegemonia. Nesse sentido, ele analisa a hegemonia dominante e depois coloca os elementos necessários para a constituição de uma nova hegemonia.

A hegemonia, em Gramsci, significa direção moral e intelectual<sup>20</sup>. Em síntese, a sua concepção é a de que o processo de manutenção do poder e de conquista dele passa pela questão da hegemonia. Isso remete para sua concepção de Estado ampliado. Gramsci apresenta uma concepção de Estado que se diferencia de Marx (e, no fundo, de toda tradição do pensamento político europeu desde Hobbes), que não é mais apenas o aparato estatal. Para Gramsci, o Estado é a “soma” de sociedade política, o aparelho político-burocrático-militar, mais a “sociedade civil”, os aparelhos privados de hegemonia. Ou seja, temos, por um lado, um processo de dominação realizada por um aparato, a sociedade política, no qual o uso da força é sua prerrogativa e, por outro, um conjunto de instituições (igrejas, partidos, sindicatos, família, etc.) que formam a sociedade civil e ambos formam o Estado<sup>21</sup>. A ideologia, termo que em Gramsci (1987) significa “concepção de mundo”, seria o cimento da dominação, pois a sociedade política busca hegemonia, mas esta se efetiva com toda sua força na sociedade civil, a outra parte do Estado. Por isso é importante compreender sua concepção de ideologia<sup>22</sup>:

---

<sup>20</sup> Essa definição não esgota toda a questão, mas revela o elemento essencial do pensamento gramsciano de maturidade. Sem dúvida, Gramsci usou o termo em sentidos diferentes, especialmente se compararmos a época de juventude com a época de maturidade. Vários autores discutiram, sob perspectivas diferentes, tal termo na concepção gramsciana (ANDERSON, 1986; GRUPPI, 1991; MACCIOCCHI, 1980; PORTELLI, 1987; BUCI-GLUCKSMANN, 1980), o que é aconselhável para quem quiser conhecer interpretações distintas a respeito da hegemonia em Gramsci e inclusive como a posição política do intérprete (gramsciano, maoísta, trotskista, etc.) influencia na interpretação.

<sup>21</sup> Aqui se nota mais uma diferença entre Marx e Gramsci, não somente no conceito de sociedade civil, que para Marx é o conjunto das relações de produção (ou seja, o modo de produção dominante e demais modos de produção) e para Gramsci são elementos da superestrutura com exceção do aparato administrativo e repressivo, mas também por confundir Estado e superestrutura (VIANA, 2007; VIANA, 2003). Claro que a definição diferenciada de sociedade civil não gera nenhum antagonismo em si, mas ao desconsiderar o modo de produção e torná-la centro da luta pela transformação social, aí temos uma diferença importante, bem como a confusão entre Estado e superestrutura acaba mostrando deficiência analítica e promovendo unificação do que é distinto, pois as diferenças reais entre ambos acabam sendo ofuscadas. Uma análise da diferença de concepção de sociedade civil em Marx e Gramsci pode ser vista em Bobbio (1982).

<sup>22</sup> Concepção, como já colocamos, distinta da de Marx. Sem dúvida, existe uma polêmica sobre o significado desse termo no pensamento de Marx, mas o conteúdo fundamental e predominante no pensamento deste pensador é o de sistema de pensamento ilusório, expresso especialmente em *A Ideologia Alemã*, mas também presente em *O Capital* e outras obras. Obviamente que, para Marx, a ideologia é apenas uma forma de consciência, ao lado de outras e que pode ser dividida e se manifestar sob diversas formas, bem como existe o seu oposto, tanto complexo (a teoria, termo utilizado uma vez

A ideologia é, para Gramsci, sempre, uma concepção do mundo, isto é, uma maneira específica e particular da compreensão do mundo natural e social – mas também sobrenatural – que os homens desenvolvem e superam historicamente. Assim, a ideologia, longe de ser falsa consciência ou ilusão, é a realidade gnosiológica dos homens de uma determinada sociedade num período histórico dado. Daí o terceiro elemento que concorre para completar o conceito gramsciano de ideologia: ela constitui a referência implícita ou explícita de todo ‘agir’ humano. Se, e quando, a ideologia torna-se ‘religião’ e ‘fé’, produz atividades práticas, move as vontades. Portanto, a noção gramsciana de ideologia é constituída de três qualidades complementares: 1) ela é uma realidade ontológica, pois constitui uma superestrutura da sociedade humana; 2) possui uma dimensão cognitiva enquanto nela os homens adquirem a consciência do seu universo de relações e, numa fase crítica superior, das contradições sociais; 3) finalmente, torna-se referência axiológica, enquanto orienta as vontades para ação (STACCONE, 1991, p. 78-79)<sup>23</sup>.

Assim, a ideologia é um elemento fundamental para a hegemonia, pois ela é que permite o elo do “bloco histórico” (unidade entre estrutura e superestrutura), sendo o seu “cimento” (Gramsci, 1987). As classes dominantes exercem uma coerção via sociedade política, secundariamente criando processos hegemônicos, e exercem a hegemonia (que garante o consenso e o consentimento) através da sociedade civil, usando os seus diversos aparelhos (igrejas, partidos, sindicatos, família, escolas, editoras, revistas, etc.). Não nos deteremos aqui nos detalhes e exemplos históricos oferecidos por Gramsci para construir sua análise da sociedade burguesa e do processo de hegemonia no seu interior. Cabe apenas destacar o papel decisivo que Gramsci confere aos intelectuais nesse processo. Os intelectuais são os principais arquitetos, segundo ele, da hegemonia na sociedade civil. É por isso que ele desenvolve diversas discussões em torno dos intelectuais, os tipos de intelectuais, a sua formação, bem como os produtos intelectuais (senso comum, bom senso, ideologia, filosofia, ciência,

---

por Marx e que se inspira em Hegel para tal uso ou a ciência, no sentido hegeliano da palavra, um saber totalizante) quanto simples (a utopia, as representações).

<sup>23</sup> Claro que tal definição sistematiza mais do que se encontra sistematizado no pensamento de Gramsci, mas reúne as considerações do mesmo sobre tal termo, embora o conjunto não fosse algo tão claro em suas notas esparsas sobre ideologia.

religião, etc.). Retomaremos alguns destes aspectos ao analisar como Gramsci passa do momento analítico da hegemonia estabelecida para o momento propositivo da luta por uma nova hegemonia. Este é o nosso próximo passo.

A questão fundamental e objetivo político apresentado por Gramsci é a conquista da hegemonia na sociedade civil para depois conquistar o poder estatal. Toda sua reflexão avança no sentido de entender como isto pode se concretizar para propor formas de sua realização. A hegemonia burguesa precisa ser substituída por uma nova hegemonia. Porém, esta última não é produto da classe proletária, como em Marx, e sim dos intelectuais. Assim como a burguesia necessitou dos intelectuais para poder conquistar a hegemonia e onde não produziu uma forte camada de intelectuais orgânicos ficou a reboque das classes decadentes (caso inglês, italiano e alemão), o proletariado (ou as “classes subalternas”) só poderá se libertar graças à formação de um conjunto de intelectuais para gerar a nova hegemonia. Na França, os intelectuais orgânicos da burguesia produziram as ideias que esta classe necessitava e possibilitaram sua hegemonia, desde o iluminismo e depois a sua consolidação como classe dominante.

Assim, o foco de Gramsci passa a ser os intelectuais. Segundo Gramsci, toda classe “principal” cria seus intelectuais orgânicos a partir do mundo da produção. A burguesia cria os capitães de indústria, etc. Porém, o proletariado não consegue criar uma camada de intelectuais orgânicos a não ser no sentido técnico-corporativo, expresso no movimento sindicalista. Ele é muito débil organizativamente para poder fazê-lo, não conseguindo nem mesmo escrever e reconhecer a importância de suas próprias lutas (GRAMSCI, 1988b)<sup>24</sup>. A formação de uma camada de intelectuais orgânicos do proletariado com capacidade organizativa e política ocorre no partido político.

É nesse contexto que emerge a concepção gramsciana de partido político e seu ponto mais próximo com o leninismo e a chamada III Internacional, satelizada por Moscou. No entanto, essa aproximação com Lênin é apenas na análise organizativa e no papel do partido, mas não na estratégia, como colocaremos adiante. A concepção de partido anterior a Gramsci mostra distintas posições. Em Marx não existe a ideia de um

---

<sup>24</sup> As poucas referências críticas de Gramsci à Rosa Luxemburgo (acusada por ele de espontaneísmo e economicismo) mostram diferenças entre ambos, que, no entanto, são bem maiores do que alguns julgam, inclusive aqueles que tentam unir as suas concepções.



partido formal, no sentido dos partidos políticos modernos. O *Manifesto Comunista* aponta qual são as características da práxis revolucionária dos comunistas e a palavra “partido” tem o significado de “posição” (MARX e ENGELS, 1988), tal como também é utilizado no *Dezoito Brumário* ao se referir ao “partido de César” (MARX, 1986). No final da vida de Marx, período de passagem da democracia censitária (por nível de renda) para democracia representativa-partidária (VIANA, 2003), é que emergem os primeiros partidos, no sentido moderno da palavra e o socialdemocrata que se diz “marxista” (através da fusão com os lassalistas). Marx, a princípio, apoiará tal partido, mas se afasta cada vez mais e elabora diversas críticas ao mesmo, especialmente em *Crítica ao Programa de Gotha* (MARX, 1974). Marx não elaborou nenhuma concepção de partido formal e sua crítica inicial à socialdemocracia tinha elementos que são os mesmos dos demais partidos, tal como os de orientação leninista.

A concepção de “partido formal” vai emergir com a socialdemocracia e ganhar sistematicidade com Lênin. Este, especialmente na obra *O Que Fazer?* apresenta a sua ideologia do partido de vanguarda<sup>25</sup>, que seria acusada de “jacobinismo” e “substitucionismo”, por Rosa Luxemburgo e o jovem Trotsky (GUÉRIN, 1969). Na concepção leninista, o proletariado não desenvolve por conta própria sua consciência revolucionária, pois são os intelectuais burgueses e pequeno-burgueses do partido de vanguarda que possuem acesso à ciência e elaboram tal consciência e depois a introjetam no proletariado (LÊNIN, 1978). O centralismo democrático, o jacobinismo, os revolucionários profissionais, são outras características dessa concepção de partido.

Rosa Luxemburgo fará uma forte crítica à concepção burocrática, jacobina e estreita de Lênin, que teria como objetivo controlar e não desenvolver o movimento operário (LUXEMBURGO, 1985). Ela conceberá o partido de uma forma sui generis: como expressão do movimento operário, sendo a tentativa de fusão entre este e a concepção socialista (já pregada por Ferdinand Lassale). Essa concepção idealizada do Partido Socialdemocrata se distinguia da realidade concreta. Apesar dessa confusão de Rosa Luxemburgo entre socialdemocracia (compreendida como “marxismo”) e

---

<sup>25</sup> Outros aspectos serão desenvolvidos em outras obras de polémica partidária, como *Um Passo Adiante e Dois Atrás*; *Duas Táticas da Socialdemocracia na Revolução Proletária*; *O Esquerdismo, Doença Infantil do Comunismo*, *Carta a um Camarada*, etc. (LÊNIN, 1978b; 1984; 1986; 1975).

movimento operário, ela não deixou de perceber e criticar o reformismo e burocratismo no mesmo, sem romper, pelo menos explicitamente, com isso. Apesar de no final de sua vida ter rompido com o Partido Socialdemocrata e ter participado da fundação do Partido Socialdemocrata Independente e depois do Partido Comunista (trocando uma ilusão por outra), não rompeu com a concepção de partido político em geral, o que ocorrerá com os comunistas conselhistas, posteriores a ela.

Foi somente com a Revolução Alemã e a prática do Partido Comunista Alemão, que se formou o Partido Comunista Operário da Alemanha, que se afirma como não-partido, que há um rompimento, no interior do marxismo, com a concepção de partido político. Otto Rühle (1975) escreverá seu famoso panfleto *A Revolução Não é Tarefa de Partido*, no qual este é apresentado como um órgão da sociedade capitalista e que não serve como elemento de transformação social. Nesse caso, a ideia de autoemancipação proletária via sua auto-organização, apresentada por Marx, é retomada e aprofundada a partir do desenvolvimento histórico e da percepção do papel contrarrevolucionário dos partidos e sindicatos a partir de certo estágio de desenvolvimento do capitalismo, com sua transformação em organizações burocráticas.

Na Itália, a discussão era muito menos desenvolvida. O pouco desenvolvimento do marxismo nesse país, a influência anarquista, os processos sociais, produziam uma dinâmica diferenciada. A Revolução Italiana dos conselhos de fábrica não ganhou a profundidade que o caso russo e alemão, bem como as tendências políticas eram diferentes, sendo que a ala revisionista/reformista (socialdemocrata) encontrava a oposição de Bordiga, que entrava em contradição com o leninismo também, mas mantinha a ideia de partido político, e de Gramsci, em seus escritos de juventude, e em suas obras de maturidade assume maior moderação política. Gramsci se aproximava da concepção leninista e se afastava, portanto, da concepção de Marx, Rosa Luxemburgo, que ele conhecia<sup>26</sup>. Da mesma forma, ele conhecia as obras sociológicas de Ostrogorski

---

<sup>26</sup> Ao que tudo indica, Gramsci desconhecia as principais obras dos comunistas conselhistas (Pannekoek, Rühle, Korsch, Mattick, Gorter, etc.). No entanto, certamente ele conhecia, principalmente via os embates políticos da década de 1920. Mas sua atenção voltada para o caso italiano e a inexistência de uma tal tendência neste país (que era forte na Alemanha e Holanda, tendo se espalhado para outros países posteriormente), junto com sua posição política, o deve ter feito não realizar nenhuma referência a tal corrente ou seus representantes intelectuais.

e Robert Michels sobre partidos políticos. A sua crítica de Michels é limitada e problemática, derivada de sua concepção ideológica de partido e, apesar dos elementos problemáticos na obra deste (MICHELS, 1981), evita problemas fundamentais que qualquer revolucionário autêntico não relutaria em discutir aprofundadamente.

A concepção de partido em Gramsci pode ser dividida em sua definição de partido em geral e sua concepção do partido ideal, o modelo que deveria seguir o partido comunista. Para Gramsci, o termo partido remete a uma concepção tão ampla enquadra um conjunto muito amplo de fenômenos. Ele parte da existência de dirigentes e dirigidos para estabelecer uma certa naturalização da existência dos primeiros e, assim, coloca que os partidos são “a forma mais adequada para aperfeiçoar os dirigentes e a capacidade de direção” (GRAMSCI, 1988b, p. 20). Por isso ele coloca que os partidos podem assumir diversos nomes, inclusive de antipartido e isso se aplica até os individualistas, que seriam “chefes de partido”. O “espírito estatal” tem como elemento fundamental o “espírito de partido”, ao contrário do individualismo, “elemento animalesco”<sup>27</sup>.

Assim, o partido político é aquele que traz em si o espírito estatal e a necessidade de sua criação ocorre quando o seu triunfo (transformação em estado) está, no mínimo, em vias de formação. As condições para a criação de um partido remete a necessidade de existência de três elementos: 1) um elemento difuso de homens comuns cuja participação é realizada através da disciplina e fidelidade, sem espírito criativo e organizativo. Eles são uma força quando existirem aqueles que os centralize, discipline, organize; 2) Um elemento principal de coesão que centraliza nacionalmente e torna eficientes e potentes um conjunto de forças que sozinhas nada valem. É o grupo dirigente, os “capitães” do “exército”; 3) Um elemento médio, articulador do primeiro com o segundo, colocando-os em contato não somente físico, mas principalmente moral e intelectual. Esses três elementos devem estar equilibrados em proporções definidas. O segundo elemento (os capitães) é necessário e sua inexistência leva ao desaparecimento do partido (GRAMSCI, 1988b).

---

<sup>27</sup> É neste sentido que Gramsci irá pensar que jornais, revistas, pequenos grupos, etc., são, também, partidos.

Este segundo elemento, que é a direção do mesmo, precisa dos elementos intermediários (terceiro elemento) e da base (primeiro elemento) e é graças a ela, que elabora uma concepção de mundo, promove um processo de coesa e organização, que os demais são dirigidos e se organizam a partir do partido. Além disso, Gramsci defende o “centralismo democrático” e uma “parte jacobina” no interior do partido, aspectos derivados do leninismo, para garantir que o partido – uma espécie de “pequeno estado”, com seu “espírito próprio” – se torna “O Estado”, com seu “espírito estatal”.

É nesse contexto que emerge a discussão sobre o partido como “moderno príncipe”. A partir de uma interpretação sui generis de Maquiavel e sua obra *O Príncipe* (1990), entendendo-se como o criador de uma vontade política nacional-popular que contribuiu com a unificação italiana, ou seja, entendendo que há efetivação do papel do intelectual como dirigente do povo-nação, ele concebe um papel semelhante ao partido político (comunista). O príncipe moderno não pode ser um indivíduo e sim um coletivo, não pode ser encarnado numa pessoa e sim num organismo, o partido político. A vontade política se encontra em germe no partido<sup>28</sup>. É nesse contexto que Gramsci coloca o objetivo d partido político (comunista): *formar a vontade política nacional-popular e uma reforma moral e intelectual* (Gramsci, 1988b)<sup>29</sup>. O partido assume um papel semelhante ao de uma entidade moral e intelectual que subordina a todos:

O moderno príncipe, desenvolvendo-se, subverte todo o sistema de relações intelectuais e morais, na medida em que o seu desenvolvimento significa de fato que cada ato é concebido como útil ou prejudicial, como virtuoso ou criminoso; mas só na medida em que tem como ponto de referência o próprio moderno Príncipe e serve para acentuar o seu poder, ou contrastá-lo. O Príncipe toma o lugar, nas consciências, da divindade ou do

---

<sup>28</sup> “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 se iniciado a concretização de uma vontade coletiva reconhecida e fundamentada parcialmente na ação. Este organismo já é determinado pelo desenvolvimento histórico, é o partido político: a primeira célula na qual se aglomeram germes de vontade coletiva que tendem a se tornar universais e totais” (GRAMSCI, 1988b, p. 6).

<sup>29</sup> Gramsci afirma que a reforma econômica acompanha esse processo, como algo posterior ou secundário.

imperativo categórico, torna-se a base de um laicismo moderno e de uma laicização completa de toda a vida e de todas as relações de costume (GRAMSCI, 1988b, p. 09).

O partido, todo-poderoso, criador de uma vontade nacional-popular, de uma reforma moral e intelectual, assume a posição de uma religião laica que deve ter fiéis e crentes para se reproduzir e realizar sua luta pelo poder. O partido é uma igreja de uma religião laica, sem deuses, mas com mandamentos, ou ele mesmo se torna Deus. Nesse sentido, o partido deve promover a constituição de uma nova hegemonia. Essa concepção grotesca e burocrática é a verdadeira posição gramsciana sobre o partido político, idêntica à concepção leninista. Voltaremos a isso adiante.

O partido é a forma como determinados grupos sociais conseguem produzir seus intelectuais orgânicos:

O que é que o partido político se torna em relação ao problema dos intelectuais? É necessário fazer algumas distinções: 1) para alguns grupos sociais, o partido político é senão o modo próprio de elaborar sua categoria de intelectuais orgânicos (que se formam assim, e não podem deixar de se formar, dadas as características gerais e as condições de formação, de vida e de desenvolvimento do grupo social dado) diretamente no campo político e filosófico, e já não mais no campo da técnica produtiva; 2) o partido político, para todos os grupos, é precisamente o mecanismo que representa na sociedade civil a mesma função desempenhada pelo Estado, de um modo mais vasto e mais sintético, na sociedade política, ou seja, proporciona a fusão entre os intelectuais orgânicos de um dado grupo – o grupo dominante – e os intelectuais tradicionais; e esta função é desempenhada pelo partido precisamente em dependência de sua função fundamental, que é a de elaborar os próprios componentes, elementos de um grupo social nascido e desenvolvido como ‘econômico’, até transformá-los em intelectuais políticos qualificados, dirigentes, organizadores de todas as atividades e funções inerentes ao desenvolvimento orgânico de uma sociedade integral, civil e política. Aliás, pode-se dizer que, no seu âmbito, o partido político desempenha sua função muito mais completa e organicamente do que, num âmbito mais vasto, o Estado desempenha a sua: um intelectual que passa a fazer parte do partido político de um determinado grupo social confunde-se

com os intelectuais orgânicos do próprio grupo, liga-se estreitamente ao grupo, o que não ocorre através de participação na vida estatal senão mediocrementemente ou mesmo nunca (GRAMSCI, 1982, p. 14-15).

O partido tem o papel de conquistar os intelectuais tradicionais e grandes intelectuais, bem como formas os “intelectuais orgânicos” das classes subalternas. O papel dos intelectuais é fundamental para conquistar e manter a hegemonia<sup>30</sup>. Isso é evidente na própria prática de Gramsci, que buscou conquistar para o que ele chamou “filosofia da práxis” intelectuais influentes e renomados na Itália, como Croce e Maquiavel. A sua discussão sobre intelectuais tem a ver com sua ênfase a hegemonia, na direção moral e intelectual, e ao papel que eles teriam nesse processo.

Aqui Gramsci concorda com a tese leninista do papel do partido revolucionário como o aglutinador dos intelectuais que devem dirigir a classe operária. Sem dúvida, alguns podem utilizar algumas passagens de Gramsci de forma descontextualizada para afirmar que sua concepção é distinta da de Lênin, tal como, por exemplo, quando afirma que “a filosofia da práxis não busca manter os ‘simplórios’ na sua filosofia primitiva do senso comum, mas busca, ao contrário, conduzi-los a uma concepção de vida superior” (GRAMSCI, 1987, p. 20). Depois disso Gramsci afirma que as massas possuem uma consciência contraditória, na qual há a luta de “hegemonias políticas”, sendo que a unidade de teoria e prática – superação da consciência contraditória – é conquistada no devir histórico. E é aí onde ele vai definir o que significa essa autoconsciência:

A autoconsciência crítica significa, histórica e politicamente, criação de uma elite de intelectuais: uma massa humana não se ‘distingue’ e não se torna independente ‘por si’, sem organizar-se (em sentido lato); e não existe

---

<sup>30</sup> Não poderemos discutir aqui a questão dos intelectuais em Gramsci de forma aprofundada, nem sua “tipologia”, nem a hierarquia entre os mesmos. Isso demandaria uma longa discussão, principalmente por causa das distintas interpretações a respeito, principalmente no que se refere à definição de “intelectuais tradicionais” e “intelectuais orgânicos”. A interpretação mais comum é que os intelectuais tradicionais seriam ligados aos restos das sociedades passadas (feudal) e os orgânicos produtos das classes sociais fundamentais (burguesia e proletariado). No entanto, isso não é tão claro assim e a própria assistemática de Gramsci reforça as diversas interpretações diferentes. Alguns poucos autores abordaram criticamente a concepção de intelectuais em Gramsci (SILVA, 2011; ROJO, 1987). Gramsci também fala em “grandes intelectuais”, tal como Croce, na Itália, mas sem grande desenvolvimento e apenas para se referir àqueles que elaboram uma concepção de mundo mais sistemática e possuem maior influência (Marx, Croce, Hegel, etc.), entre outras considerações.

organização sem intelectuais, isto é, sem organizadores e dirigentes, sem que o aspecto teórico da ligação teoria-prática se distinga concretamente em um estrato de pessoas ‘especializadas’ na elaboração conceitual e filosófica (GRAMSCI, 1987, p. 21).

Essa elite de intelectuais é produzida pelo partido político, pois são os partidos que elaboram as “novas intelectualidades integrais e totalitárias (totalizadoras)”. Mas o que interessa aqui é o que significa elevar os simplórios de sua filosofia primitiva para uma concepção de mundo superior? Não significa, como em Marx, que o proletariado em sua luta (e com a luta dos não-proletários que os apoiam, incluindo intelectuais e militantes) realiza sua autoeducação e assim consegue constituir sua associação, auto-organização, na qual novos valores e consciência emergem (tal como a solidariedade). Significa a sua subordinação e absorção da concepção de mundo do partido e dos seus intelectuais, ou seja, a mesma concepção sobre consciência revolucionária de Lênin.

É claro que aqui temos uma demonstração da concepção gramsciana e sua dívida para com a concepção leninista<sup>31</sup>. O partido como moderno príncipe assume o papel dirigente, tal como em Lênin, e os resultados disso só pode ser uma versão problemática do leninismo e a reprodução do seu papel histórico. É por isso que Mondolfo afirma a existência de uma afinidade entre Gramsci, por um lado, e Lênin e Stálin, por outro. Apesar de Mondolfo considerar a existência de contradições em Gramsci, o seu lado dominante é leninista e stalinista<sup>32</sup>. O partido como moderno príncipe é o vínculo mais direto de Gramsci com o bolchevismo. A razão para a defesa da necessidade de tal partido reside na imaturidade das massas:

O pressuposto em que se baseia a teoria que substitui pela consciência, a vontade e ação de um núcleo de vanguarda (partido), a

---

<sup>31</sup> E, curiosamente, como seu politicismo domina sua ideologia do conhecimento, pois fica claro nas passagens citadas quem são aqueles responsáveis pelo “universal subjetivo”: os intelectuais do partido.

<sup>32</sup> Essas críticas de Mondolfo são de 1955, provocadas por um artigo de Mantteucci que acusava a continuidade do marxismo italiano de Labriola, Mondolfo e Gramsci, o que o fez demarcar as diferenças em relação ao último (e também seria necessário fazê-lo em relação ao primeiro, mais antigo e muito mais profundo e complexo que Gramsci). O julgamento de Gramsci sobre Mondolfo, tal como este cita, era realmente positivo. Porém, talvez ele não conhecesse ou quisesse citar a crítica de Gramsci de 1919, que lhe reprovava a distinção que fazia entre Marx e Lênin e também as críticas ao regime russo (GRAMSCI, 1988a), que Mondolfo qualificava como capitalismo de Estado.

consciência, a vontade e a ação gerais da classe ou do povo, consiste precisamente na imaturidade espiritual da classe ou do próprio povo; imaturidade subjetiva, que não pode ser senão sinal e prova de uma imaturidade objetiva das condições históricas (MONDOLFO, 1967, p. 333-334).

O príncipe deve realizar a educação do povo, de “quem não sabe”, já que o movimento espontâneo do povo tende a ir em direção oposta a dos seus líderes. O príncipe deve impor uma férrea ditadura sobre a inconsciência do povo. Assim, “o povo é a matéria que se há de empregar para conseguir um fim que ele todavia não sente, porém no qual outros veem encarnadas as exigências históricas às quais esse povo deve obedecer” (MONDOLFO, 1967, p. 335). Desta forma, os jacobinos foram a “encarnação categórica do príncipe”. Gramsci, segundo Matteucci, “como fundador do Partido Comunista Italiano, sentia que cumpria uma função semelhante e análoga à de Maquiavel e à dos jacobinos com respeito aos seus grupos sociais” (apud, MONDOLFO, 1967, p. 335). Mondolfo cita Gramsci e sua concepção de partido-fetichismo: o partido como moderno príncipe deve “ocupar nas consciências o lugar da divindade ou do imperativo categórico... Todo ato se concebe como útil ou danoso, como virtuoso ou como criminoso, só enquanto tem como ponto de referência o moderno Príncipe mesmo... e serve para incrementar seu poder ou para diminuí-lo” (apud. MONDOLFO, 1967, p. 335). A obrigação de fidelidade e disciplina ao moderno príncipe leva à condenação das dissidências como heresias. A concepção de partido em Gramsci e Lênin, nesse aspecto, é idêntica (MONDOLFO, 1967).

Esse breve desvio por Mondolfo teve apenas o objetivo de deixar claro que não é apenas a nossa leitura que identifica estes elementos na obra gramsciana, pois os apologistas e outros evitam analisar tal aspecto do seu pensamento, enquanto poucos realizam tal análise (MONDOLFO, 1967; GARCIA, 1980). Porém, Mondolfo é demasiadamente sintético e condescendente com Gramsci e por isso julgamos necessário ir além nesta crítica da concepção política de Gramsci.

A concepção de partido em Gramsci é burocrática e leninista. Ele reproduz a ideia de que o partido é o dirigente das classes subalternas e aquele que deve conquistar



a hegemonia e o poder estatal. Para isso, a reforma moral e intelectual é o elemento de adesão das massas ao partido, e para conseguir tal a conquista dos intelectuais tradicionais e grandes intelectuais, bem como o uso da propaganda (inclusive da repetição da mesma afirmação sob formas distintas para convencer os “simplórios”), entre outros procedimentos. Aqui reside uma diferença entre Gramsci e Lênin. A estratégia é diferente, não é insurrecionalista como a de Lênin<sup>33</sup> e sim reformista. Gramsci justifica isso com sua divisão entre Oriente e Ocidente, no qual se mantém fiel a Lênin e ao mesmo tempo pode propor uma nova e diferente estratégia. No oriente, tal como a Rússia, na qual a sociedade civil é “gelatinosa”, incipiente, submetida a um estado ditatorial (czarismo), a estratégia leninista está correta e deveria ser mesmo uma guerra de movimento, ou seja, o ataque frontal ao Estado.

No ocidente, ao contrário, a sociedade civil é estruturada e por isso a estratégia deve ser a de guerra de posições. Esta busca atuar no interior da sociedade civil, conquistando espaços e realizando reforma intelectual e moral, para, somente após ter implantado sua hegemonia, tomar o poder estatal. O insurrecionalismo de Lênin é certo, mas só para o Oriente. A estratégia correta para o Ocidente é a gramsciana e assim se mantém o vínculo com o leninismo e ao mesmo tempo se aproxima da socialdemocracia e do reformismo.

Perry Anderson remonta um predecessor de Gramsci: Karl Kautsky, o ideólogo do Partido Socialdemocrata Alemão. O reformismo de Kautsky precede o de Gramsci, embora, segundo Anderson, este último retomou ideias semelhantes “sem saber” (ANDERSON, 1986). Kautsky utilizaria, em seu debate com Rosa Luxemburgo, a oposição – de origem militar e elaborada por Hans Delbrück – entre “estratégia de esgotamento” e “estratégia de derrocada”. Para combater a posição de Rosa Luxemburgo, que defendia as greves gerais como estratégia de luta, Kautsky distingue essa posição, denominada por ele como “estratégia da derrocada” e defende uma outra

---

<sup>33</sup> A concepção leninista aponta para a necessidade de conquista do poder estatal via insurreição armada e é isso que caracteriza toda a proposta leninista de revolução. Essa foi também a razão pela qual ele criticou a Revolução Russa de 1905 (VIANA, 2010), por ser espontânea e fundada nos soviets, formas de auto-organização do proletariado, e sua negação de todo espontaneísmo. É o partido o sujeito revolucionário e que toma o poder estatal. Sem dúvida, o leninismo depois de Lênin foi perdendo esta característica, mas manteve-se sob outras formas e em alguns pequenos partidos.

posição, a estratégia do esgotamento, caracterizada por uma “série de campanhas eleitorais sucessivas” que daria maioria no parlamento para o Partido Socialdemocrata, pois esta seria mais prudente e evitaria riscos para o proletariado<sup>34</sup>.

A semelhança formal da oposição ‘estratégia de derrocada’ – estratégia de esgotamento’ e ‘guerra de movimento – guerra de posição’ é, naturalmente, surpreendente. Entretanto, as analogias fundamentais existentes entre os dois pares de conceitos, nos textos de Kautsky e Gramsci, são ainda mais desconcertantes. Pois, para sustentar o seu argumento da superioridade da estratégia de esgotamento sobre a estratégia da derrocada, Kautsky evocou exatamente as mesmas oposições históricas e geográficas que Gramsci em sua discussão sobre a guerra de posição e guerra de movimento (ANDERSON, 1986, p. 60)<sup>35</sup>.

A conquista da hegemonia pelo partido-príncipe é a grande estratégia gramsciana. A sua concepção superestruturalista (politicista e culturalista) gera uma ênfase no partido e nos intelectuais no sentido de alcançar tal hegemonia, passo para conquistar a sociedade política. A superavaliação dos intelectuais ocorre nesse contexto, bem como seu maquiavelismo. Gramsci é o príncipe do partido-príncipe e usa todos os procedimentos maquiavélicos para manter a hegemonia interna no partido e tentar conquistar a mesma nas massas.

Por fim, é preciso destacar que Gramsci não é claro em sua estratégia após a conquista da hegemonia. O passo seguinte é a conquista da sociedade política, mas isto é pouco desenvolvido, bem como o seu significado. No fundo, a censura na prisão deve ter sido um limitador, mas o pouco que se pode retirar de seus escritos aponta para a conquista do poder estatal na qual a coerção convive com o consentimento (a hegemonia conquistada) das massas, num processo semelhante ao caso russo, só que

---

<sup>34</sup> A cisão entre Rosa Luxemburgo e Karl Kautsky teria seu ápice com tal debate (ANDERSON, 1986). Lênin apoiaria Kautsky e somente em 1914 romperia com este.

<sup>35</sup> Os limites e problemas da abordagem de Anderson remontam sua própria concepção política, mas apesar disso consegue apontar o vínculo entre Gramsci e o reformismo. Da mesma forma, Lacasta (1981) consegue perceber isso, mas tenta, assim como outros, salvar o reformismo de Gramsci apelando para sua união com os escritos de juventude, o que é um subterfúgio que sobrepõe o jovem Gramsci radical ao moderado da maturidade, e faz isso conscientemente, considerando legítimo esse procedimento ilegítimo.

com menos dissidência no partido, uma divindade a ser seguida, e mais consenso no interior da população, sendo que a coerção é prioritariamente dirigida contra a burguesia e setores contrarrevolucionários. Obvio que esse é o discurso e concretamente quem decide o que é contrarrevolucionário ou não é sempre a direção do partido (e da sociedade política). E o problema aqui não está em afirmar e sim no poder de reprimir, ou seja, não é questão de hegemonia e sim de “coerção”, no sentido gramsciano do termo.

As afirmações genéricas e imprecisas de Gramsci sobre a “sociedade regulada” podem ser interpretadas como se referindo ao “comunismo”, mas depois do período de transição, marcado pelo tempo que o partido-príncipe ocupa o poder na sociedade política ou como o próprio período de transição. A sua imprecisão, derivada de suas deficiências metodológicas e conjunturais, não deixa isso tão claro como querem nos fazer crer alguns de seus comentaristas. De qualquer forma, a sociedade regulada é o que existe após a conquista do poder estatal (seja compreendido como “socialismo” ou “comunismo”, segundo linguagem leninista). Nesse sentido, a concepção é semelhante à de Lênin, com a diferença que a coerção da sociedade política é realizada simultaneamente com a hegemonia.

A interpretação do “fim do estado” em Gramsci (BOBBIO, 1982; COUTINHO, 1989), apesar da diferença interpretativa dos comentaristas, é problemática. É uma formulação que não aparece explicitamente em Gramsci, o que pode – embora seja uma suposição – ser atribuído à censura e autocensura, e implicitamente é bastante difícil sustentar tal afirmação. Coutinho pensa em fundamentar sua interpretação no texto “estadolatria”:

[...] Gramsci parece supor a necessidade de uma luta no terreno específico da política e das instituições socialistas a fim de tornar possível o fim da alienação que se expressa na existência de um Estado separado da sociedade, qualquer que seja seu conteúdo de classe. É o que me parece resultar de suas notas sobre a ‘estadolatria’ [...], nas quais ele adverte que ‘a estadolatria não deve ser deixada a seu livre curso’, mas ‘deve ser criticada’. É como se ele dissesse que o ‘Estado operário com deformações burocráticas’ (como Lênin o caracterizou, em 1921) teria uma dinâmica própria, gerando interesses que apontam para sua perpetuação. Daí a

necessidade de uma permanente ‘crítica socialista’, enquanto parte integrante do processo que Gramsci frequentemente designa como ‘reforma intelectual e moral’ (COUTINHO, 1989, p. 84).

Aqui temos o caso de uma interpretação arbitrária. A insegurança do intérprete demonstra isso: “parece supor”, “é o que me parece”. A insegurança, no entanto, transforma-se em segurança após ter sido afirmado e na sequência da interpretação. O texto sobre “estadolatria” não faz nenhuma referência ao caso russo e nem ao socialismo (GRAMSCI, 1974), bem como faz afirmações, algumas citadas pelo próprio intérprete, que contradizem tal interpretação que justificaria falar em “fim do estado” para Gramsci<sup>36</sup>. Mas é necessário citar um trecho para ficar mais clara a referida interpretação:

E, se observarmos que, pouco antes, Gramsci contrapõe o ‘governo dos funcionários’ ao ‘autogoverno’, a sociedade política à sociedade civil, vemos que sua crítica à ‘estadolatria’ – além de ser uma clara crítica à gestão burocrática do Estado – é ao mesmo tempo uma defesa do ‘autogoverno dos produtores’, expresso através dos organismos da sociedade civil. O que a nota de Gramsci parece dizer, em síntese, é o seguinte: se a sociedade civil é fraca antes da tomada do poder, a tarefa do Estado socialista é fortalecê-la depois, como condição para sua própria extinção enquanto Estado, para sua reabsorção pelos organismos autogeridos da sociedade civil (COUTINHO, 1989, p. 74).

---

<sup>36</sup> Gramsci opõe “autogoverno”, como sociedade civil, e “governo dos funcionários”, sociedade política, e nesse contexto de colocar a necessidade da estadolatria (que é em relação ao governo dos funcionários, a sociedade política) encerra dizendo que ela não pode ser “perpétua”: “deve ser criticada, justamente para que se desenvolva e produza novas formas de vida estatal, nas quais a iniciativa dos indivíduos seja ‘estatal’, ainda que não seja graças ao ‘governo dos funcionários’ (converter em espontânea a vida estatal)” (GRAMSCI, 1974, p. 211). Esse texto tem versão portuguesa em Sader (1990). Como o fim do estado geraria “novas formas de vida estatal”? Isso é, no mínimo, uma contradição terminológica dos intérpretes de Gramsci que se baseiam nesse texto. A interpretação mais correta aqui, a nosso ver, é a de que Gramsci coloca a questão da manutenção do Estado, mas a partir do consentimento, ou seja, da sociedade civil que é parte dele em sua concepção, sendo sua parte “espontânea” de direção e disciplina. O governo dos funcionários, ou seja, o aparelho de Estado é substituído por aparelhos privados, ou, mais especificamente, pelo partido político, o principal aparelho privado que tem “espírito estatal” e deve garantir a hegemonia. Em síntese, a coerção do da sociedade política deve ser absorvido pelo partido, que também detém o consentimento.

Novamente, “parece”, mas as aparências enganam. Através de uma mera especulação, Coutinho consegue transformar Gramsci em um “autogestionário”, para espanto geral de qualquer conhecedor de sua obra. O texto sobre “estadolatria” não é claro e suas referências são a grupos sociais determinados, citando o exemplo da sociedade medieval e absolutismo e por isso pode ser interpretado como se referindo à burguesia como grupo social que precisa de um período de “estadolatria” e que isso deve ser superado. Claro está que é a estadolatria que deve ser superada e não o Estado. Esse é o problema-chave da concepção de “sociedade regulada” de Gramsci. O “autogoverno dos produtores” de Marx, nada tem a ver com isso e nem a ideia de autogoverno em Gramsci tem relação com a autogestão no sentido oferecido pelo movimento revolucionário pós-68, ou seja, pelo marxismo autogestionário. Basta observar que Gramsci sempre usa abstrações como “sociedade civil” e “sociedade política” e nunca se refere a “produtores” ou proletariado, como Marx. A sua própria definição de “autogoverno” ajuda a entender isso:

O autogoverno é uma instituição ou um costume político, administrativo, que pressupõe condições bem determinadas: a existência de um estrato social que vive de renda, que tenha uma tradicional prática nos assuntos públicos e que goze de certo prestígio entre as massas populares por sua retidão e seu desinteresse (e também por alguns dotes psicológicos, como a de saber exercitar a autoridade com firme dignidade, porém sem altivez nem distanciamento soberbo) (GRAMSCI, 1974, p. 208).

Isso é totalmente distante da “livre associação dos produtores” proposta por Marx, bem como da autogestão social proposta por outros. A concepção gramsciana de autogoverno é enganosa e somente caindo no “verbalismo”, tal como o italiano Antonio Labriola já colocava (1979), tomando as palavras fora do seu contexto e significado, se poderia extrapolar para pensar que se trata de “autogestão” no sentido marxista do termo.

Na concepção gramsciana de autogoverno, a separação entre dirigentes e dirigidos se reproduz e as “massas populares” são dirigidas por outro “estrato”, com renda (logo, não são produtores), determinado saber e prestígio. A divisão de classes

permanece no “autogoverno gramsciano”. Logo, o “autogoverno”, para Gramsci, pode ser exercido pelo “partido-príncipe”, pois “o partido dominante não se confunde organicamente com o governo, mas é instrumento para a passagem da sociedade civil-política à ‘sociedade regulada’, na medida em que absorve ambas em si, para superá-las, não para perpetuar a contradição entre elas, etc.” (apud. COUTINHO, 1989, p. 85). O partido torna-se sociedade política, provavelmente no que seria equivalente ao “período de transição” ou “socialismo”, em termos leninistas, e ao absorver o “estado integral” (sociedade civil e sociedade política), abole a contradição entre ambas e exerce a coerção com consentimento.

Por isso a concepção gramsciana novamente se encontra com a concepção leninista, com apenas a diferença estratégia (guerra de posições ao invés de guerra de movimento). O agente desse processo de passagem para a sociedade regulada é o partido: “Os partidos podem ser considerados escolas da vida estatal” (GRAMSCI, 1974, p. 91); “O partido como parte – já Hume tinha dito – funciona como um todo” (SANTOS, 1979, p. 147). O partido-príncipe busca a hegemonia através da guerra de posição e após conquistá-la, toma a sociedade política, absorvendo ambas e como ele é, segundo Gramsci, “a primeira célula onde se exprimem gérmenes de vontade coletiva que tendem a tornar-se universais e totais” (apud. SANTOS, 1979, p. 147), então o que ocorre, efetivamente, na concepção gramsciana, é o partido-príncipe se tornar “estado-príncipe”, no qual uma parte da sociedade civil, o partido, toma conta dela, num primeiro momento, e da sociedade política, num segundo momento, abolindo sua contradição, gerando a unidade através dele. É o mesmo que ocorreu na Rússia, mas sob forma diferente, pois a conquista da sociedade política foi efetivada através de uma guerra de movimento e Gramsci propõe uma guerra de posições. Uma outra diferença seria, no caso do “Ocidente”, que a coerção seria menor, graças à conquista anterior da hegemonia.

Em síntese, a concepção de sociedade regulada em Gramsci nada vem a ver com autogestão social, sendo apenas uma forma de sociedade na qual a fusão entre “sociedade civil” e “sociedade política” gera uma nova direção moral e intelectual, bem como o “fim do estado” não foi defendido por ele. A versão de Bobbio (1982) também é

equivocada, por considerar que o “bloco histórico” significaria isso, sendo que, no fundo, significa apenas que para Gramsci, o ético-político universal expresso no partido-príncipe se torna um imperativo categórico de toda a sociedade, o que nada tem a ver com o fim do Estado no sentido de Marx, do comunismo de conselhos ou do marxismo autogestionário.

### **Considerações Finais**

Assim, o nosso objetivo de apresentar uma introdução à crítica da ideologia gramsciana finaliza com a certeza de que a análise da concepção política de Gramsci, da perspectiva marxista, só pode ocorrer de forma crítico-revolucionária, o que significa mostrar os seus pontos falhos, os seus compromissos, as suas limitações. Gramsci dificilmente poderia ser considerado “marxista”, pois suas discrepâncias teórico-metodológicas com o materialismo histórico-dialético, seu superestruturalismo, seu vanguardismo-burocrático (concepção de partido e transformação), sua aproximação com o reformismo, são bem distantes da proposta de Marx e o coloca como Lênin e Kautsky, como um ideólogo da burocracia (transmutada como intelectualidade). A sua concepção de partido político nunca saiu do papel e ficou apenas como objeto de disputa para deformações e adaptações aos partidos políticos concretos, que retiravam das ideias gramscianas o que era útil e desconsiderava o resto e a imensa produção intelectual sobre seu pensamento comprova isso.

Nesse sentido, é possível descartar Gramsci e considerar que ele não traz nenhuma contribuição para se pensar a sociedade e a realidade histórica, bem como o processo de transformação social, apesar de sua influência (especialmente na Itália). Contudo, toda ideologia possui momentos de verdade e apesar da produção gramsciana ser ideológica, alguns elementos do seu pensamento podem ser úteis e assimilados pelo marxismo. O momento analítico de sua obra, quando aponta para a análise da hegemonia na sociedade burguesa, tem alguns aspectos aproveitáveis, como a discussão sobre hegemonia. Obviamente que são aspectos, extraídos do todo que é ideológico, resgatando apenas os momentos de verdade, pois sua análise da hegemonia na

sociedade burguesa é problemática e cheia de equívocos<sup>37</sup>. Para citar apenas um exemplo, o papel atribuído a Croce é uma inversão da realidade, ou seja, uma concepção ideológica, pois ele considera este intelectual como um organizador da hegemonia, graças ao seu superestruturalismo e superavaliação dos intelectuais, ao invés de perceber que ele apenas sintetiza e expressa sob forma mais coerente o que já estava nas representações cotidianas e cultura italiana em geral. No reino da ideologia, o produto vira produtor.

O momento propositivo de Gramsci é muito mais problemático e traz muito menos elementos aproveitáveis. É algo para ser descartado em quase sua totalidade. A única questão que talvez se salve em suas proposições é a importância da cultura e da luta pela hegemonia, mas não com suas ilusões e da forma como propõe, através e para o partido, mas sim um amplo processo de autoeducação do proletariado e suas classes aliadas, apontando para uma hegemonia proletária, não antes de conquistar a sociedade política, mas simultaneamente com a luta pela abolição do capital e do Estado, elementos inseparáveis, formando uma totalidade, pois, desde Marx se entende claramente que a revolução proletária, ao contrário das demais revoluções sociais, é total, abolindo a divisão social do trabalho, a oposição dirigentes-dirigidos, etc. Gramsci fica preso ao esquema da revolução burguesa e pensa numa conquista da hegemonia antes da conquista da sociedade política, o que é produto de seus valores e vínculos com a burocracia, o que o deixa cego e mais uma vez compromete o seu momento analítico, pois a burguesia primeiro desenvolveu as relações de produção capitalistas para depois conquistar a hegemonia e por último a conquista do aparato estatal, sendo revoluções

---

<sup>37</sup> Isso significa assimilação, tal como Marx fez com a economia política inglesa e a filosofia hegeliana, ou seja, extrai seus momentos de verdade, que variam de acordo com a ideologia em questão, e os adequa a uma concepção totalizante e crítica. Isso pressupõe dois processos: a crítica da ideologia, no seu conjunto, e o resgate dos elementos verdadeiros, inseridos noutra concepção mais ampla e tendo sido alterados nessa nova relação com a nova totalidade de pensamento em que foi inserido. Isso é diferente do que os ideólogos de diversos matizes pseudomarxistas fizeram com Gramsci, interpretando-o a seu bel-prazer para confirmar suas próprias convicções, sendo atribuição de significado e não interpretação correta. Assim, o marxismo realiza dois procedimentos: interpretação correta (análise crítica) e assimilação (resgate dos momentos de verdade inseridos na concepção marxista) e os ideólogos realizam uma deformação (atribuição de significado) para adequá-lo à ideologia do intérprete, o que significa transforma a totalidade do pensamento de autor interpretado (no caso, Gramsci) em equivalente à ideologia do intérprete (seja o maoísmo, trotskismo, socialdemocracia, eurocomunismo, etc.).



parciais. O proletariado não pode reproduzir esse esquema, pois não pode adquirir propriedade (e se o fizesse deixaria de ser proletariado) e nem conquistar seja a hegemonia ou o aparato estatal antes ou separadamente, sendo que o seu projeto só se concretiza abolindo a propriedade (capital) e o Estado.

Sem dúvida, os poucos aspectos do pensamento gramsciano que podem ser úteis para uma análise da hegemonia na sociedade burguesa e para a proposta de transformação social, requerem uma pesquisa aprofundada e todo um processo de depuração que o tornaria irreconhecível. Isso, no entanto, não é o que ocorre. Gramsci é apropriado por tendências distintas para justificar e legitimar suas práticas, em outros casos para servir de receita para ação política ou análise da realidade, e, devido à deformação caricatural no primeiro caso ou a acriticidade no segundo, ele se torna pior do que já é. O gramscianismo é muito pior do que Gramsci. Retirando as honrosas exceções, incluindo aqueles que vão além de Gramsci no sentido de superar o reformismo, o gramscianismo é uma concepção simplista baseada numa leitura utilitarista do pensador italiano. Mas não é nosso objetivo refutar o gramscianismo e sim Gramsci. No caso de Gramsci, ao invés de dizer que “a montanha pariu ratos”, é possível dizer que o cupinzeiro pariu ácaros.

### Referências

ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos Ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

ANDERSON, Perry. *As Antinomias de Gramsci*. In: ANDERSON, Perry. *A Estratégia Revolucionária na Atualidade*. São Paulo: Joruês, 1986.

BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

BOBBIO, Norberto. *O Conceito de Sociedade Civil*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.

BODEI, Remo. Gramsci: Vontade, Hegemonia, Racionalização. In: FERRI, Franco (org.). *Política e História em Gramsci*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

BUCI-GLUCKSMANN, Christinne. *Gramsci e o Estado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

BUKHÁRIN, N. *Tratado de Materialismo Histórico*. Rio de Janeiro: Laemmert, 1970.

BURRIGIEG, Joseph. *O Método em Gramsci*. Disponível em: <http://www.acesa.com/gramsci/?page=visualizar&id=290> acessado em 07/09/2010.

CANCLINI, Nestor Garcia. *As Culturas Populares no Capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

COUTINHO, Carlos Nelson e NOGUEIRA, Marco Aurélio. *Gramsci e a América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

CROCE, Benedetto. *Materialismo Histórico y Economía Marxista*. Buenos Aires: Ediciones Imán, 1942.

GARCIA, Fernando Coutinho. A Teoria da Organização e o Centralismo. Os Limites do Ortodoxo. *Educação e Sociedade*. Revista Quadrimestral de Ciências da Educação. Ano II, Num. 05, janeiro de 1980.

GRAMSCI, Antonio. *A Concepção Dialética da História*. 6ª edição, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987.

GRAMSCI, Antonio. *Antologia*. 11ª edição, Madrid: Siglo Vienteuno, 1988c.

GRAMSCI, Antonio. *Cartas do Cárcere*. 3ª edição, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

GRAMSCI, Antonio. *Maquiavel, A Política e o Estado Moderno*. 6ª edição, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988a.

GRAMSCI, Antonio. *Os Intelectuais e a Organização da Cultura*. 4ª edição, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

GRAMSCI, Antonio. *Pasado y Presente*. Buenos Aires: Granica, 1974.

GRUPPI, Luciano. *O Conceito de Hegemonia em Gramsci*. 3ª edição, Rio de Janeiro: Graal, 1991.

GUÉRIN, Daniel. *O Futuro Pertence ao Socialismo Libertário*. Porto Alegre: Edições Proa, 1969.

HEGEL, G. W. F. *Introdução à História da Filosofia*. 4ª edição, Coimbra: Armênio Amado, 1980.

- HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Lisboa: Guimarães, 1990.
- HEGEL, George F. W. *A Razão na História*. São Paulo: Moraes, 1990.
- HEGEL, George F. W. *Filosofia da História*. Brasília: UNB, 1995.
- JOLL, James. *As Ideias de Gramsci*. São Paulo: Cultrix, 1979.
- KORSCH, Karl. *Karl Marx*. Barcelona: Ariel, 1983.
- KORSCH, Karl. *Marxismo e Filosofia*. Porto: Afrontamento, 1977.
- LABRIOLA, Antonio. *La Concepción Materialista de la Historia*. Madrid: Editorial 7, 1979.
- LACASTA, J. I. *Revolución Socialista e Idealismo en Gramsci*. Madrid: Editorial Revolución, 1981.
- LÊNIN, W. *Duas Táticas da Social-Democracia na Revolução Democrática*. São Paulo: Livramento, 1978b.
- LÊNIN, W. *O Esquerdismo, Doença Infantil do Comunismo*. 6ª edição, São Paulo: Global, 1986.
- LÊNIN, W. *Que Fazer?* São Paulo: Hucitec, 1978a.
- LÊNIN, W. *Um Passo em Frente, Dois Passos Atrás*. Lisboa: Edições Avante, 1984.
- LENINE, W. Carta a um Camarada. In: *Partido Proletário de Novo Tipo*. Lisboa: Avante, 1975.
- LUXEMBURGO, Rosa. Questões de Organização da Socialdemocracia Russa. In: LÊNIN, W. e LUXEMBURGO, R. *Partido de Massas ou Partido de Vanguarda. Polêmica Rosa/Lênin*. São Paulo: Nova Stella, 1985.
- MACCIOCCHI, Maria-Antonietta. *A Favor de Gramsci*. 2ª edição, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- MAESTRI, Mário e CANDREVA, Luigi. *Antonio Gramsci: Vida e Obra de um Comunista Revolucionário*. São Paulo: Expressão Popular, 2001.
- MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã (Feuerbach)*. 3ª Edição, São Paulo: Hucitec, 1992.

MARX, Karl. *A Miséria da Filosofia*. São Paulo: Global, 1989.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. Petrópolis: Vozes, 1988a.

MARX, Karl. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. 2ª edição, São Paulo: Martins Fontes, 1983.

MARX, Karl. *Crítica ao Programa de Gotha*. Lisboa: Nunes, 1974.

MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Lisboa: Estampa, 1979.

MARX, Karl. *O Dezoito Brumário e Cartas A Kugelman*. 5ª Edição, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986b.

MICHELS, Robert. *Sociologia dos Partidos Políticos*. Brasília: UnB, 1981.

MONDOLFO, Rodolfo. *Estudos Sobre Marx*. São Paulo: Mestre Jou, 1967.

PORTELLI, Hugues. *Gramsci e o Bloco Histórico*. 4ª edição, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

ROJO, Enrique e RAMIREZ, Alicia Torres. *La concepción gramsciana de los intelectuales*. In: *Obra Filosófico-Política*. Tomo III, México, Editorial Domés, 1987.

RÜHLE, Otto. *A Revolução Não é Tarefa de Partido*. In: AUTHIER, Denis. *A Esquerda Alemã. Doença Infantil ou Revolução?* Porto: Afrontamento, 1975.

SADER, Eder (org.). *Gramsci: Poder, Política e Partido*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

SANTOS, João Almeida. *O Princípio de Hegemonia em Gramsci*. Lisboa: Vega, 1979.

SCHLESENER, Anita H. *Hegemonia e Cultura: Gramsci*. Curitiba: Editora da UFPR, 1992.

SILVA, José Santana. *Intelectual Orgânico: Organizador, Educador e Dirigente Político*. *Revista Plurais*. Vol. 01, num. 01, 2011.

SOREL, Georges. *Reflexões sobre a Violência*. Petrópolis: Vozes, 1993.

STACCONE, Giuseppe. *Gramsci: 100 anos de Revolução e Política*. Petrópolis: Vozes, 1991.

VIANA, Nildo. *A Consciência da História*. Ensaios Sobre o Materialismo Histórico-Dialético. 2ª edição, Rio de Janeiro: Achiamé, 2007.

VIANA, Nildo. *A Filosofia e sua Sombra*. Goiânia: Edições Germinal, 2000.

VIANA, Nildo. *A Revolução Russa de 1905 e os Conselhos Operários*. *Em Debate*. Vol. 02, num. 04, 2010.

VIANA, Nildo. *Escritos Metodológicos de Marx*. 4ª edição, São Paulo: Zagodoni, 2015b.

VIANA, Nildo. *Estado, Democracia e Cidadania*. A Dinâmica da Política Institucional no Capitalismo. Rio de Janeiro: Achiamé, 2003.

VIANA, Nildo. *Introdução à Sociologia*. 2ª edição, Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

VIANA, Nildo. Notas sobre Gramsci. Disponível em: <http://informecritica.blogspot.com.br> Acessado em 15/01/2015a.

VIANA, Nildo. *O Que é Marxismo*. Rio de Janeiro: Elo, 2008.