

Políticas de Estado:

interesses em disputa

Marisa Brandão

Como citar: BRANDÃO, M. Políticas de Estado: interesses em disputa. *In:* DEL ROIO, M. (org.). **Aspectos de Gramsci**. Marília: Oficina Universitária, 2009. p. 119-143. DOI: <https://doi.org/10.36311/2009.978-85-60810-04-8.p119-143>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin derivados 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Políticas de estado: interesses em disputa

Marisa Brandão¹

1 Apresentação

O trabalho aqui apresentado² tem como objetivo sistematizar alguns conceitos do pensamento de Gramsci – partimos do conceito de ser humano para, com referência a este, trabalharmos o conceito de *política de Estado*. Este percurso nos parece contribuir para a compreensão de nossa realidade, permitindo com que se distinga, analiticamente, por um lado, o desenvolvimento do ser humano como um todo e, por outro, sua realidade histórica atual, onde o Estado – e as políticas por ele implementadas – tornam-se ponto focal.

Inicialmente, gostaríamos de lembrar que Gramsci busca em suas anotações, explicitamente, a compreensão e o desenvolvimento das idéias de Marx, Engels e Lênin, considerando-os, respectivamente, “o primeiro e o segundo dos fundadores da *filosofia da práxis*” e “o maior teórico moderno da *filosofia da práxis*”, isto é, do materialismo histórico (GRAMSCI, 1991b, IX). Gramsci ressalta que a teoria marxista, por ser uma crítica ao capitalismo, não apenas ainda tem vigor, como só será superada com a superação da própria sociedade capitalista. Afirma que Marx

[...] produziu uma concepção do mundo original e integral. Marx inicia intelectualmente uma época histórica que provavelmente durará séculos, isto é, até o desaparecimento da sociedade política e o advento da sociedade regulada. Somente quando isto ocorrer, a sua concepção do mundo será superada (concepção da necessidade, superada pela concepção da liberdade).³ (MARX, 2001 a, 242-243).

¹ Doutoranda em Educação da Universidade Federal Fluminense.

² Não poderia deixar de agradecer àqueles que, com muita paciência intelectual, discutiram este texto (ou parte dele) comigo, lembrando que não se tornam responsáveis pelos equívocos que possam ter permanecido. Dentre estes amigos, destaco: Lúcia Neves, que me introduziu ao pensamento de Gramsci; João Quartim, em sua contundente crítica à metafísica da “essência humana”; José Rodrigues, meu orientador no doutorado; Marcos Del Roio, que incentivou a publicação; e o grupo de Orientação Coletiva do campo Trabalho e Educação do PPG em Educação da UFF.

³ *Sociedade regulada* é o termo que Gramsci usará para referir-se ao comunismo; *sociedade política*, conceito que será trabalhado adiante, refere-se ao Estado em sentido estrito, isto é, especificamente ao aparelho de Estado. Para Gramsci, “A confusão entre Estado-classe e sociedade regulada é própria das classes médias e dos pequenos intelectuais, que se sentiriam felizes com uma regulação qualquer que impedisse as lutas agudas e as catástrofes: é concepção tipicamente reacionária e retrógrada”. (GRAMSCI, 2000, p. 224)

Na primeira parte, com base em algumas indicações feitas pelo próprio Gramsci, procuramos, dentre outras, fazer uma relação entre suas idéias e aquelas contidas no texto de Engels⁴ que, ao discutir o processo biológico e histórico de desenvolvimento do homem, parece ter sido base para algumas das colocações de Gramsci.

Na segunda parte, buscamos esclarecer, também a partir de alguns conceitos trabalhados por Gramsci, o significado das assim chamadas “políticas públicas” em realidades que, como a nossa, estão organizadas de acordo com as relações sociais capitalistas. Nosso objetivo é demonstrar os equívocos em torno da compreensão destas políticas, posto que, de fato, são “políticas de Estado”, e não de um Estado abstrato, mas sim de um Estado concreto, histórico – um Estado burguês.

2 O ser humano como resultado do processo histórico

Para se compreender o homem, o que significa *ser humano*, uma questão central que se coloca é aquela referente a suas capacidades intelectuais específicas. Seriam estas capacidades algo inato a este ser singular que é o ser humano, independentemente da história de sua formação? Gramsci recorda-se de Engels e diz que este, “com justeza, escreveu que os ‘instrumentos intelectuais’ não nasceram do nada, não são inatos no homem, mas são adquiridos e se desenvolveram e desenvolvem historicamente” (2001a:139). De fato, Engels, em seu texto *Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem*, procura demonstrar como o ser humano foi sendo formado em um longo processo onde o biológico e o social se imbricam. Processo iniciado com a liberação da mão que, ao trabalhar, na luta pela sobrevivência, vai desenvolvendo mais destreza e habilidade, ao mesmo tempo em que, biologicamente, os músculos e ossos também vão se modificando. Processo que, sempre com base no trabalho humano, passa pelo desenvolvimento da palavra, mas também pela modificação alimentar, culminando com o desenvolvimento do cérebro e dos órgãos dos sentidos. “Primeiro o trabalho, e depois dele e com ele a palavra articulada, foram os dois estímulos principais sob cuja influência o cérebro do macaco foi-se transformando gradualmente em cérebro humano [...]” (ENGELS, 1952, p. 6).

O objetivo de Gramsci ao recordar Engels é reforçar seu argumento de que não existe uma “natureza humana imanente”, mas que, pelo contrário, o que se poderia chamar de “natureza humana” refere-se ao conjunto das

⁴ ENGELS, Friedrich. *Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem*. Escrito em 1876, publicado pela primeira vez em 1896. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br>, publicado segundo a edição soviética de 1952, de acordo com o manuscrito, em alemão. Traduzido do espanhol.

relações sociais⁵, entendendo que estas são históricas, isto é, construídas pelos próprios homens. Para ele, o conceito de “humano” não pode ser tomado como ponto de partida (cai-se desta forma na metafísica), mas sim de chegada, posto que é histórico (GRAMSCI, 2001a, p. 243). Ora, a afirmação significa dizer que também não é possível aceitar a idéia da existência de um “homem em geral”, posto que, por ser histórico, o que é humano, não pode ser “abstrato, fixo ou imutável” (idem, 2000:56). Aqui, por um lado, se reafirma a historicidade da natureza humana partindo do pressuposto de que, se a sociedade (“o conjunto das relações sociais”) não é algo homogêneo, nem tampouco estático, com base em que argumentos poderíamos então afirmar a existência de uma “natureza humana” homogênea e idêntica para qualquer momento da história da humanidade?

Mas, por outro lado, também queremos ressaltar a idéia do quanto o conceito de “natural”, ele próprio, é uma construção histórica, atendendo a interesses específicos em uma sociedade que não é homogênea. Dois pontos então devem ficar claros. Primeiro, considera-se “natural” o comportamento e os costumes hegemônicos em uma determinada sociedade, isto é, aqueles que são considerados normais pelos membros desta sociedade, ou pela maioria deles. Assim *naturaliza-se* o que é resultado de um processo histórico, resultado do conjunto das relações que os homens estabelecem entre si ao longo do tempo e em um determinado espaço geográfico – *naturaliza-se* no sentido de se considerar um determinado comportamento como sendo eterno e imutável.

O que significa dizer que uma certa ação, um certo modo de viver, um certo comportamento ou costume são “naturais” ou que eles, ao contrário, são “contra a natureza”? [...] Percebe-se que quase sempre “natural” significa “justo e normal” segundo nossa consciência histórica atual; mas a maioria não tem consciência desta atualidade determinada historicamente e considera seu modo de pensar eterno e imutável. (GRAMSCI, 2001c, p. 50-51).

Segundo, existem linhas de pensamento (hoje, por exemplo, é o que defende uma área da biologia, a “sociobiologia”) que, além de não aceitarem o comportamento humano como uma construção social, comparam-no e explicam-no exclusivamente através do comportamento animal. Ora, se cada ato humano é idêntico a um ato animal – além de trazer a questão sobre o que teria então a humanidade realizado ao longo de sua história –, a conclusão desta premissa é a de que não há muito o que ser realizado ou transformado na condição humana, posto ser uma determinação biológica. Ao ressaltar as contradições das relações sociais, que se manifestam,

⁵ Mesmo não explicitando, Gramsci está claramente fazendo alusão à VI tese sobre Feuerbach, onde Marx, utilizando a expressão “conjunto das relações sociais”, refuta a existência de uma essência humana abstrata e afirma o ser humano como resultado de um processo histórico e, portanto, em curso.

dentre outras maneiras, pela existência da desigualdade social, Gramsci chama a atenção para o fato de que usar a natureza como exemplo para o comportamento humano é um princípio imposto às classes sociais subalternas, contra o qual se deve lutar para que seja possível alcançar consciência histórica autônoma.

Nos grupos subalternos, por causa da ausência de autonomia na iniciativa histórica, a desagregação é mais grave e é mais forte a luta para se libertarem dos princípios impostos e não propostos, para obter uma consciência histórica autônoma: os pontos de referência em tal luta são variados, e um deles, justamente o que consiste na "naturalidade", em propor como exemplar a "natureza", consegue muitos resultados porque parece óbvio e simples. (GRAMSCI, 2001c, p.52).

Explicar o comportamento do ser humano através do comportamento animal é deixar de observar as diferenças *hoje* existentes, isto é, diferenças que são consequência de um longo processo, onde a constituição biológica deste ser desenvolveu-se e complexificou-se, *ao mesmo tempo* em que foram desenvolvidas e complexificadas suas características sociais, isto é, aquelas referentes às relações dos seres humanos entre si e com a natureza. Engels, que nos ajuda a compreender este processo, mostra a diferença dele *resultante*.

Os animais, como já indicamos de passagem, também modificam com sua atividade a natureza exterior, embora não no mesmo grau que o homem; [...] Mas a influência duradoura dos animais sobre a natureza que os rodeia é inteiramente involuntária e constitui, no que se refere aos animais, um fato acidental. Mas *quanto mais os homens se afastam dos animais*, mais sua influência sobre a natureza adquire um caráter de uma ação intencional e planejada, cujo fim é alcançar objetivos projetados de antemão. [...] Ademais, compreende-se logo que não temos a intenção de negar aos animais a faculdade de atuar em forma planejada, de um modo premeditado. [...] A possibilidade de realizar atos conscientes e premeditados desenvolve-se nos animais em correspondência com o desenvolvimento do sistema nervoso e adquire já nos mamíferos um nível bastante elevado. [...] Mas nem um só ato planejado de nenhum animal pôde imprimir na natureza o selo de sua *vontade*, só o homem pôde fazê-lo. (ENGELS, 1952, p.10-13; grifos nossos).

O ser humano deve ser visto como expressão das relações sociais, como sendo criado e modificado por estas mesmas relações (por isto elas são a "natureza" do homem). Mas este processo não pode ser observado separadamente de um movimento que, mesmo parecendo oposto, é complementar e simultâneo. Trata-se da própria atuação do ser humano sobre a realidade, isto é, sobre a natureza e as relações sociais; trata-se do que Engels aponta como sendo a diferença do ser humano para o animal – diferença esta resultante de um longo processo evolutivo onde natureza e sociedade se

imbricam. Analiticamente podemos pensar como dois processos; um, o homem que é criado ao longo do processo histórico, ao se relacionar com seus semelhantes, outro, o homem que cria este processo histórico, por nele atuar; no entanto, parece claro, apenas analiticamente é possível se pensar em dois processos, pois tornar-se humano não é um processo vivido passivamente pelos homens, mas sim resultado do trabalho do próprio ser humano, resultado das relações que este estabelece com os outros indivíduos e com a natureza. E, como Engels nos mostra, este ser humano que se formou é capaz de agir sobre a realidade e modificá-la de forma intencional, planejada, de acordo com uma determinada vontade, estabelecida antes mesmo da ação; isto significa afirmar que o ser humano tem a *possibilidade* de construir as relações sociais de acordo com determinados fins pré-estabelecidos. Mas deve-se deixar claro que esta possibilidade, por um lado, não garante que a ação seja transformadora, podendo, ao contrário, ser conservadora; por outro lado, não garante mecanicamente a consecução dos fins almejados. A ação humana, nos lembra Engels, pode provocar conseqüências não previstas tanto em termos da natureza quanto em termos das relações sociais. Quanto mais o ser humano conhece, mais pode controlar as conseqüências de seus atos, no entanto, para conseguir controlar “as conseqüências sociais indiretas e mais remotas de nossos atos na produção”, “é necessário algo mais que conhecimento. É necessária uma revolução que transforme por completo o modo de produção existente até hoje e, com ele, a ordem social vigente” (ENGELS, 1952, p.16).

De forma semelhante, para Gramsci,

Se observarmos bem, veremos que, ao colocarmos a pergunta “o que é o homem”, queremos dizer: o que é que o homem pode se tornar, isto é, se o homem pode controlar seu próprio destino, se ele pode “se fazer”, se pode criar sua própria vida. Digamos, portanto, que o homem é um processo, precisamente o processo de seus atos. (2001a, p. 412).

O autor nos diz que basta “estar vivo” para contribuir na modificação, ou na conservação, da realidade social.

Todo homem, na medida em que é ativo, isto é, vivo, contribui para modificar o ambiente social em que se desenvolve (para modificar determinadas características dele ou para conservar outras), isto é, tende a estabelecer “normas”, regras de vida e de conduta. (2000, p. 301-2) (grifo nosso).

Mas também nos lembra que

[...] as ideologias não criam ideologias, as superestruturas não geram superestruturas a não ser como herança de inércia e passividade: elas são geradas [...] (pela) história – a atividade revolucionária que cria o “novo homem”, isto é, novas relações sociais. (2002b, p. 195)

Se o tornar-se humano está relacionado a uma história vivida e criada pelos homens, isto significa que não se trata de resultado de alguma criação divina; mas também significa que este processo não pode ser reduzido à individualidade de cada um. Não se quer com isto negar a existência da individualidade, da singularidade de cada um, mas sim ressaltar que o ser humano não pode ser concebido exclusivamente a partir desta, ou seja, não há como separar o indivíduo, o que cada um se torna, das relações que ele estabelece com os outros homens e com a natureza.

Ou seja, deve-se conceber o homem como uma série de relações ativas (um processo), no qual, se a individualidade tem a máxima importância, não é todavia o único elemento a ser considerado. A humanidade que se reflete em cada individualidade é composta de diversos elementos: 1) o indivíduo; 2) os outros homens; 3) a natureza. (GRAMSCI, 2001a, p. 413).

É, portanto, com base nas relações estabelecidas que o indivíduo transforma a si mesmo, não sendo possível modificar uma personalidade isoladamente, isto é, sem que o próprio conjunto das relações (com os outros homens e com a natureza) também se transforme.

Se a própria individualidade é o conjunto destas relações, construir uma personalidade significa adquirir consciência destas relações; modificar a própria personalidade significa modificar o conjunto destas relações. (GRAMSCI, 2001a, p.413)

É uma ilusão e um erro supor que o "melhoramento" ético seja puramente individual: a síntese dos elementos constitutivos da individualidade é "individual", mas ela não se realiza e desenvolve sem uma atividade para fora, transformadora das relações externas [...]. (GRAMSCI, 2001a, p.406).

Gramsci busca assim mostrar o movimento que existe na formação do ser humano; movimento que não é mecânico, que inclui a individualidade, mas não se reduz a ela; movimento que se estabelece entre o indivíduo e a sociedade, entre o homem e a natureza. Assim, aplica seu conceito de bloco histórico⁶:

⁶ O conceito de *bloco histórico* em Gramsci refere-se à unidade existente entre elementos distintos e contrários (GRAMSCI, 2000, p. 26). O autor busca ressaltar, por um lado, que elementos distintos e contrários (por exemplo, "objetivo e subjetivo", "indivíduo e massa", "estrutura e superestrutura", "homem e natureza", "história e filosofia", "história ético-política e história econômico-social") não existem cada um de forma isolada, isto é, as análises da realidade não podem ter como base uma relação de exclusão entre os elementos ("ou um, ou outro"), mas sim a relação que se estabelece dentre os elementos. Por outro lado, Gramsci quer ressaltar que a unidade existente entre estes elementos não pode ser observada como uma relação de simples soma, ou mecânica, posto que são contrários, mas sim através de uma relação dialética. A unidade está no fato de que, embora tenham sua especificidade, não teriam sentido sem que estivessem em relação.

O homem deve ser concebido como um *bloco histórico* de elementos puramente subjetivos e individuais e de elementos de massa e objetivos ou materiais, com os quais o indivíduo está em relação ativa. Transformar o mundo exterior, as relações gerais, significa fortalecer a si mesmo, desenvolver a si mesmo. (GRAMSCI, 2001a, p.406).

Ou, dito de outra forma:

Na realidade, reconhecia-se implicitamente que a “natureza” humana não residia dentro do indivíduo, mas na unidade do homem e das forças materiais: portanto, a conquista das forças materiais é uma maneira – e a mais importante – de conquistar a personalidade. (GRAMSCI, 2001a, p.262).

Aqui, uma outra questão se coloca, qual seja, a da “unidade” entre o homem e as forças materiais, ou entre o homem e a natureza⁷ que, por sua vez, se relaciona com o domínio do homem sobre a natureza e, neste sentido, com o desenvolvimento do conhecimento humano. Então, o primeiro passo deve ser o de lembrar, com Engels, que o homem domina a natureza, mas faz parte dela:

Assim, a cada passo, os fatos recordam que nosso domínio sobre a natureza [...] não é o domínio de alguém situado fora da natureza, mas que nós, por nossa carne, nosso sangue e nosso cérebro, pertencemos à natureza, encontramos-nos em seu seio, [...]. (ENGELS, 1952, p.14).

Além disto, é necessário ressaltar que este domínio só é possível dado todo o processo de desenvolvimento biológico e social pelo qual nós seres humanos – parte da natureza que somos –, ao longo do tempo, temos vivido. Como parte e, ao mesmo tempo, resultado deste processo, desenvolvemos o conhecimento sobre a natureza.

[...] e todo o nosso domínio sobre ela (a natureza) consiste em que, diferentemente dos demais seres, somos capazes de *conhecer* suas leis e aplicá-las de maneira adequada. (ENGELS, 1952, p.14).

⁷ Em outra anotação, referindo-se às contradições entre *relações sociais de produção* e *desenvolvimento das forças produtivas*, Gramsci coloca como sinônimos: matéria, natureza e forças materiais de produção. “A unidade (nos elementos constitutivos do marxismo) é dada pelo desenvolvimento dialético das contradições entre o homem e a matéria (natureza – forças materiais de produção)” (GRAMSCI, 236-237).

Este processo, além de ter resultado na distinção entre homens e animais, é ele próprio resultado do desenvolvimento do trabalho humano⁸ – trabalho que, ao interferir na natureza, torna possível seu controle e seu domínio.

Resumindo: só o que podem fazer os animais é utilizar a natureza e modificá-la pelo mero fato de sua presença nela. O homem, ao contrário, modifica a natureza e a obriga a servi-lo, domina-a. E aí está, em última análise, a diferença essencial entre o homem e os demais animais, diferença que, por sua vez, resulta do trabalho. (ENGELS, 1952 p. 13).

Gramsci, reforçando o quanto o homem age sobre sua realidade, criando-a e transformando-a, fala de uma relação ativa entre o homem e a natureza, de forma que “o homem não entra em relações com a natureza simplesmente pelo fato de ser ele mesmo natureza, mas ativamente, por meio do trabalho e da técnica” (2001a, p.413). Deixa claro também que o conceito de trabalho humano não pode ser reduzido ao trabalho assalariado, devendo ser “[...] fixado naquela atividade humana que, em qualquer forma social, é igualmente necessária.”⁹ (GRAMSCI, 2007a, p.334). Além disto, considera que o conceito de técnica também não pode estar reduzido às noções científicas aplicadas na indústria, “mas também (deve-se entender por técnica) os instrumentos ‘mentais’, o conhecimento filosófico” (GRAMSCI, 2001a, p. 414).

Parece-nos que tanto Engels quanto Gramsci estão falando da mesma temática, porém dando ênfases por vezes distintas e, desta forma, se complementam. Falam da unidade existente entre o ser humano e a natureza, unidade que não se estabelece unicamente pelo fato do homem ser parte da natureza, mas que, ao se estabelecer, não pode deixar de lado este fato, com

⁸ Queremos aqui, com a ajuda de João Quartim de Moraes (*O humanismo e o homo sapiens*. Revista Crítica Marxista, n.21, nov. 2005.), rejeitar a idéia do ser humano como um ser que exterioriza uma essência que, portanto, já estaria dada antes mesmo dele se tornar homem sendo, neste sentido, uma atribuição divina. Ao contrário, compreendemos que não estava dado previamente ao ser humano o atributo do trabalho. Com base em um parágrafo muito citado de Marx (1983, p.149), quando este faz uma comparação entre o pior arquiteto e a melhor abelha, Moraes ressalta que “O evidente intuito desta análise é caracterizar o trabalho produtivo tal como o desenvolveu o *homo sapiens*, excluindo de seu foco teórico, mas assinalando-a enquanto questão, a passagem das ‘primeiras formas instintivas, animais, de trabalho’ à forma propriamente humana.” (op. cit., p.41, grifo do autor). Desta forma, Moraes chama a atenção para a questão do trabalho humano como resultado de um processo evolutivo e, neste sentido, aponta para outra questão – pouco discutida (ou não admitida) –, a das “formas instintivas, animais, de trabalho”.

⁹ Certamente uma referência à Marx (op. cit., p.149) quando este afirma que o trabalho é a produção de valores de uso, isto é, de “coisas que sirvam para satisfazer a necessidades” e que, neste sentido, a *natureza geral do trabalho* não muda por se realizar para o capitalista. Como assinala Moraes (2005, p.46), tem-se aí a vinculação entre o “[...] caráter historicamente transitório da sociedade burguesa (subordinação da produção de valor de uso à produção de valor de troca) ao caráter perene do trabalho enquanto dispêndio de energia para satisfazer a necessidades humanas [...]”.

o risco de cair em teses que levariam à idéia de uma essência humana que transcende a sua própria existência, concreta, também biológica, no tempo e no espaço. Os dois autores mostram que esta unidade é construída ao longo da história pelo desenvolvimento do conhecimento e da ciência, este ocorrendo através do trabalho humano. Quanto mais o ser humano compreende a natureza, melhor compreenderá a sua unidade com ela, a sua existência nela, descartando explicações com base no divino. Para Engels,

Sobretudo depois dos grandes progressos alcançados neste século (XIX) pelas ciências naturais, estamos em condições de prever e, portanto, de controlar cada vez melhor as remotas conseqüências naturais de nossos atos na produção, pelo menos dos mais correntes. E quanto mais isso seja uma realidade, mais os homens sentirão e compreenderão sua unidade com a natureza, e mais inconcebível será essa idéia absurda e antinatural da antítese entre o espírito e a matéria, o homem e a natureza. [...] idéia que [...] adquire seu máximo desenvolvimento no cristianismo. (1952, p.14).

Para Gramsci, também é a ciência que permite a união, consciente e ativa, do homem com a natureza, através da “[...] atividade experimental do cientista, que é o primeiro modelo de mediação dialética entre o homem e a natureza, a célula histórica elementar pela qual o homem, pondo-se em relação com a natureza através da tecnologia, a conhece e a domina (2001a, p. 166)”. É a ciência, e a ciência crítica mais especificamente, que poderá destruir as explicações teológicas e metafísicas sobre o ser humano e sua natureza.

É indubitável que a afirmação do método experimental separa dois mundos da história, duas épocas, e inicia o processo de dissolução da teologia e da metafísica e de desenvolvimento do pensamento moderno, cujo coroamento está na filosofia da práxis. (GRAMSCI, 2001a, p.166).

Se quanto mais o homem desenvolve o conhecimento científico mais lhe é possível dominar a natureza e o acaso, torna-se então possível uma medida quantitativa da diferença entre o passado e o presente. Esta medida refere-se ao conjunto das condições de vida do homem, condições que fazem parte do próprio processo de tornar-se humano; isto é, ao desenvolver conhecimento o ser humano cria a *possibilidade* de melhores condições de vida. Isto significa dizer que, quanto mais desenvolve conhecimento, mais o ser humano pode se tornar *livre*, seja liberdade em relação aos limites que o ambiente natural impõe, seja liberdade em relação aos seus próprios limites biológicos, ou seja, em relação à satisfação de suas necessidades. Devemos ainda lembrar que, para além das necessidades biológicas, o ser humano também pode se tornar “livre” das “necessidades” criadas pelo próprio desenvolvimento humano; livre no sentido da *possibilidade* de satisfazê-las. Mas, se o desenvolvimento científico cria esta possibilidade, isto não significa dizer que necessariamente ela será concretizada, isto é, as necessidades

humanas não serão necessariamente satisfeitas, nem as condições de vida da humanidade serão necessariamente melhoradas. Porém, a possibilidade é real, objetiva, o que a torna medida para avaliação do que se efetiva em termos das condições de vida. Gramsci nos diz:

A possibilidade não é a realidade, mas é, também ela, *uma* realidade: [...] Possibilidade quer dizer liberdade. A medida das liberdades entra no conceito de homem. Que existam as possibilidades objetivas de não se morrer de fome e que, mesmo assim, se morra de fome, é algo que, ao que parece, tem sua importância. (GRAMSCI, 2001a, p.406).

Em uma relação dialética entre quantidade e qualidade, o autor ressalta ainda que aquela medida quantitativa do conjunto das condições de vida resulta na elevação da qualidade humana.

A qualidade deveria ser atribuída aos homens e não às coisas: e a qualidade humana eleva-se e se refina na medida em que o homem satisfaz um número maior de necessidades e, portanto, torna-se independente delas. (GRAMSCI, 2001c, p. 261).

No entanto, não basta conhecer. Se o conhecimento desenvolvido significa uma possibilidade objetiva, ele, por si só, não é suficiente para que ocorra uma elevação da qualidade humana; é necessário vontade, é necessário aplicar este conhecimento na elevação do conjunto das condições de vida da humanidade.

Mas a existência das condições objetivas — ou possibilidade, ou liberdade — ainda não é suficiente: é necessário “conhecê-las” e saber utilizá-las. Querer utilizá-las. O homem, neste sentido, é vontade concreta, isto é, aplicação efetiva do querer abstrato ou do impulso vital aos meios concretos que realizam esta vontade. (GRAMSCI, 2001a, p. 166).

Mas, para aplicar este conhecimento tendo como objetivo a satisfação das necessidades humanas de forma igualitária, ou seja, para apropriar-se deste conhecimento visando um uso social diferente do atual, é necessário, como já apontado, “[...] uma revolução que transforme por completo o modo de produção existente até hoje e, com ele, a ordem social vigente” (ENGELS, 1952, p.16). Na sociedade capitalista (realidade humana histórica, portanto passível de transformação), baseada em relações sociais de exploração do homem pelo homem, não é possível pensar a produção e a aplicação do conhecimento separadamente da luta entre as classes sociais existentes (com seus interesses antagônicos). Por isto, apesar da humanidade já ter desenvolvido conhecimento suficiente para que ninguém morra de fome, muitos ainda estão a morrer de fome. E, para se compreender esta realidade, é importante observar o que significa uma “política de Estado” em uma sociedade dividida em classes sociais, como é a nossa.

3 Política de estado na sociedade capitalista

A análise de Gramsci sobre a sociedade capitalista parte, dentre outros princípios, da perspectiva de que esta sociedade não é uma realidade imutável, posto que é construção histórica e, por outro lado, não é uma sociedade onde se estabeleçam relações sociais dentre iguais, mas sim dentre classes sociais fundamentais (desiguais e com interesses antagônicos), classes que se estabelecem a partir de “uma função essencial no mundo da produção econômica” (GRAMSCI, 2001b, p.15-16). Gramsci está assim referindo-se à divisão fundamental – em duas classes – da sociedade capitalista, qual seja, os que têm a propriedade dos meios de produção e aqueles aos quais apenas restou a posse da sua própria força de trabalho; estes, para sobreviver, necessitam vender sua força de trabalho – em troca de *salário* – àqueles.

A partir desta perspectiva, com a ajuda de conceitos trabalhados por Gramsci, procuraremos mostrar como as “políticas públicas” são, de fato, “políticas de Estado”, um Estado historicamente determinado – o Estado burguês. Realizaremos tal tarefa tendo como pano de fundo o questionamento de duas idéias – ainda com forte presença nos dias de hoje – acerca do significado do Estado. A primeira delas é a que compreende o Estado como sendo uma instituição que busca o bem geral da nação, significando isto a busca do bem de todos igualmente; é com base nesta concepção que se constrói a idéia de que as políticas formuladas pelo Estado são “públicas”, isto é, visam ao atendimento, igualmente, dos interesses de todos os indivíduos da nação. A segunda idéia é aquela que compreende o Estado como uma instituição que se coloca em oposição à sociedade ou, utilizando o termo mais comum, em oposição à “sociedade civil”: no Estado, que é compreendido como sendo centralizador e autoritário, estariam concentrados os erros, a corrupção, a “pequena política”¹⁰, o “mal”; em oposição, na “sociedade civil”, os “cidadãos” – de uma forma bela, romântica, e harmônica – fariam pressão para que se caminhasse apenas na direção do bem, do bem de todos, mas levando em conta cada indivíduo, isto é, sem a centralização do Estado, vista como autoritária. É com base nesta concepção que iniciativas governamentais (apenas algumas) são atacadas e, ao mesmo tempo, ocorre um grande incentivo às iniciativas consideradas “não-estatais”, ou melhor, “não-governamentais”.

¹⁰ “Grande política (alta política) – pequena política (política do dia-a-dia, política parlamentar, de corredor, de intrigas). A grande política compreende as questões ligadas à fundação de novos Estados, à luta pela destruição, pela defesa, pela conservação de determinadas estruturas orgânicas econômico-sociais. A pequena política compreende as questões parciais e cotidianas que se apresentam no interior de uma estrutura já estabelecida em decorrência de lutas pela predominância entre as diversas frações de uma mesma classe política. Portanto, é grande política tentar excluir a grande política do âmbito interno da vida estatal e reduzir tudo a pequena política [...]” (GRAMSCI, 2000, p. 21).

3.1 De “1848” a “1870”: da guerra de movimento à guerra de posição

Gramsci, em suas discussões sobre o Estado e a sociedade civil, observa que as sociedades capitalistas (sem deixar de lado a especificidade de cada sociedade) vinham passando há algumas décadas por uma transformação histórica tal que, já nas décadas de 1920 e 1930, quando escrevia, tornava-se necessário analisar estas transformações para traçar novas formas de busca da superação do capitalismo. Em várias passagens, Gramsci usa como referências históricas, para que se observe estas transformações, a data de 1848 (ou pouco antes) e, contrastando com ela, a data de 1870 (ou, “o período posterior a 1870” (idem, 2000: 24). Refere-se, por um lado, aos estudos de Marx e Engels, de 1845, sobre as experiências jacobinas de 1789, que teriam levado estes autores a defenderem o conceito político de “revolução permanente”¹¹; por outro lado, contrapõe estas experiências ao período posterior à Comuna de Paris. Contrastando estes dois momentos distintos da história do capitalismo, descreve “1848” da seguinte forma:

[...] um período histórico em que não existiam ainda os grandes partidos políticos de massa e os grandes sindicatos econômicos, e a sociedade ainda estava sob muitos aspectos por assim dizer, no estado de *fluidez*: maior atraso do campo e monopólio quase completo da eficiência político-estatal em poucas cidades ou até mesmo numa só (Paris para a França), aparelho estatal relativamente pouco desenvolvido e maior autonomia da sociedade civil em relação à atividade estatal, determinado sistema das forças militares e do armamento nacional, maior autonomia das economias nacionais em face das relações econômicas do mercado mundial, etc. (GRAMSCI, 2001b, p.24).

E, comparando,

No período posterior a 1870, com a expansão colonial européia, todos estes elementos se modificam, as relações de organização internas e internacionais do Estado tornam-se mais complexas e robustas; e a fórmula da “*revolução permanente*”, própria de 1848, é elaborada e superada na ciência política com a fórmula de “*hegemonia civil*”. Ocorre na arte política o que ocorre na arte militar: a *guerra de movimento* torna-se cada vez mais *guerra de posição*; e pode-se dizer que um Estado vence uma guerra quando a prepara de modo minucioso e técnico no tempo de paz. A estrutura *maciça* das *democracias modernas*, seja como *organizações estatais*, seja como conjunto de *associações na vida civil*, constitui para a arte política algo similar às “*trincheiras*” e às *fortificações permanentes* da frente de combate na guerra de posição: faz com que seja apenas “parcial” o elemento do movimento que antes constituía “toda” a guerra, etc. (ibidem, grifo nosso, tanto itálico como sublinhado).

¹¹ O estudo de 1845 é *A sagrada família*; 1848 é a data do *Manifesto Comunista*. Segundo os editores brasileiros de *Cadernos do cárcere*, no *Manifesto*, apesar de não ser empregado o conceito explicitamente, ele está presente “quando se afirma que a ‘revolução burguesa alemã só poderá ser o prelúdio imediato de uma revolução proletária’” (ibidem: 361, nota 10).

Logo em seguida, o autor afirma que esta transformação – e, portanto, as questões referentes a ela – se colocaria para os Estados modernos, mas não estaria presente nos países atrasados e nas colônias. Hoje, mais de 70 anos decorridos destes escritos de Gramsci, temos claro que estas questões já não se colocam apenas para os países de capitalismo central, mas também para países como o Brasil, periferia do núcleo duro capitalista.

Na citação acima, Gramsci já expõe uma série de termos e idéias centrais de seu pensamento político que, em parte, desenvolveremos ao longo deste trabalho. Neste ponto, observamos que, ao caracterizar comparativamente os dois momentos históricos, pretende ressaltar que a sociedade como um todo, mesmo permanecendo capitalista, modificou sua organização, tanto em relação às *organizações estatais*, quanto em relação às *associações na vida civil*, tornando “as relações de organização do Estado mais complexas e robustas”. Aqui, já aponta para o fato de que estas transformações significam uma imbricação complexa entre “aparelho de Estado” e “sociedade civil”, levando à necessidade de se repensar como ocorre o domínio nas democracias modernas (burguesas) e, portanto, sendo também necessário repensar como superar este domínio. Ou seja, se as organizações da sociedade, estatais ou civis, se tornam “trincheiras, fortificações permanentes” de um dado projeto de sociedade, burguês, isto significa que a estratégia de dominação modificou-se, apontando para a necessidade de também se modificar a estratégia de superação desta dominação, daí a idéia de que a “guerra de movimento” deixou de ser a única, sendo necessária também a “guerra de posição”.¹²

A transformação e complexificação da relação entre “aparelho de estado” e “sociedade civil” nas sociedades capitalistas (e, portanto, os conceitos de “guerra de movimento”, “guerra de posição”, assim como o de “trincheira”) fica mais clara quando Gramsci – ao se referir à possível compreensão por parte de Lênin da necessidade de mudança da “guerra manobrada” para a “guerra de posição” na luta internacional pelo comunismo – acaba explicitando os conceitos de “Oriente” e “Ocidente”:¹³

No Oriente, o Estado era tudo, a sociedade civil era primitiva e gelatinosa; no Ocidente, havia entre o Estado e a sociedade civil uma justa relação e, ao oscilar o Estado, podia-se imediatamente reconhecer uma *robusta estrutura da sociedade civil*. O Estado era apenas uma trincheira avançada, por trás da qual se situava uma robusta cadeia de fortalezas e casamatas [...]. (GRAMSCI, 2000, p.262).

¹²Além de guerra de movimento, Gramsci usa os seguintes termos com o mesmo significado: guerra manobrada, guerra de manobra, guerra frontal; quanto à guerra de posição, também usa: guerra de trincheira, guerra de assédio.

¹³ Quanto a estes conceitos é preciso tomar cuidado pois, segundo Carlos Nelson Coutinho, “a ‘ocidentalidade’ de uma formação social não é, para Gramsci, um fato puramente geográfico, mas sobretudo um fato *histórico*. Ou seja: Gramsci não se limita a registrar a presença sincrônica de formações de tipo ‘oriental’ e ‘ocidental’, mas indica também os processos histórico-sociais, diacrônicos, que levam uma formação social a se ‘ocidentalizar’ ” (COUTINHO, 2003, p.148).

Nesta citação especificamente, Gramsci está se referindo ao “Oriente em 1917”, ou seja, à Revolução Russa, vitoriosa sobre o czarismo ao utilizar a “guerra manobrada”, isto é, a tomada do poder através do movimento, das armas. Esta estratégia seria então aquela necessária para um país em que as condições gerais – econômicas, culturais, sociais – são as “de um país em que os quadros da vida nacional são embrionários e frouxos e não se podem tornar ‘trincheira ou fortaleza’” (ibidem:261). Já a estratégia da “guerra de posição”, seria a única possível¹⁴ quando os quadros sociais de um país são, por eles próprios, capazes de se tornarem “trincheiras municiauíssimas” (ibidem:262). Ou seja, as trincheiras são as organizações de uma *robusta sociedade civil* que, quando o Estado oscila – isto é, quando a classe dominante corre o risco de deixar de ser dirigente através do aparelho de Estado – garantem a manutenção da estrutura de classes dada. O Estado, ou melhor, o aparelho de Estado, também é uma trincheira, porém uma “trincheira avançada”. Por isto, para Gramsci, nas sociedades “ocidentais”, a luta revolucionária deve se concentrar na estratégia da “guerra de posição”, na conquista das trincheiras, isto é, nas organizações da sociedade civil, pois apenas tomando o aparelho de Estado – através da guerra de movimento, das armas – não seria possível transformar a estrutura social, garantida que estaria pelas trincheiras da classe dominante.

No entanto, é preciso esclarecer, Gramsci ressalta que a escolha de um ou outro tipo de guerra não ocorre de acordo com uma vontade, mas sim de acordo com as condições históricas, ou seja, de acordo com a relação geral das forças em choque. Além disto, em suas alusões, bastante freqüentes, à arte e à técnica militar, ele lembra que desenvolver um novo tipo de guerra não significa cancelar o anterior, mas poderá significar uma modificação em suas funções, o mesmo ocorrendo na política.¹⁵

[...] nas guerras entre os Estados mais avançados do ponto de vista civil e industrial, a guerra manobrada deve ser considerada como reduzida mais a funções táticas do que estratégicas, deve ser considerada na mesma posição em que antes estava a guerra de assédio em relação à guerra manobrada. A mesma transformação deve ocorrer na arte e na ciência política, pelo menos no que se refere aos Estados mais avançados, onde a “sociedade civil” tornou-se uma estrutura muito complexa e

¹⁴ Apesar de nesta discussão Gramsci falar em a “única possível”, vimos na citação acima (da página 24 do Volume 3) que ele aponta para a necessidade de o elemento do movimento, que antes era a estratégia única de guerra, se tornar *parte* desta guerra; em outros momentos (veremos alguns em seguida) Gramsci deixa claro não estar abrindo mão completamente da guerra de movimento como estratégia de luta.

¹⁵ Gramsci chega a afirmar que a última guerra de movimento foram os “acontecimentos de 1917” (ibidem:73), mas o autor também afirma que no caminho de construção da sociedade comunista não será possível abrir mão, por um período, do “Estado-guarda noturno”, isto é, da força, da coerção, “de uma organização coercitiva que protegerá o desenvolvimento dos elementos de sociedade regulada em contínuo incremento e que, portanto, reduzirá gradualmente suas intervenções autoritárias e coativas. E isto não se pode fazer pensar num novo ‘liberalismo’, embora esteja por se dar o início de uma era de liberdade orgânica” (ibidem:245).

resistente às "irrupções" catastróficas do elemento econômico imediato (crises, depressões, etc.); [...]. (GRAMSCI, 2000, p.72-73)

Continuando, na mesma frase, Gramsci afirma que

[...] as superestruturas da sociedade civil são como o sistema das trincheiras na guerra moderna. Assim como nesta última ocorria que um implacável ataque de artilharia parecia ter destruído todo o sistema defensivo do adversário (mas, na realidade, só o havia destruído na superfície externa, e, no momento do ataque e do avanço, os assaltantes defrontavam-se com uma linha defensiva ainda eficiente), algo similar ocorre na política durante as grandes crises econômicas [...]. (GRAMSCI, 2000, p.73).

Desta forma, reforça aquela idéia de que, quando as organizações da sociedade civil estão mais desenvolvidas, tornam-se trincheiras que resistirão, que garantirão a manutenção da estrutura de classes, mesmo quando ocorrem crises econômicas (que poderiam levar os adversários à tomada do aparelho de Estado à força, "por assalto", em uma guerra de movimento).

3.2 Conformar para valores "universais"

Aqui se torna importante destacar que, segundo Gramsci, a construção da hegemonia de uma classe social sobre as outras ocorre no campo da relação das forças políticas, correspondendo a um determinado "grau de homogeneidade, de autoconsciência e de organização alcançado" por esta classe social, ou seja, correspondendo a um determinado grau de consciência política coletiva (GRAMSCI, 2000, p.40). Esta consciência, Gramsci subdivide em três momentos, ou graus, quais sejam: o econômico-corporativo, o econômico e o político (ou, ético-político); no entanto, ressalta tratar-se de uma subdivisão analítica, posto que na história estes momentos implicam-se reciprocamente e combinam-se de diversas maneiras. No primeiro momento (ou grau) da consciência política coletiva de uma determinada classe – o econômico-corporativo –, percebe-se que existe uma unidade do grupo profissional, mas não da classe social. No segundo momento – o econômico – já se tem alguma consciência da unidade de interesses de classe social, mas ainda restrita ao campo econômico; já se coloca a questão do Estado, da necessidade de nele participar, mas ainda de forma restrita. Será somente o terceiro momento que corresponderá ao momento da hegemonia, pois é aí que se toma consciência que os interesses específicos daquele "grupo econômico" podem, e devem, tornar-se interesses de outros grupos subordinados.

Esta é a fase mais estritamente política, que assinala a passagem nítida da estrutura para a esfera das superestruturas complexas; [...]determinando, além da unicidade dos fins econômicos e políticos, também a unidade intelectual e moral, pondo todas as questões em torno das quais ferve a luta não no plano corporativo, mas num plano "universal", criando assim a hegemonia de um grupo social fundamental sobre uma série de grupos subordinados. (GRAMSCI, 2000, p.41).

É nesta fase, portanto, que a classe dominante consegue fazer com que seus interesses pareçam universais; isto é, os interesses da classe dominante passam a ser compreendidos pelas classes subordinadas como se fossem seus próprios interesses e não os de outra classe social. Isto significa dizer que, nesta fase, um determinado grupo social fundamental não apenas toma consciência de que seus interesses específicos podem se tornar um projeto de sociedade (isto é, que envolva todos) como também colocam este projeto em prática. Assim, o Estado, que é "concebido como organismo próprio de um grupo" (a burguesia), voltado para a expansão máxima desta classe, é apresentado como se fosse "força motriz de uma expansão universal, de um desenvolvimento de todas as energias 'nacionais' [...]" (GRAMSCI, 2000, p.41-42). Mas, para isto, torna-se necessário que os interesses das classes subordinadas sejam concretamente levados em conta. E, assim,

[...] a vida estatal é concebida como uma contínua formação e superação de equilíbrios instáveis (no âmbito da lei) entre os interesses do grupo fundamental e os interesses dos grupos subordinados, equilíbrios em que os interesses do grupo dominante prevalecem, mas até um determinado ponto, ou seja, não até o estreito interesse econômico-corporativo. (GRAMSCI).

Se, por um lado, os interesses da classe dominante não podem prevalecer de uma forma estreita (econômico-corporativa, como interesse de um grupo profissional), mas sim como interesses políticos, como projeto de sociedade de uma determinada classe social; e, por outro lado, deve-se levar em conta os interesses das classes subordinadas para sobre elas exercer a hegemonia, isto não pode envolver o essencial – como a socialização dos meios de produção –, pois desta forma a classe que domina perderia a materialidade – econômica – que fundamenta e garante sua posição de dominação. Ou seja,

O fato da hegemonia pressupõe indubitavelmente que sejam levados em conta os interesses e as tendências dos grupos sobre os quais a hegemonia será exercida, que se forme um certo equilíbrio de compromisso, isto é, que o grupo dirigente faça sacrifícios de ordem econômico-corporativa; mas também é indubitável que tais sacrifícios e tal compromisso não podem envolver o essencial, dado que, *se a hegemonia é ético-política, não pode deixar de ser também econômica*, não pode deixar de ter seu fundamento na função decisiva que o grupo dirigente exerce no núcleo decisivo da atividade econômica. (GRAMSCI, 2000, p.48).

O Estado está voltado para a expansão de um determinado projeto de sociedade – a sociedade capitalista. Gramsci reafirma que o Estado é Estado-classe, isto é, um Estado que representa os interesses de uma determinada classe, representa o projeto de sociedade *desta* classe. Se este projeto de sociedade não inclui a igualdade econômica, como é o caso da sociedade capitalista, não há como existir igualdade política.

Enquanto existir o Estado-classe não pode existir a sociedade regulada [...] nos tipos de sociedade pensados pelas diversas utopias introduz-se a igualdade econômica como base necessária da reforma projetada: nisto os utopistas não eram utopistas, mas cientistas concretos da política e críticos coerentes. [...] Mas permanece exato o conceito [...] de que *não pode existir igualdade política completa e perfeita sem igualdade econômica* [...]. (GRAMSCI, 2000, p. 223-224).

E, como já citado, Gramsci nos lembra, a igualdade econômica não se introduz através de leis arbitrárias – mesmo que assim queiram acreditar as classes médias e os pequenos intelectuais. Para ele, esta é uma concepção retrógrada e reacionária, pois se pretende desta forma impedir lutas agudas através de regulamentações. Poderíamos, portanto, dizer que a idéia de que é possível igualdade política, garantida através de regulamentações legais, em uma sociedade sem igualdade econômica, isto é, sem a base material que garanta a igualdade em qualquer âmbito da sociedade, é uma idéia que busca “esconder” os antagonismos de classe presente nas sociedades capitalistas. Esta é a idéia da democracia burguesa.

Mas, retornando, com o desenvolvimento da sociedade civil, para que o Estado-classe se mantenha, não basta incorporar alguns interesses das classes subordinadas, é necessário também – para que a classe dominante torne seu projeto de sociedade hegemônico, e o mantenha como tal – cada vez mais, o convencimento, isto é, o consenso. Desta forma, hoje, a classe social hegemônica deve buscar um equilíbrio entre ser *dominante* – no sentido de deter, apenas com base na coerção, os meios de produção e o aparelho de Estado – e ser *dirigente*, se dedicando assim, mais do que antes, a dirigir intelectual e moralmente, a organizar o consenso na sociedade civil. É por isto que, diferentemente de outros momentos da história, de outras classes sociais, a burguesia necessita convencer, absorver toda a sociedade (ou grande parte dela) para um projeto que, de fato, é o seu próprio projeto de sociedade. Ou seja, com as organizações da sociedade civil mais desenvolvidas e mais politizadas, a força, a coerção, não são mais suficientes, torna-se necessário *conformar* os indivíduos – técnica e eticamente – para que a sociedade como um todo siga atendendo aos interesses mais fundamentais específicos da burguesia.

[...] é um problema de educação das massas, de sua ‘conformação’ segundo as exigências do fim a alcançar. Esta é precisamente a função

do direito no Estado e na sociedade; através do 'direito', o Estado torna 'homogêneo' o grupo dominante e tende a criar um conformismo social que seja útil à linha de desenvolvimento do grupo dirigente. [...] problema ético, que na prática é a correspondência 'espontânea e livremente aceita' entre os atos e as omissões de cada indivíduo, entre a conduta de cada indivíduo e os fins que a sociedade se propõe como necessários, correspondência que é coercitiva na esfera do direito positivo tecnicamente e é espontânea e livre (mais estritamente ética) naquelas zonas em que a 'coação' não é estatal, mas de opinião pública, de ambiente moral, etc. (GRAMSCI, 2000, p.240).

Conformar os indivíduos significa então, para além do uso da força, fazer com que haja uma correspondência entre a conduta individual de cada um e os fins a que a sociedade se propõe, fazendo com que os indivíduos aceitem estes fins também de forma "espontânea e livre", como se fossem seus próprios fins. Para Gramsci, a burguesia – diferentemente das classes dominantes de antes – busca este conformismo social, isto é, busca assimilar as classes subordinadas de forma a absorver toda a sociedade no seu projeto específico, levando a grande maioria a pensar e a agir como se os interesses da classe dominante fossem os seus próprios interesses. Neste sentido que o Estado torna-se educador.

As classes dominantes precedentes eram essencialmente conservadoras, no sentido de que não tendiam a assimilar organicamente as outras classes, ou seja, a ampliar "técnica" e ideologicamente sua esfera de classe: a concepção de casta fechada. A classe burguesa põe-se a si mesma como um organismo em contínuo movimento, capaz de absorver toda a sociedade, assimilando-a a seu nível cultural e econômico; toda a função do Estado é transformada: o Estado torna-se "educador", etc.¹⁶ (GRAMSCI, 2000, p. 271).

O autor considera a função de educador que o Estado possui como uma das mais importantes, "elevando a massa da população a um determinado nível cultural e moral" cujos limites, no entanto, hoje correspondem às necessidades de desenvolvimento das forças produtivas para atenderem aos interesses das classes dominantes (GRAMSCI, 2000, p.284).

¹⁶ Gramsci deixa claro que, se a burguesia é "revolucionária", inovadora, neste sentido, isto não significa que ela seja realmente capaz de assimilar toda a sociedade pois, como já dito, não é possível igualdade política sem igualdade econômica. Para ele, "Uma classe que se ponha a si mesma como passível de assimilar toda a sociedade e, ao mesmo tempo, seja realmente capaz de exprimir este processo leva à perfeição esta concepção do Estado e do direito, a ponto de conceber o fim do Estado e do direito, tornados inúteis por terem esgotado sua missão e sido absorvidos pela sociedade civil." (GRAMSCI, 2000).

3.3 Noção geral de Estado: hegemonia couraçada de coerção

Até aqui falamos de Estado e sociedade civil de forma distinta, fazendo algumas vezes referência especificamente ao “aparelho de Estado”; torna-se necessário, portanto, trabalharmos estes conceitos em Gramsci.

O autor, em diversos momentos, procura falar na necessária imbricação entre o econômico e o cultural, como por exemplo quando pergunta, em tom de afirmação,

Pode haver reforma cultural, ou seja, elevação civil das camadas mais baixas da sociedade, sem uma anterior reforma econômica e uma modificação na posição social e no mundo econômico? É por isso que uma reforma intelectual e moral não pode deixar de estar ligada a um programa de reforma econômica; [...]. (GRAMSCI, 2000, p.19).

De forma semelhante, busca traçar as relações entre o econômico e o político, buscando demonstrar que a distinção entre o Estado e a Sociedade Civil é apenas metodológica, posto que ambos se identificam na realidade dos fatos. Um belo exemplo desta identidade, por ele apresentado, refere-se à crítica que faz daqueles teóricos liberais que defendem a economia de mercado com base em uma suposta separação entre o econômico – que seria próprio da sociedade civil – e o político – que seria próprio do Estado. Gramsci demonstra que a “liberdade” que dizem ser própria do econômico – como se fosse independente das vontades políticas, dos projetos políticos – é garantida pela coerção das leis, própria do Estado, portanto do político.

Assim, afirma-se que a atividade econômica é própria da sociedade civil e que o Estado não deve intervir em sua regulamentação. Mas, dado que sociedade civil e Estado se identificam na realidade dos fatos, deve-se estabelecer que também o liberismo¹⁷ é uma “regulamentação” de caráter estatal, introduzida e mantida por via legislativa e coercitiva: é um fato de vontade consciente dos próprios fins, e não a expressão espontânea, automática, do fato econômico. (GRAMSCI, 2000, p.47).

Para Gramsci, a questão da separação equivocada entre Estado e sociedade civil é resolvida distinguindo-se os conceitos de *sociedade civil* e de *sociedade política* (distinção analítica, metodológica, mas não na realidade dos fatos); na primeira, o foco está na busca de um consenso, no sentido de consentimento, de legitimação de uma determinada estrutura social; já na sociedade política, o foco está na coerção, na força, não apenas física, mas também, por exemplo, na força das leis, que garante esta estrutura social. Para ele, deve-se notar que

¹⁷ Referência ao “livre-cambismo”, ou à defesa de uma “liberdade de mercado”. Sobre o assunto, ver nota 29, dos editores, à página 366, da mesma obra, volume 3.

[...] *na noção geral de Estado* entram elementos que devem ser remetidos à noção de sociedade civil (no sentido, seria possível dizer, de que Estado = sociedade política + sociedade civil, isto é, *hegemonia couraçada de coerção*). (GRAMSCI, 2000, p.244).

Podemos dizer que sociedade política refere-se ao que comumente chamamos de “aparelho de Estado”, isto é, a estrutura do Estado, seu núcleo duro; enquanto que sociedade civil refere-se àquelas organizações sem vinculação (em alguns casos subordinação) *direta* com a sociedade política. Porém, tanto uma quanto a outra fazem parte da *organização mais geral* de um Estado, de uma nação e, neste sentido, tanto na sociedade política quanto na sociedade civil estão presentes os conflitos de classe.

Se existem conflitos e, portanto, uma classe social dominante, sua *hegemonia* sobre a sociedade, hegemonia *consentida*, precisa ser protegida, couraçada, papel *coercitivo* que será desempenhado através do comando, domínio direto, expresso na sociedade política (ou, aparelho de Estado).¹⁸

[...] dois grandes “planos” superestruturais: o que pode ser chamado de “sociedade civil” (isto é, o conjunto de organismos designados vulgarmente como “privado”) e o da “sociedade política ou Estado”, planos que correspondem, respectivamente, à função de “hegemonia” que o grupo dominante exerce em toda a sociedade e àquela de “domínio direto” ou de comando, que se expressa no Estado e no governo “jurídico”. (GRAMSCI, 2001b, p.20-21).

Assim, a classe social dominante – que tem este domínio construído histórica e materialmente com base na estrutura econômica, isto é, com base na “função que ocupa no mundo da produção” – exercerá a hegemonia social (através da sociedade civil) e o governo político (através da sociedade política); isto é, funções, respectivamente:

1) do consenso “espontâneo” dado pelas grandes massas da população à orientação impressa pelo grupo fundamental dominante à vida social, consenso que nasce “historicamente” do prestígio (e, portanto, da confiança) obtido pelo grupo dominante por causa de sua posição e de sua função no mundo da produção; 2) do aparelho de coerção estatal que assegura “legalmente” a disciplina dos grupos que não “consentem”, nem ativamente nem passivamente, mas que é constituído *para toda a sociedade*¹⁹ na previsão dos momentos de crise no comando e na direção, nos quais desaparece o consenso espontâneo. (GRAMSCI, 2001b).

¹⁸ Deve-se tomar cuidado para que o termo “aparelho de Estado” não leve a uma idéia equivocada de algo que seria “técnico” – comumente visto como à parte das questões políticas, no sentido mesmo de *neutro*. Não é pouco comum ouvirmos discursos que falam de “decisões puramente técnicas” por parte do Estado, como se este pudesse estar “acima” da disputa entre projetos políticos de sociedade.

¹⁹ A coerção está presente para toda a sociedade, e mais, está *sempre* presente, para que a manutenção da estrutura seja garantida em possíveis momentos de crise.

Em seus “cadernos”, Gramsci mostra como, em diferentes campos, a coerção e o consenso se combinam na busca de manutenção da hegemonia (courageada de coerção) por parte de uma determinada classe social. Assim, por exemplo, em sua discussão sobre o fordismo nos Estados Unidos e os altos salários por ele oferecido, afirma que, mesmo estando claro serem os altos salários uma forma transitória de retribuição,

A adaptação aos novos métodos de produção e de trabalho não pode ocorrer apenas através da coação social [...] a coerção deve ser sabiamente combinada com persuasão e consenso, e isto pode ser obtido, nas formas próprias de uma determinada sociedade, por meio de uma maior retribuição, que permita um determinado padrão de vida, capaz de manter e reintegrar as forças desgastadas pelo novo tipo de esforço. (GRAMSCI, 2001c, p.272-273).

De forma semelhante se refere ao regime parlamentar:

O exercício “normal” da hegemonia, no terreno tornado clássico do regime parlamentar, caracteriza-se pela combinação da força e do consenso, que se equilibram de modo variado, sem que a força suplante em muito o consenso, mas, ao contrário, tentando fazer com que a força pareça apoiada no consenso da maioria, expresso pelos chamados órgãos da opinião pública –jornais e associações –, os quais, por isso, em certas situações, são artificialmente multiplicados. (GRAMSCI, 2000, p.95).

Com Gramsci, já afirmamos que o Estado amplia sua função educadora ao passar a ter como uma de suas funções formar, adequar, isto é, *conformar* as massas populares à concepção de mundo burguesa, a este projeto de sociedade – o que inclui formá-las para atuarem na produção econômica, mas vai além disto. Agora é preciso observar como o Estado – em sua “noção geral” – realiza esta função; como faz para que o conjunto da sociedade consinta e colabore neste projeto, transformando o que para as massas é coerção (projeto que não é delas) em consenso – projeto que passam a aderir como se fosse por pura decisão individual, espontânea, por “liberdade”. Para Gramsci, coerente com sua idéia de uma “noção geral de Estado”, a escola é uma das respostas, porém não a única.

A escola como função educativa positiva e os tribunais como função educativa repressiva e negativa são as atividades estatais mais importantes neste sentido: mas, na realidade, para este fim tende *uma multiplicidade de outras iniciativas e atividades chamadas privadas, que formam o aparelho da hegemonia política e cultural das classes dominantes.* (GRAMSCI, 2000, p.284).²⁰

Por isto, quanto ao papel de educador do Estado, portanto quanto à construção da hegemonia de uma classe social sobre as outras, precisamos lembrar que

[...] a relação pedagógica não pode ser limitada às relações especificamente "escolares", [...]. Esta relação existe em toda a sociedade no seu conjunto e em todo indivíduo com relação aos outros indivíduos, entre camadas intelectuais e não intelectuais, entre governantes e governados, entre elites e seguidores, entre dirigentes e dirigidos, entre vanguardas e corpos de exército. *Toda relação de "hegemonia" é necessariamente uma relação pedagógica*, que se verifica não apenas no interior de uma nação, entre diversas forças que a compõem, mas em todo o campo internacional e mundial, entre conjuntos de civilizações nacionais e continentais. (Gramsci, 2001a, p.399, grifo nosso).

Desta forma, a construção desta hegemonia não ocorrerá apenas no campo da sociedade política (do aparelho de Estado), mas também no campo da sociedade civil, ou seja, através daquela "multiplicidade de outras iniciativas e atividades chamadas privadas, que formam o aparelho da hegemonia política e cultural das classes dominantes". Agora podemos voltar ao início deste texto e melhor explicitar porque Gramsci afirma que "a fórmula da 'revolução permanente' deve ser superada pela fórmula da 'hegemonia civil'", assim como porque "um Estado vence uma guerra quando a prepara de modo minucioso e técnico no tempo de paz" (GRAMSCI, 2000, p.24). São as "trincheiras" da democracia moderna – capitalista – que, se bem preparadas (leia-se, se cumprirem bem com sua função de conformar a sociedade – técnica e politicamente – para um projeto específico, hegemônico – hoje, o da burguesia) nos tempos de paz (isto é, em todos os momentos e aspectos da vida social,

²⁰ Quanto aos tribunais, ressaltamos uma ampliação também do conceito de "direito", incluindo aí a pressão coletiva que a sociedade é capaz de realizar sobre um indivíduo, pressão esta que tem seu locus nas atividades da sociedade civil. "Questão do 'direito', cujo conceito deverá ser ampliado, nele incluindo aquelas atividades que hoje são compreendidas na fórmula 'indiferente jurídico' e que são de domínio da sociedade civil, que atua sem 'sanções' e sem 'obrigações' taxativas, mas que nem por isso deixa de exercer uma pressão coletiva e de obter resultados objetivos de elaboração nos costumes, nos modos de pensar e de atuar, na moralidade, etc." (ibidem: 23) Ver também, no mesmo volume, página 240 e páginas 301-2. Nesta última, o autor fala em um sentido mais amplo do que o comum para 'legislador': "Todo homem, na medida em que é ativo, isto é, vivo, contribui para modificar o ambiente social em que se desenvolve (para modificar determinadas características dele ou para conservar outras), isto é, tende a estabelecer 'normas', regras de vida e de conduta."

independentemente de um processo revolucionário) garantirão ao Estado-classe vencer a guerra, caso ela ocorra. Por isto, um processo revolucionário necessita – sem aí se limitar – compreender onde estão estas trincheiras para que possam ser derrubadas.

3.4 Conflito de classes

Hoje, vivendo um processo que se intensificou desde as duas últimas décadas do século XX, podemos observar em países de capitalismo central – e também em países periféricos como o Brasil – que a burguesia tem conseguido alargar suas trincheiras na sociedade civil de uma forma nunca vista antes. Agora, diante da reestruturação que o Estado (sociedade política) vem passando, deixando de oferecer o que historicamente foi conquistado como direito social, por exemplo, saúde e educação; quando ocorre não mais se sustentar a ideologia do Estado que cuida do “bem geral da nação” (através de suas “políticas públicas”), novas ideologias surgem. Assim, parece, a sociedade civil passa a ser vista como o novo locus do “bem geral da nação” – a grande defensora “do bem e da verdade”. Tanto antes, como agora, a idéia básica permanece: não há conflitos de classes nas sociedades em que vivemos, capitalistas. Neste contexto, uma série de iniciativas na sociedade civil, respaldadas em políticas do Estado – em sentido restrito e amplo – são esvaziadas de conteúdos de classe, tendo como base a defesa da “paz” e da “harmonia” social, como se fossem iniciativas desvinculadas de um projeto específico de sociedade. Desta forma, o único projeto que parece ser possível é o da sociedade capitalista. Este conservadorismo – iniciativas que, de forma ativa ou passiva, contribuem para a conservação das relações sociais capitalistas – nos faz pensar que estamos vivenciando um momento de retrocesso em relação ao que Gramsci chamou de níveis da consciência política coletiva, pois se não somos capazes de perceber e aprofundar os “conformismos em luta”, estamos desvinculando o específico (questão de gênero, etnia, ecológica, etc.), isto é, o “econômico-corporativo”, do geral, isto é, do ético-político, do projeto de sociedade que, no entanto, estará subjacente.

Mas, como Gramsci disse, “somos conformistas de algum conformismo” (2001a: 94), “porque conformismo significa nada mais do que ‘socialidade’, mas cabe usar a palavra ‘conformismo’ precisamente para chocar os imbecis” (2002b:248). A questão é de qual conformismo histórico fazemos parte, ou seja, de uma sociabilidade de senso comum, sem consistência teórica, cheia de preconceitos ou, ao contrário, de uma sociabilidade crítica.

Pela própria concepção de mundo, pertencemos sempre a um determinado grupo, precisamente o de todos os elementos sociais que compartilham um mesmo modo de pensar e de agir. Somos conformistas de algum conformismo, somos sempre homens-massa ou homens-coletivos. O problema é o seguinte: qual é o tipo histórico de conformismo, de homem-massa do qual fazemos parte? [...] O início

da elaboração crítica é a consciência daquilo que é realmente, isto é, um 'conhece-te a ti mesmo' como produto do processo histórico até hoje desenvolvido, que deixou em ti uma infinidade de traços acolhidos sem análise crítica. Deve-se fazer, inicialmente, essa análise. (GRAMSCI, 2001a, p.94).

Para Gramsci, há um conformismo "racional", que corresponde ao desenvolvimento das forças produtivas, ou seja, ao menor esforço para obter um resultado útil no sentido de satisfazer necessidades humanas e, por isto, a disciplina deste conformismo deve ser incentivada (idem, 2002b, p. 248). Porém, fica a questão de se saber o que deve ser considerado como a "conduta 'racional' mais útil", útil e livre, porque, ao atender à "necessidade" possibilita a liberdade. Fica assim a própria questão do que se considera "necessidade". Existe uma luta entre diferentes conformismos (ou, luta pela hegemonia) e o seu resultado é tão objetivo quanto o que será considerado necessidade – se a satisfação das necessidades humanas de forma igualitária, levando à liberdade, ou não (GRAMSCI, 2000, p.249).

Portanto, a socialidade, o conformismo é resultado de uma luta cultural (e não apenas cultural), é um dado 'objetivo' ou universal, do mesmo modo como não se pode deixar de ser objetiva e universal a 'necessidade' sobre a qual se eleva o edifício da liberdade. (GRAMSCI, 2000)

Por isto, precisamos ter claro de qual tipo histórico de conformismo fazemos parte e, se somos críticos, torna-se importante compreender quais são as "trincheiras" que a classe dominante organiza na constante busca pela manutenção de sua hegemonia. "Trata-se, portanto, de estudar com 'profundidade' quais são os elementos da sociedade civil que correspondem aos sistemas de defesa na guerra de posição" (GRAMSCI, 2000, p.73). Trata-se de compreender a sociedade civil como parte do Estado e, neste sentido, como campo onde também está presente a disputa por diferentes projetos políticos de sociedade. Este é *um dos* campos da contra-hegemonia, portanto, da explicitação do conflito de classes

Referências Bibliográficas

COUTINHO, Carlos Nelson. *Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

ENGELS, Friedrich. *Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem*. Escrito em 1876, publicado pela primeira vez em 1896. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br>, publicado segundo a edição soviética de 1952, de acordo com o manuscrito, em alemão. Traduzido do espanhol.

GRAMSCI, Antonio. *Maquiavel, a política e o estado moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991a.

GRAMSCI, Antonio. *Concepção dialética da história*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1991b.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*. 2ª ed.. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, v. 1.

_____. *Cadernos do Cárcere*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001b, v.2 .

_____. *Cadernos do Cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, v.3.

_____. *Cadernos do Cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001c., v.4.

_____. *Cadernos do Cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002a., v.5.

_____. *Cadernos do Cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002b., v.6.

MARX, Karl. *O capital*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. V.1, livro 1, seção 3, cap. 5.

MORAES, João Quartim de. O humanismo e o homo sapiens. *Revista Crítica Marxista*, Ed. Revan, n° 21, nov. 2005.