

AFIRMAÇÃO DA POLÍTICA EM ARENDT E GRAMSCI

Remo Mutzenberg

Resumo

Diante dos desafios analíticos, postos pela natureza plural e fragmentada das sociedades contemporâneas, o artigo focaliza reflexões de dois autores, Hannah Arendt e Antonio Gramsci, em relação à afirmação da ação política. Considera as suas contribuições para o debate atual acerca do espaço público e dos direitos civis, acentuando os processos políticos para a sua constituição. Confronta, assim, a visão da política como feito e ato extraordinário, conforme Arendt, à concepção gramsciana da política como intencionalidade e ato coletivo, situando a construção de uma "vontade coletiva" como possibilidade da constituição de espaços públicos e da luta pelo direito civil.

Palavras-chave

Espaço público. Ideologia. Ações coletivas. Cidadania. Democracia.

THE AFFIRMATION OF POLITICS IN THE WORKS OF ARENDT AND GRAMSCI

Abstract

Considering the analytical challenges set by the plural and fragmented nature of contemporary societies, the article focuses on the reflections of Hannah Arendt and Antonio Gramsci concerning the affirmation of political action. It takes into account their contribution to the present debate on public space and civil rights, stressing the political process of their constitution. It, thus, contrasts Arendt's view of politics as an extraordinary act and deed with the gramscian conception of politics as intentionality and collective act, placing the construction of the "collective will" as a possibility of constituting public spaces and for civil rights struggles.

Keywords

Public space. Ideology. Collective action. Citizenship. Democracy.

Até a década de 1960, a unidade de análise predominante, no campo das teorias sociais, foi a totalidade social ou unidades coletivas, acentuando-se variáveis explicativas subordinadas a leis sistêmicas ou a determinações estruturais. Isto levou a um sociologismo, que já fora alvo de crítica de Max Weber, e também ao desaparecimento da política como objeto a ser teorizado. Tanto a visão economicista como a funcionalista relegaram a um segundo plano a dimensão política, reduzindo-a a reflexos de lógicas internas aos sistemas ou à estrutura. Retomamos, aqui, dois autores que tiveram como preocupação central a reafirmação da ação política. Desta forma, o presente texto tem um interesse mais específico, o de contribuir para o debate sobre ações coletivas, cujas abordagens mais recentes levam em consideração o quadro político-social pluralista, onde os temas da política e da cultura política tomam-se centrais ao lado dos temas da identidade, dos direitos de cidadania e da diferença, cujo horizonte é a democracia. É nessa direção que retomamos as reflexões de Hannah Arendt, que se colocam como ponto de partida para um diálogo com perspectivas presentes nos escritos de Antonio Gramsci.

Hannah Arendt: política como afirmação do extraordinário

Hannah Arendt situa-se dentro da tradição filosófica ocidental, particularmente da alemã, e busca examinar as condições políticas e jurídicas que possam tornar viável um mundo comum que afirme a pluralidade e a diversidade, e que se contraponha à reconstituição de um novo *estado totalitário de natureza*, cujo risco continua real (LAFER, 1988, p. 15). Segundo essa autora, a sociedade moderna enfrenta problemas elementares de convivência humana, sem as garantias renunciadas pelas várias revoluções do século XX, como últimos meios de salvação proporcionados pela tradição, e que terminaram em restaurações ou em tirania (ARENDT, 1997, p. 187). Perspectiva próxima ao campo da análise de Walter Benjamin, em *Origens do drama barroco alemão*, num contexto em que toda a vida do homem e sua salvação passaram a ser concebidas em termos profanos, sujeitas à história cega e **sem** fins e onde "a função do tirano é a restauração da ordem, durante o estado de exceção: uma ditadura cuja vocação utópica será sempre a de substituir as incertezas da história pelas leis de ferro da natureza" (BE LAMIN, 1984, p. 97).

Na ausência de um ponto de referência numa tradição ou de alguma base de legitimação transcendental, fenômeno associado àquilo que Weber denomina "desencantamento do mundo", os critérios para a atividade humana, segundo Arendt, passam a depender da contingência da convivência humana, isto é, da capacidade de os homens construírem critérios e referências com validade intersubjetiva. No entanto, como observa Vera da Silva Telles (1990, p. 24), é essa validade intersubjetiva, ou senso comum, que foi posta em questão diante do fenômeno totalitário presente no século XX. É a partir desse dilema que Arendt analisa a *vita activa* da era moderna e coloca como questão repensar a ação e o espaço público, onde não apenas se tome possível o reconhecimento da diferença e confirmação pública dos direitos, mas implicando também a possibilidade permanente de questionamento dos fundamentos da sociedade (TELLES, 1990, p.24).

Hannah Arendt, em sua reflexão sobre a *vita activa*, não parte de uma natureza humana solucionável apenas no interior de uma estrutura, cuja resposta seria divinamente revelada, mas da definição da condição humana, que é mais do que as condições nas quais a vida foi dada. Os homens criam suas condições e essas passam a ser condicionantes tal como as coisas naturais. Assim,

a objetividade do mundo - o seu caráter de coisa ou objeto - e a condição humana complementam-se uma à outra; por ser uma existência condicionada, a existência humana seria impossível sem as coisas, e estas seriam um amontoado de artigos incoerentes, um não-mundo, se esses artigos não fossem condicionantes da existência humana (ARENDT, 2000, p. 17).

Essas condições de existência, no entanto, jamais condicionam de modo absoluto a atividade humana. Daí a sensibilidade de Arendt ao diferente, ao extraordinário, e a sua **crítica** à ciência moderna da economia, cuja base seria a suposição de que os homens se comportam ao invés de agirem uns em relação aos outros. A ciência econômica, segundo a autora, adquire caráter científico quando os homens se tomam seres sociais e passam a seguir unanimemente certas normas de conduta, de sorte que aqueles que não se orientam de acordo com essa expectativa podem ser considerados associais ou anormais (ARENDT, 2000, p. 51 et seq.). Esta afirmação assume seu pleno sentido a partir da distinção que faz entre os níveis das atividades humanas e o significado particular atribuído à *ação*, distinto do significado do *labor* e do *trabalho*.

A análise de Hannah Arendt é marcada pela recorrência à etimologia, que parece buscar, na forma de *anamnesis*, uma dimensão nomeadora original da linguagem¹, esta como "repertório da experiência humana" (LAFER, 1988, p. 205). É assim que a partir de evidências fenomenológicas e da identificação de palavras distintas, presentes em todas as línguas européias e que hoje designam a mesma atividade, a autora faz uma distinção entre *labor* e *trabalho*², ausente no corpo das modernas teorias do trabalho (ARENDT, 2000, p. 90). De acordo com essa distinção, *labor* refere-se à condição do homem na natureza e ao caráter cíclico desta, ligado ao processo vital do corpo sujeito às necessidades da existência (ARENDT, 2000, p. 156). Os produtos do *labor* são os menos duráveis e sustentam o ciclo da vida biológica pelo consumo (ARENDT, 2000, p. 110).

A 'necessidade de subsistir' comanda tanto o *labor* quanto o consumo; e o *labor*, quando incorpora, 'reúne' e 'mistura-se' fisicamente às coisas fornecidas pela natureza, realiza ativamente aquilo que o corpo faz mais intimamente quando consome alimento. Ambos são processos devoradores que se apossam da matéria e a destroem. (ARENDT, 2000, p. 112).

Em contraste com essa perecibilidade dos produtos do *labor* do corpo e destinados ao consumo, os objetos resultados do *trabalho* são dotados de durabilidade, destinados ao uso e marcados pelo desgaste e não pelo consumo. O artifício humano, produto do trabalho, cria um mundo objetivo, contrapondo-se à subjetividade dos homens. Sem esse mundo criado não haveria objetividade, apenas um movimento eterno, um eterno fluxo. É o trabalho e o caráter de durabilidade dos artefatos que sobrevivem às vidas individuais e as transcendem (ARENDT, 2000, p. 15). Dois aspectos são inerentes à fabricação: um começo e um fim definidos e orientados por um modelo. Nesse caso "o que orienta o trabalho de fabricação está fora do fabricante e precede o processo de trabalho em si, tal como as exigências do processo vital dentro do trabalho precedem

¹ A influência da filosofia da linguagem de Benjamin está presente aqui. Como observa Sérgio Paulo Rouanet (1984), Benjamin via a tarefa do filósofo como a de restaurar a dimensão nomeadora da linguagem, cujos ecos estariam presentes nas linguagens contemporâneas.

² Como observa a autora, *labor* e *trabalho* são diferenciados no grego através das palavras *ponein* e *argazesthai*; no latim, *laborare* e *lacere*; no francês, *travailler* e *ouvrir*; no alemão, *arbeiten* e *werken* (ARENDT, 2000, p. 90).

o processo do labor" (ARENDT, 2000, p. 153). A fabricação tem, assim, um caráter instrumental marcado pelas categorias de meios e fins, cuja durabilidade gera nas coisas uma relativa independência em relação aos homens. Há aqui uma dupla consequência: por um lado, o homem tem domínio sobre as coisas que fabrica e, por outro, o produto desse processo é condição e condicionante da vida humana.

A terceira atividade fundamental dada ao homem, que a autora denomina *ação*, corresponde à pluralidade que se "exerce diretamente entre os homens **sem a mediação das coisas ou da matéria**" (ARENDT, 2000, p. 15, grifo nosso). Como afirma a autora, "a pluralidade é a condição da ação humana pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir" (2000, p. 16). A ação depende inteiramente da presença de outros numa esfera pública, onde o discurso revela o agente do ato e cuja ação só se toma "relevante através da palavra falada na qual o autor se identifica, anuncia o que fez e pretende fazer" (ARENDT, 2000, p. 191). A ação é, para a autora, o termo que designa a atividade política por excelência, sendo a natalidade a categoria central do pensamento político. Ou seja, a natalidade é o novo começo inerente a cada nascimento, a capacidade de iniciar algo novo (2000, p. 17). Mais uma vez a autora recorre aos termos gregos e latinos para definir ação, contrapondo os termos gregos *archein* (começar, ser primeiro) e *praein* (atravessar, realizar, acabar), e os termos latinos *agere* (pôr em movimento, guiar) e *gerere* (conduzir). Essa distinção, segundo a autora, diluiu-se na modernidade e ação passou a ser identificada com realização. A ação inicia algo novo. Porém, como ela ocorre entre e em relação a outros capazes de agir, a reação é sempre uma nova ação com poder de afetar os outros. Todo "agente" é também um "paciente" (ARENDT, 2000, p. 203).

Essa dinâmica desencadeia processos imprevisíveis e irreversíveis, jamais restritos a um círculo fechado ou aos limites e fronteiras existentes na esfera dos negócios humanos. Desse modo, como ninguém é senhor dos seus atos do começo ao fim, podemos, quando muito, delimitar um agente, mas não um ato criador. Isto não decorre como efeito de uma lei da história enquanto força externa, mas da própria ação entre os homens. A imprevisibilidade, irreversibilidade e anonimato dos atores históricos levou a que se buscasse um substituto para a ação, "na esperança de libertar a esfera dos negócios humanos da accidentalidade e da irresponsabilidade moral inerente à pluralidade dos agentes" (ARENDT, 2000, p. 233). A monarquia, o governo de um só homem, o rei-filósofo e a burocracia constituem-se como salvaguardas contra os perigos da pluralidade. A denúncia

A análise de Hannah Arendt é marcada pela recorrência à etimologia, que parece buscar, na forma de *anamnesis*, uma dimensão nomeadora original da linguagem, esta como "repertório da experiência humana" (LAFER, 1988, p. 205). É assim que a partir de evidências fenomenológicas e da identificação de palavras distintas, presentes em todas as línguas européias e que hoje designam a mesma atividade, a autora faz uma distinção entre *labor* e *trabalho*¹, ausente no corpo das modernas teorias do trabalho (ARENDT, 2000, p. 90). De acordo com essa distinção, *labor* refere-se à condição do homem na natureza e ao caráter cíclico desta, ligado ao processo vital do corpo sujeito às necessidades da existência (ARENDT, 2000, p. 156). Os produtos do *labor* são os menos duráveis e sustentam o ciclo da vida biológica pelo consumo (ARENDT, 2000, p. 110).

A 'necessidade de subsistir' comanda tanto o *labor* quanto o consumo; e o *labor*, quando incorpora, 'reúne' e 'mistura-se' fisicamente às coisas fornecidas pela natureza, realiza ativamente aquilo que o corpo faz mais intimamente quando consome alimento. Ambos são processos devoradores que se apossam da matéria e a destroem. (ARENDT, 2000, p. 112).

Em contraste com essa perecibilidade dos produtos do *labor* do corpo e destinados ao consumo, os objetos resultados do *trabalho* são dotados de durabilidade, destinados ao uso e marcados pelo desgaste e não pelo consumo. O artifício humano, produto do trabalho, cria um mundo objetivo, contrapondo-se à subjetividade dos homens. Sem esse mundo criado não haveria objetividade, apenas um movimento eterno, um eterno fluxo. É o trabalho e o caráter de durabilidade dos artefatos que sobrevivem às vidas individuais e as transcendem (ARENDT, 2000, p. 15). Dois aspectos são inerentes à fabricação: um começo e um fim definidos e orientados por um modelo. Nesse caso "o que orienta o trabalho de fabricação está fora do fabricante e precede o processo de trabalho em si, tal como as exigências do processo vital dentro do trabalho precedem

¹ A influência da filosofia da linguagem de Benjamin está presente aqui. Como observa Sérgio Paulo Rouanet (1984), Benjamin via a tarefa do filósofo como a de restaurar a dimensão nomeadora da linguagem, cujos ecos estariam presentes nas linguagens contemporâneas.

² Como observa a autora, *labor* e *trabalho* são diferenciados no grego através das palavras *ponein* e *argazesthai*; no latim, *laborare* e *facere*; no francês, *travailler* e *ouvrir*; no alemão, *arbeiten* e *werken* (ARENDT, 2000, p. 90).

o processo do labor" (ARENOT, 2000, p. 153). A fabricação tem, assim, um caráter instrumental marcado pelas categorias de meios e fins, cuja durabilidade gera nas coisas uma relativa independência em relação aos homens. Há aqui uma dupla consequência: por um lado, o homem tem domínio sobre as coisas que fabrica e, por outro, o produto desse processo é condição e condicionante da vida humana.

A terceira atividade fundamental dada ao homem, que a autora denomina *ação*, corresponde à pluralidade que se "exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria" (ARENOT, 2000, p. 15, grifo nosso). Como afirma a autora, "a pluralidade é a condição da ação humana pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir" (2000, p. 16). A ação depende inteiramente da presença de outros numa esfera pública, onde o discurso revela o agente do ato e cuja ação só se toma "relevante através da palavra falada na qual o autor se identifica, anuncia o que fez e pretende fazer" (ARENDT, 2000, p. 191). A ação é, para a autora, o termo que designa a atividade política por excelência, sendo a natalidade a categoria central do pensamento político. Ou seja, a natalidade é o novo começo inerente a cada nascimento, a capacidade de iniciar algo novo (2000, p. 17). Mais uma vez a autora recorre aos termos gregos e latinos para definir ação, contrapondo os termos gregos *archein* (começar, ser primeiro) e *prattein* (atravessar, realizar, acabar), e os termos latinos *agere* (pôr em movimento, guiar) e *gerere* (conduzir). Essa distinção, segundo a autora, diluiu-se na modernidade e ação passou a ser identificada com realização. A ação inicia algo novo. Porém, como ela ocorre entre e em relação a outros capazes de agir, a reação é sempre uma nova ação com poder de afetar os outros. Todo "agente" é também um "paciente" (ARENDT, 2000, p. 203).

Essa dinâmica desencadeia processos imprevisíveis e irreversíveis, jamais restritos a um círculo fechado ou aos limites e fronteiras existentes na esfera dos negócios humanos. Desse modo, como ninguém é senhor dos seus atos do começo ao fim, podemos, quando muito, delimitar um agente, mas não um ato criador. Isto não decorre como efeito de uma lei da história enquanto força externa, mas da própria ação entre os homens. A imprevisibilidade, irreversibilidade e anonimato dos atores históricos levou a que se buscasse um substituto para a ação, "na esperança de libertar a esfera dos negócios humanos da acidentalidade e da irresponsabilidade moral inerente à pluralidade dos agentes" (ARENOT, 2000, p. 233). A monarquia, o governo de um só homem, o rei-filósofo e a burocracia constituem-se como salvaguardas contra os perigos da pluralidade. A denúncia

feita por Arendt não diz respeito a uma eficiência ou funcionalidade ou, ainda, à crueldade, mas à supressão da própria esfera pública, significando o banimento dos cidadãos e a insistência de que os mesmos devem dedicar-se aos seus assuntos privados, enquanto só o soberano deve cuidar dos negócios públicos (AREDT, 2000, p. 233-234).

A supressão da esfera pública é concomitante à negação da possibilidade da ação, resultando na criação de regras tendentes a "normalizar" e levar seus membros a "comportarem-se", e na abolição da ação espontânea ou reações inusitadas (AREDT, 2000, p. 50). Nessa mesma linha de raciocínio, podemos situar a distinção elaborada pela autora entre pensar e conhecer, que tem particular interesse para a questão dos direitos. Como observa Celso Lafer (1988, p. 87), a partir de Kant e da interpretação dos termos *Vernunft* e *Verstand*, Hannah Arendt denuncia a falácia do esforço das filosofias modernas em aplicar ao pensar os critérios de certeza almejados por modelos cognitivos. É neste sentido que *opensar*, como atributo da razão, busca os significados, e o *conhecer* tem a verdade como objetivo, reduzindo o ato de pensar e o direito ao ato de conhecimento de uma verdade objetiva.

Posto que a obra de Arendt tem como centro a interpretação do fenômeno totalitário, o que é posto em questão é a própria positividade do jurídico. O relato sobre o julgamento de Eichman, o que causa perplexidade é que a atuação deste estava rigorosamente de acordo com uma legalidade que se fundava numa ordem à qual exigia-se obediência e que encontrava ressonância no que se convencionou chamar de opinião pública (TELLES, 1990, p. 25). O conhecer sem pensar carrega o risco do não questionamento do objeto de conhecimento. Como afirma Celso Lafer (1988, p. 88), o

... não pensar protege as pessoas dos riscos do exame crítico e da dúvida [...] e traduz-se numa adesão impensada às normas de conduta de uma dada sociedade, ou seja, [...] a dogmatização progressiva do conhecimento jurídico. Essa dogmatização leva as pessoas a se habituarem não com o conteúdo das normas, cujo exame detido as deixaria perplexas, mas sim com a posse de normas que permitem, com relativa facilidade e regularidade, a elas subsumir casos e situações particulares. Isto aconteceu, aponta Hannah Arendt, na Alemanha nazista e na Rússia stalinista, regimes que eficazmente inverteram os mandamentos básicos da moral ocidental.

Essa tendência da cognição fixar e ter um fim, não distinto da fabricação, encorpado ao processo científico, leva a autora a acentuar a capacidade de dar início (liberdade) e privilegiar o extraordinário. Assim, Celso Lafer considera que a reflexão de Hannah Arendt conduziu-a ao extraordinário e a desconsiderar o comum e, desta forma, assim como

[...] a postura do igualitarismo indutivo do empirismo, que se baseia nos comportamentos, fez com que apenas as formas ordinárias e regulares de uma atividade sejam levadas em conta, a postura de Hannah Arendt impele-a a um exagero oposto: o de se concentrar no extraordinário sem ocupar-se adequadamente com o comum e o ordinário (LAFER, 1988, p. 92).

Essa dicotomia entre conhecer e pensar revela-se num outro nível, na forma de uma ontologia das atividades da vida ativa e na leitura fenomenológica da ação. As três dimensões da atividade humana - labor, trabalho e ação - são dimensões transcendentais da condição humana e o privilégio dado à ação não nega a relevância e pertinência das outras; mas, como observa Vera da Silva Telles (1990, p. 41), "isso supõe que cada uma destas atividades se realize no lugar que lhe é próprio no mundo para que possa, cada qual no seu limite e em sua própria esfera, convergir na construção do mundo dos homens". Segundo Arendt, o que define o problema das sociedades modernas é a diluição dessas fronteiras, onde a esfera pública é ocupada pelo *homofaber* como mercado de troca, onde a relação é mediada e mensurada pela troca das coisas mundanas, absorvidas pelo ciclo infundável do metabolismo, como na natureza, através do consumo. Essa é, segundo a autora, a marca da sociedade de consumo, na qual "quase conseguimos nivelar todas as atividades humanas, reduzindo-as ao denominador comum de assegurar as coisas necessárias à vida e de produzi-las em abundância. O que quer que façamos, devemos fazê-lo a fim de ganhar o próprio sustento" (ARENDT, 2000, p. 139).

Em contraposição à experiência grega, onde a esfera familiar (lugar da convivência compelida pela necessidade) distinguia-se da esfera pública (esfera da liberdade), a autora afirma que "nas sociedades modernas esta linha divisória é inteiramente difusa, porque vemos corpos de povos e comunidades políticas como uma família cujos negócios diários devem ser obtidos por uma administração doméstica nacional e gigantesca" (ARENDT, 2000, p. 37).

Em outros termos, é o que Hannah Arendt define como "ascensão do social", que exclui a política, e que, por sua vez, constitui o centro das críticas

dirigidas à perspectiva da autora. Estas críticas concentram-se, conforme sintetiza Vera da Silva Telles (1990, p. 42), "em torno da noção de uma política autonomizada por uma ação e por um discurso desvinculado dos interesses e dos conflitos. Uma ação e um discurso que teriam, por definição, uma vocação igualitária que exclui a dominação, a violência e a desigualdade de poderes", o que exclui também os processos ideológicos inerentes à legitimação ou ao ocultamento da "fragilidade dos negócios humanos". É nesse sentido que retomamos os conceitos gramscianos de hegemonia e prática hegemônica, e, mais especificamente, ao modo como eles foram desenvolvidos pela Teoria do Discurso de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe. Consideramos que esses conceitos permitem pensar as fixações como processo político, que implicam também na construção e recomposição de identidades coletivas, assim como a possibilidade do surgimento de processos que não levam a um fechamento, onde a dimensão antagônica do social sempre pode tomar-se manifesta.

Das reflexões de Hannah Arendt, três pontos nos parecem importantes para o nosso debate. O primeiro é a noção de espaço público, a partir do qual podemos situar os processos políticos e onde articulações assumem visibilidade.

esta acepção, a política não se define exclusivamente em referência ao Estado, mas depende dos espaços que são criados, onde novas normas, regras e acontecimentos, constrangimentos da vida podem se fazer visíveis. O segundo aspecto diz respeito à afirmação dos direitos enquanto invenção para a convivência coletiva, naturalmente conflituosa, cujo pressuposto é o direito a ter direito, independentemente de sua função, mas simplesmente pelo fato de ter nascido. Finalmente, a distinção entre comportamento e ação, que se colocam como categorias para uma distinção de diferentes níveis das ações coletivas.

Hegemonia como forma da política da sociedade **plural**

As reflexões de Hannah Arendt, como apontamos acima, orientaram-se para uma revisão de conceitos na busca de referenciais que dessem sustentação a uma crítica da sociedade contemporânea e, em particular, à experiência do totalitarismo. Baseado nas três dimensões das atividades humanas, isto é, labor, trabalho e ação, esse esforço direcionou-se para a afirmação da ação política, a denúncia da elisão da ação e a perda da tradição em decorrência da ocupação do espaço público pela lógica das atividades econômicas do *animal laborans*. O centro de seu esforço dirigiu-se, assim, para a afirmação da autonomia da política,

sem mediações, que permitisse reverter o totalitarismo. De outro modo, Antonio Gramsci parte dos escritos de Marx para afirmar a ação política em contraposição ao economicismo no contexto marcado pela ascensão do fascismo, colocando em evidência a fragilidade da ação política da esquerda. Podemos afirmar que a experiência do totalitarismo europeu aproximou as preocupações destes autores e propiciou a 'redescoberta' da política.

Encontramos em Gramsci indicações e problemas revestidos de um caráter polêmico, decorrente não apenas das condições das reflexões do *cárcere*, mas de sua própria concepção do marxismo como estando ainda em formação (COUTINHO; KONDER, 1978). Evidentemente suas reflexões têm presente o problema nacional italiano, mas transcendem esse contexto, refletindo a revolução e as transformações do capitalismo no Ocidente.¹ Apesar dos distintos momentos de suas reflexões, esses três componentes estão subjacentes a sua teorização e intuições. Há uma consciência das transformações e complexificação das sociedades industriais e seus desdobramentos para o campo da política. Uma analogia com as mudanças de estratégias na arte da guerra, referindo-se à passagem da "guerra de movimentos" para uma "guerra de posições", Gramsci considera que a "ciência política" deveria acompanhar essa mudança de estratégia, pelo menos no que se refere aos Estados mais avançados, onde a "sociedade civil transformou-se numa estrutura muito complexa e resistente às 'irrupções' catastróficas do elemento econômico imediato (crise, depressões, etc.): as superestruturas da sociedade civil são como o sistema de trincheiras na guerra moderna" (GRAMSCI, 1978b, p. 73).

Podemos, assim, situar suas reflexões e contribuições num nível mais amplo, na afirmação da ação política, na reestruturação do capitalismo no pós-crise de 1929, na complexidade dos conflitos e crescente intervencionismo político e econômico. Não é no primado da ação, presente em *O moderno príncipe*, e nem nos desdobramentos teóricos da nova estrutura refletidos no texto *Americanismo e fordismo*, mas na confluência desses dois aspectos que emerge uma teorização da ação política e sua relação com a estrutura. Assim, os nexos dos escritos de Gramsci encontram-se nas relações entre estrutura e superestrutura, cujas reflexões

¹ Duas linhas de interpretação têm orientado a leitura dos escritos de Gramsci: a teorização do problema nacional italiano e a teorização da revolução no Ocidente. Isso leva a estabelecer um corte entre uma fase internacionalista, do tempo do *Ordine nuovo* e o período do cárcere e sua insistência sobre a questão nacional italiana (DANTAS NETO, 1999).

inscrevem-se no âmbito de dois princípios ou cânones, na expressão de Gramsci, formulados por Marx na *Introdução à crítica da economia política*:

1) o de que nenhuma sociedade assume encargos para cuja solução ainda não existam as condições necessárias e suficientes, ou que pelo menos não estejam em vias de aparecer e se desenvolver; 2) o de que nenhuma sociedade se dissolve e pode ser substituída antes de desenvolver e completar todas as formas de vida implícitas nas suas relações. Da reflexão sobre estes dois cânones pode-se chegar ao desenvolvimento de toda uma série de outros princípios de metodologia histórica. (GRAMSCI, 1978b: 45).

É nesta tensão, entre condições de uma formação social e a *vontade* iniciativa, que emergem conceitos como *vontade coletiva*, *hegemonia*, *ideologia*, *unidade intelectual e moral*, *bloco histórico*, que significaram uma inovação dentro do marxismo.

Gramsci, tomando como ponto de partida que não existe uma natureza humana abstrata, fixa e imutável, mas historicamente determinada, o que considera uma novidade fundamental introduzida pelo marxismo, afirma os conceitos da ciência política e da arte política. Ele também se contrapõe, assim, a uma sociologia que se concebe como estudo das condições e das leis que regulam o desenvolvimento dos homens num complexo social ou conjunto de relações sociais. Nesse sentido, a análise social não pode prescindir da vontade e da iniciativa humana e a própria ciência torna-se uma atividade política na medida em que transforma os homens (GRAMSCI, 1978b, p. 87). A não existência de leis, em sentido absoluto ou mecânico, leva a conceber a ação política como um ato criador e suscitador. Essa criação, no entanto, não surge do nada ou de algo que se "move no vazio turbido de seus [dos políticos] desejos e sonhos" (GRAMSCI, 1978b, p. 43), mas da realidade factual. Essa realidade não é estática, mas marcada por relações de forças em contínuo movimento e mudança de equilíbrio. O posicionamento diante dessa realidade factual é diferenciado. Assim, por exemplo, é possível uma distinção entre o diplomata e o político, entre o cientista político e o político prático. "O diplomata não pode deixar de se mover só na realidade factual, pois a sua atividade específica não é a de criar novos equilíbrios, mas a de conservar dentro de determinados quadros jurídicos um equilíbrio existente" (GRAMSCI, 1978b, p. 42). Essa distinção nos posicionamentos, diante da

realidade, relaciona-se às concepções e orientações para a ação, que podem manter-se no âmbito da "realidade factual" ou no âmbito do "dever ser", mas este, como ato criador de vontade, deve estar baseado na realidade factual.

A ação política, como em Arendt, é um ato criador ou suscitador, mas em Gramsci a ação parte de um *programa*, de uma intencionalidade. Para Gramsci, a ação política é também uma paixão, um impulso imediato à ação, “que nasce no terreno 'permanente e orgânico' da vida econômica, mas supera-o, fazendo entrar em jogo sentimentos e aspirações em cuja atmosfera incandescente o próprio cálculo da vida humana individual obedece a leis diversas do proveito individual, etc” (GRAMSCI, 1978b, p. 14). Ao criticar o conceito de *política-paixão* de Benedetto Croce, ele afirma que este conceito exclui os partidos e todo plano de ação. Para Gramsci (1978b, p. 13), não há política sem organização, já que “não se pode pensar numa 'paixão' organizada e permanente; a paixão permanente é uma condição de orgasmo e de espasmo, que determina incapacidade de execução”. Neste sentido, a ação política, relacionada a um *programa*, é uma ação organizada que cria organizações permanentes. Agir tem o sentido de tomar iniciativa, pôr em movimento, conforme também afirma Arendt, mas em Gramsci a ação política para ser efetiva pressupõe um modelo ou mediações.⁴

Em Gramsci, um *programa* se impõe em três níveis: 1) da análise da realidade factual, relacionada ao processo de previsão; 2) da construção de uma “vontade coletiva”; e, por fim, 3) da luta hegemônica. No primeiro nível, seria absurdo pensar numa previsão puramente objetiva, a qual pressupõe uma regularidade na forma de leis, uma vez que “quem prevê, na realidade tem um 'programa' que quer ver triunfar, e a previsão é exatamente um elemento de tal triunfo” (GRAMSCI, 1978b, p. 41). Isso não significa que a previsão seja arbitrária, gratuita ou tendenciosa. Segundo Gramsci,

⁴ A pressuposição de um modelo, segundo Arendt, seria própria da fabricação. Arendt considera que essa dimensão está presente em Marx, mas que, “apesar de hesitações ocasionais, Marx permanece convencido de que 'Milton produziu o Paraíso Perdido pela mesma razão que o bicho-da-seda produz a seda'” (ARENDR, 2000, p. 111). Marx, coerente com seu pressuposto de que a vida material determina a consciência, afirma que a possibilidade do trabalho como criação só seria factível a partir da superação do modo de produção capitalista e da alienação. Em Gramsci (1978b, p. 404), há a afirmação de que, apesar do trabalho ser reduzido a gestos mecânicos, o operário, por ser humano, continua a pensar, o que o leva a pensamentos pouco conformistas e ações não previstas.

só na medida em que o aspecto da previsão está ligado a um 'programa', esse aspecto adquire objetividade: 1) porque só a paixão aguça o intelecto e colabora para a intuição mais clara; 2) porque, sendo a realidade o resultado de uma aplicação da vontade humana à sociedade das coisas (do maquinista à máquina), prescindir de todo elemento voluntário, ou calcular apenas a intervenção de vontades outras como elemento do jogo geral mutila a própria realidade. (GRAMSCI, 1978b, p. 41).

O segundo nível, a construção de uma "vontade coletiva", implica "indagar como se formam as vontades coletivas permanentes, e como tais vontades se propõem objetivos imediatos e mediatos concretos, isto é, uma linha de ação coletiva" (GRAMSCI, 1978b, p. 90). A ideologia aqui assume um papel fundamental, entendida não como um dado determinado pela estrutura econômica ou pela organização social, mas definida no campo da luta política. Reflete, portanto, o 'jogo' de forças que atuam na história, segundo aqueles princípios ou cânones, como designado por Gramsci. A ideologia tem, assim, um papel ativo e constitui-se num processo criativo,

no sentido de pensamento que modifica a maneira de sentir do maior número e, em consequência, deste maior número. Criador, também, no sentido em que ensina como não existe uma realidade, em si mesma, em si e por si, mas apenas em relações históricas com os homens que modificam. etc. (GRAMSCI, 1978a, p. 34).

As ideologias, nessa perspectiva, "organizam as massas humanas, formam o terreno sobre o qual os homens se movimentam, adquirem consciência de sua posição, lutam etc" (GRAMSCI, 1978a, p. 63).

É também a partir dessas concepções que os indivíduos constroem suas identidades, numa unidade "[...] 'cultural-social', pela qual uma multiplicidade de vontades desagregadas, com fins heterogêneos, se solidificam na busca de um mesmo fim, sobre a base de uma idêntica e comum concepção de mundo" (GRAMSCI, 1978a, p. 36). Fica claro que esse *clima cultural* não é algo dado, mas resultado de uma ação política. Isto pressupõe o uso e uma concepção de linguagem, que não subentende uma *coisa única*, nem no tempo e nem no espaço. Linguagem significa uma cultura e é uma multiplicidade de fatos, mais ou menos organicamente coerentes e coordenados, que revelam distinções histórico-sociais. Em outros termos, poderíamos falar numa polissemia em que, no extremo limite, "todo ser falante tem uma linguagem pessoal e própria", um modo de pensar e

sentir (GRAMSCI, 1978a, p. 36). Daí também a dimensão pedagógica da construção de uma *vontade coletiva*, de uma relação ativa entre as partes e que se estende para as relações hegemônicas.

A criação de novas concepções, portanto, não significa apenas fazer descobertas individuais, mas significa "difundir criativamente verdades já descobertas, socializá-las; transformá-las, portanto, em base de ações vitais, em elementos de coordenação e de ordem intelectual e moral" (GRAMSCI, 1978a, p. 13). Isto implica numa publicização dessas concepções – para a obtenção de um mesmo *clima cultural*, que não decorre de uma *situação comum*, mas desse processo ideológico -, que podem sedimentar-se na forma de um senso comum e no esquecimento de sua formação, aparecendo como um dado em si mesmo. Neste caso, funciona como um fetiche, um organismo ou legislação que se realiza e aparece como "entidade fantástica, a abstração do organismo coletivo, uma espécie de divindade autônoma que não pensa com nenhuma cabeça concreta, mas todavia pensa, que não caminha com determinadas pernas de homem, mas mesmo assim caminha etc" (GRAMSCI, 1978b, p. 178). É também neste campo que se efetiva um processo de dominação como conquista de consentimentos e não como simples processo de coerção.

Outro aspecto presente em Gramsci é que a ação política sempre tem caráter coletivo e implica que "as idéias e as opiniões não nascem espontaneamente no cérebro de cada indivíduo; tiveram um grupo de homens ou inclusive uma individualidade que as elaborou e apresenta sob forma política de atualidade" (GRAMSCI, 1978b, p. 88). Apesar de considerar que todos os homens são filósofos - uma vez que a filosofia está contida na própria linguagem, no senso comum e no bom-senso, modos de ver e agir - os intelectuais, organicamente ligados aos grupos sociais, assumem lugar destacado na criação de concepções. Nas notas sobre Maquiavel, esta função é precipuamente atribuída ao partido. A constituição de uma *vontade coletiva* é um processo mais ou menos longo e raramente ocorrem explosões 'sintéticas' imprevistas e, quando ocorrem, são mais destrutivas que construtivas. Neste sentido, Gramsci considera que as análises geralmente levam em conta as correntes já constituídas e não se analisa a sua formação, que se trata "de um processo molecular miudíssimo [...] do qual nasce uma vontade coletiva com um determinado grau de homogeneidade, grau que é necessário e suficiente para determinar uma ação coordenada e simultânea no tempo

só na medida em que o aspecto da previsão está ligado a um 'programa', esse aspecto adquire objetividade: 1) porque só a paixão aguça o intelecto e colabora para a intuição mais clara; 2) porque, sendo a realidade o resultado de uma aplicação da vontade humana à sociedade das coisas (do maquinista à máquina), prescindir de todo elemento voluntário, ou calcular apenas a intervenção de vontades outras como elemento do jogo geral mutila a própria realidade. (GRAMSCI, 1978b, p. 41).

O segundo nível, a construção de uma "vontade coletiva", implica "indagar como se formam as vontades coletivas permanentes, e como tais vontades se propõem objetivos imediatos e mediatos concretos, isto é, uma linha de ação coletiva" (GRAMSCI, 1978b, p. 90). A ideologia aqui assume um papel fundamental, entendida não como um dado determinado pela estrutura econômica ou pela organização social, mas definida no campo da luta política. Reflete, portanto, o 'jogo' de forças que atuam na história, segundo aqueles princípios ou cânones, como designado por Gramsci. A ideologia tem, assim, um papel ativo e constitui-se num processo criativo,

no sentido de pensamento que modifica a maneira de sentir do maior número e, em consequência, deste maior número. Criador, também. no sentido em que ensina como não existe uma realidade, em si mesma, em si e por si, mas apenas em relações históricas com os homens que modificam, etc. (GRAMSCI, 1978a, p. 34).

As ideologias, nessa perspectiva, "organizam as massas humanas, formam o terreno sobre o qual os homens se movimentam, adquirem consciência de sua posição, lutam etc" (GRAMSCI, 1978a, p. 63).

É também a partir dessas concepções que os indivíduos constroem suas identidades, numa unidade "[...] 'cultural-social', pela qual uma multiplicidade de vontades desagregadas, com fins heterogêneos, se solidificam na busca de um mesmo fim, sobre a base de uma idêntica e comum concepção de mundo" (GRAMSCI, 1978a, p. 36). Fica claro que esse *clima cultural* não é algo dado, mas resultado de uma ação política. Isto pressupõe o uso e uma concepção de linguagem, que não subentende uma *coisa única*, nem no tempo e nem no espaço. Linguagem significa uma cultura e é uma multiplicidade de fatos, mais ou menos organicamente coerentes e coordenados, que revelam distinções histórico-sociais. Em outros termos, poderíamos falar numa polissemia em que, no extremo limite, "todo ser falante tem uma linguagem pessoal e própria", um modo de pensar e

sentir (GRAMSCI, 1978a, p. 36). Daí também a dimensão pedagógica da construção de uma *vontade coletiva*, de uma relação ativa entre as partes e que se estende para as relações hegemônicas.

A criação de novas concepções, portanto, não significa apenas fazer descobertas individuais, mas significa "difundir criativamente verdades já descobertas, socializá-las; transformá-las, portanto, em base de ações vitais, em elementos de coordenação e de ordem intelectual e moral" (GRAMSCI, 1978a, p. 13). Isto implica numa publicização dessas concepções - para a obtenção de um mesmo *clima cultural*, que não decorre de uma *situação comum*, mas desse processo ideológico -, que podem sedimentar-se na forma de um senso comum e no esquecimento de sua formação, aparecendo como um dado em si mesmo. Neste caso, funciona como um fetiche, um organismo ou legislação que se realiza e aparece como "entidade fantástica, a abstração do organismo coletivo, uma espécie de divindade autônoma que não pensa com nenhuma cabeça concreta, mas todavia pensa, que não caminha com determinadas pernas de homem, mas mesmo assim caminha etc" (GRAMSCI, 1978b, p. 178). É também neste campo que se efetiva um processo de dominação como conquista de consentimentos e não como simples processo de coerção.

Outro aspecto presente em Gramsci é que a ação política sempre tem caráter coletivo e implica que "as idéias e as opiniões não nascem espontaneamente no cérebro de cada indivíduo; tiveram um grupo de homens ou inclusive uma individualidade que as elaborou e apresenta sob forma política de atualidade" (GRAMSCI, 1978b, p. 88). Apesar de considerar que todos os homens são filósofos - uma vez que a filosofia está contida na própria linguagem, no senso comum e no bom-senso, modos de ver e agir - os intelectuais, organicamente ligados aos grupos sociais, assumem lugar destacado na criação de concepções. Nas notas sobre Maquiavel, esta função é precipuamente atribuída ao partido. A constituição de uma *vontade coletiva* é um processo mais ou menos longo e raramente ocorrem explosões 'sintéticas' imprevistas e, quando ocorrem, são mais destrutivas que construtivas. Neste sentido, Gramsci considera que as análises geralmente levam em conta as correntes já constituídas e não se analisa a sua formação, que se trata "de um processo molecular miudíssimo [...] do qual nasce uma vontade coletiva com um determinado grau de homogeneidade, grau que é necessário e suficiente para determinar uma ação coordenada e simultânea no tempo

e no espaço geográfico em que o fato histórico se verifica" (GRAMSCI, 1978b, p. 90).

Podemos estabelecer, aqui, uma relação com as interpretações sobre *como* se formam os movimentos sociais. Temos em mente, em particular, as reflexões de Alberto Melucci relativas aos processos de mobilização, organização, modelos de liderança, ideologias e formas de comunicação que constituem um ator coletivo; os períodos de visibilidade e latência dos movimentos e sua intervenção no espaço público. Entendemos este termo como "espaço da palavra, espaço da nomeação, que permite dar voz, nova ou diferente, enquanto na sociedade não se permite reduzir ao nome aquilo o que a racionalidade técnica impõe ao mundo" (MELUCCI, 1991, p. 123 et. seq.). O caso de Gramsci, a formação de um *momento histórico coletivo* diz respeito aos partidos, que, naquele contexto histórico, ele considerava "o modo mais adequado para aperfeiçoar os dirigentes e a capacidade de direção" (GRAMSCI, 1978b, p. 20).

Gramsci acentua a importância do processo cognitivo na constituição de uma "vontade coletiva", mas não redutível ao mesmo. A constituição de uma "vontade coletiva" não é um procedimento racional ou restrito à argumentação. Envolve sentimentos de pertença e relações de confiança. Como afirma ainda Gramsci, envolve um elemento de fé, em que, mesmo não sabendo argumentar, confia-se que o argumento exista. Esse elemento de fé é uma condição para a constituição de uma "vontade coletiva", caso contrário, a cada novo argumento, em não encontrando um contra-argumento, isto levaria a uma mudança de posição. Essa direção, há mais que um processo reflexivo, isto é, pressupõe-se uma referência de pertencimento e um *programa*, a partir dos quais se organiza a ação e se desenvolve a própria reflexão.

Na concepção de Gramsci, como foi afirmado acima, o "partido" tem um papel central na constituição de uma "vontade coletiva". Segundo o autor, os partidos podem apresentar-se de duas formas:

o partido constituído por uma elite de homens de cultura, que têm a função de dirigir do ponto de vista da cultura, da ideologia geral. um grande movimento de partidos afins [...]; e no período mais recente, o partido de não elite. mas de massas, que como massas não têm outra função política que a de uma fidelidade genérica [...] (GRAMSCI, 1978b, p. 23 et seq.).

Paralela a essa caracterização, encontra-se uma concepção ampliada de partido, que pode apresentar-se inclusive como antipartido, não-partido, mas que

está inserido no jogo político. Esse alargamento, na nossa interpretação, aparece como decorrência da concepção de Estado em Gramsci, não restrito ao Estado-governo. Aqui se insere o terceiro nível, no qual se impõe um *programa*, ou seja, a luta hegemônica.

Para as implicações de um *programa* na luta hegemônica é necessário esclarecer tal concepção. Um *programa* não corresponde a um modelo, segundo o qual se constrói um objeto. Em analogia aos planos militares, Gramsci (1978b, p. 14) considera que "eles [os planos políticos] não podem ser elaborados e fixados precedentemente em todos os detalhes, mas só no seu núcleo e rasgo central, porque as particularidades da ação dependem, em certa medida, dos movimentos do adversário". É no campo das relações de forças que se concretiza uma composição hegemônica e se redefinem os próprios *programas* - uma vez que a hegemonia pressupõe levar em consideração outros programas e interesses - e, ainda segundo Gramsci, onde se fazem sacrifícios econômicos corporativos sem abrir mão do essencial, pois a hegemonia é ético-política e econômica (GRAMSCI, 1978b, p. 33). Verifica-se aqui que, apesar do uso dos termos *partido* e *programa*, os significados destes vão além da visão de um marxismo ortodoxo ou de uma concepção de partido enclausurado nos limites institucionais da sociedade política. Neste sentido, há uma antevisão de questões cruciais que se constituíram num dos temas centrais retomados pelas teorias mais recentes sobre os movimentos sociais.

A concepção de hegemonia alarga o conceito de política e, com este, a noção de Estado. Cabe esclarecer que esta expansão da política, relacionada à concepção de Estado, não significa uma estatização da sociedade civil, mas a indicação do caráter político da sociedade civil (TORFIG, 1999, p. 27). A noção de "Estado Geral" compreende a sociedade política mais a sociedade civil que se constitui no terreno da luta hegemônica. A possibilidade de uma classe "tornar-se Estado" não decorre da tomada do poder econômico, mas do momento propriamente político da luta pela hegemonia (TORFIG, 1999, p. 27). Poderíamos falar aqui de uma inversão da perspectiva hobesiana, onde o Estado-governo organiza e garante uma ordem social.

No sentido gramsciano, o Estado é a própria sociedade organizada, não podendo existir limites jurídicos, pois o direito pode ser modificado pelo Estado em nome das novas exigências sociais. Neste sentido, o direito se expressaria como o poder de vontade e não uma subordinação da vontade à norma. O direito é, assim, resultado da ação política e o ato do legislador, como ato de fabricação,

é também político, relacionado à luta hegemônica. Da mesma forma, o acesso ao espaço público e a sua construção resultam desta luta política e não de uma pré-condição para a ação. Na perspectiva de Hannah Arendt, como em Gramsci, o direito não se qualifica por referência ao Estado (Sociedade Política). No entanto, conforme Hannah Arendt, se a ação, trabalho e labor são dimensões transcendentais da *condição humana*, isto pressupõe que os espaços permanentes e o próprio direito não são objetos da política, o que não ocorre em Gramsci. No sentido de Gramsci, utilizando os termos de Hannah Arendt, o direito a ter direito resulta da ação política. Nesta direção, o reconhecimento do outro como alguém que tem direito, pelo fato de ser alguém, como condição para lutar pelos direitos da vida, se coloca como luta política e não pré-condição para tal. A vivência de um espaço de existência cidadã, ou o direito à ação e opinião, é conquistada pela ação política, por isto também a possibilidade da negação deste direito, seja pela via legal, seja no campo das relações efetivas das forças políticas. A privação do aparecimento público, neste sentido, é um efeito da política e não de uma ocupação da dimensão ontológica e autônoma do *labor*.

uma perspectiva gramsciana, a luta hegemônica se efetiva no confronto de diferentes "programas" e refere-se, também, ao confronto de diferentes concepções de direito relativas às "vontades coletivas".

Poderíamos, a partir da concepção de hegemonia, afirmar que numa sociedade plural um *programa*, resultante de um processo hegemônico, não é propriedade de um partido, mas a articulação de diferentes programas no interior de redes de relações entre grupos, onde, em princípio, nenhum grupo tem um caráter definido de antemão. Neste sentido, uma articulação seria pertinente tanto à conservação quanto a mudanças e, neste último caso, constituir-se-iam movimentos não identificados a uma organização, mas, conforme Gramsci, a "um grande movimento de partidos afins" e a um conjunto de princípios que reorientam e fixam novos significados. Estes, por sua vez, constituir-se-iam em pontos de referência para as ações, cujos resultados não seriam uniformes

⁵ Gramsci retoma o sentido da *palavra ius*, criada pelos romanos, para designar o direito como poder de vontade, onde encontramos a "ordem jurídica como um sistema de poderes não contidos na sua esfera recíproca por normas objetivas e racionais", O conceito de *directum*, desenvolvido pelo cristianismo, tendeu a subordinar a vontade à norma, a transformar a vontade em dever. "O conceito de direito como potência só é referido em relação a Deus, cuja vontade se toma norma de conduta inspirada no princípio da igualdade" (GRAMSCI, 1978b. p. 143).

e nem previsíveis, mas relacionados à ação política entre atores com diferentes "programas". Nesta direção, não se colocaria em questão a conquista do Estado-governo por um determinado grupo ou partido, mas a participação e constituição de uma hegemonia. Esta conclusão, no entanto, impõe enfrentar o problema teórico da constituição desses agentes, que em Gramsci apresenta uma ambigüidade entre sua constituição na esfera da produção e na esfera da política.

Apesar do conceito de hegemonia possibilitar uma leitura flexível das relações de forças, em última instância estas relações, na perspectiva de Gramsci, estão relacionadas às classes sociais. A análise destas forças sociais está referenciada às suas posições determinadas na produção e suas ações a determinados graus de consciência política. Assim é que Gramsci identifica três graus de consciência política, os quais permitem fazer um paralelo com os tipos de movimentos sociais definidos por Alain Touraine e Alberto Melucci.⁶ As formas concretas de manifestação destes graus de consciência, na análise de Gramsci, são:

O primeiro e mais elementar é o econômico-corporativo [...] sente-se a unidade homogênea do grupo profissional e o dever de organizá-lo, mas não ainda a unidade do grupo social mais amplo. Um segundo momento é aquele em que se adquire a consciência da solidariedade de interesses entre todos os membros do mesmo grupo social, mas ainda no campo meramente econômico. Neste momento já se coloca a questão do Estado, mas apenas visando a alcançar uma igualdade político-jurídica com os grupos dominantes: reivindica-se o direito de participar da legislação e da administração e, talvez, de modificá-las, reformá-las, mas nos quadros fundamentais já existentes. Um terceiro momento é aquele em que se adquire a consciência de que os próprios interesses corporativos, no seu desenvolvimento atual e futuro, superam o círculo corporativo, de grupo meramente econômico, e podem e devem tornar-se os interesses de outros grupos subordinados. Esta é a fase mais abertamente política, que assinala a passagem nítida da estrutura para a esfera das superestruturas

⁶ O arquétipo triádico é utilizado por diferentes autores com pressupostos distintos. No caso de Touraine e Melucci, esta forma de classificação se aproxima daquela utilizada por Gramsci. Segundo Touraine (1984) as ações coletivas são classificadas em *condutas coletivas*, *lutas políticas* e *de orientação cultural*. Alberto Melucci (1996), de forma similar, classifica os movimentos em *reivindicatórios*, *políticos* e *antagonistas*. Observamos, ainda, que nos últimos escritos desse autor um quarto tipo de conflito é introduzido: aqueles que se situam no mundo da vida.

complexas; é a fase em que as ideologias germinadas anteriormente se transformam em "partido", entram em choque e lutam até que uma delas, ou pelo menos uma combinação delas, tende a prevalecer, a se impor, a se irradiar em toda a área social, determinando, além da unicidade dos fins econômicos e políticos, também a unidade intelectual e moral. Coloca todas as questões em torno das quais se acende a luta não num plano corporativo, mas num plano 'universal', criando, assim, a hegemonia de um grupo social fundamental sobre uma série de grupos subordinados. [...] O grupo dominante coordena-se concretamente com os interesses gerais dos grupos subordinados, e 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 (GRAMSCI, 1978b, p. 49 et seq., grifo nosso).

A partir dessa citação, podemos retomar a questão posta anteriormente em relação aos atores ou sujeitos do processo político. A interpretação do pensamento de Antonio Gramsci, feita até aqui, acentuou os aspectos relativos à ação política e aos processos de construção hegemônica. A questão que se impõe é quanto aos agentes desta ação. Como observamos acima, a ação política diz respeito a um campo de forças coletivas e não a ações de indivíduos; mesmo que uma individualidade possa ativar uma ação, sua efetivação envolve uma coletividade. Isto remete a uma questão anterior, isto é, às origens ou bases para a constituição dessas coletividades. Três caminhos de interpretação seriam possíveis. Primeiro, considerar os agentes como resultado ou sedimentações de ações políticas anteriores, ou no sentido de redes de relações pré-existentes, conforme Melucci (1996, p. 64 et seq.), para quem estas redes têm caráter social. Segundo, considerar que um ator se constitui no próprio conflito - o que não nega a primeira possibilidade -, mas que o próprio conflito gera uma identidade distinta daquela que o desencadeou. O terceiro caminho seria o de considerar que os atores, ou identidades coletivas, têm sua origem na estrutura, portanto, num outro lugar que não o da política.

Os escritos de Gramsci apresentam, no entanto, uma ambigüidade e refletem um dualismo subjacente entre estrutura e superestrutura. Seria possível, assim, uma abordagem da ação política, do partido e da hegemonia na direção dos dois primeiros caminhos propostos. Isto está presente, por exemplo, na consideração de que no momento da ação o "partido" que atua não seria mais o mesmo que existiu antes

da ação. Ou, ainda, na reflexão de um "espírito estatal" que "pressupõe cada ato como um momento de um processo complexo já iniciado e que continuará" (GRAMSCI, 1978b, p. 21). Esta continuidade refere-se à tradição sedimentada e materializada em grupos e/ou partidos. Não obstante, apesar desses aspectos contingentes da ação, permanece subjacente uma referência anterior, que está presente ao referir-se a grupos fundamentais ou classes fundamentais. Daí que "a estrutura e as superestruturas formam um 'bloco histórico', isto é, o conjunto complexo - contraditório e discordante – das superestruturas é o **reflexo** do conjunto das relações econômicas" (GRAMSCI, 1978a, p.52). É nesse nível do desenvolvimento das forças materiais de produção, da existência objetiva e subjetiva, que se fundamenta a constituição das classes. Portanto, é no campo da superestrutura, da ideologia, que os homens tomam conhecimento dos conflitos da estrutura, no entanto, estes conflitos estão situados na estrutura e não propriamente no campo da política.

Apesar da afirmação de que a passagem da estrutura para a esfera das superestruturas é a fase mais abertamente política, o "tomar-se Estado" de uma classe ou partido, tomar-se hegemônico, pressupõe, no entanto, uma homogeneidade que emerge da posição no interior da produção. Existe, portanto, a presença de duas lógicas no pensamento de Gramsci em relação à hegemonia, como observam Laclau e MoufTe (1989): uma concepção de hegemonia ancorada sobre interesses históricos das classes fundamentais localizados na estrutura, em última instância na estrutura econômica; e a concepção de uma articulação hegemônica que emerge da composição complexa de uma "vontade coletiva", esta como resultado de uma articulação política ideológica de forças fragmentadas e dispersas.

Se a economia é o ponto de ancoragem, a política seria apenas um efeito de superfície, reflexo das condições situadas num nível mais profundo dos processos de desenvolvimento histórico, localizadas nas relações de produção. Essa é uma leitura; outra também é possível a partir da contingência política, que a situa para além de um efeito de superfície. Para reforçar esse argumento, encontramos em Gramsci a intuição de um caráter político da economia. Na sua análise sobre a implementação do fordismo na América do Norte, não a considera como um desdobramento interno de leis econômicas. Esse fato é analisado como um efeito de atos de vontade, "combinando habilmente a força (destruição do sindicalismo operário de base territorial) com a persuasão (altos salários, benefícios sociais diversos, propaganda ideológica e política habilíssima)", que resultaram numa

racionalização da produção e do trabalho (GRAMSCI, 1978b, p. 381). A análise considera, ainda, que esse fato esteve relacionado a condições culturais prévias, existentes "naturalmente", isto é, a "uma composição demográfica racional". Na Europa, no entanto, segundo essa análise, o fordismo encontrou resistências decorrentes de uma "tradição" e de uma "civilização" formadas por classes criadas pela "riqueza" e pela complexidade da história passada, cuja herança deixou sedimentações passivas de fenômenos de saturação e fossilização do pessoal estatal e dos intelectuais, do clero e da propriedade agrícola, e de outras sedimentações de massa ou formas de vida nacional (GRAMSCI, 1978b, p. 377 et seq.). Daí também a luta política para a imposição das bases materiais de uma nova ordem.

A partir do exposto, podemos estabelecer uma aproximação da perspectiva de Hannah Arendt àquela de Antonio Gramsci, que situa ambos em contraposição à visão sociologista e economicista. Podemos afirmar, ainda, que as reflexões de Arendt situam-se no campo filosófico e se colocam como denúncia à sociedade moderna, na qual todas as atividades humanas e o espaço público foram reduzidos ao campo da necessidade e, conseqüentemente, à negação da ação como ato criador e iniciador entre as pessoas. Conforme a leitura proposta do pensamento de Gramsci, salienta-se uma leitura política dos processos sociais, onde os movimentos de expansão ou redução do espaço público resultam do jogo de forças. Dessa forma, o espaço público não se colocaria como pré-condição, mas como sendo também um resultado da luta política, assim como o direito a ter direito, legado aos que nascem, onde desenvolverão suas próprias lutas.

A vivência em um espaço público de existência cidadã, ou o direito à ação e opinião, é uma conquista por intermédio da ação política. É nesse sentido que o conceito de hegemonia se coloca como divisor de águas no interior da tradição marxista, abrindo perspectivas para uma análise mais complexa do jogo político, onde se confrontam diferentes "vontades coletivas" resultantes de processos moleculares e que assumem visibilidade no campo da iniciativa política e no campo da luta hegemônica. É nesse campo que se processa a dominação por meio do consentimento, ou aderência a uma configuração hegemônica, e onde também se manifestam processos conflituosos ou ainda o antagonismo. O conceito de hegemonia proporciona, assim, um ponto de fixação como critério para a classificação das ações coletivas e a distinção de movimentos sociais como uma de suas formas. Assim, em relação a uma configuração hegemônica, temos ações comportamentais de aderência, movimentos de conflito e movimentos antagônicos.

Apesar da afirmação de uma classe fundamental, referida ao modo de produção, a afirmação da construção de uma "vontade coletiva" é resultado de um processo político, a partir do qual se constituem como atores. Nesta última direção, os atores não são um desdobramento de uma estrutura, mas de práticas articulatórias onde os sentidos emergem como processo político. É nessa linha de raciocínio que nos parece residir a atualidade do pensamento de Gramsci para a análise das ações coletivas como emergência e confronto de diferentes programas resultantes da própria luta política. Daí uma não uniformidade e previsibilidade das ações coletivas. É também nessa direção que, sob outro ângulo, inserem-se as contribuições de Hannah Arendt da afirmação do espaço público, do direito a ter direito e da diferenciação entre comportamento e ação.

Aceito que os atores se constituem no campo da contingência política, a análise de sua presença e de suas ações não é dedutível a partir de um pretenso centro estruturador, do qual ele próprio esteja fora do processo de estruturação. Por outro lado, as ações não se concretizam num fluxo caótico, mas num campo discursivo onde o social impõe a tentativa de limitar o jogo e abarcar uma infinitude no interior da finitude de uma ordem. Como esta ordem não é dada por uma essência subjacente ou fora do jogo, ela resulta de práticas articulatórias que tomam possível atuar sobre o social e hegemonizá-lo (LACLAU, 1993, p. 113), e que ao mesmo tempo impedem o fechamento do social.

Em termos analíticos, é a sucessão dessas fixações que torna plausível a identificação de momentos a partir dos quais se definem posições, procedimentos de **aderência**, de conflito, em relação a uma determinada configuração significativa. Sendo essa fixação sempre parcial e temporária, onde eventos não simbolizáveis desestabilizam um discurso, tomam-se possíveis articulações que expressam metaforicamente tal antagonismo.

Assumindo essa **perspectiva**, proporciona-se um outro olhar sobre as ações coletivas e movimentos sociais, os quais, além de não serem dedutíveis de fatores estruturais ou de uma funcionalidade, não são fenômenos com uma unidade factual existente e nem transparentes e evidentes em si mesmos. Frente a isto, toda definição da ação coletiva ou de um movimento social, como objeto, é sempre uma construção do analista, não redutível ao empírico.

Uma construção analítica para classificação das manifestações coletivas toma-se possível a partir das fixações de sentido que proporcionam um quadro mais ou menos coerente ao que é dito e feito. Estas fixações, por sua vez, podem ser relacionadas a um discurso hegemônico, como discurso que fixa sentidos em

tomo de pontos nodais que imputam um caráter universal e positivo a um discurso particular de normas, valores, visões e percepções para uma descrição do mundo e referência à ação.

Tomando hegemonia como eixo, propõem-se, assim, três categorias analíticas: a) manifestações que expressam uma *aderência a uma configuração hegemônica*, como forma naturalizada que proporciona padrões de comportamento; b) manifestações que revelam um *conflito no interior de uma lógica hegemônica*, relativo a processos decisórios e operacionais que implicam procedimentos de negociação e disputa de poder – esses conflitos ocorrem no campo interpretativo, circunscrito à coexistência polissêmica de significados, que não se excluem no curso dos conflitos políticos; e c) manifestações que *exprimem ou tomam visíveis posições antagônicas*, através das quais os sentidos fixados são negados e tendentes a serem substituídos. Estas três formas analíticas, numa dinâmica social concreta, podem evoluir em diferentes direções, conforme o deslizamento de significados sob o significante, e que podem resultar em consensos, confrontos entre adversários ou, em situações extremas, confrontos entre inimigos e que dependem e implicam em concepções de democracia.

a aplicação dessa perspectiva, diferentes recortes podem orientar uma análise de fenômenos empíricos. Poder-se-ia partir, por exemplo, das categorias como *democracia, ecologia, gênero, trabalho, saúde*, etc. Não se trata, portanto, de uma discussão normativa, a partir dos diferentes pronunciamentos sobre os temas, mas prioritariamente da análise dos discursos articulados pelos grupos e sua postura diante dos significados articulados sobre os temas.

Ao conceber-se o espaço social como discurso, resultado de práticas articulatórias que se consolidam em determinadas configurações hegemônicas, a construção de uma "vontade coletiva" não se efetiva apenas como fala ou pronunciamento, é também um ato de fabricação de meios e de re-significação de práticas, que incidem sobre a cultura política. A existência e o acesso ao espaço público e sua construção são, assim, resultado dessa luta política e não pré-condição ou concessão para a ação. Da mesma forma, o reconhecimento do outro como alguém que tem direito não é condição prévia, mas resultado do reconhecimento, portanto, resultado político. É nesse sentido que se toma fundamental não apenas a análise do discurso, no sentido lingüístico, mas a análise dos significados inscritos no campo não-lingüístico. Discurso, conforme definido aqui, coloca-se no nível das relações, das práticas e do jogo de relações e dos significados dos artefatos

humanos que as medeiam. Sendo assim, a análise parte das fixações e busca os processos envolvidos para a fixação de sentidos como prática articulatória.

Referências

ARENDT, Hannah. 1997. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva.

_____. 2000. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

BEJAMIN, Walter. 1984. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense.

_____. 1991. Teses sobre a Filosofia da História. In: KOTHE, Flávio R. (Org.) *Walter Benjamin: Sociologia*. São Paulo: Ática.

COUTINHO, Carlos Nelson; KÖDER, Leandro. 1978. Notas sobre Antonio Gramsci. In: GRAJVLSCI, Antonio. *Concepção dialética da História*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

DANTAS NETO, Paulo Fábio. 1999. Realismos surpreendentes: o lugar da ação no pensamento de Antonio Gramsci e Hannah Arendt. *Caderno CRH*, 1, p. 41- 84.

GRAMSCI, Antonio. 1978a. *Concepção dialética da História*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____. 1978b. *Maquiavel. a política e o Estado moderno*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____. 1978c. *Os intelectuais e a organização da cultura*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. 1989. *Hegemony & socialist strategy: towards a radical democratic politics*. London; New York: Verso.

LACLAU, Ernesto. 1993. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.

_____. 1996. The death and resurrection of the theory of ideology. *Journal of Political Ideologies*, v. 1, n. 13, p. 201-220.

LAFER, Celso. 1988. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras.

MARX, Karl. 1967. *O capital: crítica da economia política o processo de produção capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. v. 1. (1. ed. 1867).

MELUCCI, Alberto. 1991. *L'invenzione dei presente: movimenti sociali nelle società complesse*. Bologna: Il Mulino.

_____. 1996. *Challenging codes: collective action in the formation age*. Cambridge: University Press.

ROUANET, Sérgio Paulo. 1984. Apresentação. In: BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense.

TELLES, Vera da Silva. 1990. Espaço público e espaço privado na constituição do social: notas sobre o pensamento de Hannah Arendt. *Tempo Social*, v. 2, n. 1, p. 23-74.

TORFING, Jacob. 1999. *New theories of discourse: Laclau, Mouffe, and Zizek*. Oxford, Mass.: Blackwell.

TOURAINE, Alan. 1984. *Le retour de l'acteur*. Paris: Fayard.