

Carlos Nelson Coutinho: a hegemonia como contrato

Carlos Nelson Coutinho: the hegemony as a contract

Jaldes Reis de Meneses*

*Há uma afirmação que devemos rever no marxismo
“clássico”: trata-se da teoria do fim do Estado.*

CARLOS NELSON COUTINHO, *Conversa com um
marxista convicto e confesso*, 2000.

O comunismo não é contra o Estado.

ANTONIO GRAMSCI, *O Estado e o Socialismo*, 1919.



Resumo: Este artigo propõe-se a examinar a originalidade do pensamento político marxista do filósofo brasileiro Carlos Nelson Coutinho (1943-2012), recentemente falecido. O mais audacioso projeto do autor brasileiro em teoria política, sugerido em uma série de ensaios, e na justaposição das *démarches* teóricas de Gramsci e Lukács, foi o de abordar a questão da hegemonia como contrato. Não se trata de uma abordagem comum: na tradição canônica da filosofia política, hegemonia e contrato atendem a tradições distintas e vistas em geral como antagônicas, respectivamente o realismo político e o contratualismo.

Palavras-chave: Carlos Nelson Coutinho. Hegemonia. Estado ampliado. Gramsci. Marxismo.

* Professor associado do Departamento de História da Universidade Federal da Paraíba (UFPB)/João Pessoa, Brasil. Doutor em Serviço Social (UFRJ), membro permanente do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social (UFPB) e pesquisador do Setor de Estudos em Cidadania e Teoria Social (SECTS/UFPB). E-mail: jaldesm@uol.com.br. Site: <jaldes-www.campodeensaio.blogspot.com.br>.

Abstract: This article aims at examining the originality of the political Marxist thought of the Brazilian philosopher Carlos Nelson Coutinho (1943-2012), who died recently. This author's most daring project on political theory was to approach the issue of hegemony as a contract. Such a project was suggested in a series of essays, and it is in the juxtaposition of Gramsci and Lukács's theoretical *démarches*. It is not a common approach: in the canonical tradition of political philosophy, hegemony and contract are related to different traditions which are usually seen as opposite ones — political realism and contractualism, respectively.

Keywords: Carlos Nelson Coutinho. Hegemony. Amplified State. Gramsci. Marxism.

1. Conjunturas e referências cruzadas

A o que saibamos o filósofo político Carlos Nelson Coutinho (1943-2012), recém-falecido e perda insubstituível do marxismo brasileiro, foi o primeiro grande intérprete internacional de Antonio Gramsci a postular uma interpretação dos *Cadernos do cárcere* na condição de uma “ontologia materialista da política” (Coutinho, 1999). Evidentemente, nessa *démarche* original, Carlos Nelson Coutinho (doravante, CNC) estava fundindo o pensador comunista sardo com o último aporte teórico de György Lukács (1885-1971) ao marxismo, ou seja, o polêmico projeto interpretativo do filósofo húngaro de percorrer o fio vermelho da obra de Marx como a unidade de uma surpreendente, polêmica e inconclusa “ontologia do ser social” — “ninguém se ocupou tão extensamente quanto Marx com a ontologia do ser social” (Lukács, 2012, p. 25).

Acatar a obra de Marx como ontologia não se trata de uma questão plana. Entre os admiradores seletivos do “jovem” Lukács — a confraria francesa e goldmanniana de fãs de *História e consciência de classe* (Lukács, 1989), obra renegada pelo próprio autor desde a autocritica stalinista de 1929¹ — existem férreas resistências.² Citamos o exemplo do sociólogo brasileiro franco-austriaco Michael Löwy. Embora ressaltando a erudita contribuição do notável pensador húngaro, Löwy observa que, em vez de ontologia (mesmo que do *ser social*), talvez seja melhor

1. Para um texto representativo da segunda viragem político-filosófica de Lukács, já no âmbito do marxismo, sugerimos a leitura de “Meu caminho para Marx”, em edição acompanhada do “Postscriptum 1957”, texto representativo dos primeiros passos explícitos da “virada ontológica” lukacsiana (Lukács, 1988, p. 91-107).

2. Alusão ao filósofo romeno radicado na França Lucien Goldmann (1913-1970).

abordar o marxismo como um método teórico histórico e político — “la ontologia me parece uma maneira de cerrar el sistema...” (Löwy, 1998, p. 181). Portanto, formular, nas pegadas de Lukács — como fez CNC —, o projeto inacabado de Gramsci como uma “ontologia materialista da política” configura um projeto extremamente controverso, repleto de referências cruzadas. Visando melhor compreender o laboratório que a gestou, há que se decifram as conjunturas, bem como as referências.

Quando chegou exilado à Itália em março de 1976, CNC pôde testemunhar e viver de perto o clima da herética evolução do Partido Comunista Italiano (PCI), que vinha se fazendo aos poucos desde o VIII Congresso (dezembro de 1956), sob os influxos dos efeitos disruptivos do XX Congresso do PCUS (janeiro de 1956), da doutrina canônica do marxismo-leninismo até o chamado eurocomunismo.³ Por demorado, nos abstermos de narrar em detalhe processo tão rico. Mas é o caso de tomar como síntese a formulação do Secretário-Geral do PCI, o histórico dirigente comunista Enrico Berlinguer, de reapreciação/revisão do valor da democracia na estratégia comunista, cujas palavras principais, tomadas quase como uma encíclica por CNC, foram as seguintes: “a democracia é hoje não apenas o terreno no qual o adversário de classe é obrigado a retroceder, mas também é o valor historicamente universal sobre o qual fundar uma sociedade socialista” (Berlinguer, apud Coutinho 1984, p. 7).

São precisamente as palavras do discurso de Berlinguer que vão inspirar e dar título ao mais famoso artigo de intervenção política de CNC, “A democracia como valor universal”, originalmente publicado na revista *Encontros com a Civilização Brasileira*, em pleno período do projeto de “abertura” da ditadura brasileira (Coutinho, 1979, p. 33-47). CNC, junto com Leandro Konder, entre outros, eram intelectuais e militantes do PCB que já haviam se pronunciado publicamente, no calor dos debates de 1968, contra a invasão da Tchecoslováquia por tropas e tanques soviéticos, pondo um fim melancólico às esperanças de socialismo democrático da “Primavera de Praga”. Portanto, já havia *avant la lettre* e intuitivamente, no Brasil, uma tendência positiva, da parte de um grupo de intelectuais e dirigentes comunistas (Armênio Guedes, Luiz Sérgio Henriques, Marco Aurélio Nogueira, Milton Temer etc.), em relação à recepção das ideias do eurocomunismo. As ideias não foram, portanto, simplesmente importadas, nem estavam fora do lugar, mas adap-

3. Alcinha criada pelo jornalista iugoslavo Frani Barbieri, em um artigo publicado na imprensa ocidental na data de 26 de junho de 1975.

tadas ao Brasil e a uma interpretação renovada da realidade brasileira. O cerne das ideias eurocomunistas, que recuperavam elementos das reflexões de Gramsci no cárcere, residia na revalorização estratégica do conceito de sociedade civil, resultando daí, em consequência, uma teoria nova — diferente da estratégia bolchevique, que deu certo a alto custo na URSS — do Estado e da revolução socialista no âmbito da tradição marxista.

Gramsci não manufaturou precisamente a expressão “Estado ampliado”. O termo apareceu muitos anos depois de sua morte, no belo livro de marxismo estruturalista de Christine Buci-Glucksmann, *Gramsci e o Estado* (1980). No entanto, sem dúvida, o termo descreve com precisão as intenções do autor comunista italiano. Para Gramsci, longe de constituir dois aparatos distantes de instituições fechadas e isoladas, ao contrário, Estado e sociedade civil compõem um bloco compacto e interobjetivo de relações de forças, no qual a sociedade civil, por sua condição estrutural de base, é o vetor predominante. Dessa maneira, no mundo ocidental contemporâneo do capitalismo tardio, o Estado “ampliou-se”. Habermas (1984), por exemplo, diria, com ênfase mais na teoria jurídica do que propriamente na estratégia política, que houve uma “mudança estrutural da esfera pública”. Ou seja, do ponto de vista da correlação de forças é impossível compreender o Estado despercebido da interferência direta das dinâmicas da sociedade civil. Todo esse conjunto de reflexões sobre o Estado originalmente está em Gramsci, que pensava no cárcere em formular rudimentos de uma estratégia alternativa (com base na sociedade civil) à estratégia dominante da III Internacional stalinista.

A novidade (ou o salto adiante) do eurocomunismo na década de 1970 — mesmo em relação a Gramsci — está radicada na aceitação do pluralismo político e do revezamento de poder, em síntese no reconhecimento do caráter estratégico do fenômeno de socialização da política nas sociedades de capitalismo avançado e de *Welfare State*. Em suma, os eurocomunistas doravante abririam mão de qualquer veleidade totalitária em encampar o monopólio absoluto do poder de Estado, ao contrário do que acontecia na URSS, China, Cuba e demais satélites do Leste Europeu, até porque o cerne da atuação estratégica de construção de hegemonia, para eles, se encontrava na nova sociedade civil socializada pela participação política das massas. Esse foi o núcleo duro da política de *compromisso histórico* (1973) de governabilidade do Estado italiano, proclamada à época pelo PCI junto com a Democracia Cristã, os dois grandes partidos italianos de então. Realmente, a nova estratégia eurocomunista verbalizava um paiol de heresias. A política do *compromisso histórico* não foi bem aceita nem pela ortodoxia soviética nem pela extrema

esquerda, que abriu inclusive uma trágica dissidência usando métodos de terror que culminaram com o sequestro e o homicídio do líder democrata-cristão Aldo Moro (1978), motivo imediato do fim do acordo PCI-DC, assuntos palpitantes que, a bem da objetividade, deixaremos apenas sublinhado.

Neste íterim, cabe comentar a questão da democracia como valor universal. As palavras de Berlinguer denotam a precisão cirúrgica dos documentos políticos valiosos. Vale a pena repeti-las: “a democracia é [...] o valor historicamente universal sobre o qual fundar uma original sociedade socialista”. Ou seja, a democracia é um valor histórico inextrincável no processo de transição ao socialismo — o próprio cerne da estratégia de transição, aliás —, e não simplesmente um universal abstrato e escolástico, como muitas vezes a tese de Berlinguer no mundo e CNC no Brasil foi injustamente atacada. Anos mais tarde, no importante ensaio “Democracia: um conceito em disputa”, CNC retoma a tese do valor universal da democracia, retificando, nos termos de uma citação de Lukács, pinçada do belo ensaio (autocrítico?) “O processo de democratização” (2008, p. 83-206) “que a democracia deve ser entendida não como algo estático, mas como um processo” (Coutinho, 2006, p. 20). Ocioso recorrer a uma citação do último Lukács, pois bem lida a letra da formulação de Berlinguer — “a democracia [...] é o valor historicamente [no caso, equivalente a processo] universal sobre o qual fundar uma sociedade socialista” — fica evidente, sem precisar que grandes hermenêuticas, a concepção processual de democracia.

Passemos a um nó cruzado do problema da estratégia de socialização da política. É importante ressaltar que não somente os comunistas italianos e seus consortes dissidentes estrangeiros da linha oficial (que tinham como meta o socialismo democrático) operaram na época com a valorização da democracia, numa estratégia de acumulação de forças na sociedade civil — a democracia é um conceito em disputa. Em outro diapasão, os opositores e dissidentes sem partido dos regimes comunistas do Leste Europeu, especialmente o dramaturgo tcheco Václav Havel (futuro presidente da República) e o filósofo polonês Jacek Kuron (mentor ideológico do sindicato *solidarność*) também encetaram uma estratégia de resistência, no segundo momento tornada ofensiva, elaborada com base na sociedade civil. Eles se aproveitaram de maneira competente das brechas abertas no sistema de poder comunista pela vigência da nova conjuntura de *ostpolitik* (política do Leste) ou *détente* (distensão), no plano das relações internacionais, celebrado entre as lideranças ocidentais (os social-democratas alemães Willy Brandt e depois Helmut Schmidt, principalmente) e comunistas (Leonid Brejnev). Um dos principais re-

bentos da safra de distensão internacional europeia foram os chamados Acordos de Helsique (agosto de 1975), assinados pela União Soviética, nos quais estavam consignados os princípios dos direitos humanos e das liberdades civis.

Tratava-se de uma declaração importante: a partir daquele momento, o Estado soviético assumia o compromisso, formal que seja, com os direitos individuais clássicos civilizatórios advindos da vitória das revoluções burguesas do século XVIII (francesa e norte-americana). No entanto, a liderança comunista do regime de socialismo real caía em flagrante contradição — assinavam tratados internacionais que eles mesmos desrespeitavam nas fronteiras internas (Judt, 2008, p. 499-505; Brown, 2011, p. 535-545).

Logo, a tarefa de que se imbuíram os opositores e dissidentes sem partido dos regimes comunistas — visando instaurar um processo estratégico de acumulação de forças — foi colocar o dedo na ferida. Mostravam que “o rei estava nú”, e, ato contínuo, por assim dizer, extravasavam do formal ao concreto, explorando a ideia dos direitos do homem, as reivindicações que eles inspiram, para mobilizar as energias coletivas submersas do povo e convertê-las numa força suscetível de medir com outras forças na arena política.

Em outro cenário geográfico e registro ideológico, mesmo pensadores conservadores como Huntington (1994) ou, no outro lado do espectro político, marxistas, como Poulantzas (1978), reconhecem unanimemente que houve uma explosão da democracia no mundo a partir de meados da década de 1970, tendo como epicentro a Revolução dos Cravos em Portugal (25 de abril de 1974). Com efeito, o processo de democratização foi o fio que cruzou realidades e identidades políticas distintas. De alguma maneira, existiu um cruzamento objetivo — fortuito que seja — entre a estratégia levada a prumo pelos opositores e dissidentes sem partido do Leste e a estratégia de criação social de novos direitos, por meio do confronto, com base na sociedade civil, *vis-à-vis* o poder instituído do Estado, levado a cabo, na mesma época, no recanto sul do hemisfério, em países como o Brasil, Portugal, Espanha e Grécia, entre outros, que conviviam com formas diferentes de ditaduras em processo de exaustão. Aqui e alhures, o objetivo estratégico era ir testando e ampliando os limites do regime político dominante até chegar à vitória.

Por outro lado, cruzando referências, além dos polos do Eurocomunismo e os opositores e dissidentes (com e sem partido) intelectuais do Leste, que sacudia a Europa, havia também em cena no Ocidente periférico e no Brasil, ocupando o meio de campo, uma série de teorias explicativas e prospectivas de transição à

democracia de extensa circulação e influência política. Nesse rol, gostaríamos de citar as teorias do “autoritarismo” de Juan Linz (1980, p. 60-80) e de Fernando Henrique Cardoso (1975) e, em outro diapasão, as sofisticadas formulações sobre a democracia e os direitos de Claude Lefort (1987), cujas teses fundamentais foram divulgadas e adaptadas ao Brasil por Marilena Chaui (1989).

As teorias do autoritarismo, de evidente talhe teórico-metodológico weberiano (especialmente na formulação do conceito de classes sociais), tinham como meta, em resumo, alcançar no Brasil e demais países que viviam um processo de saída das ditaduras (Espanha, Portugal, Grécia etc.) a consecução de um Estado liberal clássico (Fernandes, 1979). Entre nós, o diagnóstico de Cardoso (1975) para o Brasil era lídimo: a ditadura brasileira havia fortalecido uma camada das classes dominantes por ele denominada “burguesia de Estado”. Invocar a supremacia no bloco no poder dos militares de uma nova camada burguesa tinha duas consequências: além de escamotear a ativa colaboração do capital privado com a instauração e a sustentação da ditadura militar brasileira, sustentava a “democratização do poder”, por meio da estratégia de transição política de se ir ganhando forças na sociedade civil. Tratar-se-ia de ir formando uma ampla coligação de todos os setores dissidentes, que paulatinamente isolasse e derrotasse a nova camada burguesa ascendente, respaldada pelos militares equidistados no aparelho de Estado. Em suma, a estratégia preconizada por Cardoso era simples, mas se revelou eficaz: unir todos na sociedade civil contra o Estado, derrotando assim, por meio da derrota da ditadura e a instauração de um novo regime civil, a camada, para ele, antiliberal da burguesia brasileira — a ascendente burguesia autoritária de Estado.

A propósito, CNC dedicou à época da voga de tais teses um ensaio de polêmica aberta visando contestar a armadura teórico-política das teorias do autoritarismo, principalmente a constelação da formação autônoma — como se fosse uma entidade desligada da sociedade civil — de uma burguesia de Estado no Brasil (1984, p. 163-195). A premissa da contestação de CNC é o conceito, em moda no período nos partidos comunistas europeus, de “capitalismo monopolista de Estado” (CME). Porém, na incorporação heurística do conceito de CME (Boccarda, 1976), CNC cuidou de fazer uma diferença seletiva em relação a certas concepções estreitas e mecanicistas de CME, de molde esquerdista, que simplesmente subordinam de maneira imediata, desprovida de mediações, o Estado aos múltiplos capitais monopolistas, como se formassem um único e indiferenciado objeto. Em suma, para CNC, o cobertor do capitalismo monopolista não cobre o conjunto das determinações do Estado, mas parte delas. Ora, na trama das relações entre o capital monopolista e o

Estado, interfere necessariamente a correlação de forças instaurada pelo movimento da política, relativamente autônomo de uma pura deviração do capital.

Tratou-se do mecanicismo de certas teorias do CME. Em outro âmbito do espectro político, liberais, as teses de Cardoso também padeciam de mecanicismo: nela, equivocadamente, como já observamos, a burguesia de Estado se transforma em uma nova classe moldada estruturalmente pela presença no Estado, quase um estamento, aparentemente desligada da sociedade civil. No fundo, para nós, a fórmula da “burguesia de Estado” é, em última análise, praticamente destituída de significado. Ela pode referir-se aos funcionários estatais que se transformaram em capitalistas privados, e nesse caso o importante é que se trata de capitalismo privado; ou pode referir-se a burocratas estatais que *não* se transformam em proprietários privados, e nesse caso não haverá sentido em se falar de uma *burguesia* que não acumula capital pela exploração da força de trabalho.

2. Em busca da teoria

No encaixe dos processos concretos sobrevém a teoria. Nem todos os gatos reunidos na estratégia de ocupação de espaços na sociedade civil e ampliação da democracia são pardos. Porém deve ficar claro que apesar de todas as diferenças e rupturas, havia um ponto comum, formal ou afetivo, que seja, entre os eurocomunistas e os defensores da doutrina marxista-leninista. Ambos aspiravam realizar um processo de transição ao socialismo e quiçá de consecução futura do comunismo, nos termos ideais e genéricos enunciados por Marx. Contudo, é mister observar que os modos são diferentes: os eurocomunistas a partir da sociedade civil; os marxistas-leninistas a partir do Estado. Com o tempo e os acontecimentos, vários companheiros de viagem abandonaram o desiderato comunista, que findou derrotado nos dois modos: tanto por meio dos que apostaram na sociedade civil como dos que apostaram no Estado. Entretanto, CNC e diversos outros intelectuais mantiveram-se fiéis — com “sapiência católica”, nos termos de Gramsci — aos princípios do programa máximo marxiano-marxista (concentrado na consigna da passagem da emancipação política à emancipação humana, ou seja, o comunismo). É fragante o esgotamento da experiência do socialismo do Estado-partido do século XX. Resta indagar a atualidade do conteúdo do horizonte comunista, com fundamento em uma estratégia baseada na sociedade civil. O atalho não deu certo; quem sabe o caminho mais espinhoso e difícil alcance êxito?

Se no tocante à teoria do autoritarismo — aqui representada pela crítica aos escritos de Cardoso — os campos políticos e teóricos distintos (marxismo e liberalismo) são evidentes, no caso da teoria democrática dos direitos de Claude Lefort (ex-trotskista, colaborador filosófico de Merleau-Ponty, fundador, junto com Cornélius Castoriadis, do grupo Socialismo e Barbárie, com o qual rompeu e transformou-se num pensador independente) a empresa analítica é bastante mais complexa, tangencia e dialoga em vários pontos cegos da teoria social de Marx, especialmente no terreno sinuoso, mas essencial, da fundamentação do direito e a relação com o princípio democrático.

Para ir antecipando o cerne de nosso argumento, perseguido nesta seção: embora pensadores de trajetórias diferentes, é possível estabelecer profícuas analogias e cruzamentos entre CNC e Lefort.⁴ Especialmente, na elucidação do mais ambicioso projeto da carreira intelectual do pensador baiano-carioca — objeto principal de suas preocupações teóricas desde 1979, quando publicou “A democracia como valor universal” —, que são, para usar os termos de CNC, as complexas relações entre hegemonia e contrato social. Além de polêmico, para nós, vincular hegemonia e contrato produz uma abordagem que, se corretamente integrados os materiais dispersos por CNC em vários ensaios, é capaz de atravessar por dentro vários pontos cegos da teoria social de Marx, no que tange a democracia, o Estado e os direitos. Pedimos ao leitor, doravante, maior atenção.

Claude Lefort, em um de seus textos de intervenção política mais importantes — “Direitos do homem e política” (1987, p. 37-69), originalmente escrito em 1979 — se envolveu em uma operação à primeira vista semelhante à dos dissidentes dos regimes pseudocomunistas da URSS e do Leste Europeu (Václav Havel, Jacek Kuron, Andrei Sakharov etc.). Os dissidentes, bradando o respeito dos Estados de “socialismo real” aos acordos assinados de Helsinque, operaram no registro de uma pragmática dos direitos humanos, por meio da estratégia, enfim vitoriosa, de ir

4. Em duas oportunidades, CNC faz considerações críticas, sempre ressaltando a contribuição, a Lefort (Coutinho, 1997, p. 151; 2011, p. 62). Ambas as críticas cingem-se à leitura a que Lefort submete *Sobre a questão judaica*, de Marx (2010a). No entender de CNC, Lefort não tem razão ao criticar Marx quando diz que os direitos civis seriam em si burgueses e elimináveis do socialismo, quando ele, na verdade, sugere a *superação-conservação dialética* dos direitos civis e uma “requalificação” (Coutinho, 1997, p. 152), em vez de eliminação, do próprio direito de propriedade. Embora concordando com a crítica de CNC, as semelhanças entre ele e Lefort são mais fortes que uma diferença pontual na leitura de Marx, até porque os dois coincidem — trataremos do assunto daqui a pouco — na dissociação da emancipação política (ato de verdade universal das revoluções burguesas) simplesmente como “ilusão jurídica”, equívoco mais de certos “marxistas” do que do próprio pensador alemão.

emparedando e desmoralizando politicamente os regimes do Leste e da URSS. A questão é que, acossados por um regime tirânico que lhes privava antes de tudo do direito à liberdade civil, em teoria, os dissidentes transitaram de uma experiência estatolatra, finalmente esgotada, em direção ao liberalismo político e econômico. Mas havia hipoteticamente outras alternativas societárias de construção do “espaço do político” na sociedade civil, entre as quais a do próprio Lefort e — por que não? — devemos incluir a nossa inconclusa ontologia gramsciana da política, da lavra de CNC.

Os dissidentes recuaram ao liberalismo quando poderiam hipoteticamente ter dado societariamente um passo a frente. Poderiam, por exemplo, ter levado em consideração e entabulado um diálogo crítico — como fizeram Lefort e CNC — com tesouros do pensamento social, como a conhecidíssima crítica de Marx aos direitos do homem, enfeixada na colaboração juvenil aos *Anais Franco-Alemães*, de Arnold Ruge em 1843 — data decisiva na formação do pensamento do “mouro satânico” —, *Sobre a questão judaica* (2010a). Sabemos das óbvias dificuldades de nosso argumento (afinal, o Estado era oficialmente marxista!), mas não há motivos para deixar de olhar nos olhos da tragédia e propor saídas no plano da teoria política, pois do contrário restaria apenas a alternativa de ferro do liberalismo e do capitalismo como o fim da história, nos termos de Fukuyama (1992).⁵

A bem da síntese, vamos resumir o máximo possível o argumento de Marx, ademais sobejamente famoso, conhecido e principalmente vulgarizado. Com efeito, a propósito de uma polêmica conjuntural contra Bruno Bauer sobre a eventual conquista dos direitos civis pela comunidade judaica na sociedade alemã, Marx efetuou, à guisa de fazer o balanço das conquistas e analisar os resultados das revoluções políticas da burguesia (principalmente a francesa), uma crítica acerba da sociedade civil burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*), ou

5. Neste interregno, talvez resida a diferença entre as três ondas de contestação aos regimes estatolatras do Leste. Nas duas primeiras ondas, Hungria (1956) e Tchecoslováquia (1968), a liderança e os movimentos se encaminhavam no sentido de tentar realizar a aspiração do um socialismo democrático (de “face humana”, conforme se proclamava à época), enquanto na terceira onda predominou a aspiração de construção de uma sociedade de consumo de massas, acompanhado de um regime político liberal. Todas as antigas lideranças dissidentes do Partido que tentaram voltar na terceira onda, como Dubcek, se viram logo ultrapassadas pela voragem do processo. Por este motivo, sem desconhecer os cruzamentos, faz sentido estabelecer uma sutil diferença entre os “dissidentes com Partido” (as lideranças influenciadas pelo pensamento de Marx e da tradição socialista) e os opositores e dissidentes sem partido do regime (as lideranças desligadas da influência de Marx e do socialismo). Por isso, ao longo do presente artigo, temos insistido em grifar simultaneamente “dissidentes do Partido e opositores...”.

seja, em termos de filosofia política, a trágica situação de alienação política da cidadania moderna.

O que é a alienação política? Nada menos do que o fenômeno societário da dilaceração e fragmentação esquizofrênica do indivíduo concreto de carne e osso entre o *bourgeois* (o indivíduo burguês egoísta da sociedade civil) e o *citoyen* (o cidadão virtuoso da esfera pública estatal), numa sofística que não é pessoal, mas do próprio Estado político. Como todos os leitores de Marx estão cansados de saber, ele estava querendo fazer a “crítica da política” contemporânea, no sentido de que a política migrou da sociedade civil e se equidistou expropriada e soberba no Estado, e seu aparato de instituições “frias” e burocráticas, distantes do infeliz (espiritualmente) indivíduo mônada habitante da sociedade civil burguesa. Desta maneira, num fenômeno de “ilusão jurídica”, a esfera pública burguesa foi desenvolvida baseada na identidade fictícia das pessoas privadas reunidas num público em seus duplos papéis, convergentes mas incongruentes, de proprietários e de seres humanos.

Dos grandes autores clássicos da política empenhados na crítica ao contrato social burguês, Marx foi de longe o mais radical. Ninguém raspou mais fundo o tacho da crítica. Em um movimento teórico que já vinha se encaminhando desde a *Crítica (e da Introdução) da filosofia do direito de Hegel* (1844, 2005) e das “Glosas críticas ao artigo ‘O rei da Prússia e a reforma social’” (1844, 2010b), ele afirmou a necessidade de a revolução seguir em frente, passar do conteúdo “político” do constitucionalismo burguês ao “social” da revolução proletária, seguir da “emancipação política à emancipação humana”. Enfim, Marx realizou a “crítica da política” dos resultados dos processos de revolução burguesa, mas resta a pergunta do que fazer com ela.

É possível superar a política, desfazer-se dela, jogá-la no relicário (ou na lata de lixo) da história em alguma sociedade humana no futuro? Basta conceber a obra de Marx simplesmente como uma autossuficiente teoria ontonegativa (Chasin, 2000) da política, ou haverá em algum ponto da dialética social a presença de um momento positivo, embora sem Estado, contudo persistentemente político e saturado institucionalmente?

O próprio Marx começou a responder a essa questão. Na verdade, *Sobre a questão judaica* (Marx, 2010a) trata-se de um artigo encharcado da influência de Feuerbach e distante da dialética hegeliana. Além do uso e abuso da nomenclatura feuerbachiana (essência humana, homem genérico etc.), no jovem Marx de 1843, principalmente, o fato da alienação do indivíduo mônada na sociedade-civil burguesa era absoluto, direto e imediato. Havia uma importante lacuna no jovem

Marx: faltava detectar a presença atuante de mediações sociais ativas entre a sociedade civil e o Estado. Mas logo ele se volta novamente a Hegel e à dialética, no terceiro caderno dos *Manuscritos econômico-filosóficos* (Marx, 2004, p. 115-137), e a categoria da mediação passar a compor seu arsenal heurístico, especialmente no conceito de modo de produção, ponto aquimédico teórico no mastodôntico e inacabado projeto marxiano de empreender uma crítica da economia política (Frederico, 2009).

A expressão sociedade civil vai desaparecer na obra de Marx, conquanto a problemática da política continue ocupando um lugar central e, mais ainda, seja possível constatar o retorno das preocupações juvenis acerca das relações entre Estado e sociedade civil, em escritos fundamentais da maioridade, como os importantíssimos *A guerra civil na França* ([1871], 2011a) e *Crítica ao programa de Gotha* ([1875], 2012). Mesmo assim, Marx não chegou a retrabalhar especificamente o conceito de sociedade civil no sentido de sua “ampliação”. No âmbito da tradição marxista, bem depois, o trabalho do conceito coube a Gramsci.

Gramsci (Coutinho, 1999, p. 119-143) parte de Marx e de Hegel para esboçar um novo conceito de sociedade civil, diferente dos dois antecedentes, reformulando a teoria a partir do estudo das determinações sociais novas que a sociedade civil ganhou no Ocidente, principalmente após a emersão definitiva do capitalismo monopolista (começo do século XX) e na antessala do capitalismo tardio-avançado-atual. Ele verificou que dois processos dialéticos, simultâneos e contraditórios ocorrem na nossa sociedade: o fortalecimento da máquina do Estado e a ampliação da sociedade civil.

A sociedade civil não é mais aquela descrita nos escritos juvenis de Marx — embora, dialeticamente, continue a sê-lo, pois as determinações primitivas do conceito, estudadas por Marx, seguem operando, isto é, a sociedade civil continua sendo um lugar no qual satisfazemos as nossas necessidades materiais e egoísticas por meio da troca mercantil. Continuam atuais as problemáticas do indivíduo mônada e da alienação política, ou seja, a questão, glosada por Marx, da transfiguração desse sujeito socialmente dividido em economia (sociedade civil) e política (Estado). A grande novidade heurística de Gramsci é que ele “ampliou” o conceito de sociedade civil. Sem desconsiderar as determinações primitivas de Marx, por ele incorporadas, verificou que a sociedade civil contemporânea é uma estrutura dotada de uma nova superestrutura que não é Estado *stricto sensu*. As organizações sociais de classe se desenvolvem de tal modo que criam estruturas próprias: os sindicatos, os partidos, os intelectuais etc.

Afirma ainda Gramsci: as novas estruturas/superestruturas participam ativamente da complexa teia das relações de força do aparelho de Estado, cada qual buscando a hegemonia do processo político. Por trás do Estado *stricto sensu* (o velho aparelho restrito, composto de burocracia e força militar) encontram-se as forças sociais da sociedade civil.

No trabalho do conceito, Gramsci recorre a Hegel (Hegel, 1986, p. 159-200).

No filósofo idealista alemão, a sociedade civil não se prende apenas à esfera das necessidades materiais (o sistema de carências), mas conforme Hegel, no seio da sociedade civil — ele tinha em mente o sistema medieval de corporações — pode haver elementos embrionários de Estado. Evidentemente, Hegel estava tratando da *miséria alemã* (expressão irônica de Marx para descrever uma sociedade capitalista ainda retardatária, a “sua” Alemanha). Contudo, Gramsci reelabora genialmente as investigações de Hegel, trazendo-as para a sociedade do capitalismo atual, na verificação de um novo tipo de organização social da sociedade civil — as organizações de massas, em especial o moderno partido político —, estruturas de vontade coletiva que não podem ser simplificadas na individualidade atomística consagrada tanto no direito civil como na jovem crítica marxiana. Em suma, a *démarche* de Marx cinge-se à sociedade civil burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*), enquanto o passo a frente consciente de Gramsci incorpora a crítica de Marx, mas completa o conceito de novas determinações e mediações que faltam a Marx, até porque ele não viveu historicamente a fase do capitalismo das organizações de massas.⁶

Gramsci percebeu a criação de um espaço novo da política na sociedade civil, que compõe a relação de forças do Estado, mas não se confunde com ele. Convenção-se nominar esse espaço, a partir das formulações de Palmiro Togliatti (1980) e Pietro Ingrao (1980) — vale dizer, do núcleo dirigente do PCI —, como de “socialização da política”. Embora não seja ainda a socialização do poder político (para tanto, seria preciso não haver Estado *stricto sensu*), a “socialização da política”, por assim dizer, “desalienou” em parte a sociedade civil, totalmente alienada no jovem Marx.

6. Escreve a propósito Gramsci, na esclarecedora nota “Hegel e o associacionismo”, contida logo no primeiro borrão original de escrita dos *Cadernos do cárcere*, entre 1929-30: “O conceito de organização em Marx ainda permanece preso aos seguintes elementos: organização profissional, clubes jacobinos, conspirações secretas de pequenos grupos, organização jornalística”. Embora seja exagerado afirmar que o Marx da maturidade tenha conhecido apenas as formas organizativas citadas, sem dúvida a descrição de Gramsci condiz no essencial com o perfil político do jovem Marx.

Contudo, faltou ao filósofo político italiano passar por dentro de outro espinhoso problema levantado por Marx em *Sobre a questão judaica* — a “ilusão jurídica”. Ou seja, o fato de que no Estado burguês o homem não conquistou a liberdade ou a igualdade efetiva, mas simplesmente jurídico-formal — a igualdade do indivíduo civil (mônada) perante a lei e o Estado —, enquanto continuam ativas as desigualdades da sociedade civil — “consequentemente o homem não foi libertado da religião. Ele ganhou a liberdade de religião. Ele não foi libertado da propriedade. Ele ganhou a liberdade de propriedade. Ele não foi libertado do egoísmo do comércio. Ele ganhou a liberdade de comércio” (Marx, 2010a, p. 53).

Com efeito, as posições de Gramsci no pequeno artigo juvenil “A soberania da lei” (Gramsci, 2004, p. 235-239) são, no essencial, consortes com as do jovem Marx. Embora ele não se atenha especificamente à problemática do direito, parece que continuou a ver no Estado o espaço exclusivo de criação de direitos, desatento ao fato, para usar uma citação de CNC (Coutinho, 1997, p. 148) relativa ao jusnaturalismo, de que

algo antecede — e é mais amplo — do que o direito positivo [...] os direitos têm sempre sua primeira expressão sob a forma de expectativas de direito, ou seja, de demandas que são formuladas, em dado momento histórico determinado, por classes ou grupos sociais.⁷

Em formulação assemelhada a de CNC, escreve Lefort (1993, p. 46):

o Estado democrático excede os limites tradicionalmente atribuídos ao Estado de Direito. Experimenta direitos que ainda não lhe estão incorporados, é o teatro de uma contestação cujo objeto não cujo objeto não se reduz à conservação de um pacto tacitamente estabelecido, mas que se forma a partir de focos que o poder não pode dominar inteiramente.

Entretanto, a operação político-conceitual madura de “ampliação do Estado”, feita por Gramsci, leva necessariamente, até como consequência lógica, a puxar a possibilidade de antever também a sociedade civil como um espaço de reivindicação, criação, expectativa e amadurecimento de direitos, percebendo, é claro, que o

7. Há escasso material sobre a questão da relação de Gramsci e os direitos, um tema a ser mais explorado. Com algumas indicações interessantes, ver Davidson e Weekley (2003, p. 83-97).

Estado hoje continua sendo, sem dúvida, o espaço de sanção e universalização dos mesmos.⁸

Ora, se a “política” retornou à sociedade civil, mesmo parcial e molecularmente, a “ilusão jurídica” permaneceu impermeável à relação de forças ampliadas entre Estado e sociedade civil? Pensamos que não. Dentre os autores contemporâneos, coube a Lefort trazer o direito “da política” (o Estado) para “o político” (a sociedade civil), a partir de uma interessante teoria da democracia, regime que ele define como sendo aquele em que o poder soberano (a soberania), ao contrário do poder soberano no absolutismo e no totalitarismo, designaria um “lugar vazio”, não “incorporado” por nenhum de seus ocupantes.

No âmago de uma teoria democrática, Lefort concebeu a sociedade também como produtora de direitos. A verdadeira democracia admite a formação de uma instância, por assim dizer, “extrajurídica” — o espaço do político na sociedade civil parcialmente desalienada. Se fossemos traduzir Lefort em linguagem gramsciana a partir do Caderno 13 (2000, p. 11-109), no qual o assunto é Maquiavel — um autor também da predileção do pensador francês (1982) —, diríamos que o direito e a lei são Estado, mas principalmente uma *relação de forças* sociais civis em conflito. As reivindicações e as conquistas de direito são uma arena de disputas. No termos de Nietzsche (2005, p. 247) — outro autor que compreende o direito como manutenção de uma relação de forças — o direito expressa “graus de poder”.

Evidentemente, Marx já havia intuído a questão do direito e da lei como *relação de forças*. Em vários momentos esparsos de sua obra — por exemplo, nas

8. O comunista italiano, na oposição polêmica a duas obras de Benedetto Croce — uma sobre a história da Europa e outra sobre a história da italiana no século XIX —, dividiu o processo histórico das revoluções em dois momentos. O primeiro intitulou *momento da luta*; em seguida, chamou o “segundo momento” de *ético-político*, cabendo a ele elaboração dos códigos de direito e a consolidação das instituições (Gramsci, 1999, p. 385). O momento *ético-político* se caracteriza pela realização de uma *revolução intelectual e moral*, expressão pela qual, aliás, o erudito intelectual sardo se apropria — traduzindo para o marxismo — da problemática consorte da *revolução moral* de Auguste Comte e demais conservadores europeus, para qual é decisiva a adesão ativa dos intelectuais.

Saliente-se o cerne da crítica de Gramsci — que Croce ideologicamente “esqueceu”. Existe o *momento da luta*, o momento de conflito aberto nas relações de força. Goethe tem um belo verso que resume este momento — “ao princípio era a ação”. A operação ideológica de Croce, todavia, enfatizou somente o *momento ético-político*, como se ele fosse um raio que descesse de um céu azul e prescindisse de enfrentamento direto e aberto, de luta.

“Glosas críticas” (Marx, 2010a), ou no famoso capítulo XXIV de *O capital*, “A assim chamada acumulação primitiva” (Marx, 1985, p. 261-294) — ele confortou a supressão dos direitos consuetudinários e coletivos vigentes no modo de produção feudal pelo nascente Estado absolutista (primeira forma política estatal moderna), que transformou propriedade coletiva da terra em propriedade estatal. Contudo, a diferença é que Marx operou no registro do conflito de direitos entre um modo de produção decadente e outro emergente, ao passo que nessa nova teoria da democracia o conflito acontece também no âmbito do próprio modo de produção capitalista.⁹

Em outro diapasão crítico, mais ou menos na mesma época da *démarche* de Lefort, CNC formulou, no Brasil, uma teoria tendo como epicentro a democracia e a hegemonia, por meio de um projeto de estudos e pesquisas da obra madura de Gramsci, visto em combinação com as lentes da crítica ao contrato social burguês de Rousseau. A síntese de tal projeto é o belo paradoxo, cunhado por CNC, da *hegemonia como contrato*, um dos eixos da proposta de elaboração de uma “ontologia materialista da política”.¹⁰

Para tanto, CNC vai buscar apoio em um dos textos de maior fortuna crítica de Engels: a famosa *Introdução* (escrito nos últimos anos de vida do parceiro de Marx, em 1895) de *As lutas de classes na França* (Engels, 1979), de Marx, no qual o velho autor, pouco antes de morrer, revisa elementos da estratégia revolucionária vigente. Vale à pena acompanhar o pensamento de CNC (Coutinho, 1994, p. 27):

Nesta introdução, Engels empreende explicitamente uma autocrítica das posições que, juntamente com Marx, adotara no período [...] entre 1848 e 1850. [...] Ele formula algumas novas propostas estratégicas para o movimento operário, as quais se encaminham no sentido do que chamei de concepção “processual” da transição ao socialismo [...]. É interessante observar que essa nova concepção do processo revolucionário [...] apoia-se numa nova formulação do conceito de Estado: esse não é mais

9. Quem retomou de maneira brilhante as picadas abertas por Marx sobre os conflitos de direitos nos processos de transição do feudalismo ao capitalismo foi o grande historiador marxista inglês E. P. Thompson (1924-1993), em obras magníficas como *Senhores e caçadores* (1986) e *Costumes em comum* (1998).

10. “A hegemonia como contrato. Trata-se de uma tentativa de fazer uma leitura de Gramsci a partir de sua relação com Rousseau, mostrando como o conceito de hegemonia em Gramsci tem muito em comum com o conceito de contrato no sentido de Rousseau, ou seja, do contrato que tem como pressuposto e como resultado a ‘vontade geral’” (Coutinho et al., 1986, p. 97).

visto por Engels como um simples “comitê das classes dominantes”, mas aparece agora como fruto de um contrato: “O império alemão, como todos os pequenos Estados e, em geral, todos os Estados modernos, é produto de um pacto; primeiramente, de um pacto dos príncipes entre si e, depois, dos príncipes com o povo”.

Os frutos maduros e inacabados, *work in progress*, da teoria democrática de CNC — o projeto em processo de elaborar “uma autêntica ontologia materialista da práxis política” (Coutinho, 1999, p. 102), que começou lá atrás, entre 1979 e 1981 (entre a *democracia como valor universal* e a primeira edição do estudo sobre Gramsci) —, se encontram em seu mais recente e infelizmente último livro de ensaios, publicado pouco meses antes de sua morte — *De Rousseau a Gramsci* (2011). De pronto, poder-se-ia indagar se existe mesmo uma ontologia política imanente nos *Cadernos...* de Gramsci, ou se isso é invenção de CNC, que começou a elaborar um esboço de criação da nova proposta ontológica a partir de uma apropriação livre dos materiais gramscianos. Trata-se de uma duplicação da mesma pergunta que é feita na relação de Lukács com Marx, no que tange à formulação de uma ontologia do ser social.

Lukács (1999, p. 145-146) argutamente percebeu, arguindo uma passagem dos *Grundrisse* que “as categorias expressam formas do ser, determinações de existência” (Marx, 2011b, p. 59). Portanto, os conceitos e as categorias do conhecimento, para além da formalização epistêmica rotineira nas ciências, possuem uma dimensão social e ontológica, uma dimensão inextrincável de totalidade e historicidade. Igualmente, CNC detectou em Gramsci, na passagem dos *Cadernos* na qual ele crítica nos teóricos do elitismo (Mosca e Pareto) a concepção conservadora de que a divisão entre governantes e governados é eterna em vez de historicamente determinada, “o primeiro elemento”, a “célula” da *práxis política* das sociedades divididas por relações de exploração (econômica) e dominação (política),

assim como Marx parte da mercadoria e de suas determinações para elaborar as categorias mais complexas e ricas de sua crítica da economia política, entre as quais o capital como relação social, também Gramsci parte de seu “primeiro elemento” (a distinção governantes e governados) para explicitar as mais importantes determinações de sua teoria crítica da política. (Coutinho, 1999, p. 80)

Reconhecer a divisão entre governantes e governados nas sociedades classistas explicita exatamente um conteúdo de dimensão ontológica e não ocasional na práxis política (uma dimensão pan-política, ou seja, de totalidade e historicidade).

Vale aduzir que CNC acredita complementar e avançar projeto da ontologia do ser social de Lukács a partir do recurso à teoria política de Gramsci. As categorias de Lukács cobrem o complexo de relações do homem com a natureza, mediadas pelo metabolismo do trabalho, no entanto são insuficientes quando a tarefa é examinar as relações *ad hominem*, intersubjetivas e interativas típicas da *práxis política* (Coutinho, 2011, p. 149-168).

Retornamos ao contraponto com Lefort. A diferença mais substancial entre CNC e Lefort é de horizonte: o autor brasileiro permanece fiel ao horizonte comunista marxiano, ao contrário do filósofo francês, para quem a consecução de uma “revolução democrática” permanente resta suficiente. Todavia, os dois se aproximam na compreensão comum da história da democracia no capitalismo. Para ambos, os clássicos do liberalismo político, bem como os regimes políticos liberais dos séculos XVIII e XIX, desprezavam a democracia. Desde muito cedo, portanto, inexistia democracia “burguesa”, na verdade a democracia que foi arrancada a ferro e fogo pelas lutas sociais e operárias (Coutinho, 2006, p. 13-27; Lefort, 1987, p. 37-69). Principalmente, como corolário da visão comum do processo democrático, tanto Lefort como CNC (1997, p. 145-165) se aproximam na apreciação teórica dos direitos numa sociedade de natureza contratual.

Glosemos a fecunda ideia da *hegemonia* como *contrato*, de CNC. Ora, quem menciona pacto ou contrato está penetrando no terreno da fundamentação dos direitos. Para se haver com o direito no âmbito de uma teoria democrática tem que se ir fundo no ajuste de contas em nódulos localizados no pensamento de Marx, principalmente os relativos ao Estado e ao comunismo.

No último livro de CNC, os ensaios sobre Rousseau e Hegel são primorosos. No entanto, o ensaio sobre Marx (Coutinho, 2011, p. 57-76) — que deveria ser estrategicamente fundamental na passagem teórica, histórica e política de Rousseau até chegar a Gramsci — é claramente insuficiente. Cinge-se a um tema importante, mas específico e monográfico — o lugar do *Manifesto comunista* na evolução da teoria política marxista. Um detalhe importante: sentimos pela incrível ausência na bibliografia do aludido artigo sobre Marx (e de todo o livro) de um com cotejo com as teses esboçadas na *Crítica do programa de Gotha* (Marx, 2012). Definitivamente, é impossível deixar de passar pela resenha crítica do “programa de Gotha” quando se trata de fazer uma avaliação das consequências mais radicais da teoria política de Marx. Especialmente no que tange ao comunismo, modo de produção no qual devem desaparecer o Estado e o direito formal, e

o princípio da liberdade (*a cada um de acordo com as suas necessidades*) cancela o “princípio burguês” da igualdade baseada no trabalho (*a cada um de acordo com o seu trabalho*), ainda vigente no interregno da sociedade socialista como um resíduo da forma mercadoria, uma vez que a igualdade do trabalho continua sendo uma forma de intercâmbio de equivalentes. Em suma, no comunismo, com o desaparecimento do mercado e do Estado, cessam as determinações e até a necessidade de haver um contrato.

Será afinal, a sociedade comunista em Marx uma sociedade de natureza contratualista mesmo? Caso a resposta seja negativa, é problemático conciliar sistematicamente Marx e Rousseau no âmbito de uma ontologia democrática da política. A questão não é simplesmente de natureza filológica: fisgar as notas esparsas de admiração de Marx à figura de Rousseau, como a encontrada por CNC (Coutinho, 2011) em *Sobre a questão judaica* (2010a, p. 53) — “a abstração do homem político é descrita acertadamente por Rousseau” —, é uma tarefa relativamente pacífica. Pode-se encontrar à farta alusões elogiosas de Marx, embora críticas, a toda tradição iluminista, da qual, aliás, ele é herdeiro, em que pese suaves toques românticos.

Entretanto, é exagerado atribuir uma influência decisiva da obra de Rousseau em Marx, no que tange “à dimensão especificamente política [...] assumindo uma concepção democrática radical, na qual se revela claramente uma influência do ‘Contrato social’, de Rousseau” (Coutinho, 2011, p. 58). Mesmo do ponto de vista biográfico, os registros disponíveis dos anos de formação do pensamento do jovem Marx contam da recepção de Rousseau, em um grau inferior ou no máximo — se a pretensão for exagerar — equivalente, por exemplo, à de Espinosa, que aparece como uma sombra importante quando o tema são as questões da política e da democracia. Por isso, aliás, uma série de autores contemporâneos, lastreados em Espinosa, Negri (2002), Pogrebinski (2009), entre outros, investem numa leitura *anticontratualista* (portanto, anti-Rousseau) de Marx, arguindo que o comunismo é antagônico ao princípio da soberania.

De nosso ponto de vista, recusamos a interpretação marxiana dos espinosianos o elemento de crítica à dialética, especialmente à categoria da mediação. Neste sentido, os espinosianos ficam presos a momentos seletos da letra do Marx de, por exemplo, *Sobre a questão judaica* (Marx, 2010a), desapercibendo (como mencionamos no começo do ensaio) de que a partir dos *Manuscritos econômico-filosóficos* (Marx, 2004), ele faz uma revisão positiva, em embocadura materialista, da dialé-

tica de Hegel. Portanto, a questão das mediações entre Estado e sociedade civil — de extração hegeliana — passa a compor o arsenal categorial de Marx — este o significado do projeto marxiano da crítica da economia política. Enfim, mais que influência direta de Rousseau, na verdade Marx estabeleceu um cotejo crítico com todos os elementos intervenientes do processo da Revolução Francesa, entre os quais obviamente Rousseau.

O comunismo em Marx é denso em conteúdo e frágil em forma. Se não haverá mais contrato *stricto sensu*, certamente haverá instituições associativas coletivas e permanentes, ou senão Marx seria um anarquista, embora seja um adversário declarado de Bakunin, pois o prefixo (a) da palavra *anarquia*, de origem grega, significa *sem*, no caso denotando *ausência*, *sem governo*.

Certa feita, durante um debate em Recife (PE) com o professor Michel Zaidan (UFPE), em 1999, de língua solta, CNC brincou que talvez Marx tivesse feito “concessões” ao anarquismo. Parece até que estava repetindo com outras palavras a alergia ao anarquismo expressas nas importantes palavras de Gramsci em *L’Ordine Nuovo*:

[...] o comunismo não é contra o Estado; ao contrário, opõe implacavelmente aos inimigos do Estado, aos anarquistas e aos anarcossindicalistas, denunciando a propaganda deles como utópica e perigosa para a revolução proletária. Construiu-se um esquema preestabelecido, segundo o qual o socialismo seria uma “ponte” para a anarquia [...] Na dialética das ideias, a anarquia continua o liberalismo, não o socialismo; na dialética da história, a anarquia é expulsa do campo da realidade juntamente com o liberalismo (Gramsci, 2004, p. 252).

Avancemos a provocação. Lá no *Manifesto...*, por exemplo, lê-se, que “desaparecidas no curso do desenvolvimento as diferenças de classe e concentrada toda a produção nas mãos dos indivíduos associados, o poder público [o Estado] perde o seu caráter político [a mediação-governo]” (Marx e Engels, 1988, p. 31). Reparem: diferentemente dos fundadores do marxismo, Gramsci propõe uma sociedade — um tipo de autogoverno regulado e mediado — na qual desapareçam as diferenças entre “governados” e “governantes”, jamais a ausência da “mediação-governo” — anarquia. Observa corretamente Domenico Losurdo que

no âmbito do marxismo do século XX [...] é Gramsci o autor que se mostra mais crítico em relação às tendências anarquistas e escatológicas. É fácil de entender. Fazer

coincidir o fim do Estado enquanto tal é uma forma de mecanicismo que transforma as instituições políticas em uma simples estrutura da economia [...] Naturalmente, não faltam declarações diferentes que prevêm um “desaparecimento” do Estado [...]; deve-se porém ter presente que, para Gramsci, a “sociedade civil [...] é também ela “Estado” [...] Os Cadernos do Cárcere” se colocam [...] contra o erro que, ao pesquisar a relação entre sociedade civil e Estado, transforma uma “distinção metódica” em “distinção orgânica”, esquecendo que, na “realidade efetiva, sociedade civil e Estado se identificam”. Mas não é nesse erro que incorre a tese da extinção do Estado? (Lorsurdo, 2006, p. 215-17).

De todo modo, há uma lacuna nas obras de Marx quanto às formas institucionais que devem constituir o comunismo; sem dúvida, há um embrião dessas formas na ideia¹¹ de “associação” (*Assoziation*), mas ela é ainda embrionária.¹² Em geral, os marxistas contemporizam com o problema afirmando que Marx era avaro em prever as formas do futuro. Contudo, passadas todas as experiências e fracassos do socialismo do século XX, tal afirmação soberba continuará suficiente? É preciso olhar nos olhos da tragédia.

Estamos cientes do paiol de heresias que a estamos a formular. Dialético e atento às mediações — ao inverso do período no qual estava encharcado do pensamento de Feuerbach (especialmente em *Sobre a questão judaica*), o fecundo Marx no final da vida — brilhante crítico das tendências de oportunismo estatolatratra da corrente lassallina do Partido Social-Democrata (objeto de sua ácida crítica ao “programa de Gotha” —, no entanto, continua, no essencial, atado a uma visão “restrita” do Estado. Por isso, ele até vislumbra intuitivamente nas obras históricas e nas análises políticas concretas, na sociedade civil a possibilidade de uma esfera de produção de direitos — ou seja, nos termos de Lefort um espaço de constituição do político para além da sociedade civil burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*) —, porém sem que daí retirar todas as consequências metodológicas e políticas admissíveis.

11. “Quando um homem se governa [...] ele é apenas ele e mais ninguém” (Marx, apud Pogrebinski, 2009: 230). Ou seja, Marx está generosamente a propor, no melhor humanismo iluminista pré-freudiano, o novo homem da (auto)transparência absoluta.

12. Sobre a “associação”, escreve embrionariamente Marx, n’*Miséria da filosofia*: “a classe laboriosa substituirá, no curso de seu desenvolvimento, a antiga sociedade civil por uma associação que excluirá as classes e seu antagonismo, e não haverá mais poder político propriamente dito, já que poder político é o resumo oficial do antagonismo na sociedade civil” (1982: 160).

As lacunas detectadas em *De Rousseau a Gramsci*, no entanto, devem ser integradas ao conjunto de opiniões esboçadas por CNC em outras ocasiões, pois assim o projeto da “hegemonia como contrato” adquire uma dimensão maior de totalidade, muitas vezes truncada pela forma de ensaio, adotada pelo autor, em vez de um escrito único sistemático. Em uma bela entrevista, CNC é particularmente elucidativo no tocante aos pontos cegos de Marx e do marxismo sobre o Estado:

[...] há uma afirmação que devemos rever no marxismo “clássico”: trata-se da teoria do fim do Estado, se por isso se entender o fim do governo, o desaparecimento de qualquer tipo de governo. Esta teoria está presente em Marx e Engels, mas sobretudo em Lenin: todos dizem que o Estado vai progressivamente se extinguindo ao longo da fase transitória entre o capitalismo e o socialismo, que eles chamaram — com um termo certamente infeliz — de ditadura do proletariado. Essa ideia de que o Estado vai se extinguindo levou a que deixasse de lado a discussão sobre a forma que o Estado deveria assumir no socialismo. Para que discutir as formas do Estado se ele vai desaparecer? [...] A ideia do desaparecimento do Estado deve ser entendida apenas como uma ideia reguladora, no sentido kantiano, ou seja, como o empenho de que haja cada vez menos Estado, mas sem se supor que ele irá desaparecer completamente, pelo menos no horizonte temporal que podemos imaginar. Hoje, quando dizemos que somos comunistas, que lutamos pelo comunismo, devemos assim definir claramente o seguinte: qual vai ser a forma política do comunismo? (Coutinho, 2006, p. 186)

Será que o projeto da “hegemonia como contrato”, eixo da nova ontologia materialista da política, fundamentada em Gramsci e Lukács, esboçado pela mente brilhante de CNC, no âmago mais profundo, não revisou, através de seus ensaios dispersos — a dever um texto sistemático que não mais se realizará, dada a lamentável recente morte do autor —, a noção de crítica do direito (*a ilusão jurídica*), presente em Marx, como um corolário da operação (advinda de Gramsci) de ampliação dos conceitos de Estado e sociedade civil? As ontologias contemporâneas têm a sina da incompletude; nem Lukács a completou, nem o seu brilhante discípulo brasileiro. Ou não seria melhor abandonar a ideia total da ontologia, contudo roubando-lhe a caixa de ferramentas, os conceitos, os *insights* geniais? A melhor homenagem que se pode prestar ao grande marxista brasileiro CNC, que já está fazendo tanta falta, é a provocação, em vez do panegírico.

Recebido em 29/1/2013 ■ Aprovado em 30/7/2013

Referências bibliográficas

BOCARRA, Paul. *O capitalismo monopolista de Estado: tratado de economia marxista*. Lisboa: Seara Nova, 1976.

BROWN, Archie. *Ascensão e queda do comunismo*. Rio de Janeiro: Record, 2011.

BUCI-GLUCKSMANN, Christine. *Gramsci e o Estado*. São Paulo: Paz e Terra, 1980.

CARDOSO, Fernando Henrique. *Autoritarismo e democratização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.

CHASIN, José. *A determinação ontonegativa da politicidade*. São Paulo: Ad Hominem, 2000.

CHAUI, Marilena. *Cultura e democracia*. 4. ed. São Paulo: Cortez, 1989.

COUTINHO, Carlos Nelson. A democracia como valor universal. *Encontros com a Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro, n. 9, mar. 1979.

COUTINHO, Carlos Nelson. *A democracia como valor universal*. 2. ed. Rio de Janeiro: Salamandra, 1984.

_____. et al. *As esquerdas e a democracia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

_____. *Marxismo e política: a dualidade de poderes e outros ensaios*. São Paulo: Cortez, 1994.

_____. Notas sobre cidadania e modernidade. *Praia Vermelha*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1: set. 1997.

_____. *Gramsci, estudo sobre seu pensamento político*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

COUTINHO, Carlos Nelson. *Intervenções: o marxismo na batalha das ideias*. São Paulo: Cortez, 2006.

_____. *De Rousseau a Gramsci*. São Paulo: Boitempo, 2011.

DAVIDSON, Alastair; WEEKLEY, Kathleen. Gramsci e os direitos humanos. In: COUTINHO, Carlos Nelson; TEIXEIRA, Andréa de Paula. *Ler Gramsci, entender a realidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, [1979].

ENGELS, Friedrich. *Introdução às lutas de classes na França de 1848 a 1850*. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1979. v. 1.

FERNANDES, Florestan. *Apontamentos sobre a teoria do autoritarismo*. São Paulo: Hucitec, 1979.

FREDERICO, Celso. *O jovem Marx, 1843-1844: as origens da ontologia do ser social*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere* — v. 2. *Os intelectuais: o princípio educativo*. Jornalismo). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

_____. *Cadernos do cárcere* — v. 2. *Introdução ao estudo da filosofia: a filosofia de Benedetto Croce*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

_____. *Escritos políticos* [v. 1, 1910-1920]. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*. 3. ed. Lisboa: Guimarães, 1986.

HUNTINGTON, Samuel. *A terceira onda: a democratização no final do século XX*. São Paulo: Ática, 1994.

INGRAO, Pietro. *As massas e o poder*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

JUDT, Tony. *Pós-guerra (uma história da Europa desde 1945)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.

LEFORT, Claude. *A invenção democrática: os limites do autoritarismo*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. *Le travail de l'oeuvre, Machiavel*. Paris: Gallimard, 1982.

LINS, Juan J. Regimes autoritários. In: PINHEIRO, Paulo Sérgio (Org.). *Os estados autoritários e movimentos populares*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

LOSURDO, Domenico. *Antonio Gramsci: do liberalismo ao comunismo crítico*. Rio de Janeiro: Revan, 2006.

LÖWY, Michael. Entrevista com Horácio Tarcus. *Serviço Social & Sociedade*, São Paulo, ano XIX, n. 56, mar. 1998.

LUKÁCS, György. Meu caminho para Marx/Postscriptum 1957. In: CHASIN, José (Org.). *Marx hoje*. 2. ed. São Paulo: Ensaio, 1988. v. 1.

_____. *História e consciência de classe*. Porto: Elfos, 1989.

_____. *Pensamento vivido*. Viçosa: UFV, 1999.

_____. *Socialismo e democratização (escritos políticos, 1956-1971)*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.

- LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- MARX, Karl. *Miséria da filosofia*. São Paulo: Ciências Humanas, 1982.
- _____. *O capital*. São Paulo: Nova Cultural, 1985.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____. Conspecto sobre o livro *Estatismo e anarquia*, de Bakunin. In: POGREBINSCHI, Thamy. *O enigma do político: Marx contra a política moderna*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- _____. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010a.
- _____. Glosas críticas ao artigo “O rei de Prússia e a reforma social”. De um prussiano. In: _____. *Luta de classes na Alemanha*. São Paulo: Boitempo, 2010b.
- _____. *Guerra civil na França*. São Paulo: Boitempo, 2011a.
- _____. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011b.
- _____. *Crítica do programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Ômega, [1979]. v. 1.
- _____; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Cortez, 1998.
- NEGRI, Antonio. *O poder constituinte*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NOBRE, Marcos; REGO, José Marcio (Orgs.). *Conversas com filósofos brasileiros*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- POULANTZAS, Nicos. *A crise das ditaduras: Portugal, Grécia, Espanha*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- POGREBINSCHI, Thamy. *O enigma do político: Marx contra a política moderna*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- THOMPSON, Eduard Palmer. *Senhores e caçadores*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- _____. *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- TOGLIATTI, Palmiro. *Socialismo e democracia*. Rio de Janeiro: Muro, 1980.