

Capitalismo, sujeito moderno e corporativismo identitário

Capitalism, modern subject and identity corporatism

Douglas Santos*

Resumo

A emergência das sociedades capitalistas demandou o processo de modernização política que criou as bases para a expansão da burguesia como classe dirigente e dominante. Essas bases determinaram a separação entre Estado e sociedade, público e privado e uma concepção particular de sujeito que se universalizou na figura do cidadão. A hegemonia do sujeito moderno definiu igualmente os subalternos como grupo silenciado. Na relação de tensão entre a universalidade formal que se impõe como hegemônica e as particularidades reais que definem a subalternidade, as identidades se estabelecem como forma de atuação política e quebra do monopólio de fala autorizada do sujeito hegemônico. A estratégia de contraposição dos elementos particulares contra a universalidade formal caracteriza o que se pode chamar de corporativismo identitário, como momento no processo de constituição do sujeito “para si”.

Palavras chave: marxismo; opressão; identidade

Abstract

The emergence of capitalist societies determined the process of political modernization that laid the bases for the expansion of the bourgeoisie as the ruling class. These bases defined the separation between state and society, public and private and a particular conception of subject that became universal in the figure of the citizen. The hegemony of the modern subject also defined the subalterns as a silenced group. In the relationship of tension between the formal universality that imposes itself as hegemonic and the real particularities that define subalternity, identities are established as a form of political action and break the monopoly of authorized speech of the hegemonic subject. The strategy of counteracting particular elements against formal universality characterizes what can be called identity corporatism as the moment in the process of constituting the subject “for himself”.

Keywords: Marxism; oppression; identity

* Professor do curso de Ciências Sociais na Universidade Federal da Fronteira Sul, pesquisador de marxismo, gênero e sexualidade.

A problemática da constituição do sujeito na modernidade capitalista foi uma das preocupações de Marx e do marxismo. Embora leituras esquemáticas e críticas mal embasadas acusem a obra marxiana de economicismo, isso não se sustenta na realidade. A constituição do sujeito e a relação entre Estado e sociedade civil inspiraram as primeiras obras de Marx e atravessaram seus trabalhos com maior ou menor destaque ao longo de toda a sua produção (Mészáros, 2016; Pogrebinski, 2006).

Marx ocupou-se de compreender as distintas temporalidades que distanciavam Alemanha e França no processo de modernização capitalista que acompanhava a aurora da indústria. Elementos políticos, jurídicos e filosóficos que frequentemente não são associados ao marxismo foram analisados com riqueza em sua juventude. A separação entre público e privado, liberdade e igualdade, cidadania, o individualismo e a relação entre particular e universal são pontos que trazem, sob a perspectiva de Marx, riqueza crítica para se reposicionar o fenômeno da opressão no interior do marxismo e abrir novas possibilidades de análise.

Premissas do capitalismo: indo além da economia

O capitalismo é um modo de produção que possui certas especificidades que o diferenciam dos demais, determinando algumas características e formas que lhe são próprias e estão na base da problemática aqui apresentada. Talvez a mais importante seja o modo específico pelo qual a riqueza é produzida e apropriada com relação à política e à coerção.

Autores como Wood (2003) destacam que a particularidade do processo de produção feudal e seu elemento característico determinante reside na coerção como forma de apropriação de parcela do trabalho realizado pelos produtores diretos. Portanto, a apropriação da riqueza se dá como ato político ou ato de força. Nesse caso, o elemento distintivo é que exploração e coerção (dominação) coincidem imediatamente.

A expropriação fica visível como ato de poder de um grupo sobre o outro, ou seja, a relação mesma de exploração é explicitada sem mediações. Ainda que formas de legitimação religiosa ou diferentes tradições possam incidir no processo, o fato que desejamos destacar é que a especificidade do processo permite identificar quem produz e quem se apropria da produção, bem como o meio pelo qual isso ocorre.

A passagem para a sociedade capitalista, por sua vez, implicou uma mudança qualitativa nas formas de exploração e relação entre as classes. Uma vez que os trabalhadores são expropriados dos seus meios de produção, tornam-se despossuídos das condições necessárias para realizar o seu trabalho.

O elemento distintivo desse processo é o fato de que o fenômeno da explo-

ração, sob o capitalismo, não ocorre por meio da coerção direta. Sob relações de trabalho normais, o empregador jamais impõe ao trabalhador o uso de qualquer tipo de violência para explorá-lo. Obviamente isso não significa ausência de conflitos, mas é preciso evidenciar que nenhum trabalhador é coagido a trabalhar. Em qualquer momento ou circunstância, uma mulher ou um homem pode, de livre e espontânea vontade, romper o contrato de trabalho.

Não deve passar despercebido o fato de que a liberdade existe para ambas as partes da relação, porém, acarreta consequências diferentes para cada uma. Considerando que a classe proprietária dos meios de produção não possui qualquer responsabilidade com a classe que trabalha (ao contrário da relação do senhor com o escravo, ou do senhor feudal com o servo), e esta não possui nada a não ser a sua capacidade de trabalhar, a liberdade de recusar de condições degradantes de trabalho só deixa como opção o desalento. Ter a capacidade de trabalhar sem possuir os meios necessários para realizar o trabalho é o mesmo que não ter nada.

Independente do efeito ou do conteúdo desse processo, a forma com que se realiza é importante. Marx já observara que no capitalismo todos são proprietários, seja dos meios de produção, seja da capacidade de trabalhar. A relação de trabalho é antes de tudo um contrato de troca, de compra e venda de força de trabalho por salário. E como qualquer contrato de compra e venda, ou ainda, como qualquer transação de mercado, cada agente é livre para aceitar ou não os termos da transação. Se existisse algum tipo de coerção não se trataria de uma troca, mas antes, de um roubo ou ato de extorsão. Assim, a exploração assume a forma da liberdade de escolha, jogando o peso das suas consequências para a responsabilidade individual das partes em suas vidas privadas.

Além disso, para poderem trocar no mercado de trabalho, deve haver igualdade entre os agentes. Iguais diante das regras do jogo, já que o que vale para um deve valer para o outro. Iguais em garantias de que cada um cumprirá sua parte e o outro também. Iguais em garantias de que alguma punição e/ou reparação será dada em caso de quebra de contrato. Em resumo, iguais na medida necessária para se tornarem agentes legítimos e soberanos no exercício da liberdade, e sem essa igualdade, a liberdade ficaria comprometida.

Não é exagero, portanto, afirmar que liberdade e igualdade, elementos constituintes da forma capitalista das relações de produção, são determinados pelas práticas de mercado. Uma vez que se reconhece a força de trabalho como mercadoria e a existência do chamado mercado de trabalho, nada mais natural do que a sua formatação pela lógica do livre mercado. Como dissera Wood:

A alocação social de recursos e de trabalho não ocorre por comando político, por determinação comunitária, por hereditariedade, costumes nem obrigação religiosa, mas pelos mecanismos do intercâmbio

de mercadorias. Os poderes de apropriação de mais-valia e de exploração não se baseiam diretamente nas relações de dependência jurídica ou política, mas sim numa relação contratual entre produtores “livres” – juridicamente livres e livres dos meios de produção – e um apropriador que tem a propriedade absoluta dos meios de produção (Wood, 2003, p. 35).

Em síntese, as relações sociais de produção organizadas sob a forma capitalista, do ponto de vista imediato, implicam na organização da vida social e mesmo pessoal pelo imperativo de uma racionalidade impessoal e tipicamente liberal que se apresenta como universalidade. Diante disso, deve-se reconhecer, então, que o processo de exploração do trabalho não só não ocorre mediante a coerção, como necessariamente deve excluí-la para poder acontecer sob sua forma capitalista. O mecanismo de mercado, que regula a alocação de recursos e mercadorias, incluindo a força de trabalho, deve operar livremente, ou seja, sem a intervenção de um poder externo e estranho. A propriedade dos meios de produção é uma forma jurídica, que permite ao proprietário o direito de dispor plenamente de seu uso. Ao mesmo tempo é necessário que existam sérias garantias de respeito à liberdade e à igualdade, bem como de proteção dos contratos celebrados entre as partes. Desse modo, a coerção é excluída da relação direta de trabalho, sendo demandada externamente como condição para sua realização e proteção do interesse formal das partes contratantes, ou ainda, das classes sociais envolvidas. A coerção, então, concentra-se numa instância terceira e externa às classes e à instância da produção, e constitui-se como Estado.

O Estado, sob as premissas aqui apresentadas, deve necessariamente apresentar-se como autônomo em relação às classes ou, grosseiramente, à economia. Isso permite concluir que a aparência de separação entre as instâncias política e econômica da totalidade social é antes de mais nada uma aparência necessária e não acidental. Se o Estado usar a violência explicitamente em favor de uma classe, sua legitimidade desmorona, a desigualdade real entre as classes se evidencia e qualquer compromisso com a ordem perde sua razão de ser, abrindo assim uma situação de crise aguda.

A separação entre as instâncias política e econômica permite também a emergência das formas de organização jurídica da sociedade e da produção como parte do poder estatal. A figura do sujeito de direito, que deve ser respeitado pelo Estado, surge como premissa jurídica das relações sociais e políticas, e também marca as especificidades próprias das formações modernas.

Dos processos de trocas no mercado, regulados por leis específicas como a concorrência e a oferta e procura, deriva uma certa racionalidade, inerente à atividade de mercado. Essa racionalidade é aquela que calcula o custo e o benefício envolvidos numa transação para poder balizar a decisão do indivíduo.

A partir desses elementos pode-se identificar, então, uma concepção específica de ser humano: o sujeito de direito próprio da sociedade capitalista. Possuidor de direitos garantidos pelo Estado, dotado de interesses dados, individuais e egoístas, livre, igual e calculista; alguém cuja existência é concebida de forma individualizada. Tal sujeito é fundamental para completar o quadro de requisitos para o funcionamento do processo de produção em sua forma capitalista.

Universalidade, particularidade e alienação política

A política e o Estado são geralmente apresentados (e criticados) como centros de coerção, interdição e negação (Foucault, 2005). Obviamente o marxismo reconhece o caráter violento do poder Estatal. Contudo, existe também outra faceta, responsável por organizar o consenso, garantir a unidade, realizar sínteses e construir equilíbrios. Desde essa perspectiva, o Estado se pretende o ponto mais alto do desenvolvimento histórico social e a forma mais acabada da racionalidade. Como guardião dos direitos fundamentais do cidadão, é nele que o indivíduo se realiza politicamente e tem sua liberdade e igualdade garantidas, e por meio dele tem seu pertencimento à comunidade assegurado. Ele é o ente capaz de estar além dos interesses particulares individuais, atomizados no interior da sociedade, e representar aquilo que nela há de geral, que por sua vez é político, porque diz respeito a todos. Pode-se observar, portanto, que o Estado moderno se pretende a instância máxima da universalidade.

Tal conclusão significa que ele é a expressão da unidade da nação, ou ainda, da unidade do povo. As divisões e clivagens sociais se desfazem diante do sentimento de patriotismo. As desigualdades e injustiças são jogadas para a esfera da vida privada e todas as distinções entre as pessoas e grupos sociais desaparecem aos seus olhos sob a forma da cidadania. O somatório de todos os cidadãos se expressa e se realiza nas instituições estatais, particularmente nas leis e na constituição, e a soberania do poder do Estado é a síntese mais acabada e geral desse somatório de partes particulares e iguais.

A sociedade civil, por sua vez, passa a ser o terreno onde imperam os interesses egoístas, a propriedade privada, as relações de troca, a concorrência e o individualismo. Desse conjunto resulta que os indivíduos que concretamente vivem e agem na esfera privada são definidos como particulares, e por isso não-políticos. Ou seja, a sociedade civil é o local do particularismo, da fragmentação e da vida privada.

Ao criticar Hegel, Marx percebe que o Estado expressa uma universalidade meramente formal. Isso deve-se ao fato de que essa universalidade, por não poder se realizar na prática no interior da sociedade burguesa, é projetada abstratamente para o alto, ou seja, torna-se alienação política. De acordo com Löwy, já em 1843 Marx queria saber porque o universalismo se aliena no Estado formal.

Segundo o autor, “é a essência *privada* da sociedade civil, isto é, seu individualismo atomístico, centrado na propriedade privada, que funda a ‘exteriorização’ do universal num ‘céu político’” (Löwy, 2012, p. 74). Ou ainda, o espírito político, fragmentado em indivíduos, foi depurado da vida real burguesa e passou a constituir a “esfera do sistema comunitário, da questão *universal* do povo com independência ideal em relação aqueles elementos *particulares* da vida burguesa” (Marx, 2010a, p. 52).

A alienação política, portanto, liberta o egoísmo, resume a sociedade ao fundamento do indivíduo isolado e consagra a esfera privada, consolidando seu caráter particularista. O tipo de ser humano que resulta deste processo tem sua imagem idealizada e tornada pressuposto do Estado político moderno que o reconhece e sacraliza como tal na esfera do direito.

O cidadão como ideal normativo de sujeito

O indivíduo que vive na sociedade burguesa encontra-se dividido a partir da separação entre o público, que é político, e o privado, que é individual e não-político. Essa cisão permite compreender o tipo de relação entre a sociedade e o Estado como processo de alienação. Num aspecto, o ser humano é o cidadão, o membro da comunidade e aquele que possui interesses que coincidem com os demais, interesses gerais. No outro, ele é o indivíduo da vida privada, dotado de interesses egoístas que entram em oposição aos demais e à comunidade. O Estado moderno consagra essa divisão a partir dos direitos do homem e do cidadão. Analisando o problema da emancipação religiosa em *A questão judaica*, Marx percebe que o homem dos direitos humanos e o cidadão dos direitos do cidadão não são o mesmo. O primeiro é o homem concreto da sociedade burguesa. O segundo é o indivíduo formal e vazio de distinções sociais reconhecido pelo Estado.

O direito à liberdade expressa a condição essencial do homem da sociedade burguesa (em oposição ao cidadão):

o direito humano à liberdade não se baseia na vinculação do homem com os demais homens, mas, ao contrário, na separação entre um homem e outro. Trata-se do direito a essa separação, o direito do indivíduo *limitado*, limitado a si mesmo (Marx, 2010b, p. 49).

Isso permite concluir que o ser humano afirma seus direitos exercendo sua individualidade em oposição aos demais. Assim, Marx percebe que os direitos humanos não transcendem o egoísmo do homem privado. Disso resulta uma contradição fundamental, na qual a sociedade emerge como “uma moldura exterior ao indivíduo, como limitação de sua autonomia individual” (Marx, 2010b, p. 50). Ou seja, não só a individualidade é exercida em oposição aos demais, como a comunidade aparece como oposição concreta ao indivíduo. Isso significa

que a realização de seus interesses ocorre na esfera privada, longe da sociedade, fazendo com que seus interesses não se identifiquem com os das outras pessoas e, conseqüentemente, não ocupem o espaço do público, não se tornando políticos.

A alienação política da sociedade no Estado também determina a sua natureza formal. Enquanto forma abstrata de universalidade, o Estado pode se libertar das particularidades reais da sociedade sem que o homem real e concreto o faça. Ao mesmo tempo, isso reforça a alienação na medida em que o Estado proclama desde as alturas a liberdade e a igualdade do homem sem reconhecer suas reais condições de existência, condições estas de onde emergem suas limitações. O efeito geral é a proclamação formal da liberdade e da igualdade, que cumpre o papel, portanto, de ocultamento da real desigualdade e da falta de liberdade. A afirmação da cidadania formal implica na negação do ser humano real.

O Estado moderno, portanto, detém o monopólio do que seja o interesse universal (do povo) e o monopólio de ocupar-se dele e, para tanto, trata o interesse universal real (do povo) de maneira formal, de modo a manter o povo apartado (alheio) do tratamento deste interesse (Marx, 2010a, p. 83). Tal poder de determinar o que seja “o interesse universal” lhe permite controlar e determinar o significado dos interesses sociais, dizer por, falar em nome de; ao passo que o monopólio de ocupar-se dele lhe garante o poder de neutralizar os conflitos, isolando-os da arena política e recobrando a si próprio de legitimidade. Essas duas características, esses dois monopólios, são mecanismos chave no processo de alienação política da sociedade civil que, segundo tal lógica, torna-se incapacitada de definir, determinar e organizar seus próprios interesses, bem como, em nome deles, de agir, ou seja, de tornar-se uma massa “para si”.

As distinções da sociedade civil apresentam-se como distinções não-políticas. Para ganhar significado e representação política, esta última deve ser individualizada e atomizada, tornar-se amorfa, ou seja, renunciar a si mesma como estamento privado.

Esse ato político é uma completa transubstanciação. Nele, a sociedade civil deve separar-se de si completamente como sociedade civil, como estamento privado, e deve fazer valer uma parte de seu ser, aquela que somente não tem nada em comum com a existência social real de seu ser, como, antes, a ele se opõe diretamente (Marx, 2010a, p. 94).

Ganhar significado, eficácia e representação política, portanto, implica a necessidade da sociedade renunciar a si mesma, tornar-se alheia às suas demandas específicas, comuns e gerais, rejeitar sua contradição com o Estado, esvaziar-se.

Portanto, para se comportar como *cidadão real do Estado*, para obter significado e eficácia políticos, ele deve abandonar sua realidade social, abstrair-se dela, refugiar-se de toda essa organização em sua

individualidade; pois a única existência que ele encontra para sua qualidade de cidadão do Estado é sua *individualidade* nua e crua, já que a existência do Estado como governo está completa sem ele e que a existência dele na sociedade civil está completa sem o Estado. Apenas em contradição com essas *únicas comunidades existentes*, apenas como *indivíduo*, ele pode ser *cidadão do Estado* (Marx, 2010a, p. 95).

Para existir como cidadão, o indivíduo deve recusar sua real existência social, reduzindo-se ao ente privado não-político, ou ainda, às suas particularidades. O indivíduo deve ser esvaziado de suas qualidades e determinações sociais para ser modelado pelo Estado. Com isso, nega-se o poder das relações sociais da sociedade civil (dentre elas as relações de classe, raça, gênero e sexualidade), e assim, a existência das determinações sociais e suas contradições internas, fabricando-se o indivíduo cidadão livre e igual, com direitos e deveres, forma e conteúdo imputados pelo Estado. É possível afirmar que o Estado político atribui a partir de si o significado político ao indivíduo (alienado e atomizado) e à sociedade civil (como não-política). Assim, seu significado (do indivíduo cidadão) é construído externamente e ignorando as determinações sociais que constituem o indivíduo em sua existência real (na sociedade civil). É dessa forma que o cidadão é esvaziado de suas determinações sociais e que o Estado passa a operar sobre corpos individualizados e descaracterizados.

O ideal universal de ser humano

O percurso trilhado até o momento tentou evidenciar que o Estado moderno é apresentado como instância de universalidade, contudo, uma universalidade que foi alienada da sociedade, o que determina a sua natureza formal. A sociedade, então, torna-se o *locus* dos particularismos, determinados pelas relações sociais, econômicas e culturais que definem as condições de existência dos indivíduos em seu interior. O processo de alienação política se realiza por meio da cisão entre público e privado, que torna as questões reais da sociedade como não-políticas, e as questões políticas do Estado como formais e ideais.

Com isso pode-se entender melhor que diversos fenômenos concretos como opressão em suas várias formas são parte dos elementos privados e não políticos ocultados pela igualdade e a liberdade. Isso determina o fato de que o indivíduo só consegue emergir da esfera do não-político, do privado, para o público, mediante o esvaziamento das particularidades que o moldam no interior da sociedade. Uma vez que não-políticas, elas não são reconhecidas como tais pelo Estado, ficando relegadas ao privado. Chega-se, então, à importante conclusão de que o cidadão político do Estado moderno (universal formal) é a expressão do ideal de ser humano universalizado. O cidadão universal é a encarnação dos princípios universais formais de liberdade, igualdade; é o sujeito de direito.

A abordagem apresentada buscou focar na dimensão filosófica e política do texto de Marx. Contudo, o homem universalizado possui um duplo caráter. Considerando-se a economia capitalista, o ser humano também é definido, no mundo privado, como portador do egoísmo, do individualismo, do racionalismo e do calculismo. Ele se movimenta por seus interesses privados, analisando a tudo e a todos sob a fria conta dos ganhos e das perdas. E, como dito antes, vê no outro uma barreira para o seu próprio interesse. O próximo é sempre um empecilho, um rival, um concorrente. Essa condição de ser egoísta impede que o homem privado, o burguês, consiga ir além da fragmentação e alcance a universalidade real, daí sua alienação no *citoyen*.

Se esse cidadão possui tal contradição, ainda assim, sua resolução formal, que se realiza no terreno da abstração, faz ele apresentar-se como “dever ser”. Uma vez que expressa a universalidade (ideal) sendo, portanto, aquilo que vai além da particularidade (real), ele se torna idealmente maior que cada um. O cidadão político, que serve de premissa para o Estado, torna-se o ponto de resolução formal das contradições reais da sociedade, dos problemas e deficiências particulares de cada um.

Mas esse processo encerra um conjunto de consequências. A partir do momento em que o cidadão universal constitui-se no todo, ele é o todo que determina as partes. Assim, apresenta-se de modo normativo, sendo a idealização do ser humano para o qual cada indivíduo real deve buscar adequar-se. Ao ser o cidadão político, ele é também aquele que ocupa o lugar do espaço público. Isso torna suas questões como questões com validade política, tal como Marx dissera.

Ocupar o lugar público e ser o portador das questões políticas implica em ter a voz legitimada. Percebe-se, assim, que a produção do Estado como ente apartado da sociedade, a cisão entre o público e o privado e a emergência do cidadão político produzem, igualmente, o local autorizado do discurso. O lugar legitimado da fala e o interlocutor necessário do Estado, que fala para/pelos outros, delineiam então o monopólio da fala política. Ou seja, hegemonia do lugar de fala.

Universalidade e hegemonia

Da discussão acima, a conclusão mais importante é que existe um ideal normativo de ser humano que se apresenta como universal, e que é o resultado e também premissa do processo de modernização política da sociedade capitalista. Esse cidadão universal ideal detém o monopólio do discurso legitimado e autorizado, sendo aquele que pode falar em nome de e falar em público. Ele é o resumo e a expressão do modo de vida na sociedade burguesa que, no senso comum, é por vezes chamado de “cidadão de bem”.

É importante reafirmar o caráter necessário desse ideal normativo. Pela ex-

planação realizada antes, fica evidenciado que não há nada de contingente ou acidental em sua emergência e em suas características. Do mesmo modo, sua existência não se restringe à instância cultural, ideológica, jurídica ou discursiva como sugerem teorias concorrentes do marxismo. Ele deve ganhar materialidade e realizar-se enquanto ação prática. De universalidade formal e abstrata para a condição de força material efetiva, o sujeito ideal do capitalismo nada mais é do que um ideal normativo tornado hegemônico.

O conceito de hegemonia torna-se importante para este debate pois não implica a imposição coercitiva da dominação. Aplicado ao nosso caso, ele designa o processo pelo qual esse ideal normativo passa a ser reproduzido no interior das relações sociais. Com efeito, isso significa a adesão ativa ou passiva das pessoas, ou ainda, seu consentimento com relação a este ideal. Hegemonia, contudo, não exclui a possibilidade de coerção. Quando há resistências à imposição do ideal normativo do ser humano, ou melhor, quando existem objeções a sua universalização, o consentimento angariado em amplas camadas sociais legitima o uso da violência para a sua imposição.

O quadro teórico oferecido por Antonio Gramsci permite trabalhar com maior precisão conceitos que tiveram seu uso banalizado ou esvaziado nas últimas décadas. Recuperando aspectos centrais do pensamento de Marx, Gramsci atribui centralidade ao conceito de Filosofia da Práxis, meio pelo qual reestabelece o nexos orgânico entre teoria e atividade prática (Bianchi, 2008). Essa deve ser a chave de análise para se compreender o conceito de hegemonia e o uso que se pretende fazer desse conceito neste artigo.

Os diferentes grupos sociais, classes e frações de classes que estruturam a sociedade possuem, em termos reais ou potenciais, uma determinada subjetividade que corresponde ao seu modo de existência. Trata-se de uma certa concepção de mundo, “filosofia espontânea”, presente na linguagem, em certas noções e conceitos, no senso comum, nas crenças religiosas e superstições, na arte, na cultura e no direito. As concepções de mundo não são homogêneas. Ora podem ser coerentes, sistemáticas e elaboradas, tornando-se filosofia, ora podem ser contraditórias, compósitas, desagregadas, sendo senso comum.

Ao compartilhar de uma dada concepção de mundo os indivíduos passam a pertencer ao grupo social ao qual ela está vinculada, compartilhando, assim, modos de pensar e também modos de agir. Isso significa, nas palavras do marxista italiano, tornar-se “homem-massa” ou “homem-coletivo” (Gramsci, CC11, §12, p. 94)¹. Neste ponto Gramsci afirma que pertencemos simultaneamente a uma infinidade de homens-massa, que temos uma concepção de mundo ocasio-

¹ As referências dos *Cadernos do cárcere* aqui utilizadas seguem o padrão dos estudos gramscianos, utilizando, no caso da referência brasileira, CC para Caderno do Cárcere, o número do caderno e § para o parágrafo utilizado, seguido pelo número da página na edição de brasileira de 1999.

nal, desagregada, que incorpora elementos de diversas épocas históricas, preconceitos de diversos momentos anteriores. Nessa condição, um grupo social constitui-se enquanto uma massa “em si”, inorgânica, sem distinção ou identidade própria e tampouco autônoma frente aos demais grupos, classes ou frações de classes sociais.

É importante destacar que as formas subjetivas que são socialmente produzidas interagem com os problemas e questões que a realidade coloca às pessoas e grupos em cada situação histórica específica. “A própria concepção de mundo responde a determinados problemas colocados pela realidade, que são bem determinados e ‘originais’ em sua atualidade” (*ibidem*, p. 95). O autor ainda é enfático em afirmar que o pensamento carrega consigo uma moral conforme uma certa orientação para ação ou ainda, uma normatividade. Cada ação prática possui significado, não existe de modo irracional em si e por si e, assim, comporta uma dada filosofia.

Com esses elementos pode-se compreender que um determinado grupo, ao racionalizar suas práticas sociais, consegue produzir uma visão de mundo capaz de explicar e dar sentido ao conjunto das relações em que se insere e, portanto, aos demais grupos com os quais se relaciona. Um conjunto específico de ideias pode corresponder à visão de mundo do grupo social dominante, e estender-se para outros grupos sociais. Desse modo é possível conceber situações onde formas de pensar e de agir de um dado grupo não correspondem ao seu modo de vida, às especificidades e particularidades que o distinguem. Em caso de conflito ou contradição entre classes e grupos sociais, a visão de mundo do grupo dominante cumpre função de desorganizar os subalternos de modo a neutralizar ações e antagonismos. Ou seja, de organizar os subalternos dentro do quadro de significados dos dominantes e, com isso, desorganizar e reorganizar suas práticas.

O que está em jogo nessa discussão, então, é a capacidade de organizar práticas sociais a partir da unidade entre pensamento e ação. Mas isso demanda uma base material, que implica instituições bem como pessoas que, no seu interior, cumprem função de elaborar, organizar e difundir a visão de mundo do grupo em questão. Trata-se dos intelectuais e dos aparelhos de hegemonia. Dias destaca que existem inter-relações entre as instituições públicas e privadas, econômicas e estatais e que nesse meio se produz uma racionalidade, ou seja, uma forma de visão de mundo, que expressa as necessidades políticas do grupo dominante, fazendo de seus intelectuais, mesmo os de perfil mais “técnico”, essencialmente políticos (Dias, 1999, p. 24).

Entre a sociedade civil e o Estado, portanto, há uma gradação de instituições e intelectuais que permanentemente organizam e difundem formas ideológicas que cumprem a função de legitimar a predominância de um grupo particular sobre os demais na sociedade. Por meio da organização da conduta, disciplinando

o modo de vida, a massa “em si” torna-se sujeita à ideologia dominante. Em síntese, o processo de construção da hegemonia trata de universalizar e naturalizar a visão de mundo particular de um grupo social sobre os demais, de modo a assegurar o seu domínio e direção sobre a totalidade da sociedade.

Para Gramsci a articulação entre coerção e consenso é fundamental na análise dos processos sociais. A fundação e a manutenção de uma dada ordem envolve variadas combinações desses dois elementos. A sociedade política, ou o Estado enquanto aparelho governativo e repressivo, executa predominantemente a função de coerção. A sociedade civil, por sua vez, resguarda os aparelhos privados de hegemonia, onde o consenso é organizado permanentemente sob a forma de ideologias que vão sujeitando os grupos, classes e frações de classes sociais. Mas o exercício mesmo da hegemonia de um grupo social implica a sua relação política com os demais, que se desenrola através dessas instâncias (sociedade política e sociedade civil), e articula o consentimento ao uso da força, de modo a torná-la natural:

O exercício ‘normal’ da hegemonia, no terreno tornado clássico do regime parlamentar, caracteriza-se pela combinação da força e do consenso, que se equilibram de modo variado, sem que a força suplante em muito o consenso, mas, ao contrário, tentando fazer com que a força pareça apoiada no consenso da maioria, expresso pelos chamados órgãos de opinião pública – jornais e associações –, os quais, por isso, em certas situações, são artificialmente multiplicados (Gramsci, CC13, §37, pp. 96-97).

Quando o grupo dominante ocupa posição de poder no Estado, deve colocá-lo a serviço de sua expansão e da realização de seus interesses. Contudo, o problema da legitimidade se coloca com máxima força. Exercer a direção sobre a sociedade, manter sua coesão e incidir de modo a neutralizar ou minimizar suas contradições internas implica fazer os demais grupos sociais consentirem com seu domínio e direção. Isso não é possível se quem exerce o poder, o exerce explicitamente em nome de interesses particularistas. O grupo que está no poder, portanto, deve expressar sua direção como universalidade:

O Estado é certamente concebido como organismo próprio de um grupo, destinado a criar condições favoráveis à expansão máxima desse grupo, mas este desenvolvimento e esta expansão são concebidos e apresentados como a força motriz de uma expansão universal, de um desenvolvimento de todas as energias ‘nacionais’, isto é, o grupo dominante é coordenado concretamente com os interesses gerais dos grupos subordinados e a vida estatal é concebida como uma con-

tínua formação e superação de equilíbrios instáveis (no âmbito da lei) entre os interesses do grupo fundamental e os interesses dos grupos subordinados, equilíbrios em que os interesses do grupo dominante prevalecem, mas até um determinado ponto, ou seja, não até o estreito interesse econômico-corporativo (Gramsci, CC13, § 17, p. 42).

Embora longa, a passagem acima evidencia duas questões importantes: que a classe dominante deve apresentar-se como universal, ou que seus interesses particulares devem apresentar-se como universalidade; e que os demais grupos sociais devem sentir-se representados pelo grupo dominante. Porém, tal representação ocorre por meio da assimilação de algumas de suas demandas e interesses, aqueles restritos à dimensão da realidade imediata, das particularidades e especificidades primeiras, de modo fragmentário e sem constituir projeto político próprio. Esses interesses imediatos, desagregados e não-políticos são chamados pelo marxista italiano de econômico-corporativos.

As relações de poder e dominação na sociedade, então, devem realizar-se não por meio da imposição da força, do uso explícito da violência de uns sobre os outros. Ao contrário, as práticas sociais no interior das sociedades capitalistas expressam-se como visão de mundo universal e natural. Trata-se da racionalização das práticas adjacentes ao modo de vida e às condições de existência da classe ou grupo dominante. Ao estender-se para as demais classes e grupos sociais como universalidade, essa visão de mundo opera na direção de legitimar a dominação e produzir o consentimento dos subalternos:

Esse simples fato, a imposição prática da racionalidade econômica dominante, acaba por transformar-se no campo dos discursos possíveis. Define-se, assim, não apenas o campo do praticável, mas também, e sobretudo, o do pensável, como naturalidade, como eternidade (Dias, 1999, p. 21).

Ao partilhar da visão de mundo dominante o indivíduo passa a pertencer, de modo subordinado, à ordem imposta pelo dominante. Ao adequar-se a tal ordem, ele se torna homem-massa, o que implica adequar-se ao ideal normativo de homem que se apresenta como universal, natural e eterno. Hegemonia é tomada como processo de universalização e naturalização de uma racionalidade particular, que expressa o modo de vida do grupo social dominante, suas práticas, suas demandas e seu lugar no interior das relações sociais, e é estendida aos demais grupos sociais de modo a imprimir-lhes direção política e assimilá-los ao grupo dirigente por meio da identificação e da representação.

Subalternidade

A construção da hegemonia do ser humano ideal como universalidade faz dele o resumo formal do grupo dominante. Mas para ser hegemônico, esse ideal normativo universal produz de modo relacional os subalternos como seu efeito necessário. O conceito de subalterno, então, torna-se central para analisar a constituição e manutenção das hierarquias, da opressão e da legitimidade a elas atribuídas.

Como ponto de partida, a seguinte passagem do Caderno 25 pode auxiliar na compreensão do conceito:

a unidade histórica fundamental, por seu caráter concreto, é o resultado das relações orgânicas entre Estado ou sociedade política e “sociedade civil”. As classes subalternas, por definição, não são unificadas e não podem se unificar enquanto não puderem se tornar “Estado”: sua história, portanto, está entrelaçada à da sociedade civil, é uma função “desagregada” e descontínua da história da sociedade civil (Gramsci, CC25, §6, pp. 139-140).

Nesse fragmento Gramsci fornece um marco de análise que estabelece o nexos entre os elementos que constituem a totalidade social, a unidade orgânica entre Estado e sociedade civil. O exercício da hegemonia como direção intelectual e moral de uma classe ou grupo sobre o restante da sociedade implica imprimir a direção e organização a partir da coesão desses elementos, que constituem o que o autor chama de Estado Integral. A racionalidade dominante, como dito antes, é a racionalidade que torna legítima, viável e necessária essa forma particular de organização social e os meios para mantê-la. É deste modo que um grupo ou classe se faz Estado e, assim, se faz história. Mas se isso vale para os dominantes, como a passagem aponta, os subalternos constituem “função desagregada” da sociedade civil, ou seja, são permanentemente organizados pelo grupo hegemônico, o que implica em serem igualmente desorganizados enquanto grupo em si.

Do ponto de vista subjetivo, é muito reveladora a passagem onde é afirmado que “para uma elite social, os elementos dos grupos subalternos têm sempre algo de bárbaro ou patológico” (Gramsci, CC25, § 1, p. 131). O subalterno é o elemento estigmatizado, objeto sobre o qual o discurso hegemônico impõe significado. É o refém de uma história que não é por ele escrita, ou ainda, é relegado às margens da história.

Del Roio (2017) recorda que o espontaneísmo é forma característica de ação dos subalternos. Ainda que formem um complexo ideológico muito heterogêneo, fragmentado e contraditório, suas formas de consciência existem em uma realidade que impõe sobre as pessoas a necessidade de respostas. Embora Gramsci

tenha reservas à ação espontânea², a espontaneidade de ação se opõe ao conformismo e pode significar um primeiro momento nas formas de autoconsciência e auto-organização (Del Roio, 2017, pp. 51-52).

A subalternidade implica a submissão da subjetividade. Nesse sentido, Dias (2017) parece organizar o debate de modo bastante frutífero. Os subalternos são, em geral, “organizados’ pelo discurso do poder que os enquadra. [...] Esse discurso e suas práticas materiais localizam cada um em seu lugar ‘natural’” (Dias, 2017, p. 71). O autor coloca também o problema das escalas de determinação, das relações macro e micro sociais: “é através do modo de vida que se passa das macrodeterminações do modo de produção às microrrelações entre os indivíduos” (Dias, 2017, p. 73). O modo de vida refere-se “às formas de produzir e de consumir (bens, valores, formas de pensar)” uma vez que “as classes são educadas pelo capital e por tradições – que são apropriadas e reinscritas pelo capital.” E segue “Da família ao trabalho, passando pela escola, o trabalhador explorado e oprimido, é formado como elemento da ordem do capital. Do trabalhador para o capital caminhamos para o trabalhador do capital” (Dias, 1996, p. 73). O que o autor chama de modo de vida, portanto, refere-se à realidade imediata dos subalternos. Instituições e estruturas sociais, políticas e ideológicas que disciplinam e regulam a vida e onde cada indivíduo vivencia suas experiências concretas, constrói suas relações sociais e molda sua subjetividade.

Em direção semelhante, Semeraro (2017) dialoga com Foucault afirmando que, para o filósofo francês, as instituições disciplinares por ele estudadas são “modeladas pela ideologia racionalizadora e repressora da burguesia que impregna todas as relações sociais, impõe o disciplinamento dos corpos e amolda os discursos hierarquizados do poder” (Semeraro, 2017, pp. 120-121). A racionalidade capitalista, tornada racionalidade hegemônica e universal, tentou desde muito cedo controlar e regular os subalternos, e teve de proteger-se destes quando se revelaram irracionais e incontroláveis.

Assim, pode-se perceber que o debate sobre subalternidade em Gramsci associa-se diretamente com a construção da hegemonia da visão de mundo das classes capitalistas. A racionalidade dominante, ao tornar-se universal e natural (não só pelos processos ideológicos, mas também políticos e materiais), torna ao mesmo tempo irracional e anormal qualquer racionalidade que lhe contraponha. A particularidade real é diluída na universalidade formal. Desse modo, o Outro da razão é o irracional. O subalterno é silenciado e reduzido à condição de alter inferiorizado, diferente, bárbaro, plebeu, louco e doente.

² Referimo-nos ao debate travado com Sorel sobre o mito no Caderno 13.

Sujeito subalterno

O debate sobre hegemonia e subalternidade em Gramsci permite desenvolver um raciocínio que já estava presente nos textos políticos e filosóficos de Marx, o processo de passagem do ser “em si” ao ser “para si”. A construção do sujeito na modernidade, como apontado, ocorre por um complexo de mecanismos, aparelhos e dispositivos, materiais e ideológicos, que geram a subordinação da subjetividade e das práticas sociais.

A separação entre o público e o privado, marca da modernização política, determina a passagem do indivíduo de sua existência real para a cidadania formal por meio de seu esvaziamento. Na prática, as experiências de opressão e discriminação são vivenciadas no âmbito do privado, de modo individualizado, no interior de espaços sociais que se estendem da família ao Estado, organizando e disciplinando práticas e comportamentos sociais. A visão de mundo hegemônica organiza essas experiências sob sua racionalidade e atribui sentido de modo a contê-las onde estão, no âmbito do imediato, do fragmentado e, assim, garantindo sua condição despolitizada.

A fragmentação do indivíduo torna-o incapaz de reconhecer-se nos outros. Sua experiência é exclusivamente sua. As tensões e conflitos que sofre no processo de adequar-se ao ideal hegemônico não o empurram na direção de estabelecer identificação com os demais indivíduos em semelhante condição. O processo de sujeição das subjetividades e, portanto, das práticas sociais, significa a desarticulação permanente do subalterno, a assimilação constante de suas experiências pela visão de mundo hegemônica, sua despolitização e sua diluição no interior da universalidade formal.

Mas deve-se ser enfático em afirmar, junto com Gramsci, que existe possibilidade de contradição entre o pensar e o agir, que abre espaço para a reinterpretção da experiência imediata e para o estabelecimento de novas formas de identidade. O subalterno, enquanto sujeito político que está sujeitado, pode transitar à condição de sujeito político efetivo que se desprende do grupo hegemônico e elabora sua própria visão de mundo. A partir desse nexos pode-se, então, perceber que o processo de crítica cultural e/ou filosófica implica em elaborar uma visão de mundo coletiva que seja coerente e responda aos problemas práticos postos para um grupo social dado. As ideologias, na medida em que se materializam a partir da política concreta, da ação prática, podem contrapor-se a visão de mundo hegemônica, dando ao grupo subalterno uma forma orgânica, coesa e autoconsciente. Trata-se, assim, da crítica filosófica, ou ainda, de certa elevação intelectual e moral.

Corporativismo identitário

No âmbito imediato, o momento da luta política trata do processo de afirmar

o elemento particular contra o universal. Ou seja, buscar na experiência imediata o reconhecimento no outro e constituir identidade a partir da politização da particularidade. Em paralelo, romper com os limites do privado e levar a público a experiência da opressão evidencia o caráter artificial e formal da universalidade hegemônica.

Ao analisar de classes e frações de classes sociais, Gramsci alerta para o momento econômico-corporativo no processo de organização e constituição dos sujeitos sociais. Este é o momento da identidade imediata, da solidariedade de curto alcance, da organicidade parcial (corporativa), elaboração ideológico/política baseada nos problemas imediatos da relação de dominação/subalternidade (Gramsci, CC13, § 17).

A estratégia que muitos movimentos chamados de identitários têm adotado refere-se exatamente à prática de afirmar o particular contra o universal. Trata-se do agrupamento acerca de uma identidade imediata, definida por algum elemento particularista. Isso significa um primeiro laço de reconhecimento, de construção identitária de modo a diferenciar-se do universal. A afirmação da identidade, então, é usada como instrumento de luta política contra o silenciamento e o discurso hegemônico. Fazer a própria história é erguer a voz desde o lugar até então não autorizado à fala. Essa forma de atuação política, ao centrar-se no componente imediato e usá-lo como estratégia de luta, pode atribuir à identidade um caráter corporativo.

Considerando todo o exposto até aqui, afirmar a diferença do particular contra o universal pode ser considerado um momento necessário e mesmo inevitável no processo de constituição do sujeito “para si”. Isso permite compreender estratégias de resistência, lutas pela valorização da diferença, políticas afirmativas, etc. A eficácia se confirma no modo pelo qual tais políticas são recebidas como irracionais pela racionalidade hegemônica.

Não foram poucas as vezes que, no interior do marxismo, os debates sobre opressão foram secundarizados em nome da “luta maior”. Tampouco é incomum o uso de adjetivos como “pós-moderno” ou “identitário” para se criticar ou desqualificar problemáticas ligadas às lutas contra a opressão. Tais atitudes, além de sectárias, revelam a dificuldade de associar essas lutas à crítica das premissas políticas e filosóficas do capitalismo, às formas com que se estabelece a hegemonia dos dominantes e o modo com o qual os subalternos são assimilados pela visão de mundo hegemônica. Ignora-se, portanto, o modo com que a totalidade da ordem se reproduz.

O corporativismo identitário, como dito, é um momento do processo de luta dos subalternos. Esse momento apoia-se na experiência imediata e na particularidade que distingue o indivíduo, que faz dele o outro, o bárbaro e o patológico. Contudo, reduzir a existência do sujeito a tais características pode resultar em concebê-lo em si e por si, de modo estático e independente das relações sociais

em que se insere. Ou seja, corre-se o risco de se elaborar uma concepção essencialista da diferença. O processo de sujeição, ao contrário, se realiza na materialidade dos aparelhos que constituem o Estado Integral e na dinâmica das relações sociais, o que determina o caráter relacional e não-essencial da condição subalterna.

O momento identitário corporativo é limitado, e a afirmação do particular contra o universal deve ser encarada como tática; do contrário, a relação de dominação mesma não é superada. Os particularismos da sociedade, as condições de vida e as circunstâncias que estigmatizam os indivíduos como diferentes, desiguais, explorados e marginalizados, devem servir de base para uma universalidade real, que não homogeneíze artificialmente as pessoas e que acolha as especificidades. A capacidade de representação, não no sentido liberal e formal, mas no sentido orgânico, é pré-condição para a passagem da massa de subalternos à condição de sujeito político “para si”.

No debate em torno da opressão, muitos teóricos têm recusado a possibilidade de emancipação, de luta pela transformação mais profunda das relações sociais. Em muitos casos o ponto de partida está correto, a experiência imediata vivenciada nas microrelações sociais. Mas a estratégia de limitar-se ao momento do corporativismo identitário reforça a fragmentação dos sujeitos subalternos e não politiza, até onde poderia, as particularidades que os engendram.

Ao marxismo cabe superar as visões economicistas e as abstrações generalizantes da “classe operária”, e reconhecer o específico, o particular, o imediato como constitutivo dos atores políticos. Identificar a materialidade dos aparelhos e dispositivos por onde a visão de mundo hegemônica se espalha e se impõe sobre as pessoas, e estabelecer desde aí pontos de enfrentamento. Mas acima de tudo, é preciso passar do momento identitário corporativo ao momento propriamente político, onde as demandas, bandeiras e reivindicações apresentam-se como partido, como projeto para a totalidade social. Isso implica compreender que a luta contra a opressão é parte essencial da luta pela superação do capital.

Referências

- BIANCHI, Álvaro. *O laboratório de Gramsci: filosofia, história e política*. São Paulo: Alameda, 2008.
- DEL ROIO, Marcos. “Gramsci e as ideologias subalternas”. In: DEL ROIO, Marcos (org.). *Gramsci: periferia e subalternidade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017, pp. 41-64.
- DIAS, Edmundo Fernandes. “Hegemonia: racionalidade que se faz história”. In: DIAS, Edmundo Fernandes *et al.* *O outro Gramsci*. São Paulo: Xamã, 1996, pp. 9-80.
- _____. “Como Pode o Subalterno Falar?” In: DEL ROIO, Marcos (org.). *Gramsci:*

periferia e subalternidade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017, pp. 65-88.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2005.

LÖWY, Michael. *A teoria da revolução no jovem Marx*. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl. *A crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010a.

_____. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010b.

MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2016.

POGREBINSCHI, Thamy. “Jovem Marx, nova teoria política”, *Dados*. Rio de Janeiro, v. 49, n. 3, 2006, pp. 537-552.

SEMERARO, Giovanni. “O protagonismo das periferias e dos subalternos na alternativa desenhada por Gramsci”. In: DEL ROIO, Marcos (org.). *Gramsci: periferia e subalternidade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017, pp. 107-126.

WOOD, Ellen M. *Democracia contra o capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo, 2003.

Recebido em 2 de dezembro de 2019
Aprovado em 20 de dezembro de 2019