

O CONTROLE SOCIAL EM DUAS PERSPECTIVAS: DE HOBBS A LOCKE, DE MARX A GRAMSCI

Mirele Hashimoto Siqueira (Siqueira, M.H.)

Mestranda em Serviço Social da Universidade Estadual do Oeste do Paraná/PR

E-mail: mirelehashimoto@hotmail.com

Resumo: O presente artigo trata de investigar o tema do “controle social” e de refletir sobre a seguinte problemática: “É possível extrair duas perspectivas acerca do controle social a partir da leitura de Hobbes e Locke e de Marx e Gramsci?”. Para tanto, a metodologia empregada se voltou para o retorno aos clássicos – e, portanto, para a pesquisa bibliográfica – a fim de evidenciar suas elaborações construídas, exprimindo as principais inferências acerca da leitura do controle social que se pode traduzir. As ideias centrais são de que o absolutismo de Hobbes e o liberalismo de Locke tratam de se inserir na esteira de configuração de domínio do Estado sobre a sociedade, ao passo que Marx e Gramsci demarcam a possibilidade do Estado Moderno ser “administrado” pela participação popular com vista a sua própria destruição: os exemplos históricos da

Comuna de Paris e dos Conselhos de fábricas italianos exprimem, assertivamente, a feita desta possibilidade.

Palavras-chave: Estado; Sociedade civil; Sociedade política; Controle social.

DOI n° 10.5935/1981-4747.20180016

Recebimento: 27/09/2017

Aprovação: 27/06/2018

THE SOCIAL CONTROL IN TWO PERSPECTIVES: FROM HOBBS TO LOCKE, FROM MARX TO GRAMSCI

Abstract: The present article tries to investigate the theme of “social control” and to reflect on the following problematic: "Is it possible to draw two perspectives on social control from reading Hobbes and Locke and from Marx and Gramsci?" In order to do so, the methodology used turned to the return to the classics - and, therefore, to the bibliographical research - in order to highlight its elaborated elaborations, expressing the main inferences about the reading of social control that can be translated. The central ideas are that Hobbes's absolutism and Locke's liberalism try to insert themselves in the wake of the configuration of state domination over society, whereas Marx and Gramsci demarcate the possibility of the Modern State being “administered” by popular participation with a view to its own destruction: the historical examples of the Paris Commune and the Councils of Italian factories assertively express the fact of this possibility.

Keywords: State; Civil society; Political Society; Social control.

INTRODUÇÃO

O presente artigo tem como temática o “controle social” e parte da seguinte problemática a ser refletida: “É possível extrair duas perspectivas acerca do controle social a partir da leitura de Hobbes e Locke e de Marx e Gramsci?”. Para tanto, parte-se da premissa de que o controle social pode ser exercido pela lente de duas vertentes distintas: 1) aquele que o Estado exerce sobre os seus cidadãos; e 2) aquele que os cidadãos exercem sobre o próprio Estado. É nesta trilha que – o artigo ora apresentado – está organizado por meio da distribuição de duas sessões: 1) a primeira trará à baila a discussão do Estado enquanto mecanismo de controle social sobre a sociedade a partir da leitura de Hobbes e de Locke: com esta inferência pretende-se denotar relevo em torno de suas construções acerca do Estado Moderno e 2) a segunda circunscreverá a inferência demarcada por Marx e Gramsci acerca do Estado enquanto possibilidade de ser gestado pela participação popular, como os exemplos emblemáticos incorridos pela Comuna de Paris e pelos Conselhos de fábrica da Itália do século XX. Nesta feita, procurará se oportunizar uma abordagem que permita evidenciar as duas distintas formas de se lançar luz sob o controle social a partir da relação simbiótica entre o Estado e a sociedade civil.

1 O ESTADO CONTROLANDO A SOCIEDADE: HOBBS E LOCKE

O que se chama por Estado Moderno é inaugurado pela transição do feudalismo para o capitalismo, a partir da qual se instituirá sua forma primária de extensão: o Estado absolutista. No período medieval, não se podia falar em Estado centralizado, haja vista a intensa fragmentação dos

poderes nos inúmeros feudos e reinos existentes. O Estado Moderno tem sua gênese no limiar do século XV na França, na Inglaterra e na Espanha, se expandindo – posteriormente – para os demais países europeus. Dois elementos tratam de caracterizar o Estado Moderno que se ascendia neste momento histórico: 1) a diferenciação entre o Estado e a sociedade civil e 2) a identificação entre o Estado e o monarca. É nesse sentido que o Estado Moderno ascende a partir da centralização do poder do monarca, expandindo o terreno para a circunscrição do próprio projeto burguês de sociedade (STRECK; MORAIS, 2003).

[...] na Idade Média, *não existiu o Estado no sentido de uma unidade de dominação, independentemente no exterior e interior que atuara de modo contínuo com meios de poder próprios, e claramente delimitada pessoal e territorialmente. A própria jurisdição estava em mãos privadas* (STRECK; MORAIS, 2003, p. 26-27, grifos dos autores).

Assim é que o Estado absolutista, formado a partir do século XV e XVI, é a “primeira” forma do Estado Moderno. Ao contrário do que se sucedia na Idade Média – em que o poder político se fundia com o poder econômico, dado a permanência do primeiro em “mãos privadas” –, a nova economia burguesa que emergia (mascarada na forma da centralização do poder a partir das monarquias absolutistas), exigia a separação entre esfera política e econômica. Isso significava que o Estado Moderno trataria de formalizar um conjunto de normas impessoais para garantir a segurança e os direitos dos “súditos” (STRECK; MORAIS, 2003).

Várias são as abordagens para explicar ou justificar a origem do Estado. Hobbes e Locke, somado a Rousseau, são aqueles autores que dão origem a tradição contratualista. Ainda que se possa dizer que tais autores tratem de se diferenciar entre si (o primeiro, absolutista; o segundo, liberal e; o terceiro, republicano), todos têm em comum o fato de partir do mesmo fundamento: aquele que considera o Estado como produto de um contrato social estabelecido entre os homens. Na tradição contratualista, o contrato social é afirmado para possibilitar a passagem dos homens do estado de natureza ao estado civil. O contrato é, pois, a “mediação” que permite a instauração do poder político.

A estrutura básica se dá pela contraposição entre o Estado de Natureza e o Estado Civil mediada pelo Contrato Social, como *EN - C - EC*, onde: *EN* corresponde a Estado de Natureza; *C* significa contrato; *EC* significa Estado Civil como um conceito orgânico [...] Assim, o pensamento contratualista pretende estabelecer, ao mesmo tempo, a *origem do Estado* e o *fundamento do poder político* a partir de um acordo de vontades, tácito ou expresso, que ponha fim ao estágio pré-político (estado de natureza) e dê início à sociedade política (estado civil) (STRECK; MORAIS, 2003, p. 31, grifos dos autores).

Embora se fundamente nesta “regra geral”, o contratualismo manifesto por Hobbes e por Locke também adquirem contornos particulares que lhes conferem determinadas singularidades. Baseado no modelo contratualista “EN - C - EC”, para Hobbes (1979), o estado de natureza é um estado onde todos os homens vivem sem nenhuma forma de organização e de poder político. É possível afirmar que, neste estado, todos são dotados de plena igualdade, haja vista que mesmo aqueles homens desafortunados em relação à sua própria força corporal, são capazes de derrotar aqueles mais fortes. Isso é possível porque se não se pode vencer pela força, se pode vencer pela astúcia e pela maquinação. Pelo fato dos homens estarem em condição de igualdade no estado de natureza, podem desejar os mesmos fins; quando dois homens ou mais acabam por desejar o mesmo fim é que se tornam inimigos. Por esse motivo, para garantir sua própria preservação – isto é, seu fim último –, deve se antecipar em relação aos demais. Como o homem não sabe e não pode prever o que seu semelhante deseja, é oportuno que deva se antecipar ao outro, atacando-o, como forma de garantir sua própria preservação – único fim racional.

Com esta inferência, Hobbes (1979) pretende demarcar que os homens não desfrutam do prazer da companhia dos outros homens; ao contrário, se podem encontrar três causas principais de discórdia na própria natureza do homem: 1) a competição; 2) a desconfiança e 3) a glória.

A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação. Os primeiros usam a violência para se tornarem senhores das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos dos outros homens; os segundos, para defendê-los; e os terceiros por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma diferença de opinião, e qualquer outro sinal de desprezo, quer seja diretamente dirigido a suas pessoas, quer indiretamente a seus parentes, seus amigos, sua nação, sua profissão ou seu nome (HOBBS, 1979, p. 79).

No estado de natureza, donde não se verifica nenhum poder instituído a fim de manter e obrigar o respeito mútuo entre os homens, eles se encontram em verdadeiro estado de guerra: o estado de natureza é, pois – para Hobbes –, um estado de guerra de todos os homens contra todos os homens. É importante advertir que o estado de guerra não consiste apenas na batalha e no confronto direto, mas também na disposição para se lutar. “Porque tal como a natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas num tendência para chover que dura vários dias seguidos, assim também a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal [...]” (HOBBS, 1979, p. 80). No estado de natureza, a vida do homem está em constante incerteza, perigo e solidão. O ataque é o meio mais racional de garantir sua própria preservação, pois a ausência de um poder político comum instaura a guerra permanente, em que “o homem é o lobo do próprio homem”. Se não há um poder político comum, nada – no estado de natureza – pode ser injusto e todo homem tem direito a todas as coisas, haja vista que a ausência de leis não permite a

definição de um critério de justiça; também neste estado primitivo, não há distinção do que é seu e meu e, portanto, todos os homens podem querer a mesma coisa (HOBBS, 1979).

Todos os homens têm como direito natural a liberdade. A liberdade significa, nos termos hobbesianos, a ausência de impedimentos externos para preservar sua vida. A conservação de sua própria existência é, pois, a máxima que permite a utilização de todos os meios – inclusive, a guerra – para justificar este fim racional. Assim é que estabelece – como a primeira lei natural – o seguinte exponencial: *“Que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra”* (HOBBS, 1979, p. 82, grifos do autor). E continua, ao circunscrever a segunda lei de natureza: *“Que um homem concorde quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, [...] com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo”* (HOBBS, 1979, p. 83, grifos do autor). Com estas leis naturais, Hobbes pretende indicar como pôr fim ao constante estado de guerra característico do estado de natureza. Ora, se o estado de natureza é demasiado incerto pelo fato dos homens terem direitos ilimitados a todas as coisas e, por esse motivo, viverem em permanente guerra, o estabelecimento do contrato social é o que permitiria instituir o Estado a fim de forçar o respeito entre os homens. O contrato é estabelecido com vista a garantir a própria preservação da vida do homem e deve ser findado quando todos os homens estiverem dispostos a renunciarem todos os seus direitos em favor de um homem ou de uma assembleia de homens. “[...] quem abandona ou renuncia a seu direito não dá a qualquer outro homem um direito que este já não tivesse antes, porque não há nada a que um homem não tenha direito por natureza” (HOBBS, 1979, p. 83). Assim é que mutuamente os homens abdicam de seus próprios direitos naturais, transferindo-o a outro ou a outrem, a fim de garantirem a própria preservação da vida – principal fim pelo qual firmam o contrato social. O contrato é, pois, a transferência mútua de direitos com vista à segurança individual de cada um e cujo qual permite a “passagem” dos homens para o estado civil. O desejo de sair do permanente estado de guerra é a principal inferência para o estabelecimento do contrato social. Ao renunciar todos os seus direitos, os homens transferem todos os seus poderes e suas forças a outro homem ou a uma assembleia de homens, reduzindo todas as suas vontades, a vontade única do soberano (HOBBS, 1979).

O que equivale dizer: designar um homem ou uma assembleia de homens como representante de suas pessoas, considerando-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos que aquele que representa sua pessoa praticar ou levar a praticar, em tudo o que disser respeito à paz e segurança comuns; todos submetendo assim suas vontades à vontade do representante, e suas decisões a sua decisão. Isto é mais do que consentimento, ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada

homem com todos os homens, de um modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: *Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações* (HOBBS, 1979, p. 109, grifos do autor).

O contrato social é quase um ato de necessidade, haja vista que é a condição para os homens saírem do estado de guerra de todos contra todos. A multidão de homens reunida num só homem ou numa assembleia de homens – depois de estabelecido o contrato – é, pois, o que se designa por Estado. Este homem ou esta assembleia de homens é o soberano e todos os demais são súditos. O Estado reúne todas as vontades e todos os homens são autores de todos os atos do soberano, pois renunciaram seus direitos a fim de assegurar sua própria preservação e conferiram poder absoluto ao soberano. Assim é que se verifica que o Estado Moderno de Hobbes é um Estado absolutista, pois confere o poder absoluto ao soberano. A sociedade – os súditos – está diretamente subjugada ao poder soberano – ao *Leviatã*, “*Deus Mortal* abaixo do *Deus Imortal*”. Na medida em que o Estado deixar de cumprir sua função (preservar o próprio direito a vida), então os súditos não lhes devem mais obediência, dado que se dissipou a causa pelo qual foi instituído. Enquanto o Estado – representado na figura do soberano – tratar de preservar a vida dos homens é válido adotar todos os meios para assegurar a causa da preservação. O soberano é o detentor e o ditador de todas as regras: é ele que estabelece o critério de bem ou de mau, de legítimo ou de ilegítimo e as regras da propriedade. “[...] nada que o soberano representante faça a um súdito pode, sob qualquer pretexto, ser propriamente chamado injustiça ou injúria. Porque cada súdito é autor de todos os atos praticados pelo soberano [...]” (HOBBS, 1979, p. 135). O Estado é – em Hobbes – absoluto e estabelece o controle direto sobre a sociedade (súditos).

Ainda na esteira da tradição contratualista, Locke (1999) trata de encaminhar de maneira distinta a relação do processo triádico entre “EN - C - EC”, em relação a Hobbes. Locke parte do fundamento de que todos os homens são livres e iguais no estado de natureza. Por liberdade, ele entendia a possibilidade dos homens de decidirem sobre suas ações, seus bens e sua pessoa sem ser obrigado a se submeter à autoridade e à vontade de outro homem; por igualdade defendia que todos os homens eram seres da mesma espécie e, por esta razão, eram todos capazes de desfrutar das mesmas vantagens da natureza e das faculdades intelectuais. Vê-se – pois – que o estado de natureza de Locke é diferente do estado de natureza de Hobbes. Para Locke, o estado de natureza não é sinônimo de estado de guerra; ao contrário,

[...] toda a humanidade aprende que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deve lesar o outro em sua vida, sua saúde, sua liberdade ou seus bens; [...] Dotados de faculdades similares, não se pode conceber que exista entre nós uma

“hierarquia” que nos autoriza a nos destruir uns aos outros, como se tivéssemos sido feitos para servir de instrumento às necessidades uns dos outros [...] (LOCKE, 1999, p. 84).

O estado de natureza é um estado pacífico, donde a lei de natureza ordena a conservação da própria humanidade. Assim é que os homens devem esforçar-se para a conservação de suas próprias vidas. No estado de natureza, os homens são executores desta lei, o que significa que apesar de dever procurar zelar pela preservação da humanidade, está habilitado a punir aqueles que a transgridem. Esta punição, no entanto, não deve ser desenfreada e com base em sua própria fúria apaixonada; deve antes ser proporcional à transgressão cometida (LOCKE, 1999).

Ao transgredir a lei de natureza, o ofensor declara estar vivendo sob outra lei diferente daquela da razão e equidade comuns [...]; e assim, tornando-se perigoso para a humanidade, ele enfraqueceu e rompeu o elo que os protege do dano e da violência. Tratando-se de uma violação dos direitos de toda a espécie, de sua paz e de sua segurança, garantidas pela lei da natureza, todo homem pode reivindicar seu direito de preservar a humanidade, punindo ou, se necessário, destruindo as coisas que lhe são nocivas; dessa maneira, pode reprimir qualquer um que tenha transgredido essa lei, fazendo com que se arrependa de tê-lo feito e o impedindo de continuar a fazê-lo, e através de seu exemplo, evitando que outros cometam o mesmo erro. E neste caso e por este motivo, todo homem tem o direito de punir o transgressor e ser executor da lei da natureza (LOCKE, 1999, p. 85-86).

É nesse sentido que a punição consiste numa forma de prevenir o crime e de impedir que ele se reproduza. No estado de natureza de Locke, cada homem possui o direito de executar a lei de natureza. É exatamente esta possibilidade de execução da própria lei natural que pode levar os homens a cometerem abusos, haja vista que se tornam juízes de suas próprias causas; sendo seus próprios juízes é quase certo que se tornarão parciais em relação a si e injustos em relação à “sentença” do outro, “[...] pois é fácil imaginar que um homem tão injusto a ponto de lesar o irmão dificilmente será justo para condenar a si mesmo pela mesma ofensa” (LOCKE, 1999, p. 88). São estes inconvenientes que tornam necessários a circunscrição de um contrato social para estabelecer a passagem dos homens para o estado civil. Em Locke, se verifica que o estado de natureza não é um estado de guerra (ao contrário de Hobbes), mas o estado de guerra pode se tornar uma possibilidade no interior do próprio estado de natureza na medida em que é válido a cada homem o direito de executar a própria lei natural, isto é: de ser juiz de sua própria causa. O estado de guerra se caracteriza por um estado de constante inimizade e de uso da força sobre outro homem, donde não se verifica a existência de um superior comum para se recorrer quando a guerra é declarada (LOCKE, 1999).

Para Locke, a propriedade já existia no estado de natureza. Por propriedade, entende-se o conjunto da vida, liberdade e bens. Ao contrário de Hobbes – em que a propriedade é inexistente no

estado de natureza e, portanto, era instituída pelo Estado quando na passagem para o estado civil –, para Locke, ela é anterior ao Estado e, por esse motivo, não podia ser violada por ele. O fundamento que legitimava a propriedade – para Locke – era o trabalho. O que gerava o direito a propriedade era capacidade de incorporar trabalho à matéria bruta que se encontrava na sua forma natural: “[...] é o ato de tomar uma parte qualquer dos bens e retirá-los do estado em que a natureza o deixou [...] Seu trabalho a tirou das mãos da natureza, onde ela era um bem comum e pertencia igualmente a todos os seus filhos, e a transformou em sua propriedade” (LOCKE, 1999, p. 99). Esta era a forma de aquisição primária da propriedade, donde o trabalho era a razão determinante de seu fundamento originário: seu limite era fixado pela capacidade do homem de extrair da propriedade tudo aquilo que era necessário para sua sobrevivência; o que ultrapassasse este limite não era necessário ao próprio homem e, portanto, não podia lhe pertencer. A troca de coisas úteis por dinheiro (ouro e prata) possibilitou – no entanto – o estabelecimento de uma nova convenção entre os homens: a aquisição da propriedade por meio da compra. Assim é que se deu a passagem da conquista de uma propriedade limitada por meio do trabalho a aquisição da propriedade ilimitada através da convenção do dinheiro (WEFFORT, 1999).

Em Locke, os inconvenientes do estado de natureza – que poderia transmutar-se em estado de guerra – e, por conseguinte, o constante perigo de ter a propriedade violada era o que levaria os homens a estabelecerem o contrato social. No estado civil, o Estado instituído teria como objetivo proteger a propriedade (vida, liberdade e bens). Assim é que o Estado nada mais asseguraria do que aqueles direitos que os homens já possuíam por natureza; sua função é tutelá-los ou protegê-los. Para Locke – ao contrário de Hobbes –, os homens não renunciam aos seus direitos naturais no estado civil; apenas abrem mão de executar a lei da natureza, qual seja: de se serem juízes de sua própria causa (LOCKE 1999).

Por isso, todas as vezes que um número qualquer de homens se unir em uma sociedade, ainda que cada um renuncie ao seu poder executivo da lei da natureza e o confie ao público, lá, e somente lá, existe uma sociedade política ou civil. E isso acontece todas as vezes que homens que estão no estado de natureza, em qualquer número, entram em sociedade para fazerem de um mesmo povo um corpo político único, sob um único governo supremo; [...] Esta sua atitude autoriza a sociedade ou seu corpo legislativo, que é a mesma coisa, a fazer leis por sua conta, quando o bem público o exigir, e requerer sua assistência para fazê-las executar (assim como decretos dos quais ele mesmo seria o autor). Os homens passam assim do estado de natureza para aquele da comunidade civil, instituindo um juiz na terra com autoridade para dirimir todas as controvérsias e reparar as injúrias que possam ocorrer a qualquer membro da sociedade civil; este juiz é o legislativo, ou os magistrados por ele nomeados. (LOCKE, 1999, p. 134).

Para Locke, o estado civil é o *locus* donde os homens têm a oportunidade de desfrutar da propriedade pacificamente e sem riscos. O poder legislativo é o poder supremo no estado civil – predominando sobre o poder executivo e o federativo –, dado que é o poder capaz de elaborar e promulgar as leis – fundamentais para a manutenção da preservação da paz (LOCKE, 1999). É nesta feita que a tríade “EN - C - EC” de Locke, embora se diferencie de alguns pontos centrais de Hobbes, permanece na lógica do controle do Estado sobre a sociedade. Em Locke, não há a renúncia dos direitos naturais do homem e sua transferência para outro homem ou assembleia de homens (com direitos ilimitados). No entanto, o que se verifica é a permanência do controle do Estado sobre a sociedade na medida em que é o primeiro que controla a liberdade individual dos homens para garantir o direito à propriedade; o Estado vigia o cumprimento das leis a fim de que seja assegurado o direito natural à propriedade (vida, liberdade e bens).

2 A SOCIEDADE CONTROLANDO O ESTADO: MARX E GRAMSCI

Na tradição contratualista, o estado civil (sociedade civil) era tomado como sinônimo de sociedade política ou Estado, isto é: era entendida como relativa à sociedade encabeçada por um poder político comum e, por conseguinte, contrária ao estado de natureza em que se encontrava a humanidade. É com Hegel que se impõem novas alterações acerca do conceito de sociedade civil dos “velhos” contratualistas; Hegel não trabalha mais com o par categorial de estado de natureza e estado civil, mas antes de sociedade civil e sociedade política ou Estado (TONET, 2004).

Como denota Bobbio (1987), a sociedade civil hegeliana é caracterizada pelo momento intermediário¹ entre família e Estado. A família é a forma incompleta do Estado, instituição que prepara o indivíduo para a vida partilhada e que perde sua unicidade na medida em que seus membros transformam-se em indivíduos independentes; a sociedade civil é a associação de homens que se constitui mediante a dissolução da família e o momento de predomínio de interesses particulares e de desejos arbitrários; e o Estado – propriamente dito – o espaço de transformação da particularidade em universalidade. A sociedade civil de Hegel (1986) contém três momentos:

A - A mediação da carência e a satisfação dos indivíduos pelo seu trabalho e pelo trabalho e satisfação de todos os outros: é o sistema das carências; B - A realidade do elemento universal de liberdade implícito neste sistema é a defesa da propriedade pela justiça; C - A precaução contra o resíduo de contingência destes sistemas e a defesa dos interesses particulares como algo de administração e pela corporação (HEGEL, 1986, p. 164).

É somente na medida em que os homens percebem que seus interesses particulares só poderão se realizar na sua relação com o outro que tratam de passar a admitir a necessidade da coletividade. Seu bem próprio ou – se assim se quer dizer – seu sistema de carências só pode atingir o momento de plena satisfação por intermédio da ascensão da particularidade ao mundo da universalidade. Tal ascensão, por sua vez, só pode ser operada por meio do Estado. O Estado é a consciência particular universalizada que permite a objetivação real da liberdade coletiva (HEGEL, 1986).

O Estado representa, pois, um momento superior da existência social, uma vez que nele o interesse geral prevalece sobre os interesses particulares. Poderíamos, então, dizer que, em Hegel, não é a sociedade civil que funda o Estado, mas é o Estado que funda a sociedade civil, porém agora como sociedade política regida pelo princípio da universalidade (TONET, 2004, p. 24).

Partindo da crítica de Hegel, Marx assinala que não é o Estado que põe a sociedade civil, mas antes é a sociedade civil que põe o próprio Estado. Ora, as ações recíprocas dos homens entre si e com a natureza – determinantes da produção e da reprodução da vida social – são condicionadas por certo nível de desenvolvimento das forças produtivas e pelas relações de produção: são elas que indicam o maior ou menor grau de promoção das forças comerciais e de consumo numa determinada sociedade (MARX; ENGELS, s.d). A produção das relações sociais – necessariamente – está condicionada pelas condições históricas e objetivas do desenvolvimento econômico, haja vista que a “[...] história social dos homens nada mais é que a história de seu desenvolvimento individual, tenham ou não consciência disso. Suas relações materiais constituem a base de todas as demais relações” (MARX; ENGELS, s/d, p. 245). É partir destes elementos que Marx desenvolve seu fundamento acerca do plano estrutural: por se constituir na base material em que se assentam as relações sociais, é o espaço donde – numa determinada organização social – se situa a sociedade civil.

Marx considerava as condições materiais de uma sociedade como a base de sua estrutura social e da consciência humana. A forma do Estado, portanto, emerge das relações de produção, não do desenvolvimento geral da mente humana ou do conjunto das vontades humanas. Na concepção de Marx, é impossível separar a interação humana em uma parte da sociedade da interação em outra: a consciência humana que guia e até mesmo determina essas relações individuais é o produto das condições materiais - o modo pelo qual as coisas são produzidas, distribuídas e consumidas (CARNOY, p. 65, 1988).

A sociedade civil é, pois, o conjunto de toda vida econômica e social pré-estatal a partir da qual se eleva uma superestrutura jurídica e política, responsável por estabelecer a dimensão do Estado. Isto é: a sociedade civil é a esfera que está situada no *locus* da estrutura econômica e, a partir

da qual, se constrói ou se desenvolve a superestrutura (MARX, 2008). Por esse motivo é que, para Marx, não “[...] é o Estado que molda a sociedade mas a sociedade que molda o Estado. A sociedade, por sua vez, se molda pelo modo dominante de produção e das relações de produção inerentes a esse modo (CARNOY, 1988, p. 66).

É nesse sentido que Marx compreende o Estado enquanto dimensão própria colocada a partir da estrutura e pela superestrutura. É a esfera que tem sua gênese na materialidade concreta das relações materiais de produção e, por conseguinte, dos interesses de classe. Ao identificar a sociedade civil enquanto esfera composta por classes sociais antagônicas – cujo antagonismo tem origem na posição que as próprias classes sociais ocupam no modo de produção: se proprietário dos meios fundamentais de produção ou se na venda da mercadoria força de trabalho –, Marx constata que o conflito de classe entre burguesia e proletariado transcende para a dimensão do Estado: a divisão da sociedade em classes sociais distintas e a extensão do domínio de classe da burguesia sobre o proletariado é conservada nas entranhas da esfera estatal (CARNOY, 1988). “Uma vez que ele chegou a sua formulação da sociedade capitalista como uma sociedade de classes, dominada pela burguesia, seguiu-se necessariamente a sua visão de que o Estado é a expressão política dessa dominação” (CARNOY, 1988, p. 67).

Assegurar os interesses de uma classe particular implica em, necessariamente, dispor de mecanismos que consagrem e legitimem a natureza desta dominação. Para Marx, é exatamente a opressão de uma classe sobre a outra que possibilita garantir esse processo: a constituição do Estado enquanto aparelho coercitivo está na base de suas formulações iniciais. Duas são as ideias centrais que sintetizam a leitura de Marx em torno do próprio Estado: 1) é o “comitê executivo” organizador dos interesses da burguesia e; 2) é o “poder de opressão” que se utiliza da coerção física para garantir a manutenção de seus próprios interesses particulares de classe (COUTINHO, 1994). Certamente ao imprimir materialidade objetiva à discussão da sociedade civil (afirmando-a enquanto dimensão calcada no terreno da Economia Política), Marx propiciou contribuições significativas para discussão do processo de constituição do Estado Moderno. Na medida, no entanto, em que conferiu centralidade apenas ao caráter de classe e repressivo do Estado, ainda estava diante de uma concepção “restrita”. Suas produções teóricas posteriores e, principalmente, àquelas desenvolvidas por Engels confirmam esta hipótese na proporção em que demarcam – ao menos gradativa e parcialmente – a superação com a abordagem de caráter restritivo: reconhece-se que o Estado não é apenas a esfera de objetivação do “comitê executivo” e do “poder de opressão”; seu caráter de classe não é negado, até porque essa “[...] descoberta está certamente entre as maiores contribuições do marxismo à teoria política [e] continua a ter um papel decisivo [...]” (COUTINHO, 1994, p. 27), mas compreende-se que os mecanismos de legitimação do próprio Estado ultrapassam

a mera repressão coercitiva estatal, expressando-se também através de instituições que permitem a obtenção do consenso entre as classes na sociedade. Tratar de sinalizar estas considerações implica em estabelecer aproximações acerca da construção geral do Estado em Marx e Gramsci: esta aproximação não significa ausência de aspectos distintos entre suas formulações, mas antes demarcam pontos de convergência que permitem evidenciar que não se tratam – por inteiro – de esquematizações opostas ou antagônicas em seu sentido geral.

Remontar o processo de constituição do Estado em Gramsci exige denotar os aspectos convergentes e divergentes da díade “estrutura-superestrutura” já apontada por Marx: novas inferências são apresentadas ou acrescidas no “esquema” por Gramsci devido à própria época história de seu tempo, donde

[...] já se efetivou uma maior concretização (ou “ampliação”) do fenômeno estatal. [...] A esfera política “restrita” que era própria dos Estados oligárquicos, tanto autoritários como liberais, cede progressivamente lugar a uma nova esfera pública “ampliada”, caracterizada pelo crescente protagonismo de amplas organizações de massa [decorrentes da socialização da política] (COUTINHO, 1994, p. 52-53).

É, pois, neste cenário de ampliação do fenômeno estatal que Gramsci incorpora novas determinações ao processo de constituição do Estado Moderno. Os aspectos convergentes das formulações de Marx e de Gramsci residem – exatamente – no fato de compreenderem o plano estrutural como base em que se assentam as relações materiais de produção: é a maneira como os homens se organizam para produzir que determina a produção e reprodução das relações sociais. As novas determinações desenvolvidas por Gramsci acerca deste processo são expressas – no entanto – exatamente em seus aspectos divergentes no entorno da esquematização marxiana: ao partirem do mesmo ponto em comum (estrutura) que justificam os pilares para a elaboração da superestrutura, Gramsci compreende que a sociedade civil (esfera pertencente ao plano estrutural da elaboração marxiana) está situada no momento superestrutural. Ao contrário das formulações de Marx, Gramsci identifica duas esferas distintas em seu interior, quais sejam: a sociedade civil e a sociedade política (PORTELLI, 1977).

A sociedade política – para Gramsci – exprime o conjunto de aparelhos coercitivos de Estado imbuídos de garantir o domínio de classe via repressão e violência. Traduzem-se “[...] nos grupos burocrático-executivos ligados às forças armadas e policiais e à imposição das leis [...]” (COUTINHO, 1994, p. 53). Recorde-se que em Marx, a presença do Estado enquanto aparelho coercitivo de classe também estava no centro de suas formulações iniciais. A inovação – e “ampliação” – de Gramsci referem-se, exata e inversamente, ao *locus* ocupado pela sociedade civil no plano da superestrutura: ao considerá-la como o conjunto de instituições encarregadas de exercer

a difusão de valores e de ideologias, tende a exercer o domínio de classe via consenso: a sociedade civil não pode ser identificada ou “[...] definida como a sociedade política ou o Estado [...]; compreende os organismos de ‘hegemonia política e cultural de um grupo social sobre toda a sociedade’. Estava dado [aí] o passo decisivo em direção à elaboração do conceito de ‘Estado ampliado’” (NERES, 2012, p. 136-137).

A associação entre a sociedade civil e a sociedade política nos marcos da superestrutura expressa que o Estado – afirmando a originalidade da concepção marxiana – é um Estado de classe, pois sua finalidade é assegurar os interesses específicos do grupo social dominante. Para garanti-los, no entanto, Gramsci entende que a classe social que tem a pretensão de conquistar e assegurar a hegemonia deve exercer o controle e o domínio da coletividade dos homens da sociedade através da repressão e também do consenso, isto é, por meio dos aparelhos coercitivos de Estado e dos aparelhos privados de hegemonia: “Na política, o erro acontece por uma inexata compreensão do que é o Estado (no significado integral: ditadura + hegemonia)” (GRAMSCI, 2011, p. 257). A partir desta formulação “ampliada”, Gramsci contribui para denunciar que a expansão e a difusão das concepções de mundo dos grupos sociais se dão, em grande medida, via aparelhos privados de hegemonia. Esta concepção esteve presente somente nas produções mais tardias de Marx e Engels – ainda que preservem a sociedade civil no marco estrutural. Suas esquematizações iniciais insistiam em tratar de demarcar o caráter coercitivo do Estado de classe: Gramsci não nega este fundamento; ao contrário, dele se apropria para evidenciar a função desempenhada pela sociedade política. Na medida, contudo, que transcende a sociedade civil da base estrutural para a superestrutura, amplia sua concepção de Estado por compreendê-lo como agente que também – e, sobretudo – se opera pelo consenso (PORTELLI, 1977).

Trocando em miúdos: consenso e repressão estão na essência dos aparelhos operados pela sociedade civil e sociedade política. Ao considerá-los enquanto esferas materiais localizadas no interior do plano da superestrutura, o autor “sardo” evidencia a razão direta entre hegemonia e dominação: “[...] se deve notar que na noção geral de Estado entram elementos que devem ser remetidos à noção de sociedade civil (no sentido, seria possível dizer, de que Estado = sociedade política + sociedade civil, isto é, hegemonia couraçada de coerção)” (GRAMSCI, 2011, p. 244). A sólida compreensão do Estado Moderno a partir de Marx e de Gramsci trata de evidenciar que suas preocupações era desvelá-lo para – como consequência desta façanha – combatê-lo. Ora, ao tonar a explicitar o caráter de classe do Estado, os autores não procuravam legitimá-lo ou ratificá-lo; ao contrário, pretendiam tornar a combater a própria hegemonia burguesa. É nesse sentido que as experiências históricas da Comuna de Paris e dos Conselhos de fábrica da Itália do século XX tornam a fornecer elementos para evidenciar a possibilidade de controle da sociedade sobre o Estado

com vista a sua própria dissipação: esta é, pois, a perenidade da própria tradição marxiana e marxista.

2.1 Marx e a experiência da Comuna de Paris

A Comuna de Paris foi a primeira experiência histórica de instituição do governo dirigido pelos trabalhadores e de caráter socialista. Explicitar seu marco histórico exige que se retomem alguns determinantes centrais do cenário francês do século XIX. A revolução anunciada em 1848 – que consistiu numa série de levantes revolucionários que se espalhou por grande parte da Europa – já sinalizava o descontentamento dos trabalhadores em face do governo da burguesia; tratou de colocar em questão a forma ou a existência deste tipo de Estado. O desenvolvimento da sociedade capitalista já havia se consolidado no plano econômico (Revolução Industrial) e no plano político (Revolução Francesa, 1789). A sociedade capitalista triunfou, mas é exatamente entre os anos posteriores de 1830 e 1840 que se podia observar a ascensão do terreno para uma era de crises. A era das revoluções anterior (Industrial e Francesa) foi a condição que tratou de desencadear a revolução de 1848 (HOBSBAWM, 2012). Os crescentes privilégios concedidos a burguesia por Luis Felipeⁱⁱ contribuiu para desencadear a primavera dos povos, resultando em sua destituição em 1848 e na instituição da Segunda República Francesa, com a vitória pelo sufrágio universal de Luis Bonaparte (Napoleão III, sobrinho de Napoleão Bonaparte).

O ano de 1848 marcou o fim, pelo menos na Europa ocidental, da política da tradição, das monarquias que acreditavam que seus povos [...] aceitavam a escolhiam a regra do direito divino, que apontava dinastias para presidir sobre sociedades hierarquicamente estratificadas [...]” (HOBSBAWM, 2012, p. 54).

O golpe de Estado de Luis Bonaparte, para permanecer frente ao poder, desembocará na extensão de seu governo até o ano de 1870, o qual instituiu o Segundo Império Francês a partir do ano de 1852. Apesar da grande expansão do comércio em seu governo, os desacordos entre a França e a Prússia, levaram a deflagração da guerra franco-prussiana em 1870. É neste cenário de guerra que, expulso do governo, Napoleão III é feito prisioneiro – depois de perdida à Batalha de Sedan – e é instituída a Terceira República Francesa sob o comando provisório de Adolphe Thiers em 1871, com a derrota da França contra a Prússia. A retirada dos canhões do exército é iniciada no governo de Thiers e indicou a submissão da França em relação à Prússia; esta ação resultou no desarmamento de quase todo o exército permanente parisiense – com exceção da Guarda Nacional. A insatisfação da população com esta medida levou a insurreição ou a tomada do poder pelos

comunardos, instaurando na história da França o episódio da Comuna de Paris – quando Thiers fugiu da capital francesa para Versalhes. É neste contexto que

A guerra franco-prussiana transformara-se em guerra civil entre burgueses e proletários franceses. Em Paris, o dia 19, no Comitê Central da Guarda nacional proclamou-se “novo governo da república”. Mas sua implicação maior, expressa nos primeiros comunicados que emitiu no mesmo dia, foi convocar o povo “para fazer eleições comunais”, que proporcionariam “a única recompensa” que esperava, “ver estabelecer a verdadeira República”. Realizadas no dia 26, com calma notável para as dramáticas circunstâncias, elas definiram a composição do “Conselho Comunal de Paris”, que passou à História com o nome de Comuna de Paris”. No dia 28, o Comitê Central da Guarda Nacional transmitiu-lhe solenemente o poder (MORAES, 2001, p. 89-90).

O 18 de março do ano de 1871 finda a Comunaⁱⁱⁱ como a antítese do Império. Representa a instauração de uma república que não se esgota na pura dominação monárquica de classe; ao contrário, é a instauração de uma forma positiva da República social, pois é a própria dominação de classe do proletariado. A Comuna não podia se identificar mais como um órgão parlamentar e instrumento direto do governo central: ela suprimiu o exército permanente e a polícia; decretou a separação entre a Igreja e o Estado; os cargos públicos deixaram de serem cargos exclusivos e centralizados; as instituições de ensino foram abertas a população (MARX, 2011). A Comuna é a expressão direta de que “[...] a classe operária não pode simplesmente se apossar da máquina do Estado tal como ela se apresenta e dela deve servir-se para seus próprios fins” (MARX, 2011, p. 54). O governo dos comunardos que, durou 72 dias e fora apoiado pela Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT) – ou, pela Internacional Comunista, fundada em 1864 –, é momento ímpar na história na medida em que circunscreve elementos de um Estado operário e socialista.

Ora, apesar de caracterizar a insurreição da Comuna como “loucura desesperada” – haja vista que, para Marx, a classe proletária ainda não estava suficientemente “amadurecida” para a sustentação do embate –, é esta experiência histórica que irá sinalizar “[...] a construção de um novo tipo de estrutura estatal, radicalmente diferente da burguesa, pela presença da atividade independente dos trabalhadores, que estavam excluídos da participação estatal e administrativa” (MARTORANO, 2001, p. 68). O que se observa na gestacionamento da própria Comuna é a possibilidade de participação dos trabalhadores no âmbito do Estado: visava liquidar a burocracia a fim de destruir o antigo aparelho estatal burguês e circunscrever um “governo dos produtores pelos produtores” (MARTORANO, 2001). Isto é:

[...] a Comuna pretendia abolir essa propriedade de classe que faz do trabalho de muitos a riqueza de poucos. Ela visava a expropriação dos expropriadores. Queria

fazer da propriedade individual uma verdade, transformando os meios de produção, a terra e o capital, hoje essencialmente meios de escravização e exploração do trabalho, em simples instrumentos de trabalho livre e associado. Mas isso é o comunismo, o “irrealizável” comunismo! (MARX, 2011, p. 61).

2.2 Gramsci e a experiência dos Conselhos de fábrica no *biennio rosso*

Os Conselhos de fábrica na Itália do início do século XX foi um movimento operário de ocupação das fábricas largamente incentivado pelo *L'Ordine Nuovo* (jornal semanal fundado por Gramsci e seus colegas de universidade em 1919, dentre os quais: Palmiro Togliatti, Umberto Terracini e Angelo Tasca) e seu grupo dirigente. É possível afirmar que a fundação do jornal se deu a partir da aproximação gradual de Gramsci ao movimento operário turinense. Ora, até 1911 – quando ainda residia na Sardenha –, o ambiente político mais significativo que estava imerso era aquele que se deu pela participação na Câmara do Trabalho em Cagliari, quando se mudou para a província para a conclusão dos estudos escolares. A obtenção de uma bolsa de estudos ofertada pelo Colégio “Carlos Alberto” foi o que possibilitou a ida de Gramsci para Turim para cursar a Universidade de Letras. Em 1913 ingressa no Partido Socialista Italiano e em 1919 se dedica a atividade jornalística do *L'Ordine Nuovo* (FIORI, 1979).

De início, a orientação do jornal é aquela inspirada na formação neo-hegeliana inicial de Gramsci e compartilhada – sobretudo – por Tasca: a preocupação com as condições subjetivas e culturais (da vontade e da ação) para a organização do movimento operário é a esteira norteadora do semanário. Somente depois do intitulado “golpe de Estado redacional^{iv}” do número 7 é que o *L'Ordine Nuovo* adquirirá nova centralidade: se preocupará em estender as bases e/ou o terreno para o movimento dos conselhos de fábrica com a finalidade de contribuir para a derrocada do Estado burguês e para a instauração do “*Estado operário e camponês*”. Os anos de 1919 e 1920 no cenário da Itália foram marcados por grandes greves operárias no Norte do país e – em particular – em Turim, daí a emergência do intitulado dos “dois anos vermelhos” ou do “*biennio rosso*” na história do país. Desde 1917 – no entanto –, grandes levantes populares já se estendiam pelas ruas piemontesas: o desaparecimento do pão do mercado, a insatisfação com a participação da Itália na “Primeira Guerra Mundial” e a intensa exploração dos trabalhadores nas fábricas, levou a insurreição do conflito. Em setembro de 1919, os trabalhadores da Fiat dão origem ao primeiro Conselho de fábrica na Itália. Em abril de 1920, a classe operária entra em greve geral, ocupando o espaço das fábricas. A resposta patronal à irrupção da greve foi o ataque frontal imediato: a repressão dos policiais levou o retorno dos trabalhadores às fábricas depois de cerca de 10 dias de resistência (FIORI, 1979).

A experiência dos Conselhos de fábrica para Gramsci é – no entanto – seminal para evidenciar sua preocupação em estender as bases para uma luta revolucionária. Durante o quadro do “*biennio rosso*”, Gramsci e os demais *ordinovistas* desempenharam papel atuante no que concerne a expansão do movimento “conselhista”. Evidenciar as principais determinações em torno da construção do autor “sardo” acerca dos Conselhos de fábrica exige, pois – de início –, estabelecer como ponto de partida a diferenciação entre os conselhos, os sindicatos e comissões internas de fábrica. Para Gramsci, os sindicatos se identificam com uma espécie de organização parametrada ou limitada pelo domínio do capital, se instituindo como instituições funcionais ao modo de organização da produção capitalista. Por essa razão, é possível reiterar que os sindicatos não podem fornecer as bases para o desenvolvimento do Estado de tipo proletário, haja vista seus limites institucionais como órgão que representa a conformação e/ou o apaziguamento entre capital e trabalho (GRAMSCI, 2004). Apesar das comissões internas também se constituírem, em certa medida, em mecanismo de natureza sindical,

[...] tinham a finalidade principal de garantir e defender, no local de trabalho, os direitos dos trabalhadores (à participação nos prêmios de produção, a condições adequadas de trabalho, etc.) Os dirigentes da Comissão deveriam ser eleitos pelos operários sindicalizados; eles eram, assim, os delegados do sindicato de categoria no interior da empresa, já que eram indicados diretamente pelas direções sindicais. Para usar um termo que entraria em moda mais tarde, a Comissão era uma simples “correia de transmissão” do sindicato, gozando de escassa autonomia (COUTINHO, 1992, p. 15).

As comissões internas de fábrica, apesar de suas limitações, evidenciam uma inferência fundamental para o autor “sardo”: a necessidade de organizar os trabalhadores na fábrica – isto é, em seu conjunto social – e não apenas em sua segregação por categoria profissional, como reitera os sindicatos. Assim é que, naquele momento *ordinovista*, para Gramsci,

Ele [o problema das comissões internas] é, para nós, o primeiro elo da cadeia histórica que leva à ditadura do proletariado e ao comunismo, no que se refere aos operários fabris. [...] tais comissões correspondem a este princípio afirmado nas revoluções da Rússia e da Hungria: o de que a luta de classe, no período atual da história da indústria capitalista, realiza-se em um novo tipo de organização proletária, que se baseia na fábrica e não na categoria profissional [...] Nela [comissão interna], portanto, realizam-se embrionariamente todos os princípios que irão informar a Constituição do Estado dos Conselhos; nela se realiza a democracia operária (GRAMSCI, 2004, p. 272).

O embrião institucional do Estado socialista – dado pelas comissões internas de fábrica – deveria avançar a partir de sua transformação em Conselhos de fábrica: esta é, pois, a ideia sintetizadora de toda a teorização prática de Gramsci em torno dos Conselhos. Ora, tratava de se

fazer com que as comissões se transformassem num organismo de representação de todos os trabalhadores da fábrica – necessariamente, os conselhos. Para tanto, a realização desta tarefa exigia a congruência de dois elementos fundamentais: 1) em primeiro lugar, era necessário que todos os trabalhadores tivessem direito a voto e a ser votado para representar a comissão, independentemente de serem sindicalizados ou não; 2) em segundo lugar, as comissões deveriam ser organizadas a partir de equipes: os trabalhadores de cada seção deliberariam seus próprios representantes e, por conseguinte, cada um dos representantes de cada seção tornaria a se reunir em seu conjunto, construindo coletivamente um comitê geral. Com efeito, cumpridas essas modificações, a comissão interna se transformaria em conselho de fábrica (COUTINHO, 1992). É esta forma de organização que introduz o espírito de solidariedade de classe entre os trabalhadores e é o *locus* no qual se torna possível desenvolver uma educação política recíproca e uma unidade orgânica entre os trabalhadores. O espaço da fábrica não é senão o lugar que estende o terreno para a ação prática política (GRAMSCI, 2004). Os Conselhos de fábrica não são órgãos representativos de luta por interesses particulares ou imediatos da classe trabalhadora, como é o caso dos sindicatos. São instrumentos – e este é um ponto nodal de toda a reflexão gramsciana – que permitem o trabalhador se elevar da condição de assalariado à de produtor. Ora, se os sindicatos tratam de negociar as condições de trabalho e de vida dos trabalhadores no terreno ou na ótica do assalariamento, os Conselhos de fábrica circunscrevem a classe proletária como parte indispensável do processo de trabalho (COUTINHO, 1992). É o proletário que coloca em movimento o processo produtivo e condensa o objeto fabricado; “[...] a capacidade de se conceber desse modo, ou seja, como parte integrante do trabalhador coletivo, é algo assegurado pela organização do Conselho de Fábrica tal como Gramsci a prevê” (COUTINHO, 1992, p. 16). Sua constituição era o que permitia o trabalhador se apropriar do processo de produção, estabelecendo – no interior da fábrica – um poder democrático e, na produção, um controle operário. É este poder proletário que, autogestionando a produção na fábrica, se expandiria posteriormente ao próprio controle do Estado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tornar a refletir acerca da possibilidade de se exprimir duas perspectivas em torno do controle social – a partir dos clássicos – é movimento que pode contribuir para pensar a própria dinâmica das relações sociais contemporâneas. Ora, a diáde entre o controle do Estado sobre seus cidadãos e de seus cidadãos sobre o próprio Estado são duas configurações distintas de controle social exercitado pelo próprio Estado. Os espaços políticos de deliberação – a exemplo clássico dos conselhos gestores de políticas sociais – são *locus* em que o controle social exercido deve ser aquele

que privilegie a participação popular e democrática dos cidadãos. O exercício do controle social através conselhos gestores só pode ser efetivado na perspectiva das classes subalternas se for capaz de condensar a participação popular e, por conseguinte, de fortalecer o espaço dos conselhos como possibilidade de organizar uma “vontade coletiva” em torno de um projeto político: esta inferência não sinaliza senão a necessidade de se afirmar o controle social a partir da perspectiva dos cidadãos sobre o próprio Estado. Por esse motivo é que consubstancializar uma reflexão acerca da temática proposta é possibilidade de dar visibilidade e de fortalecer os *lócus* em que se exprimem as decisões coletivas sobre a vida dos próprios cidadãos.

REFERÊNCIAS

BOBBIO, Norberto. **Estado, governo, sociedade:** por uma teoria geral da política. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

CARNOY, Martin. **Estado e teoria política.** Equipe de tradução PUCCAMP. 2 ed. Campinas: Papirus, 1988.

COUTINHO, Carlos Nelson. **Gramsci:** um estudo sobre seu pensamento político. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

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

FIORI, Giuseppe. **A vida de Antonio Gramsci.** Tradução de Sergio Lamarão. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere.** Volume 3. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, Luiz Sérgio Henrique e Marco Aurélio Nogueira. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

GRAMSCI, Antonio. **Escritos políticos.** Volume 1. Organização e tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito.** Tradução de Orlando Vitorino. 3. ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1986.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado Eclesiástico e Civil.** São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HOBBSAWM, Eric. **A era do capital (1848-1875).** 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil:** ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil. 2. ed. Introdução de J.W. Gough; Tradução de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

MARTORANO, Luciano Cavini. **Elementos do Estado Socialista na Comuna de Paris.** In: BOITO JUNIOR, Armando (Org.). *A Comuna de Paris na história.* São Paulo: Xamã, 2001, p. 65-79.

MARX, Karl. **A guerra civil na França.** Seleção de textos, tradução e notas de Rubens Enderle; Apresentação de Antonio Rago Filho. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política.** Tradução e introdução de Florestan Fernandes. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Obras escolhidas.** Volume 3. São Paulo: Editora Alfa-Omega, s/d.

MARX, Karl. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte.** Tradução e notas de Nélio Schneider; Prólogo de Herbert Marcuse. São Paulo: Boitempo, 2011.

MORAES, João Quartim de. **Marx, Engels e Lenin perante a Comuna de Paris.** In: BOITO JÚNIOR, Armando (Org.). *A Comuna de Paris na história.* São Paulo: Xamã, 2001, p. 83-108.

NERES, Geraldo Magella. **Gramsci e o “moderno príncipe”:** a teoria do partido nos cadernos do cárcere. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012.

PORTELLI, Hugues. **Gramsci e o bloco histórico.** Tradução de Angelina Peralva. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

RAPONE, Leonardo. **O jovem Gramsci:** cinco anos que parecem séculos (1914-1919). Tradução de Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Contraponto; Brasília, DF: Fundação Astrojildo Pereira, 2014.

STRECK, Lenio Luiz; MORAIS, José Luis Bolzan de. **Ciência Política e Teoria Geral do Estado.** 3. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003.

TONET, Ivo. **Democracia ou liberdade?** 2. ed. Maceió: EDUFAL, 2004.

WEFFORT, Francisco (Org.). **Os clássicos da política.** Volume 1. 12. ed. São Paulo: Ática, 1999.

ⁱ Segundo Bobbio (1987), este momento intermediário hegeliano possibilita a construção de um esquema triádico – família, sociedade civil e Estado –, contrapondo-se a duas esquematizações diádicas precedentes: a aristotélica – família x Estado – e a jusnaturalista – estado de natureza x estado civil.

ⁱⁱ “À *monarquia burguesa* de Luís Felipe só poderia seguir a *república burguesa*, isto é, ao passo que, em nome do rei, o governo foi exercido por uma parcela restrita da burguesia, em nome do povo, a totalidade da burguesia passaria a governar. As exigências do proletariado parisiense eram baboseiras utópicas que deveriam ser detidas” (MARX, 2011, p. 34, grifos do autor).

ⁱⁱⁱ “A Comuna consistia de conselheiros municipais dos diferentes *arrondissements* (como Paris foi a iniciadora e o modelo, temos de fazer referência a isso), escolhidos pelo sufrágio de todos os cidadãos, responsável e revogável em curto prazo. A maioria desse corpo era naturalmente formado de operários ou representantes reconhecidos da classe trabalhadora. Ele era não um corpo parlamentar, mas um corpo de trabalho, Executivo e Legislativo ao mesmo tempo.” (MARX, 2011, p. 172).

^{iv} Como já demarcado, o *L’Ordine Nuovo*, de início, se ocupará das preocupações “culturalistas” de Gramsci e de seus companheiros de fundação. A formação idealista neo-hegeliana inicial do autor “sardo” – influenciada, sobretudo, pelas figuras intelectuais de Benedetto Croce e de Giovanni Gentile – compactuará com as ideias e/ou com as inquietações de

Tasca, na qual a atuação nas condições culturais e, por conseguinte, subjetivas é colocada de maneira sobreposta às condições objetivas. Gramsci passa a superar sua formação inicial neo-hegeliana a partir da influência da Revolução Russa: é aí que a necessidade de organização uma nova cultura para a transformação da sociedade, passa a ser combinada – gradativamente – com a também necessidade de se analisar as mediações do real e da realidade concreta. É o início da articulação entre o nexos “cultura-política” que passa a ser despertada no autor “sardo” e é que leva ao chamado “golpe de Estado redacional”. Rompendo com o culturalismo de Tasca e apoiado por Togliatti e Terracini, Gramsci lança o artigo “*Democracia Operária*” – no número 7 do jornal – demarcando a extensão do *L’Ordine Nuovo* de se ocupar daquilo que acontecia efetivamente na vida concreta da classe operária de Turim (RAPONE, 2014).