



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**  
**DOUTORADO INTEGRADO EM FILOSOFIA UFPB/UFPE/UFRN**

**Thiago Lira Alves Agostinho**

**IDEOLOGIA, CONFORMISMO E SUBJETIVAÇÃO**  
***NOS CADERNOS DO CÁRCERE***

**João Pessoa**

**2023**



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**  
**DOCTORADO INTEGRADO EM FILOSOFIA UFPB/UFPE/UFRN**

**Thiago Lira Alves Agostinho**

**IDEOLOGIA, CONFORMISMO E SUBJETIVAÇÃO**  
***NOS CADERNOS DO CÁRCERE***

Tese de doutoramento apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, submetida em sua versão final para a banca de defesa, enquanto requisito necessário para obtenção do título de Doutor em Filosofia. Pesquisa supervisionada pela orientação da prof<sup>a</sup>. Dra. Luciana Aliaga (PPGCPRI/CCHLA/CCSA), e do prof. Dr. Narbal de Marsillac (PPGFIL/CCHLA).

**João Pessoa**

**2023**

**Catálogo na publicação**  
**Seção de Catalogação e Classificação**

A275i Agostinho, Thiago Lira Alves.

Ideologia, conformismo e subjetivação nos Cadernos  
do Cárcere / Thiago Lira Alves Agostinho. - João  
Pessoa, 2023.

340 f.

Orientação: Luciana Aparecida Aliaga Ázara de  
Oliveira.

Coorientação: Narbal de Marsillac Fontes.  
Tese (Doutorado) - UFPB/CCHLA.

1. Filosofia. 2. Autonomia. 3. Conformismo. 4.  
Ideologia. 5. Subjetivação. I. Oliveira, Luciana  
Aparecida Aliaga Ázara de. II. Fontes, Narbal de  
Marsillac. III. Título.

UFPB/BC

CDU 1(043)



Universidade Federal da Paraíba

PROGRAMA INTEGRADO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FOLHA DE CORREÇÕES

ATA Nº 1

**Autor:** THIAGO LIRA ALVES AGOSTINHO

**Título:** Ideologia, Conformismo e Subjetivação nos *Cadernos do Cárcere*

**Banca examinadora:**

Prof. GIOVANNI SEMERARO Examinador Externo à Instituição

Prof. MARCOS TADEU DEL ROIO Examinador Externo à Instituição

Prof. SABRINA MIRANDA ARECO Examinador Externo à Instituição

Prof. LUCIANA APARECIDA ALIAGA  
ÁZARA DE OLIVEIRA Examinador Externo ao  
Programa

Prof. GIUSEPPE TOSI Examinador Interno

Prof. NARBAL DE MARSILLAC Presidente

Os itens abaixo deverão ser modificados, conforme sugestão da banca examinadora.

COMENTÁRIOS GERAIS:

Declaro, para fins de homologação, que as modificações, sugeridas pela banca examinadora, acima mencionadas, foram aceitas e serão cumpridas integralmente.

**Prof. NARBAL DE MARSILLAC FONTES**

Orientador PPGFIL/UFPB

## **Autorização para Publicação Eletrônica de Trabalhos Acadêmicos**

Na qualidade de titular dos direitos de autor da publicação supracitada, em consonância com a Lei nº 9610/98, autorizo à Universidade Federal da Paraíba (UFPB) a disponibilizar gratuitamente, sem ressarcimento dos direitos autorais, o referido trabalho de minha autoria em sua Biblioteca Digital por meios eletrônicos, na Rede Mundial de Computadores, para fins de leitura, impressão e/ou download, conforme permissão concedida, a título de divulgação da produção científica gerada pela UFPB.

*Em memória de  
Giovanni Queiroz,  
amigo e mestre.*

*Para Deise,  
amiga-irmã (in memorian).*

## AGRADECIMENTOS

Esta pesquisa contou com vasta colaboração de pessoas que foram instigantes para a elaboração de tudo aqui apresentado.

À Luciana Aliaga, pela generosidade e riqueza de suas contribuições, na leitura encorajante e rigorosa do trabalho: gratidão sem precedentes.

A Giuseppe Tosi, que desde minha graduação em filosofia me acompanha como meu primeiro mentor. Das minhas pesquisas de PIBIC até o doutorado, ele pôde rematar basicamente cada etapa da minha vida acadêmica, bastante atento, preocupado e presente ao longo de toda essa trajetória intelectual. A isso, sou e serei sempre muito grato.

Aos professores membros da banca examinadora: Sabrina Areco e Marcos Del Roio, gratidão pelas pertinentes colocações para a versão final do trabalho. Uma apreciação cuidadosa do texto, que fez toda a diferença na finalização.

Um agradecimento especial ao querido professor Giovanni Semeraro pela imensa generosidade, desde minha defesa do mestrado, até minha qualificação de doutorado. É sempre cativante poder ouvir seus apontamentos, que são valiosas aulas. De uma gentileza acolhedora, raríssima nos espaços acadêmicos, o que torna o trabalho de pesquisa mais nobre e menos penoso.

Ao professor Narbal, minha estimada gratidão por aceitar compor a banca de defesa da tese como membro interno do PPGFIL.

Agradeço o apoio da Capes pelo financiamento concedido durante a vigência do doutoramento.

Gratidão aos amigos preciosos, pelas ricas trocas de conhecimento e repletas de ternura: Judite, também colega de doutoramento, uma relação de confiança e cumplicidade que antecede há muitos anos esse vínculo de formação.

À amiga Deise (*in memoriam*), pelo apoio e alívio dos meus momentos difíceis, mas que sempre se catalisaram em boas gargalhadas. Uma amizade inefável, a ser cultivada com muito carinho.

À querida amiga Ívyna pelo apoio ao topar meus planos de estudos do Q.22. Grato por tanta aprendizagem.

Ao amigo Gabriel, a mais profunda gratidão por me ceder boa parte de seu rico acervo bibliográfico. Uma verdadeira biblioteca, que foi o maior presente durante o curso de doutorado. Vida longa à essa amizade de longa data.

À amiga Maisa, pelas ricas trocas e desabafos ao longo de mais de uma década, sempre me atentando para a potência da filosofia, para romper com o convencional de maneira a enriquecer minhas reflexões críticas. Além, é claro, da insubordinação acadêmica que sempre nos foi comum.

À amiga cósmica Denise, pelas conversas libertadoras nas quais a partilha de dramas pessoais sempre era acompanhada de transmutações espirituais e de afeto durante a pandemia. Gratidão por todo afago e sensibilidade.

Aos demais colegas queridos do doutorado: Antonio, Adelino, Álvaro, Ivonaldo, Palloma, Sheylla, Tiago, por estarem mobilizados comigo em momentos desesperadores, sempre reivindicando o mínimo nos contextos piores possíveis. Por lembrarem que juntos a vontade coletiva prevalece, numa conjuntura catastrófica e distópica, no curso da pandemia de covid-19, o pior contexto possível para se escrever uma tese. Somando a

isso, fomos a última turma de um programa já descredenciado e, por isso, desacreditado pelos próprios professores. Atravessar a amarga travessia de ser aluno da UFPB é para fortes, e partilhar nossos infortúnios comuns me instigaram a encontrar a força que precisava para continuar até o fim.

Especial agradecimento às amigadas constituídas em minha profícua aproximação dos círculos de psicanálise: às amigas de formação do EPSI, uma rede de colaboração da ordem do sublime, para toda a existência – Adriana, Maria, Mércia e Rafaelle, por também estarem sensíveis e atentas à dimensão social da escuta, potencialmente revolucionária.

Aos colegas psicanalistas que nas trocas realizadas nos seminários contínuos de Psicanálise Relacional, me atentaram para várias questões que se levantaram ao longo da pesquisa. Valorosos debates graças aos queridos Henry e Ilma, que propiciaram essa aproximação tão estimulante. As conexões são sempre mais frutíferas quando genuínas e espontâneas, rompendo com as zonas de conforto, o que ocorre muito naturalmente nessa rica convivência.

Não menos importante também se fez nessa trajetória minha analista, Teresa: gratidão pela disponibilidade, acolhimento e estímulo ao longo de tantos anos.

A Saulo, meu contínuo obrigado por se fazer presente em mais uma etapa de minha formação, sempre cuidadoso e cativante como companheiro – *Eros aníkate mahan* (o amor é invencível nas batalhas).

À minha família, que me deu todo o suporte necessário durante os anos do doutorado, apesar da conjuntura caótica que atravessamos. O laço afetivo sempre superou qualquer contexto de crise, e isto sempre torna tudo mais robusto – apesar das dificuldades que naturalmente aparecem no andamento das coisas.



## RESUMO

Uma das questões mais problemáticas da teoria política é a questão da obediência e do consentimento, isto é, as formas e motivações pelas quais as pessoas se sujeitam à sua própria perda de liberdade, ou, pode-se dizer, “conformam-se” à ordem vigente. Dando continuidade à essa reflexão, a questão centrada nesta pesquisa traz à lume as contribuições inovadoras do marxismo de Antonio Gramsci nas notas dos *Quaderni del carcere* dedicadas ao estudo da ideologia, que pode ser considerada o elo político-prático da hegemonia e, portanto, um elemento central na produção do conformismo social e da subjetivação, isto é, o processo de constituição da subjetividade. Interessa-nos, nesse sentido, investigar em que medida a filosofia de Gramsci converge não apenas para a apropriação do legado de Marx, mas também e sobretudo, representa uma contribuição original do autor italiano para elucidar como as ideologias, além de constituírem-se no processo de assentimento à dominação, podem carregar o seu inverso, isto é, a formação e emancipação política, a depender da classe que as suscita e desenvolve. Em outros termos, nossa investigação questiona em que medida as ideologias podem ser instrumentos da vontade criadora de uma nova cultura, da difusão de novas visões de mundo e de um “conformismo ativo”. Em suma: o conceito de ideologia em Gramsci mostra como sua dupla orientação, gnosiológica e axiológica, pode fomentar a constituição de novas subjetividades, pensadas no horizonte concreto de um novo conformismo capaz de se difundir como uma concepção de massa para as classes subalternas. Ao fazê-lo, as classes subalternas se tornam um novo sujeito político, que cria sua própria hegemonia através da “filosofia da práxis”, a unidade integral entre teoria e prática, cujo fundamento é o historicismo absoluto. Com isso, Gramsci polemiza com a visão conservadora do historicismo dos moderados, efetuando uma crítica pujante à filosofia neoidealista de Benedetto Croce, além do positivismo marxista que se difundia na Segunda Internacional. A filosofia da práxis constitui um instrumento de lúcidas análises sobre o fascismo, questionando as concepções de mundo naturalizadas, mas na medida em que estas estão situadas no tempo histórico, podem ser superadas pelo mesmo instrumento, agora como filosofia de massa. Disso resulta, sobretudo, a potência presente no conceito de ideologia que se apresenta nos *Quaderni*, desempenhando uma função consequente para a filosofia e para a ciência da política: a constituição de sujeitos políticos, que se realizam no autogoverno, não mais através da subalternidade de classe. Uma tal visão da política pode se revelar utópica para a tradição dominante do pensamento político, porém para o autor dos *Quaderni* ela não só é possível, mas se impõe como necessidade histórica das classes e grupos subalternos, buscando efetivar sua ideologia emancipatória nas relações sociais concretas.

**Palavras-chave:** autonomia, conformismo, ideologia, subjetivação.

## RIASSUNTO

Una delle domande più problematiche nella teoria politica è la questione dell'obbedienza e del consenso, cioè, dei modi e delle motivazioni con cui le persone si sottopongono alla propria perdita di libertà, o, si potrebbe dire, si "conformano" all'ordine attuale. Continuando questa riflessione, la domanda centrata su questa ricerca portare alla luce i contributi innovativi del marxismo di Antonio Gramsci, su come un tale problema si manifesti nelle note di *Quaderni del carcere* dedicate allo studio dell'ideologia, che si può considerare il legame politico-pratico di egemonia e, quindi, elemento centrale nella produzione del conformismo sociale e della soggettivazione, cioè, il processo di costituzione della soggettività. In questo senso, ci interessa indagare fino a che punto la filosofia di Gramsci converge non solo verso l'appropriazione dell'eredità di Marx, ma rappresenta, anche e soprattutto, un contributo originale dell'autore italiano per chiarire come le ideologie, oltre a costituirsi in il processo di assenso al dominio, può portare il suo contrario, cioè la formazione e l'emancipazione politica, a seconda della classe che li solleva e li sviluppa. In altre parole, la nostra indagine si interroga su quanto le ideologie possano essere strumenti della volontà di creare una nuova cultura, della diffusione di nuove visioni del mondo e di un "conformismo attivo". Insomma: il concetto di ideologia in Gramsci mostra come il suo duplice orientamento, gnoseologico e assiologico, possa favorire la costituzione di nuove soggettività, pensate nell'orizzonte concreto di un nuovo conformismo capace di diffondersi come concezione di massa per le classi subordinate. Così facendo, le classi subordinate diventano un nuovo soggetto politico, che crea la propria egemonia attraverso la "filosofia della prassi", l'unità integrale tra teoria e pratica, il cui fondamento è lo storicismo assoluto. Con ciò, Gramsci polemizza con la visione conservatrice dello storicismo dei moderati, compiendo una potente critica alla filosofia neoidealista di Benedetto Croce, oltre che al positivismo marxista che si andava diffondendo nella II Internazionale. La filosofia della prassi costituisce uno strumento di lucida analisi del fascismo, mettendo in discussione le concezioni naturalizzate del mondo, ma in quanto situate nel tempo storico, possono essere superate dallo stesso strumento, ora come filosofia di massa. Da ciò risulta, soprattutto, il potere presente nel concetto di ideologia che viene presentato nei Quaderni, svolgendo una conseguente funzione per la filosofia e per la scienza della politica: la costituzione dei soggetti politici, che si realizzano nell'autogoverno, non più a lungo attraverso la subalternità di classe. Una tale visione della politica può rivelarsi utopistica per la tradizione dominante del pensiero politico, ma per l'autore dei *Quaderni* non solo è possibile, ma si impone come necessità storica per classi e gruppi subalterni, che cercano di attuare la loro ideologia emancipatrice nelle concrete relazioni sociali.

**Parole-chiave: autonomia, conformismo, ideologia, soggettivazione.**

## ABSTRACT

One of the most problematic issues in political theory is the question of obedience and consent, that is, the ways and motivations in which people subject themselves to their own loss of freedom, or, one might say, “conform” to the current order. Continuing this reflection, the question centered on this research brings to light the innovative contributions of Antonio Gramsci’s Marxism in the notes of the *Quaderni del carcere* dedicated to the study of ideology, which can be considered the political-practical link of hegemony and, therefore, a central element in the production of social conformism and subjectivation, that is, the process of constituting subjectivity. In this sense, we are interested in investigating the extent to which Gramsci’s philosophy converges not only to the appropriation of Marx’s legacy, but also and above all, represents an original contribution by the Italian author to elucidate how ideologies, in addition to constituting themselves in the process of assent to domination, can carry its opposite, that is, the formation and political emancipation, depending on the class that raises and develops them. In other words, our investigation questions the extent to which ideologies can be instruments of the will to create a new culture, the diffusion of new worldviews and an “active conformism”. In short: the concept of ideology in Gramsci shows how its double orientation, gnosiological and axiological, can encourage the constitution of new subjectivities, thought of in the concrete horizon of a new conformism capable of spreading as a mass conception for subordinate classes. In doing so, the subordinate classes become a new political subject, which creates its own hegemony through the “philosophy of praxis”, the integral unity between theory and practice, whose foundation is absolute historicism. With that, Gramsci argues with the conservative view of the historicism of the moderates, carrying out a powerful critique of the neo-idealist philosophy of Benedetto Croce, in addition to the Marxist positivism that was spreading in the Second International. The philosophy of praxis constitutes an instrument for lucid analyzes of fascism, questioning the naturalized conceptions of the world, but insofar as these are situated in historical time, they can be overcome by the same instrument, now as mass philosophy. From this results, above all, the power present in the concept of ideology that is presented in the *Quaderni*, performing a consequent function for philosophy and for the science of politics: the constitution of political subjects, which are realized in self-government, no longer through the subalternity of class. Such a vision of politics may prove to be utopian for the dominant tradition of political thought, but for the author of the *Quaderni* it is not only possible, but imposes itself as a historical necessity for subaltern classes and groups, seeking to implement their emancipatory ideology in concrete social relations.

**Keywords:** autonomy, conformism, ideology, subjectivation.

“Ismene:

– *Embora louca, a tua ação é cheia de ternura.*

Antígona:

– *Pois obedece então a teus senhores e gloria a ti, irmã. Eu vou enterrar o nosso irmão. E me parece bela a possibilidade de morrer por isso. Devo respeitar mais os mortos do que os vivos, pois é com eles que vou morar mais tempo. Mas tu és livre para ficar com os vivos e desonrar os mortos. Poupa teu medo que a mim me basta o meu. Não é por não ter medo que tomo esta atitude. A minha loucura e a minha imprudência velam a honra de um morto querido. Arriscando-me por ele, não corro o risco de uma morte inglória”.*

(Antígona, de Sófocles)

“Querido Delio,

*Sinto-me um pouco cansado e não posso escrever muito para você. Você sempre me escreve sobre tudo o que lhe interessa na escola. Eu acho que você gosta da história, como eu gostava quando eu tinha sua idade, porque abarca os homens vivos e tudo o que diz respeito a eles, ao maior número possível deles, a todos os homens do mundo que se unem em sociedade e trabalham, lutam e se aperfeiçoam, você não pode não gostar mais que qualquer outra coisa. Mas é assim? Te abraço. Antonio”*

(Gramsci, *Lettere dal carcere*, p. 807-8)

## SUMÁRIO

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| INTRODUÇÃO.....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               | 14  |
| Objetivos e hipóteses.....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    | 14  |
| Metodologia.....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              | 26  |
| Notas para um método filológico nos <i>Quaderni</i> .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     | 31  |
| Capítulo I - A rede conceitual da ideologia nos <i>Quaderni</i> .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         | 38  |
| PREÂMBULO .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               | 38  |
| 1.1. Os sentidos atribuídos à ideologia nos <i>Quaderni</i> .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             | 40  |
| 1.1.1. Idealismo e materialismo: o método histórico de Gramsci .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          | 41  |
| 1.1.1.1. O diálogo crítico com o idealismo.....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               | 43  |
| 1.1.1.2. Religião laica e religião dogmática .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            | 47  |
| 1.1.1.3. Historicismo metafísico vs. Historicismo crítico .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               | 62  |
| 1.2. A historicidade das ideologias a partir de Marx .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    | 69  |
| 1.2.1. A importância da práxis no pensamento de Gramsci .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 | 75  |
| 1.3. As perspectivas gnosiológica e axiológica do conceito de ideologia.....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  | 85  |
| 1.3.1. Ideologias arbitrárias e ideologias orgânicas.....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     | 94  |
| 1.4. <i>Demonstrativo da primeira tese</i> : o conceito de ideologia como elo material e subjetivo da hegemonia. <i>Hipótese norteadora</i> : A injunção das ideologias à produção do conformismo de massa .....                                                                                                                                                                                              | 101 |
| Capítulo II - Ideologia e autonomia: as relações entre política e subjetividade no pensamento de Gramsci.....                                                                                                                                                                                                                                                                                                 | 108 |
| 2.1. Senso comum, religião, folclore .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    | 108 |
| 2.1.1. A linguagem da filosofia da práxis.....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                | 109 |
| 2.1.2. O folclore e a filosofia espontânea das classes subalternas.....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       | 123 |
| 2.2. A relação entre filosofia, ideologia e senso comum.....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  | 133 |
| 2.2.1. A polêmica com a subjetividade liberal e o conformismo passivo .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   | 137 |
| 2.3. O senso comum e a formação do conformismo .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          | 150 |
| 2.3.1. Opinião pública, religião, cultura .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               | 152 |
| 2.4. <i>Demonstrativo da segunda tese</i> : a ideologia como elemento constitutivo dos processos de subjetividade. Como ocorre a subalternização de classe, ou como se constitui as classes subalternas. <i>Hipótese norteadora</i> : O conceito dual de ideologia em Gramsci. A dimensão psicológica da ideologia mediante a subjetivação como processo de afirmação do sujeito, exaltando a autonomia. .... | 170 |
| Capítulo III - Conformismo, subalternidade e ideologias de apassivamento. Revolução passiva: fascismo, americanismo e fordismo .....                                                                                                                                                                                                                                                                          | 181 |

|                                                                                                                                                                                                                                |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 3. Conformismo e revolução passiva.....                                                                                                                                                                                        | 181 |
| 3.1. As acepções de “conformismo” nos <i>Quaderni</i> .....                                                                                                                                                                    | 182 |
| 3.1.1. As formas de conformismo passivo e conformismo ativo .....                                                                                                                                                              | 184 |
| 3.1.2. O “morfínismo” da política como expressão da revolução passiva.....                                                                                                                                                     | 191 |
| 3.1.3. O processo de revolução sem revolução: transformismo e revolução-restauração.....                                                                                                                                       | 196 |
| 3.1.4. Luta de classes e hegemonia: PCd’I e a ofensiva do capital na Europa.....                                                                                                                                               | 206 |
| 3.2. Fascismo, corporativismo e fordismo como conformismos passivos de massa....                                                                                                                                               | 209 |
| 3.2.1. As ideologias do fascismo e o fanatismo de massas passivas .....                                                                                                                                                        | 220 |
| 3.3. Americanismo e fordismo: a consolidação da revolução passiva no mundo ocidental.....                                                                                                                                      | 224 |
| 3.3.1. Automatismo e conformismo: a psicologia do operário apassivado .....                                                                                                                                                    | 226 |
| 3.3.2. O conformismo fordista: brutalização psicofísica e racionalização da produção e da vida .....                                                                                                                           | 236 |
| 3.3.3. Conformismo, disciplina e moralização sexual.....                                                                                                                                                                       | 240 |
| 3.4. <i>Demonstrativo da terceira tese</i> : conformismo, revolução passiva e formação da subjetividade. <i>Hipótese norteadora</i> : A massificação do indivíduo e a subjetividade conformada .....                           | 246 |
| <br>Capítulo IV - Liberdade individual e homem coletivo: a possibilidade de realização da hegemonia dos grupos subalternos .....                                                                                               | 256 |
| 4. A hegemonia e a formulação de uma nova subjetividade .....                                                                                                                                                                  | 256 |
| 4.1. A psicologia e o pragmatismo nas reflexões dos <i>Quaderni</i> .....                                                                                                                                                      | 257 |
| 4.2. As considerações sobre a psicologia e a psicanálise: uma tessitura inacabada .....                                                                                                                                        | 261 |
| 4.2.1. Inconsciente, conformismo e formação do indivíduo .....                                                                                                                                                                 | 278 |
| 4.3. Conformismo ativo de massas e vontade coletiva/nacional-popular.....                                                                                                                                                      | 290 |
| 4.3.1. A metáfora da orquestra e o conformismo ativo .....                                                                                                                                                                     | 293 |
| 4.3.2. Os prismas da vontade.....                                                                                                                                                                                              | 296 |
| 4.4. <i>Demonstrativo da quarta tese</i> : Sobre o nexos entre paixão ( <i>Eros</i> ) e vontade. <i>Hipótese norteadora</i> : A relação entre autonomia e vontade (desejo) para a elaboração de um “conformismo crítico” ..... | 302 |
| <br>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....                                                                                                                                                                                                 | 312 |
| BIBLIOGRAFIA .....                                                                                                                                                                                                             | 331 |

## INTRODUÇÃO

### Objetivos e hipóteses

O estudo aqui apresentado tem por intento investigar, nos *Quaderni del carcere*<sup>1</sup> de Antonio Gramsci (1891-1937), os pressupostos teóricos de constituição da subjetividade política das classes subalternas mediante a apreensão da validade gnosiológica e axiológica, presentes nas implicações do conceito de ideologia. Nesse sentido, as dimensões da ideologia se articulam ao problema do conformismo social: seja para preservar a ordem, seja para subvertê-la. Conformismo e ideologia constituem partes elementares na teoria da hegemonia – ainda que Gramsci não a tenha intitulado assim explicitamente em sua obra, mas estes conceitos são chaves de leitura de um mesmo problema: as derrotas históricas do movimento socialista e a possibilidade de construir (ou não) uma hegemonia dos grupos subalternos.

Ideologia e conformismo são conceitos complementares, que se integram à complexa rede conceitual da hegemonia. O tipo de conformismo produzido pelas ideologias culmina no fenômeno que denominamos de “subjetivação”<sup>2</sup>: as classes subalternas assimilam a ideologia de dominação e, conseqüentemente, sua inevitável impotência nas relações de forças. Aqui, nos valem principalmente da contribuição da literatura psicanalítica (cf. MINERBO, 2019) para tratar das relações entre a filosofia, a política e a psicologia, relativo à funcionalidade das ideologias na constituição individual e coletiva do sujeito político.

A fragilidade de organização dos grupos subalternos se evidencia, principalmente, devido às condicionantes da revolução passiva. Este conceito é uma chave de análise sobre as tentativas de resolução pelo alto adotadas pelas classes dominantes, de maneira

---

<sup>1</sup> Para fins de simplificação, adotamos ao longo do texto a abreviação “Q.” seguido de vírgula, referente aos escritos de Gramsci, na Edição Crítica organizada por Valentino Gerratana (cf. GRAMSCI, 1977). As notas são sucedidas pelo parágrafo indicado pelo símbolo, conforme este protótipo: “Q.x, §y”, além da página que consta na publicação original da edição Gerratana. Algumas das passagens selecionadas foram cotejadas pela versão traduzida para o português da 5ª edição brasileira dos *Cadernos do Cárcere* (2014), organizada por Carlos Nelson Coutinho, Marco Aurélio Nogueira e Luiz Sérgio Henriques.

<sup>2</sup> Terminologia nossa, portanto não se encontra nos *Quaderni*. Adotamos como hipótese hermenêutica para elucidar e manejar as definições do filósofo italiano, indicando o processo ambíguo de constituição da subjetividade a que Gramsci se refere, com base nos tipos de conformismo: uma subjetividade ativa ou uma subjetividade passiva.

a enfraquecer a luta de classes e interditar a ativação política das classes dominadas, reforçando sua subalternidade e determinando seus modos de ser e de agir.

A primeira metade da tese analisa as aparições duais da ideologia, desde o sentido mais geral aos sentidos específicos empregados por Gramsci. A segunda metade da tese analisa o problema do conformismo e suas relações com a revolução passiva, levantando a dimensão também dúbia do conceito: somos todos conformistas de algum conformismo, diz Gramsci, mas um conformismo que é imposto, e não proposto. Esta é uma concepção inovadora sobre o problema do conformismo, considerando que a ordem social é sustentada por formas dogmáticas de crenças enraizadas no senso comum, que se ramificaram a partir das ideologias dominantes, sendo estas apassivadoras justamente por produzir um tipo de naturalização da divisão entre dirigentes e dirigidos, governantes e governados.

Nos processos de assimilação ideológica, o único sujeito a ser produzido numa cultura de dominação é o de um conformista apassivado, obediente, inerte politicamente, sem autonomia. Nesse sentido, não há lugar para a emancipação política, a não ser aceitar os termos do conformismo dominante em afirmar que uns nascem para governar, outros para serem governados. Isto é, a legitimidade que a classe burguesa assentou seu conformismo de massa no mundo moderno requisitou a revogada da autonomia dos grupos subalternos e sua capacidade dirigente, firmando uma cultura de apoliticidade, consagrada especialmente nos processos de revolução passiva: *Risorgimento*, fascismo, americanismo e fordismo. E assim, o sistema capitalista foi se materializando como uma religião, pois “está essencialmente a serviço da resolução das mesmas preocupações, aflições e inquietações a que outrora as assim chamadas religiões quiseram oferecer resposta” (BENJAMIN, 2013, p. 21).

Retomando o problema da ideologia em sua dualidade, na perspectiva gnosiológica, o conceito cumpre a função de *conhecimento*: os sujeitos apreendem intelectualmente as relações sociais por meio das ideologias e a partir delas *conformam-se* as visões de mundo. Por função axiológica entende-se que a ideologia cumpre uma excelência *prática* (e *política*): ela não apenas condiciona o pensamento, mas também os valores e as ações que os indivíduos adotam nas suas condutas. É nesse sentido que a ideologia se constitui como o elo político-prático da hegemonia, isto é, na medida em que as visões de mundo determinam a força que a hegemonia exerce nas classes sociais, consolidando-se por meio do conformismo.



Gramsci propõe então um significativo revolucionário ao conceito de ideologia, não obstante ele também reconheça seu caráter potencialmente alienador. Nesse sentido, resta investigar nos *Quaderni*, nas hipóteses que dão fundamento à nossa tese, como ocorre os processos de subalternização relativos à constituição do sujeito político das classes subalternas.

Sendo a ideologia o elemento prático da hegemonia, ela ganha forma nas relações sociais concretas porque a ideologia é capaz de moldar politicamente sejam os sujeitos das classes subalternas, sejam aqueles das classes dominantes. Essa constituição do sujeito subalterno é perpassada por processos de conformismo que estão presentes nos exercícios da hegemonia, cujos efeitos para os grupos subalternos na ordem capitalista fomentam uma cultura da passividade e de sujeição às ideologias dominantes.

Uma cultura conformista transmite seus valores e visões de mundo como uma “lei natural”: Gramsci mostra como esta construção é comprometida com a negação da historicidade dos valores que regimentam a cultura dominante, e assim institui uma naturalização do modo de ser das classes subalternas como o único modelo possível de subjetividade: obediente, conformista e apassivada. Essa naturalização ocorre na divisão entre governantes e governados, dirigentes e dirigidos, um antigo problema filosófico para a teoria política<sup>3</sup>.

Esta pesquisa é um desdobramento da nossa dissertação de mestrado, cujo enfoque foi demonstrar como o problema da dominação se apresenta no marxismo de Gramsci por meio das determinações políticas da hegemonia, desde a tradição retomada por Maquiavel denominada de *realismo político*. Para expor a problemática da ideologia e do conformismo em Gramsci, buscaremos utilizar como base a obra organizada postumamente, isto é, os *Quaderni del Carcere*.

A presente pesquisa pretende elucidar como a ideologia é mobilizada tanto sob a ótica da coerção quanto do assentimento, nas diferentes formas de aplicação do conceito e de suas relações com o conformismo social. Nesse sentido, é preciso contextualizar o

---

<sup>3</sup> Essa discussão já aparece em Platão: a divisão entre governantes e governados está fundamentada numa aristocracia moral e intelectual, com base em três classes: guardiões-filósofos, guerreiros e artesãos, comerciantes e agricultores (Livro II). Tal divisão é justificada pelos “filósofos-rei”, baseada na *episteme* da ciência política que eles possuem ou adquirem ao longo de um treinamento complexo. Esta educação intelectual resulta no treinamento para a figura do guardião resguardar a polis. Essa divisão de grupos sociais, em que proclama uma submissão dos grupos considerados mais “fracos” (ou inferiores) aos grupos mais “fortes” (ou superiores) é o que fomenta a discussão sobre a governança na esfera coletiva (*ekklesia*), especialmente no decorrer da obra platônica: Platão mantém o critério de classe e o reforça porque o relaciona com o caráter psicológico da pessoa. Cf. o diálogo platônico, *A República* (2006).

aparecimento da noção de ideologia na obra de maturidade de Gramsci, tornando evidente como ela está permeada pelas relações entre a subalternidade e a subjetividade, relações que se concretizam no exercício da hegemonia. Destarte, podemos verificar de que modo a noção de ideologia, tão cara ao marxismo, se reconfigura no pensamento de Gramsci, oferecendo assim uma contribuição fundamental à filosofia política: ao vincular a ideologia ao conceito de hegemonia, Gramsci estabelece uma concepção axiológica da política, problematizando o exercício da dominação que se encobre nas atuações mistificadoras da ideologia.

Nesse sentido, a dominação, pensada a partir do eixo do assentimento, está ligada à assimilação ideológica produzida pelas formas de conformismo. Gramsci entende que não há apenas um significante para conformismo, mas sim vários. Como veremos, as versões do conceito se relacionam propriamente ao que é requisitado nos exercícios de hegemonia; por isso, o conformismo, em sua acepção comum de ideias apassivadoras ou dogmáticas que impedem os sujeitos de mudar suas formas de pensar ou de agir, pode ser superado quando as classes subalternas reconhecem suas necessidades concretas de emancipação. E com isso, o conceito de conformismo ganha outras características, na compreensão de Gramsci: há um conformismo servil, a exemplo do jesuitismo, mas também podemos falar de um conformismo revolucionário, crítico das visões de mundo, afirmado na filosofia da práxis e fomentador de um novo sujeito político.

Sabe-se que o conceito de hegemonia, no campo marxista, aparece originalmente em Lênin, ao se referir às necessidades de uma classe realizar sua direção intelectual, cultural, moral e política. Em Lênin, o conceito de hegemonia se refere à aliança entre campo e cidade, à hegemonia do operariado sobre o conjunto das classes trabalhadoras do campo e da cidade. Isto é, a hegemonia consiste na capacidade de *direção* do operariado sobre as demais classes trabalhadoras. A hegemonia leninista, nesse sentido, afere o caráter de classe: é na obra *O Estado e a revolução* (2012) que Lênin afirma que o operariado jamais pode se expressar como uma ditadura corporativa, salientando a instauração de uma ditadura do proletariado.

No curso da Revolução Russa, Lenin estava preocupado com o movimento espontâneo das massas e a ausência de sua capacidade dirigente. Por outro lado, também se debruçava sobre as alianças necessárias para tomar o Estado, e posteriormente evitar que esse organismo fosse degenerado pelos insurgentes. Para Lenin, “os revolucionários *atrasaram-se* quanto à progressão do movimento, e em suas ‘teorias’ e atividade: não

souberam criar uma organização que funcionasse sem solução de continuidade, capaz de *dirigir* todo o movimento” (LENIN, 1978, p. 41, grifos do autor).

Para a ditadura do proletariado não degenerar em aparato burocrático-corporativo, Lenin alude ao conceito de hegemonia, oriundo da corrente da social democracia russa (POSDR). O conceito evoca a relação entre as classes, campesinato e proletariado, no intuito de fortalecer o elo entre operários e camponeses (cf. LENIN, 1978). A perspectiva era de que na aliança entre operários e camponeses, os operários exercessem a direção. Tal direção é fundamental para que as alianças entre as classes não se reduzissem à coerção ou controle burocrático após a tomada do Estado.

Em Gramsci, porém, o conceito de hegemonia é estendido a fim de obter, além do alcance estratégico, também instrumentos de análise da sociedade capitalista: trata-se tanto da hegemonia do operariado quanto da burguesia e, nesta segunda concepção, como fundamento do Estado. A extensão do conceito de hegemonia em Gramsci contribuiu para conjecturar a distinção entre o momento do domínio e o da direção moral e intelectual da sociedade, isto é, o momento da coerção que corresponde ao uso exclusivo da força e o da direção ao consenso, isto é, de *sujeição* à dominação na sociedade capitalista.

A hegemonia combina, assim, a coerção e o consenso, garantindo que uma classe seja dominante e dirigente. Essa direção é concretizada justamente graças à ideologia, à religião, ao senso comum, ao conformismo impresso na cultura de maneira geral. A ideologia é um dos componentes deste complexo cultural subjetivo, que se desenvolve no interior das relações sociais de forças, indicada no pensamento gramsciano como uma vulgarização filosófica que leva as massas à ação (Q.13). Todavia, é importante observar – desde logo – que há mais de um conceito de ideologia nos *Quaderni*: isto porque, para Gramsci, a ideologia não se resume ao instrumento de dominação, ela faz parte dos processos de construção de hegemonia, sendo um poderoso mobilizador das massas no sistema capitalista.

O tema da ideologia aparece ao longo de todos os escritos gramscianos, mas é aprofundado principalmente nos cadernos 10, 11 e 13 da obra carcerária. O conceito de hegemonia, nesse sentido, é utilizado para explicar que a realização da hegemonia, enquanto combinação de força e consenso, requer não somente recorrer aos aparelhos repressivos do Estado, mas também demanda uma formação cultural necessária à conformação da opinião dominante. O procedimento de adesão das classes subalternas

perpassa, então, pelo convencimento nos diversos aparelhos privados de hegemonia: escola, Igreja, sindicatos, imprensa, partidos etc.

É dessa forma que toda relação de hegemonia se estabelece como uma relação pedagógica (Q.10/II §44, p. 1331), atuando na criação do conformismo, na relação de confiança e obediência entre classes dirigentes e classes dirigidas, entre subalternos e hegemônicos no âmbito das classes dominantes e no âmbito das classes dominadas. De modo que as classes subalternas são educadas para viver segundo as determinações da hegemonia.

As concepções dominantes de mundo, difundidas como neutras ideologicamente, principalmente pelos aparelhos de opinião pública, são invariavelmente comprometidas com a filosofia e o modo de vida vigente, admitindo determinadas ideias como portadoras de autoridade que se tornam a “religião de um tempo histórico” em favor das classes dominantes. Essa problemática é retomada de maneira mais esmiuçada no Q.11, dedicado à filosofia, no qual estão presentes as reflexões de Gramsci sobre as relações entre ciência, filosofia, ideologia, senso comum, bom senso, religião, folclore.

Esses apontamentos são suficientes para reconhecer, na filosofia de Gramsci, que através da ideologia é possível extrair elementos de subjetivação, isto é, de constituição da subjetividade. Esta questão está direta e indiretamente implicada nas relações de subalternidade, na medida em que o autor se debruçou sobre o problema da cultura política das classes subalternas, e inevitavelmente buscou indagar sobre como é formado o sujeito subalterno.

Com isso, o autor dos *Quaderni* apresenta elementos subjetivos que dão sustentação ao poder de Estado, à hegemonia e, nesse sentido, a ideologia é definida como um dos mais poderosos mobilizadores das ações dos sujeitos, individualmente e coletivamente falando. Por isso, a primeira relação a ser analisada na presente pesquisa é a compreensão de Gramsci a respeito da ideologia, em seguida como ele entende a relação entre subjetividade e subalternidade.

O sujeito, conceito que é sobretudo difundido no Iluminismo, aparece na Modernidade de forma universalizável, ligado à ideia de autonomia. Contudo, o conceito vem a ser problematizado com Marx-Engels quando os autores criticam a concepção burguesa de subjetividade, na medida que a autonomia é concretamente definida pela questão excludente de classe: os indivíduos despossuídos de capital, nesse sentido, estariam também dotados de uma precária autonomia, pois se encontra sujeitado ao poder

de Estado que perpetua a desigualdade entre classes dominantes e classes dominadas. Essa crítica é retomada nos pensadores marxistas: quando Gramsci fala de subalterno, também está falando de indivíduos, mas na maioria dos casos trata da classe (cf. LIGUORI, 2011). Sendo a filosofia da práxis a expressão dessas classes subalternas, que historicamente querem se educar na arte de governo (cf. Q.10/II, §41, p. 1320).

É a partir do eixo “subjetividade e subalternidade” que a questão da subjetivação se coloca no pensamento de Gramsci: se é através de um modelo de sujeito que as classes subalternas são conformistas, é preciso elaborar uma nova concepção de sujeito oriunda da própria classe, um novo conformismo. Esse programa político, no entanto, impõe novas dificuldades, afinal, como pensar o oxímoro “conformismo ativo”? Interessa, portanto, investigar como se consolida uma tal ideia de subjetividade passiva, resiliente, quais os elementos perpassam a subjetivação das classes subalternas e formam o sujeito subalterno. Ao mesmo tempo, interessa-nos a reflexão acerca da nova formulação de sujeito: uma subjetivação ativa das classes subalternas, ou seja, uma subjetividade crítica cujo conformismo é construído politicamente por um consenso ligado ao projeto hegemônico da classe.

Essa reflexão sobre subjetividade e subjetivação conduz à outra problemática a ser elucidada na presente investigação: a relação de Gramsci com a teoria psicanalítica, ainda incipiente e em desenvolvimento no início do século XX, mas o suficiente para permitir que Gramsci tivesse contato com uma literatura especializada, ainda que de maneira limitada, e vislumbrasse nela uma ética revolucionária que salienta a autonomia do sujeito ativo, uma espécie de extensão do projeto iluminista não concretizado.

A primeira parte de nosso estudo consiste em elucidar como se estabelece nos *Quaderni* as relações entre ideologia e o conformismo. Essa discussão se dá a partir da polêmica de Gramsci com o historicismo, especialmente o historicismo idealista de B. Croce, na qual examinamos os argumentos que se referem à historicidade das visões de mundo, noção introduzida pelo materialismo histórico. Isto resulta na compreensão gramsciana do marxismo como uma filosofia da práxis, cujo nexos indissolúvel entre teoria e prática a configura como uma visão capaz de subverter o conformismo passivo das massas subalternas. A apropriação crítica do conceito de religião de Croce é fundamental para a questão do conformismo, bem como as distinções de Gramsci relativas aos tipos de ideologias (orgânicas e arbitrárias). Nesse sentido, veremos como o conjunto destas reflexões mostram a proeminência que Gramsci confere à superestrutura para situar as ideologias, e as pistas para uma possível ambiguidade das ideologias, que

se encontra implícita na teoria da hegemonia. A ideologia, com isso, não apenas molda a subjetividade de classe, mas se apresenta como pré-requisito político da hegemonia.

No segundo eixo da tese, vamos investigar a relação entre ideologia e política. Articulando ao primeiro capítulo, analisamos como a ideologia é exercida nas relações políticas de força. Nessa reflexão, o objeto de discussão é a funcionalidade ideológica nos aparelhos de hegemonia, particularmente como ela contribui na formação do senso comum através das ressonâncias da política e suas relações com a opinião pública e o conceito de religião. Além disso, é analisado a linguagem proposta por Gramsci para a fundamentação da filosofia da práxis, uma metodologia que engloba a tradição do folclore como a tradutibilidade da cultura dos subalternos, e seus elementos de “filosofia espontânea”. Nesse sentido, um tal método polemiza tanto com o idealismo de Croce e dos moderados, no qual caracteriza as visões de mundo sob um fundamento anti-histórico, como também com a vulgata do marxismo contemporâneo ao autor dos *Quaderni*. Este, por sua vez, considerava que um tratamento objetivista e positivista da história solapava a própria historicidade ressaltada pelos fundadores do materialismo histórico.

Esta polêmica entre Gramsci e o movimento socialista se dá nos elementos de subalternização propagados pelos próprios intelectuais marxistas, ao afirmar o conformismo de uma massa passiva incapaz de exercer o autogoverno se não for através da perpetuação da díade governantes-governados. Para Gramsci, essa noção precisa ser superada, pois é uma divisão histórica, como se alguns “nascessem” para mandar, e outros para obedecer – o que resvala, inclusive, na ideia de “natureza humana”, considerada um equívoco no marxismo. É necessário compreender o sujeito e suas relações sociais situados historicamente, e refletir sobre as condições de emancipação que são negadas ao sujeito subalterno. Nem que para isso seja preciso repensar uma nova subjetividade.

Na segunda metade da tese, ao articular com os dois primeiros eixos, o terceiro capítulo aborda o tratamento do autor dos *Quaderni* a respeito do conformismo e suas diversas aparições. As variações deste conceito mostram como é possível finalmente definir o lugar reservado à autonomia na teoria da hegemonia, sobretudo relacionando às ideologias na sociedade de classes. Em seguida, articulamos o problema do conformismo às ideologias de apassivamento, a partir da análise da revolução passiva, do fascismo e do fordismo.

Por fim, o fechamento de nossa investigação trata da formação da *vontade coletiva*, conceito caro a Gramsci, elaborado a partir do legado de Maquiavel e Rousseau.

Acompanhamos o percurso teórico de Gramsci mediante a combinação dos demais conceitos fundamentais esboçados na teoria da hegemonia (filosofia, ideologia, religião, senso comum, bom senso, etc.), cuja combinação resultante da noção de vontade (maquiaveliana) e de autonomia (contributo de Rousseau) forma uma das bases da “filosofia da práxis”. Pensar a formação de um conformismo ativo numa sociedade de massas, propondo um novo conformismo que subverte as visões de mundo dominantes através do consenso ativo e direto, ampliando a questão da democracia de massas: eis a questão norteadora do capítulo final.

Nesse sentido, o último capítulo visa aprofundar a problematização do conceito de conformismo sob formas ativas ou apassivadas, e como isto se relaciona à formação da subjetividade política, no intuito de pensar a constituição do sujeito segundo o conformismo social e os modos de ativação ou desagregação das massas. Isto é, em defesa de um conformismo proposto, não imposto, que salienta o lugar da autonomia nos processos de subjetivação. Destarte, constatamos que o autor propõe outras possibilidades de pensar o problema do conformismo segundo formas ativas, que afirmam a potência das classes subalternas e mobilizam sua necessidade histórica de emancipação. No entanto, esse não é o ponto de chegada, mas o ponto de partida, na medida em que permanece como um problema em aberto, na filosofia política, a definição das vias de formação de um conformismo ativo.

A produção de conformismos também engloba a apreensão da psicanálise e da psicologia nos *Quaderni*, disciplinas que ainda estavam se consolidando no início do século XX, a fim de verificar como Gramsci pensa uma nova subjetividade para uma outra hegemonia, elaborada pelas classes subalternas. Nesse sentido, Gramsci reconhece a contribuição freudiana para o desenvolvimento da psicologia, mediante as concepções de sujeito constituído historicamente a partir do conformismo social, segundo a propagação de ideologias ativas ou apassivadoras.

O que nos interessa nesta discussão é a questão da *autonomia*, um conceito que aparece na obra de Rousseau e, sobretudo, em Kant: este que, ao interpretar Rousseau, dá o maior peso e nomeia de fato a autonomia, que em Rousseau aparece como vontade segundo a qual o sujeito é autônomo quando obedece à lei que ele mesmo se deu e quando sai da tutela de outros (dos padres, dos militares, etc.), e assim pensa autonomamente. Esse conceito será muito caro a Gramsci, como mostra Carlos Nelson Coutinho em seu livro *De Rousseau a Gramsci: ensaios de teoria política* (2011). Estes temas se relacionam com a vontade – geral em Rousseau, e nacional-popular em Gramsci. Assim,

pretendemos demonstrar, segundo a atualização destes autores em Gramsci, como estes conceitos estão imbricados com relação à subalternidade de classe que o sistema capitalista engendra através de uma sólida ideologia, assimilada de modo igualmente religioso pelas classes subalternas: um dogma incontestável, passível apenas de culto e de rito, esvaziando a autonomia dos sujeitos políticos.

A perspectiva da autonomia como elemento fundamental para a formação de uma nova hegemonia refere-se precisamente à eliminação do “conformismo das massas passivas”, da sujeição, da despolitização – em síntese, do conjunto de fatores que compõe a subalternidade de classe. Assim, para desenvolver a tese aqui apresentada, tomamos a ideologia como elemento norteador de uma subjetividade subalterna, subalternizada por um certo tipo de conformismo. Isto é, trata-se da formação deste sujeito político que é reforçado na realização da hegemonia. O percurso teórico a ser desenvolvido busca demonstrar as seguintes hipóteses:

a) *Hipótese 1:* A hipótese central da pesquisa é que existem nas notas do cárcere elementos para a definição de um “conceito dual” da ideologia, que está subjacente à teoria da hegemonia, sendo a ideologia o conectivo político-prático e subjetivo que a hegemonia necessita para a produção do conformismo de massa. Um conceito dual porque pode tanto articular processos de alienação quanto processos de emancipação. Evidentemente, a teoria da hegemonia é aberta e móvel, como, de resto, é característica do pensamento de Gramsci. Essa hipótese converge nas repercussões da dialética indivíduo-massa, com base nas configurações assumidas pela ideologia no pensamento gramsciano. Há, pois, na filosofia gramsciana, um processo de constituição da subjetividade subalterna, o qual chamamos de *subjetivação*, que ocorre através do exercício da hegemonia e seus desdobramentos, salientando a atuação da ideologia em seus mais variados espectros dentro da teoria da hegemonia. Pretende-se investigar as relações entre conformismo, hegemonia, ideologia, religião, subjetividade, subalternidade, assim como o tema da autonomia e a questão da “vontade” nessa perspectiva. Considerando o sujeito da classe subalterna, é possível reconhecer que sua condição de subalternidade é, historicamente, conformista e apolítica *não porque é de sua natureza*, como postulava a teoria das elites ao fundamentar a engessada divisão entre governantes e governados, *mas que se constrói assim, também e, sobretudo, através da ideologia*. Esta hipótese norteia o primeiro capítulo, ela se confirma sobretudo através dos Q.10 e Q.11, nas notas dedicadas ao idealismo e ao materialismo, pelas quais o conceito de ideologia coincide com formas gnosiológicas e axiológicas no pensamento de Gramsci. A questão implícita nesta discussão é de como a ideologia contribui para a formação das subjetividades. Ou ainda, como a ideologia é constitutiva dos processos de



subjetivação – a formação de uma subjetividade conformada, passiva, acrítica e anti-histórica, ou ativa e crítica, capaz de elaborar uma concepção coerente da realidade e criar uma nova hegemonia.

b) *Hipótese 2:* A hegemonia engloba um “conceito de subjetividade subalternizada” através da ideologia. Parte-se, assim, do pressuposto de que analisar a ideologia torna-se fundamental para a apreensão da complexidade dos processos de hegemonia. No bojo dessa discussão ocorrem as implicações entre autonomia, conformismo, cultura, hegemonia, ideologia, subjetividade, subalternidade. O segundo eixo da tese se debruça nas relações derivadas da ideologia, mais propriamente àquelas relativas a conexão entre política e subjetividade, entre indivíduo e massa, ideologia e autonomia, articulando à discussão precedente. Isto é, como hipótese norteadora do segundo capítulo pretende-se examinar nas notas dos *Quaderni*, tendo delineado os elementos para uma “subjetivação subalterna” presente no conceito de ideologia, como se perfaz a ideia de *sujeito* no pensamento de Gramsci: se a ideologia contribui para a formação de subjetividades, ela configura um duplo movimento, isto é, o processo que afirma ou nega a autonomia presente no conceito de subjetividade. A questão central aqui é a seguinte: se a ideologia atende uma hegemonia que demanda um sujeito passivo, conformado, ela ressalta o segundo aspecto, o da subalternidade. Porém, seu contrário também pode ser afirmado pela ideologia: a preservação da autonomia do sujeito, seu potencial crítico e ativo de estar no mundo. As notas fundamentais a serem investigadas são aquelas que Gramsci escreveu sobre senso comum, bom senso e filosofia, presentes sobretudo nos Q.10, Q.11 e Q.13, e ainda inclui a discussão sobre o folclore, presente também no Q.27.

c) *Hipótese 3:* articulando à discussão dos capítulos anteriores, por fim desenvolvido o fio condutor sobre a legitimação gnosiológica e axiológica oriunda da articulação entre ideologia, hegemonia e seus desdobramentos (filosofia, senso comum, bom senso, religião, folclore) presente nas reflexões dos *Quaderni*, como terceiro eixo da tese resta tratar da relação entre subjetividade e autonomia na filosofia de Gramsci a partir das múltiplas variações que o autor compreende o problema do conformismo social. Interessa-nos, nesse sentido, as discussões presentes nos Q.22 e Q.25, desdobrando as implicações consequentes do conceito de ideologia nos processos que Gramsci chamou de “revolução passiva”. Este conceito engloba a diluição da luta de classes mediante uma resolução pelo alto, e acomuna tanto o fascismo quanto o Americanismo e Fordismo, as formas de conformismo modernos que criam a passividade e a disciplina necessárias à linha de produção capitalista. Nesta complexa rede de conceitos que se ligam à teoria da hegemonia (cultura, ideologia, intelectuais, Estado, sociedade civil, subalternidade, etc.), Gramsci se preocupou com as derrotas dos comunistas e da ascensão do nazifascismo. Com isso, propôs através de sua leitura do materialismo histórico como uma “filosofia da práxis”, uma filosofia de massa que pode se difundir como uma nova hegemonia dos

subalternos. Este processo se torna mais claro quando investigado também na dimensão psíquica do problema, que Gramsci buscou de forma salutar e inovadora relativo à constituição da subjetividade política dos grupos subalternos.

d) *Hipótese 4*: a constituição da subjetividade – processo que denominamos “subjetivação”, implica em examinar nos *Quaderni*, ainda que de forma lateral, como se apresentam as relações entre a psicologia e a teoria política. Os efeitos do americanismo e fordismo que se consagraram como visão de mundo hegemônica na reestruturação do capitalismo são analisados no último capítulo, cuja hipótese norteadora possui três perspectivas: 1) como a noção de vontade está relacionada à ideologia no escopo da teoria da hegemonia, evocando a relação entre massa e a formação de uma vontade coletiva segundo as considerações de Gramsci sobre o pragmatismo; 2) as digressões de Gramsci a respeito da psicologia e da psicanálise, que aparecem sobretudo no Q.22 – nesse sentido, como a noção de vontade se compatibiliza com a noção psicanalítica de “Eros”; 3) A relação entre autonomia e vontade (ou um *desejo*, na abordagem psicanalítica) para a elaboração de um “conformismo” crítico – um conformismo ativo porque proposto, não mais imposto. Essa visão crítica sobre o conformismo está sintetizada na compreensão autonomista do homem como “médico de si mesmo”<sup>4</sup>. A operacionalidade da ideologia nos diversos exercícios da hegemonia configura, com isso, uma primazia do conformismo para o sucesso da dominação ao dirigir os subalternos, mediante a aquiescência de classe e nas práticas inscritas na cultura. A chave para construir outra hegemonia reside em analisar o problema do conformismo sob diversos prismas, de modo a superar as formas tradicionalmente dogmáticas atribuídas ao conceito.

A pesquisa se encontra, assim, subdividida em eixos temáticos que servem como fio condutor para a análise, para nortear as relações entre: ideologia e subalternidade; ideologia e autonomia; ideologia e vontade; ideologia, senso comum e bom senso; ideologia e religião; ideologia e filosofia; ideologia e conformismo; conformismo e revolução passiva; conformismo social, psicanálise e psicologia. São as ramificações do conceito que se apresentam na teoria da hegemonia, porém a investigação segue “à letra do texto” gramsciano, de modo a elucidar os conceitos e sua aparição nos *Quaderni* obedecendo a datação proposta por Francioni (1984), orientado por um método filológico que se propõe analisar a elaboração dos conceitos em seu fundamento, isto é, de como ocorre sua construção a partir não apenas do contexto histórico de seu autor, do contexto textual, como também do aparecimento de seus interlocutores.

---

<sup>4</sup> Expressão do próprio Gramsci em carta para Tania, de 7 de março de 1932 (*Lettere dal carcere*, p. 545).

Retomando as hipóteses da tese, podemos, assim, sistematizar como eixo central da pesquisa as atribuições distintas que o conceito dual de ideologia adquire na teoria da hegemonia em Gramsci. A teoria da hegemonia, nesse sentido, possui uma complexidade, articulando e organizando vários conceitos, dentre eles o de ideologia em sua dupla direção, dominação e emancipação.

## **Metodologia**

A pesquisa empreendida é de natureza teórica centrada nos *Quaderni*, e se desdobra através do procedimento hermenêutico das obras de Gramsci e seus comentadores, bem como uma leitura crítico-interpretativa dos escritos do autor relativos à questão da ideologia, da hegemonia e seus respectivos processos de subjetivação.

Para tanto, será utilizada a edição crítica de V. Gerratana, a fim de realizar uma pesquisa genético-diacrônica: estudar um conceito desde a sua formação nas primeiras notas e acompanhar seu desenvolvimento filológico nas notas subsequentes. Esse tratamento com o objeto de pesquisa diz respeito ao próprio método que Gramsci preconizou ao elaborar os *Quaderni*, como indica esta passagem do Q.3:

(...) a natureza humana é o conjunto das relações sociais historicamente determinadas, ou seja, um fato histórico verificável, dentro de certos limites, com os métodos da filologia e da crítica. Portanto, a ciência política deve ser concebida em seu conteúdo concreto (e também em sua formulação lógica) como um organismo em desenvolvimento (Q.13 §20, p.1599, grifos nossos).

Como lembra Fabio Frosini, um dos proeminentes estudiosos de Gramsci da atualidade, no verbete “metódico” do *Dicionário gramsciano* (idem, 2017, p. 1044), o termo aparece nos *Quaderni* se contrapondo a “orgânico”. A exemplo da distinção entre Estado e sociedade civil, como momentos do “Estado integral”. É o caso dessa passagem do Q.4. Diz Gramsci:

Especula-se sobre a distinção entre sociedade política e sociedade civil e se afirma que a atividade econômica é própria da sociedade civil e a sociedade política não deve intervir em sua regulamentação. Mas, na realidade, essa distinção é puramente metódica, não orgânica e, na vida concreta, sociedade política e sociedade civil são uma mesma coisa” (Q.4 §38, 460).

A obra de Gramsci está repleta de fragmentos, que se apresentam como notas dispersas, mas que ganham sentido no texto “depois de serem elaborados ou se tornarem

parte de contextos mais determinados, que tornem explícito de que modo eles entram no plano do conjunto, na estrutura ou no desenvolvimento do projeto gramsciano” (BUTTIGIEG, 1990, p. 3). Contudo, mesmo nessa aparente dispersão o leitor obtém um conhecimento geral sobre conceitos que se integram nos *Quaderni*: hegemonia, cultura, intelectuais, etc. (idem). Para Buttigieg, “as diferenças entre elas [as notas] adquirem grande relevo, não porque se tenha chegado a alguma importante conclusão nem porque tudo tenha sido sistematizado, mas porque as notas reescritas acusam a complexidade multidirecional e multiperspectiva do projeto necessariamente inconcluso do qual são uma pequena parte” (idem, 1990, p. 6).

No total, foram escritos 33 cadernos escolares de capa dura, produzidos no período carcerário de Gramsci. Bianchi (2008, p. 21) chama atenção para o fato paradoxal que indica a maior dificuldade desse ambicioso projeto: a dimensão “*für ewig*” (para sempre), que se caracteriza por notas provisórias e sem finalização. Isto se deve ao trato com os objetos de pesquisa que Gramsci empreendeu em seus estudos, que sempre se expandiam cada vez que avançava na visita dos temas. Com o intuito de escrever transpondo a conjuntura mais imediata, Gramsci sempre retornava aos temas e registrava as devidas modificações, a fim de comparar com as redações anteriores e poder aprimorar a discussão levantada, bem como o desenvolvimento conceitual de cada ideia.

Esse movimento foi fundamental para compreender as distintas concepções que aparecem nos *Cadernos*, e para elucidar sua obra de maneira unitária, sem que o caráter fragmentário dos escritos gramscianos pudessem parecer como carentes de sistematicidade, V. Gerratana, organizou a edição crítica dos *Quaderni* em grupos. Eles foram tipificados para nortear a localização temática:

- 1) Textos A (primeira redação);
- 2) Textos B (redação única);
- 3) Textos C (segunda redação, em que Gramsci retorna aos textos de primeira escrita, englobando e alterando o que foi desenvolvido).

Os cadernos do 1 ao 9 se distribuem em textos A, B e C. A organização de Gerratana ainda demarca os “cadernos especiais” de cunho monográfico. É o caso, por exemplo, do *Caderno* 10, dedicado à filosofia de B. Croce; do *Caderno* 11, dedicado ao estudo de filosofia geral; do *Caderno* 12, dedicado à história dos intelectuais e da cultura italiana; do *Caderno* 13, sobre a obra de Maquiavel, e assim por diante.

Assim, tais estudos estão sistematicamente situados em toda a abrangência exigida pelos temas: Gramsci, então, discorre não apenas sobre intelectualidade e alta cultura, discutindo especificamente sobre filosofia e ciência política com os interlocutores da época (Gobetti, Pareto, Mosca, Croce, Gentile, Bukarin, Freud, etc.), mas fala também sobre jornalismo, crítica literária, estética, cultura popular e religião.

A pesquisa levantada na presente tese requer uma acuidade própria ao esforço que é desvelar os conceitos dos *Quaderni*. Isto porque Gramsci retomou os temas que discutia em inúmeros cadernos, o que implica numa tarefa hercúlea a qualquer pesquisador: trata-se de localizar cada aparição das ideias de Gramsci a fim de obter uma centralidade do seu pensamento, e assim nortear-se nos estudos gramscianos. Para tanto, é preciso definir o que Gramsci entende por “metodologia”, para prosseguir com o exame de seus escritos.

A noção de metodologia pode ser associada à “teoria”, por sua vez, observável naquelas suas tendências que são, ou parecem ser, mais destacadas da imediatez prática e/ou temporal (cf. FROSINI, 2017, p. 1044). Para que o objetivo teórico seja desinteressado, Gramsci recomenda abordar apenas “a parte metodológica e puramente teórica do assunto” (GRAMSCI, LC, 1971, p. 25). Contudo, o que configura um objetivo teórico “desinteressado”? Precisamente seu caráter *histórico*, jamais metafísico. Nesse sentido, a orientação metodológica gramsciana é que a abordagem de um tal objeto seja historicizada; deve-se rejeitar sua dimensão metafísica.

A metafísica não é uma “doutrina”, mas uma *posição teórica*. Gramsci a rejeita porque sua argumentação suscita uma historicização absoluta, e a metafísica impede esse tratamento com o objeto teórico. O “método” metafísico, por sua vez, consiste no anti-historicismo (Q.8, p. 219). Uma das características mais salientadas no pensamento metafísico é justamente o contrário da historicidade: eternizar ideias como imutáveis, estáveis no tempo. Assim acreditava os teóricos liberais quando afirmaram o conceito de natureza humana: o equívoco dessa concepção consiste em “*eleva a momento metodológico o que é pura imediatez, elevando precisamente a filosofia o que é apenas ideologia*” (Q.10/I, 6, 1.220-1, grifo nosso). Isto é, a ideia de natureza humana nada mais é que um conceito ideológico do liberalismo, porquanto atende uma finalidade política, que por sua vez traduz uma concepção de mundo de uma classe. Não se pode, por isso, supor uma “natureza humana”, boa ou má, inata ao homem.

A historicidade de um conceito, enquanto orientação metodológica, é incompatível com uma formulação que evoca uma natureza homogênea, padronizada,

tomada como imutável, como sugere o conceito de natureza humana. Na perspectiva historicizada, o homem é autodeterminado a partir de suas relações sociais concretas.

Quais seriam então as distinções entre metódico e metodológico? Diz Frosini: “‘Metódico’ ou ‘metodológico’ pode, enfim, denotar um objetivo programático (atinente em particular à clareza da exposição), declarado explicitamente pelo filósofo” (FROSINI, 2017, p. 1045). Como consta nos *Quaderni*: “Elementos da relativa popularidade de Croce: a) elemento estilístico-literário [falta de pedantismo e de obscuridade], b) elemento filosófico-metodológico (unidade de filosofia e senso comum) (Q.10/I, p. 1207). Ainda segundo Frosini, “‘método’ é sinônimo de ‘técnica do pensar’ científico ou crítico, e a ideia de progresso é considerada inseparável do método e da técnica assim entendidos” (FROSINI, 2017, p. 1045).

Na esfera da ciência e do pensamento, em que existe progresso e deve existir progresso metodológico e de técnica exatamente como nas ciências experimentais, Gramsci reconhece que a dialética é também uma técnica, utilizada pelo método historicista. Enquanto ferramenta teórica ela “encontra dificuldades junto a muitos filósofos para ser aceita; mas é também um novo pensamento, uma nova filosofia. *É possível separar o fato técnico do fato filosófico?*” (Q.4 §18, p. 439, grifo nosso).

Este laborioso trabalho é propriamente arqueológico, de ordem filológica: consiste então no método *genético-diacrônico*, como propôs Francioni (1984). Considerando que Gramsci não redigiu os cadernos prisionais de modo contínuo, mas retornando aos temas que estavam divididos em blocos de pesquisa em seus estudos no cárcere, priorizamos o uso deste método por considerar o mais eficaz para o desenvolvimento da presente tese. Conforme indica Francioni:

Se trata de descobrir mais sobre os Cadernos e sobre as notas individuais, que devem ser colocadas dentro das margens temporais mais estreitas possíveis. O objetivo é a reconstrução de um percurso lógico e diacrônico, da real história interna dos cadernos gramscianos (FRANCIONI, 1984, p. 21, grifos nossos).

A estratégia proposta por Francioni é bastante salutar para aprofundar o nexo entre os cadernos, pois compreende uma datação e um ordenamento à lume da organização da edição crítica de V. Gerratana. Isto porque Francioni reconhece a existência de uma “estrutura reticular” nos *Quaderni*, em termos de teoria política. Assim, para assimilar a escritura em “espiral” (idem, p. 22), é preciso apreender que a construção da teoria não concerne a um modo de exposição sistemático; é como se tratasse de “fragmentos não fragmentados” (idem).

Essa fragmentação, na visão de Francioni, ainda que Gramsci não trabalhasse de forma fragmentada, constitui uma das maiores preocupações dos estudiosos do autor, o que recai para a dificuldade de analisar a vastidão da obra a partir de um método apropriado que possa *desfragmentar* os escritos gramscianos. Por isso é necessário que tal método possa encontrar a ordem “secreta e escondida” (idem, p. 22), a fim desvendar de modo comparativo como se dá as modificações no processo de elaboração dos conceitos. Visto que, à primeira vista, uma leitura superficial dos *Quaderni* pode parecer um manuscrito “relativamente simples” (idem, p. 22), como se não houvesse dificuldade de decifração do texto.

Contra esse eventual equívoco da falsa evidência do texto, Francioni acredita que é preciso retornar nas primeiras anotações (forma genética) para então revelar a história de sua composição (forma diacrônica). Cabe ao leitor minucioso desvelar cada aparição do conceito, a fim de obter um caráter sincrônico da elucubração. Visto que cada reflexão aparece difusa ao longo dos cadernos, como se um mesmo conceito referenciasse objetos distintos.

Obviamente, esse aspecto difuso da fragmentação no modo de escrever de Gramsci se deve a um conjunto de fatores: acesso limitado das obras as quais ele faz interlocução, censura carcerária, condições de saúde adversas. Para identificar, inclusive, tais razões de uma escrita fragmentária, é necessário retomar cada anotação e então unificar o percurso de escrita, seja dos textos A (de primeira redação), que são retornados nos textos C (de segunda redação), seja nos textos B (cuja redação é única). Como aponta Francioni, o método consiste no seguinte: “Se procederá por aproximações sucessivas, por concessões, tentando tornar o círculo sempre mais estreito, na convicção que a redação gramsciana responda a um *sistema* de comportamentos e regras, intencional ou inconsciente” (idem, p. 23)

Convém lembrar que a “fragmentaridade formal” do pensamento de Gramsci não é “sistematicamente substancial”, isto é, não inviabiliza sua teoria política nem compromete sua cientificidade em termos de ciência política, tampouco de argumentação e originalidade em termos de pensamento filosófico. Os *Quaderni* “têm uma história interna cuja reconstrução é uma operação essencial e preliminar para qualquer tentativa de recompor a lógica e o ‘sistema’ da ordem e a estrutura do discurso” (idem, p. 152).

É inegável sua contribuição na filosofia e na ciência política quando Gramsci adota o modelo analógico na elaboração dos *Quaderni*: consiste num modo de

interpretação da história mediante sua reflexão sobre o presente, porém a historiografia presente nos escritos é instrumental, não o objeto em si. Como afirma Francioni:

O procedimento de Gramsci consiste na construção, isolando fenômenos históricos determinados, que apresentam semelhanças com a realidade presente que se trata de interpretar (e então privilegiando as datas comuns e excluindo aquelas divergentes e secundárias, um modelo analógico que verifica as hipóteses da ciência política que emergem da sua reflexão sobre o presente (ou que sugere, por extensão, a formulação de tais hipóteses) (FRANCIONI, 1984, p. 70).

Um tal modelo analógico tem por pressuposto o caráter “isomórfico” da teoria, isto é, como tal teoria se apresenta mediante processos diferentes e se cristalizam num mesmo sistema teórico. Ainda que Gramsci tenha sido avesso à forma sistemática em seus escritos, deve-se sublinhar que o aspecto isomórfico é localizado quando se detecta que todos os temas tratados nos *Quaderni* convergem na formulação dos conceitos relativos à hegemonia. Ou seja, toda a reflexão de Gramsci (intelectuais, ideologia, Estado, sociedade civil, bloco histórico, subjetividade, classes subalternas<sup>5</sup> etc.) é permeada de pontos comuns que norteiam sua teoria política, cujas definições em última instância dialogam com o conceito de hegemonia, em maior ou menor grau.

### **Notas para um método filológico nos *Quaderni***

Entretanto, as orientações metodológicas não são fortuitas sugestões indicadas na datação de Francioni: Gramsci já havia indicado em textos A e C dos Q. 4 e 16. Estas orientações já denotam a acuidade no tratamento das obras estudadas, tanto que ele considera que o rigor de um estudo sistemático só pode ser feito pelo estudo filológico. Isto é, consiste em dar sistematicidade a um pensamento que se apresenta difuso, sobretudo quando se trata de um pensador por cuja personalidade não dissocia teoria e prática, sendo, assim, um pensador avesso ao “espírito de sistema”.

Ao tentar reconstruir o processo intelectual da obra de um autor, Gramsci reivindica o valor do método filológico a fim de mostrar os elementos que se tornaram “estáveis e permanentes”. Assim diz a nota que abre o Q.4:

Quando se pretende estudar a formação de uma concepção de mundo que nunca foi exposta sistematicamente pelo seu fundador (...) é necessário realizar preliminarmente um trabalho filológico minucioso e conduzido

---

<sup>5</sup> Como bem lembra Francioni (1984, p. 164), a ideia de *classe* social e de *grupos* subalternos é tratada com sinonímia ao longo dos *Quaderni*. Sendo, portanto, termos intercambiáveis.



com o máximo escrúpulo de exatidão, de honestidade científica, de lealdade intelectual, e ausência de qualquer preconceito e apriorismo ou posição pré-concebida (Q. 4 §1, p. 419, grifos nossos).

Baratta (2004), ao analisar o ritmo dos *Quaderni*, demarca alguns trechos em que o tema metodológico aparece nos textos A (Q. 4), e é retomado nas redações de textos C (Q. 16). Algumas dessas notas chamam atenção para a filologia do método aqui utilizado: o próprio Gramsci adverte que tais orientações, no entender de Baratta, poderiam servir para também ler seus textos quando pudessem ser publicados. Para tanto, na tentativa de compreender o ritmo gramsciano de pensamento em sua totalidade, “precisamos nos colocar em sintonia com o seu pensamento: ir além da fragmentaridade do seu discurso, reviver seu *fluxo* ou o seu *continuum*” (BARATTA, 2004, p. 101).

Essas “pistas metodológicas” ficam claras também quando se analisa os escritos epistolários, o que dá indícios do nexos possível entre as *Lettere* e os *Quaderni* carcerários, como é indicado na nota 12 do Q. 16 (texto C): “as duas partes deveriam ser reconstruídas por períodos cronológico-críticos, de maneira que possam ser estabelecidas comparações válidas e não puramente mecânicas e arbitrárias”.

Na nota 17 dos Q. 4 e 16, Gramsci reconhece que embora as cartas possam estilisticamente facilitar a compreensão em relação ao livro tradicional, elas podem induzir a erros lógicos que naturalmente ocorrem nesse tipo de escrita, em certa medida informal. Por isso, esse acervo deve ser examinado com cautela devido as possíveis “insuficiências de argumentação”. As *Lettere*<sup>6</sup> tendem a ser mais sucintas em virtude do estilo dialógico típico das conversações, porém “a rapidez do pensamento acontece em detrimento da sua solidez” (GRAMSCI, Q.4 §1, p. 420).

Nesse sentido, acolhemos a sugestão de Kanoussi (2007), que reconhece que há um plano de trabalho definido nos *Quaderni*: não se trata, pois, de conceitos esparsos cuja centralidade se dá mediante eixos temáticos, mas na medida em que o autor avançava em

---

<sup>6</sup> Essas indicações de Gramsci relativas ao trato com o objeto epistolário são particularmente importantes para nossa pesquisa, sobretudo porque possui as diretrizes de como manejar suas cartas na tentativa de integrá-las aos estudos dos *Quaderni*, que é nosso principal objeto. Sabe-se que Gramsci teceu considerações sobre a psicanálise não somente nos Cadernos, como também nas cartas trocadas com sua esposa Giulia Schucht, da época em que ela se submetia a um tratamento psicanalítico. São estas cartas que foram consultadas para desenvolver o presente estudo, a fim de observar como os apontamentos gramscianos sobre a psicanálise se mantêm ou em que medida se modificam, tal como exige o método genético-diacrônico. Essa investigação é útil para descobrir o alcance da teoria psicanalítica nos conceitos de subjetivação/subjetividade/subalternidade, de como estas noções podem ser incorporadas na teoria da hegemonia, articuladas às ramificações do conceito de ideologia presente nos *Quaderni*.

seus estudos conforme prosseguia nos temas os quais se debruçava, seus estudos reapareciam com certas modificações e acréscimos. Desta forma, Gramsci compilava e robustecia os conceitos, e isto não inviabilizava a pesquisa a ponto de abandonar os assuntos como se fossem tópicos acabados. Pelo contrário, este método de pesquisa consiste na compreensão de Gramsci em relação ao próprio marxismo.

É comum na literatura gramsciana apontar que os *Quaderni* constituem estudos fragmentados, em que Gramsci empreendeu conforme um esboço prévio, mas sem organicidade. Fato é que o marxismo stalinista tomado como “oficial” ao longo do século XX tornou a teoria engessada e anacrônica, sem atualizar as demandas do presente.

Na contramão dessa concepção de um marxismo “oficial”, Gramsci recupera de modo crítico os elementos hegelianos da teoria marxista com enfoque na dialética, sob o espectro da história e do historicismo. Um procedimento tipicamente hegeliano e marxiano (do jovem Marx), quando investigam a perspectiva de sistematização da história mediante a dialética. Gramsci se apropria não apenas desses autores como chave de leitura, mas também de Croce, Maquiavel e Lênin.

Evidentemente, o método de *exposição* de Marx não possui a mesma chave de leitura dos *Quaderni*: para Marx, num ritmo hegeliano, “a exposição ocorre mediante o método apriorístico-dedutivo” (BARATTA, p. 89). Esse foi o estilo adotado por Marx nos *Grundrisse*. Já o método de *investigação* marxiano era a dialética (livros do *Capital*): a distinção entre método de exposição e investigação, nesse sentido, não poderia ser aplicada aos *Quaderni*, em função de sua fragmentaridade.

Em várias passagens, Gramsci insiste no método filológico, priorizando a historicidade dos conceitos a fim de atender tanto a investigação como a exposição, o que compreende uma sugestiva de ler não apenas autores diversos, mas serve também como indicação para leitura posterior de seus próprios escritos. Destacamos uma nota A do Q.4, escrita em maio de 1930, que Gramsci entende a filologia como “a busca de *leitmotiv*, o ritmo do pensamento, mais importante que as citações isoladas” (Q.4, p. 419). Como salienta Lutiis, no verbete “filologia/filologia vivente” do *Dicionário gramsciano*:

(...) A filologia é assim, para Gramsci, um instrumento indispensável para defender a objetividade da reconstrução do passado e, em particular, do pensamento de um autor; ela deve ser acompanhada por uma série de cuidados técnicos que contribuem para o uso de um método que permita (ou pelo menos tente) deixar dizer aos textos exclusivamente o que eles dizem (LUTIIS, 2017, p. 576).

O método filológico de Gramsci propõe, assim, uma objetividade historiográfica no estudo do passado, na medida em que todo pensador é um homem de seu tempo. Todo autor, nesse sentido, é sujeito histórico. Esse princípio se traduz no conceito de “filologia vivente”: ao discorrer sobre a teoria da história, Gramsci já deixa implícito sua concepção de “natureza humana”. A contrário da perspectiva liberal, Gramsci pensa o conceito dessa tradição a partir de um *fundamento historicizado*: não existe uma natureza abstrata, fixa e imutável. A natureza humana “é o conjunto das relações sociais historicamente determinadas, ou seja, um fato histórico verificável, dentro de certos limites, com os métodos da filologia e da crítica” (Q.13 §20, 1598-9).

Se todo pensador é um homem de seu tempo, ele sempre estará em interlocução contemporânea com a produção intelectual vigente. Portanto, essa concepção historicizada sobre a noção de natureza humana polemiza com a visão idealista de Benedetto Croce, que pensava a estrutura apenas de maneira especulativa como um “deus oculto”. Gramsci, por sua vez, entende que o conceito de estrutura deve ser concebido historicamente da seguinte maneira:

Como um conjunto de “condições objetivas que podem e devem ser estudadas com os métodos da “filologia” e não da “especulação”. Como um “certo” que também será “verdadeiro”, mas que deve ser estudado antes de tudo em sua “certeza”, para depois ser estudado em sua “verdade” (Q.10/I, 8, 1226, p. 577, grifos nossos).

Ao priorizar sua reflexão pelo método filológico, Gramsci é conduzido através da orientação historicista no exame de seus interlocutores e da originalidade dos conceitos construídos em sua teoria política. Com isso, Gramsci também leva a cabo algumas questões elementares da filosofia da história, questões que nos teóricos marxistas de sua época aparecem com a devida importância, por exemplo, no filósofo alemão Walter Benjamin<sup>7</sup>. São reflexões como: por que partir da história? Como se desvela a história? E a qual história os discursos se referem?

Evidentemente, o bojo dessa reflexão possui um claro recorte de classe próprio ao marxismo, enquanto do ponto de vista do idealismo, a história é compreendida como história universal, que vale para todos os indivíduos. O que não ocorre, do ponto de vista científico amplamente demonstrado pelas ciências humanas, visto que um modo universalizado de ler a história não engloba as peculiaridades da cultura, a diversidade de

---

<sup>7</sup> Cf. a obra de Benjamin, *O anjo da história* (Autêntica, 2015).

grupos, o caráter político que fundamenta tais visões de mundo. Ou seja, uma teoria política destituída de um fundamento historicizado tende a se desagregar do real em suas determinações concretas.

Essa característica, própria das ciências humanas, é o que mantém viva a teoria política, que se sustenta não como uma ciência isolada, mas interdisciplinar: da filosofia, à história, à sociologia, à ciência política, à psicanálise – campo este considerado como uma das interlocuções de Gramsci nos *Quaderni*, porém ainda pouco explorado pela literatura gramsciana (cf. BONI apud. PASSOS; ARECO, 2016, p. 61).

Gramsci não possui uma obra específica para tratar das questões da ideologia e da hegemonia, presentes em basicamente todos os seus escritos, com isso, a maior dificuldade que se impõe se deve às condições adversas decorrentes da censura fascista e o impacto destes fatos em sua produção intelectual, o que requer um recorte bibliográfico rigoroso em meio à fragmentação de seus escritos. Assim, é possível inquirir o alcance do tema central ao longo dos cadernos prisionais, na tentativa de encontrar uma definição unitária em meio ao desenvolvimento de seu legado intelectual.

Outra dificuldade que se impõe à pesquisa é investigar o alcance da relação entre Gramsci e a psicologia, visto que é uma abordagem lateral. Ela não é fundante nos conceitos do autor e jamais pode suplantar a política do pensamento gramsciano, o que seria uma operação profundamente deformante e inapropriada. Vale salientar que o interesse de Gramsci pela psicanálise, ainda que se essa interlocução se trate de comentários indiretos ao longo dos *Quaderni*, é uma investigação que permanece em aberto e muito tem a contribuir nos estudos sobre Gramsci, nem se esgota no que já foi desenvolvido pois se trata de uma literatura relativamente escassa.

Gramsci claramente retoma o pensamento hegeliano, mas com reservas, pois tem interesse no historicismo investigado de maneira dialética. Identificar as visões de mundo, a cultura das classes que regimentam o processo histórico, se apresenta como a primeira tarefa dos *Quaderni*: o estudo da filosofia, no Q.11, é objeto dessa discussão. Mas não apenas mediante o historicismo dialético, como também realista: o realismo maquiaveliano, outra das bases do pensamento gramsciano, que se identifica direta e indiretamente com os temas marxistas, em particular o campo da política como a expressão da hegemonia. Desse modo, política, filosofia, cultura, ideologia, concepção de mundo e história possui uma “identidade-distinção” enquanto método da filosofia da práxis de Gramsci.

O método genético-diacrônico, nesse sentido, contribui para elucidar o contexto textual dos termos que são chaves para a teoria gramsciana: é um recurso que reconhece todo o laborioso trabalho de Gramsci em tomar notas acerca dos temas, acompanhando suas modificações e inclusive equívocos teóricos, assim como as imprecisões bibliográficas. É importante salientar que Gramsci, como qualquer teórico, foi um homem de seu tempo, por isso as apropriações que fizeram parte da construção de toda sua teoria da hegemonia são importantes para toda e qualquer investigação sobre a obra gramsciana.

Kanoussi (2007) sublinha a novidade proposta por Gramsci quando o autor aponta para a identificação entre política e filosofia. Ele realiza então uma “dialética dos distintos às avessas”, invertendo a forma de Croce tratar a dialética hegeliana: Croce reconhecia o elo entre filosofia e ideologia, na medida em que se identificam. Porém de forma separada entre teoria e prática, o que na visão de Gramsci configura um “utopismo” da política. Essa concepção é apontada criticamente por Gramsci como imbuída de ideologia, através da oposição entre historicismo materialista versus historicismo especulativo.

Neste debate, Gramsci estava alinhado com o historicismo materialista que afirma a identidade entre história, filosofia e política, assumindo metodologicamente o lugar de identidade-distinção na conceituação de Gramsci ao longo dos *Quaderni*. Para Gramsci, havia uma contradição de Croce em relação à dialética hegeliana; trata-la como apenas uma “dialética dos distintos” seria um procedimento incompatível, que tornaria o próprio Hegel ainda mais abstrato. Isto porque a dialética de Hegel trata dos *opostos*, de negar a negação e não acolher como mero dado de dois polos estanques, um afirmativo e outra negativo<sup>8</sup>. Como observa Frosini no *Dicionário gramsciano*, esse sentido de Croce atribuído à dialética é problemático justamente por esvaziar a filosofia hegeliana de seu realismo e de seu historicismo, como adverte Frosini nesta passagem:

(...) de um lado, a tradição e os eventos dos quais nascem Hegel e Marx – a Reforma Protestante e a Revolução Francesa, isto é, a filosofia da história e a identificação entre o fazer e o pensar –, de outro a tradição de Vico (apesar de sua “genialidade”) e Spaventa, ou seja, a especulação abstrata (FROSINI, 2017, p. 329).

---

<sup>8</sup> Fica clara, destarte, que a dialética dos distintos de Croce, do ponto de vista filológico, implica em estabilidade política e ideológica, ao contrário da dimensão da dialética que se coloca no próprio Hegel (e em Marx, ainda que com as devidas ressalvas e modificações): a dialética hegeliana tem o caráter de movimento, na medida em que se encontra sob perspectivas antagônicas em conflito.

A reivindicação de Gramsci pelo método filológico se deve ainda à dupla revisão a qual se submetia o marxismo: a versão “oficial” stalinista do materialismo dialético da URSS, e a visão original do pensamento de Marx, que nesse processo ficava claramente deformada e também estava sendo revisada pelo idealismo de Croce. Esses elementos constituem precisamente a diferença, a identidade e a novidade conjugados no marxismo de Gramsci, que contribui para a reflexão sobre a atualidade e viabilidade de sua “filosofia da práxis”.

Segundo Kanoussi (2007, p. 20), é no Q. 4 que se delineiam “as linhas de orientação ao estudo da obra de Marx” (idem, p. 21), e no qual há pistas da orientação de Gramsci para atentar os critérios práticos e interpretativos do marxismo, critérios estes que convergem para o método filológico (idem, p. 21-2).

Para acompanhar esse processo de dupla revisão do marxismo, que Gramsci se refere no Q. 4 e retoma no Q. 16, é preciso contextualizar as relações de Gramsci com os debates no interior do movimento socialista. Considerando que o tema da ideologia em Gramsci é bastante controverso entre seus intérpretes, tais discussões, constituintes do próprio marxismo e sua viabilidade teórico-prática, também norteiam nossa pesquisa.

## Capítulo I

### A rede conceitual da ideologia nos *Quaderni*

#### PREÂMBULO

No intuito de observar a abrangência do conceito de ideologia, vamos analisar seu alcance mediante o método filológico que orientou o escritor dos *Quaderni*. Com esse tratamento do objeto norteador na presente pesquisa, é possível compreender não apenas a relevância que o conceito possui implicitamente na teoria da hegemonia, mas como o conceito de ideologia cumpre uma função instrumental que é elementar no processo de construção da hegemonia.

O conceito de hegemonia é um conceito complexo, formado de vários outros conceitos complementares, uma espécie de “conceito guarda-chuva” nos *Quaderni*, que são formulados em forma de rede de conceitos na qual estão interligados. As apropriações da ideologia pela teoria da hegemonia são desveladas no curso de aparição do conceito de ideologia, enquanto “visão de mundo”, a partir do método filológico que demarca a escrita de Gramsci, isto é, o movimento que analisa o objeto de discussão do particular para o geral, e não o contrário (cf. BUTTIGIEG, 1990, p. 20). Ou seja, o que nos interessa é o sentido específico de cada aparição do conceito no *singular* (ideologia), visto que seu aparecimento no plural (ideologias) ao longo dos *Quaderni* apresenta uma noção mais vaga e indeterminada, que se refere à ideologia como um conceito mais geral do senso comum, isto é, um sistema das concepções de mundo de um organismo social.

Esse aspecto é de fundamental importância para compreender como o conceito de ideologia, em sua aparição no singular, consta em quase toda a totalidade dos vinte e nove cadernos redigidos por Gramsci, deixando de ser mencionado em apenas seis cadernos. Estes seis cadernos são dedicados a temas específicos, sem articulação direta e expressa com o conceito de ideologia: o Q.18, como sendo uma segunda parte dedicada a Maquiavel (a primeira consta no Q.13), escrito no início de 1934; o Q.20, escrito entre 1934 e 1935 sobre a Ação Católica; o Q.24 sobre jornalismo, escrito no início de 1934; o Q.26 intitulado “argumentos de cultura”, e os Q.27, dedicado ao folclore, e Q.28 intitulado “lorianismo”, ambos escritos até a metade de 1935.

Entretanto, o conceito de ideologia, apesar de não aparecer de forma direta nas reflexões desses últimos cadernos, ainda continuou presente indiretamente até o final da produção carcerária de Gramsci. Nos demais cadernos, o conceito consta desde o primeiro ano de elaboração intelectual do autor dos *Quaderni*, em 1929. Mas somente em 1930 o conceito passa a se relacionar à teoria da hegemonia, na nota §132 do Q.1 escrita no início daquele ano. Esse texto A trata da relação entre filosofia e ideologia, que vem a ser mais esmiuçada no Q.11.

Outro aspecto a ser observado são as fases de progressão da elaboração gramsciana: entre 1929 e 1931, predominam textos A e B relativos ao conceito de ideologia. Em 1932, boa parte das primeiras notas começaram a ser modificadas ou foram incorporadas a novas formulações, presentes sobretudo nos Q.10, Q.11 e Q.13. Entre 1932 e 1934, Gramsci praticamente se dedicou inteiramente ao trabalho que resultou nos textos de segunda redação, à medida em que consultava novas bibliografias (cf. BUTTIGIEG, 1990, p. 9). Estes textos que mencionam o conceito de ideologia se somam a alguns textos B que também foram escritos durante o triênio 1929-31, e dão forma à teoria da hegemonia delineada nos *Quaderni*.

Paulatinamente, mais precisamente a partir das formulações presentes no Q.3, ao longo de 1930, Gramsci passa a abordar não apenas questões de ideologias específicas, como na primeira menção da ideologia neste caderno presente na nota A do §24 que diz respeito ao *Risorgimento* e ao separatismo da Sicília. É notório nos títulos de tais notas como Gramsci passa a ressaltar aspectos que apontam para a dualidade do conceito de ideologia, que por sua vez está organicamente ligada à teoria da hegemonia. Aqui, as aparições da ideologia estão ligadas a um contexto específico, como ao analisar a ideologia do *Risorgimento*: são particularmente importantes as observações dos quatro textos B, cujos títulos são “ideologia e opinião pública”, “centralismo orgânico e casta sacerdotal”, “influência intelectual na França” e “formação da classe intelectual italiana”. São temas que se desdobram, ganham força nos cadernos seguintes e se articulam dentro da teoria política que vai de deslindando nos *Quaderni*.

O fio condutor das discussões centrais sobre ideologia que tratamos neste capítulo se situa precisamente entre idealismo e materialismo, sobretudo concentrado nos Q.10 e Q.11, mas também no Q.13. No escopo destes cadernos, a ideologia passar a compor a força material da hegemonia: é nesse sentido que o materialismo histórico de Gramsci trata da ideologia como elemento constitutivo elementar nos processos de gnosiologia e



axiologia, processos evocados pela hegemonia na medida que demanda a formação de subjetividades conformadas à visão de mundo que se pretende hegemônica.

A hipótese norteadora central levantada neste primeiro eixo da presente pesquisa é a seguinte: as notas dos *Quaderni* apontam para elementos de uma “subjetivação” que se encontra implicada na teoria da hegemonia, pela qual o conceito de ideologia coincide com formas gnosiológicas e axiológicas no pensamento de Gramsci. A questão implícita nesta discussão é de como a ideologia contribui para a formação de uma subjetividade subalterna. Ou ainda, como a ideologia é constitutiva dos processos de subjetivação – se fomenta somente uma subjetividade conformada, passiva, acrítica e anti-histórica, ou também ativa e crítica, capaz de elaborar uma concepção coerente da realidade e criar uma nova hegemonia. Vejamos como essas reflexões aparecem no interior da teoria da hegemonia.

### **1.1. Os sentidos atribuídos à ideologia nos *Quaderni***

O conceito de ideologia aparece em diversos sentidos ao longo dos *Quaderni*. Utilizando o método filológico mediante a datação proposta por Francioni (1980), é possível demarcar o uso mais concernente à teoria política gramsciana. A definição de hegemonia, nesse sentido, estaria sendo construída a partir do confronto de diferentes contextos históricos, isto é, não se trata na verdade de diferentes sentidos, mas da construção de uma definição – essa sim, estável.

O termo ideologia aparece numa variação polissêmica, que se relaciona intimamente com o contexto textual e histórico de redação. Por isso, buscamos na presente investigação o sentido rigoroso (ou os sentidos rigorosos) que Gramsci atribui ao termo, quase sempre no singular, pois, nas inúmeras aparições do termo no plural frequentemente eles remetem ao sentido lato do termo. Sendo assim, como já dissemos, deve-se diferenciar o uso do termo como conceito – geralmente no singular – e o uso como palavra – geralmente no plural. Ou seja, o que interessa aqui é a *mutabilidade* e as características distintivas dos contextos específicos em que aparece o termo ideologia em seu contexto textual. Nesse sentido, não há um conceito de ideologia, mas vários conceitos, ou um conceito com várias conexões e dimensões.

As pistas para compreender as diversas formas de exercício da hegemonia e sua difusão capilar na sociedade podem ser rastreadas por meio da ideologia e suas respectivas funções de direção e dominação, cuja combinação de coerção e consenso é

fundamental para assegurar a hegemonia de classe. Embora Gramsci empregue ideologia tanto no sentido lato quanto específico e mesmo no uso específico se observa uma grande variedade, é possível distinguir pelo menos dois “tipos” de uso. Vejamos então como a ideologia aparece sob tal chave ambivalente, ora gnosiológica ora axiológica, nos *Quaderni*, cujas definições dão peso “material” às ideologias.

### 1.1.1. Idealismo e materialismo: o método histórico de Gramsci

Dentre os usos recorrentes nos escritos de Gramsci, vale salientar três eixos principais: a ideologia enquanto conceito filosófico (em alusão aos interlocutores da época, particularmente Benedetto Croce); a relação entre ideologia e subjetividade (que será discutida no segundo capítulo da presente investigação); e o problema entre poder político e ideologia, ou ainda, as apropriações da ideologia na construção da hegemonia. Estes eixos serão pormenorizados no desenvolvimento desta pesquisa: vamos agora tratar do bloco temático relativo à rede conceitual da ideologia estabelecida nos *Quaderni*.

A primeira aparição mais elementar, isto é, a que interessa à teoria da hegemonia, se encontra como texto A na nota §132 do Q.1, intitulada “*O idealismo atual e o nexo ideologia-filosofia*”, redigida entre fevereiro e março de 1930. Essa nota reaparece estendida no Q.10/IV §59, tratando precisamente da relação entre ideologia e filosofia, que “em última análise, nada mais é do que um dos aspectos da unidade superficial<sup>9</sup> postulada por ele [o idealismo] entre real e ideal, entre teoria e prática, etc.).” (Q.10, §59.IV, p. 1355). Essa nota ressalta um diálogo com Croce, e já indica como Gramsci entende o conceito ideologia como sendo indissolúvel do pensamento filosófico. O idealismo, em sua inclinação metafísica, sobretudo na posição de Benedetto Croce, conferia uma dissociação entre teoria e prática. Mas para compreender essa concepção, é preciso elucidar em que consiste a filosofia de Croce.

Mais adiante, num texto A do Q.4, na nota §13 escrita entre maio e agosto de 1930, Gramsci define a ideologia “como uma fase intermediária entre a teoria geral e a prática imediata ou política” (p. 435)<sup>10</sup>. Em certo sentido, o tema desta nota se relaciona

---

<sup>9</sup> Essa caracterização está presente apenas no texto C, pois a omissão da expressão “unidade superficial” entre teoria e prática, ou entre real e ideal, no texto A, suscitava uma exposição mais categórica acerca do elo entre filosofia e ideologia.

<sup>10</sup> No texto C do Q.11 §26, p. 1433: “ideologia como uma fase intermediária entre a filosofia e a prática cotidiana”.

com o tópico da nota anterior, considerando que Gramsci redigiu logo após a nota §132 do Q.1, entre maio e agosto de 1930.

Estas notas se articulam diretamente com o texto A do Q.1. Só no Q.4, Gramsci dedica três notas com o título “Croce e Marx”. São elas: §15, §20 e §22 (esta contém o subtítulo “o valor das ideologias”) – todas sintetizadas na segunda parte do Q.10 dedicado à crítica do idealismo, na nota §41 (tópicos XI e XII), intitulada “pontos de referência para um ensaio sobre Croce”. Tais notas atestam como é possível avançar a hipótese de que Gramsci faz uma crítica do idealismo a partir de Marx, e a ideologia como parte da discussão filosófica é dirigida para Croce com o instrumental marxiano.

Em algumas passagens destas notas iniciais, Gramsci problematiza as concepções usuais de ideologia, almejando uma definição rigorosa do conceito. Isso ocorre, por exemplo, nos comentários sobre a obra de B. Croce, que se encontram nos textos A do Q.4 (cuja nota § é intitulada “Croce e Marx”), e nas segundas redações que se encontram no Q.10, como se mostra nesse texto C reformulado do Q.4§20, de 1930. Na segunda redação, Gramsci introduz novos elementos dois anos mais tarde, em agosto de 1932:

Acontece de fato que uma ideologia surgida para guiar as massas populares e que, portanto, não pode deixar de ter em conta alguns de seus interesses, sobrevivem mais elementos: o mesmo direito de natureza, se é estabelecido para classes civilizadas, é preservado pela religião católica e é vívido no povo, mais do que se acredita. Além disso, na crítica do fundador da filosofia da práxis se afirmava a historicidade do conceito, a sua caducidade, e seu valor *intrínseco* estava limitado a esta historicidade, mas não era negado (Q.10 II, §41, p. 1322, grifos nossos).

Gramsci se refere especificamente à ideologia liberal, chamando a atenção para a historicidade das ideologias a partir de Marx. Este debate Marx-Croce é extremamente significativo. Sua crítica ao idealismo (e ao neoidealismo de Croce) se dá a partir da interpretação de Marx, quando Gramsci afirma que na obra de Croce intitulada “Materialismo histórico e economia marxista” ocorre o seguinte:

Aqui aparece o mesmo prejuízo contra o valor *intrínseco* das ideologias, ou o prejuízo que Marx negou este valor: na verdade, o *intrínseco* desta ideologia foi o seu carácter histórico de utilidade de classe, tão real e de  *muito valor* (revisão, no caso desta etapa de Croce) (Q. 4, §20, p. 441<sup>11</sup>).

---

<sup>11</sup> Os destaques em itálico estão sublinhados pelo próprio autor dos *Quaderni*.

A qual valor intrínseco Gramsci se refere? Ao valor das ideologias liberais, às concepções de mundo que aparecem como eternas, que se tornam fé e produzem formas de conduta, isto é, a religião laica teorizada por Croce (Q.10/II, §41, p. 1322). Vejamos então como essa assimilação de Croce ocorre nos *Quaderni*.

#### 1.1.1.1. O diálogo crítico com o idealismo

Croce foi um dos intelectuais mais importantes da Itália na virada do século XIX para o século XX. Ele foi também um dos críticos mais aguerridos do marxismo, apesar de ter sido aluno de Antonio Labriola, estabelecendo um diálogo crítico com a teoria marxista, inclusive dedicando alguns de seus ensaios entre 1895 e 1899 a Labriola (cf. Bianchi, 2008, p. 96). O “flerte” de Croce com o socialismo sempre se deu de forma revisionista, sem nunca deixar de ser um liberal anticomunista, que ligeiramente também flertou com o fascismo, mas em seguida abandona esta adesão<sup>12</sup> (cf. FROSINI, 2016, p. 22).

A definição de Croce para o materialismo histórico não era a mesma dos marxistas, que, por sua vez, o compreendiam como uma filosofia da história ou método historiográfico. Croce considerava o marxismo um cânone de interpretação histórica:

Segundo Croce, a história seria uma luta de classes apenas quando existissem classes sociais (fato sobre o qual Engels já havia chamado a atenção), quando existissem interesses antagônicos e quando as classes fossem conscientes desse antagonismo. Mas nem sempre existiriam esses interesses antagônicos e, se existissem, não seriam necessariamente conscientes. (...) Marx foi, para Croce, uma ferramenta para a crítica da filosofia positivista predominante na Itália, e um meio para a elaboração de sua filosofia do espírito, concebida por meio da distinção entre as diferentes formas que definiam a maneira a partir da qual o espírito operava de modo universal (BIANCHI, 2008, p. 97).

Para Croce, as ciências empíricas operariam com pseudoconceitos, que seriam “representações gerais que simulariam uma falsa universalidade” (cf. Bianchi, 2008, p. 103). O idealismo de Croce reduz a filosofia a uma metodologia da história: “coloca em relevo o caráter ‘técnico’ ou ‘metodológico’, e depois eleva essa metodologia a

---

<sup>12</sup> Sobre essa questão, Frosini comenta: “quando em 1932 sai a *Storia d’Europa nel secolo decimonono*, que Gramsci pode ler em parte, ele já tem pronto um juízo elaborado e completamente original que deixa para trás as cautelas do outono de 1930 e termina por reconhecer o antifascismo croceano e o fascismo um parentesco orgânico, embora não aparente” (FROSINI, 2016). Não obstante essa similaridade, Croce foi um dos principais intelectuais a se contrapor ao fascismo.

‘especulação’, transformando-a em filosofia” (Q.11 §44, p. 1463-4). Destarte, a filosofia em sua forma “pura” seria especulativa, e estaria completamente dissociada da política, como mostra Bianchi:

Compreender o Estado e a moral era, para Croce, um problema teórico da alçada da filosofia. Diferentes seriam as questões referentes às orientações da ação política. Seriam questões práticas e diriam respeito ao político, e não ao filósofo. O problema político, assim como todo problema prático, deveria ser considerado como um empreendimento criativo e, portanto, pessoal e individual. Croce rompia decididamente nesse ponto com Hegel, para afirmar na política o primado do indivíduo sobre o Estado (BIANCHI, 2008, p. 97).

O conhecimento em sua forma pura constitui o pensamento teórico para Croce, enquanto a política seria o puro poder, atendendo apenas uma utilidade prática. Essa distinção demarca uma radicalidade na diferença entre atividade, conhecimento e ação, universal e concreto (idem, 2008, p. 104). Nesse sentido, a filosofia se traduz como uma atividade desinteressada, ao passo que na política predominam as paixões e os interesses. Essa visão relega a política para um campo meramente prático e instrumental, incapaz de ser constituído de uma “verdade” filosófica.

A filosofia da história, na tradição moderna a partir do idealismo alemão (sobretudo em Kant e Hegel), tenta construir a história universal de acordo com um projeto de natureza. Nesse sentido, ela é marcada por um misticismo metafísico, ao atribuir uma tal construção filosófica a partir de uma visão teleológica da natureza – traduzida como sendo uma posição especulativa, deslocada do real em suas determinações. Esse projeto de uma “filosofia universal da natureza” está associado ao determinismo de uma Providência histórica, uma divindade, que se expressa na obra kantiana *História universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trata-se da argumentação de Kant já conhecida na *Crítica da razão pura* (1987): uma história humana que se desenvolve por um fio condutor comum, cujas categorias de análise em sua forma pura são dadas empiricamente *a priori*. Diz Frosini:

A relação entre a irredutibilidade do momento “filológico”, individual, e a noção de “regularidade” sendo o signo da imanência, é uma tração que caracteriza fortemente a abordagem gramsciana ao conhecimento da história. Este nexos Gramsci tem em mente quando pensa em Hegel e “historicismo”, e certamente não a filosofia da história como desdobramento do espírito no tempo e no espaço (FROSINI, 2010, p. 127).

Há, então, uma relação estrutural entre o factual e a necessidade de reconstruí-lo de acordo com um propósito interno (idem, 2010, p. 133). Frosini afirma que “a história universal é considerada como um ‘organismo’ unitário e obediente a ‘fins racionais’, mas não de acordo com o uso constitutivo dos princípios do intelecto, mas de acordo com a lógica do julgamento reflexivo” (idem, 2010, p. 132). Gramsci considera que o historicismo de Croce é teleológico, religioso em última instância (idem, 2010, p. 140-1), devendo, portanto, todas as teorias historicistas de caráter especulativo ser submetidas ao exame crítico (idem, 2010, p. 143). De acordo com Frosini,

O mundo como história só pode ser estudado do ponto de vista teleológico, pois é a organização, complexo (*conjunto*) de relações ativas/passivas, etc., e, portanto, irreduzível tanto para um agregado mecânico das partes, quanto para uma totalidade sistemática fechada. A história se desenrola de acordo com uma *lógica* reconhecível, mas *pós-factum* (como Labriola havia ensinado), mas não menos real. O estudo teleológico da história – que neste momento vamos traduzir para a linguagem filosofia da práxis com previsão estratégica e ‘catarse’ ajuda a identificar essas *virtualidades*, esses princípios da organização existente ou em germes, sobre os quais leva a redefinir as bases da sociedade atual: é uma atitude irreduzivelmente teórico-prática, uma forma humana de *conhecimento ideológico* (ou seja, “interessado”) e apenas como tal capaz de produzir nova história (FROSINI, 2010, p. 133).

Assim, como se coloca a teoria, mediante este fundamento teleológico? Gramsci no Q.7 (§6, p. 856) salienta que a narrativa histórica não pode se dar apenas pelos dados dos “grandes números” das ciências naturais, mas através da *filologia*, que pode retratar a experiência histórica de forma mais definida e precisa, na medida em que contrasta com o estudo de fatos particulares:

Mas não foi observado o suficiente para que a lei dos “grandes números” possa ser aplicada à história e à política enquanto as grandes massas da população permanecerem passivas – por respeito às questões que afetam o historiador ou o político – ou presume-se que permaneçam passivas (Q.11/II, §24, p. 1429, grifo nosso).

Ao transpor, por extensão, a lei das ciências naturais às ciências históricas e políticas, Gramsci adverte que isto pode resultar em um exame científico desproporcional do objeto investigado, quicá até catastrófico e de danos irreversíveis.

Gramsci se torna crítico à dialética dos distintos de Croce, embora tenha sido um croceano durante os primeiros anos de sua vida militante. No entanto, a adesão gramsciana na juventude, ainda que de modo não integral, se deve, em determinada medida, a uma reação às vulgarizações do marxismo que prevaleciam nas alas do Partido

Socialista Italiano, particularmente em relação ao determinismo econômico de matriz positivista que se instituiu na Segunda Internacional (cf. Bianchi, 2008, p. 105). Mais tarde essa adesão se mostra com ressalvas nos *Quaderni*, quando Gramsci assimila de modo crítico algumas das categorias de Croce, em particular seu conceito de religião. Como ressalta Frosini:

Em 1914-1918, Gramsci considerava como uma mera construção ideológica a constante referência às forças produtivas, à economia como uma objetividade que não poderia ser transformada pelos homens a seu bel prazer, ou seja, aquilo que era o principal suporte do socialismo positivista e da Segunda Internacional (FROSINI, 2016, p. 23).

O neoidealismo italiano parecia uma alternativa progressista, tanto em relação ao conservadorismo da Igreja Católica, como enquanto proposta de modernização da vida italiana. Em defesa de um anticlericalismo, Croce despertou uma atenção significativa na obra de Gramsci quando convocou, na forma de um programa político para o homem moderno, uma vida sem religião mitológica ou revelada, como propunha o cristianismo.

O afastamento de Gramsci do neoidealismo se deu a partir da revolução russa de 1917. A esta altura, Croce já não mais adotava uma postura de revisionista do marxismo, mas se declarava antimarxista, e anticomunista por extensão. Essa atitude radical de banir o materialismo histórico aparece num ensaio intitulado *Contra a sobrevivência do materialismo histórico*, escrito para um jornal norte-americano em 1928 e publicado na Itália somente em 1934 (cf. Bianchi, 2008, p.107). O título provocativo já demonstrava um programa político conservador que era o tom desta fase do filósofo neoidealista. Essa configuração possui razões teóricas e práticas, pois Croce passou a considerar que o materialismo era uma versão antagônica do liberalismo, o que no seu entender iria contra a evolução de todo pensamento ocidental. O distanciamento de Gramsci em relação a Croce e a filosofia neoidealista se deu de modo gradativo, até que a revolução russa foi um divisor de águas na vida intelectual italiana.

As referências de Gramsci sobre Croce foram desaparecendo de seus escritos ao longo dos anos 1920 (cf. BIANCHI, 2007, p. 109). Até que em 1926 Gramsci publica um importante e conhecido ensaio intitulado *Alguns temas da questão meridional*: nesse texto, ele acusa a formação de um bloco agrário reacionário, cujos mentores ideológicos eram Benedetto Croce e Giustino Fortunato, atribuindo a esses intelectuais meridionais as funções de organização, centralização e dominação deste bloco (idem). Embora Gramsci não cite explicitamente esses autores no ensaio supracitado, Croce teve acesso a

este texto em 1947, e examinou os *Quaderni* em 1948. Entretanto, apesar das considerações inicialmente simpáticas sobre a obra carcerária de Gramsci, Croce se negou a reconhecer que ele próprio era um dos interlocutores dos quais Gramsci estabelecera um profundo diálogo crítico. Ao fazer isso, Croce esvaziava o sentido da crítica que era dirigida a ele, e em função dela, passou a afirmar que o discurso de Gramsci era prático-político, e não filosófico (cf. Bianchi, 2008, p. 110).

Croce serviu para Gramsci como um “modelo” de intelectual organizador da cultura, e foi assimilado criticamente pelo autor dos *Quaderni*. A crítica gramsciana era dirigida ao pensamento de Croce, devido a sua atestada posição de organizador da cultura italiana, presunção que ele próprio se referia a si mesmo. As razões de Gramsci para essa crítica já constavam em sua carta-programa de 1927, cuja proposta de trabalho no cárcere partia “de uma investigação sobre a questão dos intelectuais e do lugar de Croce na vida política italiana” (BIANCHI, 2008, p. 111). Como lembra Frosini:

O programa teórico (e, consequentemente, político) de Gramsci consiste, definitivamente, em dissolver os mitos da objetividade e da necessidade histórica *na medida em que* favorecem a permanência do proletariado fora da história. Seu objetivo é o de reduzir progressivamente à vontade, à política, e com esse propósito se serve do idealismo, aceitando-lhe a posição fundamental, segundo a qual ser e conhecer “se identificam” (FROSINI, 2016, p. 27).

Esse programa político é construído inicialmente mantendo uma adesão em relação a Croce, mas é submetido progressivamente a revisões críticas nos *Quaderni*. Gramsci reconhecia que uma posição neoidealista era incompatível com a perspectiva da filosofia da práxis, na medida em que esta é uma concepção de mundo elaborada pelos subalternos que traduz as relações de força para analisar a realidade. No entanto, Croce é retomado criticamente a partir do conceito de religião, enquanto uma ética adequada a formas de conduta. Gramsci também pensava, como o filósofo neoidealista, que a ética da modernidade se dá nos termos da *imanência*, isto é, autônoma em relação à religião revelada ou mítica (cf. Frosini, 2016, p. 25).

#### **1.1.1.2. Religião laica e religião dogmática**

O conceito de religião, nesse sentido, é apropriado tanto nas formulações de Gramsci a respeito da filosofia da práxis, como para criticar as posições neoidealistas. Essa apropriação crítica de Croce começa a ser feita no Q.4 §3, em maio de 1930. Nesta



nota, Gramsci realiza apontamentos sobre idealismo e materialismo, estabelecendo uma distinção entre religião popular e religião oficial, considerando que a religião popular é “grosseiramente materialista” (Q.4 §3, p. 424). A filosofia de Croce, à época de Gramsci, seria equivalente à filosofia clássica alemã, por renovar o vínculo entre política e filosofia. Essa deve ser uma das razões as quais Croce aparece como um dos principais interlocutores nos *Quaderni*, inclusive dedicando um caderno inteiro a isso – o Q.10, além dos inúmeros debates que constam nas notas de outros cadernos, seja sob a forma de segunda redação ou sob única escritura. A respeito da importância de Croce na cultura italiana, diz Frosini:

Hegel tinha definido em sua própria maneira o problema da função política da filosofia, resolvendo-a especulativamente e, por essa mesma razão, atribuindo à Alemanha o papel de líder da longa revolução liberal passiva do século XIX. Retomando o tema da filosofia como justificativa “religiosa” do liberalismo, Croce atualiza o programa hegeliano de hegemonia passiva. Para absorver criticamente o choque jacobino, na época Hegel tinha “dialetrizado” no Espírito absoluto França e Alemanha, Revolução e Restauração; Croce agora se coloca em sua estatura, afirmando politicamente a primazia metapolítica da “liberdade” no espaço “passivo” aberto na Europa pela existência da URSS e do fordismo norte-americano, e pela comparação do fascismo com ambos. Mas você não pode evitar fazê-lo de uma nova maneira, levando em conta Marx e sua crítica à ideologia. Sua revolução passiva<sup>13</sup> não se limita, portanto, como a de Hegel, a especular a relação entre teoria e prática, *mas é forçada a confrontar a relevância ideológica da filosofia*, a entender na noção de “religião” o momento da propaganda, da organização do consenso. A constante mudança entre o plano transcendental e o plano político, argumenta Gramsci, estava realmente presente desde o início na teoria crociana dos “distintos”, que unifica a realidade ao apresentar o verdadeiro antagonismo como sempre resolvido dentro de imutáveis formas do Espírito. O que muda é a urgência prática em que essa teoria “utópica” deve agora confrontar as ocorrências da política. Essa urgência prática é o resultado da noção crociana de “religião” (FROSINI, 2010, p. 97-8).

Dessa leitura crítica da filosofia de Croce, Gramsci propõe o conceito de tradutibilidade da filosofia na política, que se dá pelo entrelaçamento entre ideologia e formas de conhecimento (gnosiologia) nas relações da sociedade civil, sua identidade-distinção com a forma política Estado. Ideologia e conhecimento, nesse sentido, se articulam como uma “unidade-distinção”. O moderno Príncipe deve empreender sua luta na sociedade civil de modo essencialmente religioso, pois construir a hegemonia é construir um “espaço de verdade” (idem, 2010, p. 98).

---

<sup>13</sup> Este conceito será tratado no terceiro capítulo, que Gramsci utiliza nas reflexões sobre o fascismo, embora também apareça nas análises sobre o *Risorgimento*.

A razão pela qual Gramsci adota a terminologia “religião” “em suma, é a mesma que lhe permite denunciá-la (“para ‘traduzi-la’ em sua natureza como instrumento político”) (idem, 2010, p. 99, grifo nosso). Ou seja, Gramsci incorpora o conceito de religião laica à filosofia da práxis para ressaltar o aspecto ativo de uma concepção de mundo popular, que se eleva das classes subalternas. Ao mesmo tempo, isso reitera o caráter crítico dessa filosofia popular em relação à religião dogmática, que por sua vez requer a resignação de massas passivas e desagregadas.

Contudo, não se pode reduzir a filosofia da práxis a uma religião, como Croce o faz para o liberalismo, pois não se trata de uma ideologia suprassensível. Como toda e qualquer ideologia, a filosofia da práxis é imanente às relações sociais concretas presentes na sociedade civil, “mas também (de uma forma absolutamente original) é a teoria desta imanência” (idem, 2010, p. 99). Somente de modo orgânico, de modo crítico que é próprio à filosofia da práxis, que será possível decifrar a religião como formas da política, e a ideologia como formas de conhecimento, a partir da “tradutibilidade mútua das várias linguagens filosóficas e científicas” (idem).

A chave para compreender a filosofia da práxis como um “neo-humanismo” é a partir de Maquiavel, “na medida em que não reconhece elementos transcendentais imanentes (no sentido metafísico), mas tudo é baseado em ações concretas do homem que, por suas necessidades históricas, opera e transforma a realidade” (Q. 5 §127, p. 657).

A objetividade do conhecimento segundo o materialismo histórico, salienta Frosini, aparece no Q.4 §37, quando Gramsci busca os elementos de uma gnosiologia da filosofia da práxis no Prefácio marxiano da *Crítica da economia política*: o pensamento em ato, mas não ato puro, pensamento que só existe enquanto pensamento porque se formula pela ação, vinculando pensar e agir. Como observa Frosini:

o pensamento é real, porque se coloca, e enquanto coloca o objeto. Ou o pensamento é, e pensa; ou não pensa, e não é pensamento. *Se pensa, faz*. Então a realidade, a objetividade do pensamento, é uma consequência da sua própria natureza” (FROSINI, 2010, p. 66, grifo nosso).

Portanto, a abstrata contraposição entre idealismo e materialismo é uma questão metafísica: o desafio para Gramsci é tratar a questão de uma forma diversa de todas as alternativas filosóficas, que descambam para uma solução metafísica. Terreno este que dividia alguns intelectuais que Gramsci escolhe como interlocutores teóricos, sendo uma reflexão, como diz Frosini, “que une e divide Labriola e Gentile (e Rodolfo Mondolfo)” (idem, 2010, p. 66).

Disto resulta que a realidade é uma produção subjetiva do homem (idem), sendo o homem o produtor da atividade original que coloca o objeto – posição de determinação única da atividade, sendo a práxis nada mais do que “uma reedição do ‘ritmo usual já descrito pelo idealismo’ – tese, antítese, síntese – ritmo idêntico, mesmo nas variadas roupagens recebidas pelos diversos pensadores” (idem). Frosini ainda acrescenta que:

O mundo dos objetos é uma singularização do “pensar-fazer” puro, absoluto do sujeito, sua unilateralização e, enquanto tal, sua redução a uma forma estática, a uma ‘coisa’. O objeto, portanto, realmente presente diante de mim (*Gegenstand*) não é outro, na leitura gentiliana, que uma forma de não-ego, da qual o ego tem necessidade para poder ser verdadeiramente, concretamente ele mesmo: opor-se para um mundo que ele colocou, para poder reconquistá-lo como seu. Fazer do sujeito a essência do mundo objetivo” (FROSINI, 2010, p. 66-7).

A desconstrução do dualismo entre sujeito e objeto já se encontra presente nas Teses sobre Feuerbach, dualismo que é a base de toda metafísica moderna. O materialismo marxista, nesse sentido, visa demonstrar a unidade, e não uma separação destes conceitos dissociados pela tradição filosófica. A releitura de Gramsci desses teóricos (Gentile, Modolfo, à luz das teses de Marx) sugerem, apesar das imprecisões gramscianas de tradução da obra de Marx apontadas por Frosini (idem, 2010, p. 69)<sup>14</sup>, que o conceito de práxis é uma modificação do filosofar tradicional, uma alternativa ao materialismo e ao idealismo (idem): o materialismo histórico “pensa atividade ‘na prática’ porque é ‘aplicada a uma certa ‘matéria’ organizada (forças materiais de produção), à ‘natureza’ transformada pelo homem” (idem).

Gramsci então faz referência ao conceito de concreto, que corresponde a essa mudança de fazer filosofia: “o concreto não é o universal, nem é o particular. O concreto é *no* particular, ou seja, no entrelaçamento infinito, aberto, de natureza e história. Isso não é um princípio simples, mas um movimento que é ao mesmo tempo imanente e contingente (idem, 2010, p. 69-70)”.

Imanência, na acepção moderna em seu sentido pós-kantiano, designa a presença de qualquer consciência para o ego. Esse é o sentido da tradição idealista a partir de Fichte, filósofo alemão contemporâneo de Hegel. Contudo, o termo “imanência” tem um

---

<sup>14</sup> Segundo Frosini, “a tradução de Gramsci é muitas vezes incerta (como evidenciado pelas inúmeras variantes interlineares ou palavras barradas, além de imprecisões) – como ocorre, por exemplo, o termo *Sinnlichkeit* [sensibilidade] é traduzido como “real”, o que deve se tratar de uma revisão banal –, mas ele apreende o núcleo da posição de Marx ao traduzir corretamente, na tese 1, a passagem relativa aos conceitos de *Gegenstand* e *gegenständlich*, reduzidos por Gentile e Mondolfo, respectivamente, para ‘o fim do pensamento’ e ‘o que o objeto coloca’, como ‘objeto’ e ‘atividade objetiva’” (FROSINI, 2010, p. 69)

significado metafísico, enquanto dogma que extrai um conteúdo do exterior da consciência para tratar do que é constitutivo dela.

Kant, na *Crítica da Razão Pura*, já enunciara que a imanência diz respeito à aplicação do conhecimento, na qual se realiza dentro de certos limites, transcendendo aqueles que excedem tais limites. Frosini lembra ainda que para Spinoza, Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud, todos eles têm em comum no conceito de imanência o pensamento que “ao rejeitar como ideológica a derrubada da ordem das causas, baseia a liberdade do indivíduo em seu poder de ser e sua participação consciente nos processos históricos e naturais” (idem, 2010, p. 114). Assim, nos *Quaderni* Gramsci englobou um pouco de cada uma destas concepções ao se referir à imanência, de modo a integrar em sua fundamentação sobre a filosofia da práxis as tradições idealista e materialista.

Frosini enumera tais aparições do conceito de imanência sob diferentes formas histórico-semânticas:

- 1) “Imanentismo”, que tem um fundamento metafísico mas se opõe à transcendência, cuja base é kantiana;
- 2) Imanência na acepção kantiana, como limitação do conhecimento na esfera fenomênica, “e como um uso não constitutivo da razão no julgamento teleológico” (idem, 2010, p. 115);
- 3) Separação dogmática entre sujeito e objeto no conhecimento (“a chamada ‘realidade do mundo exterior’” (idem);
- 4) Princípio de crítica de qualquer inversão ideológica, e afirmação da filosofia nos termos de uma “terrenalidade absoluta”, uma imanência irrestrita, em conexão com o princípio da unidade entre teoria e prática.

Engels, como se sabe, estava preocupado em reativar a presença da dialética hegeliana num tempo marcado pelo positivismo no século XIX. No intuito de enfatizar que a questão fundamental de toda filosofia (especialmente a moderna) repousa na relação entre ontologia e práxis, entre ser e pensamento. No *AntiDüring*, Engels afirma uma grande oposição entre pensamento e metafísica, na qual a segunda concepção se define com base numa adesão acrítica daquilo que Engels considera como um “intelecto humano sadio”. Os vestígios do conceito aparecem sintetizados nos *Quaderni* no contato com um Croce crítico do Hegel “metafísico”, e com Gentile apreciador de uma “absoluta imanência do ato” (idem, 2010, p. 116), além de Antonio Labriola e sua compreensão do marxismo fundamentado como filosofia da práxis.

A adesão de Gramsci à filosofia de Croce se deu quando o autor, ainda jovem estudante da Universidade de Turim, reconheceu a importância propagada por Croce da ideia de que o homem moderno pode e deve viver sem uma religião revelada, positiva ou mitológica – por isso que a filosofia da práxis se define como uma “heresia da religião da liberdade”, por ser oriunda do mesmo território que é base da civilização moderna. Para Gramsci, as questões culturais “não são simples ideias a serem resolvidas abstratamente pela realidade” (idem, 2010, p. 118): trata-se, aqui, de um território de lutas políticas, a fim de tomar uma posição e lutar abertamente para afirmar o princípio da história e da liberdade (idem).

O que seria, então a religião do homem moderno, título da obra de Frosini? Num escrito pré-carcerário do jovem Gramsci de 1916 intitulado “audácia e fé”, esta questão se coloca de modo mais categórico. A religião enquanto fé, possui suas práticas e misticismos. A religião doutrinária, contudo:

substituiu nas consciências o Deus transcendental da confiança dos católicos no homem e em suas melhores energias como a única realidade espiritual”. Gramsci considera a filosofia moderna como “o único evangelho possível”, pois ela “dispensa a hipótese de Deus na visão do universo, aquela que só na história coloca suas bases, na história, das quais somos as criaturas do passado e os criadores para o futuro” (FROSINI, 2010, p. 119).

A religião do homem moderno é o verdadeiro senso religioso que poderia orientar a vida humana com base nas conquistas da modernidade: uma moral ativa, laicizada, que difunde uma norma de conduta crítica na sua forma de conformismo. Isto é, um conformismo elaborado não mais como propõe a moralidade das doutrinas religiosas, resignado e conformado, mas como vontade ativa que constrói o consenso ativo. Embora a profissão de fé se mantenha em ambas as perspectivas da religião, laica ou dogmática, é a fé laica que condiz com a historicidade evocada pelo mundo moderno.

A história é concebida, nesse sentido, como uma necessidade imanente cuja justificativa está na cultura, nas formas econômicas e nas formas de progresso das sociedades em relação dialética com o desenvolvimento do passado (dialética da renovação e conservação). A perspectiva gramsciana rejeita então a objetividade de leis econômicas que explicariam o desenvolvimento do modo de produção. Essa objetividade pura é a que concebe a história como sendo um evento puro, como atividade pura (economia, moral). Diz Frosini:

É evidente de que a estrutura econômica não determina diretamente a ação política, mas a interpretação que dela se dá e das chamadas leis que regem seu desenvolvimento. Essas leis não têm nada em comum com as leis naturais, embora também não sejam objetivos de fato, mas apenas construções de nosso pensamento, esquemas praticamente úteis por conveniência de estudo e de ensino. Os eventos não dependem da vontade de um indivíduo, nem daquele de um grupo, mesmo grande: eles dependem da vontade de muitos, que se revelam realizando ou não certos atos e as atitudes espirituais correspondentes, e dependem da consciência de que uma minoria tem dessas vontades e de os conhecer mais ou menos até atingir um objetivo comum, depois de enquadrá-los nos poderes do Estado” (FROSINI, 2010, p. 123).

O autor dos *Quaderni* fala de um historicismo integral, absoluto, reconhecendo na história a mútua presença da identidade e da diversidade como o fundamento dos fatos históricos. Nesse sentido, não se pode explicar a história de uma forma linear ou progressiva, mas circular: essa explicação sempre se encontra num “terreno impuro”, tal como o único conceito de verdade tolerado nessa perspectiva é aquela produzida na ideologia (idem, 2010, p. 72). Consiste na produção do movimento histórico sobre as bases estruturais da sociedade, isto é, a síntese política entre “premissas materiais” e “representações ideológicas” (idem). A respeito de tais representações, Frosini comenta o seguinte:

Na história, portanto, haverá inúmeras ‘origens’, de fato, só podemos falar no plural. A identidade não se opõe às diferenças, mas é produzida continuamente dentro das diferenças, sempre síntese temporária de antagonismos. (...) O universal, precisamente em sua necessidade e força unificadora, ele se tornará uma maneira de ser contingencial e parcial. Em suma, Gramsci repensa a dialética em um plano de imanência que introduz uma descontinuidade não apenas no que diz respeito à transcendência, mas ao mesmo tempo, imanência especulativa (FROSINI, 2010, p. 72-3).

Gramsci, portanto, está propondo uma subversão do conceito de práxis, que implica numa nova relação entre o universal e o particular, entre forma e conteúdo, entre idênticos e diferentes. O “princípio universal” capaz de descrever a realidade é aquele que atesta a eficácia prática do pensamento, ou seja, sua “imanência realisticamente compreendida” (idem, 2010, p. 73). Qual seria, então, a base coletiva de formulação de uma ideologia? A quem interessa a ética e a política que tal ideologia professa? A ideologia orgânica das classes subalternas só pode ser formulada a partir dos problemas concretos da classe, como aponta Frosini:

Todas as ideologias, como uma ideologia de uma força social e não um indivíduo, representa a eficácia histórica, ou seja, a realidade do antagonismo, no sentido de que ele organiza e realiza a luta dessa força social que nessa ideologia é reconhecida e composta por ela. (...) “A vida

social é essencialmente prática. Todos os mistérios, que desviam a teoria para o misticismo, encontram sua dissolução racional na práxis humana, e no conceito dessa práxis. Em uma ideologia que é, ao mesmo tempo, um momento da eficácia do antagonismo e compreensão racional desse antagonismo, então teoria da sua necessidade, teoria do caráter prático do pensamento” [Q., p. 2357]. (...) A verdade se forma na política, e a ideologia é o processo de estabelecimento das verdades, (...) que se constituem na relação entre forma e conteúdo e só é visível e efetiva nas relações sociais concretas (FROSINI, 2010, p. 73-5, grifos nossos).

É nesse sentido que a cultura política, mediante a mobilização da ideologia, incide diretamente sobre as subjetividades, tanto em sentido passivo, acrítico e desagregado, como também seu inverso, podendo contribuir para formar o sujeito ativo e crítico. A ideologia, cumprindo sua função social na rede de hegemonia, pode realizar a constituição do sujeito subalterno, na medida que as classes dominantes efetuam uma política que determina a assimilação de verdades existentes para os subalternos, neste sentido, o sujeito está sempre em subordinação, sujeito que sempre se sujeita. Por outro lado, a ideologia também pode fomentar a criação de concepções de mundo pelas e para as classes subalternas, e nessa dimensão ativa e consciente que se concentra a teoria de uma nova hegemonia no pensamento de Gramsci.

Mediante a filosofia da práxis, as classes subalternas podem finalmente visualizar as relações entre forma e conteúdo estabelecidas pela ideologia, mas não só isso, podem também se perceber não mais como sujeitos invisíveis, como se desprovidos de vontade porque à margem da história dominante, mas como sujeitos ativos que estabelecem sua concepção de mundo que se tornará base para uma nova hegemonia dos subalternos, que realizam sua própria história. Nesse sentido, a ideologia cumpre então não mais uma função apassivadora, mas crítica no processo da hegemonia. Essa é a chave de abordagem que o autor dos *Quaderni* esboçou em sua teoria política: *a dimensão crítica e ativa da ideologia preserva, portanto, a autonomia do sujeito subalterno*. Enquanto a ideologia conformista e apassivadora interdita a autonomia do sujeito subalterno, pois cumpre uma função dominante nas relações sociais concretas e estimula o consenso passivo.

A política é o campo conformador de atuação da ideologia: sob o espectro ativo ou passivo de assimilação das visões de mundo, a hegemonia é construída com base nesses dois matizes, a do conformismo passivo e do conformismo ativo. Ou seja, uma ideologia progressista é também conformista, com o diferencial que ela se difunde como um conformismo crítico, construído coletivamente por uma vontade comum através do consenso ativo, que fomenta a capacidade ativa dos sujeitos políticos, e não sua subalternidade. Mas a ideologia progressista de uma nova hegemonia também coloca um

problema: como podem conviver autonomia e conformismo social? Vontade individual e vontade coletiva? Destarte, como observa Frosini, há uma relação entre crítica e ideologia nos *Quaderni* que demarca a epistemologia do materialismo histórico (idem, 2010, p. 113).

Hegemonia, nesse sentido, é a construção de um projeto de governo de uma classe, com base em uma ideologia mais complexa e refinada que articula não só a existência e o papel histórico desempenhado por certa classe, mas todos os outros que estão subordinados a uma tal classe. Isto é, universalização do próprio interesse de classe de modo a abranger as outras classes, ativa ou passivamente. Do ponto de vista político, o processo de construção da hegemonia consiste na elaboração de um novo movimento histórico, da economia (estrutura) para a política (superestrutura). Esta fórmula, na visão de Gramsci, descreve a transição (revolucionária) do velho para o novo, e se identifica com os processos de constituição da verdade (variando conforme a ideologia hegemônica). Por exemplo, num Estado teocrático a hegemonia estabelece como verdadeiro que poder e doutrina se misturam e dão os termos da política.

Essa concepção de verdade coincide com os processos de legitimidade que são próprios do mundo moderno. Frosini aponta que o elo entre verdade e revolução aparece no Q.10, quando Gramsci afirma que a filosofia da práxis:

“não é a ferramenta de governo de grupos dominantes para obter consenso e exercer hegemonia sobre classes subordinadas; é a expressão dessas classes subordinadas que querem educar-se sobre a arte do governo e que têm um interesse para saber todas as verdades, até mesmo o desagradável e para evitar engano (impossível) da classe alta e ainda mais de si mesmos” (Q.10/II, §41XII, p. 1320). *Nesse ponto, a ideologia deixa de ser arbitrária e passa a ser necessária-racional-real* (FROSINI, 2010, p. 75, grifo nosso).

Isto é, a filosofia da práxis consiste no operativo teórico que cumpre a função pedagógica da hegemonia: as classes subalternas se apropriam dela para elevar seu senso comum a um bom senso, o pensamento coerente e organizado. Assim, elas podem se retirar de um estado de “inércia” e passividade em virtude da subalternização instituída. Gramsci entende, nesse sentido, que a ideologia consiste em um operador gnosiológico no exercício da hegemonia: as massas subalternas rompem com o caráter arbitrário, responsável por manter o sujeito apassivado, e passa a exercer nova função social: o de crítica das concepções de mundo dominantes, que perpetuam verdades pré-estabelecidas como a noção de que a divisão entre governantes e governados é uma necessidade, quando



nada mais é que uma ideia concebida historicamente para manter a ordem. A filosofia da práxis não interpreta o real a partir de uma necessidade, pois a única necessidade possível é a análise da realidade em suas determinações concretas, das verdades concebidas historicamente – a historicização absoluta do pensamento, que por sua vez atendeu a uma certa hegemonia.

Para o idealismo de Croce, uma tal verdade é concebida de modo arbitrário, como se fosse instituído especulativamente ou imaginariamente, por isso é uma verdade anti-histórica. Analisar a realidade segundo uma necessidade é atestar o fundamento transcendente desta ideologia. Enquanto na visão materialista que orienta a filosofia da práxis, uma ideologia só pode se difundir a partir do nexo entre verdade, necessidade e racionalidade, que só se difundem como pensamento coerente sistematizado, isto é, como bom senso, e cuja base é a realidade concreta, na medida em que seu fundamento é historicizado.

Trata-se, pois, da revolução do estatuto da filosofia como na tese 11 (nas Teses sobre Feuerbach, onde Marx afirma a necessidade de “conhecer o mundo é interpretá-lo”), unidade entre filosofia e política, verdade e eficácia. Esse critério é o que assegura a superioridade da filosofia da práxis em relação às demais concepções de mundo, tornando o comunismo uma “revolução permanentemente” (FROSINI, 2010, p. 76), sendo por isso a forma de apreensão da realidade na totalidade de lutas vigentes.

A novidade que se apresenta nos escritos gramscianos de maturidade é justamente aquilo que Croce sempre negou: sua filosofia neoidealista sempre teve um caráter político, na medida em que responde a interesses de classe. Esse aspecto ainda não estava evidenciado quando Gramsci escreveu *Alcuni temi della questione meridionale* antes de ser encarcerado. A essa altura do encarceramento, Gramsci pôde compreender, mediante seu esforço de pensar a filosofia da práxis como uma filosofia de massa oriunda das classes subalternas, sobre a unidade entre teoria e prática que marca tal concepção de mundo. Como afirma Frosini:

Dizer que todo o pensamento de Croce é um grande projeto político voltado a justificar e reforçar o poder da burguesia não significa desvalorizar ou ignorar o conteúdo *especificamente* teórico, filosófico; significa, pelo contrário, valorizar aquele conteúdo à luz de um conceito de filosofia e de verdade diferente e independente, um conceito que a filosofia da práxis define de maneira completamente diversa do idealismo croceano e de qualquer outra “filosofia tradicional”. Aquilo que Gramsci desenvolve nos *Quaderni*, libertando-se da tutela croceana, é, em suma, não apenas uma “filosofia da revolução:”, mas de modo inseparável também uma *teoria da filosofia* e uma *teoria da verdade*, as quais somente

tornam possível uma crítica que não é reducionista, nem exterior, enfim, nem subalterna do croceanismo, bem como de qualquer outra filosofia (FROSINI, 2016, p. 28-9).

Frosini ainda ressalta que a assimilação do conceito de religião na fundamentação da filosofia da práxis ocorre a partir do Q.7 §35, na nota intitulada “materialismo e materialismo histórico”. Este é considerado o primeiro caderno em que Gramsci “reflete concretamente sobre a mediação entre práxis e ideologia” (idem, 2010, p. 93). A “utopia croceana”, nesse sentido, tem que lidar estritamente com o nexos entre ideologia e filosofia, ou seja, a relação entre concepção de mundo e mundo prático-moral que uma tal visão de mundo visa criar e cimentar: “o momento teórico (conceito de “distinção”) é imediatamente e conscientemente uma proposta política” (idem, 2010, p. 94).

Essa perspectiva de Croce fica explicitamente marcada por uma dialética conservadora, que apenas contorna o conflito, sem jamais eliminá-lo. Nesse sentido, o conceito de religião em Croce está mais próximo do termo “mística”: em francês, misticismo se relaciona à paixão. O elemento apaixonante na política sempre pode desencadear em fanatismo – como se deu no fascismo, discussão que Gramsci faz na nota §84 do Q.7. Mas não é apenas para essa dimensão que Gramsci chama a atenção. Ele busca o sentido positivo da paixão na política – e esse elemento é mais próximo da vontade, conceito derivado de Rousseau (1996).

O misticismo não é objeto da reflexão gramsciana no sentido de uma doutrina ou de religiosidade confessional, mas corresponde à paixão mobilizadora que permite a unidade entre uma visão de mundo e uma norma de conduta. Gramsci, por outro lado, não teme o uso do termo “religião” em vez de misticismo, ainda que estabeleça uma distinção da concepção doutrinária, *mas ambas têm em comum o elemento de fé*. Tanto a fé religiosa quando em sua versão laica estimulam diretamente a formação de conformismos. O diferencial, nesse sentido, é o tipo de conformismo: enquanto a religião doutrinária propõe uma subjetividade conformada, demanda um sujeito passivo, o conformismo da religião laica se apresenta de forma crítica: seu fundamento é historicizado, e o conformismo se dá pela formação de consenso, isto é, uma força ativa que se exerce na realidade, não apenas a observa de maneira passiva.

Esse elemento é fundamental na estratégia gramsciana da *vontade*, do Partido Comunista na construção da reforma intelectual e moral, isto é, a formação de um sujeito político em alusão ao renascimento do Príncipe maquiaveliano: as classes subalternas organizadas, politizadas/engajadas na elaboração de uma nova cultura, na conquista de

uma sociedade regulada. Há, portanto, uma vinculação entre religião e filosofia também, mas nos termos de uma filosofia-hegemonia (cf. FROSINI, 2010, p. 94).

Destarte, a apreensão crítica da filosofia de Croce equivalia para Gramsci à tradução realizada por Marx-Engels em relação à “filosofia do espírito” de Hegel. A partir dessa apropriação crítica, se pode extrair do idealismo croceano a sua eficácia prática, porque política, daquilo que a filosofia da práxis analisa como um “princípio de realidade”. Isto é, trata-se de assimilar a filosofia como um dispositivo de tradutibilidade, de modo a avaliar o potencial de como uma visão de mundo faz história, “hegemonizando dentro de sua própria perspectiva uma série de outras posições que por isso tornam-se “subalternas” (FROSINI, 2016, p. 27). A esse respeito, Frosini ainda complementa:

Traduzir é efetivamente uma forma de “redução”, na medida em que devendo expressar uma perspectiva linguística nos termos de outra é destinada a ignorar as margens de irredutibilidade (ou intraducibilidade) dos dois horizontes linguísticos. Traduzir é, portanto, uma operação redutiva, mas precisamente, assimilativa. Quem traduz “reduz a si” ou “assimila” à própria perspectiva uma outra perspectiva. E dado que o caráter essencialmente pragmático da linguagem, segundo o qual a “comunicação” é sempre também “ação” – a tradução é um primeiro instrumento de intervenção sobre outras identidades e, portanto, é organização de uma rede estruturada de relações de dominação e de subordinação (FROSINI, 2016, p. 30).

Frosini também salienta que durante a crise de hegemonia burguesa, uma crise do Estado moderno que desencadeou no fascismo como solução por criar uma nova unidade entre Estado e sociedade civil (FROSINI, 2016, p. 37), Croce teorizou sobre a dissolução do velho liberalismo na *História da Europa*, tendo em mente o surgimento de uma civilização burguesa através da não participação ativa dos processos em curso. Conforme a caracterização de Frosini, “objetivamente, enquanto teorização da revolução passiva, a historiografia croceana apoia o fascismo como tentativa de sair da crise de hegemonia de uma maneira não catastrófica” (FROSINI, 2016, p. 38). O fascismo, nesse sentido, seria capaz de seduzir de forma passiva as classes subalternas no interior do Estado. Frosini acrescenta o seguinte:

Na Europa dos anos 1930, é necessário projetar uma nova forma de hegemonia, capaz de absorver o choque das massas mobilizadas e sindicalizadas e da revolução de 1917. O fascismo é o equivalente da Restauração pós-napoleônica e objetivamente Croce, teorizando a revolução passiva como estratégia política liberal, favorece uma aproximação orgânica entre o liberalismo em crise e os novos regimes populistas que se afirmam em muitos países europeus. Ele aceita, então, implicitamente, o fascismo como fato “europeu” mais que italiano porque ele se demonstra capaz de reintroduzir as massas no Estado graças ao

corporativismo, ou seja, a superação gradual do individualismo econômico, e desta maneira consegue, mais uma vez, reabsorver as classes subalternas dentro da estratégia burguesa (FROSINI, 2016, p. 42).

É assim que Gramsci aponta uma “concordância da mais íntima e ativa” entre Croce e o fascismo, numa carta escrita em 6 de maio de 1932 (LQ, p. 352). A crítica a Croce nos *Quaderni* suscita “a necessidade de repensar as formas da autonomia política das classes subalternas e, principalmente, da democracia como forma de luta mais do que regime político” (FROSINI, 2017, p. 43)

O objetivo de Gramsci era traduzir a filosofia neoidealista para a linguagem da filosofia da práxis, contribuindo para o desenvolvimento crítico do marxismo a partir do pensamento de Croce. Essa crítica, presente sobretudo ao longo do Q.10, dedicado ao à filosofia croceana, toma como ponto de partida as críticas de seu interlocutor dirigidas à filosofia da práxis, o que leva Gramsci a repensar o materialismo histórico (cf. BIANCHI, 2007, p. 112). Ou seja, para Gramsci a superação da filosofia de Croce era premissa do projeto filosófico do próprio marxismo, como lembra Bianchi ao dizer que “no contexto italiano, a apropriação crítica da herança filosófica alemã significava acertar as contas com Croce” (idem, 2007, p. 113).

Nesse sentido, o processo de combater as apropriações idealistas do marxismo ganhava a forma de um “anti-Croce” na filosofia gramsciana, tal como o empreendimento crítico da filosofia clássica alemã de Marx e Engels que se apresentara como o “Anti-Düring”. Um trabalho com a mesma potência de crítica e alcance, a fim não apenas de superar o idealismo como fortalecer o materialismo histórico, destituindo de suas vulgarizações positivistas que vigoravam na Segunda Internacional. Com isso, Gramsci mantém uma atitude ativa com a obra de Croce, o que se mostrava “uma resposta ativa às consequências políticas de sua filosofia e a seu militantismo cultural” (BIANCHI, 2008, p. 322).

Ao fazer a crítica do conservador Croce, Gramsci demonstra não somente a política que permeia seus escritos, agora historicizados, como também ressalta aquilo que Croce sempre rejeitara: a dimensão ideológica de sua filosofia. Esta que, para o filósofo neoidealista, era permeada por uma cisão radical entre pensar e agir, o que permitia uma suposta “pureza” do pensamento filosófico enquanto lugar de universalidade, em oposição ao campo da política que Croce entendia como o lugar dos interesses e das paixões particulares (idem, p. 114). Essa atitude, para Gramsci, se expressa não como juízo filosófico e sim como ato político (Q 10/II, §41, p. 1291). Como ressalta Bianchi:

A filosofia croceana era uma sofisticada filosofia da reação. Ela era a filosofia da atualização do capitalismo italiano por meio de transformações moleculares. (...) O alvo de Croce era, privilegiadamente, o materialismo histórico, indicando claramente que seu empreendimento não era mais de tipo revisionista, como aquele levado a cabo em *Materialismo storico ed economia marxistica*, e sim um empreendimento que tinha por objetivo a liquidação teórica e política do marxismo (BIANCHI, 2008, p. 115-6).

Portanto, a crítica gramsciana à filosofia de Croce constitui uma luta de hegemonias, precisamente porque expressam diferentes formas de civilização. Com isso, Gramsci não apenas negava a historiografia de Croce que compreendia a história ético-política como contraponto da história econômico-jurídica, derivada do próprio materialismo histórico após o projeto revisionista promovido pelo próprio Croce. O que Gramsci faz nos *Quaderni* é tentar superar a filosofia neoidealista, entretanto realizando uma complexa apropriação crítica dela “por meio de uma operação de tradução, que retirava a noção de seu contexto teórico original e a inseria de modo subordinado em um novo corpo teórico” (BIANCHI, 2008, p. 116). A história ético-política croceana era para Gramsci nada mais era que forma especulativa de filosofia da história:

Era, pois, no âmbito dessa história ético-política que as demais dimensões históricas (a economia, a cultura, etc.) encontrariam sua resolução. Era contra essa tentativa de reduzir toda a história à história ético-política que a crítica de Gramsci se voltava (BIANCHI, 2008, p. 117).

Toda a história na visão de Croce, nesse sentido, se reduzia à história da liberdade. Sendo a ideia de liberdade mobilizada na ideologia liberal, ela se constitui como instrumento prático de governo, por isso é também valor gnosiológico, na medida em que se constitui como elemento de uma moral hegemônica. A filosofia neoidealista de Croce cumpre um papel ideológico de hegemonia burguesa, devido ao caráter de classe de sua produção intelectual. E, com isso, Gramsci atesta ainda o caráter político da obra de Croce, não obstante o filósofo napolitano negasse suas implicações ou afirmasse que sua filosofia estivesse sendo indevidamente instrumentalizada para fins práticos.

Trata-se daquilo ressaltado por Bianchi, quando diz que “no âmbito de uma teoria gramsciana da revolução e do Estado, o conceito de história ético-política ganhava um conteúdo materialista e claramente oposto à perspectiva moderada que orientava seu sentido original” (BIANCHI, 2007, p. 119), traduzindo assim a filosofia especulativa de Croce para a linguagem realista da filosofia da práxis. Isto fica evidenciado na seguinte

passagem dos *Quaderni*, extraída da primeira parte do Q.10 e escrita entre a metade de abril e metade de maio de 1932:

O pensamento de Croce deve, pelo menos, ser apreciado como valor instrumental, e, assim, pode-se dizer que ele atraiu energeticamente a atenção para a importância dos fatos culturais e do pensamento no desenvolvimento da história, sobre a função dos grandes intelectuais na vida orgânica da sociedade civil e do Estado, sobre o momento da hegemonia e do consenso como forma necessária do bloco histórico concreto (Q.10/I, §12, p. 1235).

A assimilação crítica de Gramsci em relação a Croce mostra precisamente o engodo presente nessa tentativa de destituir todo pensamento filosófico de qualquer afinidade política ou ideológica. E Gramsci não só rejeita a posição croceana, conservadora em seu fundamento, mas propõe uma nova filosofia da história a partir da contribuição de Croce para esta tradição, utilizando um pensamento essencialmente conservador para formular uma teoria crítica, uma filosofia da práxis, levando em consideração a unidade entre teoria e prática rejeitada energeticamente pelo filósofo neoidealista.

Vejamos agora a distinção nas perspectivas historicistas que aparecem nos *Quaderni*. Em polêmica com o historicismo dos moderados entendido no “sentido político, de classe, isto é, daquelas classes que atuam na restauração, após 1815 e 1848” (Q.10XIV §41, p. 1326), que é orientado pelas doutrinas idealistas, Gramsci enfatiza o historicismo absoluto, pois essa perspectiva permite estabelecer um fundamento crítico e historicizado para a filosofia da práxis, de modo a se afastar do dogmatismo. Essa polêmica está situada nos debates da Segunda Internacional<sup>15</sup>, já se esboça em 1930 ao longo do Q.4, sobretudo nas notas §13 (“Notas sobre o *Ensaio Popular*); §20 (“Croce e

---

<sup>15</sup> A origem da Segunda Internacional remete aos primeiros anos da primeira guerra mundial, bem como nos anos subsequentes ao conflito. Quando Lenin rompe com a Internacional em 1914, surge a hierarquia ordenada como conhecemos a Primeira, Segunda e Terceira Internacional, a partir das cisões e continuidades do movimento operário internacional (cf. ANDREUCCI, 1982, p. 16). Uma das características mais marcantes da Segunda Internacional foi a polêmica estabelecida nos debates que se potencializaram na virada do século XIX para o século XX, acerca, sobretudo, do revisionismo da teoria revolucionária, que culminou na divisão entre sociais-democratas e comunistas. A Segunda Internacional ficou marcada por uma recuperação da teoria marxista a partir do cientificismo positivista, enquanto fundamento epistemológico. Ao adotar isso, os principais partidos marxistas deste período, “embora conservando uma retórica abstrata da revolução, não fizeram preparativos para ela”. (BOTTOMORE, 2013, p. 632). De acordo com Bottomore, “a corrente principal da Segunda Internacional, que tem como melhores manifestações as obras de Kautsky, Mehring, Plekhanov e Labriola, chegou a abarcar um evolucionismo positivista e bastante determinista (no caso de Kautsky, discutivelmente mais darwiniano do que marxista) e preocupou-se principalmente em sistematizar, em lugar de desenvolver ou ampliar, a obra de Marx” (idem, 2013, p. 590).

Marx”); §24 (“a Restauração e o historicismo”); §35 (“Sobre a origem do conceito de ideologia”); §40 (“filosofia e ideologia”); §41 (“a ciência: senso comum, ideologia e religião”); §61 (“filosofia e ideologia, ciência e doutrina”), todos textos de primeira redação.

### **1.1.1.3. Historicismo metafísico vs. Historicismo crítico**

Gramsci, na nota §35 do Q.4, escrita entre outubro e novembro de 1930, levanta a seguinte questão: “Como ‘ideologia’ da ‘ciência das ideias’, do estudo sobre a origem das ideias, passou a significar um ‘sistema de ideias’? Logicamente, o processo é fácil de entender, mas como aconteceu historicamente?” (p. 453). Outrossim, o que interessa nessa formulação não é o fundamento de uma ideia ou conjunto de ideias que se constituiu hegemônica, mas como ela se difundiu para então tornar-se hegemônica. Trata-se, nesse sentido, de visões de mundo que comportam um conjunto de valores, que se tornou consenso e que por sua vez se elevou a conformismo, sendo a ideologia uma etapa da construção deste consenso. Para analisar esse processo, é preciso se orientar pela história, mas reconhecendo desde já que não existe apenas um historicismo explicativo de como as ideologias se tornam hegemônicas.

A questão do historicismo aparece assim problematizada a partir do Q.4, em alusão ao período de Restauração da revolução francesa. O historicismo não é oriundo de um processo concreto, ele é uma *forma de leitura* do processo. Pelo menos duas formas de historicismo podem ser encontradas nos *Quaderni*: 1. Historicismo da restauração, conservador; 2. Historicismo crítico, absoluto, gramsciano.

Na nota §24 do Q.4, escrita entre maio e agosto de 1930, Gramsci considera que o contexto de “realidade efetiva”, ao examinar os eventos do período da Restauração após a deposição bonapartista, conservava grande parte das conquistas do período precedente (p. 443), reconhecendo assim a atuação da grande burguesia e a implementação do projeto civilizatório da classe burguesa, também e sobretudo, no espectro ideológico: era preciso constituir uma unidade popular em torno da própria burguesia (“ou seja, esse conjunto de princípios ideológicos que formam a parte mais característica do racionalismo político francês e os chamados princípios de 1789” (Q. 4, §24, p. 443). Essa unidade foi proposta da seguinte forma:

A hierarquia política e social para a qual os intelectuais pequeno-burgueses estão no auge do governo popular é substituída por outra hierarquia em que o governo está nas mãos da aristocracia e dos intelectuais assimilados: *ao consenso [direto] das classes populares, se substitui pelo consenso indireto, ou seja, a passividade política (sufrágio universal- sufrágio censitário)*. (Q.4, §24, p. 443, grifos nossos).

As primeiras aparições do conceito de ideologia suscitam então os usos de uma assimilação passiva, sobretudo nos contextos que discutem a democracia burguesa representativa com base na sua formação do consenso. É a democracia liberal que afirma o preceito da liberdade, não os sujeitos, individualmente, que acreditam na liberdade como um valor. Entretanto, no espectro das relações sociais, a ideologia é apreendida pelas classes exploradas de modo subordinado no senso comum, como a ideia de que a política é atividade exclusiva dos especialistas. A discussão de Gramsci polemiza com os intelectuais idealistas conservadores que tornavam a liberdade uma “religião”, uma concepção atemporal, desistoricizada, sendo Croce o maior deles.

As visões de mundo são, por isso, processos sociais permeados por relações de força, assim como a consciência individual resulta dos processos sociais, dentre os quais se destacam a cultura, a política e a educação, que tendem (visto que as classes disputam a hegemonia) a reproduzir os valores da classe hegemônica. Esse problema coincide diretamente com a questão da cultura política, que reproduz tal problemática: há crenças diluídas no senso comum, inscritas nas práticas sociais e que conduzem subjetivamente os indivíduos como normas de vida, segundo os valores morais da ideologia dominante.

A ideologia hegemônica no mundo capitalista comporta como valor mais elementar a ideia do sujeito moderno. Ela ressalta a visão de mundo de que as classes governam a si mesmas, mediante a ideia de um sujeito representado pela democracia censitária. Assim, o sujeito subalterno introjeta a ideologia dominante como natural e, com frequência, a ideologia é incorporada não apenas como religião laica, mas como dogmatismo<sup>16</sup>, como expressa a nota §24 do Q.4:

É necessário estudar todas essas correntes de pensamento em suas manifestações concretas: 1) *como corrente filosófica*, 2) *como corrente historiográfica*, 3) *como uma corrente política*. Na corrente filosófica deve-se compreender não só filósofos sistemáticos, mas todos os escritores que para um ou para outros ramos da ciência afirmam

---

<sup>16</sup> É o caso do nazifascismo, por exemplo, em que houve uma massiva adesão das classes no período entre as guerras mundiais. Foi um fenômeno que historicamente se alastrou pela Europa, nas nações que se intitulavam “civilizadas” e que, nas décadas subsequentes, afetou diversos países do mundo com feições tirânicas distintas, como ocorreu nos países que foram governados por ditaduras militares na América Latina e na América Central, durante a segunda metade do século XX.



“historicismo” explícita ou implicitamente [bem como em historiologia]: na economia, na moral, a ciência da política, etc. Na corrente historiográfica, os historiadores que em seus estudos concretos são “historicistas”. *Na corrente política (certamente a mais complexa, porque todos os grandes políticos em vigor foram implicitamente “historicistas”, ainda que tenham justificado seus feitos de acordo com as ideologias difundidas no seu tempo)*, todas as reivindicações de “historicismo” e suas contradições com as ideologias difundidas e as tentativas de explicá-las com estas (Q.4, §24, p. 443, grifos nossos).

Nesta passagem extraída de um texto A escrito entre maio e agosto de 1930, Gramsci adverte a importância de se observar como as ideologias que se difundem como naturalizadas, desacopladas de sua historicidade, contribui para estimular o consenso passivo. Isto é, um consenso que não se forja como vontade das massas, mas apenas representa um consenso de casta, a da classe dominante. Nesse sentido, a experiência do consenso direto das assembleias (democracia direta, ou sufrágio universal) é abandonada em detrimento de um consenso indireto que se coloca com o estabelecimento do sufrágio censitário (democracia participativa). Estas formas de degeneração do consenso direto atendem, portanto, uma forma de apassivamento das massas, um conformismo acrítico nas classes subalternas, que por sua vez apenas realiza a introjeção da hegemonia.

O historicismo constitui o processo de gênese e consolidação da cultura moderna. Gramsci vem a estabelecer o nexo entre historicismo e liberalismo que demarca a gênese dessa cultura. Porém, antes de discorrer a esse respeito é preciso desde já reconhecer que há vários conceitos de historicismo. No que concerne à “história das ideias”, Frosini aponta que em Lukács e Hegel, por exemplo, existe uma filosofia da história enquanto devir histórico que originalmente concebe de forma correlata a noção de sujeito e de verdade. Em Croce, por sua vez, há uma consciência de formas “circulares”, concebendo “ideais eternos” da verdade – trata-se de uma versão do neokantismo, que concebe a história como história ético-política. Contudo, a versão do idealismo de Croce é uma tentativa de aperfeiçoamento daquilo que Hegel já estabelecera no século XIX, a necessidade histórica de uma história universal mediante a realização do Espírito absoluto (*geist*).

Hegel (1988) na *Fenomenologia* suscita a seguinte questão: “Qual o sentido da história humana?”. Para obter uma tal resposta, é necessário verificar, filosoficamente, a totalidade da história universal. O mundo grego, a religião cristã, o Estado absolutista, o Iluminismo são etapas de *realização do Espírito*; estão igualmente ancoradas numa *necessidade histórica*. O Espírito adquire *consciência de si*. Assim, a tarefa da filosofia é

reconhecer a cisão do mundo moderno, dilacerado pela ruptura provocada pela Revolução Francesa, a fim de alcançar a reconciliação com os antigos, pois é necessário ter consciência dos limites históricos da civilização grega (cf. a introdução de VAZ in *Fenomenologia do Espírito*, 1988, p. 11).

A cisão estabelecida no mundo moderno está marcada pela conservação ou subversão da ordem existente: Hegel procura a harmonia, o “meio termo” aristotélico que pode resultar dessa cisão. Com exceção da lógica formal, o pensamento de Hegel é marcado pela retomada de Aristóteles: seja em sua crítica ao contratualismo, seja na afirmação de uma eticidade histórica, representada pela triangulação Família, Sociedade Civil e Estado. Este último é a instância de conciliação dos antagonismos sociais, na visão de Hegel a esfera harmônica do bem viver. É pela razão filosófica que Hegel encontra a capacidade de dar um sentido à história: a filosofia da história cumpre uma finalidade espiritual de progresso, se desdobra no mundo para se realizar. Ela esclarece o sentido da história e recupera os valores da razão, que Hegel entende como “potência infinita” que pode assimilar e reconhecer o universal em suas diversas acepções concretas.

O progresso é o sentido da história: a marcha do Espírito ocorre segundo um movimento dialético que simultaneamente realiza, supera e nega cada etapa da história em sua anterioridade. Trata-se da marcha progressiva do Espírito, que se exprime através do *modelo cultural dominante* de uma época. Isto fica evidenciado no seguinte trecho da *Fenomenologia*, Livro II:

O espírito é a vida *ética* de um povo, enquanto é a *verdade imediata*: o indivíduo que é um mundo. O espírito deve avançar até a consciência do que ele é imediatamente; deve suprasumir a bela vida ética, e atingir, através de uma série de figuras, o saber de si mesmo. São figuras, porém, que diferem das anteriores por serem os espíritos reais, efetividades propriamente ditas; e serem em vez de figuras apenas da consciência, figuras de um mundo (HEGEL, 1988, p. 9).

Entretanto, essa visão de mundo idealista está comprometida com uma historicização limitada da ideia de sujeito moderno, como mostra Frosini:

Se a verdade está sempre ligada à política de tal maneira que uma não precede e não determina a outra, não pode haver um “sujeito” – de qualquer maneira que se queira entendê-la, como Espírito ou como eu penso – que não seja portadora de modo exclusivo, seja na forma de alienação e esvaziamento, seja na limitação “crítica”, empurrando outras pessoas para o terreno da falsa consciência ou da metafísica; porque a verdade não está *essencialmente* ligada a nenhum arranjo das relações de poder (FROSINI, 2010, p. 28).

Frosini ainda acrescenta o seguinte:

Além disso, pela mesma razão, nem será possível falar de “sujeitos” (plural), de “subjetividade” ou “subjetivação” (processual), de acordo com as várias formas enfraquecidas do sujeito metafísico moderno, se por tudo isso queremos dizer princípios reais que unificam e conferem significado à prática não estruturada das massas humanas (idem, 2010, p. 29).

Nesse sentido, como falar da subjetividade sem recair em uma concepção metafísica? “Não há um sujeito que não esteja estabelecido dentro de uma ‘história’, isto é, uma articulação de significados; portanto, não é um sujeito imaginário que paira na história, como se estivesse deslocado do real. O sujeito só existe porque se encontra na realidade concreta<sup>17</sup>. A verdade de uma narrativa é sua realidade, mas uma realidade efetiva: é a práxis, a manifestação da vontade coletiva” (idem, 2010, p. 29). Frosini complementa:

Não é de surpreender que se busque o léxico do “sujeito” (ou “sujeitos”) em vão nos *Quaderni*, onde “subjetivo” está bastante entrelaçado ao “subjetivismo” (idealismo clássico, mas também à falta de realismo prático), e somente graças a esses dois se entende “subjetividade”: como uma atitude ativa diante da realidade, mas também como um constante risco de cair no “solipsismo” (FROSINI, 2010, p. 29).

A ideia de um sujeito pensante, dotado de uma consciência, aparece em Descartes como se fosse capaz de existir num mundo devido a esse atributo – o argumento do solipsismo. O problema é que a realidade acontece de modo independente do sujeito – na falta de uma consciência sobre o real, é ele quem vai se impor ao sujeito e estabelecer sua consciência. Ao mesmo tempo, a categoria de subjetivação admite a de objetivação. Isto implica em reconhecer que o sujeito, enquanto ser pensante, se conecta à realidade com base no que vem do exterior. Entretanto, insistir nessa dimensão que reduz a concepção de sujeito a um ser passivo receptor do que vem de fora corrobora para a formação de um “subjetivismo conformado”. Isto é, uma subjetividade passiva porque conformada, obediente e tolerante aos arbítrios que a realidade apresenta.

Contudo, o ser humano existe em relação dialética com a realidade externa, não pode se eximir do real. O real, em suas determinações concretas, pode formar subjetividades, na medida em que a ideia de sujeito originalmente só existe porque possui

---

<sup>17</sup> Posição que destoa do solipsismo cartesiano. Descartes nas *Meditações metafísicas* (1979) afirma a noção de consciência como se fosse possível existir um sujeito independente da realidade exterior, com base apenas no atributo da consciência de um sujeito pensante.

capacidade consciente. Se o sujeito apenas apreende sua realidade exterior, ele só existe de forma passiva no mundo. Mas quando o sujeito não apenas recebe os dados externos, ele existe de modo ativo: aquilo que Marx chama a atenção para o sujeito, que não somente interpreta, mas também modifica sua realidade.

A noção de subjetividade moderna está assentada na concepção de um sujeito passivo. Por isso Frosini salienta que o autor dos *Quaderni* não faz menção direta ao termo “sujeito”, que, contudo, está subjacente à análise, se encontra em subalternidade a algo ou alguém. Na perspectiva gramsciana, rejeitando o idealismo clássico, a história sempre tratou os povos vencidos, ou subalternos, atravessados pelas relações de dominação, a luta de classes, os processos políticos de dominação. Concretamente ser subalterno significa não ter a própria hegemonia.

Esse mecanismo de padronizar o sujeito histórico subalterno como sendo unicamente apassivado implica na divisão entre governantes e governados, dominantes e dominados: há grupos de pessoas que nascem para obedecer, outros para comandar. A teoria das elites, por exemplo, toma essa categoria como o modo de ser da Ciência Política, cujos agentes históricos são aqueles vencedores/dominantes ao longo da história. A base dessa concepção está no idealismo e no liberalismo e sua compreensão de sujeito, ao considerar como agentes ativos os sujeitos legítimos da história, enquanto os grupos subalternos estariam atropelados pelo fluxo dos acontecimentos, à margem da história.

Uma tal compreensão da história só se tornou hegemônica porque encontrou uma legitimidade metafísica. O pressuposto metafísico dessa concepção é considerar a história como sendo predeterminada, ligada a uma suposta “natureza humana” na qual o determinismo anistórico é o que garante a legitimação dos fatos históricos. Essa compreensão da história encontra seu ápice no liberalismo.

Nos *Quaderni*, é Croce o maior intelectual liberal que Gramsci, em seu método de polêmica com o interlocutor, escolheu para realizar a crítica desse historicismo. O comunista sardo ressalta que Croce havia sido o responsável em propor uma historiografia destituída de sua historicidade, o que prevalece em sua filosofia especulativa o caráter conservador de interpretar a história. Tomando o neoidealismo como referência, Croce reduz a dialética como processo contínuo de “revolução-restauração” (cf. THOMAS, 2017, p. 741). Contudo, para Gramsci esta é uma visão da história que enfatiza apenas o segundo aspecto, o da restauração, de modo que isto torna o historicismo de Croce uma concepção conservadora. Tratar a história como um objeto de especulação é estabelecer

um historicismo que cumpre certas categorias arbitrárias, que se fundamentam de forma tautológica, mas não correspondem à realidade concreta. Ou seja, não se trata de afirmar qual a melhor narrativa histórica com base num conceito arbitrário de história, mas de reconhecer como a hegemonia se estabelece no real histórico.

Para tanto, é preciso fundamentar um historicismo a partir da história concreta, que só pode ser unívoca: a história de toda a humanidade, que sempre foi transmitida entre as diversas épocas históricas, cuja tradutibilidade da filosofia catedrática se deu a partir da dominação. A história é aquela sobre os dominantes como protagonistas, como se os dominados nem mesmo tivessem o lugar de reconhecimento enquanto sujeitos históricos. O que distingue a tradição da filosofia especulativa do materialismo histórico é o tratamento que uma concepção de mundo estabelece ao seu historicismo, conservador ou transgressor. As categorias idealistas são reapropriadas pelo materialismo, dando um novo sentido crítico: é possível compreender, assim, a história dos povos governados e dominados não somente como história passiva, e isto tem relação direta com a noção de conformismo. Pois um conformismo passivo pressupõe um sujeito apassivado, enquanto o historicismo ativo reconhece o potencial ativo do sujeito. Aqui, a ideia de sujeito é retomada como subjetividade nos *Quaderni*, não podendo desacoplá-la das noções de “subjetivo” e “subjetivismo” sem incorrer em solipsismo, como indica Frosini, conforme indicamos acima.

Gramsci almeja um método histórico cuja historicização é absoluta, mas não com o intuito de defender um relativismo universal das coisas humanas, pois isso seria manter uma posição metafísica. Do ponto de vista materialista, Gramsci considera a “absolutização” de duas teses: o *caráter ideológico do conhecimento* (“historicismo como libertação total de qualquer ideologia, conquista real do mundo histórico”) e a *imanência*, isto é, o historicismo como “mundanização” e terrenalidade absoluta do pensamento (cf. FROSINI, 2010, p. 29)<sup>18</sup>. A originalidade de Gramsci, no entender de Frosini, é não apresentar tais teses como novas na história da cultura ocidental, mas aferir o caráter prático de tais concepções.

História e política são para Gramsci idênticos, no sentido exato em que a história se torna adequadamente compreensível somente se lida à luz da equação da teoria e da prática, os “Fatos” e as “circunstâncias” são resolvidos em tantas ‘relações de forças’ e em tantas formas práticas, em última análise políticas, de exercício de poder (isto é, lembre-se sempre,

---

<sup>18</sup> Evidentemente que as ideologias orgânicas, isto é, as concepções de mundo das classes, não podem ser superadas sem a superação da sociedade de classes.

de constituição da verdade). (...) Não são mais expressões de um processo inelutável mais expressão de um ‘processo’ inescapável, nem de uma “lógica” na qual só se pode intervir a partir do exterior; eles se tornam expressão novamente de uma luta sempre aberta, cujo resultado pode ser apenas temporário; um luta entre ‘forças’, cuja organização e cuja capacidade expansiva definem em última análise, o “poder” e que, portanto, não podem nem mesmo definidos como sendo “sujeitos” sempre iguais que se enfrentam com sortes alternadas na arena da história universal (FROSINI, 2010, p. 30-31).

Antes de prosseguir na análise dos *Quaderni*, convém examinar como se dá as apropriações de Gramsci em relação ao conceito marxiano de ideologia.

## 1.2. A historicidade das ideologias a partir de Marx

Na tradição marxista, o conceito de ideologia mantém um núcleo que conserva, grosso modo, o pensamento de Marx e de Engels. Frosini aponta que a concepção de ideologia vem a ser aplicada em dois sentidos: um geral/lato, em que corresponde à **superestrutura**, e outro particular/estrito que corresponde à **estrutura** da sociedade. Nesse sentido, a ideologia tanto cumpre o exercício de uma “falsa consciência”, enquanto “falta ou esvaziamento da essência plena do ser humano” (FROSINI, 2014, p. 8) como também uma função social “que se entrelaçando com a estrutura de subordinação, dá ‘forma’ à sociedade com base na divisão social primária que é a ‘diferença intelectual’” (idem).

Essas esferas consistem numa espécie de “metáfora do edifício”, em que a base econômica da sociedade (ou infraestrutura) “*condiciona* a existência e as formas do Estado e da consciência social (a superestrutura)”, (cf. BOTTOMORE, 2013, p. 52). Frosini destaca o seguinte:

A ideologia não se caracteriza pela desonestidade do ideólogo. Engels, aliás, escreve que ele cumpre o próprio trabalho “conscientiosamente”. Então, o ideólogo não tem intenção de “enganar”: ele, ao contrário, “crê” dizer coisas verdadeiras. O verdadeiro pensador não se opõe ao ideólogo pela sua desonestidade, mas porque é capaz de “preencher” a sua consciência de conteúdos reais, que são as verdadeiras “forças motrizes” do processo mental (FROSINI, 2014, p. 3).

Esse é o sentido de ideologia que sempre esteve ligado à ideia de *falsa consciência*. Frosini ressalta que isto resulta de um processo de simplificação do conceito feito por Engels, entretanto sua formulação em 1840, junto a Marx, é bem mais complexa. Esta acepção “falseadora” diz respeito à capacidade “de substituir de modo imaginário a

práxis social real” (idem, 2014, p. 1). Para superar este modo de ser da ideologia, é preciso realizar a sua crítica – mas não apenas seu “desvelamento teórico”, e sim uma construção política que substitui o dispositivo imaginário por um dispositivo real. Assim, só se pode obter a crítica da ideologia mediante a práxis social, e nesse sentido Gramsci apreendeu tal complexidade do conceito, assimilando e dando continuidade consequente à teoria política marxiana, a fim de desenvolver o conceito de ideologia como um processo de constituição da verdade, pois correspondente à realidade concreta. Diz Frosini: “a diferença entre consciência ‘falsa’ e consciência ‘verdadeira’ está na capacidade de identificar o modo como os pensamentos nascem” (idem, 2014, p. 3).

Baseado em sua interpretação de Marx no *Prefácio* de 1859, Gramsci também distingue na ideologia uma forma de conhecer as realidades concretas, já que os homens adquirem consciência de sua posição social e de seus objetivos no terreno das superestruturas (cf. Q.10/II, §41XII, p.1321). Também no Q.11, Gramsci diz:

A questão da “objetividade” do conhecimento segundo a filosofia da práxis pode ser elaborada a partir da proposição (contida no prefácio à *Crítica da economia política*) de que “os homens tornam-se conscientes (do conflito entre forças materiais de produção) no terreno ideológico” das formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas, filosóficas” (Q.11/VI. §64, p. 1492).

Gramsci faz esta afirmação baseado na interpretação de Marx em um parágrafo no qual discute a “doutrina crociana das ideologias políticas”. Neste parágrafo, Gramsci está se referindo ao texto de Marx. Entretanto, ele não está utilizando este texto como crítica, e sim como análise. Isso é significativo: o conceito de ideologia gramsciano é uma interpretação de Marx, não uma contraposição a ele. Antes de proceder na análise dos *Quaderni*, é importante destacar que a Gramsci assimila Marx, ainda que pareça ambíguo ou que aparente contrariar o pensamento marxiano. Com isso, realiza sua crítica ao idealismo a partir de Marx, não de modo a superá-lo.

Essa interpretação, como se suscitasse uma crítica a Marx, além de Croce, procede da compreensão marxiana sobre o caráter obscurantista das ideologias, e se deve à leitura de Gramsci do *Prefácio* de 1859. Para o autor dos *Quaderni*, a questão das ideologias é de caráter cognoscitivo, o que não enfatiza o aspecto velador das ideologias (cf. Frosini, 2010, p. 78). Trata-se de uma consciência sobre todo tipo de conhecimento, e não se reduz nesse sentido à oposição entre relações sociais e forças produtivas.

A dimensão “falseada” da ideologia levou o marxismo a uma série de polêmicas. Segundo Frosini (2014, p. 6), tal simplificação se estabeleceu no materialismo histórico

sempre à luz dessa polêmica, de forma que reduzia a teoria marxista a uma refutação do idealismo, o que empobrecia o conceito de ideologia em sua complexidade. Porém, na *Ideologia Alemã* a discussão central sobre o nascimento da ideologia não insiste na dimensão de como o idealismo compreende o surgimento das ideologias, questão relativa à relação entre pensamento e ser. Também não é uma obra com o intuito de oferecer uma refutação a Feuerbach sobre sua concepção de autonomização do Estado em relação à sociedade civil.

A questão central que norteia a *Ideologia alemã*, segundo Frosini, é relacionada à divisão do trabalho material e mental (ou divisão entre trabalho manual e intelectual), dicotomia que acompanha a sociedade de classes. Devido a isso, a consciência passa a se apresentar distinta da práxis existente, aspira ser a representação real de alguma coisa, mas não representa coisa alguma (idem, 2014, p. 7). Com essa formulação, abre-se um precedente para que a consciência possa se emancipar do mundo e passa a ser uma elaboração puramente teórica, filosófica, teológica ou moral por exemplo.

Existe uma forma de conhecimento teórico que é universal, mas não falseado (nem ideológico com esse propósito): o materialismo histórico. Isto porque é um saber “capaz de identificar o *nexo real* entre o pensamento e a realidade” (idem, 2014, p. 5), ou entre consciência e vida material (elaboração de Engels). Na *Ideologia alemã*, Marx conceitua a ideologia da seguinte maneira:

Os pensamentos da classe dominante são também, em todas as épocas, os pensamentos dominantes; em outras palavras, a classe que é o poder material dominante numa determinada sociedade é também o poder espiritual dominante. A classe que dispõe dos meios de produção material dispõe também dos meios de produção intelectual, de tal modo que o pensamento daqueles aos quais são negados os meios de produção intelectual está submetido também à classe dominante. Os pensamentos dominantes nada mais são do que a expressão ideal das relações materiais dominantes; eles são essas relações materiais dominantes consideradas sob *forma de ideias*, portanto, a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante; em outras palavras, são as ideias de sua dominação (MARX-ENGELS, 2007a, p. 47).

Frosini sublinha no pensamento de Engels a questão da “dupla falta” na qual a ideologia está implicada: “falta de uma consciência científica correta do próprio processo de formação, e falta de um contato real com a vida material” (idem, 2014, p. 4). Pois “somente enquanto ‘consciência’ e ‘contato real’ coincidem, ele pode equiparar sob a categoria de ‘ideologia’ a religião, o direito, a filosofia e o poder estatal”, como é mostrado na passagem a seguir:



Evidentemente, entre estes fenômenos subsiste um nexo preciso: quanto mais o processo mental *se distancia* do processo da vida material – isto é, do processo da produção da vida material –, tanto mais este conquista universalidade com prejuízo da verdade. Como consequência, a filosofia é mais “verdadeira” (ou menos “falsa”) do que a religião, o direito é mais “verdadeiro” do que a filosofia, e o poder estatal é mais “verdadeiro” do que o direito. Ao contrário, quanto mais um determinado processo mental reflete fielmente e de perto um determinado processo social, tanto menos este é universal e mais é verdadeiro (FROSINI, 2014, p. 4).

Para Engels, as formas principais da ideologia são “o ‘poder estatal’, o ‘direito público e privado’, a ‘filosofia’ e a ‘religião’”. Esta última “é a mais distante da vida material e parece ser a mais estranha a ela”. Na compreensão de Engels, a ideologia consiste numa concepção falsa do real, desenvolvida de modo consciente, isto é, do ponto de vista do ideólogo, não se trata de forjar uma visão de mundo enganadora ou desonesta, mas ele próprio acredita que diz coisas verdadeiras sobre a realidade concreta. Engels ainda complementa que a “gênese da inteira superestrutura” é como “uma série de ‘esferas’ que se ‘separam’ e se ‘distanciam’ da produção da vida material, isto é, da ‘vida’ concreta, e que se tornando autônomas ‘parecem’ viver de vida própria. As duas esferas – vida material e cultura – são separáveis e completamente autônomas” (idem, 2014, p. 5). Para Frosini, a noção de ideologia deve ser entendida sob a chave de uma *função social*:

(...) e nunca como concatenação de pensamentos privados de conteúdo real. Se entendida assim, será possível distinguir da ideologia formas diversas e também opostas, *mas ficando sempre no plano histórico concreto de uma “força” imanente a todas as articulações da sociedade* (FROSINI, 2014, p. 14, grifos nossos).

Ou seja, a ideologia enquanto função social cumpre a concretude da hegemonia, em todas as suas ramificações. A hegemonia, nesse sentido, pressupõe uma ideologia que se ramifica em toda sociedade, a fim de subordina-la à essa hegemonia. Frosini indica que “a construção de um aparelho hegemônico é, enquanto processo político, sempre também a abertura de um *espaço de verdade*” (FROSINI, 2010, p. 112, grifos no original). Isto significa que há uma relação entre ideologia e verdade – relação que se constitui como processo gnosiológico na política. O positivismo estabelece uma relação de causa e efeito, enquanto o neoidealismo de Croce reduz a história à identificação do Espírito absoluto encarnado nas instituições. Essa “legalidade” do neoidealismo encontra sua verdade histórica na identificação do Espírito, isto é, concebe a totalidade histórica numa

ideação, transpõe para uma entidade particular o movimento histórico na tentativa de se estabelecer como universalidade. Para Gramsci, contudo, a legalidade histórica, a verdade legitimada pela ação histórica, está na noção de *imanência*.

Nesse sentido, a filosofia da práxis redefine o espaço de verdade na relação entre crítica e ideologia – que aparece como uma *teoria da tradutibilidade*, mostrando a natureza finita e circunstancial de toda concepção de mundo, ressaltando o caráter ideológico de toda forma de conhecimento. O conceito de vontade é a unidade entre história e política – historiografia sempre é uma intervenção política, em que a vontade coletiva destitui ou atualiza a necessidade histórica de tempos em tempos (idem, 2010, p. 114). A questão colocada por Gramsci é como esse complexo movimento histórico está sintetizado nas estruturas.

Frosini também ressalta que o comunismo não é ideológico, por não coincidir com uma “doutrina” específica: não é algo “excogitado” ou um “princípio a ser realizado” (idem, 2010, p. 9). O comunismo não pode ser considerado uma ideologia porque possui um fundamento real, portanto imanente, enquanto as doutrinas transcendentais, por sua vez, se baseiam em ideias *a priori*, concebem a realidade como sendo uma coisa estável. Nisto reside a inclinação metafísica do idealismo, por exemplo, configurando-se como uma forma de pensamento anistórico.

O materialismo histórico, por sua vez, tem fundamento real porque ele só parte da história concreta, não inventada, suposta ou pensada com um fundamento transcendente ao homem. Isso caracteriza a diferença em relação ao idealismo: a historicidade humana, o que implica na historicização dos conceitos relativos à história humana. Consequentemente, o materialismo histórico se constitui então como uma “teoria aberta”, opondo-se assim a concepções que se apresentam como doutrinas. Quanto mais ortodoxa, mais ideológica se mostra uma concepção de mundo. Diz Frosini:

Os “pressupostos reais” são aqueles dos quais a análise deve tomar os movimentos se não quer ser ideológica. São ‘os indivíduos reais, a sua ação e as suas condições materiais de vida, tanto aquelas que estes encontraram já existentes, quanto aquelas produzidas pela própria ação deles’ [citação de Engels]. (...) reconhecer a realidade destes pressupostos implica no reconhecimento da sua historicidade, isto é, do fato que estes ‘pressupostos’ são, por sua vez, expressões de relações de poder, também estas atravessadas, como qualquer outra relação social, pela “diferença intelectual”. Mas o reconhecimento da sua historicidade corresponde ao reconhecimento do fato de que no poder está sempre presente também a resistência a este poder, na estrutura está presente a transformação” (FROSINI, 2014, p. 9-10).

Com isso, o marxismo coincide com uma consciência real e verdadeira. Assim, não se pode reduzir a ideologia a esse espectro de atuação como mistificadora da consciência, que encobre a realidade. A ideologia aparece na sociedade de classes na medida em que há uma divisão social do trabalho manual do trabalho intelectual, forjando então uma concepção social de mundo que trata a história como objeto.

O comunismo, contudo, consiste num *movimento* real que compreende o desenrolar histórico como ideia próxima à de um “sujeito histórico”, visando a plenitude de suas relações entre o passado e o presente. Trata-se de efetuar a crítica das ideologias para reconciliar a vida imaginária, que é inventada e difundida pelas ideologias, com a vida concreta. Não de forma apenas teórica, pois isto seria atestar a falsidade de tal conhecimento, e sendo da esfera das ideias o manteria dissociado da esfera prática/material. Portanto, tal crítica só pode ser um fato prático, político (idem, 2014, p. 8). A esse respeito, Frosini acrescenta o seguinte:

O mesmo estatuto do marxismo se torna pensável em modo coerente somente se se libera da acepção de ideologia como concatenação de pensamentos desvinculados do contato com a vida real, a favor da ideologia como substituto imaginário da consciência plena e imediata da práxis social (FROSINI, 2014, p. 12).

O comunismo não é uma forma de designar um sujeito (individual ou coletivo) que vai modificar o real, ele é o próprio sujeito que intervém na realidade – sujeito correspondente às classes subalternas organizadas. Ou seja, os sujeitos reais, as suas ações e as suas condições materiais de existência. O comunismo é o movimento que unifica teoria e prática, trabalho intelectual e trabalho manual. Diz Frosini:

Estes pressupostos são reais enquanto não são “arbitrários”, ou seja, a sua individuação não depende da escolha subjetiva; ao contrário, a mesma atividade da escolha é *possibilitada e ao mesmo tempo condicionada* pela sua existência. Condicionada, porque estes “pressupostos” não são neutros: estes correspondem a condições de subordinação e ao exercício de um poder. Tais pressupostos não são nem mesmo “coisas”, porque são um entrelaçamento entre três elementos: os indivíduos em condições de vida sempre específicas, as relações que os condicionam e a ação com a qual estes indivíduos modificam estas condições (FROSINI, 2014, p. 9-10).

Não existe, pois, uma “ideologia neutra” se toda ideologia está alinhada a um interesse de classe, e atende a um determinado projeto de poder:

Em suma, o marxismo pode realmente ser uma filosofia que entende *transformar* o mundo, e não somente *interpretá-lo*, somente se confere à ideologia uma realidade específica, reconhecendo a função que esta

desenvolve, não somente de bloco e ilusão, mas também de mobilização e constituição de verdade (FROSINI, 2014, p. 13).

A análise da ideologia presente nos *Quaderni* se encontra ramificada nos conceitos de senso comum, bom senso, filosofia e religião laica; essa rede de conceitos é o que caracteriza a superestrutura no pensamento de Gramsci em relação à atuação da ideologia: ela desempenha o enrijecimento da hegemonia em seus aparelhos, e com isso cria um complexo vivo e material que se difunde pela política, daí a insistência de Gramsci nas superestruturas como o campo de difusão de valores e formas de conhecimento transmitidos pelas ideologias, como indica Frosini:

A ênfase ao valor das superestruturas, que retoma de forma polêmica a crítica de Croce a Marx, é aqui desenvolvida numa direção “materialmente” não presente no texto de Marx, ou seja, atribuindo às ideologias uma *função gnosiológica* que em Marx é reservada à crítica científica (FROSINI, 2017, p. 996).

A política, enquanto modo de ser da cultura de um tempo histórico e situada na superestrutura, vem a cumprir a função de acoplar a ideologia nos organismos da sociedade civil, estimulando assim a formação de consensos, e consequentemente de subjetividades conformadas à ideologia dominante.

### **1.2.1. A importância da práxis no pensamento de Gramsci**

“Veja como o *Ensaio Popular* permaneceu enredado na ideologia, enquanto o materialismo histórico representa uma clara superação e historicamente se contrapõe precisamente à ideologia. Além disso, o mesmo significado que Marx deu ao termo ‘ideologia’ implica um juízo de valor e exclui que, para Marx, a origem das ideias deveria ser encontrada nas sensações e, portanto, em última instância, na fisiologia: essa mesma ‘ideologia’ deve ser analisada historicamente, como uma superestrutura” (Q.4 §35, p. 453-4).

Ao modo cartesiano<sup>19</sup> de teoria do conhecimento, o primeiro dado para assimilação epistêmica é: a 1) *introjeção* de qualquer visão de mundo é o reconhecimento de si enquanto sujeito pensante (cogito). O segundo momento de apreensão de uma visão de mundo se dá pela separação de si em relação ao mundo: 2) o sujeito, para ser reconhecido enquanto tal, demanda a existência de um objeto exterior, parte da realidade efetiva. Com Hegel, na *Fenomenologia do Espírito* (1988), cada indivíduo vem a se afirmar na condição de sujeito quando recebe seu devido reconhecimento por outro sujeito, um ser externo que não é objeto, possibilitando assim o processo de troca intersubjetiva (e que se realiza nas relações sociais concretas). Ou seja, para a apreensão da ideologia ocorrer com eficiência, é preciso que a individuação tenha um movimento de constante representação introjetiva do mundo exterior, que se dá mediante o real, que emana valores. Vejamos então como se estabelece a dimensão axiológica presente na teoria da hegemonia, da qual através do historicismo absoluto, o sujeito subalterno apreende que não é subalterno por natureza, mas constituído assim historicamente pela superestrutura.

A assimilação do conceito de ideologia em Gramsci vai além de Marx, na medida em que o autor dos *Quaderni* reconhece que a ideologia pode sim tomar a dimensão de uma mistificação da realidade ou revestimento da consciência, mas ele também atribui o valor de verdade das concepções de mundo hegemônicas. Isto confere verdadeiro destaque, de forma coerente e original, ao papel que a ideologia desempenha na sociedade capitalista, visto que ela exerce de fato uma “função da vida real”: segundo Frosini (2014), a ideologia em Gramsci tanto engloba uma crítica ao equívoco de uma não-verdade quanto um valor positivo de afirmar a verdade, valor este que mobiliza as energias sociais – seja para conservar ou revolucionar o *status quo*. O pensamento de Gramsci toma então o conceito de ideologia tanto na perspectiva crítica do erro quanto na constituição de verdade que a ideologia estabelece desde seu surgimento:

“a afirmação de Marx de que os homens tomam consciência dos conflitos econômicos no terreno das ideologias *tem um valor gnoseológico e não psicológico e moral*” (...) As ideologias não são apenas um modo para organizar uma massa, tornando-a psicologicamente e moralmente compacta. Este elemento é uma consequência de um fato mais originário, que é a função gnosiológica das ideologias. Gramsci diz, em suma, que combatendo as suas lutas, os homens conhecem e que, aliás, se conhece

---

<sup>19</sup> Cf. o ensaio de Descartes (1979) intitulado “Meditações concernentes à primeira filosofia, nas quais a existência de Deus entre a alma e o corpo do homem são demonstradas”.

somente nesta forma, “imersa” na concretude da vida prática (FROSINI, 2014, p. 15-6).

Essa constituição de uma gnosiologia-axiologia só se efetiva de maneira hegemônica – não como um “determinismo mecânico”, que se torna uma concepção naturalizada, e sim como uma “filosofia espontânea da massa”, como Gramsci sintetiza na primeira parte do Q.11. Mais adiante ele critica o determinismo mecânico que visa legitimar a o conformismo passivo de massa:

É por isso que se torna necessário demonstrar sempre a futilidade do determinismo mecânico, o qual, explicável como filosofia ingênua da massa e, somente enquanto tal, elemento intrínseco de força, torna-se causa de passividade, de imbecil auto-suficiência, quando é elevado à filosofia reflexiva e coerente por parte dos intelectuais; e isto sem esperar que o subalterno torne-se dirigente e responsável. *Uma parte da massa, ainda que subalterna, é sempre dirigente e responsável, e a filosofia da parte precede sempre a filosofia do todo, não só como antecipação teórica, mas também como necessidade atual* (Q.11/IV §12, p. 1388-89, grifos nossos).

Neste texto C da nota §12, escrito entre julho e agosto de 1932, Gramsci explica como esta concepção mecanicista da história, a dos vencedores (para utilizar uma terminologia de W. Benjamin) foi difundida como uma “religião de subalternos”, e isto se deve ao desenvolvimento da religião cristã, que “em um certo período histórico e condições históricas determinadas – foi e continua a ser uma ‘necessidade’, uma forma necessária da vontade das massas populares, uma forma determinada de racionalidade do mundo e da vida” (Q.11, §12, p. 1389). Numa outra nota do Q.11, escrita entre agosto e dezembro de 1932, Gramsci reconhece uma valoração pejorativa que a ideologia adquiriu no pensamento marxista, e assim identifica a ideologia como pertencente ao campo das superestruturas:

O próprio significado que o termo “ideologia” assumiu na filosofia da práxis contém implicitamente um juízo de desvalor, o que exclui que para os seus fundadores a origem das ideias devesse ser buscada nas sensações e portanto, em última análise, na fisiologia: esta mesma “ideologia” deve ser analisada historicamente, segundo a filosofia da práxis, como uma superestrutura (Q.11, §63, p. 1491).

Um texto chave para compreender a interpretação de Gramsci sobre a décima primeira tese sobre Feurbach está no Q.10/II, nota §31 (texto C de junho-agosto de 1932), afirmando assim a “terrenalidade” da filosofia, cuja historicidade está em sua imanência absoluta. Religião, nos termos de Croce, é o equivalente gnosiológico que Marx escrevera

na tese 11, isto é, um novo conceito de filosofia como unidade entre teoria e prática. Croce, em sua obra *História da Europa*, entende a religião como unidade de fé de uma determinada concepção de mundo que conduz o sujeito à ação prática, de modo que a filosofia da práxis vem a se tornar uma nova “religião secularizada destinada a substituir o cristianismo nas consciências das massas” (FROSINI, 2010, p. 93).

Nesse sentido, há uma relação de determinação, entre o mercado e o Estado, determinação que segundo Frosini se evidencia na teoria gramsciana de Estado (idem, 2010, p. 141). O Estado, nesse sentido, “se identifica” com o grupo social capaz de exercer hegemonia, ao conseguir “saturar ideologicamente a esfera das atividades livres e privadas” (idem), em que a intervenção estatal vai além da regulamentação legal de propriedade e de trabalho. Gramsci chega a escrever o seguinte (Q.11, §52, p. 1477): “Em certo sentido, parece-me que é possível dizer que a filosofia da práxis é a mesma que Hegel + David Ricardo”, cuja nota é intitulada “regularidade e necessidade”, escrita de agosto até o final de 1932. O conceito de determinação se constitui como regularidade prática que sintetiza, portanto, conhecimento e vontade, verdade e ideologia (FROSINI, 2010, p. 146), como se mostra nesta passagem:

Esse conceito [determinação], definido como foi dito na primavera de tempo, vincula temporalmente à definição progressiva de uma filosofia da práxis (...) fixando na estrutura plural da sociedade civil a relação entre identidade e diferença que torna possível a mediação concreta da ideologia e do conhecimento (crítica), prática e teoria, política e filosofia; e, por sua vez, permite colocar o pensamento de Croce no centro da revolução passiva contemporânea. A filosofia da práxis é, portanto, o núcleo da teoria da hegemonia, que, portanto, seria errado considerar como uma mera teoria positiva do consenso e as formas de sua produção. Mas o mesmo deve ser dito da redefinição da determinação como regularidade prática. Livre de sugestões empíricas, desenvolvidas no contexto da pesquisa filosófica sobre imanência, adquire seu significado apenas à luz da conquista bem-sucedida do conceito de práxis como uma mediação concreta da ideologia e do conhecimento (crítica) (FROSINI, 2010, p. 147).

Frosini aponta que o conceito de historicismo possui variações em Hegel e em Croce-Gentile: o sentido de um “ato impuro” da filosofia especulativa é a versão profana do termo (idem, 2010, p. 144), enquanto Gramsci insiati na dimensão da “terrenalidade absoluta” do conceito, destituindo a imanência (conceito que já aparecia nos escritos marxianos) de seu caráter metafísico. Frosini então ressalta que a história nunca é história “pura”, a narrativa histórica nunca é imparcial, está repleta de ideologias que são racionalizações de certas práticas:

Na *Miséria da filosofia*, Gramsci podia de fato ler uma teoria da ideologia, que é diferente da teoria da alienação, da *Sagrada Família*, e da d'ó *capital*, articulada ao fetichismo das mercadorias. Em *Miséria*, a ideologia é uma compreensão categórica das relações de forças na perspectiva de sua reorganização a partir de um ponto de vista de classe. *Em suma, a ideologia reúne todas as formas de pensamento, da impotência à do poder, daquilo que a limita à “teoria” e à que a estende à “práxis”* (FROSINI, 2010, p. 145, grifos nossos).

Esta constatação de Frosini é de suma importância para entender o valor da ideologia na teoria da hegemonia em Gramsci. A ideologia cumpre, assim, tanto um dispositivo de conformação ao poder dominante, como da subversão desse poder. Não só isso, e aqui reside a potência e a profundidade com que Gramsci oferece originalidade ao conceito de ideologia que se esboça nos *Quaderni*: a ideologia trata também da incapacidade de uma classe de construir sua hegemonia. Evidentemente que essa análise só foi possível porque Gramsci pensava num contexto de derrota das classes subalternas e na derrota do marxismo em relação a seu alcance de massa, suas dificuldades de se estabelecer nas massas enquanto visão de mundo. E ainda, a preocupação em relação à vitória do fascismo que encarcerou o comunista sardo. Como uma ideologia funesta, como a do nazifascismo, pode ter adesão de uma massa da sociedade? Essa questão, de extrema atualidade, também norteava as reflexões de Gramsci, porém para entender essa problemática também é preciso se dar conta das inviabilidades que se travaram no próprio marxismo.

O esforço de Gramsci ao entender tais razões que levaram a uma derrota do materialismo histórico permearam sua leitura crítica como sendo uma filosofia da práxis. É o caráter precisamente prático que atesta a verdade e a eficácia de uma tal teoria: se o marxismo perdeu seu alcance teórico sem conectar-se com as camadas subalternas da sociedade, a filosofia da práxis consegue se efetivar como teoria revolucionária quando se inscreve nas classes subalternas como práxis, e isto configura sua dimensão revolucionária<sup>20</sup>. Esse fato corroborou, por exemplo, na crítica de Gramsci dirigida a Bukharin (a ser tratada no próximo capítulo), que vislumbrava a difusão da teoria marxista com um viés positivista. Entretanto, Gramsci polemizava com essa concepção por ela mais paralisar que impulsionar as classes subalternas a superarem sua condição de apatia.

---

<sup>20</sup> Essa continua a ser uma das tarefas mais desafiadoras da teoria marxista na atualidade, além do combate ao nazifascismo e às ideologias reacionárias em nosso tempo.



Acreditar numa teoria econômica nada mais é que traduzir em realidade a ideologia, interpretando a estrutura a partir de leis econômicas. Na difusão da ideologia, aparece o problema do “arbitrário”, que pode ser individual ou coletivo, como lembra Frosini:

Enquanto a “vontade”, pertencente organicamente a “muitos”, é outra coisa: pertence à esfera da ‘uniformidade’, da “regularidade”, ou seja, esse propósito imanente que, embora não tenha nada determinístico, delimita o escopo de ação possível para a minoria capaz de lucrar com o espaço político e jurídico dos “poderes do Estado”. Assim, a ideologia é o lugar onde uma dada interpretação de “vontade” como um “fato singular” luta para derrotar politicamente o “livre arbítrio” (FROSINI, 2010, p. 123).

Outrossim, a ideologia é capaz de mobilizar a vontade dos sujeitos, criticando a ideologia dominante (a vontade acrítica de muitos) em atividade individual, particular. O conceito de ideologia ganha assim uma centralidade nas considerações gramscianas sobre o materialismo histórico, indo além de uma mera oposição ao idealismo. A ideologia nos *Quaderni* compõe então uma rede basilar de conceitos para analisar não só o exercício da hegemonia quando Gramsci analisa o contexto cultural italiano e a supremacia capitalista em meio à uma derrota dos comunistas na primeira metade do século XX, mas também aparece como um conceito fundamental para estabelecimento de uma nova hegemonia, a das classes subalternas, e consequentemente a constituição de verdade que acompanha esse processo. É nesse sentido que a ideologia se articula direta e indiretamente com a fundamentação da filosofia da práxis, na medida em que Gramsci delineia um projeto político que visa reconciliar a ideologia nas dimensões intelectual e concreta da vida – ideologia antes formulada como uma esfera isolada e restritiva da consciência, a partir da separação entre trabalho teórico e prático.

Essa reconciliação se trata daquilo que Marx já assinalara na segunda tese sobre Feuerbach, quando diz que “a disputa sobre a realidade ou não realidade de um pensamento que se isola da práxis é uma questão puramente *escolástica*” (MARX, 2007b, p. 27-8). Como salienta Frosini:

Então, indo *além do literal* do texto de Marx, é possível realmente reformar o conceito de ideologia, eliminando a sua acepção somente “privativa” e reconhecendo a sua específica função prático-cognitiva, positiva e construtiva. As ideologias não são apenas um modo para organizar uma massa, tornando-a psicologicamente e moralmente compacta. Este elemento é uma consequência de um fato mais originário, que é a função gnoseológica das ideologias. Gramsci diz, em suma, que combatendo as suas lutas, os homens conhecem e que, aliás, se conhece

somente nesta forma, “imersa” na concretude da vida prática (FROSINI, 2014, p. 16).

É pelo historicismo que se faz a crítica das ideologias. Em polêmica com os moderados e Croce, Gramsci reivindica um historicismo crítico marcado por uma “imanência recíproca entre conhecer e ser” (FROSINI, 2014, p. 17): a verdade não é algo a ser descoberto, como pensava a tradição de pensadores idealistas com ênfase na atitude metafísica<sup>21</sup>, mas algo construído historicamente e inscrito no real a partir das relações sociais de força. A verdade pode se constituir de forma arbitrária ou coletiva, sempre oriunda das classes em disputa por hegemonia como lembra Frosini:

O conhecimento ou a falta de conhecimento da realidade no terreno das ideologias faz parte de uma dinâmica social, na qual está sempre em jogo o exercício de um domínio de classe, ou a luta para se subtrair a este domínio, ou para eliminá-lo totalmente. O conhecimento está sempre imerso na luta, mesmo quando pretende se livrar desta (FROSINI, 2014, p. 16).

A ideologia é marcada pela luta: a luta pelo estabelecimento das consciências, que sempre estão conectadas (e condicionadas) pelas relações sociais concretas, e aqui fica o elo de continuidade de Gramsci em relação a Marx:

Lutar para conquistar a hegemonia significa transformar o modo de pensar e, portanto de agir e de pensar, de uma inteira massa humana. Portanto, na hegemonia a “livre concatenação de pensamentos” – a que se reduz a ideologia da maneira como é definida por Engels – adquire um valor real, se torna realidade eficaz. Esta unificação de teoria e prática, que a filosofia tradicional havia expressado de modo imaginário no conceito de “espírito”, a política hegemônica a coloca em termos realísticos, concretos, historicistas (FROSINI, 2014, p. 19).

A filosofia da práxis é uma construção da hegemonia porque só pode existir como filosofia de massa, “unidade dialética de filosofia e senso comum” (FROSINI, 2010, p. 95), cujo nexos se torna constituinte do conceito de filosofia em Gramsci, envolvendo todo

---

<sup>21</sup> Uma interessante colocação do problema da tradição moderna é mostrada por Frosini (idem, 2014, p. 20), quando ele lembra que a metafísica é uma *postura filosófica*, não uma doutrina específica – ainda que as questões apareçam em obras intituladas dos filósofos em geral, como Descartes e suas *Meditações metafísicas* – não se trata da obra cartesiana inteiramente dedicada à metafísica, bem como seus demais escritos, mas da colocação de problemas filosóficos (a consciência, em particular) através de uma argumentação que prevalece o uso da metafísica. Nesse sentido, um conjunto de outros pensadores irão se debruçar na Modernidade com base nas categorias argumentativas e assim procedem por um “fio condutor” marcado por adesões e rupturas. Em termos de doutrina, Descartes se encontrava no rol de filósofos racionalistas, enquanto num polo antagônico temos os pensadores empiristas (Locke, Hume, etc.).

o “complexo de determinações entre práxis, conhecimento e ideologia. Não se pode tratar, pois, de uma separação destes elementos na nova propositura de Gramsci para o marxismo, inclusive englobando nesta abordagem o conceito de religião de Croce.

O que diferencia o materialismo histórico da tradição metafísica é a análise dos fatos sociais com base na concretude, na medida em que o marxismo analisa a realidade a partir de um fundamento historicizado. Isto é, o elemento que torna uma concepção de mundo ideológica coincide justamente com sua ortodoxia, que pode tomar a feição de fanatismo. O comunismo, nesse sentido, não rejeita a dimensão ativa e inventiva de elaborar uma concepção de mundo alinhada à realidade concreta. Este aspecto é o que distingue o socialismo revolucionário do socialismo utópico: não se pode superestimar a capacidade inventiva de pensar um outro mundo possível.

A dimensão utópica não se esvazia na filosofia da práxis, com o diferencial que ela vai além: Gramsci considera que o materialismo histórico, sendo a expressão das contradições históricas, é uma expressão da necessidade, e não da liberdade (Q.4, §45, p. 471). A nota é intitulada “Estrutura e superestrutura”, escrita entre outubro e novembro de 1930, na qual Gramsci a dedica ao materialismo histórico. Para Gramsci, a teoria materialista contribui para formar uma concepção crítica, a contrário do idealismo conformista e apassivado que é apresentado pelo historicismo dos moderados. Essa nota é extremamente importante para elucidar a compreensão do marxismo em Gramsci como uma “filosofia da práxis”:

Todo filósofo é e não pode deixar de ser convencido de expressar a unidade do espírito humano, isto é, a unidade da história e da natureza: *caso contrário, os homens não operariam, eles não criariam nova história, ou seja, as filosofias não poderiam se tornar “ideologias”, na prática, eles não podiam assumir a granítica compactação fanática das “crenças populares” que têm o valor de “forças materiais”*. Hegel representa, na história do pensamento filosófico, um lugar próprio, porque, em seu sistema, de uma maneira ou de outra, mesmo na forma de um “romance filosófico”, é possível entender o que é a realidade, ou seja, temos em um só sistema e em um só filósofo, aquela consciência das contradições que anteriormente eram dadas pelo conjunto de sistemas, pelo conjunto de filósofos, lutando entre si, contradizendo-se. *Em certo sentido, portanto, o materialismo histórico é uma reforma e desenvolvimento do hegelianismo, é uma filosofia livre de qualquer elemento ideológico unilateral e fanático, é a consciência cheia de contradições em que o mesmo filósofo, individualmente entendido ou entendido como um todo grupo social, ele não apenas entende as contradições, mas se coloca como um elemento de contradição e eleva esse elemento a um princípio político e de ação* (Q.4, §45, p. 471, grifos nossos).

Nessa nota, Gramsci mostra o valor da ideologia para a teoria da hegemonia: traduzir a filosofia de um tempo histórico como norma de ação. Noutros termos, Gramsci indica aquilo que vem a ser sistematizado no Q.11: as ideologias como vulgarizações filosóficas. O senso comum, nesse sentido, é uma esfera repleta de fanatismo, mas é a ideologia que permeia essas crenças, tornando-as forças materiais a serviço da hegemonia.

O materialismo histórico, enquanto superação do idealismo, é precisamente uma filosofia crítica não porque simplesmente apreendeu o hegelianismo em sua concepção de mundo que fornece uma consciência sobre o real, mas por constituir uma filosofia livre de fanatismos. A teoria materialista se reconhece enquanto pensamento contraditório e toma suas contradições como o fundamento político de ação, que permite intervir na realidade em suas determinações concretas e estabelece um programa político para as classes subalternas, que sempre estiveram à margem da história e lhes foi negada a elaboração de sua própria concepção de mundo.

O filósofo, na perspectiva do materialismo histórico, concebe a unidade da história e da natureza: todo sistema filosófico que nasce é a expressão das íntimas contradições da sociedade, “mas cada sistema filosófico tomado em si não é a expressão consciente dessas contradições, pois essa expressão só pode ser dada pelo conjunto de sistemas filosóficos” (idem). Não se pode escapar do terreno das contradições, como pretende a lógica formal, “sem criar imediatamente uma utopia” (idem). E qual o valor da dimensão utópica para o materialismo histórico? Gramsci afirma o seguinte:

Isso não significa que a utopia não tenha um valor filosófico, pois tem um valor político, e toda política é implicitamente uma filosofia. A religião é a utopia mais “gigantesca”, ou seja, a “mamute” mais metafísica que apareceu na história, é a tentativa mais grandiosa de conciliar contradições históricas em forma mitológica: afirma, é verdade, que o homem tem a mesma “natureza”, que o homem em geral existe, criado semelhante a Deus e, portanto, irmão de outros homens, igual a outros homens, livre entre outros homens, e que ele pode se conceber espelhando-se em Deus, a “autoconsciência” da humanidade, mas também afirma que tudo isso não é deste mundo, mas de outro (utopia). Entretanto, enquanto isso, as ideias de igualdade, de liberdade e de fraternidade fermentam no meio de homens, homens que não são iguais, nem irmãos de outros homens, nem se veem livres entre eles. E acontece na história que toda revolta geral das multidões, de uma maneira ou de outra, sob certas formas e com ideologias, impõe essas demandas (Q.4, §45, p. 472, grifos nossos).

Nesta nota, Gramsci dirige uma crítica à religião dogmática, pois ela é responsável por difundir o anti-historicismo. É por essa razão que a filosofia da práxis, enquanto concepção crítica do mundo, é a superação e o inverso da religião dogmática, afirmando-

se como religião laica. Isto garante a historicidade da filosofia da práxis como concepção de mundo emancipatória e crítica, na medida em que a utopia de criar uma nova hegemonia se impõe como uma necessidade histórica para os povos subalternos. Como descreve essa passagem:

Questão da relação entre ciência e vida. O marxismo não é uma mera doutrina social (...), uma vez que “faz a alegação” mesmo de explicar “ciência”, isto é, ser mais ciência do que “ciência”. Na questão da ideologia-filosofia = doutrina-ciência, há também a questão da “primitividade” ou “irredutibilidade” do momento político ou prático. *Ideologia = hipótese científica de caráter educacional enérgico, verificada [e criticada] pelo real desenvolvimento da história, ou seja, ciência feita (hipótese real), sistematizada* (Q.4, §61, p. 507, grifo nosso).

Esse texto B, de novembro de 1930, retoma o tema do Q.1 presente na nota §132, sobre o nexos entre filosofia e ideologia como uma “unidade-distinção”, pois compõe elementos que caracterizam tanto uma doutrina de pensamento como afere o caráter científico das visões de mundo que se consagram hegemônicas. A ideologia, nesse sentido, se constitui como hipótese científica, é o caráter prático da ciência que sistematiza as visões de mundo. O momento prático-político antecede a própria propositura das visões de mundo, pois todo pensamento instituído hegemonicamente cumpre um fim prático. Essa finalidade se cumpre no exercício de hegemonia, na medida em que ela instaura uma relação pedagógica de conformação às visões de mundo.

Gramsci retoma o pensamento de Marx, lançando um debate sobre o materialismo entre intérpretes tanto marxistas quanto não-marxistas. Contudo, há um “desvio” da letra do texto de Marx – não se trata, nesse sentido, de uma oposição crítica, mas de assimilação a fim de complementar aquilo que Marx não havia inserido, a respeito das superestruturas. “Porque para Gramsci, a questão é precisamente a do caráter cognitivo (e em que forma, e dentro de que limites) de ideologias, enquanto Marx fala disso para negar ideologias deste tipo” (FROSINI, 2010, p. 78-9).

Por isso, determinadas formas de consciência não podem ser observadas do exterior de forma crítica através do instrumental da economia política, porque um tal ponto de vista não se encontra “fora” desta realidade. Segundo o materialismo histórico, a objetividade do conhecimento se constitui “dentro do circuito de ideologia e verdade que se produz na práxis; o que significa que as formas ideológicas são formas de conhecimento real, pois são os ‘correspondentes’ das *práticas*” (FROSINI, 2010, p. 79). Trata-se, assim, de relações antagônicas – não entre “sujeitos já prontos” (idem), mas

entre “forças” (relações de forças, portanto), se constituem de relações e são atravessadas por tais relações de força. São forças conflitantes graças à representação ideológica de si mesmo e de suas relações com todas as outras forças sociais. Diz Frosini:

Neste sentido preciso, será necessário ler a reivindicação gramsciana do ‘valor gnosiológico’ das ideologias à luz da tese sobre Feuerbach: ideologias constituem a verdade da posição política das diversas forças, tornando-as “classes”, possuindo diferentes graus de “poder” para colocar-se na frente de todos os outros de uma forma historicamente ativa” (FROSINI, 2010, p. 79-80).

Na compreensão do marxismo como uma filosofia da práxis, Gramsci projeta a hegemonia das classes subalternas a partir da política. A realidade efetiva só pode ser modificada em suas condições materiais concretas, o que demanda a reconstrução não somente de uma nova história, mas pressupõe uma nova subjetividade histórica.

Essa subjetividade é permeada por elementos de conformismo, sendo a ideologia um operativo que revela concretamente os valores e interesses das classes que disputam a hegemonia. É nesse sentido que as ideologias, sendo vulgarizações filosóficas, são o requisito da hegemonia porque vai afirmar as concepções de mundo enquanto formas de conhecimento, desempenhando aquilo que constitui os valores da classe que disputa a hegemonia nas relações sociais de forças, vinculando assim as dimensões gnosiológica como axiológica.

### **1.3. As perspectivas gnosiológica e axiológica do conceito de ideologia**

Retomando o fio condutor, como dissemos no tópico anterior, parte importante sobre a ideologia nos *Quaderni* se faz na polêmica contra o historicismo de Croce e dos moderados. A crítica será feita, sobretudo, a partir de Marx, nas notas do Q.10/II, 41.XII. Dessa forma, as primeiras acepções de ideologia aparecem nos escritos de Gramsci tanto como uma gnosiologia como uma axiologia, isto é, tanto como modo de conhecer as realidades concretas como forma de conduta individual e de classe.

Todo conjunto de valores que uma ideologia agrega se fundamenta segundo sua própria historicidade. O que explica o perecimento de uma concepção de mundo e seu valor intrínseco: a escravidão, por exemplo, que para os antigos (inclusive Aristóteles) era considerada como coisa naturalizada, o que foi legitimado também no meio científico durante parte da Modernidade, até se tornar hoje no senso comum algo abjeto e indefensável. De acordo com Filippini:

Portanto, a ideologia não é apenas ideologia política. É também uma “visão de mundo”, “religião”, um meio através do qual a vida é estruturada no ambiente social. E essa origem é relatada mais uma vez de Gramsci a Marx, para quem “ideologias são tudo menos ilusões e aparências; são uma realidade objetiva e operativa”. Esse significado do termo permite estudar o aparato ideológico das classes dominantes não apenas como uma mistificação verbal das relações reais de poder, mas também como uma estrutura complexa que ordena o social. (...) A ideologia é, portanto, outro daqueles conceitos que expressam ao máximo seu papel social nos *Quaderni*, cobrindo o consenso, a direção e a transmissão de valores culturais como elementos centrais dos dispositivos orgânicos do sistema de poder (FILIPPINI, 2008, p. 118-9).

As reflexões sobre ideologia em Gramsci partem, então, dos elementos que atingem os “corações e mentes” dos povos. É assim que a reflexão sobre a cultura política das classes subalternas está diretamente implicada com a questão da ideologia: o que as levaria a manter sua condição de subalternidade ao longo da história? Para esclarecer essa questão, é preciso detectar como a ideologia se insere no plano da hegemonia e suas determinações. A ideologia está situada como uma força implicada em todas as ramificações da sociedade. Por isso, é necessário sublinhar os sentidos axiológico e gnosiológico da ideologia quando ela assume uma proporção de massa entre as classes, segundo relações sociais de forças: em ambas as acepções, a ideologia é um dispositivo que permite restringir o indivíduo a uma “falsa consciência” de encobrimento da realidade ou esvaziamento de sua consciência a respeito do real, mas não só isso, ela também cumpre uma função social, cujo objetivo é a assimilação da realidade através da cultura que engendra valores. Isto mostra como o conceito de ideologia pode desempenhar essa função ambivalente, cumprindo diferentes instrumentalizações conforme for requisitado pelos exercícios da hegemonia.

Há nos *Quaderni* uma busca, nesse sentido, em reconectar a ideologia à sua gnosiologia, não enfatizando apenas a acepção acrítica ou apassivadora<sup>22</sup>. Essa conectividade se dá, como vimos, pela contestação da concepção meramente superestrutural das ideologias, noção sustentada, entre outros, pelo idealismo, mas que se tornou senso comum de massa, como se a ideologia fosse apenas uma “fantasmagoria”. Gramsci, baseado em sua interpretação de Marx, dá concretude e propõe elementos para uma teoria materialista da ideologia (de caráter gnosiológico e axiológico), como parte

---

<sup>22</sup> A dimensão axiológica já havia sido ressaltada por Marx, visto que a ideologia dominante tem, nos escritos marxianos, um impacto nos valores e no comportamento dos sujeitos.

integrante da hegemonia, isto é, a ligação entre subjetividade e política, elo entre dominantes e dominados.

Croce e o senso comum afirmam a ideologia como mera aparência, com base num historicismo que, ao se fundamentar de modo metafísico, se distancia da história concreta em suas determinações, na medida em que se afasta da própria historicidade que é requisito do fazer histórico. Quando Gramsci trata da religião das massas ou do fanatismo das massas subalternas, ele também critica exatamente o processo de mistificação a que Marx se referiu sobre o fetichismo da mercadoria. Desse modo, é possível identificar quais modalidades cognitivas são operadas pela ideologia, mediante a crítica ao senso comum que permite desvelar o conteúdo histórico e de classe das concepções de mundo. Considerando o fato de que toda consciência é sempre resultado condicionado por determinadas relações sociais, e não o contrário<sup>23</sup>.

Com isso, Gramsci aproxima sua noção de “ideologia” ao conceito de religião de Croce. Essa definição se encontra em detalhes nos Q.10 e Q.11, quando Gramsci conceitua a filosofia, ideologia, senso comum e bom senso: a ideologia desempenharia, tal como o conceito de religião de Croce, a função de estabelecer “normas de vida”, que conduzem o sujeito à ação prática. Isto ressalta como a ideologia consiste em uma força material na teoria da hegemonia, pois ela só é visão de mundo porque pertencente às classes sociais. São vulgarizações filosóficas que levam as massas à ação, como diz o autor dos *Quaderni*:

É verdade que uma época histórica e uma determinada sociedade são representadas sobretudo pela média dos intelectuais e, conseqüentemente, pelos medíocres; *mas a ideologia difusa, de massa, deve ser diferenciada das obras científicas, das grandes sínteses filosóficas, que são, ademais,*

---

<sup>23</sup> Retomando a conhecida inversão de Marx contra o idealismo hegeliano: não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência individual. Um dado modo de viver, como o sistema capitalista, é que condiciona a conduta dos indivíduos para atenderem conforme a sociabilidade exigida pelo modo de vida capitalista. Do ponto de vista idealista, ideologicamente as pessoas podem exercer sua condição de cidadãos que gozam de liberdade. Entretanto, como Marx mostra em *Sobre a questão judaica*, essa cidadania é muito limitada, do ponto de vista da emancipação humana; ainda que em condições ideais a sociedade moderna tenha atingido a emancipação política, os indivíduos ainda acreditam gozarem de liberdade, mas estão sujeitos à servidão do trabalho assalariado. Por isso, Engels na obra *Ideologia Alemã* insiste na acepção da ideologia como consciência falseada: é o caso, por exemplo, da ideologia burguesa que empreendeu apenas parcialmente a emancipação dos indivíduos. Apesar das conquistas obtidas pela revolução burguesa, a história humana continuou a ser história do domínio de classes, e o comunismo aparece para romper com isto e apontar tal rompimento como uma necessidade que acompanha toda esta história. Cf. ENGELS, Friedrich e MARX, Karl. *A ideologia alemã: Crítica da novíssima filosofia alemã e seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas, 1845-1846*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.



*as suas verdadeiras culminações, as quais devem ser nitidamente superadas, ou negativamente, demonstrando-lhes a falta de fundamento, ou positivamente, contrapondo-lhes sínteses filosóficas de maior importância e significação* (Q.11/II §22, p. 1423, grifos nossos).

Esse texto C, de junho/agosto de 1932, Gramsci demarca uma diferenciação importante que caracteriza as ideologias conforme seu projeto de classe. Nesse sentido, Gramsci distingue ideologia de massa de ideologia orgânica: enquanto a ideologia de massa carrega o aspecto difuso, desagregado de senso comum, a ideologia orgânica concerne à uma visão de mundo produzida pelas classes sociais. E é isto que a diferencia do senso comum, que é “espontâneo”. A ideologia em Gramsci inclui, assim, tanto a filosofia quanto a religião e a subjetividade, pois não se reduz à chave mistificadora correspondente à privação da consciência individual; o conceito nos *Quaderni* reconhece o caráter prático-cognitivo, ou ainda, positivo e construtivo; em suma: adquire função *gnosiológica*. Para tornar-se senso comum, as ideologias se difundem pelo viés religioso, como é indicado num texto C do Q.10, escrito entre junho e agosto de 1932:

*Nexo entre filosofia, religião, ideologia (no sentido croceano). Se por religião deve-se entender uma concepção do mundo (uma filosofia) com uma norma de conduta adequada, que diferença pode existir entre religião e ideologia (ou instrumento de ação) e, em última análise, entre ideologia e filosofia? Existe, ou pode existir, filosofia sem uma vontade moral adequada? Os dois aspectos da religiosidade, a filosofia e a norma de conduta, podem ser concebidos como destacados e como podem ter sido concebidos como destacados? E, se a filosofia e a moral são sempre unitárias, por que a filosofia deve ser logicamente anterior à prática e não o inverso? Ou não é tal colocação um absurdo, devendo-se concluir que “historicidade” da filosofia significa nada mais do que a sua “praticidade”?* (Q.10/II, §31, p. 1269-70, grifos nossos).

Essa relação entre filosofia, religião e ideologia ressalta o aspecto gnosiológico sublinhado por Gramsci, na medida em que se relaciona as concepções de mundo, às formas de conhecimento e apreensão da realidade. Toda filosofia atesta sua historicidade no momento que estabelece sua visão de mundo, sendo que as concepções de mundo se revelam na ação, isto é, na complexa relação entre a práxis e o pensamento. Gnosiológica e axiológica, portanto, tornam a filosofia adequada, sujeita à uma moralidade, uma norma de agir.

Todo pensamento se origina num dado tempo histórico, tendo uma historicidade própria relativa à cultura de seu contexto histórico. Essa visão de mundo, pensada por indivíduos e assumindo caráter de classe, se projeta na cultura como ideias-força, que se torna ideologia hegemônica conforme as relações sociais de força. Para chegar ao estatuto

de ideologia dominante, é preciso que a concepção de mundo seja uma norma de conduta adequada que se espalhe para toda a sociedade, sendo assimilada de modo ativo pelas classes dominantes e de modo subordinado e passivo para as classes subalternas – e aqui a ideologia se equipara à religião e o empreendimento de normatização da vida.

Esse processo de uma ideologia vir a ser hegemônica demanda a produção de apatia, pois para ser dominante a ideologia necessita de uma profissão de fé inconteste, um conformismo individual que toma proporções de massa entre as classes subalternas, na medida em que ocorre a aceitação dos termos que essa ideologia propaga. É o que Gramsci expressa nesse texto C do Q.11, escrito entre agosto e dezembro de 1932:

(...) pode-se dizer que toda cultura tem o seu momento especulativo ou religioso, que coincide com o período de completa hegemonia do grupo social do qual é expressão, e talvez coincida precisamente com o momento no qual a hegemonia real se desagrega na base, molecularmente, *mas o sistema de pensamento, justamente por isto (para reagir à desagregação), aperfeiçoa-se dogmaticamente, torna-se uma “fé” transcendental*: por isto, podemos observar que toda época dita de decadência (na qual ocorre uma desagregação do velho mundo) caracteriza-se por um pensamento refinado e altamente “especulativo”. A crítica, portanto, deve traduzir a especulação em seus termos reais de ideologia política, de instrumento de ação prática; mas a própria crítica terá a sua fase especulativa, que assinalará o seu apogeu. A questão é a seguinte: se este apogeu não será o início de uma fase histórica de novo tipo, na qual, tendo necessidade- liberdade se compenetrado organicamente, não mais existirão contradições sociais e a única dialética será a ideal, dos conceitos e não mais das forças históricas (Q.11/VI §53, p. 1481-82, grifos nossos).

A conformação do senso comum se dá no momento em que a classe dominante, ao instaurar sua hegemonia, cria valores culturais novos ou transforma o conjunto de valores de modo a adaptá-los à ética e a política adequada a ela, instituindo uma fé, uma mistificação para os subalternos, característica das religiões dogmáticas. Uma vez instituída como fé dogmática, a visão de mundo se aperfeiçoa e se torna norma inconteste: é assim que a hegemonia cultural naturaliza normas de vida, como se pairassem na história de modo transcendente e anistórico. Como, então, diferem as dimensões axiológica e gnosiológica de uma dada concepção de mundo? Podemos caracterizar o seguinte:

- a) A axiologia constitui um conjunto de valores formados com base em normas adequadas de conduta. Para tanto, se faz necessário o elemento de fé. Nesse sentido, a axiologia engloba uma dimensão passiva, não enquanto juízo de valor pejorativo, mas de requerer um dado exterior ao indivíduo para se

efetivar enquanto crença. Quando isto acontece, a fé, que fundamentalmente (em termos religiosos) é dogmática e da ordem do transcendental, ganha concretude e normatiza a conduta, pois é professada de maneira acrítica pelos sujeitos.

- b) Contudo, a axiologia não engloba apenas uma dimensão passiva, mas também ativa, não alienada. Essa é a esfera que permite uma “fé crítica”, pois dá espaço para uma profissão de fé que pode ser revista e abandonada: a gnosiologia. Toda gnosiologia acompanha sua axiologia, porém a ideologia difundida a partir da gnosiologia é menos suscetível de alienabilidade externa, como a fé. Quando afirmada como fé dogmática, a visão de mundo se torna mais resistente e robusta, permitindo a naturalização e destituindo a historicidade dessa visão de mundo.
- c) A ideologia fundada pela gnosiologia tem como base axiológica a crítica das concepções de mundo, exigindo uma valoração que ressalta a historicidade das visões de mundo e preserva a autonomia dos sujeitos, pois descarta a necessidade de uma fé dogmática que irá determinar a conduta dos sujeitos. Ela sempre engloba uma fé laica, implica no consentimento de classe para se tornar hegemônica e pode subverter as concepções de mundo existentes.
- d) Uma concepção de mundo tida como naturalizada, como se dá na sociedade de classes, mostra que a ideologia é a própria forma de criar passividade e naturalizar o poder político dominante. Aquilo que Marx considera como “a ideologia dominante é a ideologia da classe dominante”, ao normatizar a conduta de maneira alienável. Ou seja, a classe dominante se utiliza de uma ideologia apassivadora para submeter as classes subalternas, tal como realiza a religião dogmática, ao processo de transferir o domínio de assimilação do conhecimento a partir de princípios transcendentais, que passam a regulamentar a vida prática. É preciso haver, nesse sentido, classe governante e classe governada. Tal ideologia, para o senso comum desagregado da classe subalterna que apreende essa concepção de mundo, é esvaziada de sua historicidade.
- e) Para o estabelecimento da ideologia dominante também é necessária uma operação gnosiológica, de modo que os sujeitos assimilam a cultura por meio da concepção de mundo dominante. A hegemonia tem uma função pedagógica justamente porque leva os sujeitos a assimilar as visões de mundo, também, e

principalmente, àquelas dominantes, na medida em que toda concepção de mundo elaborada crítica e organicamente pelas classes realiza a fundamentação de concepções de mundo emancipadoras. Aquilo que Marx, nos *Manuscritos Econômicos-Filosóficos* (MARX, 2004) apontava, isto é: a ação inversa do sujeito sobre o objeto na qual o produto do trabalhador se volta contra seu produtor, processo de alienação do trabalho que desumaniza a classe operária, perderia a eficácia.

- f) Gramsci, por extensão, entende como Marx que o sujeito que se aliena na ideologia do trabalho assalariado se dá pela dimensão prática, justamente através de uma gnosiologia que funda o conjunto de valores da classe dominante e o emana para a cultura. As classes subalternas assimilam a concepção de mundo como uma fé, que ao ser aperfeiçoada nos exercícios de hegemonia toma proporções de massa e penetra no senso comum como norma de conduta. Ambas as dimensões da ideologia, gnosiológica e axiológica, são operativas tanto no que se refere a ideologia dominante quanto no que se refere a filosofia da práxis.
- g) Os valores difundidos por tais dimensões operativas da ideologia credenciam, assim, dois planos: o normativo, “constituído pelas normas ou regras de ação e pelos imperativos que enunciam algo que deve ser” (SANCHEZ VASQUEZ, 2011, p. 63) e o fatural, ou “plano dos fatos morais, constituído por certos atos humanos que se realizam efetivamente, isto é, que são independentemente de como pensemos que deveriam ser” (idem, grifo do autor). Na medida em que a ideologia conforma uma norma de conduta adequada da classe subordinada à visão de mundo dominante, ela estabelece também “normas morais”: esta dimensão normativa da ideologia encontra-se “numa especial relação com o fatural, pois toda norma, postulando algo que deve ser, um tipo de comportamento que se considera devido, aponta para a esfera dos fatos, porque inclui uma exigência de realização” (idem, 2011, p. 64).

É assim que a ambivalência do conceito de ideologia nas passagens dos *Quaderni* expressa uma dupla atividade, tanto como gnosiologia como axiologia. Isto porque na sociedade capitalista, a ideologia ocupa papel de mobilização dos indivíduos, exercendo de fato uma “função da vida real”. Nesse sentido, a ideologia em Gramsci tanto engloba

uma crítica aos ideólogos que cometem o equívoco de falsear a verdade, enquanto concepção de uma consciência alienada, quanto um valor *positivado* de verdade, que mobiliza as energias sociais – seja para conservar ou revolucionar o *status quo*.

Para fundamentar tal ambivalência da ideologia, é preciso reconhecer que, na tentativa de evitar as “incrustações positivistas”<sup>24</sup>, Gramsci evidenciou um tal caráter duplo que é próprio da ideologia. Na medida em que ela é também fundadora da cultura, da ciência, a partir do nexo entre filosofia/ideologia/doutrina/ciência (cf. Q.4 §61). Ainda que essencialmente o núcleo marxiano do conceito de ideologia proponha um caráter alienante de distorção da realidade que também se faz presente nos exercícios da hegemonia, a ideologia também cumpre a função de evitar a resistência à ordem das coisas, e com isso promove o apassivamento e o conformismo. Nesse sentido, a ideologia tanto mascara (e reforça) quanto cria novas visões de mundo. Insistir somente na dimensão mistificadora é, inclusive, destoar do próprio Marx, fundador da filosofia da práxis. Diz Gramsci, neste texto elaborado entre junho e agosto de 1932 a respeito do conformismo:

O problema é o seguinte: qual é o tipo histórico de conformismo, de homem-massa do qual fazemos parte? Quando a concepção do mundo não é crítica e coerente, mas ocasional e desagregada, pertencemos simultaneamente a uma multiplicidade de homens-massa, nossa própria personalidade e compósita, de uma maneira bizarra: nela se encontram elementos dos homens das cavernas e princípios da ciência mais moderna e progressista, preconceitos de todas as fases históricas passadas estreitamente localistas e intuições de uma futura filosofia que será própria do gênero humano mundialmente unificado. Criticar a própria concepção do mundo, portanto, significa torna-la unitária e coerente e eleva-la até o ponto atingido pelo pensamento mundial mais evoluído. Significa também, portanto, criticar toda a filosofia até hoje existente, na medida em que ela deixou estratificações consolidadas na filosofia popular. O início da elaboração crítica e a consciência daquilo que é realmente, isto é, um “conhece-te a ti mesmo” como produto do processo histórico até hoje desenvolvido, que deixou em si uma infinidade de traços acolhidos sem análise crítica. Deve-se fazer, inicialmente, essa análise (Q.11/I §12, p. 1376, grifos nossos).

Nessa extensa nota, Gramsci chama a atenção para o tipo de conformismo que toda concepção de mundo pressupõe. Ainda que o contexto de escrita levante um problema sexista ao ressaltar uma suposta exaltação masculina, o termo generalista “homem” já não é mais sinônimo de “humanidade”. Contudo, Gramsci toma as categorias

---

<sup>24</sup> Revisionismo que vigorava na Segunda e Terceira Internacional. Esse debate, que pode ser conferido no Q.11, ocorre pelas críticas de Gramsci dirigidas a Bukharin, intelectual da URSS, e seu ensaio intitulado *A Teoria do Materialismo Histórico – Manual Popular de Sociologia Marxista*.

de “homem-massa” e “homem-coletivo” para se referir ao gênero humano de um modo geral.

Quando a concepção de mundo é imposta por uma classe sobre a outra, a visão de mundo torna-se ocasional e desagregada: esse pensamento difuso, dogmático, acrítico, se manifesta em diversos estratos das classes subordinadas. Cada estrato social vai fundamentar sua subjetividade a partir dos elementos que constituem uma tal visão de mundo. É uma nota fundamental para compreender por que Gramsci polemiza com o idealismo e com o positivismo: visões transcendentais e dominantes da história se baseiam numa separação entre cultos e simples, entre governantes e governados. A massa, nesse sentido, incorpora bizarrices, superstições, preconceitos. O que Gramsci chama a atenção é que nessa mesma consciência de massa também se apresentam elementos da ciência moderna, bem como ideias progressistas presentes na sabedoria popular, chamada pelo autor de “núcleo de bom senso”.

Um dos maiores equívocos ao se falar sobre ideologia, como se vê em discursos reacionários que a rejeitam como se fosse possível uma noção neutra da sociedade, é afirmar que toda ideologia é danosa. Isto se deve à uma deformação da noção de ideologia, inclusive Marx repelia as formulações da esquerda hegeliana, ou seja, seus ideólogos, e não o conceito de ideologia. Nesse sentido, ele também se afirmava como ideólogo, enquanto homem revolucionário: a ideologia, ao atender uma orientação política, torna o ideólogo um *político efetivo*, que estabelece determinadas visões de mundo – precisamente, aquilo que Gramsci insistia à lume do realismo maquiaveliano, a *verità effettuale* (verdade efetiva) das coisas. Gramsci também compactuava do conceito de ideologia como visão de mundo fundadora de valores: o que é preciso rechaçar é o caráter mistificador das ideologias, que produz um conformismo de massa desagregado, tornando as classes apassivadas. É necessário então uma concepção de mundo coerente e crítica, capaz de remover o homem deste estado de apatia e conectá-lo com a historicidade das visões de mundo, pois “o homem ativo de massa atua praticamente, mas não tem uma clara consciência teórica desta sua ação, a qual, não obstante, é um conhecimento do mundo na medida em que o transforma” (Q.11/I §12, p. 1385).

Essa ambivalência da ideologia entendida sob a chave da gnosiologia e axiologia ressalta como uma ideologia pode tanto normatizar uma concepção crítica e coerente que valoriza a consciência dos processos reais, como também pode difundir passividade e submissão, além do sentido originário de ideologia como *visão* ou *concepção de mundo*. A problemática implícita nessa questão é de como as massas incorporam a ideologia

dominante, ainda que esta ideologia seja mistificadora, desagregada da realidade e mesmo assim possui eficácia de norma de conduta nos sujeitos subalternos<sup>25</sup>. Para entender como se dá este processo, é preciso examinar a distinção gramsciana entre ideologias orgânicas e ideologias arbitrárias.

### 1.3.1. Ideologias arbitrárias e ideologias orgânicas

Não existe, nesse sentido, uma concepção de mundo que seja individualizada sem corresponder a exercícios de hegemonia. Pois se toda filosofia corresponde a uma tal “unidade social”, ou seja, dá respostas a partir de questões interpretadas sobre o real, ela só vigora enquanto filosofia porque realiza uma direção política de classe, efetivando então a hegemonia. É assim que toda concepção de mundo (filosofia, ideologia, religião) se torna hegemônica, quando ela consegue se difundir norma de conduta para cumprir funções de direção política. Em suma, são as ideologias orgânicas que predominam na história concreta:

A adesão ou não-adesão de massas a uma ideologia é o modo pelo qual se verifica a crítica real da racionalidade e historicidade dos modos de pensar. As construções arbitrárias são mais ou menos rapidamente eliminadas pela competição histórica, ainda que por vezes, graças a uma combinação de circunstâncias imediatas favoráveis, consigam gozar de certa popularidade; *já as construções que correspondem às exigências de um período histórico complexo e orgânico terminam sempre por se impor e prevalecer*, ainda que atravessem muitas fases intermediárias nas quais a sua afirmação ocorre apenas em combinações mais ou menos bizarras e heteróclitas. (Q.11/I, §12, p. 1393, grifo nosso).

Nessa nota, Gramsci destaca a insignificância das visões de mundo arbitrárias e seus efeitos sobre as classes, sendo “mais ou menos eliminadas pela competição histórica”. Por outro lado, as ideologias que se impõem como necessidade histórica a partir de demandas concretas de seu tempo se sobressaem, sendo por isso ideologias orgânicas.

Quando uma classe rejeita a ideologia, ela já traduz um conjunto de valores que diz sobre a sua visão de mundo, a começar pelo caráter mistificador de uma ideologia que se reivindica “anti-ideológica”. Nesse sentido, a classe repele a ideologia, mas atua em função dela: sua norma de conduta, ainda que se utilize da ideologia para fins

---

<sup>25</sup> O conhecimento desacoplado da realidade é uma noção mais desenvolvida no Q.12, em que Gramsci remete aos intelectuais que se reduzem à sabedoria enciclopédica ou escolástica, no intuito de uma “reprodutibilidade técnica” da tradição, para usar uma terminologia do filósofo alemão Walter Benjamin.

mistificadores, atende a um projeto político. Retomando a polêmica de Gramsci contra Croce, não é possível falar que sua filosofia idealista fosse antipolítica, ela mesma é sistematizada, cumpre função de organização de classe na medida em que se encontra organicamente ligada aos interesses da aristocracia e da burguesia italiana, exercendo função social de conformação do senso comum. Entre agosto e dezembro de 1932, Gramsci escreve:

O historicismo de Croce seria, portanto, nada mais do que uma forma de moderantismo político, que coloca como único método de ação política aquele no qual o progresso e o desenvolvimento histórico resultam da dialética de conservação e inovação. Na linguagem moderna, esta concepção se chama reformismo (Q.10/II §41XIV, p. 1325).

Gramsci está se referindo ao historicismo dos moderados, particularmente nessa nota ele trata da dialética conservação-inovação que caracteriza a revolução passiva. A dialética conservação-inovação se refere ao movimento histórico mais geral, o período da restauração se refere à Revolução Francesa. Os Estados europeus que se modernizaram após a Revolução Francesa, o fizeram no período da restauração. Não havendo revolução social, os Estados nacionais foram sendo organizados graças à forma política da restauração, cujo processo permitiu que as classes burguesas europeias chegassem ao poder (cf. MASELLA, 2017, p. 1373). Ao período da restauração de se atribui o surgimento do historicismo europeu, devido à necessidade de acomodar as antigas forças ainda não totalmente eliminadas pelo *ancien régime*:

Para se contrapor “às ideologias setecentistas abstratas e utopistas, que continuam existindo como filosofia, ética e política proletária” [Q.16, §9, 1863]), e para assimilar o setor dos intelectuais pequeno-burgueses, finalmente convencidos de seus laços com as massas populares, torna-se, pois, necessário à burguesia triunfante elaborar uma concepção historicista, como filosofia política, que exalte o desenrolar da história no sentido afirmado pelos novos sujeitos sociais e relegue ao passado abstrato e anti-histórico tanto as ideologias aristocráticas, quanto as revolucionárias pequeno burguesas (MASELLA, 2017, p. 1373-4).

A crítica gramsciana a Croce se dá no contexto do que é priorizado por este historicismo, isto é, devido à determinação que os moderados aferem a importância dos fatos históricos a partir de uma escolha determinada *a priori* e arbitrária. O historicismo crítico de Gramsci, como dissemos, é absoluto em função de uma necessidade histórica: a partir de Marx, toda concepção de mundo passa a ter seu fundamento historicizado, e essa perspectiva contrasta diretamente com o historicismo croceano. A citação anterior dos *Quaderni* se complementa com este trecho:



Mas este historicismo próprio de moderados e reformistas não é de modo algum uma teoria científica, o “verdadeiro” historicismo; é somente o reflexo de uma tendência prático-política, uma ideologia no sentido pejorativo. De fato, por que a “conservação” deve ser precisamente aquela determinada “conservação”, aquele determinado elemento do passado? E por que se será “irracionalista” e “anti-historicista” se não se conservar precisamente aquele determinado elemento? Na realidade, se é verdade que o progresso é dialética de conservação e inovação, e a inovação conserva o passado ao supera-lo, é igualmente verdade que o passado é uma coisa complexa, um conjunto de vivo e morto, no qual a escolha não pode ser feita arbitrariamente, a priori, por um indivíduo ou por uma corrente política. Se a escolha foi realizada de tal modo (no papel), não pode se tratar de historicismo, mas de um ato arbitrário de vontade, da manifestação de uma tendência político-prática unilateral, que não pode servir de fundamento a uma ciência, mas somente a uma ideologia política imediata (Q.10/II §41 XIV, p. 1325, grifos nossos).

Uma ideologia hegemônica, como a dos moderados, é entendida como “ideologia pejorativa” na medida que ela atende fins de mistificação da consciência e dominação de classe. Essa tese polemiza, ainda, com a ideia resolutiva proposta pela dialética hegeliana, cuja síntese das contradições supostamente se diluem através do Estado.

Sendo o Estado a combinação de sociedade civil e sociedade política, sintetizados na tese do “Estado integral” cuja forma política é expressão da própria hegemonia, não se pode atribuir a uma tese que neutraliza o conflito de classes; pressupor sua superação também seria um engodo e igualmente “catastrófico, ou seja, de modo que a continuação da luta não possa se concluir senão pela destruição recíproca” (Q.13 §27, p. 1619). Para Gramsci, o significado exato de cada situação histórica e suas ideologias só podem ser reconstruídos “a partir da história concreta, e não de um esquema sociológico” (idem). O progresso, por isso, acompanha a inovação e a conservação, jamais supera totalmente dando lugar a uma nova tese. E Gramsci complementa com a afirmação de Engels, quando diz que “é muito cômodo para muitos acreditar que possam ter no bolso, a baixo preço e sem nenhum esforço, toda a história e toda a sabedoria política e filosófica concentrada numa formulazinha” (Q.13 §18, p. 1595). As ideologias arbitrárias, tendo essa característica de mistificação, costumam se apresentar como fundamento científico. Analisemos a nota a este respeito:

A doutrina de Croce sobre as ideologias políticas é de evidentíssima derivação da filosofia da práxis: elas são construções práticas, instrumentos de direção política, isto é, poderíamos dizer, as ideologias são meras ilusões para os governados, um engano sofrido, enquanto para os governantes, um engano desejado e consciente (Q.10/II §41XII, p. 1319, grifo nosso).

A apatia ou atividade provocada pelas ideologias políticas tem precisamente o caráter de direção política e moral, uma direção que é consciente para os governantes, mas que não é evidenciada para os subalternos quando as ideologias são impostas a uma classe por outra. O caráter mistificador a que se referia o conceito marxiano de ideologia também se faz presente nas superestruturas, sendo elas uma realidade “ou se tornam tal, quando não são meras elucubrações individuais” (idem).

Ideologias arbitrárias são aquelas sem impacto nas relações concretas de forças, que tem um sucesso passageiro, que não se tornam forças sociais. A ideologia dominante é justamente as que mobilizam as classes, que predominam como concepções de mundo hegemônicas. O caráter mistificador das ideologias dominantes, contudo, não as torna “meras aparências e ilusões”, como sendo unicamente sua forma de exposição.

As ideologias dominantes “são fatos históricos reais”, jamais são unicamente mistificadoras: esse entendimento de que as ideologias cumprem apenas fins de mistificação é compactuado, segundo Gramsci, tanto por Croce quanto pelo materialismo vulgar (idem), como o de Bukharin, que veremos adiante. Assim, Gramsci afirma que:

Para a filosofia da práxis, as ideologias não são de modo algum arbitrárias, são fatos históricos reais, que devem ser combatidos e revelados em sua natureza de instrumentos de domínio, não por razões de moralidade, etc., mas precisamente por razões de luta política: para tornar os governados intelectualmente independentes dos governantes, para destruir uma hegemonia e criar uma outra, como momento necessário de subversão da práxis (Q.10/II §41/XII, p. 1319, grifo nosso).

As outras ideologias, em relação à filosofia da práxis, são “criações inorgânicas porque contraditórias, porque voltadas para a conciliação de interesses opostos e contraditórios” (idem), tendo por isso uma historicidade breve já que “a contradição aflora após cada evento do qual foram instrumento” (idem). Nesse sentido, quais seriam as ideologias orgânicas? Assim diz o autor dos *Quaderni*:

É necessário, por conseguinte, distinguir entre ideologias historicamente orgânicas, isto é, que são necessárias a uma determinada estrutura, e ideologias arbitrárias, racionalistas, “voluntaristas”. *Enquanto são historicamente necessárias, as ideologias têm uma validade que é validade “psicológica”: elas “organizam” as massas humanas, formam o terreno no qual os homens se movimentam, adquirem consciência de sua posição, lutam, etc. Enquanto são “arbitrarias”, não criam mais do que “movimentos” individuais, polêmicas, etc.* (Q.7, §19, p. 868-69, grifos nossos).

Neste texto de redação única, elaborado entre novembro e dezembro de 1930 e 1931, Gramsci distingue as ideologias historicamente orgânicas das ideologias arbitrárias.

Essa distinção é fundamentada a partir das condições de formação e das relações de classe que determinam o tipo de ideologia a ser propagada. Ao se afirmarem como historicamente orgânicas, as ideologias são apresentadas pela sua chave ativa, constituindo-se necessárias àquele tempo histórico e as relações de força entre as classes, possuindo assim uma “validade psicológica” que efetivamente organiza e mobiliza as massas humanas.

É mediante esta gnosiologia que as classes adquirem consciência de si e exercitam a crítica da concepção de mundo hegemônica. Já as ideologias inorgânicas podem justamente endossar a ideologia sob a forma de mistificação da consciência, ideologia das classes dominantes impostas às dominadas. É importante salientar que mesmo as ideologias sendo inorgânicas, elas não são necessariamente arbitrárias: as ideologias mistificadoras são a) inorgânicas para as classes subalternas, exercendo a conciliação de interesses contraditórios; b) orgânicas para as classes dominantes, exercendo hegemonia. Contudo, as ideologias arbitrárias não são inorgânicas pois do ponto de vista de sua relevância, são concepções de mundo difundidas como polêmicas internas, criando “movimentos individuais” nos estratos da classe. A distinção entre ideologias arbitrárias e visões inorgânicas de mundo assim se expressa:

Existe, porém, uma diferença fundamental entre a filosofia da práxis e as outras filosofias: as outras ideologias são criações inorgânicas porque contraditórias, porque voltadas para a conciliação de interesses opostos e contraditórios; a sua “historicidade” será breve, já que a contradição aflora após cada evento do qual foram instrumento. A filosofia da práxis, ao contrário, não tende a resolver pacificamente as contradições existentes na história e na sociedade, ou, melhor, ela é a própria teoria de tais contradições; não é o instrumento de governo de grupos dominantes para obter o consentimento e exercer a hegemonia sobre as classes subalternas; é a expressão destas classes subalternas, que querem educar a si mesmas na arte de governo e que têm interesse em conhecer todas as verdades, inclusive as desagradáveis, e em evitar os enganos (impossíveis) da classe superior e, ainda mais, de si mesmas. A crítica das ideologias, na filosofia da práxis, engloba o conjunto das superestruturas e afirma a sua rápida caducidade na medida em que tendem a esconder a realidade, isto é, a luta e a contradição, mesmo quando são “formalmente” dialéticas (como o croceanismo), ou seja, quando desenvolvem uma dialética especulativa e conceitual e não veem a dialética no próprio devir histórico (Q.10/II. §41XII, p. 1319, grifos nossos).

Do ponto de vista das classes dominadas, as ideologias inorgânicas consistem na forma possível pela qual as classes subalternas assimilam as visões de mundo. A difusão de massa das ideologias inorgânicas, nesse sentido, define o modo de subalternização e apassivamento das classes dominadas.

Priorizar uma visão mistificadora e inorgânica da ideologia, sob uma ótica fatalista e mecanicista, seria induzir à degenerescência e alcance do conceito. Pois a ideologia pode, sendo inorgânica, exercer o instrumental conformista de apatia dos subalternos, mas o conceito de ideologia também comporta uma dimensão prática, isto é, o de subjetivar ativamente as classes subalternas para tornar possível o exercício da hegemonia, a partir de suas ideologias orgânicas. Toda ideologia tem este caráter subjetivo, para afirmar visões de mundo e organizar as massas. Seja apreendendo a ideologia na sua forma ativa ou passiva de conformismo, os sujeitos não se constituem socialmente sem a atuação dela – pois não há hegemonia sem ideologia. A ideologia é uma concepção de mundo ligada as classes sociais. Ela não é espontânea, ela se refere aos processos políticos, se estabelece na relação entre as classes (ideologia dominante) ou entre intelectuais e simples das classes subalternas (ideologias orgânicas aos grupos sociais).

Entretanto, Gramsci adverte para a naturalização de uma visão de mundo que corresponde mais à uma ideologia política sem fundamento coerente. Por exemplo, como ocorreu com o conceito de natureza humana difundido pela tradição filosófica. Assim diz Gramsci:

A inovação fundamental introduzida pela filosofia da práxis na ciência da política e da história é a demonstração de que não existe uma “natureza humana” abstrata, fixa e imutável (conceito que certamente deriva do pensamento religioso e da transcendência), mas que a natureza humana é o conjunto das relações sociais historicamente determinadas, ou seja, *um fato histórico verificável, dentro de certos limites, com os métodos da filologia e da crítica. Portanto, a ciência política deve ser concebida em seu conteúdo concreto (e também em sua formulação lógica) como um organismo em desenvolvimento* (Q.13, §20, p. 1598-99, grifos nossos).

Essa formulação, como todo o conjunto das notas que compõem o Q.13, foi redigida entre janeiro de 1932 e maio de 1934. O contexto de tais notas é relativo o desenvolvimento da Ciência Política a partir de Maquiavel, articulando à revisão na qual Gramsci subverte o historicismo idealista, como indica a citação anterior do Q.10, para fundamentar a filosofia da práxis com um fundamento robusto porque historicizado. O intuito, nesse sentido, é mostrar que o marxismo é uma ideologia orgânica, porque se liga às classes subalternas, não está dissociada delas. A partir dessa perspectiva se coloca o novo olhar crítico que Gramsci lança sobre a Ciência Política, enunciado desta maneira na metade de 1932:

O homem conhece objetivamente na medida em que o conhecimento é real para todo o gênero humano *historicamente* unificado em um sistema cultural unitário; mas este processo de unificação histórica ocorre com o desaparecimento das contradições internas que dilaceram a sociedade humana, contradições que são a condição da formação dos grupos e do nascimento das ideologias não universal-concretas, mas que envelhecem imediatamente, por causa da origem prática da sua substância. Há, portanto, uma luta pela objetividade (para libertar-se das ideologias parciais e falazes) e esta luta é a própria luta pela unificação cultural do gênero humano. O que os idealistas chamam de “espírito” não é um ponto de partida, mas de chegada: o conjunto das superestruturas em devir rumo a unificação concreta e objetivamente universal, e não um pressuposto unitário, etc. (Q.11/II, §15, p. 1416, grifo do autor).

Esta “luta por objetividade” mencionada na passagem acima corresponde à atuação da ideologia nos exercícios da hegemonia: uma visão de mundo produzida pelas classes sociais é orgânica à classe em questão, evoca uma gnosiologia e uma axiologia, portanto normas de conduta. A ideologia dominante, nesse sentido, é responsável por cimentar a hegemonia, da sociedade civil ao Estado burguês, sendo operacionalizada em ambas as acepções – da sociedade política à sociedade civil, ela atende fins hegemônicos. Como lembra Liguori (2007), as ideologias são o “terreno em que os homens se movem”, ou seja, não há sujeito sem ideologias nem ideologias sem sujeito. Pois “o sujeito individual tem uma visão própria do mundo, que não é só sua, mas também do grupo do qual faz parte; ou, muitas vezes sincreticamente, participa de várias visões do mundo” (LIGUORI, 2007, p. 95).

No curso da luta hegemônica, a ideologia delineia a constituição da subjetividade coletiva e também da individual, de modo mais contraditório. A ideologia permite, ainda, que o sujeito subalterno se contraponha à hegemonia adversária no âmbito da cultura: é por isso que Gramsci reitera, em vários momentos dos *Quaderni*, a ideologia como o “*lugar de construção da subjetividade*” (idem, p. 91, grifo nosso). Com isso, Gramsci perfaz um escopo de elementos que se conectam ao conceito de ideologia, subjacente à teoria da hegemonia, e que vincula as relações entre psicologia, filosofia, senso comum, bom senso e religião.

A distinção entre essas esferas ocorre apenas em grau: filosofia como concepção geral de uma classe, ideologia como concepção de mundo particular das classes sociais. Por concepção geral, trata-se da cultura e sua visão hegemônica da classe dominante, propagada tanto pelos seus valores (axiologia) quanto de forma gnosiológica, na assimilação do conhecimento que perfaz as relações pedagógicas, próprias de toda hegemonia. Nesse sentido, a religião se aproxima da ideologia na medida em que

manifesta na cultura (arte, direito, atividade econômica, aparelhos de opinião pública, por exemplo) a sua visão de mundo. A religião não enquanto dogma, mas laicamente entendida aqui como profissão de fé que adequa uma norma de conduta, que se difunde através do senso comum, que absorve a ideologia e a filosofia vigentes “segundo o grau de consciência e de funcionalidade, mais ou menos mediatas em relação à práxis e à política” (LIGUORI, 2007, p. 91).

Aqui aparece a terceira dimensão da ideologia, que engloba os tópicos anteriores e os implica de maneira intrínseca: 1. O momento da assimilação de uma visão de mundo, a partir do sujeito individual (processo de gnosiologia), 2. que se articula com a absorção do meio exterior, dos valores que circundam os sujeitos na sociedade, e se integram com 3. a política, a superestrutura, que condiciona duplamente a apreensão axiológica (os valores, a moralidade) e gnosiológica, através do conhecimento da realidade. Visão de mundo coincide, assim, com a ideologia correspondente, seja sob uma consciência mistificada, que impele para o conformismo passivo, ou crítica, que por sua vez ressalta uma norma de conduta ativa.

Essa valoração ambivalente, na sociedade de classes, diz respeito ao modo em que as classes apreendem as ideologias dominantes, de uma forma ativa ou passiva. Na realização da hegemonia, este processo ocorre de modo assimétrico conforme as relações de forças e a funcionalidade que a ideologia cumpre no projeto hegemônico.

#### **1.4. *Demonstrativo da primeira tese: o conceito de ideologia como elo material e subjetivo da hegemonia. Hipótese norteadora: A injunção das ideologias à produção do conformismo de massa***

A discussão sobre ideologia nos *Quaderni* perpassa as críticas de Gramsci ao idealismo, particularmente em sua polêmica com Croce. O tema da ideologia, como vimos, eflui como o norteador da teoria da hegemonia, na medida em que a ideologia está articulada a uma rede de conceitos, conforme as aparições do exercício de hegemonia.

Para tratar do conceito de ideologia, Gramsci desde logo estabelece uma “unidade distinção” entre a filosofia e a ideologia (Q.1, §132), mas para fazer isso ele entra em diálogo crítico com Croce. A filosofia croceana propunha uma “neutralidade” na sua visão de mundo, como se estivesse destituída de ideologia. Para Croce,

Também a religião da liberdade, sendo (como toda concepção de mundo) necessariamente ligada a uma ética adequada, não deveria ser ciência, mas ideologia. Ciência pura seria somente o idealismo, já que Croce afirma

que todos os filósofos, enquanto tais, não podem deixar de ser idealistas, queiram-no ou não (Q.10/II §41/XII, p. 1320-1).

É nesse sentido a constatação de Gramsci de que o idealismo de Croce em sua visão da história estava tendenciosamente perpassado por elementos de classe: Croce e os moderados difundiam assim uma visão arbitrária da história, que não correspondia à história real porque se mostrava anti-histórica: as categorias idealistas não apenas conservam como potencializam as contradições, e difundem-se no senso comum desprovidas de um fundamento historicizado.

Na falta de um fundamento historicizado, o senso comum só pode apreender uma filosofia na sua forma de conformismo *passivo*, pois é incapaz de fornecer a crítica das concepções de mundo vigentes e tampouco subverter as determinações concretas que submetem a massa à sua condição de classes subalternas porque conformistas. Não se trata então de um conformismo eterno, mas de um conformismo constituído historicamente. Com isso, Gramsci afirma que:

Criar uma nova cultura não significa apenas fazer individualmente descobertas “originais”; significa também, e sobretudo, difundir criticamente verdades já descobertas, “socializa-las” por assim dizer; e, portanto, transforma-las em base de ações vitais, em elemento de coordenação e de ordem intelectual e moral. O fato de que uma multidão de homens seja conduzida a pensar coerentemente e de maneira unitária a realidade presente é um fato “filosófico” bem mais importante e “original” do que a descoberta, por parte de um “gênio” filosófico, de uma nova verdade que permaneça como patrimônio de pequenos grupos intelectuais (Q.11/I, §12, p. 1377-78).

É através de Marx que Gramsci conduz sua crítica ao idealismo, na medida em que Croce e os moderados difundiam um tipo de conformismo passivo, mediante intelectuais acima do povo, organizados como classe, a fim de viabilizar uma política correspondente. Nesse sentido, Gramsci questiona o fundamento dessa concepção que rechaça o aspecto popular em detrimento de uma visão elitista da cultura, mostrando que mesmo o saber popular possui sua relevância e organicidade própria, mas que em função do espontaneísmo desagregado do senso comum, precisa ser historicizado e finalmente tornado crítico como pensamento organizado e coerente. De acordo com Filippini,

Gramsci reitera, em sua contínua prática de vivissecção da vida social dos estratos produtivos, como o *elemento ideológico* é uma das principais estruturas de legitimação social. O mesmo lema da “ideologia”, que faz parte dessa família de conceitos que identificamos como próximo do “bloco histórico”, assume um significado adicional nos *Quaderni* de anotações a respeito daquela “mistificação” contida na *Ideologia alemã*.

Além de um uso negativo do termo, como, por exemplo, em “abstração ideológica”, “fanatismo ideológico”, “interpretações ideológicas”, “prisão de ideologias”, Gramsci começa, desde os primeiros cadernos, a recusar o termo “Ideologia” [somente] como um sistema de ideias, como uma visão de mundo, como uma “religião” de um grupo social específico (FILIPPINI, 2008, p. 111, grifo do autor).

Do pensamento de Croce, Gramsci, nos *Quaderni*, toma o conceito de religião laica a fim de vincular estes elementos ao funcionamento das ideologias. Além disso, a apropriação gramsciana do conceito de ideologia marxiano se desdobra na compreensão material que a ideologia exerce nas superestruturas, pois as massas incorporam as visões de mundo de forma religiosa, inclusive fanática que é a forma fundamentalista da religião instrumentalizada. A ideologia, aqui atuando arbitrariamente, contribui assim para a formação subjetiva que a construção da hegemonia requisita. Ou seja, as dimensões mistificadoras da ideologia não são negadas na filosofia de Gramsci, como destaca Filippini, mas elas se apresentam juntamente de sua dimensão ativa e construtiva para legitimar os aparelhos de hegemonia.

A legitimação ideológica ocorre, sobretudo, nas superestruturas, pois nela “os homens adquirem consciência de sua posição social e de seus objetivos” (Q.10/II §41XII, p. 1321). É nessa nota que Gramsci aproxima o conceito de superestruturas ao de bloco histórico, conceito originalmente do teórico francês Georges Sorel. A respeito desta proximidade, Filippini lembra que:

O conceito de “bloco histórico”, lido em conexão com os de “ideologia”, “hegemonia” e “função orgânica”, descreve, portanto, a capacidade de conformação e elaboração orgânica de um sistema social, respondendo por sua estrutura complexa (o que Gramsci chama de “trincheiras e casamatas”), por sua duração em termos de solidez ou decomposição (“quando a classe dominante esgota sua função, o bloco ideológico tende a desagregar”). (FILIPPINI, 2008, p. 114).

A crítica de uma concepção de mundo desistoricizada ocorre através do marxismo, de modo a reconectar a gnosiologia com a realidade concreta, bem como a axiologia necessária para criar uma concepção de mundo crítica e coerente. Pois a visão de mundo desistoricizada acaba separando o fenômeno do tempo e do lugar, o que reduz os fatos históricos a fórmulas prontas. Porém, essa perspectiva de ler a história implica em formulações limitadas sobre o fenômeno e suas determinações concretas, constituem apenas “um espectro”, “vãs e inertes palavras” (Q.1, §48, 61).

Para que as massas possam superar o senso comum e se organizarem politicamente, a filosofia da práxis enquanto concepção imanente combate o estatuto de



transcendência das concepções idealistas, que traduzem uma visão de mundo ortodoxa, dogmática e fanática na medida em que se tratam de ideologias arbitrárias, mistificadoras. A filosofia da práxis afirma-se como religião laica, porque seu fundamento é historicizado e antidogmático:

“Politicamente”, a concepção materialista é próxima às massas, ao senso comum; esse está intimamente ligado a muitas crenças e preconceitos, a quase todas as superstições populares (bruxarias, espíritos, etc.). Isto pode ser visto no catolicismo popular e, especialmente, na ortodoxia bizantina. *A religião popular é crassamente materialista, todavia a religião oficial dos intelectuais procura impedir que se formem duas religiões distintas, duas camadas separadas, de modo a não se afastar das massas, para não se tornarem também oficialmente, como é realmente, uma ideologia de grupos restritos* (Q.16 §9, p. 1861-2, grifos nossos).

Nesse texto de 1934, Gramsci analisa o desenvolvimento do marxismo e observa o critério metodológico que visivelmente afasta a filosofia da práxis das classes subalternas: trata-se de integrar as visões de mundo que separam cultura popular de alta cultura, de modo que a “religião oficial” dos intelectuais considere o fato de que as massas são incapazes de se organizarem politicamente como um axioma. Para Gramsci, a filosofia da práxis, sendo formulada pelas classes subalternas, não pode simplesmente denegar o que é difundido como senso comum originário que forma as classes subalternas, pois isto seria reificar a religião oficial dos intelectuais. É necessário reconhecer o que há de progressista (e de progresso científico) no senso comum, para que essa desagregação se transforme em bom senso mediante o crivo da crítica.

Para realizar esse processo, as massas populares incultas precisam primeiramente conquistar a lógica formal, “a mais elementar gramática do pensamento e da língua” (Q.11 §44, p. 1464), mas não só isso, também devem ambicionar a lógica dialética, enquanto expressão do pensamento historicamente concreto. Esse processo só pode ser assimilado mediante a filosofia da práxis, cujo referencial é as classes subalternas que sempre estiveram “às margens da história”, como é intitulado o Q.25. Diferentemente do tratamento da filosofia idealista, cujo referencial são os intelectuais da história dominante.

A lógica formal é um sistema de signos, exatamente como a gramática, e ela própria constitui uma metodologia. Trata-se “daqueles mecanismos abstratos do pensamento que foram sendo descobertos, depurados, refinados através da história da filosofia e da cultura” (Q.6 §180, p. 826). Cada pesquisa, nesse sentido, cria para si seu próprio método, sua própria lógica interna de operacionalização. Sua universalidade “não

se encontra em sua pureza formal, mas na capacidade de produzir conhecimentos” (FROSINI, 2017, p. 1047).

O “erro metódico” do qual Gramsci critica os intelectuais profissionais está demarcado na polêmica dirigida a Bukharin, nos debates sobre o movimento socialista. O que mostra como não somente as doutrinas idealistas estimulam conformismo passivo em suas visões de mundo, mas o próprio marxismo também pode reproduzir esta tendência, que se deve à uma separação entre ciência e filosofia. De acordo com Aliaga,

Três problemas são deduzidos desta separação entre ciência e filosofia no interior do marxismo: 1. a filosofia da práxis amputada de seu amparo em uma concepção científica que lhe seja própria, passa a depender de métodos que lhe são externos e, portanto, perde a autonomia; 2. a filosofia destacada da teoria da história e da política não pode ser uma filosofia com conteúdo concreto, “prático”, reduzindo-se à metafísica; 3. Não é possível que a ciência do materialismo histórico seja a sociologia na medida em que esta possui uma base metodológica anistórica e antidualética, o que torna impossível conceber a “superação, a subversão da práxis” (Q.11, §14, p. 1403) (ALIAGA, 2013, p. 155).

Gramsci, como vimos, já no primeiro caderno estabelece o nexos entre ideologia, filosofia e ciência (Q.1 §132), unificando aquilo que Bukharin separava, por fundamentar o marxismo a partir de um ponto de vista positivista. Essa visão afirma um determinismo mecânico, que inclusive reitera as diversas derrotas do movimento socialista, cujas reflexões acompanhavam as precauções de Gramsci para tornar a filosofia da práxis uma filosofia de massa. Tal polêmica, que será tratada a seguir, tem por intuito dismantelar a noção endossada pelo pensamento positivista de que a massa é unicamente desagregada, incapaz, irresponsável ou bárbara na sua forma de ser, pelo fato de ser composta de superstições, preconceitos e fanatismos. Diz Gramsci:

A própria concepção do mundo responde a determinados problemas colocados pela realidade, que são bem determinados e “originais” em sua atualidade. Como é possível pensar o presente, e um presente bem determinado, com um pensamento elaborado em face de problemas de um passado frequentemente bem remoto e superado? Se isto ocorre, significa que somos “anacrônicos” em face da época em que vivemos, que somos fósseis e não seres que vivem de modo moderno. Ou, pelo menos, que somos bizarramente “compósitos”. *E ocorre, de fato, que grupos sociais que, em determinados aspectos, exprimem a mais desenvolvida modernidade, em outros manifestam-se atrasados com relação à sua posição social, sendo, portanto, incapazes de completa autonomia histórica* (Q.11/I §12, p. 1377, grifos nossos).

Com isso, a análise da ideologia nos *Quaderni* indica dois tipos distintos de conformismo: o conformismo de massa apassivado, e o conformismo crítico, que se

difunde a partir da historicidade das visões de mundo. Embora a massa na qual Gramsci se refere não seja algo homogêneo, os grupos subalternos se constituem historicamente pela dialética da “conservação-inovação”, entre revolução e restauração no curso da história. Na perspectiva das doutrinas idealistas, é priorizado o momento da conservação, como se os fatos históricos pudessem ser lidos por uma ótica estática homogênea, descartando o movimento e por isso constituindo-se como uma “anti-dialética”, ou uma dialética da conservação, dialética dos distintos. As classes subalternas tanto podem expressar modernidade como anacronismos em seu senso comum, mas isto não as torna inaptas a formularem uma concepção crítica de mundo, de modo a romper com sua subalternidade.

Atribuir ao conformismo de massa, portanto, um tal determinismo mecânico é reforçar a subalternidade de uma cultura que é destinada a manter-se em duplicidade na forma de alta e baixa cultura, de dominantes e de dominados, de governantes e de governados. Esse “destino” diz respeito ao caráter mítico e transcendente que uma ideologia arbitrária se manifesta na cultura e se incorpora na massa como fanatismo: a ideia fatalista que as massas só são capazes de assimilar um conformismo passivo, e não ativo – ideia destituída de historicidade e margem científica de bom senso. Sobre isso, Gramsci considera o seguinte:

(...) deve-se, aliás, sublinhar que o fatalismo é apenas a maneira pela qual os fracos se revestem de uma vontade ativa e real. *E por isso que se torna necessário demonstrar sempre a futilidade do determinismo mecânico, o qual, explicável como filosofia ingênua da massa e, somente enquanto tal, elemento intrínseco de força, torna-se causa de passividade, de imbecil autossuficiência, quando é elevado à filosofia reflexiva e coerente por parte dos intelectuais; e isto sem esperar que o subalterno torne-se dirigente e responsável. Uma parte da massa, ainda que subalterna, é sempre dirigente e responsável, e a filosofia da parte precede sempre a filosofia do todo, não só como antecipação teórica, mas também como necessidade atual.* O fato de que a concepção mecanicista tenha sido uma religião de subalternos é revelado por uma análise do desenvolvimento da religião cristã, que — em um certo período histórico e em condições históricas determinadas — foi e continua a ser uma “necessidade”, uma forma necessária da vontade das massas populares, uma forma determinada de racionalidade do mundo e da vida, fornecendo os quadros gerais para a atividade prática real (Q.11/I §12IV, p. 1388-89, grifos nossos).

Tornar o subalterno dirigente e responsável é o cerne da filosofia da práxis, com vistas a romper sua subalternidade de classe. É a passividade que caracteriza historicamente o conformismo de massa, “a filosofia ingênua da massa” de acordo com o determinismo mecânico que realiza uma leitura positivista da história. Para romper com

tal determinismo mecânico e compreender como Gramsci leva a cabo esse “movimento do particular para o geral”, como diz Buttigieg, no qual uma parcela da massa sendo dirigente e responsável pode enfim universalizar-se para as classes subalternas, é preciso ter em mente as consequências da rede conceitual da ideologia para a teoria da hegemonia em suas determinações práticas: trata-se das implicações das visões de mundo nas superestruturas, de como a ideologia se manifesta nos aparelhos de hegemonia.

É a partir destas reflexões que a ideologia ganha materialidade na criação de conformismos, no intuito de superar o conformismo passivo de massa, porque:

no fundo, se o subalterno era ontem uma coisa, hoje não o é mais: tornou-se uma pessoa histórica, um protagonista; se ontem era responsável, já que era “resistente” a uma vontade estranha, hoje sente-se responsável, já que não é mais resistente, mas sim agente e necessariamente ativo e empreendedor (Q.11/I, §12, p. 1388).

E nesse sentido, o conceito dual de ideologia evoca uma busca em pensar um novo sujeito político para elaborar um novo conformismo, isto é, um conformismo crítico que salienta a capacidade ativa e crítica de organização das classes subalternas. Vejamos então como Gramsci pensa as implicações da ideologia nas superestruturas, na medida que é na política que as ideologias cumprem os exercícios da hegemonia, vinculando os afetos e as crenças que regulamentam a vida prática do sujeito subalterno.

## Capítulo II

### **Ideologia e autonomia: as relações entre política e subjetividade no pensamento de Gramsci**

Até aqui, priorizamos examinar como a teoria da hegemonia fornece elementos para uma dualidade conceitual da ideologia, que aparece tanto a partir das apropriações de Gramsci em relação a Marx, quanto das apropriações críticas da filosofia de Croce. A ideologia, nesse sentido, atende aos exercícios da hegemonia, mas não apenas isto, ela se configura como a materialidade da própria hegemonia, na medida em que as ideologias são “vulgarizações filosóficas” que levam as massas a ação.

As reflexões do autor dos *Quaderni* sobre o conceito de ideologia se encontram nesse limiar teórico entre o idealismo e o materialismo, pois é dessa forma que o conceito de ideologia cumpre uma “função social”. Assim, a ideologia pode desempenhar tanto o caráter consciente/cognoscitivo, como também abranger o conjunto de valores das classes.

A ideologia não remete a um “encobrir” da consciência pura e simplesmente, porque ela própria afirma uma visão de mundo adequada a uma norma de conduta de classe, isto é, num movimento ambivalente que se constitui como gnosiologia e axiologia, enquanto mecanismo de subordinação de classe à hegemonia. Contudo, a disputa da hegemonia civil ocorre pela via da política e da cultura, que é a efetivação gnosiológica da hegemonia. A política, enquanto confirmação e efetividade da hegemonia, pode igualmente afirmar ou denegar, mediante o esvaziamento da autonomia, a formação das subjetividades, propulsionando o apassivamento como também a persuasão de classe para compor a ideologia hegemônica. Isto se dá pelo dispositivo do Estado, que mantém a cultura dominante opondo-se às classes adversárias e assimilando as classes aliadas. O Estado se apresenta como instância universal, que paira acima das classes, mas nas relações concretas entre sociedade civil e sociedade política, a ordem reproduz os interesses capitalistas, obedecendo a direção das frações burguesas hegemônicas.

#### **2.1. Senso comum, religião, folclore**

Para compreender como a ideologia atua nos exercícios da hegemonia e se efetiva pela política, é preciso partir do conceito de senso comum, que constitui objetivamente uma das bases da filosofia da práxis. A filosofia da práxis, a visão de mundo como Gramsci

propõe o marxismo, se pretende como uma ciência da política, uma filosofia ou religião (laica) de massa, centrada na realidade efetiva. Contudo, uma política que é também filosofia e vice-versa, pois se exerce de maneira ativa pelas classes subalternas, não mais como um “apassivamento” ou conformismo passivo.

Nas notas do Q.8 e Q.11, respectivamente nas versões A e C, aparecem a fundamentação sistematizada a respeito do senso comum, articulando suas relações com a filosofia, a ciência, a religião e a ideologia ao longo das reelaborações presentes no Q.11. Esse caderno, em quase sua integralidade das nove notas sobre o conceito de ideologia (exceto por três textos C), incorpora os temas das notas do Q.8 dedicados ao idealismo e ao materialismo, sintetizando numa só nota as modificações de alguns parágrafos esparsos do Q.8. No conjunto do Q.11, os temas da ideologia, da filosofia, do senso comum, do idealismo e do materialismo sistematizam as notas sobre as relações entre conformismo e hegemonia.

É o caso, por exemplo, das notas aqui referidas, §173 e §174 (Q.8, p. 1045-6), que são retomadas na segunda parte do Q.11. Nessas notas do Q.8, escritas em novembro de 1931, os interlocutores de Gramsci são Bukharin e Croce. Uma crítica dirigida ao idealismo de Croce, em que a previsão histórica corresponde a um “não senso”, com o estatuto epistemológico equivalente aos de jogos de azar (cf. LUTIIS, 2017, p. 578). Contudo, o objeto de discussão que motivou a escrita de tais notas é de ordem metodológica, e se dirige sobretudo a Bukharin, de como o marxista soviético conduzia a difusão do materialismo histórico.

### **2.1.1. A linguagem da filosofia da práxis**

Para compreender qual a expressão da filosofia da práxis para as classes subalternas, é preciso ter em mente que Gramsci se debruçava nos *Quaderni* na problemática questão das sucessivas derrotas do movimento socialista, na vitória do fascismo, e também nas cisões internas da Segunda Internacional. Esta polêmica, por sua vez, tem como interlocutor Nikolai Bukharin<sup>26</sup>, originada de outras polêmicas que

---

<sup>26</sup> A polêmica dirigida a Bukharin nos debates da Segunda Internacional não partiu só de Gramsci. De acordo com Andreucci (1982), em *Kautskismo e “marxismo da Segunda Internacional”*, Emile Vandervelde, marxista belga que foi um dos grandes representantes da Segunda Internacional entre 1900 e 1918, “expressava a opinião de que, enquanto o marxismo de Kautsky era um marxismo ‘avançado’, o de Bukharin era ‘um marxismo em retrocesso, simplificado ao extremo, reduzido a um esquema’” (cf. o artigo cit., p. 20, in HOBBSAWN [et al.], 1982).

marcaram aquele período, como a antinomia entre social-democracia e comunismo, e a proposta de um cientificismo do marxismo. De acordo com Andreucci, o marxismo, no seu conjunto,

[...] descontadas algumas raras exceções que confirmavam a regra, se havia empobrecido e se tornara, exatamente, “marxismo da Segunda Internacional”, um marxismo “vulgar”, grosseiramente mecanicista, evolucionista, distanciado da filosofia, mera explicação da necessidade das leis do desenvolvimento histórico, frequentemente traduzido em termos de cientificismo positivista (ANDREUCCI, 1982, p. 21-2).

Todo o debate que demarca o período da Segunda Internacional para os historiadores se situa nos marxistas que vivenciaram as duas grandes guerras, de teóricos que se enquadravam em um dos dois grandes campos em confronto, o da social-democracia (de matriz kautskista) ou o do comunismo revolucionário (de matriz marxista-leninista). No primeiro bloco, a ala de Kautsky, que ficou conhecida por uma orientação reformista, e no segundo bloco os marxistas que se destacavam por reivindicar uma “adesão soviética” do materialismo histórico. A disputa em questão consistia na “velha ortodoxia marxista de Kautsky” e “a nova ortodoxia marxista do marxismo russo”, como indica Andreucci, “que brigavam pela posse do ‘anel verdadeiro’, pela ‘herança do marxismo entendido corretamente’” (cf. ANDREUCCI, 1982, p. 21). Em suma: uma disputa sobre a linguagem do materialismo histórico que iria definir a política concreta de atuação do movimento socialista.

Além dos polos antagônicos entre social-democratas *versus* comunistas, outro polo de antagonismo que caracterizou a Segunda Internacional, e também diz respeito à linguagem do marxismo, é sobre a teorização relativa ao método histórico. Essa polêmica particularmente ganha ênfase nos *Quaderni*, juntamente com a crítica de Gramsci realizada contra Croce e os moderados, como vimos no capítulo anterior.

Em *Teoria do Materialismo Histórico*, Bukharin equipara o marxismo à sociologia, estabelecendo uma relação entre história e sociologia, porém conferindo uma importância maior à última. Essa compreensão do materialismo histórico como teoria sociológica vem a ser continuamente criticada por Gramsci nas notas dedicadas ao tratado de Bukharin, devido a seu tratamento de “uma ‘sociologia’ que é científica num sentido indubitavelmente positivista ou mecanicista” (BUTTIGIEG, 1990, p. 13). Isto fica evidenciado quando Bukharin afirma que “a sociologia [...] oferece o ponto de vista

determinado, os meios de investigação ou, como se costuma dizer, o método da história” (idem, 1990, p. 14)<sup>27</sup>.

Gramsci considera, por sua vez, que “a sociologia “pressupõe uma filosofia, uma concepção do mundo, da qual é um momento subordinado” (Q.11/II. §26, p. 1432). A sociologia, no entender de Gramsci, não pode ser comparada às ciências naturais, tampouco incorporar o mesmo método, pois “não é possível descrever o desenvolvimento da sociedade como se se tratasse do desenvolvimento de uma árvore a partir da semente” (BUTTIGIEG, 1990, p. 15-6).

Associar o materialismo histórico como sendo uma teoria sociológica derivada das ciências naturais acarretou consequências deletérias para os debates marxistas em curso na época que Bukharin escreveu seu tratado. Isto porque o marxismo incorporou um cientificismo sociológico que é danoso em sua proposta de uma filosofia de massa, enquanto “filosofia da práxis”. Gramsci, então, questiona:

De fato, na política, a utilização da lei estatística como lei essencial, operando de modo fatalista, não é apenas um erro científico, mas torna-se também um erro prático, em ato; por outro lado, ela favorece a preguiça mental e a superficialidade programática. Deve-se observar que a ação política tende, precisamente, a fazer com que as multidões saiam da passividade, isto é, a destruir a lei dos grandes números. Como, então, considerá-la uma lei sociológica? (Q.11/II §26, p. 1430).

Quando a filosofia e as ciências sociais são orientadas por um “naturalismo” metodológico, há uma tendência de enquadrar cada elemento do real numa totalidade predeterminada. A própria história se confunde com uma fórmula mecanicista, em que cada experiência ou evento histórico é destituído de sua especificidade. Sendo assim, a filosofia da práxis deve adotar uma metodologia a ela apropriada, que “deve ser derivada não das ciências naturais mas do âmbito da crítica e da interpretação, isto é, da ‘filologia’” (BUTTIGIEG, 1990, p. 18). Filologia como “a expressão metodológica da importância dos fatos particulares entendidos como ‘individualidades’ definidas e precisas” (idem, 1990, p. 19).

A ausência da historicidade de uma teoria que precisa ser construída pelos setores subalternos só pode culminar para a derrota do projeto político que propõe uma forma de pensamento revolucionária. A historicidade de um conceito, enquanto orientação

---

<sup>27</sup> Em seu artigo sobre “o método de Gramsci”, Buttigieg utiliza como referência a versão italiana do texto de Bukharin: BUKHARIN, Nikolai. *Teoria del materialismo storico. Manuale popolare di sociologia marxista* [1921]. Florença: La Nuova Italia, 1977.



metodológica, é incompatível com uma formulação que evoca uma natureza homogênea, padronizada, tomada como imutável, como sugere o conceito de natureza humana. Na perspectiva historicizada, o homem é autodeterminado a partir de suas relações sociais concretas.

A assimilação da filosofia da práxis como um “tratado” positivista, nesse sentido, se mostra incompatível com as necessidades concretas de classe que sempre acompanhou os povos subalternos, a começar pela destituição de sua autonomia em elaborar suas próprias concepções de mundo. Tornar o marxismo uma “sociologia positivista” acarreta consequências nocivas para a difusão da filosofia da práxis, além de ser incompatível com seu programa político. A crítica a Bukharin acompanha as críticas ao positivismo que atravessam os escritos de Gramsci. Entretanto, a crítica também conflui para:

a concepção do socialismo como cultura autônoma, a insistência na necessidade de educar as massas para fazê-las adquirir uma consciência crítica, o antidogmatismo, a fundamental vocação democrática e, sobretudo, as discussões aprofundadas sobre o caráter e o papel do partido comunista, o “moderno Príncipe” (BUTTIGIEG, 1990, p. 17).

Ambas as notas em questão se intitulam “Sobre o *Ensaio Popular*”, em referência ao ensaio de Bukharin. Gramsci adverte para as categorias positivistas que Bukharin utiliza em sua compreensão do marxismo, na medida em que seria problemático propor tal obra no intuito de elevar o materialismo histórico a uma concepção de massa. Assim o autor dos *Quaderni* antecede a discussão sobre o senso comum:

Um trabalho como o Ensaio popular, destinado a uma comunidade de leitores que não são intelectuais de profissão, deveria partir das análises e da crítica da filosofia do senso comum, que é a “filosofia dos não filósofos”, isto é, a concepção de mundo absorvida acriticamente dos vários ambientes sociais no qual se desenvolve a individualidade moral do homem médio. (Q.8 §173, p. 1045, grifos nossos)

O texto A dessa discussão, que se deu pouco mais de um ano antes da redação C, já mostrava como os rumos da Segunda Internacional estavam no cerne das preocupações de Gramsci a respeito do distanciamento entre intelectuais e massas. A obra de Bukharin, nesse sentido, não só endossava essa distância, em função de seu rebuscamento incapaz de traduzir o marxismo para as classes subalternas, como também se mostrava perniciosa para a própria teoria materialista.

Para Bukharin, havia uma suposta identidade entre as ciências naturais e as ciências sociais, cuja matriz positivista conflui para “leis de tendências” na teoria da

história. Gramsci considera que isso representa um perigo, pois “ele muitas vezes confirma esses elementos acríticos, baseados na mera percepção imediata, pelo qual o senso comum, ainda rima com ‘ptolemaico’, antropomórfica e antropocêntrica” (Q.8 §173, p. 1045). Uma tal concepção exclusivamente pejorativa atribuída ao senso comum se deve à visão positivista de elevar o marxismo ao estatuto científico, com o mesmo método e rigor das ciências naturais: enquanto a ciência é o pensamento sistemático e organizado, coerente, o senso comum é desagregado e acrítico, repleto de superstições e incapaz de depreender uma concepção crítica como a filosofia da práxis.

Bukharin transpôs o método das ciências naturais para as ciências humanas, o que dilui a perspectiva histórica de classe para um fundamento biológico que legitima o marxismo nas massas. Essa suposta identidade entre as ciências naturais e as ciências sociais de matriz positivista conflui para “leis de tendências” na teoria da história.

O “sociologismo positivista” e pseudocientífico também contribuiu para as vulgarizações do marxismo, como se expressa na continuidade dessas notas que Gramsci dedicou a Bukharin. Não só isso, como também essa tendência vulgarizada foi responsável por fomentar os elementos reacionários de ascensão do fascismo:

Observa-se, sobretudo, que as forças antagônicas à cultura dominante, impregnadas de ideias socialistas e mesmo especificamente marxistas, não ofereceram, e certamente em muitos casos não tiveram capacidade para isto, uma alternativa coerente e persuasiva ao fascismo, ou seja, não foram efetivamente capazes de elaborar uma *contracultura*, na medida em que elas próprias careciam de rigor e adotaram *acriticamente* métodos e paradigmas da cultura dominante (BUTTIGIEG, 1990, p. 12, grifos do autor).

A arte de operar com os conceitos se deve aos avanços da pesquisa experimental das ciências naturais, entretanto não pode se reduzir a ela, ou se equiparar ao método das ciências exatas. Isto tornou possível combinar a historicidade das categorias lógicas com sua relativa estabilidade e independência em relação aos conteúdos ideológicos que são expressos através delas (cf. FROSINI, 2017, p.1047). O que permitiu também “separar a noção objetiva do sistema de hipóteses, através de um processo de abstração que está inserido na própria metodologia científica, apropriar-se de uma e recusar a outra” (Q.4 §7, p. 430).

A assimilação da filosofia da práxis como um “tratado” de sociologia positivista, nesse sentido, se mostra incompatível com as necessidades concretas de classe que os povos subalternos carregam, a começar pela destituição de sua autonomia em elaborar

suas próprias concepções de mundo. Que tipo de consequência pode advir de uma tal sociologia positivista, ao adotar o método das ciências naturais às ciências humanas? Segundo Buttigieg, essa tentativa acarreta consequências nocivas para a difusão da filosofia da práxis:

[a sociologia positivista] ela bloqueia a possibilidade de reconstruir as causas que explicam as relações de poder – *a biologia substitui a política como explicação das condições das camadas marginalizadas*. Em outras palavras, atribuindo a leis biológicas e a-históricas o não-conformismo do “criminoso”, a não-integração dos meridionais, o comportamento *irrequieto* das massas “depravadas” ou “irracionais”, a escola positivista de sociologia nega aos grupos subalternos a possibilidade de ter uma história própria (BUTTIGIEG, 1990, p. 8, grifo nosso).

A polêmica de Gramsci em relação a Bukharin se deve, pois, ao seu marxismo de orientação positivista e dogmática. Muitos desses cuidados constituem objeto de reflexão em relação a uma reconstrução do pensamento de Marx, que para Gramsci deve ser fruto “de um trabalho minucioso e conduzido com o máximo escrúpulo de exatidão e honestidade científica” (Q.4 §1, 419). Gramsci, dessa forma, visava confrontar o método filológico com o método estatístico, como expressa no Q.11:

Se a filologia é a expressão metodológica da importância que tem a verificação e a determinação dos fatos particulares em sua inconfundível “individualidade”, é impossível excluir a utilidade prática da identificação de determinadas “leis de tendência” mais gerais, que correspondem, na política, às leis estatísticas ou dos grandes números, que contribuíram para o progresso de algumas ciências naturais” (Q.11/II, §25, 1429).

Por isso, a orientação metodológica<sup>28</sup> de Gramsci sobre como proceder na crítica das concepções de mundo se encontra em tais notas, sintetizadas no Q.11, cuja análise foi escrita entre julho e agosto de 1932. Diz Gramsci: “partir do ‘senso comum’, em primeiro lugar, da religião, em segundo, e só numa terceira etapa, dos sistemas filosóficos elaborados pelos grupos intelectuais tradicionais” (Q.11/II, §13, p. 1401)<sup>29</sup>. Noutros

---

<sup>28</sup> Cf. a nota da edição de Carlos Nelson Coutinho (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014), vol. 1, p. 460. Ele indica que os comentários nos textos A e C em questão são dirigidos a Bukharin, em crítica à sua obra publicada em 1921: *A teoria do materialismo histórico. Manual popular de sociologia marxista*.

<sup>29</sup> Como observa Aliaga (2017), “para atender suas próprias recomendações metodológicas, para pensar uma ciência da política a partir da perspectiva das classes subalternas, Gramsci foi obrigado a estabelecer um vigoroso diálogo crítico com um universo variado dentre os expoentes mais destacados do pensamento político da Itália” (idem, p. 39). Gramsci, com isso, estabeleceu um profícuo debate com a teoria das elites, a maior representante da Ciência Política italiana, de modo a “transcender os limites de seu centro de interesse imediato”, centrado na teoria política do socialismo, operando, nesse sentido, uma “reconstrução crítica da ciência política italiana” (idem).

termos, a filosofia da práxis tem seu ponto de partida a investigação do senso comum, para então efetuar sua crítica do senso comum dominante, e finalmente as massas podem, assim, efetuar a crítica ao senso comum, que será base de uma nova cultura.

A cautela de Gramsci se deve à seguinte razão: a filosofia catedrática, hegemônica, é o ponto de chegada na discussão sobre o senso comum, de maneira que é preciso repensar o senso comum a partir das camadas subalternas, visto que a história da filosofia sempre deu protagonismo à perspectiva dos vencedores, dos dominantes<sup>30</sup>. Gramsci fala em “filosofia dos filósofos”, aquela produzida pela academia, por exemplo. Contudo, a filosofia da práxis, enquanto filosofia de massa, pode chegar a conclusões diametralmente opostas. Essa chave de leitura hegemônica se cristalizou com uma pretensa inabilidade das massas para a política, bem como a capacidade de elaborar uma própria concepção de mundo, como mostra Buttigieg:

Noutras palavras, o materialismo histórico prevê para as massas um papel de efetivo protagonismo na história, não o de atores inconscientes de um drama mecanicista que se desdobra segundo leis de natureza inalteráveis – leis que separam, privilegiam e dão o poder àqueles que reivindicam o mérito de tê-las descoberto e que, com base em seu saber “científico”, se arrogam o direito ao comando (BUTTIGIEG, 1990, p. 16-7).

A concepção de mundo original das classes subalternas não se opõe, nesse sentido, aos “grandes sistemas das filosofias tradicionais e religião do alto clero”: “Na realidade, estes sistemas são desconhecidos pelas multidões, não tendo eficácia direta sobre o seu modo de pensar e de agir” (Q.11/II, §13, p. 1396). Então, como as filosofias tradicionais incidem efeitos sobre a massa subalterna?

Estes sistemas influem sobre as massas populares como força política externa, como elemento de força coesiva das classes dirigentes, e, portanto, como elemento de subordinação a uma hegemonia exterior, que limita o pensamento original das massas populares de uma maneira negativa, sem influir positivamente sobre elas, como fermento vital de transformação interna do que as massas pensam, embrionária e caoticamente, sobre o mundo e a vida (Q.11/II, §13, p. 1396, grifos nossos).

Nessa nota Gramsci aponta que o sistema de filosofia tradicional (elaborado pelos “filósofos profissionais”) possui elementos de subalternidade, de modo a limitar o pensamento oriundo das classes subalternas a uma hegemonia exterior, o que

---

<sup>30</sup> Cf. a obra de Walter Benjamin, cit., *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

contribui em caracterizar a massa como sendo uma esfera dotada apenas de senso comum, pensamento desagregado, superstições e fanatismos.

Ainda sobre a nota §13 do Q.11, que é uma versão reelaborada das notas §173 e §175 do Q.8, na versão inicial desse texto, feita em novembro de 1931, Gramsci chama o senso comum de “a filosofia dos não filósofos”, afirmando que se trata de uma concepção de mundo “absorvida acriticamente pelos vários ambientes sociais em que a individualidade moral do homem comum se desenvolve” (Q.8 §173, p. 1045). Os principais elementos do senso comum são dados “pelas religiões, e não apenas pela religião atualmente dominante, mas por religiões anteriores, de movimentos heréticos populares, de concepções científicas passadas etc.” (idem). Gramsci ainda caracteriza o senso comum não como uma concepção única, “idêntica no tempo e no espaço”, mas como o “folclore” da filosofia, “e, como folclore, se apresenta em inúmeras formas: seu caráter fundamental é ser uma concepção desintegrada e incoerente do mundo, inconsequente, conforme o caráter das multidões de que isso é a filosofia” (idem).

Uma observação de Buttigieg sobre o método histórico de Gramsci, como se pode observar em suas análises sobre o senso comum e o folclore, é esse *movimento do particular ao geral*:

Raramente se verifica o contrário – a saber, que uma generalização seja postulada e sucessivamente utilizada para compreender o particular. (...) *As generalizações ou os conceitos não estão nunca completos ou acabados; estão sempre numa relação fluida, crescentemente complexa diante de outras generalizações ou conceitos* (idem, 1990, p. 8, grifo nosso).

Quando a filosofia e as ciências sociais são orientadas por um “naturalismo” metodológico para analisar a história, há uma tendência de enquadrar cada elemento do real numa totalidade predeterminada:

A própria história se confunde com uma fórmula mecanicista, em que cada experiência ou evento histórico é destituído de sua especificidade. Sendo assim, a filosofia da práxis deve adotar uma metodologia a ela apropriada, que “deve ser derivada não das ciências naturais, mas do âmbito da crítica e da interpretação, isto é, da ‘filologia’” (BUTTIGIEG, 1990, p. 18).

A filologia para Gramsci é tomada como “a expressão metodológica da importância dos fatos particulares entendidos como ‘individualidades’ definidas e precisas” (idem). A história, nesse sentido, busca “*recuperar o fragmento, reconhecer sua especificidade e captar sua diferença*” (idem, 1990, p. 21, grifo nosso), em sua infinita variedade e multiplicidade (cf. Q.11/II, §24, p. 1429-30).

Buttigieg examina o percurso metodológico de Gramsci com base na nota §25 do Q.1, que trata de problemas levantados pelo comunista italiano na relação entre sociologia de esquerda e positivismo científico, investigados pela disciplina da criminologia. A versão C desta nota reaparece somente no Q.25, e demonstra que como Gramsci buscou elaborar a genealogia de uma determinada teoria da sociologia de esquerda na Itália.

Nesse procedimento investigativo, Gramsci detecta que os teóricos da sociologia de esquerda italiana tinham uma “política aparentemente progressista ou de esquerda e de positivismo a-histórico” (idem). Esse fenômeno predominou no circuito acadêmico, por isso Gramsci chama de “lorianismo”, devido à receptividade e transmissão do pensamento de Achille Loria<sup>31</sup> – cujo texto A é a nota 25 do Q.1. Buttigieg ressalta que tal pesquisa nos *Quaderni* “não deve limitar-se ao estudo de formulações desconexas como tais” pois “ela diz respeito ao impacto que esta corrente e seus expoentes tiveram na história material, política, social e cultural italiana” (idem, 1990, p. 2).

Na versão C da nota sobre a sociologia positivista, Gramsci acrescenta por exemplo vários dados novos de uma bibliografia publicada por Luigi Einaudi, um proeminente economista e político liberal da época. A nota de segunda redação aparece no §1 do Q.28, intitulada “lorianismo”. Essa modificação, para Buttigieg, contribuiu para entender como é o ritmo de escrita gramsciano, na medida em que o texto de primeira redação havia sido escrito de memória ao que Gramsci havia lido das obras de Loria. Mesmo com o acréscimo da bibliografia, Gramsci não se exime de criticar o próprio Einaudi “pela falta de rigor crítico e por escassa atenção ao método científico” (idem, 1990, p. 7). Isto mostra como Gramsci é um crítico mordaz, mesmo quando uma nova bibliografia fora desenvolvida atualizando os temas que eram objetos de seus estudos, como lembra Buttigieg:

---

<sup>31</sup> Economista italiano que se destacou, sobretudo, no final do século XIX, período marcado por crises e fragmentações na economia política italiana. Os conflitos teóricos se deram entre a economia clássica e a escola histórica, sendo Loria um dos autores que se alinham ao positivismo, tornando-se, por isso, mais um dos interlocutores críticos para o autor dos *Quaderni*. De acordo com Perri (2012), “a princípio considerado como o intérprete na Itália do materialismo histórico de Karl Marx”, Loria foi “um ponto de referência tanto para a ciência econômica acadêmica quanto para a cultura econômica do nascente Partido Socialista” (cf. PERRI, 2012, disponível em [http://www.treccani.it/enciclopedia/achille-loria\\_%28Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Economia%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/achille-loria_%28Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Economia%29/). Acesso em 10/08/2020).

Uma das maiores preocupações expressas nas notas sobre o lorianismo (e mesmo em outros pontos) é que resíduos de pensamento, teorias bizarras, generalidades críticas e uma difusa irresponsabilidade intelectual não são características exclusivas de expoentes da cultura de direita, reacionária, conservadora ou liberal; eles também contaminaram seriamente o pensamento progressista, de esquerda e mesmo marxista” (BUTTIGIEG, 1990, p. 12).

As teorias positivistas tiveram um sério efeito nocivo e regressivo sobre a cultura política italiana: “entre outras coisas, eles conferiram legitimidade “científica” e contribuíram para a perpetuação da crença determinista (e fatalista) segundo a qual alguns indivíduos (criminosos, por exemplo) ou alguns grupos (em particular, os meridionais) são ‘bárbaros’ ou primitivos por natureza” (idem, 1990, p. 7). No Q.25 §8, Gramsci salienta que “para uma elite social, os elementos dos grupos subalternos têm sempre algo bárbaro ou patológico” (Q.25 §8, p. 2279). Nessa nota, Gramsci se refere à visão preconceituosa do médico Cesare Lombroso relativa aos povos subalternos<sup>32</sup>.

Entretanto, no procedimento crítico-dialético, a filosofia da práxis deve se apresentar, inicialmente, “em atitude polêmica e crítica, como superação da maneira de pensar precedente e do pensamento concreto existente (ou do mundo cultural existente)” (Q.11, §12, p. 1383). Nesse sentido, a filosofia da práxis, enquanto filosofia de massa<sup>33</sup>, é a forma mais sistematizada do senso comum que passou por um processo de crítica histórica e política. Filosofia de massa porque é coletiva, orgânica e não arbitrária.

---

<sup>32</sup> Este psiquiatra exerceu tamanho impacto no cenário público italiano que seus estudos de antropologia criminal foram amplamente difundidos, particularmente entre sociólogos e advogados, contribuindo para o surgimento daquilo que ficou conhecido como “Escola Positiva de Direito Penal”. Nesse sentido, sua obra voltou-se para as questões da medicina social, dentre as quais se destacam, por exemplo, o higienismo social e a delinquência, esta entendida como um fator pré-determinado nos indivíduos. A tese de Lombroso era de que as anomalias físicas salientam a degeneração moral do delinquente, como se observa em *L'uomo delinquente studiato in rapporto alla antropologia, alla medicina legale ed alle discipline carcerarie*, de 1876. Seu trabalho mais notório foi *Studi per una geografia clinica italiana*, publicado em 1865, considerado uma referência para a legislação sanitária italiana. Cf. BABINI, 2012. Disponível em [http://www.treccani.it/enciclopedia/cesare-lombroso\\_%28II-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Filosofia%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/cesare-lombroso_%28II-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Filosofia%29/). Acesso em 11/08/2020.

<sup>33</sup> Nesse sentido, a filosofia da práxis coincide com a proposta marxiana presente na introdução da *Crítica à filosofia do direito de Hegel*, quando o autor afirma que “a crítica da religião é o pressuposto de toda crítica”, porque a sociedade de classes repousa em relações fetichizadas pela mercadoria, na qual a economia política tem ela mesma um cerne religioso: “este Estado e esta sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, por que eles são um *mundo invertido* (Marx, 2005, p. 145). A crítica da religião deve proceder com a crítica do direito e da política, superar o fetichismo da mercadoria que torna a realidade mistificada, tal como se pretende o mundo religioso. A filosofia da práxis, assim, se realiza como uma concepção de mundo que contribui para relacionar os homens de modo autônomo e racional com o mundo.

A intervenção crítica da filosofia tem por intuito renovar o senso comum subalterno, torná-lo um saber historicizado, porquanto crítico e coerente. Deve-se sublinhar que não se trata, pois, da demolição completa da filosofia “dos filósofos” de forma a suprimir a cultura vigente, bem como a negação total do senso comum não contribui para a fundação de uma nova cultura, originária das classes subalternas. Como observa La Rocca (2017):

Para Gramsci, senso comum e filosofia são ambos valores homogêneos, todas as duas concepções de mundo: inferior, desorganizada, incoerente, a do senso comum; coerente, organizada, racional, a outra. *Entre as duas, existe apenas uma diferença quantitativa, de grau de coerência e lógica interna, não uma diferença qualitativa. A filosofia é apenas um grau superior de conhecimento em relação ao senso comum, não uma forma de saber de natureza superior, porque diferente.* (LA ROCCA, 2017, p. 1356, grifos nossos)

Com isso, a observação metodológica de Gramsci é que deve-se primeiro partir da crítica do senso comum, para então criticar as filosofias sistemáticas tradicionais (Q.11/II, §13, p. 1397). O senso comum, sendo um “agregado caótico de concepções disparatadas e nele pode se encontrar tudo o que se queira” (idem, p. 1398-99), é o cerne daquilo que Gramsci atribui como religião laica, abrigando toda filosofia hegemônica, que são as ideologias dominantes concebidas como instrumento de controle social.

O conceito de religião, nesse sentido, é fundamental para a investigação sobre o senso comum, sendo por isso o ponto de partida de toda filosofia crítica. A religião laica, forma apropriada do conceito de religião de Croce como “norma de conduta, é o conector das concepções de mundo ao senso comum, sendo que sob as ideologias arbitrárias a acepção de religião aqui aparece sob a forma mítica, isto é, imperfeita, irracional, incoerente. A discussão sobre religião em Croce se refere ao conteúdo eclesiástico, enquanto Gramsci busca tratar da religião laica como visão de mundo das massas – mais uma forma que um conteúdo. Por religião laica Gramsci entende a forma de ligar teoria e prática, aquilo que Croce rejeitava ao definir sua filosofia como sendo puro idealismo teórico. Ainda nesta importante nota da segunda parte do Q.11, diz Gramsci:

Predominam no senso comum os elementos “realistas”, materialistas, isto é, o produto imediato da sensação bruta, o que, de resto, não está em contradição com o elemento religioso, ao contrário; mas estes elementos são “supersticiosos”, acríticos (Q.11/II, §13, p. 1397).



Essa concepção mitológica e supersticiosa de religião, no entender de Gramsci, contribui para fomentar a difusão de visões de mundo arbitrárias porque sem historicização, sem criticidade. A religião mítica (cf. Q.4, §45) difundida pelos filósofos profissionais tem por intuito perpetuar a divisão entre dominantes e dominados, governantes e governados, dirigentes e dirigidos – colocação central do problema no pensamento de Gramsci para pensar a política nas relações concretas. O que se enfatiza, pois, na caracterização gramsciana sobre as ideologias arbitrárias: a concepção de mundo dominante, tornada religião de massa, foi fundada num mito anistórico cujo propósito é reiterar a instrumentalidade hegemônica de uma tal concepção de mundo. Nessa perspectiva, se dá um maior valorização e prestígio à tradição, à narrativa histórica dos dominantes/vencedores, salientando assim uma atitude acrítica e apassivada face à coerção, uma aceitação e submissão passiva à ordem dominante como justificativa da realidade (cf. LA ROCCA 2017, p. 1356)<sup>34</sup>.

Gramsci entende que o sujeito histórico concreto, nesse sentido, é quem faz o movimento político-cultural de realização da hegemonia dos subalternos, sujeito que encontra sua forma no intelectual coletivo, o partido político. Não há, então, uma oposição entre política e senso comum, mas uma relação dialética na qual a política precisa da massa para sua legitimidade ideológica, e isto só acontece devido ao alcance das concepções de mundo, mediado pela religião. A filosofia, por sua vez, precisa do senso comum como material a ser trabalhado que possa incorporar a visão de mundo conformista, enquanto a massa formada pelas classes subalternas é afirmada pela política. Esta, por sua vez, demanda um senso comum a fim de amadurecer as concepções de mundo da hegemonia de classe. Superando o senso comum, o sujeito subalterno pode finalmente se tornar um sujeito político ativo, consciente, não mais um sujeito social desagregado, apassivado:

---

<sup>34</sup> Gramsci efetua uma reprovação a Croce na apropriação crítica do conceito de religião, ao rejeitar sua forma mitológica, pois ela fomenta visões de mundo que valorizam uma submissão à ordem instituída. Essa reprovação se deve à tentativa de Croce em justificar a religião mediante a necessidade do ensino religioso nas escolas públicas, considerando a religião uma forma de conhecimento popular. Essa polêmica se encontra na primeira parte do Q.10 §10, p. 1231-32, escrita entre abril e maio de 1932 cuja nota sem título se inicia com “*A ‘liberdade’ como identidade de história [e de espírito] e a ‘liberdade’ como religião-superstição, como ideologia imediatamente circunstanciada, como instrumento prático de governo*”. Nessa questão, Gramsci considera que o folclore sim deve ser estudado nas escolas, mas não para conservá-lo. Deve ser superado como concepção de mundo anacrônica, a fim de ser elevado a um bom senso através da filosofia da práxis (cf. Q.12, §2, p. 1540).

O “senso comum” foi considerado de várias maneiras: ou diretamente como base da filosofia, ou criticado do ponto de vista de uma outra filosofia. Na realidade, em todos os casos, o resultado foi a superação de um determinado senso comum para a criação de um outro, mais adequado à concepção do mundo do grupo dirigente (Q.11/II, §13, p. 1398).

Não se pode conceber o pensamento como independente da política, visto que política, história, filosofia e ideologia se identificam: o homem é sempre homem-massa ou homem-coletivo, “conformista de algum conformismo” (Q.11/I, §12, p. 1376). Nesse sentido, o homem da massa sempre será portador de um senso comum, carregando valores de uma visão de mundo hegemônica e que o identifica a uma ou algumas classes sociais.

Gramsci também ressalta que o senso comum desagregado, cujo fundamento é o conformismo acrítico, pode ser superado e assim romper com a subalternização, presente na concepção mítica de religião. O sujeito subalterno, mobilizado pelo intelectual coletivo, realiza a crítica do senso comum e das filosofias tradicionais, podendo assim elaborar sua própria concepção de mundo de uma perspectiva dos subalternos, que analisam e se tornam conscientes da realidade efetiva. O sujeito subalterno, uma vez engajado, se torna parte ativa deste intelectual coletivo, como se expressa nessa passagem:

Quando, individualmente, um elemento da massa supera criticamente o senso comum, ele aceita, por este mesmo fato, uma filosofia nova: daí, portanto, a necessidade, numa exposição da filosofia da práxis, da polêmica com as filosofias tradicionais. Aliás, por este seu caráter tendencial de filosofia de massa, a filosofia da práxis só pode ser concebida em forma polêmica, de luta perpétua. *Todavia, o ponto de partida deve ser sempre o senso comum, que é espontaneamente a filosofia das multidões, as quais se trata de tornar ideologicamente homogêneas* (Q.11/II, §13, p. 1397-98, grifos nossos).

O senso comum e a filosofia, nesse sentido, são igualmente concepções de mundo. Por isso, numa outra polêmica dos *Quaderni*, Gramsci se dirige criticamente ao filósofo Giovanni Gentile, um dos intelectuais italianos mais influentes no início do século XX, ao lembrar que o pensamento de Gentile é “inteiramente contrário ao senso comum”, pois o compreende como uma ingênua filosofia popular “que repudia qualquer modalidade de idealismo subjetivo, seja entendido como bom senso, como atitude de desprezo pelas obscuridades e artificiosidades de certas exposições científicas e filosóficas” (Q.11/II, §13, p. 1399).

Na rede de conceitos interligados nos *Quaderni*, podemos observar como a análise do senso comum e a atuação ideológica traduz um método de trabalho: 1) o senso comum apoia-se numa base mítica, metafísica, acrítica → 2) esse saber desagregado corresponde

à religião, síntese de uma fé adequada a uma norma de conduta→ 3) os sistemas filosóficos dos intelectuais tradicionais corroboram para as concepções de mundo do senso comum, cuja adesão é religiosa e ocorre pela fé. Porém, cabe destacar aqui que toda concepção de mundo para se tornar hegemônica precisa se tornar uma fé – a filosofia da práxis inclusive. Nesse sentido, as classes subalternas, com o subsídio teórico da filosofia da práxis, podem assim efetuar a crítica do senso comum, favorecer o processo de elaboração de uma concepção de mundo crítica a fim de que: 1.1) a massa possa se organizar por meio da elaboração de uma filosofia da práxis que apreende o senso comum dominante, evidenciando as características desagregadas; 2.1) as classes subalternas precisam negar e transformar tais características, destituindo o senso comum de suas feições míticas, rudes, incoerentes, elevando o pensamento de massa a um nível coerente e superior; 3.1) a massa, assim, pode elevar seu próprio pensamento ao reconhecer, maturar, apreciar o núcleo sã do senso comum, tornando-o uma filosofia orgânica das classes subalternas. Quem realiza isso é o próprio sujeito no momento em que ele tem contato com a filosofia da práxis no interior de uma organização de classe, em contato com os intelectuais orgânicos da classe. Isso eleva o senso comum a um saber integrado e historicizado (coerente), antes caracterizado como mera filosofia espontânea de massa, agora um “bom senso”. Esse estágio de formação de um novo senso comum, coincide com uma nova cultura, nova hegemonia, nova política, novos sujeitos, portanto, pois a filosofia é uma construção coletiva, “é uma filosofia que é também uma política e uma política que é também uma filosofia” (Q.16, §9, 1860).

Por considerar o senso comum desagregado e primitivo uma “filosofia espontânea”, Gramsci afirma que não se pode dizer que devido a isso, o senso comum é incompatível com a difusão de verdades:

(...) o senso comum é um conceito equívoco, contraditório, multiforme, e que referir-se ao senso comum como prova de verdade é um contrassenso. *É possível dizer corretamente que uma verdade determinada tornou-se senso comum visando a indicar que se difundiu para além do círculo dos grupos intelectuais, mas, neste caso, nada mais se faz do que uma constatação de caráter histórico e uma afirmação de racionalidade histórica;* neste sentido, contanto que seja empregado com sobriedade, o argumento tem o seu valor, precisamente porque o senso comum é grosseiramente misoneísta e conservador, e ter conseguido inserir nele uma nova verdade é prova de que tal verdade tem uma grande força de expansividade e de evidência (Q.11/II, §13, p. 1398-99, grifos nossos).

Disto vem a necessidade, na teoria da hegemonia, de crenças que produzam normas de conduta “que se enraízem na consciência popular com a mesma solidez e

imperatividade das crenças tradicionais” (Q.11/II, §13, p. 1400). O senso comum, a religião confessional ou mítica e a ideologia dominante já fazem isso, contudo a necessidade que urge se refere à criação de um movimento crítico com a mesma capacidade, porque somente no momento em que uma visão de mundo se difunde como fé é que ela se torna hegemônica.

Com isso, Gramsci reconhece que as crenças populares, uma vez que se tornam sistemáticas e críticas, gestam o vir a ser de uma nova filosofia e um novo senso comum, de modo que o tema do senso comum ocupa um lugar central nos *Quaderni*, atribuído como um conceito norteador que se conecta a outras noções igualmente importantes na teoria da hegemonia: religião, filosofia, ideologia, política.

O discurso acerca do senso comum contrasta com a visão de mundo da “filosofia dos filósofos”: enquanto essa representa o pensamento coerente a serviço da hegemonia, o senso comum corresponde à filosofia espontânea, a própria expressão das classes subalternas. Ainda que pareça fragmentário como se expressa a maior parte das notas que foram escritas sob três formas diferentes de redação, o conceito de senso comum integra em seu conjunto uma vasta contribuição sobre a linguagem, e também o folclore.

O folclore se refere a um outro elemento que compõe o senso comum na visão de Gramsci, na medida em que a filosofia da práxis, conforme a orientação gramsciana, deve se debruçar primeiramente nos fundamentos que determinam o senso comum como uma filosofia de massa. E nesse sentido, é preciso se deter nas observações de Gramsci sobre o folclore, o que isto tem a dizer sobre cultura popular e como ele se articula ao conceito de ideologia nos *Quaderni*.

### **2.1.2. O folclore e a filosofia espontânea das classes subalternas**

Gramsci dedicou especial atenção ao tema do folclore, que aparece de forma mais recorrente nas *Lettere*<sup>35</sup> e nos *Quaderni*, sobretudo nas duas notas C do Q.27 (mas não somente), caderno intitulado “observações sobre o folclore”. Trata-se “de indícios úteis que fundamentam a hipótese de que para Gramsci, o folclore não tem um aspecto marginal ou ocasional, ‘tolices sem pé nem cabeça’” (cf. BONINELLI, 2017, p. 604). Pelo contrário, o folclore é abordado como sendo um campo de estudos que sintetiza os

---

<sup>35</sup> Apesar disso, não vamos nos deter nas *Lettere* em nossa investigação, que se concentra no estudo sistematizado nas notas dos *Quaderni*. Interessa-nos, nesse sentido, as intersecções entre o tema do folclore e o conceito de ideologia.

costumes tradicionais, a tradição, as festividades, as superstições, as crenças, o misticismo popular e conserva justamente tudo aquilo que se mantém de desagregado no senso comum, sendo, portanto, “uma coisa que é muito séria e que deve ser levada muito a sério” (Q.27, §1, p. 2314).

As reflexões de Gramsci sobre o folclore são registradas com grafias diferentes nos *Quaderni*. Entre 1929-1930, o termo constava como *folklore* no Q.1, §65, nota intitulada “tipos de revista”, no Q.8 (idem, p. 935), entre novembro e dezembro de 1930, e reaparece no texto B de outubro de 1931 (Q.7, §62, p. 901). Nesse mesmo período, ainda em outubro de 1931 (cf. BONINELLI, 2017, p. 605), Gramsci passa a ser adotar a grafia com a letra “c” (folclore) num texto B do Q.6 (§153, p. 810). A escrita se modifica para a terminologia usual geralmente nos textos B e C, exceto no Q.5 na nota §156 intitulada “folclore” (na grafia usual), escrita em dezembro de 1930.

Essa mudança de grafia, a nosso ver, deve-se às análises de crítica literária que antecederam o Q.27, nas outras análises também dedicadas ao folclore (cf. Q.8 §137). A primeira aparição do termo folclore (com grafia usual) nos *Quaderni* ocorre no Q.4, na nota §85, redigida entre 1931 e 1932. Nela, Gramsci aponta a relação entre folclore e literatura da seguinte maneira:

Na tradição literária e no folclore, o dom da previsão está sempre ligado à enfermidade atual do vidente que, embora veja o futuro, não vê o presente imediato por ser cego. (Isto talvez esteja ligado à preocupação de não perturbar a ordem natural das coisas; por isso, não se crê em videntes, como Cassandra<sup>36</sup>; se houvesse tal crença, suas previsões não se verificariam, já que os homens, tendo sido avisados, agiriam diferentemente e, por conseguinte, os fatos teriam um desenvolvimento diverso daquele previsto, etc.) (Q.4, §85, p. 527).

A palavra *folklore* possui etimologia inglesa, sendo utilizada tanto para caracterizar os acontecimentos reais ou imaginários que compõem tanto a cultura de um povo, como os símbolos folclóricos constituintes desta cultura. Não foi fortuito, nesse sentido, o interesse de Gramsci pelo folclore: ele estava interessado na dimensão criativa e produtiva que os seres humanos possuem para elaborar narrativas, tanto míticas quanto

---

<sup>36</sup> Cassandra, filha de Príamo, personagem da mitologia grega, devota de Apolo. Este tenta seduzi-la com os dons da profecia, mas ao conquistar tal habilidade Cassandra se recusa a satisfazer os desejos de Apolo. Como punição, o deus da música a condena de modo que ela perde seu poder de persuasão. Apesar de Cassandra fazer as mais verídicas profecias, ninguém mais lhe dava crédito como sacerdotisa, o que acabou levando à destruição de Tróia mesmo após seus alertas. Cf. a obra de Pierre Grimal (2013), *Mitologia grega*, p. 28.

místicas, que se incorporam no imaginário social e marcam profundamente a cultura de um povo. Assim diz Gramsci no Q.6:

Destruir é muito difícil, exatamente tão difícil quanto criar. Porque não se trata de destruir coisas materiais. Porque não se trata de destruir coisas materiais, trata-se de destruir “relações” invisíveis, impalpáveis, ainda que se escondam nas coisas materiais. É destruidor-criador quem destrói o velho para trazer à luz, fazer aflorar o novo que se tornou “necessário” e urge implacavelmente no limiar da história. Por isto, pode-se dizer que se destrói na medida em que se cria. Muitos pretensos destruidores nada são além de “promotores de abortos” passíveis de sanção pelo código penal da história (Q.6 §30, p. 708, grifos nossos).

Nesta nota de um caderno miscelâneo, intitulada “noções enciclopédicas”, datada de novembro-dezembro de 1930, Gramsci salienta a dimensão construtiva-destrutiva, conservação-inovação, revolução-restauração que está implícita no processo de elaborar uma nova cultura. São as superestruturas que mascaram as “relações invisíveis” de dominação, que encobrem a lógica das relações materiais capitalistas. Isto é algo de extrema valia para a teoria marxista, pois salienta que pelas superestruturas as classes subalternas podem ser condicionadas ao conformismo passivo e apatia, porém é também nessas mesmas superestruturas que as massas possuem o potencial de formular sua própria concepção de mundo. Essa capacidade contribui para a superação de um senso comum espontâneo, cujas visões de mundo se apresentam como um dado externo em que as classes subalternas somente as introjetam de maneira passiva.

O potencial presente no folclore em formular narrativas, imaginar outro mundo possível, coincide com a dimensão utópica inerente à formulação de novas concepções de mundo. Essa capacidade atesta o caráter ativo que acompanha a subjetividade subalterna, e também a capacidade ativa do folclore de ser assimilado pela massa como uma norma de conduta. É o que ocorre, por exemplo, nas superstições populares. De acordo com o neurocientista Sidarta Ribeiro (2019),

A capacidade de imaginar nos permitiu expandir e aprofundar a simulação fidedigna dos estados mentais de vários outros indivíduos, uma capacidade bem desenvolvida nos primatas em geral, mas levada a extremos de sofisticação nos hominídeos. Imaginar com sucesso o que os outros sentem e pensam depende de ter um modelo mental de cada pessoa em particular, uma representação dinâmica das imagens e ações típicas daquele indivíduo, com probabilidades de ocorrência definidas pelas experiências pregressas com aquela pessoa. Isso deu aos bandos de primatas bípedes uma articulação sem precedentes do comportamento grupal, tão importante na caçada quanto na fuga. (...) Também foi a capacidade de imaginar o futuro e recombina objetos que permitiu o desenvolvimento da tecnologia da pedra lascada que permitia confrontar, abater, limpar e cortar a caça (RIBEIRO, 2019, p. 380; 390).

O potencial imaginário que é próprio do universo do folclore suscita a importância da literatura na constituição da cultura popular, conforme as análises dos *Quaderni*. Particularmente numa nota do Q.8, intitulada “noções enciclopédicas e temas de cultura”, Gramsci chama a atenção para a capacidade imaginativa estimulada pela literatura, e como as obras consagradas são marcos de hegemonia na história dos povos subalternos, ao dizer que:

Toda nação tem seu poeta ou escritor no qual sintetiza a glória intelectual da nação e da raça. Homero para a Grécia, Dante para a Itália, Cervantes para a Espanha, Camões para Portugal, Shakespeare para a Inglaterra, Goethe para a Alemanha. Deve-se observar que a França não tem nenhuma grande figura que seja indiscutivelmente representativa, assim como não a tem os Estados Unidos. Para a Rússia, se poderia falar de Tolstói? Para a China, de Confúcio? (...) *A data em que estas figuras apareceram na história de cada nação é elemento interessante para fixar a contribuição de cada povo à civilização comum e também sua “atualidade cultural”*. Como “elemento ideológico” atualmente operante, a grandeza de Homero projeta glória sobre a Grécia? Os admiradores de Homero se habituaram a distinguir a Grécia antiga da Grécia moderna (Q.8, §138, p. 1026, grifo nosso).

Essa nota, que faz parte de um dos cadernos miscelâneos, foi escrita em abril de 1932. Gramsci observa como cada país difundiu obras literárias mundo afora, a partir do impacto destas publicações nas classes populares. Ele destaca, inclusive, o caso da França, que era o país considerado mais unitário de formação cultural, dada sua tradição erudita no campo das ciências humanas, lembrando do escritor Victor Hugo<sup>37</sup>. As repercussões literárias também contribuíram para pensar o sujeito histórico de cada período no qual as obras foram publicadas.

Uma concepção crítica e coerente da realidade, assimilando os elementos da “alta cultura” permite não apenas a constituição imaginária das classes subalternas, como ressalta o que pode ser extraído de bom senso desse “imaginário” presente no folclore a fim de elaborar uma nova hegemonia, de modo que as classes subalternas consigam subverter a dimensão apassivada difundida no senso comum popular.

Já neste texto B do Q.5, Gramsci apresenta um nexo entre folclore e senso comum: sendo o senso comum produzido pelas filosofias tradicionais a partir dos intelectuais e

---

<sup>37</sup> Romancista do século XIX, que teve profunda popularidade na França. Destacou-se, sobretudo, com a publicação dos romances *Les Misérables* (“Os Miseráveis”), *Notre-Dame de Paris* (“o Corcunda de Notre-Dame”), *Les travailleurs de la Mer* (“Os trabalhadores do mar”). Sua obra ficou conhecida pelo forte teor político das histórias. Cf. BECCARO (1970). Disponível em: [http://www.treccani.it/enciclopedia/victor-hugo\\_%28Enciclopedia-Dantesca%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/victor-hugo_%28Enciclopedia-Dantesca%29/) [online]. Acesso em 12/06/2020.

seus grupos dominantes, é evidente que a massa vem a aderir fanática e passivamente ao consenso vigente, pois tais crenças seriam adequadas à maneira de sentir e de pensar. Essa articulação entre sentir e pensar encontra no folclore sua efetividade de conceber o mundo e a vida, ainda que as classes subalternas o façam de modo desagregado e anistórico ao aderir à filosofia hegemônica. Entretanto, Gramsci ainda ressalta que investigar o folclore demanda outros critérios, e não se deve reduzi-lo a uma dimensão pitoresca que vincula as massas à uma condição de subalternização naturalizada:

o próprio povo não é uma coletividade homogênea de cultura, mas apresenta numerosas estratificações culturais, combinadas de modo variado, as quais, em sua pureza, nem sempre podem ser identificadas em determinadas coletividades populares históricas; *é certo, porém, que o grau maior ou menor de “isolamento” histórico de tais coletividades fornece a possibilidade de uma certa identificação* (Q.5, §156, p. 680, grifo nosso).

Gramsci também acrescenta, entre julho e agosto de 1932, que “o senso comum é o folclore da filosofia”: entre o que se entende como o “verdadeiro folclore” e a filosofia, estaria o senso comum (Q.11/II, §13, p. 1396). Pois “o senso comum é uma concepção única, idêntica no tempo e no espaço” (idem), o traço mais característico é o de ser, mesmo de forma individual, uma concepção desagregada, incoerente, inconsequente “conforme a posição social e cultural das multidões das quais ele é a filosofia” (idem). E senso comum é atribuído como “a filosofia dos não filósofos”, enquanto concepção de mundo absorvida acriticamente “pelos vários ambientes sociais e culturais nos quais se desenvolve a individualidade moral do homem médio” (idem).

A tarefa mais fundamental da filosofia da práxis está em organizar um novo consenso, elaborar um novo senso comum a partir das classes subalternas. Pensar um novo senso comum como um bom senso, “já que sua finalidade é modificar a opinião média de uma determinada sociedade, criticando, sugerindo, ironizando, corrigindo, renovando e, em última instância, introduzindo ‘novos lugares-comuns’” (Q.24, §4, p. 2270). Neste sentido, não há filosofia sem senso comum, pois para uma visão de mundo se manter hegemônica se faz necessário que a concepção de mundo tome proporções de massa conforme uma ética adequada, que organize como uma norma os modos de sentir e de pensar, conforme sua ideologia de classe.

A adesão a visões de mundo sempre ocorre a partir das relações de forças entre os grupos pertencentes a certas concepções de mundo, por isso o conceito de folclore aparece nos *Quaderni* associado ao senso comum, como consta numa reelaboração do Q.1 §65,



que ainda estava sob a grafia “folklore” entre fevereiro e março de 1930. Na primeira redação, trecho retirado da sua segunda versão, Gramsci destaca que “cada corrente filosófica deixa uma sedimentação de ‘senso comum’”, sendo assim o atestado “de sua eficácia histórica” (Q.1, §65, p.76). Na reelaboração dessa nota, presente no Q.24 dedicado ao jornalismo, provavelmente escrito em fevereiro de 1934 segundo Francioni (idem, 1984, p. 146), Gramsci vem a afirmar que todo estrato social possui seu próprio senso comum, que por sua vez comporta um núcleo sadio de bom senso – este seria a concepção da vida e do homem mais difundida como hegemonia:

O senso comum não é algo rígido e imóvel, mas se transforma continuamente, enriquecendo-se com noções científicas e com opiniões filosóficas que penetraram no costume. *O “senso comum” é o folklore da filosofia e ocupa sempre um lugar intermediário entre o folklore propriamente dito (isto é, tal como é entendido comumente) e a filosofia, a ciência, a economia dos cientistas. O senso comum cria o futuro folklore, isto é, uma fase relativamente enrijecida dos conhecimentos populares de uma certa época e lugar* (Q.24, §4, p. 2271, grifos nossos).

Isso mostra como a filosofia da práxis precisa reelaborar as filosofias tradicionais, não de forma a “implodir” as visões de mundo precedentes, mas preservando os elementos de bom senso do senso comum. Essa transformação é o que amadurece a filosofia de massa e todo conhecimento popular desagregado e destituído de sua historicidade, tornando o próprio folklore uma concepção crítica de mundo. No processo de construção de hegemonia, perpassa, então: 1) a construção de uma concepção de mundo crítica e coerente, formação da consciência da própria historicidade – consciência de classe. Isto é, a formação do sujeito político ou homem médio de massa, elevando-o a sujeito ativo e crítico; 2) a formação de outro conformismo, um conformismo crítico criado por um consenso horizontal originado dos povos subalternos; 3) a reformulação das crenças que se agrupam no folklore, traduzindo as visões de mundo desagregadas como bom senso crítico e coerente; 4) a conscientização e a mobilização de tais classes através de um intelectual coletivo, organizador das classes subalternas que enfim subvertem o apassivamento provocado pelas ideologias inorgânicas; 5) uma gnosiologia progressista e humanista que se assenta numa concepção de mundo apropriada criticamente do folklore, ou seja, os “conhecimentos populares” dos dominados, e ainda sintetiza o núcleo de bom senso das filosofias tradicionais; 6) a elevação das classes subalternas, antes apassivadas, a classes dirigentes, como forma política da sociedade regulada.

Tais processos são inerentes à filosofia da práxis que se propõe como uma filosofia de massa, traduzida na ligação entre vários os termos presentes nos *Quaderni*: ideologia como visão e concepção de mundo, religião, conformismo, tradição moral “que vão compondo uma ‘rede conceitual’ em torno do tema da ‘ideologia’ (BONINELLI, 2017, p. 605).

As adjetivações pejorativas relativas ao folclore (fragmentária, mecânica, ocasional, concepção degradada do real) qualificam o folclore como coisa negativa, reacionária, anacrônica, passiva e conservadora, o que configura uma forma de “epistemicídio” das classes subalternas<sup>38</sup>, isto é, a denegação de que tais classes produzem conhecimento coerente e sistematizado. Essa caracterização, no entanto, se refere ao lado desagregado e acrítico do folclore, e Gramsci demonstra como toda cultura, em seu folclore, tem um núcleo positivo a se extrair um bom senso. As próprias filosofias e a ciência moderna também se tornaram hegemônicas por manterem certas opiniões e noções científicas ligadas à tradição precedente, que “subtraídas de seu contexto e mais ou menos desfiguradas, caem continuamente no domínio popular e são ‘inseridas’ no mosaico da tradição” (Q.27, §1, p. 2312). Para Gramsci, toda religião é uma forma de folclore:

(...) todas as religiões, até mesmo as mais elaboradas e refinadas, são “folclore” com relação ao pensamento moderno, com a diferença capital de que as religiões, e a católica em primeiro lugar, são precisamente “elaboradas e sistematizadas” pelos intelectuais (...), pela hierarquia eclesiástica e, portanto, apresentam problemas específicos (deve-se ver se uma tal elaboração e sistematização não é necessária para manter o folclore disseminado e múltiplo) (...) (Q.27, §1, p. 2312-13, grifo nosso).

---

<sup>38</sup> Essa caracterização pode ser observada como um dos aspectos eugenistas de subalternidade que se difunde na atual hegemonia em relação às classes subalternas. Nesse sentido, os grupos subalternos são negados da condição de *sujeitos de conhecimento*, considerados sujeitos inferiores e relegados à assimilação das concepções de mundo hegemônicas cujas visões são eurocêtricas, como se fosse a única fonte de conhecimento possível. O conceito de epistemicídio está ligado à uma “indigência cultural”, sendo originalmente do sociólogo português Boaventura de Sousa Santos (*apud*. CARNEIRO, 2005), que considera a negação da legitimidade do conhecimento produzido pelos grupos subalternos para a manutenção do controle étnico-racial feita pelos grupos dominantes. Isto demarca uma antiga posição colonizadora dos saberes consagrados como hegemônicos. Subjugar as classes dominadas por uma única fonte admissível do conhecimento pressupõe, então, uma desqualificação a nível individual e coletivo das classes subalternas, negadas inclusive como sujeitos cognoscentes. Para mais detalhes sobre este debate, cf. a tese de doutoramento de Aparecida Sueli Carneiro (2005), intitulada “A construção do outro como ‘não-ser’ como fundamento do ser”, p. 96-102.

A atribuição “pitoresca” ao folclore é problemática porquanto ideológica e anti-histórica, presumindo que o folclore se constitui como um mero saber antropológico-cultural que, sem possuir uma “cientificidade” legítima, pouco teria a contribuir na elaboração hegemônica dos povos subalternos devido à ausência dos elementos de erudição dos filósofos “profissionais”, a fim de estabelecer uma “ciência do folclore”. Isto, na perspectiva da filosofia tradicional, salienta um preconceito em relação à massa, uma suposta incapacidade do homem de massa poder filosofar e elaborar uma concepção de mundo coerente. Nesse sentido, a assimilação do “homem coletivo” às concepções de mundo só poderia ser por via de ideologias inorgânicas e arbitrárias mediante a fé nos valores tradicionais vigentes. Gramsci pensa diferente, como demonstrado nesse texto C do Q.27, escrito na primeira metade de 1935:

*Seria preciso estudar o folclore, ao contrário, como “concepção do mundo e da vida”, em grande medida implícita, de determinados estratos (determinado no tempo e no espaço) da sociedade, em contraposição (também essa, na maior parte dos casos, implícita, mecânica, objetiva) com as concepções de mundo “oficiais” (ou, em sentido mais amplo, das partes cultas das sociedades historicamente determinadas) que se sucederam no desenvolvimento histórico. (Daí a estreita relação entre folclore e senso comum, que é o folclore filosófico). Concepção de mundo não só não elaborada e assistemática, porque o povo (isto é, o conjunto das classes subalternas e instrumentais de cada forma de sociedade que existiu até agora), por definição, não pode ter concepções elaboradas, sistemáticas e politicamente organizadas e centralizadas no seu (embora contraditório) desenvolvimento, mas também múltipla – e múltipla não só no sentido de diversificado e justaposto, mas também no sentido de algo estratificado do mais grosseiro ao menos grosseiro – se mesmo não se deve até falar de um aglomerado indigesto de fragmentos de todas as concepções de mundo e da vida que se sucederam na história, da maioria das quais, de fato, somente no folclore é que se encontram os documentos mutilados e contaminados que sobreviveram (Q.27, §1, p. 2311-12, grifos nossos).*

No curso das notas dos *Quaderni*, as definições de folclore e de religião (laica) confluem quase que como sinônimos: folclore é tomado na perspectiva de uma religião do povo, diferente da religião dogmática dos intelectuais. Enquanto o folclore desempenha a função de uma religião de massa, a religião dos intelectuais se professa como uma religião de casta. A tese de que “todos os homens são filósofos” se concretiza como “todo o sistema de crenças, superstições, opiniões, modos de ver e de agir que se manifestam naquilo que geralmente se conhece por ‘folclore’” (Q.11/I, §12, p. 1375).

Não se pode, com isso, reduzir o pensamento filosófico como atividade de poucos indivíduos, se todo homem comum, homem de massa ou homem coletivo, está implicado em algum conformismo e partilha de um senso comum. A rejeição ao folclore tem seu

fundamento na noção de que a Modernidade viria a destruir sua própria ciência (cf. Q.11/VI, §67, p. 1506), como se o escopo do folclore se compusesse somente de costumes e sentimentos bizarros:

É verdade, assim, que existe uma “moral do povo”, entendida como um conjunto determinado (no tempo e no espaço) de máximas para a conduta prática e de costumes que delas derivam ou que as produziram; moral que é estreitamente ligada, tal como a superstição, às reais crenças religiosas: existem imperativos que são muito mais fortes, persistentes e efetivos do que os da “moral” oficial. Também nessa esfera devem-se distinguir diversos estratos: os fossilizados, que refletem condições de vida passada e que são, portanto, conservadores e reacionários; e os que são uma série de inovações, frequentemente criadoras e progressistas, determinadas espontaneamente por formas e condições de vida em processo de desenvolvimento, e que estão em contradição com a vida moral dos estratos dirigentes, ou são apenas diferentes dela (Q.27, §1, p. 2312-13, grifos nossos).

A reforma intelectual e moral, nesse sentido, salienta os aspectos positivos, inovadores e ativos presentes em todo folclore, além de transformar a cultura a partir das novas concepções de mundo. Esta reforma só é possível a partir da crítica do senso comum, da religião e do folclore. Este elemento de crítica, de construção da consciência de classe, de rompimento com o status quo não pode se perder. É preciso, assim, elevar as qualidades do senso comum a um bom senso, as competências e os saberes populares dos grupos subalternos. Processo que se dá na estimulação da autonomia, afirmada na espontaneidade ativa de tais grupos, mediante teoria e prática, isto é, a filosofia da práxis que fundamenta sua filosofia numa gnosiologia elaborada pelos subalternos como concepção de mundo sistemática e coerente. Com o nascimento de uma nova cultura entre as grandes massas populares, “desaparecerá a separação entre cultura moderna e cultura popular” (Q.27, §1, p. 2314).

A reforma intelectual e moral, além de se configurar uma “revolução cultural”, para se efetivar precisa, evidentemente, de uma reforma econômica que subverte a estrutura dominante. Além disso, outra tarefa da reforma intelectual e moral, corresponde ao exercício pedagógico da hegemonia na medida em que “o Estado não é agnóstico, mas tem uma concepção própria da vida e tem o dever de difundi-la, educando as massas nacionais” (idem). No entanto, difundir uma concepção de massa “está em concorrência e em contradição com outras concepções explícitas e implícitas” (idem), não sendo possível eliminar o folclore de uma sociedade visto que ele traduz as concepções do mundo e da vida que atuam na formação intelectual e moral dos sujeitos de cada sociedade. É possível, nesse sentido, modificar as visões de mundo desagregadas do

folclore, exaurindo-o das superstições, da visão mítica do real e sua forma de conhecimento anistórico.

Uma das concepções de mundo que é profusamente arraigada pela hegemonia burguesa no senso comum ganha concretude na política e suas relações: trata-se da divisão entre governantes e governados, discussão que reaparece no Q.15 de notas miscelâneas. Gramsci retoma a questão já caracterizada como um senso comum dominante, no intuito de efetuar a historicização do problema:

Primeiro elemento é a existência real de governados e governantes, dirigentes e dirigidos. Toda ciência e arte políticas baseiam-se neste fato primordial, irreduzível (em certas condições gerais). As origens deste fato constituem um problema em si, que deverá ser estudado em si (*pelo menos poder-se-á e dever-se-á estudar como atenuar e eliminar o fato, modificando certas condições identificáveis como atuantes neste sentido*), mas permanece o fato de que existem dirigentes e dirigidos, governantes e governados. Em virtude disto, resta ver a possibilidade de como dirigir do modo mais eficaz (dados certos fins), de como preparar da melhor maneira os dirigentes (e nisto precisamente consiste a primeira seção da ciência e artes políticas), e como, de outro lado, identificar as linhas de menor resistência ou racionais para alcançar a obediência dos dirigidos ou governados. Ao formar-se o dirigente, é fundamental a premissa: *pretende-se que existam sempre governados e governantes, ou pretende-se criar as condições em que a necessidade dessa divisão desapareça?* (Q.15, §4, p. 1752, grifos nossos).

Este texto B do Q.15, escrito em fevereiro de 1933 intitula-se *Maquiavel. Elementos de política*, e lança a questão fundamental da reflexão gramsciana sobre uma hegemonia dos subalternos, de como romper com a hegemonia capitalista na sua política concreta. Inclusive, é da maior importância aos próprios marxistas: a crítica historicista, enquanto método, também precisa valer para pensar uma nova hegemonia crítica, do contrário seria defender os mesmos princípios da hegemonia vigente, cuja dominação se perpetua mediante a permuta de elites dirigentes que se perpetuam através de um conformismo passivo de massa. Para evitar que os governantes se mantenham como castas hegemônicas, é necessário insistir na crítica historicista, a fim de que, numa outra hegemonia, a classe dirigente não se degenere em burocracia ou autoritarismo.

Cabe então às classes subalternas extirpar as concepções de mundo que atuam sobre elas de maneira passiva através da apropriação da filosofia da práxis, a fim de substituí-las ou aprimorá-las no que ainda restar de bom senso, por concepções críticas consideradas superiores. Esse processo de elevação do senso comum do folclore de uma cultura a um bom senso se revela nos *Quaderni* nas considerações críticas de Gramsci sobre a filosofia tradicional. É uma tradição que remonta a Platão na história da filosofia,

um dos precursores da concepção de mundo que compreende a atividade de pensamento como sendo atitude de alguns homens seletos. O fundamento dessa concepção é elitista, a do filósofo profissional, na medida em que rejeita a capacidade do homem comum de massa para filosofar. Vejamos agora o que Gramsci pensa acerca dessa problemática.

## 2.2. A relação entre filosofia, ideologia e senso comum

[A história das filosofias dos filósofos] é a história das tentativas e das iniciativas ideológicas de uma determinada classe de pessoas para mudar, corrigir, aperfeiçoar as concepções do mundo existentes em todas as épocas determinadas e para mudar, portanto, as normas de conduta que lhes são relativas e adequadas, ou seja, para mudar a atividade prática em seu conjunto. (...) *A filosofia de uma época não é a filosofia deste ou daquele filósofo, deste ou daquele grupo de intelectuais, desta ou daquela grande parcela das massas populares: é uma combinação de todos estes elementos, culminando em uma determinada direção, na qual essa culminação torna-se norma de ação coletiva, isto é, torna-se 'história' concreta e completa (integral)*" (Q.10/II, §17, p. 1255, grifos nossos).

Esse texto B, elaborado em junho de 1932, salienta que o preponderante de uma concepção de mundo não é, como se pensa, apenas o estudo “da história e da lógica das diversas filosofias dos filósofos” (idem, p. 1255): o que interessa para Gramsci, em termos de orientação metodológica, são as concepções de mundo das grandes massas e a filosofia de uma época. A advertência de Gramsci para o valor meramente aparente que a ideologia se encontra assentada nas superestruturas sob chave mistificadora da consciência, provocaria, no seu entender, um empobrecimento do alcance do conceito.

Com isso, Gramsci não afirma que deve deixar de existir a crítica à ideologia. A crítica precisa ser efetuada, mas não se limitar a ela insistindo apenas na dimensão mistificadora da ideologia nos exercícios da hegemonia; é preciso visar a construção da ideologia para pensar uma nova hegemonia, uma nova cultura, em suma, novas visões de mundo. E essa construção da hegemonia para as classes subalternas se dá de maneira ativa, ao fomentar a elaboração hegemônica a partir de sua ideologia de classe, vinculando afetos, ações e conhecimento. Ao conceber este vínculo, as classes subalternas aferem sua adesão crítica a novas visões de mundo, o que torna sólido o processo de fortalecimento da hegemonia inegavelmente, como Gramsci descreve nessa passagem:

Outra afirmação de Marx é a de que uma persuasão popular tem, com frequência, a mesma energia de uma força material, ou algo semelhante, e que é muito significativa. A análise destas afirmações, creio, conduz ao fortalecimento da concepção de “bloco histórico”, no qual, precisamente, *as forças materiais são o conteúdo e as ideologias são a forma, distinção entre forma e conteúdo puramente didática, já que as forças materiais não seriam historicamente concebíveis sem forma e as ideologias seriam fantasias individuais sem as forças materiais* (Q.7, §21, p. 868, grifos nossos).

A ideia de bloco histórico, que, como vimos, foi desenvolvida a partir da leitura do filósofo francês Georges Sorel, aparece primeiramente nos escritos do Q.4, entre maio e agosto de 1930, mas é retomada e desenvolvida somente nos cadernos seguintes. Na segunda parte do Q.10, numa nota B escrita em dezembro de 1932, bloco histórico reaparece como uma proposição que concebe o homem como um conjunto “de elementos puramente subjetivos e individuais e de elementos de massa e objetivos ou materiais, com os quais o indivíduo está em relação ativa” (Q.10, §48II, p. 1338).

Toda relação de forças, nesse sentido, constitui o conteúdo das classes, ao passo que a ideologia é a forma política de cada classe, não sendo possível definir as ideologias destituídas de seu caráter de classe, tomadas historicamente de maneira isolada. Nas relações de força, sempre há disputa de ideologias para exercer hegemonia. Trata-se, portanto, da dialética entre estrutura e superestrutura, em que ambas estariam em reciprocidade necessária, como é mostrado no texto B do Q.8, redigido em dezembro de 1931:

A estrutura e as superestruturas formam um “bloco histórico”, isto é, o conjunto complexo e contraditório das superestruturas é o reflexo do conjunto das relações sociais de produção. Disto decorre: só um sistema totalitário de ideologias reflete racionalmente a contradição da estrutura e representa a existência das condições objetivas para a subversão da práxis. Se se forma um grupo social 100% homogêneo ideologicamente, isto significa que existem em 100% as premissas para esta subversão da práxis, isto é, que o “racional” é real ativa e efetivamente. *O raciocínio se baseia sobre a necessária reciprocidade entre estrutura e superestrutura (reciprocidade que é precisamente o processo dialético real)* (Q.8, §182, p. 1051, grifos nossos)<sup>39</sup>.

Ou seja, para Gramsci toda a ideologia só é afirmada como concepção de mundo particular, individual ou de grupos, enquanto “ideologia política imediata” (Q.11, §41/XIV, p. 1325). Mas há uma distinção importante entre os conceitos de ideologia e de filosofia:

---

<sup>39</sup> “100%”: Consta escrito em número no original dos *Quaderni*.

É filosofia a concepção do mundo que representa a vida intelectual e moral (catarse de uma determinada vida prática) de todo um grupo social concebido em movimento e considerado, conseqüentemente, não apenas em seus interesses atuais e imediatos, mas também nos futuros e mediatos; é ideologia toda concepção particular dos grupos internos da classe que se propõem de ajudar a resolver problemas imediatos e restritos. *Mas, para as grandes massas da população governada e dirigida, a filosofia ou religião do grupo dirigente e dos seus intelectuais apresenta-se sempre como fanatismo e superstição, como motivo ideológico próprio de uma massa servil. E o grupo dirigente não se propõe, talvez, perpetuar este estado de coisas?* (Q.10/I, §10, p. 1231, grifos nossos).

Essa passagem é bastante elucidativa, considerando as definições relativas ao nexo ideologia-filosofia. É preciso primeiramente definir os sentidos que Gramsci atribui à Filosofia, seja como pensamento filosófico ou como atividade filosófica:

1. A filosofia enquanto “Filosofia dos filósofos” (no sentido da disciplina acadêmica, Filosofia catedrática), como aquela que acompanha a história humana desde a Antiguidade. Isto é, a Filosofia como concepção de mundo consolidada historicamente pelas escolas de pensadores, ela é entendida como uma atividade exclusiva aos que fomentam a difusão de tais concepções de mundo através das escolas filosóficas (platonismo, aristotelismo, renascimento, entre outras por exemplo);
2. A filosofia de um tempo histórico, que consiste nas concepções hegemônicas de cada período e acompanha a cultura vigente, conforme a organização social e as relações de força entre as classes. Essa definição mais corresponde à atividade filosófica (o conteúdo das visões de mundo hegemônicas), mas também são a forma ideológica dos grandes representantes das escolas (lembrando que: “forças materiais são o conteúdo e as ideologias são a forma, distinção entre forma e conteúdo puramente didática” (Q.7, §21, p. 868). Aqui se inclui também os pensadores menores, as ideologias dos pequenos grupos, enfim, o conjunto do pensamento;
3. A filosofia da práxis, que é a filosofia enquanto concepção de mundo sistemática, sendo elaboração das classes subalternas, entendida como uma concepção crítica capaz de subverter a própria gnosiologia e axiologia que estabeleceram as concepções de mundo dominantes de forma hierárquica. Nesse sentido, a reforma intelectual e moral coincide com o processo revolucionário, é a própria forma de realização da revolução. A filosofia da práxis é a filosofia de massa que fomenta esse movimento, mas não necessariamente se realiza nele, modificando radicalmente a própria forma de se conceber o homem (subjetividade), e rompendo, em certa medida, com o conformismo dogmático erigido hegemonicamente.



Na primeira parte do Q.11, numa nota C escrita ao longo do ano de 1932, Gramsci mostra que a construção de outra hegemonia não passa por meramente demolir o mundo existente para inviabilizar toda cultura anterior, e sim reapropriar criticamente as concepções de mundo que eram hegemônicas para torna-las instrumento de ação – esse é o diferencial fundamental da filosofia da práxis, que ao contrário da filosofia tradicional que sempre concebeu a Filosofia entre elites e restrita aos filósofos especialistas, contribuiu para a privação das potencialidades dos sujeitos e enfatizou um conformismo paralisante das classes subalternas:

Criar uma nova cultura não significa apenas fazer individualmente descobertas “originais”; significa também, e sobretudo, difundir criticamente verdades já descobertas, “socializa-las” por assim dizer; e, portanto, transforma-las em base de ações vitais, em elemento de coordenação e de ordem intelectual e moral. O fato de que uma multidão de homens seja conduzida a pensar coerentemente e de maneira unitária a realidade presente é um fato “filosófico” bem mais importante e “original” do que a descoberta, por parte de um “gênio” filosófico, de uma nova verdade que permaneça como patrimônio de pequenos grupos intelectuais (Q.11/I, §12, p. 1377-78).

Todas as definições até aqui elencadas são diferentes formas de filosofia, todas elas ligadas à visão de mundo das classes sociais. O que diferencia a filosofia da ideologia é o grau de *elaboração intelectual*: trata-se do grau de distinção que Gramsci compreende sobre ideologia como uma concepção de mundo; porém, a filosofia também o é. No Q.13, Gramsci afirma que as ideologias são vulgarizações filosóficas, enquanto a filosofia é uma visão de mundo apresentada de forma sistemática.

A peculiaridade de cada filosofia diz respeito à operacionalidade de classe que a filosofia e a ideologia vêm a cumprir: enquanto a filosofia representa o conjunto da vida intelectual e moral de uma dada sociedade, numa perspectiva atual ou futura acerca desta sociedade, a ideologia cumpre o papel de mediadora da classe dirigente e da classe dirigida, elo fundamental para o exercício da hegemonia.

O termo “catarse” aparece nos escritos de Gramsci como purgação da vida prática, que engloba tanto as ideologias quanto as superstições e a religião: tudo que compõe o senso comum. Como se a filosofia fosse um “filtro” do senso comum que o torna bom senso, assimilando os valores progressistas que fazem parte do imaginário e da conduta das classes subalternas. A ideologia das classes subalternas, nesse sentido, precisa angariar o consenso necessário das classes dirigidas para a realização da hegemonia. De modo que as classes subalternas absorvem a ideologia dominante de forma subserviente, como “massas servis” (Q.10/I, §10/II, p. 1231). O que leva, então, a filosofia da classe

hegemônica ser assimilada acriticamente, isto é, de modo conformista, como religião laica? Diz Gramsci:

Se a relação entre intelectuais e povo-nação, entre dirigentes e dirigidos, entre governantes e governados, é dada graças a uma adesão orgânica, na qual o sentimento-paixão torna-se compreensão e, desta forma, saber (não de uma maneira mecânica, mas vivida), só então a relação é de representação, ocorrendo a troca de elementos individuais entre governantes e governados, entre dirigentes e dirigidos, isto é, realiza-se a vida do conjunto, a única que é força social; cria-se o “bloco histórico” (Q.11/VI, §67, p. 1505-06).

Apesar da distinção de grau em relação à filosofia, o conceito de ideologia ocupa na teoria da hegemonia a importante função de adesão, de consentimento para que a dominação seja efetivada. Porém, se a filosofia constitui o pensamento organizado e sistemático, o nível mais depurado do senso comum, por que, conforme a problematização de Gramsci, as massas incorporam de modo fundamentalista, a ideologia hegemônica?

Além da filosofia, a história, a economia e as relações de força são elementos constitutivos de um conformismo servil no qual o grupo dirigente pode perpetuar a funcionalidade da ideologia como fanatismo de massa. Ao ocorrer isto, as classes subalternas naturalizam a dominação, assimilando a filosofia da classe hegemônica como religião dogmática. Enquanto sujeitos políticos na esfera formal da democracia representativa, as classes dirigidas são destituídas de sua historicidade, e manipulados em função de um estímulo à obediência. Trata-se do processo de fomentar, através da naturalização, a hegemonia burguesa como algo eterno e imutável, o que implica na destituição do sujeito, na medida em que há perda de sua historicidade e de sua autonomia.

### **2.2.1. A polêmica com a subjetividade liberal e o conformismo passivo**

Ao desistoricizar o sujeito político, o Estado capitalista institui, assim, um conformismo servil de massa nas classes subalternas. Essa problemática diz respeito diretamente à polêmica nos *Quaderni* relativa ao conceito de subjetividade burguesa. Em oposição à um sujeito ativo e crítico pensado pela filosofia da práxis, essa questão coincide também com a formulação e difusão das concepções de mundo: como, então, Gramsci vislumbra um tal sentido ativo do conceito de ideologia?

A perda da historicidade implica na destituição da autonomia sujeito subalterno, de modo que as ideologias dominantes operam em função da negação de sua capacidade

ativa, crítica e cognoscitiva. A ideologia capitalista cumpre sua chave gnosiológica quando determina o tipo de subjetividade apassivada das classes dirigidas, formando o sujeito subalterno, acrítico, despolitizado e governado. É o que Gramsci indica nessa passagem do Q.6, redigida sem modificações posteriores entre março e agosto de 1931:

Importância essencial da divisão dos poderes para o liberalismo político e econômico: toda a ideologia liberal, com suas forças e suas fraquezas, pode ser resumida no princípio da divisão dos poderes, e surge a fonte da debilidade do liberalismo: a burocracia, isto é, a cristalização do pessoal dirigente, que exerce o poder coercitivo e que, num determinado ponto, se transforma em casta. Daí a reivindicação popular da elegibilidade de todos os cargos, reivindicação que é, simultaneamente, liberalismo extremo e sua dissolução (princípio da Constituinte permanente, etc.; nas Repúblicas, a eleição periódica do chefe do Estado dá uma satisfação ilusória a esta reivindicação popular elementar) (Q.6, §81, p. 752, grifos nossos).

Em relação à “cristalização do pessoal dirigente”, o fascismo, que veremos no capítulo a seguir, se destaca como uma ideologia corporativa, de liberalismo econômico, sendo o principal objeto de apassivamento e conformismo, confrontado nos *Quaderni*. A subjetividade moderna, nos termos do liberalismo político, se apresenta politicamente como a realização da liberdade: Hegel (2004) situa, pois, a história como a “história da liberdade”. Gramsci, por sua vez, salienta que: “a história é liberdade enquanto é luta entre liberdade e autoridade, entre revolução e conservação, luta na qual a liberdade e a revolução continuamente prevalecem sobre a autoridade e a conservação” (Q.10/I, §10, p. 1229).

A subalternidade de classe, incutida pela ideologia dominante, se cristaliza historicamente: o sujeito subalterno assim se constitui, e por isso pode superar sua condição de subalternidade. Para cumprir fins hegemônicos, as ideologias inorgânicas dominantes têm como gnosiologia uma profissão de fé (acrítica e dogmática), e sua norma de conduta correspondente: a passividade. Nesse sentido, as ideologias dominantes, sendo desistoricizadas, apresentam-se como visões de mundo naturalizadas, que denegam a historicidade que é própria do processo de constituição de classes, seja governante ou governada.

Na visão historicista, que para Gramsci só aparece tendo a crítica como método através da filosofia da práxis, considera que a hegemonia não é acabada, como um fato natural eterno e imutável. Ela pode se inverter e quiçá ser destruída. E, evidentemente, a história comprova no limiar dos acontecimentos que as crises da hegemonia burguesa

sempre podem se irromper, como é próprio do sistema capitalista. É nesse sentido que ocorre a conexão entre ideologia, hegemonia, filosofia, história.

A equivalência dos conceitos de história e de filosofia, aplicada metodologicamente ao longo das elaborações de Gramsci, não é fortuita: como ele explica na nota §2 do Q.10, trata-se da identidade já estabelecida por B. Croce, porém elaborada insuficiente na forma dialética:

Esta proposição de Croce da identidade entre história e filosofia é a mais rica de consequências críticas: 1) ela é mutilada se não chega também à identidade entre história e política (devendo-se entender por política a que se realiza, e não apenas as diversas e repetidas tentativas de realização, algumas das quais, tomadas em si, fracassam); 2) e, conseqüentemente, também a identidade entre política e filosofia (Q.10/II, §2, p.1241-42).

Contudo, a relevância desta concepção só acontece se ela corresponder à realidade efetiva, conforme a orientação maquiaveliana de analisar o real. Nesse sentido, para que a identidade entre história e filosofia seja exercida no movimento histórico, é necessário ir além. Daí a identidade do conceito de história e filosofia é complementada, no entender de Gramsci, pela identidade entre história e política, ao dizer que “não se pode separar a filosofia da história da filosofia, nem a cultura da história da cultura” (Q.11/I, §12, p.1376). Essa observação é fundamental para entender o elo conceitual entre filosofia-ideologia-história-política-cultura, que se faz presente em toda elaboração da teoria da hegemonia, cujas conexões de “unidade-distinção” aparecem, sobretudo, nos Q.10, 11 e 13.

Ao afirmar a identidade entre filosofia e política, Gramsci acrescenta a reflexão sobre como discernir as ideologias entre si, diferença que se dá apenas em *graus*. Por isso, todo pensamento é portador de alguma ideologia. Toda filosofia é, em si mesma, política, na medida em que ela é: 1) historicamente determinada; 2) ideologicamente difusora de uma visão de mundo; 3) politicamente construída por pensadores, que são indissolúvelmente situados num dado período histórico, sendo “homens de seu tempo”, inseridos numa determinada cultura. Ou seja, para o autor dos *Quaderni*, trata-se de uma distinção quantitativa, e não qualitativa:

Mas, se é necessário admitir esta identidade, como é possível distinguir entre as ideologias (iguais, segundo Croce, a instrumentos de ação política) e a filosofia? Ou seja, a distinção será possível, mas apenas por *graus* (quantitativamente) e não qualitativamente. (Q.10/I, §2, p.1241-42, grifos nossos).

Para Gramsci, separar tais categorias como se fossem distantes entre si seria um engodo, pois toda concepção científica foi edificada a partir desta identificação entre filosofia e história, entre filosofia e ideologia, entre política e filosofia, entre história e política, entre política e ideologia. É o que indica este texto A do Q.10, escrito entre abril e maio de 1932, cuja nota trata da liberdade como a identidade tanto de história quanto de espírito em alusão à obra de Hegel, estabelecendo um diálogo crítico com Croce:

O erro de origem prática não foi cometido (...) pelos liberais do século XIX, os quais, ao contrário, triunfaram praticamente e atingiram os fins a que se propuseram; o erro de origem prática foi cometido pelo seu historiador Croce, que, depois de ter distinguido filosofia de ideologia, termina confundindo uma ideologia política com uma concepção do mundo, *demonstrando na prática que a distinção é impossível, que não se trata de duas categorias, mas de uma mesma categoria histórica, e que a distinção é apenas de grau*” (Q.10/I, §10, p. 1231, grifos nossos).

É importante destacar que o pensamento filosófico originariamente sempre acompanhou uma relação político-histórica-ideológica consigo, que perdurou ao longo da tradição em suas diversas formas de fundamentação (racionalismo, empirismo, naturalismo, etc.):

(...) a filosofia nasceu grega. Dizer isso significa constatar que, ao contrário de outras esferas do conhecimento humano, como a história, a medicina ou a matemática, que surgiram independentemente em culturas diversas, a filosofia nasceu numa única região geográfica e num determinado instante da história. Ela nasce grega: nasce no século VI a.C., numa fase de mutação da sociedade grega pré-clássica (...). Surge nas ilhas da Ásia Menor e numa região do sul da Itália conhecida como Magna Grécia. Resulta de uma alteração do que se convencionou chamar de “pensamento mítico” (que aparece em todas as culturas para descrever a estrutura do mundo, explicar os fenômenos naturais, e mesmo legitimar a estrutura política da sociedade) e do qual emergiu uma forma inteiramente nova de explicar o universo e a vida social (MACEDO JR., 2008, p. 56-7).

O que Gramsci elabora nos *Quaderni* nada mais é que a constatação histórica de tudo que implica no nexo irrefutável entre ideologia e filosofia: a história, a política, a economia, a ciência, as classes sociais de cada contexto histórico, as relações de força. Todas as concepções de mundo são geradas segundo a conjuntura histórica, pois toda visão de mundo, ainda que seus grupos portadores neguem ou não percebam imediatamente isso; ela possui uma historicidade: a ideologia nasce num dado período histórico, e é indissolúvel daqueles intelectuais que propuseram a conformação da sociedade à essa visão de mundo. Independentemente do tipo de filosofia em questão, ela sempre vai constar de um nascimento, vai requerer o assentimento das classes dominadas,

portanto exigir a formação de um consenso sobre tal visão de mundo, até se tornar um senso comum e assim uma concepção hegemônica – seja a filosofia dos especialistas, seja a filosofia da práxis, elaborada pelas classes subalternas.

Nas diversas manifestações do pensamento, do mitológico ao filosófico, teológico e científico, as concepções de mundo se apresentaram situadas historicamente num contexto social e geopolítico, cada qual com sua especificidade. Como, por exemplo, quando Galileu Galilei (2004) escreveu o *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano*, responsável por uma revolução científica crucial que estabeleceria o paradigma da ciência moderna. Ao defender o modelo heliocêntrico e rejeitar o antigo geocentrismo, Galileu foi condenado pela Inquisição, num contexto político-ideológico-religioso em que a Igreja católica dava a última palavra sobre o que era permitido ou não em termos de pensamento científico.

Cada período histórico carrega então uma relação evidente entre filosofia, senso comum, ideologia, história, política e ciência. Não é possível tratar cada um destes conceitos isoladamente, em virtude da historicidade que é condição para cada concepção de mundo se afirmar hegemônica, cada qual a seu tempo. Sobretudo porque, seja na Idade Antiga, na Idade Média ou na Idade Moderna, as visões de mundo se entrelaçavam, como dizia o próprio Gramsci: não há irrupção ou inovação sem conservação ou restauração do período histórico precedente. Em maior ou menor escala, as revoluções científicas só se se estabeleceram hegemonicamente quando se cumpria, durante um certo período de tempo, a dialética de conservação e inovação, como Gramsci denota neste texto A do Q.8, cuja nota intitula-se “conservação e inovação”:

Na realidade, se é verdade que o progresso é dialética de conservação e inovação e a inovação conserva superando o passado, também é verdade que o passado é uma coisa complexa<sup>40</sup> e que cabe a escolha nessa complexidade: nem a escolha pode ser feita arbitrariamente *a priori* por um indivíduo ou por uma corrente; *se essa escolha é fixada dessa maneira, se trata de “ideologia”, de tendência prático-política unilateral, que não pode dar fundamento a uma ciência.* Apresentar esta escolha como “ciência” é precisamente um elemento ideológico, *pois toda ideologia tenta se apresentar como ciência e como filosofia.* Isto que será preservado no processo dialético será determinado pelo próprio processo, será um fato necessário, não uma arbitrariedade dos chamados cientistas e filósofos. *Entretanto, se observa que a força inovadora, tal como foi constituída no passado, é precisamente conservação-inovação, contém em si todo o passado inteiro, digno de se desdobrar e se perpetuar* (Q.8, §27, p. 958, grifos nossos).

---

<sup>40</sup> No texto C do Q.10 §41XIV, p.1325: “o passado é uma coisa complexa, um conjunto de vivo e morto”.

Na passagem em questão, Gramsci está criticando o historicismo dos moderados, Croce entre eles, ao difundir visões de mundo que propunham a conciliação histórica e uma primazia da classe burguesa. Gramsci afirma que “a história não é feita com cálculos matemáticos” e, por outro lado, “nenhuma força histórica inovadora é 100% realizada imediatamente, mas, precisamente, é sempre racional e irracional, historicista e anti-histórica, é a ‘vida’ com todas as debilidades e forças da vida, com suas contradições e antíteses” (Q.8, §27, p. 958)<sup>41</sup>.

Em todos os períodos históricos de obscurantismo travou-se guerras contra o pensamento de matriz “ideológica”. Como se deu na Idade Média, em que a Igreja realizou perseguições às mulheres dotadas de relativo conhecimento, consideradas transgressoras à moralidade da época, em que mulheres jamais poderiam saber tanto ou mais que os homens e eram condenadas por bruxaria; ou nos períodos de totalitarismo, em que a massificação tirânica e reacionária às visões de mundo consideradas “subversivas” foram rechaçadas e perseguidas com base numa concepção de mundo conservadora, e reivindicada como anti-ideologia.

O que há em comum nestes períodos de obscurantismo é precisamente o caráter ideológico, que se impõe como visão de mundo hegemônica a fim de rejeitar as ideologias que contrariam o *status quo*. Ou seja, priorizar deliberadamente uma certa concepção de mundo é compactuar indelevelmente com uma ideologia. Mesmo a prática da ciência invoca uma axiologia, isto é, um conjunto de valores que são afirmados ideologicamente por uma certa compreensão do fazer científico<sup>42</sup>, como mostra essa passagem do Q.10:

Se o político é um historiador (não apenas no sentido de que faz a história, mas também no de que, atuando no presente, interpreta o passado), o historiador é um político; e, neste sentido (que, de resto, aparece também em Croce), a história é sempre história contemporânea, isto é, política (Q.10/II §2, p.1242).

---

<sup>41</sup> “100%”: Consta escrito em número no original dos *Quaderni*.

<sup>42</sup> Atualmente, a discussão bioética vem ganhando força, nesse sentido, em relação aos testes de laboratório para a produção de cosméticos e medicamentos. A comunidade científica, com isso, vem recebendo forte pressão de alguns setores da sociedade civil, sobretudo as ONGs que atuam em *lobby* junto ao parlamento, para que novos protocolos de segurança sejam criados pelas indústrias farmacêutica e estética, no intuito de assegurar a proteção dos animais e evitar o uso destes em testes científicos. Há uma grande controvérsia a este respeito, e esses grupos fomentam a adoção de novas tecnologias, que se utilizadas de forma assertiva podem substituir o uso de animais em tais pesquisas. Este debate pode ser conferido em: <https://portal.fiocruz.br/noticia/uso-de-animais-em-pesquisa-abrange-desafios-eticos-e-compromisso-com-novas-tecnologias> (acesso em: 07/11/2019). Há um outro polo que também se desdobra nessa discussão, relativo ao próprio progresso científico e desenvolvimento do setor produtivo, que é limitar a emissão de poluentes pelas indústrias a fim de minimizar os danos ambientais ao planeta.

Ainda nessa mesma nota, Gramsci considera que as ideologias são “a ‘verdadeira’ filosofia”, já que são elas “que levam as massas à ação concreta, à transformação da realidade” (idem, p. 1242). Nesse texto de redação única, escrito em abril de 1932, Gramsci trata precisamente da identidade entre história e política, entre filosofia e política. A nota é intitulada “identidade de história e de filosofia”, identidade esta que é imanente ao materialismo histórico (idem, p. 1241).

Analisando outro texto de tipo único, escrito por sua vez em dezembro de 1932 e intitulado “o senso comum ou bom senso”, pode-se observar como o conceito de senso comum dominante ainda aparece desacoplado da filosofia tradicional, justamente por se tratar de visões de mundo que não realizam a historicização das visões de mundo, reiterando a ideia de que a filosofia supostamente aparece como uma concepção de mundo eternizada na história – a exemplo da divisão entre governantes e governados, por exemplo. Gramsci vem a mostrar que toda filosofia hegemônica se realiza no senso comum, bem como todo senso comum popular, juntamente com o folclore, carregam em si mesmos uma filosofia própria, que ainda não foi elevada ao estatuto filosófico sistematizado e coerente, em função de ter se difundido como ideologias arbitrárias:

Em que reside, exatamente, o valor do que se costuma chamar de “senso comum” ou “bom senso”? Não apenas no fato de que, ainda que implicitamente, o senso comum empregue o princípio de causalidade, mas no fato muito mais restrito de que, numa série de juízos, o senso comum identifique a causa exata, simples e à mão, não se deixando desviar por fantasmagorias e obscuridades metafísicas, pseudoproduntas, pseudocientíficas, etc. O “senso comum” não podia deixar de ser exaltado nos séculos XVII e XVIII, quando houve uma reação ao princípio de autoridade representado pela Bíblia e por Aristóteles: descobriu-se, com efeito, que no “senso comum” existia uma certa dose de “experimentalismo” e de observação direta da realidade, ainda que empírica e limitada. *Também hoje, em casos similares, tem-se o mesmo juízo positivo sobre o senso comum, se bem que a situação tenha se modificado e que o “senso comum” atual seja muito mais limitado em seu valor intrínseco* (Q.10/II, §48I, p. §48/I. p. 1334-35, grifos nossos).

É nesse sentido que as ideologias, difundidas no senso comum, se constituem como elaborações filosóficas de massa. Gramsci critica o conceito de história de Croce como tributado a uma origem “puramente livresca e erudita”: separar a história da política, como se fosse possível isolar a política dos demais conhecimentos, é forjar uma concepção de mundo que evoca do filósofo características de “universalidade abstrata, fora do tempo e do espaço, características peculiares, de origem literária e anti-histórica” (Q.10/II, §2, p.1241).



A filosofia, em seu conjunto de pensadores, se debruçou sobre uma série de problemas teóricos que constituíram o objeto das escolas filosóficas, cada uma difundida com maior ou menor força pelos filósofos “profissionais”. Profissional indicando o contexto da atividade filosófica, a saber, a elaboração das concepções de mundo, sua superação ou conservação. Mas Gramsci não considera “filósofo” em sentido estrito somente os grandes pensadores, mas o homem simples de massa, dotado de sua intelectualidade que também opera uma racionalização e está apto a compreender as diversas questões que se colocam no pensamento filosófico organizado. Ainda que o homem de massa esteja imbuído do senso comum, a tarefa dos intelectuais que atuam como profissionais da sabedoria é trabalhar para elevar o homem simples ao nível filosófico que constitui o pensamento elaborado e sistemático, como lembra Aliaga:

Ao adotar o critério metodológico de leitura dos fenômenos sociais a partir das relações de força estabelecidas entre os grupos em disputa na sociedade civil e na sociedade política (Q.13, §17, p. 1578-89), *a passividade intrínseca do homem da massa passa a ser interpretada como uma condição ética e política de subalternidade, histórica e socialmente determinada*. Gramsci apresenta o homem simples da massa como um indivíduo racional, intelectualmente apto à filosofia crítica, contudo ainda imerso em concepções acríicas herdadas do passado, sobretudo, da religião e do senso comum (ALIAGA, 2017, p. 109, grifo nosso).

Alinhado a uma concepção ativa (“homem ativo e coletivo”) do sujeito, Gramsci ressalta que sendo a passividade de massa historicamente determinada, ela pode ser superada quando se der a construção de outra hegemonia realizada pelos subalternos. Isto porque sua visão gnosiológica relativa à objetividade do conhecimento valoriza o sentido humano em seus aspectos subjetivos, de tal forma que não há uma “objetividade” crua dotada de uma neutralidade ou pureza como a que Kant almejava (cf. KANT, 1987), mas uma objetividade acompanhada de paixões, afetos e a historicidade que se encontra na elaboração de toda concepção de mundo. Pois este processo constitui uma dialética de objetivo “humanamente objetivo” que também é “historicamente subjetivo”, considerando que não há objetividade destituída de configurações humanas, ela é feita por homens de seu tempo que atribuem seu próprio sentido, sua valoração, e nesse movimento emprega seus afetos e paixões. Esta é uma dimensão claramente ideológica, na qual mesmo a visão de mundo que se revela como a mais “isenta” de ideologia se constitui a partir da objetividade subjetiva, como ressalta Aliaga: “Pode-se dizer ainda,

na perspectiva gramsciana, o objeto do conhecimento somente pode ser acessado pela via da subjetividade” (ALIAGA, 2017, p. 219-20)<sup>43</sup>.

A ideologia nos *Quaderni* se encontra então situada nessa constituição, alinhando uma perspectiva axiológica e gnosiológica, estabelecida de forma deliberada pelos sujeitos que elaboram as concepções de mundo coletivamente. Toda visão de mundo, nesse sentido, afirma o nexo orgânico entre a historicidade que é própria a qualquer concepção de mundo, isto é, a norma de conduta (oriunda do conceito de religião laica), e os valores de quem elabora tal concepção de mundo, já que toda gnosiologia demanda sua axiologia. Para se legitimar como uma concepção de mundo, a ideologia precisa de materialidade, se inscrevendo na cultura a partir de um conjunto de valores praticados nas relações sociais concretas. É esse o requisito necessário, que permite que a concepção de mundo se torne dominante, conforme Gramsci destaca nesse texto C, elaborado entre junho e julho de 1932:

Por que e como se difundem, tornando-se populares, as novas concepções do mundo? Neste processo de difusão (que é, simultaneamente, de substituição do velho e, muito frequentemente, de combinação entre o novo e o velho), influem (e como e em que medida) a forma racional em que a nova concepção é exposta é apresentada, a autoridade (na medida em que é reconhecida e apreciada, pelo menos genericamente) do expositor e dos pensadores e cientistas nos quais o expositor se apoia, a participação na mesma organização daquele que sustenta a nova concepção (após ter entrado na organização, mas por outro motivo que não aquele de partilhar da nova concepção)? Na realidade, estes elementos variam de acordo com o grupo social e com o nível cultural do referido grupo. *Mas a pesquisa é interessante, sobretudo, no que diz respeito às massas populares, que mais dificilmente mudam de concepção e que, em todo caso, jamais a mudam aceitando a nova concepção em sua forma “pura”, por assim dizer, mas — apenas e sempre — como combinação mais ou menos heteróclita e bizarra.* (...) Pode-se concluir que o processo de difusão das novas concepções ocorre por razões políticas, isto é, em última instância, sociais, mas que o elemento formal (a coerência lógica),

---

<sup>43</sup> Essa tese que está diluída na obra gramsciana, escrita ainda em meados do século XX, já encontra provas incontestes na atualidade, nos estudos de neurociência aplicada à neurobiologia. Podemos destacar, por exemplo, o conceituado neuropsicólogo norte-americano Allan Schore (2019), que tem uma vasta produção acerca dos processos cognitivos pensados a partir das emoções, especialmente com os estudos analisados sobre a relação materna e seu infante nos primeiros estágios de vida. Esses estudos comprovam como a forma subjetiva se sobressai em relação ao modelo objetivista, que reduz as teorias do conhecimento a relações de objeto; nesse sentido, o aspecto emocional e relacional sempre antecede o aspecto cognitivo, e por vezes é determinante para o desenvolvimento do sujeito. Por extensão, não só os cuidados primários são elementares no processo subjetivo de conhecer a realidade, mas sobretudo o *contexto* em que ocorrem essas relações – caracterizadas como dinâmicas e não lineares. Dessa forma, o contexto engloba não apenas a dimensão individual, mas também e sobretudo uma dimensão coletiva, como a cultura e seus valores difundidos pela ideologia. O contexto se mostra fundamental por incidir efeitos diretamente na subjetivação das pessoas, através do estímulo exterior (ou falta dele). Para mais detalhes sobre essa concepção, cf. a obra *The development of the unconscious mind* (cit., W. W. Norton & Company, 2019).

o elemento de autoridade e o elemento organizativo tem uma função muito grande neste processo tão logo tenha tido lugar a orientação geral, tanto em indivíduos singulares como em grupos numerosos. *Disto se conclui, entretanto, que, nas massas como tais, a filosofia não pode ser vivida senão como uma fé* (Q.11/I, §12/IV, p.1389-90, grifos nossos).

Essa extensa nota é o coração da discussão sobre a relação entre senso comum, religião, ideologia e filosofia. Gramsci, como se sabe, elaborou os cadernos monográficos como uma segunda versão que engloba redações de notas anteriores dos cadernos miscelâneos (textos A), mas que também contém vários textos B. Essas modificações também se incorporam sob a forma de união de dois ou mais parágrafos dos cadernos miscelâneos numa só nota. A passagem em questão é o íterim de uma discussão que sucede a interlocução de Gramsci com alguns intelectuais italianos (dentre eles, Antonio Labriola e Giovanni Gentile nas notas do §1 ao §11), e precede as considerações críticas do autor dos *Quaderni* a partir do §13 do Q.11, a respeito da obra de Nicolai Bukharin, que era um dos teóricos marxistas mais influentes da Internacional Comunista no início do século XX. Esse autor, como vimos, na visão de Gramsci se tornara a antítese de uma “filosofia de massa” (Q.11/II, §13, p. 1396), ou seja, da filosofia da práxis.

A segunda parte do Q.11, intitulada *Observações e notas críticas sobre uma tentativa de “Ensaio Popular de sociologia”* é inteiramente dedicada a Bukharin, particularmente ao sistema dogmático que tornou o marxismo imbuído de um evolucionismo positivista. Essa perspectiva estava sendo adotada pela III Internacional, pois Bukharin era um teórico que se destacava entre os dirigentes por sua grande erudição, e com isso se tornou um dos teóricos mais importantes do movimento comunista. Esse dado é fundamental para compreender porque Bukharin se tornou um dos objetos de crítica nos *Quaderni*.

Contudo, para a realização dessa crítica de Gramsci, o pressuposto está na primeira parte do Q.11, na qual o bojo da discussão trata das relações entre filosofia, senso comum, bom senso e ideologia. Essa discussão consta no parágrafo §12, cuja nota é subdividida em quatro teses. Analisemos cada uma delas para contextualizar a citação anterior:

Nota I. Pela própria concepção de mundo, pertencemos sempre a um determinado grupo, precisamente o de todos os elementos sociais que compartilham um mesmo modo de pensar e de agir. *Somos conformistas de algum conformismo, somos sempre homens-massa ou homens-coletivos* (Q.11/I, §12, p. 1376, grifo nosso).

Nota II. Não se pode separar a filosofia da história da filosofia, nem a cultura da história da cultura. No sentido mais imediato e determinado, não se pode ser filósofo – isto é, sem a consciência da própria

historicidade, da fase de desenvolvimento por ela representada e do fato de que ela está em contradição com outras concepções ou com elementos de outras concepções (Q.11/I, §12, p. 1376-77, grifos nossos).

Nota III. Se é verdade que toda linguagem contém os elementos de uma concepção do mundo e de uma cultura, será igualmente verdade que, *a partir da linguagem de cada um, é possível julgar a maior ou menor complexidade da sua concepção do mundo* (Q.11/I, §12, p. 1377, grifos nossos).

Nota IV. Criar uma nova cultura não significa apenas fazer individualmente descobertas “originais”; significa também, e sobretudo, difundir criticamente verdades já descobertas, “socializa-las” por assim dizer; e, portanto, transforma-las em base de ações vitais, em elemento de coordenação e de ordem intelectual e moral (Q.11/I, §12, p. 1377-78).

Como indica Gerratana (1975, p. 2893) nos comentários ao texto, o parágrafo §12 agrega anotações do Q.8, cujas notas de primeira escritura são: §169 (*Unidade da teoria e da prática*, p. 1041-42); §204 (*Uma introdução ao estudo da filosofia*, p. 1063-64); §205 (*Determinismo mecânico e atividade-vontade*, p. 1064); §213 (*Uma introdução ao estudo da filosofia. O problema dos “simples”*, p. 1070-71); §220 (*Uma introdução ao estudo da filosofia*, p. 1080-81); e ainda agrega um texto A da segunda parte do Q.10, §21 (*Introdução ao estudo da filosofia*, p. 1259).

A nota §12 possui, então, consequências teóricas e práticas fundamentais que se podem extrair do pensamento de Gramsci. Em primeiro lugar, porque o comunista italiano reconhece que toda filosofia se constitui a partir de uma visão de mundo em grupo, nunca individualizada – do contrário, ela se apresenta como dialeto local sem alcance hegemônico, ideologia arbitrária de pequenos grupos, intuição anacrônica do mundo, “mais ou menos restrita e provinciana, fossilizada em relação às grandes correntes de pensamento que dominam a história mundial” (Q.11/I, §12, p. 1277).

Essa perspectiva é o que demarca a historicidade das concepções de mundo, pois ressalta o pressuposto mais importante que carrega toda visão de mundo: o conformismo. Somos todos conformistas em aderir a certas visões de mundo que foram construídas historicamente, assim somos homens-massa ou homens-coletivos. Entretanto, esse conformismo quando destituído de sua historicidade é acrítico e ressalta o apassivamento na adesão a certas visões de mundo.

Em segundo lugar, não existe filosofia que se reivindique sistemática ou coerente que seja desagregada de sua historicidade – “não se pode separar a filosofia da história da filosofia, nem a cultura da história da cultura” (Q.11/I, §12, p.1376). Mesmo antes de uma visão de mundo se estabelecer como hegemônica, ela já se defronta com a contradição de outras concepções vigentes, o que é comum a toda ideologia que se torna senso comum:

as massas têm resistência a modificar sua visão de mundo, e mesmo quando apreendem outras concepções nunca o fazem na sua forma “pura”, e sim de maneira anômala:

A forma racional, logicamente coerente, a perfeição do raciocínio que não esquece nenhum argumento positivo ou negativo de certo peso, tem a sua importância, mas está bem longe de ser decisiva; ela pode ser decisiva apenas secundariamente, quando determinada pessoa já se encontra em crise intelectual, oscila entre o velho e o novo, perdeu a confiança no velho e ainda não se decidiu pelo novo, etc. *O mesmo pode ser dito com relação à autoridade dos pensadores e cientistas. Ela é muito grande no povo.* Mas, de fato, toda concepção tem pensadores e cientistas a seu favor e a autoridade é dividida; além disso, é possível, com relação a todo pensador, distinguir, colocar em dúvida que haja dito as coisas precisamente dessa maneira, etc. (Q.11/I, §12/IV, p.1389-90, grifo nosso).

Toda linguagem traduz a cultura e suas concepções de mundo, e nesse sentido uma nova hegemonia se efetiva a partir da ressignificação crítica das filosofias existentes, como veremos adiante no capítulo seguinte deste trabalho, relativo à noção crítica do sujeito moderno que é proposta pela filosofia da práxis gramsciana, pensada sob o ponto de vista de um “conformismo crítico”, realizado a partir de um consenso ativo. Isto porque na perspectiva gnosiológica (filosofia, história, ciência) e axiológica (política, e também religião), a ideologia se difunde como um senso comum que também se apresenta como um bom senso, na medida em que há um consenso necessário para reconhecer a objetividade científica ou sistemática dos filósofos considerados “profissionais”:

Nos *Quaderni*, Gramsci tomará distância tanto da fé ingênua na objetividade do mundo externo quanto das formas acríticas de subjetivismo e irrealismo metafísico. O autor colocará o problema da objetividade sobre o plano epistemológico, identificando objetividade científica com o que o consenso de uma comunidade reconhece como objetivo e identificando na reprodutibilidade e na repetibilidade da observação o elemento fundamental da objetividade (ALIAGA, 2017, p. 219).

A tarefa impelida aos intelectuais não se constitui como mero dever gnosiológico, mas possui uma implicação ética, constituída na responsabilidade de tornar o senso comum um bom senso, o que suscita uma eticidade da ideologia em termos axiológicos. O homem da massa, nesse sentido, precisa ser autoconsciente para então conseguir ultrapassar seu senso comum desagregado, ainda repleto de preconceitos e superstições; precisa elevá-lo ao estatuto filosófico. Isto se a ideologia for operacionalizada não com o propósito mistificador de consciência de classe, mas em prol do conhecimento sistemático, de modo a cumprir a função pedagógica exigida por uma hegemonia dos subalternos. Para elevar o homem de massa ao estatuto de filósofo capaz de sistematizar

um pensamento coerente, Gramsci ressalta nesse texto C, redigido entre junho e agosto de 1932, que a filosofia não é, nem pode ser, uma ordem intelectual de poucos indivíduos, como se fosse uma providência pré-selecionada a existência de seres pensantes:

É preciso, portanto, demonstrar preliminarmente que todos os homens são filósofos, definindo os limites e as características desta filosofia espontânea, peculiar a todo o mundo, isto é, da filosofia que está contida: 1) na própria linguagem, que é um conjunto de noções e de conceitos determinados e não, simplesmente, de palavras gramaticalmente vazias de conteúdo; 2) no senso comum e no bom senso; 3) na religião popular e, conseqüentemente, em todo o sistema de crenças, superstições, opiniões, modos de ver e de agir que se manifestam naquilo que geralmente se conhece por “folclore.” (Q.11/I, §12, p.1375).

Os sujeitos subalternos, ao assimilar as ideologias dominantes, são formatados para a apatia, a despolitização, reificando os valores do mundo capitalista. Por outro lado, quando a ideologia desempenha importante função crítica na formação da subjetividade, Gramsci se debruça sobre a problemática: seria possível inverter um conformismo passivo para um conformismo “crítico”, isto é, formar um consenso ativo, uma nova cultura, uma outra hegemonia? Uma das pistas para pensar essa questão está na noção de historicismo, conceito que para Gramsci é um dos mais importantes para a realização de uma nova hegemonia a partir da filosofia da práxis.

O historicismo, como vimos no primeiro capítulo, é um conceito chave para compreender como Gramsci enxerga a elaboração histórica como a história da hegemonia, de como os Estados se constituíram hegemonicamente. Esse processo se constitui criticamente, à luz do realismo maquiaveliano e, ao mesmo tempo, acompanha a dialética de conservação e inovação que é inerente à cada construção histórica, processo tomado a partir da “dialética dos distintos” croceana e que será subvertido pelo comunista sardo, como se expressa nesse texto de escritura única no Q.10, elaborado entre fevereiro e maio de 1933:

Todo grupo social tem uma “tradição”, um “passado”, e o considera como o único e total passado. O grupo que, compreendendo e justificando todos estes “passados”, souber identificar a linha de desenvolvimento real, por isso contraditória, mas passível de superação na contradição, cometerá “menos erros”, identificará mais elementos “positivos” nos quais apoiar-se para criar uma nova história (Q.10/II, §59/II, p. 1354, grifos nossos).

Nesse processo, a ideologia realiza a hegemonia quando os sujeitos das classes são implicados no mundo capitalista como sujeitos conformados acriticamente: esta é a

condição determinante de constituição das classes subalternas, cuja forma política concreta se caracteriza pela hegemonia burguesa, e implica numa atuação de classe apenas passiva, de conformação à hegemonia. Esta conformação passa pela formação do consenso, cuja difusão ideológica se dá mediante o senso comum, a religião e a cultura em seus aparelhos de hegemonia.

### 2.3. O senso comum e a formação do conformismo

Nos *Quaderni*, a conformação da ideologia se dá pelo consenso formado e difundido pelos aparelhos de hegemonia. Para ganhar legitimidade ideológica, a hegemonia precisa da adesão de classe, elemento fundamental para compreender a teoria da hegemonia à luz do realismo maquiaveliano, isto é, sem que a força suplante em muito o consenso. Vejamos, então, como ocorre a formação do consenso dos subalternos organizado pelo consentimento de classe.

Embora na disputa da hegemonia (porque classes que se concorrem hegemônicas) haja dois tipos de conformismo, como vimos: o conformismo passivo, cujo consenso é construído a partir de ideologias inorgânicas e mistificadoras, e o consenso ativo, que é oriundo da elaboração orgânica das classes subalternas. É o que fica evidenciado nesta nota B do Q.3 (junho-julho de 1930), intitulada “Argumentos de cultura. Material ideológico”:

Não se explicaria a posição conservadora mantida pela Igreja na sociedade moderna, se não se conhecessem os esforços duradouros e pacientes que ela faz para desenvolver continuamente em sua particular seção desta estrutura material da ideologia. Um tal estudo, feito seriamente, teria alguma importância: além de dar um modelo histórico vivo de uma tal estrutura, estaria habituado a um cálculo mais cauteloso e preciso das forças agentes na sociedade. *O que você pode contrapor, por uma classe inovadora, a este complexo formidável de trincheiras e fortificações da classe dominante? O espírito de cisão, ou seja, a progressiva aquisição da consciência de sua personalidade histórica, um espírito de clivagem que deve tender a alargar a partir da classe protagonista até potenciais classes aliadas: tudo isso exige um trabalho ideológico complexo, a primeira condição da qual é o conhecimento exato do campo a ser esvaziado de seu elemento de massa humana* (Q. 3, §49, p. 332-33, grifos nossos).

Nesta nota, Gramsci se refere a um outro conceito do filósofo francês Georges Sorel, o de espírito de cisão, de modo a romper com as bases da ideologia tradicional mediante a crítica ao complexo ideológico dominante para inscrever a consciência de classe dos subalternos. A problemática levantada nesta nota é relativa a como a classe



organiza de fato sua estrutura ideológica, o que demanda uma robusta organização material e subjetiva “para manter, defender e desenvolver a ‘frente’ teórica ou ideológica” (Q.3 §49, p. 332). A parte mais dinâmica é o setor editorial, sendo a imprensa o mais importante de conformação da opinião pública (idem). Tudo que pode influir direta ou indiretamente sobre a opinião pública, incluindo bibliotecas, escolas, círculos e clubes, até “a arquitetura, a disposição e o nome das ruas” (idem)<sup>44</sup>. São aspectos que salientam como as ideologias cumprem os exercícios pedagógicos de hegemonia: as classes são conformistas porque educadas para o apassivamento, inércia e apatia como Gramsci destaca entre julho-agosto de 1930 numa outra nota B:

Uma política realística não deve só ter presente o sucesso imediato (para determinados grupos políticos, embora o sucesso imediato é tudo: se trata dos movimentos puramente repressivos, para os quais se trata especialmente de dar um grande tiro nos inimigos imediatos, de aterrorizar e agregar as questões e então adquirir o respiro necessário para reorganizar e reforçar com instituições apropriadas a máquina repressiva do Estado), mas também salvaguardar e criar as condições necessárias para a atividade futura entre estas condições é a *educação popular*. Este é o ponto. A atitude será tanto mais “imparcial”, i.e., historicamente “objetiva”, quanto mais será o nível cultural e desenvolvido o espírito crítico, o senso das distinções. (...) *É certo que no passado você pode encontrar tudo o que quiser, manipulando as perspectivas e a ordem da grandeza e dos valores* (Q.3, §62, p. 341-42, grifos nossos).

Na mesma nota, Gramsci lembra como o desenvolvimento cultural mobilizado pela classe é de extrema importância para a disputa de hegemonia: a tradição italiana é caracterizada por uma “resistência encarniçada”, acomodação e conciliação como tradição oficial (Q.3, §62, p. 342). Ele ainda salienta que a população não foi convocada a participar do sistema representativo e parlamentar que surge no século XIX, sendo por isso uma adaptação, adesão que se deu pelo alto (revolução passiva), e não por um consenso ativo das camadas subalternas.

Essa caracterização peculiarmente italiana no entender de Gramsci se deve aos elementos moleculares do passado ainda não organizados (Q.3, §62, p. 342), porém não são substancialmente comprometedores para as classes subalternas porque, não obstante,

---

<sup>44</sup> Complementando esses apontamentos de Gramsci, podemos acrescentar a internet como parte fundamental para pensar a influência do algoritmo sobre a opinião pública atualmente, constituindo-se como uma nova forma de determinar a própria política e suas relações de conformismo. Isto pode ser observado, inclusive, na formação de um conformismo passivo de massa como a questão das *fake news* que fazem livre uso da manipulação ideológica de informações para angariar consensos nos períodos eleitorais, a exemplo das eleições de Donald Trump nos EUA, em 2016, e de Jair Bolsonaro no Brasil, em 2018. Para mais detalhes sobre esse importante debate, cf. o artigo de Maisa Martorano (2020), “Democracia hackeada, *hacking*, legitimidade e opinião pública”.



ainda permitem “produzir uma elaboração ideológica orgânica que se contraponha à atual etc.” (idem).

É preciso lembrar que a dimensão do consenso em Gramsci não se dissocia dos demais conceitos que tratamos até aqui, sobretudo porque em cada instância da sociedade civil existe um conformismo correspondente: mesmo as concepções de mundo dos “filósofos profissionais” têm seu próprio senso comum, o pensamento científico, assim como os demais setores da sociedade civil. Resta elucidar em que medida esse consenso cria o senso comum, e como o conceito de conformismo suscita também a questão da religião para atender os exercícios da hegemonia.

### **2.3.1. Opinião pública, religião, cultura**

*“A adesão ou não-adesão de massas à uma ideologia é o modo pelo qual se verifica a crítica real da racionalidade e historicidade dos modos de pensar” (Q.10/I, §12, p. 1393).*

A formação do conformismo é um dos aspectos que torna possível a existência da hegemonia. Ela engloba a síntese entre opinião pública, ciência, religião e ideologia, de maneira que a discussão da ideologia se conecta aos demais temas a partir da chave do consenso que elabora os conformismos. Todas essas instâncias são fundamentais para compreender as relações de força, como Gramsci revela num escrito de fevereiro/março de 1929 do Q.1, ao afirmar que:

o exercício “normal” da hegemonia no terreno que se tornou clássico do regime parlamentar é caracterizado por uma combinação da força e do consenso que se equilibram, sem que a força suplante em muito o consenso, mas ao contrário, tentando fazer com que a força pareça apoiada no consenso majoritário expresso pelos chamados órgãos de opinião pública (os quais, portanto, em certas situações, são multiplicados artificialmente). (Q.1, §48, p. 59, grifos nossos).

A hegemonia, nesse sentido, é o que se opõe ao domínio puro, isto é, ela não se opõe à força, mas a engloba e se caracteriza como direção de classe. Para haver consenso se faz necessário um elemento persuasivo, de adesão de classe a fim de que os dominados incorporem a ideologia dominante. Trata-se do elemento de fé na visão de mundo que se difundiu como universal, mas que tem sua origem em grupos sociais específicos. A esse respeito, na nota B do Q.3 intitulada “*Argumentos de cultura. Material ideológico*”, escrita entre junho e julho de 1930, Gramsci salienta a importância da imprensa nesse

processo de “criação do assentimento” de classe, caracterizando-a como a mais dinâmica estrutura ideológica:

Um estudo de como é organizada de fato a estrutura ideológica de uma classe dominante: isto é, a organização material destinada a manter, a defender e a desenvolver a “frente” teórica e ideológica. A parte mais notável e mais dinâmica disso é a imprensa em geral: editores (que tem implícito e explícito um programa e se apoiam a uma determinada corrente), jornais políticos, revistas de todo gênero, científicas, literárias, filológicas, de divulgação etc, periódicos vários até boletins paroquiais. Requer tal estudo se feito em escala nacional: para que se possa fazê-lo para uma cidade ou para uma série de cidades uma série de estudos. (...) *A imprensa é a parte mais dinâmica desta estrutura ideológica, mas não a única: todos os que influenciam ou podem influenciar sobre a opinião pública direta ou indiretamente pertence a ela: a biblioteca, a escola, os círculos e clubes de vários gêneros, até a arquitetura, as disposições das ruas e até o nome destas* (Q.3, §49, p. 332-33, grifos nossos).

O binômio da força e do consenso, constituinte da hegemonia, é o que dá a forma política do Estado moderno, no qual mobiliza a formação de consenso a fim de difundir a ideia de que a força, numa sociedade de classes, tem suas bases num consenso da maioria. Esse consenso evidentemente é construído para não evidenciar o uso da coerção, e é amparado por operativos que proporcionam a direção de classe. É nesse sentido que a discussão sobre os exercícios de hegemonia se complementa com a instrumentalização da ideologia, e concerne diretamente à função pedagógica da hegemonia que o Estado moderno vem a cumprir: o Estado passa a “educar” a sociedade, no intuito de assimilar a maioria em seu nível cultural e econômico (Q.8, §2, p. 937).

A efetividade dos exercícios de hegemonia ocorre então quando há uma concepção de mundo que consegue ser apreendida como uma religião laica, e aqui a religião cumpre um dispositivo gnosiológico de incutir as visões de mundo mediante o elemento fé. Essa educação se materializa através da ideologia nas relações concretas<sup>45</sup>, assimilada como uma fé. Mas para tratar disso, é necessário retomar o conceito de religião laica.

---

<sup>45</sup> Convém observar como essa perspectiva está naturalizada nas classes subalternas. O uso da força, ainda que legitimado pelos órgãos de opinião pública, se reitera nas instituições dominantes e é apreendido pelos dominados como uma ideologia necessária em detrimento da ordem, da seguridade e do bem-estar social. As polícias, que são acionadas nos momentos de crise orgânica das instituições burguesas, asseguram a hegemonia quando preserva o Estado da própria incapacidade de dirigir, pois a coerção sempre cumpre função normativa na medida em que as classes subalternas não mais se adequam aos dispositivos de hegemonia. As classes subalternas são educadas, pedagogicamente convencidas, de que o Estado é uma construção de consenso, em que a força está ancorada na maioria, quando na verdade o Estado é pura coerção, e como essa visão de mundo realística está sujeita a insubordinações, a hegemonia penetra no senso comum as suas concepções de mundo, omitindo sua natureza de classe.

Para voltar ao conceito de religião, de como ela é operacionalizada pelos aparelhos de hegemonia, é preciso ter em mente que a criação de conformismo nos *Quaderni* passa pela influência da Igreja Católica e do jesuitismo<sup>46</sup>. Esse processo se deu “a partir da Revolução Francesa e, sobretudo, da segunda metade do século XIX”, quando os organismos religiosos “procuram criar novas formas de presença cristã em uma sociedade que vai progressivamente se des cristianizando” (cf. LA ROCCA, 2017, p. 47).

Com o processo de laicização iniciado na Revolução Francesa, a Igreja Católica passa a ter seu consenso enfraquecido, o que a obriga a adotar estratégias de se manter hegemônica no novo mundo. Se antes ela detinha um poder totalitário no mundo feudal, esse poder se torna parcial na Modernidade, pois:

A partir desse momento, o problema político de fundamental importância e urgência para a hierarquia eclesiástica é justamente o de recuperar, por meio da obra dos próprios intelectuais e da Ação Católica, a hegemonia ideológica, social e política comprometida (LA ROCCA, 2017, p. 46).

O estudo dedicado à Ação Católica e aos jesuítas, presente no Q.20, concerne a uma etapa de maturação de uma série de estudos prolongados que Gramsci realiza sobre os intelectuais italianos. No Q.20, elaborado entre 1934 e 1935, o autor considera que a Igreja Católica também desempenha a função de intelectual na sociedade, na medida que mobiliza as massas através da religião dogmática, atuando, assim, como aparelho de hegemonia. Esse estudo é conduzido “sob o ângulo particular da relação entre intelectuais e massas populares, e como exemplo de historicização da relação dialética entre senso comum, religião popular e filosofia” (cf. LA ROCCA, 2017, p. 48).

---

<sup>46</sup> Movimento relativo ao modo de vida da Companhia de Jesus, na qual Gramsci faz inúmeras referências pejorativas nos *Quaderni*. Dentre as inúmeras passagens dedicadas ao tema, destacamos um trecho do Q.11, no qual autor considera os jesuítas como “a última grande ordem religiosa, de origem reacionária e autoritária, com caráter repressivo e ‘diplomático’, que assinalou, com seu nascimento, endurecimento do organismo católico” (Q.11/I §12, p. 1384). Gramsci caracteriza um atraso evidente na visão de mundo jesuítica, o que influenciaria a massa para um conformismo servil já que a Companhia de Jesus se colocava politicamente “contra o liberalismo que queria a separação da Igreja do Estado” (Q.2 §13, p. 165). Como reação ao laicismo propagado pela Revolução Francesa, os jesuítas “se dedicam à expansão da Igreja em regiões estratégicas como a China, o Japão, os EUA e a América do Sul” (SEMERARO, 2017, p. 879). Ou seja, para salvaguardar a hegemonia em crise da Igreja Católica, os jesuítas lançaram um “projeto de neocristianismo promovido pela Igreja no mundo inteiro em resposta às propostas revolucionárias introduzidas pela Reforma” (idem). A organização desse projeto se concretizou mundo afora na forma-partido que a Igreja Católica assumiu no Estado capitalista, como o próprio Gramsci indicava nas análises sobre a Ação Católica (Q.20). Esse fenômeno pode ser observado no processo de expansão da hegemonia católica sob a alcunha ideológica intitulada “democracia cristã”, cujo organismo passou a atuar como partido político em muitos países, inclusive na Itália e no Brasil, disputando o poder político no parlamento. A tentativa jesuítica de garantir a hegemonia da Igreja Católica contribuiu, sobretudo nas Américas, “como meio de governo para manter no poder as pequenas oligarquias tradicionais, que, por isso, travam apenas uma luta branda e débil” (Q.1, §107, p. 98).

A acepção de religião aparece tanto no sentido dogmático enquanto sistema religioso, quanto no sentido laico evocada pelo autor dos *Quaderni*, remetendo a uma apropriação feita de B. Croce. Toda concepção da realidade se torna convicção, mobiliza a ação dos sujeitos ao ser transformada em fé, isto é, consiste no fundamento da ação e da vida moral. Mas não se trata de uma fé ortodoxa como o preceito das religiões mundanas, e sim de uma “fé laica” que regimenta todos os sujeitos: assim como o senso comum é formado por filosofias, ele também apresenta uma profissão de fé, na qual todo homem está vinculado a seu próprio conjunto de valores; sua vida prática afirma uma dada visão de mundo que não se restringe à ideologia hegemônica.

A interpretação de Gramsci sobre o conceito de religião laica de Croce aparece nos escritos de maio de 1930, nas primeiras notas do Q.4, e retornam de forma crítica nos Q.10 e Q.11, no intuito de pensar a fé laica a partir da filosofia da práxis, como fica exposto na primeira nota do Q.10:

O que importa a Croce é que os intelectuais não se rebaixem ao nível das massas, mas compreendam que uma coisa é a ideologia, instrumento prático para governar, e outra é a filosofia e a religião, que não deve ser prostituída na consciência dos próprios sacerdotes. Os intelectuais devem ser governantes e não governados, construtores de ideologias para governar os outros, e não charlatões que se deixem morder e envenenar pelas próprias serpentes (Q.10/I, §1, p. 1212, grifo nosso).

Ao efetuar a historicização da natureza humana, Gramsci desloca a questão do âmbito dogmático para a esfera histórica, desnaturalizada. Todavia, essa descontinuidade da ideologia dominante só ocorre quando ela se revela “capaz de impregnar toda uma sociedade e de transformar-se em ‘fé’, a não ser quando demonstra ser capaz de substituir as concepções e fés precedentes em todos os graus da vida estatal” (Q.10/I, §5, 1.217). Nessa nota C intitulada “Croce e a religião”, redigida entre a metade de abril e a metade de maio de 1932, Gramsci acrescenta o seguinte:

Para Croce, a religião é uma concepção da realidade com uma moral conforme a esta concepção, apresentada em forma mitológica. Portanto, é religião toda filosofia, ou seja, toda concepção do mundo, na medida em que se tornou “fé”, isto é, em que é considerada não como atividade teórica (de criação de um novo pensamento), mas sim como estímulo à ação (atividade ético-política concreta, de criação de nova história). (...) Recorrer à teoria hegeliana da religião mitológica como filosofia das sociedades primitivas (da infância da humanidade) para justificar o ensinamento confessional, mesmo que apenas nas escolas elementares, nada mais significa do que rerepresentar sofisticadamente a fórmula da “religião boa para o povo”, e, na realidade, abdicar e capitular em face da organização clerical. Não se pode deixar de assinalar, ademais, que uma fé que não consegue traduzir-se em termos “populares” demonstra, por

isso mesmo, ser característica de um determinado grupo social (Q.10/I, §5, 1217-18, grifos nossos).

As classes subalternas, nesse sentido, irrompem de seu estado de apassivamento ao assimilar a atividade ético-política, uma fé que traz uma norma de conduta capaz de subverter a história, realizando assim a reforma moral e intelectual promovida pela filosofia da práxis. Nesse sentido, a religião laica, enquanto moral adequada a uma norma de conduta, possui também estatuto filosófico de concepção de mundo, não em termos meramente teóricos, mas, precisamente, de atuação prática: trata-se de uma unidade de fé que não é apenas professada apenas como “religião” (em sentido laico), e sim como ideologia e como política diretamente (Q.11/I, §12, p. 1378). Essa nova elaboração de Gramsci sobre fé laica, na extensão do conceito croceano de religião, forma uma rede de conceitos indissolúveis à teoria da hegemonia:

Instaura-se uma imediata ligação entre folclore, senso comum e filosofia, relação que constitui o primeiro bloco de termos (visão e concepção do mundo, religião, bom senso, conformismo, tradição, moral etc.) que vão compondo uma “rede conceitual” em torno do lema “ideologia” (BONINELLI, 2017, p. 605).

O aspecto da “fé laica” subsumido na ideologia levanta outro debate importante. Pois onde existe religiosidade, deve ser pensado também o seu extremo: o fundamentalismo. Como se configura, então, uma ideologia que assume a feição de fanatismo nas classes subalternas? Como vimos (cf. a p. 140), ela assume a feição de religião dogmática, que opera como servilismo de massa. Ao introjetar a obediência em relação à lei (cultura/Estado), a ideologia dominante obtém êxito da hegemonia, pois consegue formar um consenso passivo sem necessariamente recorrer à coerção. Esta, por sua vez, é acionada quando as classes contrariam a hegemonia. Aqui, a ideologia cumpre atuação de apatia e mistificação, cuja primazia arbitrária Gramsci caracteriza da seguinte maneira:

O sentido desgastado da palavra tornou-se exclusivo, o que modificou e desnaturou a análise teórica do conceito de ideologia. O processo deste erro pode ser facilmente reconstruído: 1) identifica-se a ideologia como sendo distinta da estrutura e afirma-se que não são as ideologias que modificam a estrutura, mas sim vice-versa; 2) afirma-se que uma determinada solução política é “ideológica”, isto é, insuficiente para modificar a estrutura, enquanto crê poder modifica-la se afirma que é inútil, estúpida, etc.; 3) passa-se a afirmar que toda ideologia é “pura” aparência, inútil; estúpida, etc. (Q. 7, §19, p. 868).

Desse modo, a ideologia vem a se afirmar massivamente através do consenso formado pela opinião pública, o que evoca a relação de unidade-distinção entre Estado e sociedade civil. Ao passo que na esfera individual da sociedade civil, os indivíduos partilham da ideologia vigente através da fé – aqui, o conceito de ideologia é operacionalizado como religião laica, inconteste e que regulamenta a vida privada. Contudo, na projeção das classes subalternas, a adesão ideológica não é homogênea por uma razão óbvia: o conformismo de classe varia conforme a composição das classes em questão. Por exemplo, algumas classes irão incorporar a ideologia de uma forma mais dogmática que laica em relação a outras, ou seja, de modo mais ortodoxo, e até fundamentalista. Inclusive, não raro estas classes introjetam a ideologia exclusivamente pela identificação subjetiva na profissão de fé, funcionando verdadeiramente como uma trincheira sólida<sup>47</sup>.

Como a filosofia da práxis pode, enfim, impregnar na sociedade, transformando-se em fé nas classes subalternas e rompendo com a trincheira que molda o conformismo “socialmente de acordo com as classes dominantes” (Q.10/I, §12, p. 1391)? Já que a filosofia do senso comum se realiza como religião, como norma de conduta? Sobretudo, “o elemento mais importante, indubitavelmente, é de caráter não racional: é um elemento de fé” (idem), portanto a filosofia da práxis só encontra suas modalidades políticas concretas a partir de um fé laica, crítica e orgânica nas classes subalternas.

A questão que Gramsci coloca é: o que seria necessário para substituir o senso comum geral da ideologia dominante e as velhas concepções de mundo sobre o real, fetichizadas e fossilizadas? A resposta, evidentemente, não está numa ideologia arbitrária, “pela vontade formalmente construtiva de uma personalidade ou de um grupo que se proponha esta tarefa pelo fanatismo das suas próprias convicções filosóficas ou religiosas” (idem, p. 1392). Pois as construções arbitrárias são rapidamente eliminadas

---

<sup>47</sup> Sem delongar nessa problemática, mas elucidando melhor a questão, é possível examinar como os diversos setores das classes subalternas são não somente subjugados pela ideologia, como tendem também a ser reacionários quando são convocados a se dessubjugar enfrentando a ideologia dominante. É o caso, por exemplo, da ideologia neopentecostal que se difundiu nas periferias da sociedade brasileira, cujo crescimento permitiu tais classes se organizarem em bancadas conservadoras do parlamento nas décadas recentes. Diferente de uma “religião laica”, a ideologia aqui assume a feição do dogma religioso, propagado pela teologia da prosperidade, que encontrou terreno frutífero mediante a manipulação da fé para criar uma bancada religiosa, que sem interdição estatal consegue defender politicamente seus próprios interesses. Essa atuação da ideologia conservadora na realidade brasileira pode ser confirmada em OLIVEIRA (2020), disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-02-08/censura-de-livros-expoe-laboratorio-do-conservadorismo-em-rondonia.html>. Acesso em 15/08/2020.

por competições históricas (idem, p. 1393). As razões para substituir a concepção de mundo hegemônica são assim descritas nos *Quaderni*:

1) não se cansar jamais de repetir os próprios argumentos (variando literariamente a sua forma): a repetição é o meio didático mais eficaz para agir sobre a mentalidade popular; 2) *trabalhar de modo incessante para elevar intelectualmente camadas populares cada vez mais vastas, isto é, para dar personalidade ao amorfo elemento de massa, o que significa trabalhar na criação de elites de intelectuais de novo tipo, que surjam diretamente da massa e que permaneçam em contato com ela para se tornarem seus “espartilhos”*. Esta segunda necessidade, quando satisfeita, é a que realmente modifica o “panorama ideológico” de uma época. Ademais, estas elites não podem constituir-se e desenvolver-se sem que, no seu interior, se verifique uma hierarquização de autoridade e de competência intelectual, que pode culminar em um grande filósofo individual, se este for capaz de reviver concretamente as exigências do conjunto da comunidade ideológica, de compreender que ela não pode ter a rapidez de movimento própria de um cérebro individual e, portanto, de conseguir elaborar formalmente a doutrina coletiva de maneira mais aderente e adequada aos modos de pensar do que um pensador coletivo (Q.11/I, §12, p. 1392, grifos nossos).

Na continuidade desta passagem Gramsci diz que o mais relevante, para além da racionalidade dos argumentos, é quem fala e onde se fala, questão fundamental para a produção do conformismo ou para a crítica dele na cultura política. Depende muito se é o pastor da igreja ou um intelectual para que as massas creiam. Daí a importância de estar no seio das classes subalternas, com organizações orgânicas à classe.

A substituição das concepções de mundo hegemônicas nunca acontece de forma arbitrária nas classes subalternas, e se realiza mediante o trabalho pedagógico invocado pela hegemonia. Para atingir as classes subalternas, é preciso que a ideologia esteja exarada nas relações concretas. E para tanto, a fixação de uma visão de mundo se dá pela sua repetição nos estratos de classe, com ênfase em historicizar o “amorfo elemento de massa” de modo a superá-lo.

A repetição, sendo “o meio didático mais eficaz para agir sobre a mentalidade popular”, reforça a visão gramsciana sobre a formação cultural do sujeito subalterno que pode criar sua nova hegemonia. Gramsci considera que mesmo o autodidata inteligente, sem disciplina metódica, tem capacidade inferior ao se dedicar a várias atividades profissionais, sociais, políticas, etc. (FROSINI, 2017, p. 1046). Para executar um método, precisa haver disciplina, e por isso, repetição. “A ‘repetição’ paciente e sistemática é o princípio metódico fundamental. Mas a repetição não mecânica, material” (Q.1, §43, p. 33).

Além disso, é necessário fomentar a criação de intelectuais orgânicos, isto é, oriundos das próprias camadas subalternas, impulsionando o caráter pedagógico da hegemonia e estimulando um novo tipo de intelectual – não mais aquele “filósofo profissional” que separa governantes e governados, mas um filósofo que questiona tal constatação e assimila a historicidade desta divisão, a fim de fomentar nas classes subalternas uma verdadeira reforma intelectual e moral que vai coincidir com a sociedade regulada, o autogoverno. Essa reforma intelectual e moral é o que subverte a gnosiologia e, conseqüentemente, a axiologia de um tempo histórico, assinaladas nas visões de mundo hegemônicas e sempre construídas organicamente.

Nesse sentido, para se afirmar hegemonicamente, de acordo com o cotejo de Gramsci em relação à identificação das categorias que constituem uma visão de mundo, e que são separadas apenas em graus para fins metodológicos, podemos então elencar que toda concepção de mundo converge para as seguintes acepções:

1. Ideológica em si mesma, porque engloba uma gnosiologia (visão de mundo) que está articulada a uma axiologia (atuação prática);
2. Histórica, porque é situada no tempo de uma determinada cultura, que possui valores culturais específicos. A história coincide ainda com o conceito de liberdade, “enquanto é luta entre liberdade e autoridade, entre revolução e conservação, luta na qual a liberdade e a revolução continuamente prevalecem sobre a autoridade e a conservação” (Q.10/I, §10, p. 1229). Gramsci ainda salienta, já na segunda parte do Q.10, que a história é construída através da coexistência da racionalidade e da irracionalidade, arbítrio e necessidade, sínteses da vida (cf. Q.10/II, §41/XIV, p. 1326). Há, nesse sentido, uma conspícua identificação entre história e filosofia:

Se a filosofia é história da filosofia, se a filosofia é “história”, se a filosofia se desenvolve porque se desenvolve a história geral do mundo (isto é, as relações sociais nas quais vive o homem) e não porque a um grande filósofo sucede um filósofo ainda maior e assim por diante, é claro que, ao se trabalhar praticamente para fazer história, faz-se também filosofia “implícita” (que será “explícita” na medida em que filósofos a elaborem coerentemente), *suscitam-se problemas de conhecimento que, além da forma “prática” de solução, encontrarão, mais cedo ou mais tarde, a forma teórica pela obra dos especialistas, após ter encontrado imediatamente a forma ingênua do senso comum popular, isto é, dos agentes práticos das transformações históricas.* (Q.10/II, §31, p. 1273, grifos nossos)



3. Filosófica, porque constitui uma visão de mundo sistematizada, cujos proponentes são homens de seu tempo, pensadores orgânicos ideologicamente relevantes, que estão alinhados a uma dada classe e certamente desempenham algum papel ideológico no processo de hegemonia. Ainda que a filosofia, enquanto pensamento coerente, possa configurar como bom senso, o “bom senso” não é uma visão de mundo sistematizada e por isso não se identifica necessariamente com a filosofia;
4. Científica, na medida em que possui uma técnica especializada para se debruçar sobre um dado objeto. Não existe um corte profundo entre ciência e ideologia, mas também não se pode dizer que o senso comum se identifique com a ciência. A ciência, nesse sentido, se configura como a técnica empregada com base na gnosiologia e axiologia vigentes, respeitando as visões de mundo de seu tempo, desenvolvida de acordo com a tecnologia do alcance da época e a devida especificidade de cada conhecimento em relação ao objeto dessa ciência. É no Q.4, num escrito de maio de 1930, que Gramsci caracteriza a ciência como sendo parte da superestrutura, na nota intitulada “superestrutura e ciência”:

A ciência não se apresenta como nua noção objetiva; essa noção sempre parece revestida de uma ideologia e concretamente é ciência a união do fato objetivo e da hipótese ou um sistema de hipóteses que vão além do mero fato objetivo. Nesta área, no entanto, tornou-se relativamente fácil separar a noção objetiva do sistema de hipóteses, com um processo de abstração que é inerente à mesma metodologia científica e apropria-se de um, rejeitando o outro. *Desta forma, uma classe pode apropriar-se da ciência de outra classe sem aceitá-la na ideologia (a ideologia do progresso foi criada pelo progresso científico)* (Q. 4, §7, p. 430, grifos nossos).

Essa concepção de ciência em Gramsci reforça o caráter também subjetivo do conhecimento científico, visto que não há uma “neutralidade” de objetividade e toda prática científica é repleta de ideologia, mesmo aquela que busca se intitular como anti-ideológica. Como indica essa nota de redação única de novembro de 1930, há um nexo entre ideologia, filosofia, doutrina e ciência que se articula com “a ‘primordialidade’ ou ‘irreducibilidade’ do momento político ou prático” (Q.4, §61, p. 507). Essa nota é intitulada “filosofia e ideologia, ciência e doutrina”, em que a categoria ideologia aparece como uma “hipótese científica de caráter educativo energético, verificada e criticada pelo desenvolvimento real da história, ou seja, transformada em ciência (hipótese real), sistematizada” (idem).

5. Senso comum (lato senso), ainda que essa esfera abrigue o folclore, a superstição e preconceitos de toda ordem, sendo parte de uma amálgama de valores desordenados e acríticos, como a xenofobia, o machismo, o racismo por exemplo. Toda concepção de mundo hegemônica é, em última instância, senso comum, pois compartilhada pela maioria das pessoas. Entretanto, não se pode banalizar que filosofia e senso comum sejam a mesma coisa, como se mostra nesse texto elementar da primeira parte do Q.11, redigido entre junho e julho de 1932:

A filosofia é uma ordem intelectual, o que nem a religião nem o senso comum podem ser. Ver como, na realidade, tampouco coincidem religião e senso comum, mas a religião é um elemento do senso comum desagregado. Ademais, “senso comum” é um nome coletivo, como religião: *não existe um único senso comum, pois também ele é um produto e um devir histórico. A filosofia é a crítica e a superação da religião e do senso comum e, nesse sentido, coincide com o bom senso, que se contrapõe ao senso comum.* (..) Torna-se evidente, assim, por que não é possível a separação entre a chamada filosofia científica e a filosofia vulgar e popular, que é apenas um conjunto desagregado de ideias e de opiniões (...). *Mas toda filosofia tende a se tornar senso comum de um ambiente, ainda que restrito (de todos os intelectuais). Trata-se, portanto, de elaborar uma filosofia que — tendo já uma difusão ou possibilidade de difusão, pois ligada à vida prática e implícita nela — se torne um senso comum renovado com a coerência e o vigor das filosofias individuais. E isto não pode ocorrer se não se sente, permanentemente, a exigência do contato cultural com os simples* (Q.11/I, §12, p.1378, grifos nossos).

É importante observar que Gramsci indica nessa nota como a religião profissional é elemento do senso comum desagregado, que em comparação com o pensamento sistemático dos “filósofos profissionais” é considerada uma filosofia vulgar e popular de ideias e opiniões acríticas, o que contribui para formação de um fanatismo e servilismo de massa. Para superar esse sentido de religião doutrinária, ele lembra que os grupos de intelectuais podem elevar o pensamento sistematizado ao estatuto da crítica ao fazer contato com as camadas mais simples dos grupos subalternos, permitindo assim que suas ideologias orgânicas se tornem “um senso comum renovado com a coerência e o vigor das filosofias individuais”. Esse contato afirma, ainda, o caráter de sujeito cognoscitivo e potencialmente ativo e prático do homem simples de massa.

6. Religiosa (de maneira laica), na medida em que para aderir a visões de mundo, é preciso acreditar nelas mediante a fé. Uma crença que se dá não somente do ponto de vista do conhecimento próprio dessa visão de mundo, como também do ponto de vista prático, uma gnosiologia e sua axiologia é correspondente a

uma concepção de mundo que se converte em norma de conduta. Isto é, as pessoas passam a agir conforme as orientações dessa concepção de mundo, tal como ocorre na religião dogmática (*latu sensu*). Sendo uma religião laica, tal visão de mundo pode se modificar livremente, visto que mesmo a ciência, enquanto concepção de mundo hegemônica, altera seu conjunto de valores e obriga os que praticam essa “profissão de fé laica” a que se adequem às novas necessidades afirmadas pela ciência. Em resumo: é a religião laica que conforma os indivíduos a uma tal visão de mundo, como se denota nessa passagem ainda da mesma nota supracitada do Q.11:

Relações entre ciência-religião-senso comum. A religião e o senso comum não podem constituir uma ordem intelectual porque não podem reduzir-se a unidade e a coerência nem mesmo na consciência individual, para não falar na consciência coletiva: não podem reduzir-se a unidade e a coerência “livremente”, já que “autoritariamente” isto poderia ocorrer, como de fato ocorreu, dentro de certos limites, no passado. *O problema da religião, entendida não no sentido confessional, mas no laico, de unidade de fé entre uma concepção do mundo e uma norma de conduta adequada a ela: mas por que chamar esta unidade de fé de “religião”, e não de “ideologia” ou, mesmo, de “política”?* (Q.11/I, §12, p. 1378, grifos nossos).

7. Política, porque é a instância da legitimação de todos os itens acima, colocando em ato a filosofia da práxis, compreendida como o pensamento que se faz ação (LA ROCCA, 2017, p. 687). É pela política que ocorre a formação do consenso e a aceitação (ou conformismo) dos termos gnosiológicos e axiológicos que se impõem de modo inerente a toda visão de mundo. A política, nos termos da hegemonia, é a que visa garantir a adesão necessária para efetivação da ideologia sempre que invocada nos exercícios da hegemonia: ela conforma os indivíduos a uma dada visão de mundo pela coação, através dos dispositivos do Estado, ou pelo consentimento de classe, consenso que se forma, sobretudo, nas ramificações da sociedade civil, através dos aparelhos de opinião pública.

O item 7, englobando as demais definições, é elucidado na seguinte nota do Q.10, escrita entre a metade de abril e metade de maio de 1932:

A proposição contida na Introdução à *Crítica da economia política*, segundo a qual os homens tomam consciência dos conflitos de estrutura no terreno das ideologias, deve ser considerada como uma afirmação de valor gnosiológico e não puramente psicológico e moral. *Disto decorre*

*que o princípio teórico-prático da hegemonia possui também um alcance gnosiológico; e, portanto, e nesse campo que se deve buscar a contribuição teórica máxima de Ilitch [Lenin] à filosofia da práxis. (...) A realização de um aparelho hegemônico, enquanto cria um novo terreno ideológico, determina uma reforma das consciências e dos métodos de conhecimento, é um fato de conhecimento, um fato filosófico. Em linguagem crociana: quando se consegue introduzir uma nova moral conforme a uma nova concepção do mundo, termina-se por introduzir também esta concepção, isto é, determina-se uma completa reforma filosófica (Q.10/II, §12, p. 1249-50).*

Retomando o conceito de religião laica de Croce, ele se refere a “qualquer concepção do mundo que se apresente como uma moral” (Q.10/I, §10, p. 1230). É mediante a apropriação da acepção crociana de religião que Gramsci interliga à noção de ideologia, bem como de filosofia. Os graus que distinguem cada um destes conceitos residem na sua atuação: toda concepção de mundo (seja filosofia ou religião) converge para uma moral, uma norma de conduta adequada, encontrando-se implicada a um instrumento de ação, que é o terreno da ideologia.

A insistência de Gramsci em ressaltar que toda filosofia e uma moral são unitários tem, por conseguinte, a indissolúvel separação entre teoria e práxis, fazendo valer a tese marxiana de não reduzir o conhecimento a meras interpretações, mas também utilizá-lo para transformar o real. Essa visão é fundamental para assimilar o nexos entre filosofia, religião e ideologia, na medida em que a compreensão gnosiológica acompanha sempre uma axiologia, um conjunto de valores imbuídos nas concepções de mundo. Cada filosofia carrega esses valores em sua fundamentação, seu *corpus* teórico não antecede a dimensão prática, e sim o contrário. Pois é o real, numa linguagem marxiana, o que fundamenta as concepções de mundo dos sujeitos, e não o inverso. Não há como criar valores arbitrariamente para então observar a realidade, a fim de aplicar sua própria moralidade, “devendo-se concluir que ‘historicidade’ da filosofia significa nada mais do que a sua ‘praticidade’” (Q.10/II, §31, p. 1270).

Somente reconhecendo que toda forma de conhecimento acompanha um conjunto de valores morais é que se pode avançar dialeticamente na dimensão gnosiológica e axiológica evidenciada no conceito de ideologia em Gramsci. É preciso, sobretudo, considerar a historicidade que é condição *sine qua non* para a efetivação da filosofia da práxis. E para tanto, conhecer o mundo é interpreta-lo historicamente, e intervir na realidade é se apropriar de uma dada filosofia que, ao observar o real e se propor a modifica-lo a partir dessa visão de mundo, tal ideologia afirma a dimensão prática dessa mesma filosofia, como se expressa nesta nota redigida entre junho e agosto de 1932:

A tese XI — “os filósofos apenas interpretaram o mundo de várias maneiras, trata-se agora de transforma-lo” — não pode ser interpretada como um gesto de repúdio a qualquer espécie de filosofia, mas apenas de fastio para com os filósofos e seu psitacismo, bem como de enérgica afirmação de uma unidade entre teoria e prática (Q.10/II, §31, p. 1270, grifo nosso).

Interpretar o mundo (e agir sobre ele) pressupõe, então: 1) historicização do pensamento, como sendo parte de uma cultura que emana valores para a formulação das concepções de mundo; 2) criticar a partir de uma certa filosofia, as concepções de mundo pregressas e atuais, interpelando minuciosamente em dois sentidos críticos, o de 2.1) crítica enquanto exame laborioso e concreto do real, e o de 2.2) negação crítica da tradição existente, de maneira a superar a concepção de mundo vigente em suas contradições, com vistas à realização histórica do Espírito (realização dialética da tese-antítese-síntese hegeliana). Esse processo é, ainda, de uma imanência absoluta, dotado de “absoluta terrenalidade”: não se trata de dar continuidade à tradição precedente, mas de realizar uma filosofia de “natureza diversa e contrária” em relação ao pensamento hegemônico do qual o pensador se debruça, de forma teórico-prática. Isto é:

o “herdeiro” continua o predecessor, porém o continua praticamente, já que deduziu uma vontade ativa, transformadora do mundo, da mera contemplação, e nessa atividade prática está também contido o “conhecimento”, que, aliás, somente na atividade prática é “conhecimento real” e não “escolasticismo”. *Deduz-se daí, também, que o caráter da filosofia da práxis é sobretudo o de ser uma concepção de massa e de massa que opera unitariamente, isto é, que tem normas de conduta não só universais em ideia, mas também “generalizadas” na realidade social. E a atividade do filósofo “individual” só pode ser concebida, portanto, em função de tal unidade social, ou seja, também ela como política, como função de direção política.* (Q.10/II, §31, p. 1271, grifos nossos).

Convém destacar deste trecho do Q.10 o aspecto da filosofia da práxis como uma filosofia de massa, que generaliza na própria realidade em que se encontra a universalidade de sua concepção de mundo – esta que, indissoluvelmente, se liga a uma norma de conduta. A filosofia da práxis, sendo uma concepção universalizável porque unifica normas de conduta e de pensamento, pode ser traduzida como a racionalidade das classes subalternas. Isto é, a realidade concreta destes grupos, que organizam coletivamente suas concepções de mundo.

É fato que nos estratos das classes subalternas, existe um senso comum que converge para uma conotação progressista e ativa, na medida em que toda formação de consenso implica num certo nível de senso comum. Nele reside a capacidade criativa, os

aspectos relevantes do senso comum que se expressam, como vimos, através do folclore, aquela filosofia espontânea própria das classes subalternas.

O mesmo senso comum dos subalternos também possui um polo antagônico, que é desordenado, dogmático, repleto de valores sem uma crítica de mundo. Trata-se do senso comum formado a partir das ideologias inorgânicas, considerado vulgar e dogmático, “ávido de certezas peremptórias, tendo a lógica formal como expressão” (Q.11, §22, p. 1425), que assimila os valores dominantes. De fato, esse senso comum é o que mais se propaga nas camadas subalternas da sociedade, pois a falta de historicidade e subsequente criticismo dessa concepção de mundo não permite englobar a contradição, que é própria do pensamento dialético – ainda que essa visão de mundo seja repleta de contradições:

Pode-se observar, com maior exatidão e precisão, o significado que a filosofia da práxis emprestou à tese hegeliana de que a filosofia se converte na história da filosofia, isto é, a tese da historicidade da filosofia. Isto leva à consequência de que é preciso negar a “filosofia absoluta” abstrata ou especulativa, ou seja, a filosofia que nasce da filosofia precedente e dela herda os chamados “problemas supremos”, ou, mesmo, apenas o “problema filosófico”, o qual se torna, conseqüentemente, um problema de história, de como nascem e se desenvolvem os problemas determinados da filosofia. A precedência passa à prática, a história real das modificações das relações sociais, das quais, portanto (e, portanto, em última análise, da economia), surgem (ou são apresentados) os problemas que o filósofo se propõe e elabora (Q.10/II, §31, p. 1271-72, grifos nossos).

Entretanto, o pensamento acrítico do senso comum não admite ou reconhece sua própria contradição, e sim adere às visões de mundo ortodoxas e heterogêneas ao seu próprio tempo. Os grupos subalternos historicamente sempre aderiram às ideologias dominantes, ideologias da classe dominante, cujo primado é o da caducidade e do anacronismo. Não raramente, tais concepções de mundo se constroem de forma tão anacrônicas que rejeitam ideais de progresso, e assumem feições reacionárias, saudosas de um passado remoto que abarcava um conjunto de valores com traços de subalternização muito evidenciados<sup>48</sup>.

Tais ideologias são marcadas por um profundo desequilíbrio entre força e consenso, a exemplo do nazifascismo<sup>49</sup>. As massas subalternas aderem a visões de mundo

---

<sup>48</sup> É o caso, por exemplo, da ideologia do nazifascismo, da Ku Klux Klan, etc.

<sup>49</sup> O fascismo ganhou popularidade para além de seu contexto histórico, isto é, não apenas é considerado atributo da Primeira Guerra Mundial ou efeito do processo de unificação italiana. A análise do fascismo nos *Quaderni* também aponta, somando a esse conjunto de fatores, para o fator cultural como a “razão do estranhamento popular à nação burguesa” (SPAGNOLO, 2017, p. 561). Isso mostra como a sociedade

violentas, no contexto de crises de hegemonia, de maneira religiosa – mas não a religião no sentido laico, como Gramsci salienta em relação à concepção de mundo adequada a uma norma de conduta, comum a todas as ideologias. A religião aqui possui uma feição dogmática, cujo nível é o fanatismo.

É importante discernir esse grau de religiosidade evocada em toda concepção de mundo. Para isso, é preciso se deter na sutileza do conceito de religião, que pode naturalmente desembocar em ambivalência na apropriação gramsciana, realizada hermenêuticamente segundo o conceito de Croce. Em ambos os sentidos do termo “religião<sup>50</sup>”, na forma laica ou ortodoxa, Gramsci salienta que a concepção de mundo só obtém alcance de massa quando se concretiza no plano das relações humanas como uma visão de mundo que engloba uma respectiva norma de conduta adequada. Diz Gramsci:

Referências ao senso comum e à solidez de suas crenças encontram-se frequentemente em Marx<sup>51</sup>. Contudo, trata-se de referências não à validade do conteúdo de tais crenças, mas sim à sua solidez formal e, conseqüentemente, a sua imperatividade quando produzem normas de conduta. *Aliás, em tais referências, está implícita a afirmação da necessidade de novas crenças populares, isto é, de um novo senso comum e, portanto, de uma nova cultura e de uma nova filosofia, que se enraízem na consciência popular com a mesma solidez e imperatividade das crenças tradicionais.* (Q.11/II, §13, p.1400, grifos nossos).

---

italiana atravessava uma profunda crise de hegemonia liberal, afetando as instituições burguesas devido a “uma incapacidade cultural do positivismo liberal e marxista de perceber as transformações da relação Estado-sociedade” (idem). Além disso, Gramsci também identifica, enquanto consequência desta crise orgânica do Estado liberal, uma relação entre a função conservadora desempenhada pelos intelectuais italianos e a tradição “econômico-corporativa” das classes dirigentes, resultando assim numa transição para uma sociedade industrial de massa cuja solução foi um governo autoritário (idem, p. 562; 564). Dentre os fatores culturais que marcam a ideologia fascista, podemos destacar o nacionalismo, um anti-liberalismo (político), um anti-socialismo, o belicismo, e a violência e a demagogia como formas da política. Para mais detalhes sobre como Gramsci desenvolve o tema do fascismo nos *Quaderni*, cf. o verbete “fascismo” de Carlo Spagnolo no *Dicionário gramsciano* (cit.), p. 559-65.

<sup>50</sup> A palavra “religião” vem do latim *religione*, que também é, derivada de *relegere*, cuja ideia é retomar, religar, reler, visitar algo que está perdido – a tradição religiosa, enquanto doutrina, é o que conecta os homens a uma dimensão espiritual. Nesse sentido, sendo os homens inclinados às coisas mundanas estariam cada vez mais distantes de sua transcendência, por isso a necessidade de uma religiosidade. A religião enquanto instituição se outorga a disciplinar os homens nesta tarefa, a de reconecta-los ao mundo espiritual a partir de um conjunto de normas de conduta adequadas. Municiados da fé e da prática religiosa, os homens poderiam gozar de uma vida extraterrena, e ainda podem se satisfazer com a resposta à questão bastante primitiva e imanente sobre a origem das coisas.

<sup>51</sup> Na nota ao texto da edição brasileira, Carlos Nelson Coutinho indica que Gramsci faz referência aqui à introdução da obra marxiana intitulada *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Cf. Cadernos do Cárcere, vol. 1, p.461 (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014).

A realização de uma nova hegemonia dos subalternos não passa por demolir unicamente as crenças desordenadas do senso comum (porque a-histórico), mas em efetuar a construção crítica de uma fé igualmente sólida, convincente o bastante para afirmar tais crenças e impelir os sujeitos a praticarem normas de conduta. Gramsci obviamente reconhece que mesmo numa sociedade comunista, não deixará de haver senso comum pois se trata de um elemento presente em toda sociedade. O desafio, nesse sentido, será criar uma cultura e uma nova filosofia crítica, que se realiza com a filosofia da práxis, capaz de afetar as classes subalternas, a fim de permitir a construção de um senso comum popular junto à uma nova cultura – crenças que se assegurem com a mesma robusteza que o senso comum dominante se apresenta. Ao examinar a funcionalidade que o conceito de religião laica cumpre na ideologia, podemos observar o seguinte:

- a) A fé é o que torna possível a adesão do indivíduo à norma de conduta, elemento comum às três acepções de religião que aparecem nos *Quaderni*. Ela é articuladora dos conceitos de religião laica, senso comum e filosofia, como consta na extensa e importante nota do Q.11, na quarta parte do parágrafo §12:

*O elemento mais importante, indubitavelmente, é de caráter não racional: é um elemento de fé. Mas de fé em quem e em que? Sobretudo no grupo social ao qual pertence, na medida em que este pensa as coisas também difusamente, como ele: o homem do povo pensa que tantos não podem se equivocar tão radicalmente, como o adversário argumentador queria fazer crer; que ele próprio, é verdade, não é capaz de sustentar e desenvolver as suas razões como o adversário faz com as dele, mas que, em seu grupo, existe quem poderia fazer isto, certamente ainda melhor do que o referido adversário; e, de fato, ele se recorda de ter ouvido alguém expor, longa e coerentemente, de maneira a convence-lo, as razões da sua fé. Ele não se recorda concretamente das razões apresentadas e não saberia repeti-las, mas sabe que elas existem, já que ele as ouviu expor e ficou convencido delas. O fato de ter sido convencido uma vez, de maneira fulminante, é a razão da permanente persistência na convicção, ainda que não se saiba mais argumentar (Q.11/I, §12IV, p. 1391, grifos nossos).*

- b) O conceito de religião em Gramsci tem tripla acepção. Obviamente a dimensão “laica” é o que Gramsci considera para tratar toda ideologia enquanto concepção de mundo, mas a operacionalidade do conceito obedece ao mesmo preceito do conceito originário de religião como dogma, isto é, de uma ortodoxia que implica em *obediência* aos valores (gnosilogia→axiologia). Na discussão sobre religião, está localizada as seguintes definições: b.1) a confessional, de ordem transcendental ou metafísica, que é o modo de ser das instituições religiosas; b.2) a religião laica,



que consiste numa unidade de fé entre uma concepção de mundo e uma norma de conduta conforme esta fé, também consideradas como ideologia, política e filosofia moral; e b.3) a religião como senso comum. A respeito dessa última, diz Gramsci na nota escrita entre julho e agosto de 1932: “os elementos principais do senso comum são fornecidos pelas religiões e, conseqüentemente, a relação entre senso comum e religião é muito mais íntima do que entre senso comum e sistema filosófico dos intelectuais”<sup>52</sup> (Q.11/II, §13, p. 1396-7).

- c) Nas variadas acepções de religião, em particular na versão confessional e laica, há em comum a veneração, seja no sentido dogmático à divindade religiosa, seja aos valores apresentados pela concepção laica. Ou seja, toda religião implica na conscientização individual de que, numa profissão de fé, o sujeito tem direitos e deveres. Por exemplo, para obter uma vida digna após a morte, o indivíduo precisa cumprir uma série de requisitos no plano terreno, dentre eles o de obedecer à doutrina religiosa em questão. Na linguagem laica: a adesão à ideologia liberal implica em legitimar um *sujeito de direitos*, mas também de deveres porque este sujeito se constitui politicamente acatando os termos do contrato social, vigente no Estado liberal.
- d) Com deus e culto, sem deus ou sem culto: a religião, empregada seja como dogma religioso, seja como concepção de mundo, possui um conjunto moral que regimenta toda visão de mundo – esse conjunto moral é um sistema dogmático de valores em todos os sentidos de religião: laico, doutrinário ou como norma de conduta.
- e) O conjunto moral da religião se faz necessário para adesão do sujeito – não há profissão de fé sem crença tomada como verdadeira, sem devoção, sem encarnar a dimensão (consciente e inconsciente) do assentimento.
- f) Há o reconhecimento prático da *dependência*: na concepção doutrinária, a religião se impõe como necessidade de veneração devido o culto a uma divindade, enquanto na concepção laica, há igualmente uma dependência de

---

<sup>52</sup> Na primeira redação, essa nota possui um adendo que desaparece na segunda versão já no Q.11: “Os principais elementos do senso comum são dados pelas religiões, e não somente pela religião atualmente dominante, mas pelas religiões precedentes, pelos movimentos heréticos populares, pelas concepções científicas passadas, etc.” (Q.8, §173, p. 1045).

diversas ordens, como por exemplo o reconhecimento do Estado liberal como soberano para conferir o estatuto de um sujeito de direitos.

- g) Ao obedecer aos princípios estabelecidos pela religião, o indivíduo pratica os valores de uma tal concepção de mundo, ciente que seja como obrigação moral (religião laica) ou como dever sagrado (religião confessional), ele se implica *deontologicamente* a estes preceitos. Quando contraria esse conjunto moral (que é dogmático em ambos os sentidos), o sujeito acarreta o ônus deliberativo – seja pela negação de direitos no Estado liberal (tomando a religião laica), ou pelo temor da punição divina (tomando a religião confessional).
- h) Quando há uma fixação nos conjuntos morais de uma certa concepção de mundo, em que o sujeito presta reverência aos dogmas seja de uma dada doutrina religiosa, ou aos valores morais de qualquer concepção de mundo, ele venera de forma indeclinável e *fanática* o conjunto de princípios estabelecidos por essa religião. Em termos de doutrina religiosa, o sujeito adere ao escopo da doutrina de modo visceral, fundamentalista<sup>53</sup>, tomado “de corpo e alma”, vive exclusivamente pela doutrina. Na esfera política, as formas fanáticas e obsessivas de fundamentalismo moral se manifestam através do nazifascismo.
- i) As formas fundamentalistas da religião têm em comum a radicalidade ideológica, a aspiração de uma concepção de mundo secular que deve ser perpetuada unicamente como a *legítima* visão de mundo.
- j) Evidentemente, a forma fundamentalista da ideologia se apresenta perigosa politicamente, e também é subjetivamente devastadora em ambas as acepções (política ou dogmática). O sujeito, conforme estas concepções de mundo na esfera fanática, passam a obsecrar o reconhecimento da penitência e da punição divina (ou do Estado), além de admitir um conjunto de ritos de ordem sacrificial. Não se trata, nesse sentido, de um mero sacrifício psicológico, mas sobretudo há uma primazia pelo sacrifício físico. É da ordem do extermínio,

---

<sup>53</sup> Por exemplo, o caso do ISIS, que é uma versão alienada e radicalizada do islamismo. Enquanto conjunto de valores, esses são grupos considerados terroristas pelas civilizações porque, do ponto de vista geopolítico, são tidos como bárbaros, que praticam mortes violentas por meio de atentados de grande magnitude, tudo em nome da doutrina religiosa. Eles reivindicam a aplicação de sua doutrina como modelo unicamente legítimo de sociedade, aspirando, portanto, a criação e perpetuação de um “Estado Islâmico” teocrático, porém que diverge dos valores da religião islâmica secular.

seja em proporções micro ou macro (caso do ISIS ou do nazismo, por exemplo, que são ideologias adeptas ao extermínio em larga escala).

- k) Toda religião, seja no sentido doutrinário ou laico, como toda concepção de mundo, se implica nos aspectos histórico, psíquico e social. Para se afirmar nos termos da hegemonia, a religião se revela como mística (doutrina) ou como ascese (em sua versão laica), pois é necessário o elemento fundamental da *persuasão* psicológica do sujeito que adere a uma tal visão de mundo.

**2.4. Demonstrativo da segunda tese: a ideologia como elemento constitutivo dos processos de subjetividade. Como ocorre a subalternização de classe, ou como se constitui as classes subalternas. Hipótese norteadora: O conceito dual de ideologia em Gramsci. A dimensão psicológica da ideologia mediante a subjetivação como processo de afirmação do sujeito, exaltando a autonomia.**

Considerando os itens anteriores, podemos seguir com uma visão integrada do conceito de ideologia em Gramsci, à luz do que foi desenvolvido no primeiro capítulo. Essa rede de conceitos (filosofia, senso comum, religião, folclore e hegemonia), acessada pela noção de ideologia, mostra como Gramsci vai além do sentido original atribuído por Marx, relativo às doutrinas mistificadoras propagadas pelas ideologias. Gramsci considera que essa difusão constitui uma forma arbitrária dos usos da ideologia, que se torna senso comum fanático de massa, contribuindo para o apassivamento dos subalternos.

Vimos como o conceito de ideologia nos *Quaderni* cumpre um duplo operador: “gnosiológico”, por meio do qual os homens tomam conhecimento das relações sociais concretas, e “axiológico”, em que a ideologia se relaciona diretamente com a moral e as formas de agir. O conceito de ideologia, nesse sentido, se propaga então como uma filosofia, ou uma religião, e que pode ser traduzida no senso comum como a concepção hegemônica de um tempo histórico.

Nenhuma concepção de mundo possui alcance de massa sem exercer função hegemônica: seja uma ideologia que visa controlar e dirigir politicamente as classes, seja como uma concepção de mundo que se intitula natural e anistórica, seja uma ideologia como o fascismo que se reivindica como anti-ideológica; a adesão a qualquer concepção de mundo se dá mediante o funcionamento da ideologia como religião (laica ou dogmática), impondo-se como norma de conduta. Mas não basta a adesão individual de pequenos grupos. Uma ideologia se mostra efetivamente eficiente, atendendo os critérios até agora mencionados, se ela assume proporções de massa, se ela se torna uma fé. E

nesse patamar, a ideologia só penetra massivamente porque ela é conduzida por frentes de atuação concretamente determinadas, afirmando-se tanto individualmente pela subjetividade quanto coletivamente pela política – esta como a frente de hegemonia mais visível e palpável, evidenciada pela organização da hegemonia nos aparelhos da sociedade civil (imprensa, escolas, igrejas, etc.) e no Estado (direito e polícias).

Há, nesse sentido, uma profunda relação dialética entre a política e o senso comum, na medida em que a política ressona a gnosiologia das concepções de mundo, mediante a formação do consenso que modela o senso comum dominante. Sendo a ideologia o elemento de ligação entre as subjetividades, e a política do Estado.

No intuito de atender os exercícios da hegemonia, a ideologia passa a cumprir uma função social pedagógica da hegemonia (Q.10/II §44, p. 1331), reiterando as relações entre pensar e aprender, incutindo visões de mundo ao senso comum, “transmitindo” um dado conhecimento que é apreendido pelas camadas subalternas da sociedade. Entretanto, a especificidade do homem simples de massa suscita demonstrar que há um consentimento em se conformar a uma visão de mundo. É por isso que se faz necessário compreender quem é esse homem de massa, especificamente sua subjetividade em seus aspectos conscientes e inconscientes. Pois o sujeito subalterno não é um homem acabado, homogêneo, universalizado pela sua subalternidade por uma suposta “servidão voluntária” naturalizada porque a-histórica.

O sujeito subalterno, insistindo na dimensão psicológica que se encontra imbuída na teoria política de Gramsci, é constituído historicamente nas relações sociais de forças, marcado sobretudo por uma subjetividade que é fomentada pela ideologia dominante: dirigido e governado, cuja visão de mundo é destituída da crítica e da historicidade. Sem levar em consideração estes elementos, a ideologia conduz a uma dimensão apassivada de elaboração das visões de mundo, rejeitando os pressupostos que são próprios a toda concepção de mundo, sendo uma gnosiologia marcada por ideologias inorgânicas.

Se é verdade que a ideologia dominante exerce força intelectual e moral sobre os subalternos, também é verdade que nos *Quaderni* ela também recebe uma abordagem ativa, aquela em que Gramsci adota criticamente a ideia de religião de Croce: como uma concepção de mundo com uma moral adequada. Assim, se perfaz a segunda hipótese comprovada nesta pesquisa: a tese de que há, nos *Quaderni*, elementos que apontam para processos de *subjetivação* presentes no pensamento de Gramsci, presente na teoria da

hegemonia. Pois antes mesmo que uma classe se torne hegemônica, ela precisa organizar ideologicamente as massas para se tornarem conformistas ao funcionamento hegemônico.

Assim, a ideologia pode contribuir para fomentar uma subjetividade subalternizada, apassivada, alienada pelos valores da classe hegemônica, como também pode construir uma outra hegemonia. Nesse sentido, a ideologia atua em diversas frentes que se ramificam na complexa sociedade civil ocidental a qual Gramsci considerava as “trincheiras” da hegemonia, sobretudo difundindo a formação do consenso passivo entre as massas para manter a coesão hegemônica.

Essa perspectiva converge com a visão freudiana a respeito dos valores que emanam da cultura<sup>54</sup>. Se a cultura capitalista é responsável pelo adoecimento dos indivíduos, Gramsci pensa que a cultura deve difundir valores humanísticos, que podem ser degenerados politicamente pelas ideologias inorgânicas, reconhecendo não apenas a possibilidade de uma gnosiologia perniciosa de atuação ideológica no exercício hegemônico, mas também o seu contrário: ela pode incutir valores libertários afim de inverter a hegemonia vigente.

Todavia, tomar a abrangência do conceito de ideologia sem alguns elementos fundamentais como a economia, a política, a cultura e tudo que converge para uma gnosiologia das relações sociais concretas também contribui para reduzir o alcance de atuação ideológica, ao considerar a capilaridade da hegemonia na sociedade capitalista. A ideologia em sua dimensão axiológica é inseparável da dimensão gnosiológica, ou seja, a dimensão cognoscitiva é inseparável da dimensão prática numa sociedade atravessada por relações de classes.

Quando ideologias inorgânicas são a tônica da hegemonia, elas se legitimam através de uma subjetividade de subordinação e apassivamento, que são fundamentais para a manutenção hegemônica na sociedade de classes. E nesse sentido, a ideologia toma proporções de fanatismo massa, cumprindo a adesão gnosiológica (do conhecimento sobre o real, e sua alienação) e axiológica (dos valores difundidos pela cultura hegemônica).

Essa reflexão dá margem para suscitar a seguinte questão: se a filosofia de Gramsci apresenta como se forma a subjetividade apassivada, subalternizada, conformada ao *status quo*, ela também vislumbra o polo antagônico que se coloca ao

---

<sup>54</sup> Para mais detalhes sobre como a axiologia se emana para a cultura, cf. a obra freudiana *O mal-estar na civilização* (São Paulo: Companhia das Letras, 2011).

longo do seu pensamento, a saber, uma *constituição crítica da subjetividade*. Nesse sentido, o sujeito se constitui pelo devir histórico da autoconsciência, ao mesmo tempo em que se preserva a autonomia.

A subjetivação, isto é, a constituição ativa ou passiva do sujeito só pode resvalar para a formação de classes subalternas, de sujeitos despolitizados, desmobilizados, destituídos de sua historicidade e constantemente alienados e esvaziados de sua autonomia pela hegemonia. Desta forma, prevalece a constância dos indivíduos conformados com a cultura dominante, em que se perpetua a divisão entre governantes e governados, dirigentes e dirigidos. Por outro lado, as classes subalternas podem subverter esse processo de subalternização que atravessa as massas, considerando as relações de força e o vir-a-ser histórico.

O “elemento amorfo de massa”, isto é, o aspecto no qual se deve “trabalhar de modo incessante para elevar intelectualmente camadas populares cada vez mais vastas” é o que “realmente modifica o ‘panorama ideológico’ de uma época” (Q.10/I, §12, p. 1.392). A característica de uma massa amorfa, apática, é a síntese de um sujeito passivo, desorganizado, desagregado, inconsciente que “apenas sente” sem compreender, ainda sem saber por falta da consciência de si. A constituição crítica da subjetividade, hipótese chave de uma subjetivação ativa que levantamos na presente investigação, coincide então com a tarefa de conscientização das massas, a partir das reflexões críticas sobre a subjetividade presentes nos *Quaderni*. Apropriando-se da filosofia da práxis, a massa se torna consciente de si, portanto se converte de sujeito passivo a *sujeito ativo* da própria história.

É importante acentuar como a própria noção moderna de sujeito é problemática em sua etimologia. A subjetividade aparece como conceito na modernidade, com ênfase nas fundamentações do idealismo alemão cujos maiores expoentes foram Kant e Hegel. O modelo kantiano se constitui como o “construtor” do conhecimento, na argumentação da *Crítica da razão pura* (1987): o sujeito conhece sua realidade a partir de categorias definidas *a priori* pelo seu próprio intelecto, afirmando uma excelência da racionalidade que denota seguridade no ato de conhecer o mundo fenomênico, desde que sua percepção respeite uma tal construção do intelecto. Ao passo que Hegel em sua digressão sobre a filosofia da história, e o processo de tomada de autoconsciência de si, reflete o sujeito como o “criador” da própria realidade: o conhecimento, nesse sentido, existe a partir da realidade que o sujeito coloca para si mesmo, e se torna perceptível com base na troca

intersubjetiva de reconhecimento de si a partir do reconhecimento do outro (cf. HEGEL, 1988, p. 191-220).

O modelo kantiano é formalista, no intuito de desprover as afecções que são supostamente desorientadoras para a possibilidade do conhecimento. Esse paradigma propõe uma teoria da objetividade que não abriga uma historicidade: não há, nesse sentido, condições de delimitar o nascimento e a morte de concepções de mundo vigentes. É o modelo epistemológico que se apresenta como hegemônico na tradição filosófica desde seu aparecimento com Kant, ainda que ele mesmo tenha uma gênese histórica enquanto visão de mundo, baseado na revolução copernicana da física na qual Kant era tributário. Nesse sentido, Kant postula sua filosofia criticista como a teoria da objetividade do conhecimento mais aceitável, inclusive sugerido pelo próprio autor<sup>55</sup>:

(...) para obter conhecimento, o sujeito deve afastar-se de um sem-número de preocupações sensíveis, eróticas e emocionais. Essa prática de conhecer reflete uma disciplina ascética que a filosofia herdou de fontes gregas e cristãs. *Além do mais, essa abstração do homem de sua natureza imediata é conveniente para uma sociedade baseada na produção de mercadorias, com a correspondente abstração de pessoas e coisas.* (...) O afastamento do devoto asceta religioso e filosófico tem muito em comum com a alienação do indivíduo na sociedade capitalista. A semelhança sugere que, longe de estar afastada da história, a perspectiva filosófica que se torna preeminente em dado período é a mais apropriada para as necessidades da existência social (SCHOTT, 1996, p.149, grifos nossos).

Essa forma de compreender a história das ideias é fundada numa filosofia inorgânica, sem apoio concreto na história, e toma caráter de uma paixão irracional (a ascese), irrefletida na história da filosofia. As concepções de mundo hegemônicas passaram a reproduzir o modelo kantiano sem considerar que o conhecimento na sociedade de classes, cuja divisão entre dominantes e dominados, “é sempre parcial e provisório, e a objetividade, em decorrência, torna-se objeto de disputa no interior das relações sociais de força” (ALIAGA, 2017, p. 227). Enquanto para Gramsci, o pensamento que se torna relevante é aquele que se encontra “ancorado na realidade efetiva, que exerce um papel político, porquanto conseguiu penetrar nas arestas da sociedade, tornando-se coletivo, ou, em outros termos, aquele que se tornou religião das massas” (idem, 2017, p. 35). Todo pensamento, nesse sentido, sempre encontra na história

---

<sup>55</sup> Com base na física copernicana, Kant toma sua própria filosofia com a mesma relevância, cuja exposição, segundo ele, mostra o conhecimento em “essência” irrefutável e sem necessidade de comprovação empírica. Sua pretensão é ser reconhecido, enquanto concepção de mundo, como o “único sistema verdadeiro de filosofia”. Para mais detalhes a este respeito, cf. a obra de Robin Schott, *Eros e os processos cognitivos* (idem, 1996).

“seu campo de prova e forma com ela um só bloco” (idem, 2017, p. 34). Portanto, concepções de mundo que se revelam com “neutralidade” do conhecimento são falsas, como salienta Frosini:

A incapacidade de totalizar a sociedade, de neutralizá-la em uma representação completa (o fato de que a “teoria” se afirma ser tal, ou seja, fechada e perfeita, será necessariamente falso), é o que torna necessária a política enquanto “ontologia do social” (FROSINI, 2010, p. 25).

Sempre de forma implícita, as concepções de mundo quando são hegemônicas e tomam proporções de massa, promovem modificações na forma de compreender, de modo gnosiológico, uma tal realidade. Essas concepções, ainda que se neguem a admitir que o façam, estão comprometidas ideologicamente com valores próprios, que atendem algum ideal hegemônico em última instância, e que mobiliza os indivíduos de modo axiológico. A própria constituição do termo “sujeito” está implicada de controvérsias, como ressalta Leandro Konder:

O termo *sujeito* é mais complexo do que pode parecer à primeira vista. Vale a pena recorrer à etimologia, para tentar compreendê-lo melhor. A palavra existia no latim medieval, escolástico, empregada em contraposição a *objectus*. Em sua origem latina, anterior ao seu uso medieval, *subjectus* é o particípio passado masculino do verbo *subjicere* (ou *subicere*), que, entre muitos outros sentidos, significa submeter, subjugar; é composto de *sub* (embaixo) e *jacere* (jogar). *Subjectus*, então, significa arremessado (lançado) embaixo (*sub*) de algo ou de alguém. Quer dizer: significaria sujeitado, subordinado (posto sob uma ordem) ou subalterno (posto sob o comando de um *alter*, de um outro) (KONDER, 2002, p. 24-25).

Ou seja, a própria constituição moderna do termo sujeito/subjetividade se mostra sob alcunha ideológica, pois seu sentido foi elaborado com base a uma subordinação a outra instância. Quase um contrassenso, nesse sentido, comportar a função da autonomia que acompanha a noção de “sujeito”. O termo só veio ganhar um novo significante, abrigando a ideia de autonomia, com a distinção epistemológica estabelecida entre sujeito e objeto, presente em escritores latinos e escolásticos:

Em sua acepção mais antiga, o termo designava, pois, redução à passividade: o sujeito *sujeitado*. Esse sentido ainda marca a palavra francesa *sujet* (que nós traduzimos também por *súdito* em português) e marca a palavra inglesa *subject* (que podemos traduzir para o português também como assunto, isto é, o tema, a matéria, o objeto de um relato ou de uma conversa) (KONDER, 2002, p. 25).

O termo “sujeito” comporta uma vinculação, como veremos no capítulo ulterior, a uma identidade, identidade que só se constrói de forma relacional no reconhecimento



do objeto externo mediante processos de identificação subjetiva. Essa identidade se constitui, em termos psicológicos, como um processo de identificação subjetal na qual o sujeito ao analisar o mundo, pode incorporar como *parte de si mesmo*, como se algumas ideias do mundo exterior correspondessem seus valores ao próprio sujeito. Essa assimilação, que constitui uma “identidade-distinção” em termos gramscianos, revela o caráter robusto da ideologia, na medida em que ela aparece para o sujeito como um ideal de subordinação, de assujeitamento à norma de conduta.

A etiologia do sujeito, no sentido moderno, remete à passividade e obediência irrestrita em termos de elaboração subjetiva, pois mesmo com a ideia de autonomia, o sujeito realiza uma identificação (operador psicológico) que perpassa em aderir a tudo que remete à ideia de autonomia: maioridade, indeterminação, independência, etc. Ou seja, é uma vinculação que se dá, sobretudo, no plano afetivo: o sujeito reconhece a si mesmo na ideia de autonomia, pois esta confere à valoração de alteridade e singularidade que é própria a todo sujeito.

Ao mesmo tempo, essa identificação não pode ocorrer segundo a concepção solipsista<sup>56</sup>, pois o sujeito não se constitui por si mesmo: demanda uma noção exterior para legitimar a constituição do sujeito. Trata-se, aqui, do conceito de autonomia, que demarca a subjetividade moderna. É importante salientar que os ideais modernos de sujeito estão subsumidos nas fundamentações dos filósofos do Iluminismo. Nesse sentido, a ideia de sujeito corresponde a 1) sujeito do conhecimento, capaz de conhecer a realidade e a si mesmo; 2) sujeito de direitos e deveres, situado numa comunidade política cujo vórtice de organização e regulação é o Estado. Assim, é preciso compreender que o sujeito moderno, proposto pelos teóricos (e ideólogos) liberais foi construído historicamente, especialmente por intelectuais que estavam majoritariamente ligados à aristocracia burguesa. Essa elaboração e difusão de nova concepção de mundo nas massas é o que demarca, assim, um novo mundo que deixou para trás a visão hegemonicamente feudal, em que também havia conformismo e dominação, contudo, a servidão era muito mais acentuada e irrestrita nas relações sociais concretas<sup>57</sup>.

---

<sup>56</sup> O solipsismo é a marca epistemológica da filosofia cartesiana, na obra *Meditações Metafísicas* (1979). No Q.10/I, §7, Gramsci critica em diversas passagens o idealismo de B. Croce devido à sua falta de concretude, afirmando que o solipsismo “documenta a íntima debilidade da concepção subjetiva-especulativa da realidade” (idem, p. 1223).

<sup>57</sup> Cf. a obra de Koselleck, *Crítica e crise* (1999).

A heteronomia, enquanto consciência moral e intelectual, é formulada pelo exterior, cuja adesão é sempre persuasiva, demandando uma anuência do sujeito a fim de permitir o reconhecimento da concepção de mundo, que afirma que a constituição da autonomia é parte do sujeito. Entretanto, é importante ressaltar que essa adesão, na construção do sujeito, nem sempre é clara: as relações sociais concretas, e os usos da ideologia, afetam direta e indiretamente a introjeção do conceito de autonomia como sendo parte integrante do próprio sujeito.

Analizando um texto A do Q.7, escrito em novembro de 1930, pode-se observar como Gramsci indica que a adesão a uma concepção de mundo sempre ocorre de maneira afetiva, pois se dá pela identificação axiológica e gnosiológica do sujeito em relação a uma certa filosofia:

A substituição, na função dirigente, de indivíduos particulares e chefes individuais, por organismos coletivos: os sentimentos estandardizados das grandes massas que o indivíduo conhece como expressão da lei dos grandes números, ou seja, racionalmente, intelectualmente, e que ele – se for um grande chefe – traduz em ideias-força, em palavras força, são conhecidos por organismos coletivos por “co-participação”, por “co-passionalidade”, e se o organismo coletivo estiver inserido vitalmente nas massas, conhece pela experiência os particulares imediatos, por um sistema de “filologia” vivente, por assim dizer. (Q. 7, §6, p. 857, grifos nossos).

Comparando essa nota com sua versão no texto C, Gramsci acrescenta que esse sistema de “filologia vivente” equivale à “expressão metodológica da importância que tem a verificação e a identificação de determinadas ‘leis de tendência’ mais gerais, que correspondem, na política, às leis estatísticas ou dos grandes números” (Q.11/II, §25, p.1430).

Essa compreensão é importante para observar como algumas concepções de mundo se difundem como “leis gerais” pela Ciência Política moderna, especialmente na teoria das elites a qual tinha como seus maiores representantes Vilfredo Pareto e Gaetano Mosca<sup>58</sup>. Baseando-se nas desigualdades próprias do mundo burguês, cria-se uma linguagem neutra (à la Kant) de uma tendência matemática universalizada:

A experiência sobre a qual se baseia a filosofia da práxis não pode ser esquematizada; ela é a própria história em sua infinita variedade e multiplicidade, cujo estudo pode dar lugar ao nascimento da “filologia” como método de erudição na verificação dos fatos particulares e ao

---

<sup>58</sup> Para mais detalhes sobre esse debate e a interlocução de Gramsci com a teoria das elites nos *Quaderni*, cf. a obra de Aliaga (2017), *Gramsci e Pareto. Ciência, história e revolução*.

nascimento da filosofia entendida como metodologia geral da história. (...) *Mas não se deu importância ao fato de que a lei estatística pode ser empregada na ciência e na arte política somente enquanto as massas da população permanecerem essencialmente passivas — com relação as questões que interessam ao historiador e ao político — ou enquanto se supõe que permaneçam passivas.* Por outro lado, a extensão da lei estatística a ciência e a arte política pode ter consequências muito graves se dela nos utilizarmos para construir perspectivas e programas de ação; se, nas ciências naturais, a lei pode determinar apenas despropósitos e asneiras, que poderão ser facilmente corrigidos por novas investigações (e, de qualquer modo, apenas tornam ridículo o cientista individual que a utilizou), *na ciência e na arte política ela pode ter como resultado verdadeiras catástrofes, cujos “frios” prejuízos jamais poderão ser ressarcidos.* De fato, na política, a utilização da lei estatística como lei essencial, operando de modo fatalista, não é apenas um erro científico, mas torna-se também um erro prático, em ato; por outro lado, ela favorece a preguiça mental e a superficialidade programática. *Deve-se observar que a ação política tende, precisamente, a fazer com que as multidões saiam da passividade, isto é, a destruir a lei dos grandes números* (Q.11/II, §24, p. 1429-30, grifos nossos).

A hegemonia dominante constrói, nesse sentido, uma ciência cuja concepção de mundo se edifica a partir de uma objetividade estanque que se apresenta com linearidade. A história, contudo, não se constrói de tal forma, pois a historicidade elimina o fator da naturalidade, que torna uma visão de mundo supostamente imutável. O cientista, nessa perspectiva, analisa a realidade segundo ideais ascéticos, que homogeneízam os fatos sociais de forma “fria”, como se fosse possível observar o real e elaborar concepções a partir dele sem juízos de valor.

Com isso, a perspectiva liberal da subjetividade nega as dimensões da axiologia e da gnosiologia, que são fundamentais para erigir os processos de subjetivação. Sendo que a própria perspectiva liberal é ideológica, situada historicamente, se afirmou como concepção de massa porque é dotada de valores e modos de pensar que se manifestam nas relações sociais concretas, e se instituiu como uma fé nas massas subalternas. Além disso, a ideologia burguesa denega a historicidade dos sujeitos políticos, quando os subalternos naturalizam a concepção da propriedade privada. Uma vez que a classe dominante torna seus valores hegemônicos, suas visões de mundo são elevadas ao estatuto de universais. Essa naturalização se reproduz nas relações sociais regulamentadas pela mercadoria, cuja forma mais ideológica se encontra no fetichismo marcado por uma subjetividade política que é mediada pelo reconhecimento do indivíduo como participante do Estado burguês.

Destarte, a concepção clássica de sujeito requer uma nova significação, quando se pretende pensar uma nova hegemonia a partir de um conformismo crítico e um novo senso

comum. Essa concepção, para ser revolucionária e hegemônica, precisa assegurar uma ideologia capaz de subverter os sentidos modernos do termo, de modo a pensar um novo sujeito político, que se distancie tanto quanto possível das aproximações ascéticas que a ideia do sujeito liberal se vinculou: docilizado, conformado e obediente. A construção do conformismo é inevitável a toda concepção de mundo, por isso é preciso insistir na dimensão de um conformismo elaborado de forma crítica, de uma hegemonia feita a partir de baixo, dos homens simples, dos setores periféricos e subalternos da sociedade.

A perspectiva da subjetivação, presente na teoria da hegemonia, se deslinda na relação entre política e subjetividade – definida conforme as ideologias hegemônicas, de maneira passiva ou ativa. Porém, a subjetivação subalterna é um processo marcado pela sujeição de classe, sem crítica às visões de mundo dominantes e cuja única perspectiva é a de subalternidade. As relações de força são o fator determinante para disputa das subjetividades: a dominante preserva em seu conceito originário o jugo, mesmo em nome da liberdade que se agrega ao conceito de autonomia. A subjetividade dos subalternos, na medida em que a filosofia da práxis se intitula como uma concepção de massa, evoca uma concepção subversiva da ideia de sujeito: crítica, insubordinada, indeterminada, porém, que converge para a construção de um consenso na elaboração das novas concepções de mundo. Esse consenso passa por uma segunda subversão: a do conformismo, que antes constituía-se sem sua dimensão histórica, agora impõe a historicidade como uma necessidade inerente nas relações pedagógicas da nova hegemonia em curso.

Vimos que o conformismo na filosofia de Gramsci aparece articulado ao conceito de ideologia como uma unidade da gnosiologia e da axiologia evocada pela teoria da hegemonia. Vamos analisar, no terceiro capítulo, o que Gramsci pensa a respeito do conformismo crítico, que marca uma outra concepção de sujeito. Essa elucidação se justapõe às atuações da ideologia, dando continuidade as discussões até então apresentadas, com os dois primeiros eixos da tese.

Além disso, pretendemos investigar como se coloca no pensamento de Gramsci a questão da construção da nova hegemonia pensada a partir da relação entre autonomia e vontade, e como a noção de vontade vem a ser pensada a partir de um *desejo* que se afasta do ascetismo kantiano e se aproxima de uma subjetividade ressaltada em seu aspecto mais “humano, demasiado humano”<sup>59</sup>. A subjetividade subalterna, que se coloca na teoria da hegemonia, também aponta para seu inverso: uma subjetivação ativa e crítica, repleta de

---

<sup>59</sup> Título da obra de Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano* (2000).

vontade enquanto desejo pulsional, afirmando assim a perspectiva gnosiológica e axiológica de uma concepção de mundo conformada no autogoverno, na solidariedade e no humanismo idealizado na elaboração da “sociedade regulada”.

### Capítulo III

#### **Conformismo, subalternidade e ideologias de apassivamento. Revolução passiva: fascismo, americanismo e fordismo**

#### **3. Conformismo e revolução passiva**

*“Uma classe que se ponha a si mesma como passível de assimilar toda a sociedade e, ao mesmo tempo, seja realmente capaz de exprimir este processo leva à perfeição esta concepção do Estado e do direito, tornados inúteis por terem esgotado sua missão e sido absorvidos pela sociedade civil” (Q.8, §2).*

Até aqui, vimos como o conceito de ideologia é pressuposto teórico e prático para a constituição da hegemonia nas reflexões desenvolvidas nos *Quaderni*, essencial para o funcionamento social que sustenta a hegemonia dominante. No entanto, entre as contribuições de Gramsci para o desenvolvimento do conceito de ideologia está a possibilidade de criação de novas subjetividades na medida em que determinadas ideologias evocam um novo tipo de conformismo. Nesse sentido, os conformismos se modulam conforme as ideologias, a cultura e os modos de produção da vida, a partir de processos que afirmam a dominação ou a emancipação. As reflexões de Gramsci, sob o prisma de um historicismo integral e crítico, salientam, assim, a urgência de uma nova sociabilidade. A possibilidade de constituição de um novo conformismo com base numa subjetividade ativa, que supere a reificação capitalista e suas formas de apassivamento é a tese central a ser discutida neste capítulo. Propomos discutir, nesse sentido, como as ideologias contribuem para a formação do conformismo e das subjetividades políticas, através da criação de consensos ativos e passivos, de conformidades criadas pelas revoluções e pelos processos de modernização capitalista. Nosso interesse recai, no entanto, especialmente sobre as revoluções passivas, modelo não clássico e, contudo, mais frequente na história.

No primeiro e no segundo eixo da presente pesquisa vimos a caracterização da subalternidade a partir dos processos de assimilação ideológica presentes na criação de

conformismos: a formação da opinião pública, do senso comum, da ciência, da educação, em suma, uma sociedade civil conformada pelos aparelhos privados de hegemonia e pelo Estado. Todas as instâncias da sociedade que são atravessadas pelo conformismo têm em comum a realização da religião laica enquanto manifestação de fé adequada a uma norma de conduta, conceito este que Gramsci alarga a partir de B. Croce: uma visão de mundo que ganha materialidade e cumpre as funções exigidas pela hegemonia. Para a tradição elitista, a passividade de massa seria o destino fatalista dos grupos subalternos, que estariam relegados à troca de elites, numa dinâmica que perpetua a díade governantes-governados. Contudo, Gramsci ressalta a possibilidade de criação histórica necessária de um novo sujeito político por meio de uma reforma intelectual e moral, processo que inauguraria uma nova cultura e uma nova sociabilidade.

Neste sentido, pretendemos investigar em primeiro lugar como as revoluções passivas constituem o conjunto complexo de relações que produzem ideologias e subjetividades passivas, especialmente nos grupos subalternos. Paralelamente, buscaremos refletir como se desvela na filosofia de Gramsci as possibilidades de elaboração de um novo conformismo de massa mesmo no interior do processo de socialização capitalista.

As ideologias apassivadoras, no entanto, se apresentam de maneiras distintas: nas revoluções passivas em geral, através do paternalismo estatal e da modernização pelo alto. O fascismo é uma das formas políticas a partir das quais a revolução passiva se concretiza, especificamente no contexto de crise do Estado liberal; no americanismo e no fordismo, por sua vez, como um longo e permanente processo de modernização capitalista e de difusão da cultura imperialista ainda não superado. Em todos esses casos, no entanto, trata-se do conformismo de massas, do controle das mentalidades e dos comportamentos dos grupos subalternos, do processo constante de criação de conformidade e passividade de massa.

### **3.1. As acepções de “conformismo” nos *Quaderni***

O conformismo se refere a própria possibilidade de existência social, de modo que o conformismo é um dado das sociedades, sejam elas formadas por meio de processos ativos ou passivos. Para se ter uma dimensão de como a hegemonia é construída nas relações sociais concretas, de modo a ser universalizada na cultura, é preciso compreender como se estabelecem as relações entre ideologia, vontade e conformismo. Nesse sentido,

Gramsci analisa nos *Quaderni*, a partir da história dos grupos subalternos, como se dá a relação entre liberdade e autoridade, entre indivíduo e coletividade. Diz o autor:

O problema é este: qual é o “verdadeiro conformismo”, isto é, qual é a conduta “racional” mais útil, mais livre, na medida em que obedece à “necessidade”? Ou seja: qual é a “necessidade”? Cada um é levado a fazer de si o arquétipo da “moda”, da “sociabilidade”, e a apresentar-se como “exemplar”. Portanto, a sociabilidade, o conformismo, é resultado de uma luta cultural (e não apenas cultural), é um dado “objetivo” ou universal, do mesmo modo como não pode deixar de ser objetiva e universal a “necessidade” sobre a qual se eleva o edifício da liberdade. Liberdade e arbítrio, etc. (Q.14, §61, p. 1720, grifo nosso).

Na dialética entre conformismo e subjetividade política reside a questão principal levantada neste trabalho: a tese de que existe, nas notas carcerárias, um indicativo de um novo conceito de conformismo. Como, então, se caracteriza um tal conformismo? Aqui, interessa-nos, sobretudo, a conexão entre ideologia e conformismo nas determinações da hegemonia e na luta de classes. Assim a compreensão dessa relação nos permite compreender a formação de um certo tipo de sujeito, apassivado, ou ativo, que se permite abandonar aquelas crenças e modos de ser que o mantém sob um conformismo passivo. Toda a análise filológica do conceito de conformismo coloca então o problema sob a chave do movimento, da relação e da mudança, considerando a formação das subjetividades em diferentes contextos intelectuais, sociais, culturais e políticos.

Assim como o conceito de ideologia, como dissemos, aparece em vários contextos com dupla acepção – gnosiológica e axiológica, a palavra conformismo aparece nos *Quaderni* com similar característica. Os sentidos amplos de conformismo correspondem aos usos mais gerais do conceito: “somos todos conformistas de algum conformismo”, enquanto os sentidos estritos variam de acordo com os contextos de aparição.

Um dado interessante sobre a questão do conformismo, que consta em dezenove menções na integralidade dos *Quaderni*, é que ela aparece majoritariamente em notas de redação única (Q.6, 7, 8, 9, 11, 14, 15 e 29). Nas demais, sob a forma de três textos em primeira versão (Q.1, 5 e 8) e seis vezes em textos C (duas no Q.11, uma nos Q.12, 13, 23 e 25). As notas estão distribuídas em diversas acepções de conformismo, cuja tipologia varia de acordo com os exercícios de hegemonia tratados pelo autor: conformismo jesuítico (Q1, §18; Q.23, §9); conformismo gramatical (Q.14, §61; Q.29, §2 e §3); conformismo autoritário (Q.9, §23), conformismo passivo e conformismo ativo (Q.11/I, §12; Q.12, §1; Q.13, §7; Q.15, §74; Q.25, §5).



### 3.1.1. As formas de conformismo passivo e conformismo ativo

Os usos de conformismo nos *Quaderni* são atribuídos, sobretudo, segundo as atuações da hegemonia, sob chave ambivalente: conformismo conservador, particularmente empregado nas formas da revolução passiva (*Risorgimento*, fascismo e americanismo e fordismo), e conformismo revolucionário, cujo sentido está relacionado à atividade em oposição à passividade, à autonomia, portanto. Como dissemos antes, o conformismo social é um dado inequívoco para existência da sociedade e da política – “somos todos conformistas de algum conformismo” afinal, entretanto, o que Gramsci salienta o aspecto racional presente na acepção de conformismo para enfatizar sua dimensão de atividade e de movimento, contrapondo-se à ociosidade e à passividade – que são os “clichês” atribuídos ao conceito. Num texto B de fevereiro de 1933, Gramsci diz:

Existe um significado romântico da originalidade, da personalidade, da sinceridade, significado que é historicamente justificado na medida em que nasce em oposição a um certo conformismo essencialmente “jesuítico”: ou seja, um conformismo artificial, fictício, criado superficialmente para os interesses de um pequeno grupo ou facção, não de uma vanguarda. *Há um conformismo “racional”, isto é, respondente à necessidade, ao mínimo esforço para obter um resultado útil e a disciplina desse conformismo deve ser exaltada e promovida, deve tornar-se “espontaneidade” ou “sinceridade”. Conformismo significa então nada mais do que “socialidade”, mas gostamos de usar a palavra “conformismo” justamente para ofender os imbecis. Isso não tira a possibilidade de formar uma personalidade e de ser original, mas torna a coisa mais difícil* (Q.14, §61, p. 1719-1720, grifos nossos).

Nessa nota, Gramsci reconhece duas formas de conformismo: uma ativa, racional, ligada à espontaneidade, e que deve ser “exaltada e promovida”; e outra passiva, expressa na forma jesuítica, apenas criado superficialmente para satisfazer os interesses de um pequeno grupo que esteriliza o espírito popular por meio do “paternalismo” para os simples (Q.11/I, §12, 1381). Note-se como o autor faz uma distinção nessa passagem entre “pequeno grupo” e “vanguarda”: na forma primeira, possui um sentido conservador, e está relacionado aos usos do conformismo estabelecido a partir de uma facção de poucas pessoas, enquanto na segunda forma o termo conformismo está vinculado a um exercício progressista, mais democrático e inovador. Isto porque o sentido libertário de conformismo consiste na concepção coletivista, de partilha e de sociabilidade, portanto. A passagem prossegue enfatizando a questão da disciplina social, elemento relativo ao estabelecimento de conformismos:

Acentuar a disciplina, a socialidade, mas pretender sinceridade, espontaneidade, originalidade, personalidade: eis o que é verdadeiramente difícil e árduo. Nem se pode dizer que o conformismo seja muito fácil e reduza o mundo a um convento. *O problema é este: qual é o “verdadeiro conformismo”, isto é, qual é a conduta “racional” mais útil, mais livre, na medida em que obedece à “necessidade”? Ou seja: qual é a “necessidade”?* Cada um é levado a fazer de si o arquétipo da “moda, da “socialidade”, e a apresentar-se como “exemplar”. Portanto, a socialidade, o conformismo, é resultado de uma luta cultural (e não apenas cultural), é um dado “objetivo” ou universal, do mesmo modo como não pode deixar de ser objetiva e universal a “necessidade” sobre a qual se eleva o edifício da liberdade. Liberdade e arbítrio, etc. (Q.14, §61, p. 1720, grifos nossos).

Em suma, a luta pelo estabelecimento de conformismos sempre acompanhou a luta de hegemonias, a luta cultural entre liberdade e autoridade, entre governantes e governados, entre elite e massa. Por isso, a forma ativa de conformismo implica num horizonte crítico de formação da subjetividade, outorgado pela reforma intelectual e moral. Consequentemente, a formação de uma subjetividade crítica é possibilitada por uma vontade autônoma e livre, que não está relacionada necessariamente ao arbítrio individual, pois para Gramsci, a vontade nacional-popular, politicamente crítica, comunga de um interesse comum, sendo coletiva e agregando a difusão de vontades individuais no corpo político. Nesse sentido, o conceito de vontade (em sentido coletivo e crítico) coincide com o oxímoro “conformismo crítico” porque condiz com o processo de ativação das classes subalternas no processo de criação de uma nova hegemonia, subvertendo a passividade de massas que sempre lhes foi designada historicamente.

O conformismo passivo aparece nos contextos textual e histórico de análise sobre o *Risorgimento*, de ausência de intelectuais orgânicos e desagregação dos grupos subalternos. Ao mesmo tempo, o problema do conformismo está conectado ao problema da linguagem, a exemplo das notas nos Q.23, §9 e Q.29, §§2 e 3, que Gramsci se dedica a estudos de crítica literária e de linguística. Para o autor dos *Quaderni*, as diversas formas de conformismo autoritário (Q.9, §23) estão ligadas à assimilação de um conformismo servil, devido à dificuldade de organização dos grupos sociais subalternizados, a exemplo da ideologia jesuítica, aliada do processo colonizatório<sup>60</sup>, e da ideologia do americanismo na consolidação do modelo hegemônico de produção fordista.

---

<sup>60</sup> A questão dos jesuítas na Itália tem a ver com a educação popular, pois eram os jesuítas que dominavam essa função. Jesuitismo é sinônimo de conservadorismo, disciplina, fundamentalismo. De acordo com Giovanni Semeraro (2017, p. 879), o jesuitismo corresponde a um projeto de neocristianismo promovido pela Igreja Católica a nível mundial com vistas a afirmar o “império internacional absoluto” da Igreja Romana. A estratégia de expansão dos jesuítas em lugares estratégicos do mundo, como EUA, América do

Os temas que incorporam as acepções de conformismo são variados, mas fundamentalmente abordam os processos de socialização, de sujeição e obediência, presentes nas investigações sobre cultura, direito, educação, Estado, ética, linguagem e subjetividade. No escopo destas notas, contudo, Gramsci aponta para diversos elementos que suscitem, ou podem potencialmente suscitar, uma outra concepção de conformismo: uma atitude crítica, insubordinada à resiliência instituída pelo conformismo dominante. Nos *Quaderni* essa noção se liga à ideia de vontade na medida em que Gramsci realiza uma oposição entre os conceitos de vontade e arbítrio, identificando vontade com a práxis política (cf. FROSINI, 2017, p. 1597).

A forma simples “conformismo” (sem adjetivação, *lato sensu*) aparece ligada a uma adesão a certa visão de mundo, e assim estabelece conexões com a acepção gnosiológica da ideologia – de visões de mundo que adequam valores a normas de conduta. Nesse uso do termo, “conformismo” apresenta predominantemente o sentido de adesão à determinada visão de mundo, modos de vida, preceitos comuns, valores, costumes, assimilados e vividos de modo naturalizado. Nesse caso, comumente Gramsci se refere às massas, especialmente quando trata do processo de modernização norteamericano, da racionalização do processo de trabalho e do tipo de trabalhador que daí surge. Um exemplo disso, entre tantos outros, ocorre nesta nota, escrita ao final de 1930:

Tendência ao conformismo no mundo contemporâneo, mais ampla e profunda do que no passado: a estandardização do modo de pensar e de atuar assume dimensões nacionais ou até mesmo continentais. A base econômica do homem-coletivo: grandes fábricas, taylorização, racionalização, etc. Mas terá existido ou não no passado o homem coletivo? Existia sob a forma da direção carismática, para citar Michels: isto é, obtinha-se uma vontade coletiva sob o impulso e a sugestão imediata de um “herói”, de um homem representativo; mas esta vontade coletiva era devida a fatores extrínsecos, compondo-se e decompondo-se continuamente. O homem coletivo de hoje, ao contrário, forma-se essencialmente de baixo para cima, à base da posição ocupada pela coletividade no mundo da produção: também hoje o homem representativo tem uma função na formação do homem-coletivo, mas muito inferior à do passado, tanto que ele pode desaparecer sem que o cimento coletivo se desfaça e a construção desabe (Q.7, §12, p. 862).

---

Sul, China e Japão, foi de impor uma disciplina militar e obediência irrestrita, intitulado-se os “guardiões da ortodoxia” católica. Gramsci se refere ao jesuitismo em todas as suas formas como uma visão de mundo reacionária, abjeta, repleta de hipocrisia social (Q.2, §90, p. 247). Como lembra Semeraro, deve ser levado em consideração que o substantivo “jesuitismo”, o adjetivo “jesuítico” e o advérbio “jesuiticamente”, muito frequentes nos *Quaderni*, são sempre usados para designar algo desprezível e melífluo (SEMERARO, 2017, p. 878).

Nessa nota B, o sentido não é de adesão inquestionável ou dogmática a uma visão de mundo, mas de socialização, e modernamente, socialização por meio do trabalho, por meio do processo de racionalização do fordismo. Ou seja, Gramsci está tratando da sociabilidade fordista através da dialética homem-indivíduo e homem massa, comentando que no mundo contemporâneo há uma standardização do modo de pensar e de agir “em dimensões nacionais ou até mesmo continentais”. Essa tendência aparece de modo mais amplo e profundo que em relação ao passado, devido à base econômica que caracteriza esse homem-coletivo: grandes fábricas, taylorização, racionalização, etc. (idem), questões bastante discutidas no Q.22. A integralidade do homem-coletivo na atualidade, diz o autor, é formada “de baixo para cima”, a partir da posição ocupada pelo indivíduo na esfera da produção (Q.7, §12, p. 862), como se dá no americanismo e no fordismo. O que de certa forma contraria a ideia de uma formação ideológica pelo alto, como nos processos de revolução passiva do *Risorgimento* e do fascismo, por exemplo. Ao analisar o fascismo, como veremos adiante, o autor dos *Quaderni* toma os efeitos de um liberalismo em crise, de como se deu a adesão dos italianos a um regime autoritário.

Nas notas carcerárias, tal como o conceito de ideologia, a questão do conformismo também aparece de maneira polissêmica. As aparições do termo *conformità* não são muitas ao longo dos *Quaderni*, mas todas elas possuem um núcleo comum: estão sendo abordadas à luz do realismo maquiaveliano, no sentido de haver uma conformidade entre meios e fins. Essa variação para conformismo está presente, sobretudo, nos escritos prisionais mais tardios, entre 1930 e 1934. No Q.4, o problema aparece em dois textos A (notas §36 e §38) de 1930; dois textos B (Q.5, §2, em 1930, e Q.14, §51, de 1933); e em dois textos C, sendo um no Q.13 (§18, redigido entre maio de 1932 e 1934), e o outro no Q.23, §5 (datado em março de 1934).

Mais importante, nesse sentido, são os contextos específicos que o outro termo equivalente a conformismo aparece nos *Quaderni*. A palavra “conformidade” engloba as seguintes noções: 1) o estado daquilo que é conforme ou semelhante, por analogia<sup>61</sup>; 2) o estado conformista de quem está de acordo, em resignação ou concordância ao que se apresenta; 3) condição de subordinação, ou subalternidade, de sujeição ao estabelecido,

---

<sup>61</sup> Aqui o sentido de conformismo aproxima-se do princípio de identidade da lógica clássica, formulado por Parmênides. Nesta ontologia, tudo aquilo *que é* constitui um princípio de existência, e seu antagonismo, o nada, não pode ser definido. Por exemplo, a existência do planeta Terra está *conforme o cosmos*, ou seja, o universo com suas leis próprias que dita a harmonia das coisas, permitindo um ordenamento da existência do mundo e dos seres humanos.

praticamente uma aceitação dogmática inconteste; 4) o estado de harmonia entre as coisas, quando há concórdia das partes envolvidas – aqui não se trata de uma obediência irrestrita, mas de uma confluência da vontade, que pressupõe a existência de um consenso. A partir da presente pesquisa, é possível afirmar que cada um desses sentidos está presente, em diferentes medidas, nas notas carcerárias. Importante notar, contudo, que no último caso (4), a harmonia não existe como uma diluição do conflito, muito pelo contrário, ela só pode ser alcançada mediante uma relação de forças, uma luta de ideologias que compõem a hegemonia. O problema do conformismo então localiza-se no cerne do conflito entre liberdade e ordem, que permanece insolúvel, tanto na filosofia política quanto nas relações sociais concretas.

Uma vez instaurado o conformismo de base reacionária na Itália, Gramsci analisa outra faceta do liberalismo igualmente autoritária: o fenômeno do americanismo e do fordismo, cuja atenção integral é dedicada no Q.22. Ao mesmo tempo, tais reflexões levantam outra problemática fundamental no pensamento gramsciano: como pensar a questão da liberdade individual no comunismo, considerando os fracassos tanto do modelo estalinista como do próprio liberalismo, uma ideologia sempre a formar sujeitos conformistas-apassivados?

O homem coletivo é o apanágio do conformismo social: está ligado à hegemonia em suas determinações pedagógicas, como tarefa educativa e formativa do Estado. Ao mesmo tempo, o termo conformismo está situado nas aparições do conceito de ideologia. Gramsci lembra ainda que o conformismo sempre existiu: “trata-se hoje da luta entre ‘dois conformismos’, isto é, de uma luta de hegemonia” (Q.7, §12, p. 862). O que define, então a sociabilidade, senão uma luta cultural de conformismos?

Nesse sentido, a cultura imprime seu “conformismo gramatical” de modo espontâneo, estabelecendo suas normas e juízos de correção e de incorreção (Q.29, §2, p. 2342-3). Gramsci toma como exemplo o camponês quando vai para a cidade, que por pressão do ambiente urbano, se conforma ao modo de falar da cidade, e essa característica é própria do campo, isto é, imitar a cidade em seu linguajar. Isto porque as classes subalternas buscam falar como as classes dominantes e os intelectuais (Q.29, §2, p. 2343): a hegemonia, em suma, em seu curso natural, determinando modos de ser e de pensar, produzindo conformismos através da linguagem. Destarte, essa concepção mostra a constatação de que um conformismo linguístico nacional também faz parte da operacionalidade das ideologias no plano hegemônico, na qual cada indivíduo é o reflexo e o intérprete – caso, por exemplo, do sistema Taylor e seu autodidatismo (idem). Ou seja,

os sujeitos subalternizados não apenas reproduzem o modelo taylorista no mundo do trabalho, mas em todas as relações sociais concretas vivem em função do que o sistema Taylor determina, seja na esfera produtiva, afetiva, social e política das classes subalternas.

A discussão sobre conformismo chama a atenção para essa dupla expressão do conceito: é preciso enfrentar o conformismo “autoritário e reacionário” para dar lugar ao homem coletivo, resultando numa individualidade e personalidade crítica (cf. Q.9, §23, p. 1111). Trata-se do conformismo que se dá a partir de baixo, das classes subalternas, possibilitando uma autodisciplina e uma nova liberdade individual, no processo de formação de uma nova civilização realizada por meio do moderno Príncipe, o sujeito político encarnado pelas classes subalternas em busca de emancipação. Ou seja, interessa para Gramsci *a constituição de uma nova subjetividade*, que exige necessariamente uma nova definição de conformismo, criado no âmbito dos grupos subalternos organizados no partido político. Numa nota do Q.15, dedicada às ressonâncias de Freud e da psicanálise recém surgida na época, Gramsci diz:

Coloca-se o problema de saber se é possível criar um “conformismo”, um homem coletivo, *sem desencadear uma certa dose de fanatismo, sem criar “tabus”*: em suma, de modo crítico, como consciência da necessidade livremente aceita porque “praticamente” reconhecida como tal, através de um cálculo de meios e fins a adequar, etc. (Q.15, §74, p. 1833-4, grifo nosso).

Essa nota, intitulada “Freud e o homem coletivo”, de agosto de 1933, é fundamental para entender o outro tipo de conformismo que Gramsci indicou nos cadernos carcerários, de modo que fica evidenciado como o autor trata a questão do conformismo também sob uma perspectiva relacional, conservadora ou revolucionária, a depender das relações sociais de forças. É assim que o conformismo se conecta aos temas da ideologia e da vontade<sup>62</sup>.

O conformismo, portanto, ressalta a conexão estreita com a ideia de sujeito individual e sua relação com os grupos na sociedade. Todo ser humano partilha, em maior ou menor escala, de momentos de troca socioeconômica e cultural com os demais. Essa característica de organizar-se a partir de condições de vida e necessidades semelhantes,

---

<sup>62</sup> A nota em questão também é muito importante porque Gramsci polemiza a respeito da eficácia da teoria psicanalítica, direcionando uma crítica à atuação da psicanálise estar majoritariamente centrada nos círculos burgueses. Ironicamente, a esposa de Gramsci havia se submetido a uma psicoterapia psicanalítica na Rússia. As considerações de Gramsci a respeito da psicanálise ainda serão tratadas no próximo capítulo.

valores e ideais comuns e um programa político coletivo torna os sujeitos conformistas por afinidades afetivas, políticas e intelectuais, identificações intersubjetivas, aproximações interpessoais.

Para Gramsci, o indivíduo só é “original historicamente” quando dá o máximo de relevo e de vida à socialidade (cf. Q.14, §61, p. 1719), ou seja, a constituição da subjetividade é determinada pela socialização, pela conexão com os outros, em suma: a individualidade é relacional, se desenvolve a partir de meio social do qual apreende conformismos que regulam seus modos de ser e de pensar. Um indivíduo separado de sua sociabilidade seria um “idiota” (idem). Nessa nota escrita em janeiro de 1933, Gramsci faz uma oposição ao conformismo essencialmente “jesuítico”, criado apenas para satisfazer os interesses de um pequeno grupo ou facção (idem). Nesses termos, o autor italiano ressalta mais uma vez o tipo de conformismo a ser buscado na nova hegemonia: um conformismo de tipo racional, que corresponde à necessidade e é fruto da disciplina coletiva através da vontade, sobre a qual ele considera o seguinte:

A disciplina é também um estudo do passado, na medida em que o passado é elemento do presente e do futuro, mas não elemento “ocioso” e, sim, necessário, enquanto é linguagem, isto é, elemento de “uniformidade necessária”, não de uniformidade “ociosa”, preguiçosa (Q.14, §61, p. 1721).

Nesta nota, o autor ressalta que o conformismo não é a “acomodação ao já existente”, pois a linguagem é o elemento de uniformidade necessária, não de uniformidade ociosa ou preguiçosa (idem). Nesse sentido, o conformismo a ser construído no horizonte da emancipação é aquele que afirma a sociabilidade humana, isto é, diz respeito ao problema da vontade coletiva, como veremos no próximo capítulo. Trata-se de um conformismo ativo, na medida em que o conformismo jesuítico, que é largamente criticado nos *Quaderni*, como vimos, se difundiu mediante um assujeitamento dos grupos subalternos com base numa educação escolástica<sup>63</sup>.

---

<sup>63</sup> É preciso sublinhar que esse tipo de conformismo “jesuítico” foi também responsável, e continua até os dias atuais, na prática de etnocídios das sociedades originárias, por exemplo. Desde o surgimento da Companhia de Jesus, os missionários jesuítas se aliaram aos colonizadores europeus e contribuíram para o extermínio das populações indígenas: enquanto os “descobridores” expulsavam, escravizavam ou mesmo cometiam massacres dos povos indígenas no processo de conquista das Américas, os jesuítas se encarregaram de destituir o que sobrevivesse ao genocídio, eliminando, assim, a cultura dos povos originários através de uma formação escolástica. O entendimento implícito aos jesuítas coincide com o mesmo dos colonizadores: levar uma civilização fundada na razão de Estado aos povos considerados incivilizados porque são grupos cuja sociabilidade não se define pelo signo do Estado. Portanto, os povos originários, nessa concepção, seriam povos sem história porque sem Estado. Para mais detalhes a esse

Conformismo e hegemonia se articulam, nesse sentido, porque é dessa luta que se estabeleceu a cultura dominante, instituindo um tipo de conformismo “passivo”, em certo sentido jesuítico, nas classes subalternas, cujo resultado é o “morfinismo” político, uma sociabilidade apassivada que apenas apreende os dados de seu exterior. Desse modo, há uma evidente conexão entre o tipo de conformismo e a classe que se torna hegemônica: se a hegemonia é mantida por grupos restritos para manutenção da sociabilidade capitalista, baseada na exploração do trabalho, para uma grande porção da sociedade o conformismo necessariamente precisa ser passivo para a garantia da obediência. Pelo contrário, quando a classe trabalhadora se autogoverna, e, portanto, a hegemonia não se baseia na exploração do trabalho, prescinde do apassivamento em favor da autonomia.

A problemática do conformismo, da hegemonia e da sociedade de massas diz respeito diretamente à reflexão nos *Quaderni* relativa ao conceito de subjetividade na sociedade ocidental, moderna. O sujeito autônomo, ativo e crítico, base de uma nova hegemonia que se constituiria por meio da reforma intelectual e moral, emerge na análise como antítese histórica do conformismo passivo, existente na sociedade de classes da democracia liberal, mas levado às últimas consequências e aprofundado pelo fascismo.

### **3.1.2. O “morfinismo” da política como expressão da revolução passiva**

A revolução passiva demarca não apenas o conformismo de passividade, mas atravessa o processo de formação do Estado liberal: o *Risorgimento*, caracterizado por uma democracia restrita às elites, é analisado segundo as ideologias apassivadoras que são conduzidas na constituição do liberalismo italiano. Mais adiante, a revolução passiva se expressa não mais por uma democracia de elites, mas assume a feição autoritária no fascismo, no qual o conformismo de massas ganha forma no Estado totalitário. O problema do conformismo está ligado diretamente ao problema da revolução: do mesmo modo que Gramsci entende que há um conformismo passivo e outro ativo, conservador e revolucionário, a revolução também é abordada sob as chaves da atividade e da passividade.

A forma do conformismo passivo da ordem social capitalista pressupõe uma visão da política sob um estado recorrentemente reproduzido de “letargia”, isto é, diz respeito

---

respeito, cf. a obra de Pierre Clastres (2014), *Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política* e de Giuseppe Tosi (2021), *Aristóteles e o Novo Mundo – a controvérsia sobre a conquista da América (1510-1573)*.



a um certo tipo de visão de mundo: a passividade e a subalternidade. Esse problema é central nos *Quaderni*, sobretudo na constituição do sujeito e na produção de consentimento, como lembra Peter Thomas (2020), ao dizer que a revolução passiva é um modelo derivado, produzido por um fracasso “mimético”, uma hegemonia “deformada” ou um tipo de “hegemonia sem hegemonia” (idem, p. 14). A revolução passiva, nesse sentido, é caracterizada como a “norma” do desenvolvimento político que ocorre na forma Estado-nação, no final do século XIX e no século XX:

(...) sua exceção é constituída pela hegemonia entendida em um sentido mais amplo e fundamental, isto é, no sentido que Gramsci herdou dos debates bolcheviques e se desenvolveu ainda mais ao longo de seu ativismo político na década de 1920 e em seus escritos carcerários, como uma perspectiva estratégica e prática de liderança política entre as classes subalternas (THOMAS, 2020, p. 14).

O conformismo passivo é instituído sob a forma da “hegemonia sem hegemonia”: a revolução passiva é o que define a dominação capitalista na periferia, combinada com o imperialismo (DOUET, 2020, p. 5). Nesse sentido, aqui há uma aproximação interessante da discussão já levantada por Rosa Luxemburgo (além de Lenin). Na obra *A acumulação de capital* (1913), a autora ressalta que a reprodução sistemática do capital é possível porque o capitalismo encontra fora de si sociedades não capitalistas, as quais podem entrar no circuito da acumulação (cf. DOUET, 2020, p. 4). A consequência inevitável desse processo é a necessidade de expansão de suas próprias fronteiras, apropriando-se de novos territórios e de novas populações, ao mesmo tempo em que requisita a força de trabalho e fontes de matéria prima para consolidar o capital. É assim que se consagra a fusão dos bancos com as indústrias, descrita por Lenin em sua análise sobre o imperialismo.

No auge desse processo de expansão em que o mundo inteiro vai subsumindo à lógica capitalista, frequentemente ocorrem crises devastadoras que resultam da queda tendencial da taxa de lucro: a violência imperialista é então exercida inclusive nas metrópoles do centro capitalista, nos países que tinham “hegemonia forte”, mas é especialmente grave nos países periféricos com hegemonia mais fraca, cuja dominação se apresenta sob a forma da dependência econômica e baixa participação popular (cf. DOUET, 2020, p. 4). Ou seja, nos países mais periféricos do sistema, a revolução passiva se cumpre de forma ainda mais completa e devastadora.

A Primeira Guerra Mundial sintetizou, nesse sentido, não uma “catástrofe” humanitária apenas, mas mostrou que o modo de existência do capitalismo é a catástrofe

mesma. Um dos aspectos da Modernidade é que a dinâmica da luta de classes é capaz de, em certa medida, destruir a lógica social rígida e tradicional, rompendo com antigas castas dominantes e engessadas que caracterizavam a ordem social precedente, o feudalismo. A classe burguesa passa então a funcionar como um organismo em contínuo movimento, mas que é interrompido pela própria saturação: ela começa a se desintegrar, deixando de assimilar novos elementos e perdendo parte de si mesma.

Ainda que os grupos subalternos continuassem reivindicando mais participação e atividade nos processos de participação política, combinado à falta de expansão, isto impele as classes dominantes a coagirem pela força do Estado, desmantelando quaisquer formas de lutas subalternas “por dentro” e criando novas formas de assimilação. Essa assimilação, no entanto, é um engodo, porque mistificada de seu caráter perverso: o intuito é manter os subalternos como classes apassivadas, obstruindo e esvaziando sua disputa pelo poder político (cf. DOUET, 2020, p. 6). Com isso, a revolução passiva demarca novas formas de uma mesma dominação: tanto a estratégia pela coerção como pelo consenso, consenso que é passivo e determinado pelas classes dominantes, não elaborado de forma ativa e autônoma pelos próprios grupos subalternos. Destarte, a burguesia reproduz o seu domínio sob uma nova modalidade hegemônica, que não é mais aquela que se dava através da mobilização das forças populares na forma jacobina, mas mediante processos de cooptação e/ou violência de classe evocados pela revolução passiva.

O conceito de revolução passiva é desenvolvido explicitamente em três níveis do marxismo: filosofia, história e política (KANOUSSI; MENA, 1985, p. 18). É um conceito que Gramsci se debruça a partir da historiografia do século XIX, mas também da própria análise histórica contemporânea a ele e do marxismo. O núcleo desta teorização concentra-se, sobretudo, nos Q.10, 11 e 19, cujos desdobramentos temáticos são efetuados nos cadernos monográficos posteriores. Ao mesmo tempo, o conceito de revolução consta em dois sentidos de aparição: um estreito (ativa ou passiva), e um amplo, como se o processo revolucionário ocorresse “em ondas” (cf. KANOUSSI; MENA, 1985, p. 83). A diferença dos sentidos atribuídos é acentuada por um caractere fundamental: o contexto que determina se o processo de revolução é ou não ininterrupto, e as relações de forças das classes em questão que mostram qual grupo é capaz de cumprir um papel de liderança – a exemplo da Revolução Russa, que se deu a partir “de baixo” porque as classes subalternas eram as mais avançadas, levando a cabo sua revolução. Isto impediu que a burguesia russa desempenhasse um caráter jacobino, justamente devido ao aspecto

historicamente tardio enquanto classe constituída, que se viu obrigada a ceder espaço a velhas classes, o que lhe configurava uma desvantagem no processo histórico (cf. KANOUSSEI; MENA, 1985, p. 84).

De acordo com Kanoussi e Mena, a revolução passiva é conceituada como uma teoria da história em resposta à “dialética dos distintos” de Croce. Em verdade, a dialética dos distintos é a expressão mesma da revolução passiva, pois ressalta o verdadeiro processo histórico e cultural, o projeto teórico-político da burguesia. Ao mesmo tempo, a teoria da hegemonia constitui uma antítese à “história ético-política” de Croce, além de superar a teoria da revolução leninista (cf. KANOUSSEI; MENA, 1985, p. 74-105), considerando as particularidades dos tipos de sociedade civil presentes na distinção sobre “Oriente” e “Ocidente”<sup>64</sup>. Ou seja, a apropriação gramsciana da concepção de revolução passiva permitiu estabelecer critérios metodológicos de análise histórica, seja mediante as relações de forças entre classes, seja através de seu desenvolvimento organizativo (idem, p. 75). Aquilo que Gramsci enfatiza categoricamente a partir dos princípios presentes no Prefácio para a crítica da economia política de Marx, a saber:

O conceito de revolução passiva deve ser rigorosamente deduzido dos dois princípios, eles devem primeiro ser desenvolvidos criticamente em toda a sua magnitude e eliminados de todos os resíduos de mecanicismo e fatalismo. Assim, eles devem estar relacionados com a descrição dos três momentos fundamentais (da correlação de forças) em que se pode distinguir uma situação ou equilíbrio de forças (Q.15, §17, p. 1774).

A análise histórica sobre a revolução passiva é desenvolvida originalmente nos Quaderni sob a chave da Revolução Francesa e do Risorgimento: a partir destas experiências, Gramsci descreve os eventos segundo tal categoria, na qual o movimento histórico coincide com o aparecimento da revolução passiva na medida que ocorre um desequilíbrio das correlações de forças. É nesse sentido que Gramsci identifica formas de dominação por passivação empregadas pelas classes dominantes, tanto no fascismo como no americanismo, uma tentativa de explicar a relação economia-política nesta fase do capitalismo (cf. KANOUSSEI; MENA, 1985, p. 126).

---

<sup>64</sup> Convém destacar que essa distinção diz respeito à discussão tática sobre usos da guerra de movimento e de posição, a depender do contexto em questão: na Rússia, a sociedade civil burguesa era quase inexistente, enquanto na Europa ocidental se constituía como uma verdadeira trincheira robusta a ser superada pelas classes subalternas. É na sociedade civil que se concentra inúmeros aparelhos de hegemonia, que asseguram o conformismo passivo mediante o assentimento ideológico, reforçando a passividade política. E nesse sentido, a categoria de revolução passiva coincide com o problema da relação entre estrutura e superestrutura (cf. KANOUSSEI; MENA, 1985, p. 75), com a superveniência da segunda sobre a primeira (cf. a seção 1.2. do presente estudo, intitulada “a historicidade das ideologias a partir de Marx”, p. 71).

A capacidade das classes dominantes em rearranjar-se ante as explosões das contradições sociais e políticas do sistema capitalista permite que ela consiga governar e integrar, administrando as contradições essenciais e evitando que as massas se tornem protagonistas da crise – uma síntese para a revolução passiva, indicando soluções de força pelo alto para a luta de classes, como se deu o fascismo (cf. BENEDETTO, 2001, p. 4-5). Nesse sentido, a hegemonia corresponde efetivamente a um “mecanismo formal” para manter, de forma mais durável e estável, o poder estatal soberano constituído, em perspectiva prática e estratégica (cf. THOMAS, 2020, p. 14). Essa concepção é base nos escritos de 1930, quando Gramsci assinala a condição de subalternidade, definida pela incapacidade dos grupos sociais em assumirem conscientemente as tarefas de autodireção, por estarem submetidas às formas institucionais e organizativas das classes dominantes (Q.3 §14, p. 299-300). Destarte, a questão de uma nova hegemonia passa a ser norteadada pela criação de intelectuais orgânicos, da formação dos dirigentes, de tarefas concretas da organização política.

O temor de conduzir o processo histórico e a fragilidade de uma classe que faz todos os tipos de concessões “aparecem apenas como uma continuidade ininterrupta da civilização e cultura do passado” (cf. KANOUSSE; MENA, 1985, p. 110), sendo essa a origem prática da dialética especulativa e a origem da concepção subjetiva da história da dialética dos distintos. O historicismo de Croce, nesse sentido, é marcado por um “renascimento da historiografia da Restauração adaptada às necessidades e aos interesses do período atual”, como um “hegelianismo degenerado e mutilado” que tem como motivação o “terror pânico” de qualquer “intervenção ativa das grandes massas populares como fator de progresso histórico” (Q. 10/I §6, p. 1219-1222). Ou seja, em vez de advertir para a necessidade de ativação política das massas, Croce interpreta as interseções dos conceitos de revolução passiva e revolução-restauração como um programa político e uma moral: uma revolução sem revolução (cf. ALIAGA, 2021, p. 12).

A revolução passiva é concretizada a partir de um processo de hegemonia restrita, no qual o Estado assume o papel das classes sociais na direção política e ideológica. Esse processo se caracteriza por transformações moleculares a partir de cima, por meio de reformas que não revolucionam todo o sistema. Enquanto critério de interpretação dos fenômenos históricos, a revolução passiva é analisada nos *Quaderni* com algumas variações que são objeto deste capítulo. Conforme tais eventos, Gramsci abstrai os conceitos da realidade concreta e volta a analisar a realidade a partir dos conceitos.

Nesse sentido, a revolução passiva é um critério de análise histórica, que compreende o caráter extensivo e global entre o passado e o presente: ora o conceito explica os processos de formação dos Estados nacionais, a exemplo do *Risorgimento* italiano e da Revolução Francesa, ora ele consiste na intervenção do Estado na absorção da crise orgânica e regulação da função produtiva (KANOUSSI; MENA, 1985, p. 133-4), uma vez já constituídos os Estados-nação. A caracterização da revolução passiva como hipótese científica possui matizes de acordo com o fenômeno em questão, levando em consideração dois outros conceitos correlatos e funcionais: o de transformismo, e o de revolução-restauração. Veremos cada uma destas acepções e como Gramsci apresenta cada categoria segundo cada fenômeno histórico, tendo em vista que a questão nacional e conjuntura da relação de forças em cada processo tem sua própria especificidade.

A modernização do Estado italiano no *Risorgimento* ocorreu a partir de restritas elites, mediante formas de absorção de lideranças populares ao Estado e processos de apassivamento e produção de conformismo passivo. O período do pós-guerra, em termos de revolução passiva, é inseparável da crise estrutural permanente, de modo que o entrelaçamento entre crise e revolução passiva é aprofundado no Q.15 (cf. COSPITO; FRANCIONI; FROSINI, 2021, p. 14). Em relação à Itália, Gramsci utiliza a categoria para elucidar tanto o *Risorgimento* como o fascismo. A respeito da França, Gramsci observa que a Revolução Francesa, após o período jacobino, deu lugar a episódios de “revolução-restauração”. E nos Estados Unidos, Gramsci constata de modo arguto como a questão americana estava em vias de consolidar a hegemonia global através do modo de produção fordista, considerado pelo autor dos *Quaderni* a revolução passiva promovida pelo capital financeiro – o americanismo. Os impactos do fordismo, àquela época, como o novo modelo de gerenciamento da classe trabalhadora são tratados no Q.22, escrito em 1934. Vejamos então como tais processos relativos à revolução passiva estão relacionados à produção do conformismo servil, bem como são propagados pelas ideologias.

### **3.1.3. O processo de revolução sem revolução: transformismo e revolução-restauração**

O que então caracteriza o esvaziamento de um processo revolucionário, a ponto de se afirmar o fenômeno paradoxal da “revolução sem revolução”, o oxímoro expresso pela revolução passiva? Trata-se de conceber não uma nova hegemonia, mas a adoção de

uma nova roupagem de velhas forças já conhecidas das classes dominantes (cf. ALIAGA, 2021, p. 13). Para tanto, elas assimilam os grupos adversários mais ativos a fim de enfraquecê-los, um dos fatores que corroboram para o consenso passivo, a ausência de revolução, sucumbindo qualquer tentativa de rebelião a uma adesão à ordem, reconfigurada agora com novos agentes das classes subalternas. Como lembra Azzarà, as definições engessadas e formais nada explicam os fenômenos históricos: a apreensão sobre a direção e a qualidade da transformação social é sempre dinâmica, cujo intuito é avaliar a natureza progressiva ou regressiva dos processos atuais ou do passado (AZZARÀ, 2020, p. 7).

Para caracterizar o transformismo, é preciso que haja uma “transformação” das lideranças ou partidos populares em lideranças ou partidos de governo. O transformismo é o que afirma a força hegemônica do grupo dirigente no Estado, nos planos intelectual, moral e político (KANOUSSEI; MENA, 1985, p. 98). Consiste num processo que absorve através de todos os métodos possíveis “os elementos mais ativos dos aliados e especialmente dos inimigos”, o que desencadeia a mutilação e o aniquilamento dos grupos antagônicos por um período muito longo. É o processo de fazer uma classe dominante dentro do contexto definido por conservadores, fazendo da liderança política um “aspecto de domínio”, e não de direção, justamente porque absorve as elites de grupos inimigos (idem).

Ou seja, o conceito de revolução passiva abrange toda época que marca um dado período histórico, cujo processo de hegemonia jamais se constrói de forma contínua e linear, mas é marcado por “contradições e saltos qualitativos, por rupturas e retrocessos” (AZZARÀ, 2020, p. 9). Da mesma maneira, o período da restauração ocorre na história de uma forma longa, “uma dominante tendencial que permanece sempre ligada a contra-ataques antagônicos e a pulsões contraditórias (idem). Destarte, uma revolução em curso pode instaurar a restauração de uma configuração regressiva no desequilíbrio das relações de forças, na medida em que assinalam um impulso demasiado fraco para se afirmarem. Como era possível a hegemonia burguesa, através de seus organismos pacificadores, manter um caráter conciliatório e inclusivo dos grupos subalternos? Graças à capacidade da classe dominante “promover ganhos reais e consistentes, que levem a efetivas transformações sociais potencialmente interpretáveis como progressistas” (AZZARÀ, 2020, p. 10). Portanto, toda a cooptação dos grupos subalternos se dá por uma absorção molecular dos seus elementos mais proeminentes, em um projeto hegemônico já em andamento (idem).

O transformismo pode também caracterizar o processo de passagem de uma revolução ativa em revolução passiva: a absorção, refuncionalização e mudança de sentido, no interior de um processo contrarrevolucionário, “que assume um papel dominante no conflito e no processo histórico” (idem). Isto é, não é uma aceitação resiliente dos princípios que se reivindicam na restauração histórica, mas o velho mundo mesmo que põe à disposição destes princípios, reapresentando-os com outra roupagem aparentemente inovadora e praticamente irreconhecível, “tornando supérflua e até falsa a necessidade de um novo ou diverso mundo” (idem, p. 10). Toda revolução passiva, portanto, é sustentada por um princípio transformista, embora nem todo transformismo corresponda a uma revolução passiva (cf. MODONESI, 2017, p. 36).

O processo de transformismo é então responsável por enfraquecer e desarmar o potencial político das classes subalternas (cf. ROCCU, 2017, p. 9), cuja desmobilização na luta política as relega à condição de classes “vencidas” no processo histórico. Este é, sobretudo, um dos motivos principais que levou Gramsci a refletir sobre as derrotas do movimento operário na fase expansiva e regressiva do capitalismo. E para promover a passividade de massa, as classes dominantes se utilizam não apenas do transformismo como também do cesarismo<sup>65</sup>. São dispositivos ideológicos que operacionalizam tanto o aspecto revolucionário das classes subalternas quanto sua contraparte de passividade, drenando por meio de cooptação e do trânsito voluntário, garantindo assim a dominação pela passividade e pela desmobilização das classes subalternas (cf. MODONESI, 2017, p. 35-6).

Não se trata, pois, do banal ato de “virar a casaca” no plano político, como aponta Azzarà em relação à política parlamentar tradicional, tampouco o conceito de transformismo é proposto para teorizar uma traição sistemática. Gramsci ressalta que o processo transformista deve ser concebido como a habilidade do partido moderado em

---

<sup>65</sup> O conceito de cesarismo está relacionado à noção de chefe carismático, a ser tratado na próxima seção a respeito do fascismo. Trata-se de uma adaptação que Gramsci adota para a questão italiana do bonapartismo na história do *Risorgimento*, conceito cuja aparição original está na obra de Marx, *O 18 Brumário*. Nela, Marx não utiliza a categoria de “bonapartismo” nem mesmo a menciona – o bonapartismo foi desenvolvido a partir dessa obra, mas não pelo autor. O conceito é adotado pelos estudiosos marxistas para compreender o tipo de regime instituído por Luís Bonaparte em 1851, no qual tanto o Estado como a própria figura do chefe de Estado apresentam-se acima das classes para garantir a ordem social e supostamente eliminar os conflitos em curso. Isto na verdade é uma solução autoritária colocada pela própria burguesia para o problema do poder e da incapacidade dirigente de uma classe para administrar o Estado. Assim, a burguesia precisou destituir-se da direção política direta, permitindo que aparelhos hegemônicos de hegemonia, como a burocracia e as Forças Armadas, resolvessem a crise política. Para mais detalhes sobre o problema do bonapartismo, cf. o texto de Marx (cit., 1997).

absorver e cooptar, primeiramente de modo molecular e depois de forma organizada, a vanguarda das forças populares, estendendo assim gradualmente a própria hegemonia (Q.8 §36, p. 962). Por conseguinte, o transformismo reintroduz um desequilíbrio na relação de forças, despolitiza os grupos subalternos e torna as classes antagônicas inofensivas, esterilizando-os a ponto de torná-los funcionais no cumprimento da estratégia hegemônica das classes dominantes (cf. AZZARÀ, 2020, p. 14).

O entrelaçamento entre revolução passiva e restauração deram vida inevitavelmente a um processo denominado transformismo intelectual de massa, segundo Azzarà (2020, p. 15). O movimento histórico e a correlação de forças são então medidos mediante a díade conservação-inovação, que estabelece os termos da hegemonia ou ausência dela, descritos pelo mesmo fenômeno da revolução passiva.

A Itália moderna veio a se unificar tardiamente, sendo caracterizada pela literatura histórica e política a partir das ideias de renascimento, *Risorgimento*, renovação, redenção e resgate. De acordo com Di Meo (2014), trata-se da restauração, do retorno a uma condição anteriormente alterada ou demolida, que reveste uma ideia de “primazia” que precisa ser estabelecida. Como afirma Edgar Quinet em *Les révolutions d’Italie*, os grupos que compunham uma união nacional italiana comungavam uma idolatria do antigo Império Romano (cf. DI MEO, 2014, p. 17). Um tal renascimento da Antiguidade, para os italianos, consiste numa verdadeira fé política, uma crença que determina a política em toda sua concretude<sup>66</sup>. É nesse sentido, no entender de Quinet, que Napoleão buscou fazer da França o lugar que reafirma essa suposta ideia permanente da península itálica (idem, 2014, p. 17-18). A respeito dessa tentativa de ressurgimento como uma restauração do passado, Gramsci diz:

O termo “*Risorgimento*” nasceu no século XIX em um sentido mais estritamente nacional e político, acompanhado pelas outras expressões de “*riscossa* nacional” e “*riscatto* nacional”: todas expressam o conceito de um retorno a um estado de coisas que já existia no passado (“*riscossa*”), ou de ofensiva “retomada” (“*riscatto*”) de energias nacionais dispersas em torno de um núcleo militante e concentrado, ou de emancipação de um estado de servidão para retornar à autonomia primitiva (“*riscatto*”). São difíceis de traduzir precisamente porque estão intimamente ligados à tradição literária nacional de uma continuidade essencial da história que aconteceu na península italiana, de Roma à unidade do Estado moderno, para a qual a nação italiana “nasceu” ou “surgiu” com Roma, pensa-se que

---

<sup>66</sup> A citação de Quinet finaliza com o seguinte trecho: “Nascida em uma tumba, a Itália moderna não quer sair; um povo vivo perece para perseverar em ressuscitar um povo morto” (QUINET apud. DI MEO, 2014, p. 17).



a cultura greco-romana seja “renascida”, a nação seja “ressuscitada” etc. (Q.26 §11, p. 2306).

Fica evidenciado, pois, a dialética entre revolução e restauração. A revolução não é simplesmente o advento do novo, do movimento das coisas e a sua transformação linear e evolutiva, como afirma o sentido comum. Analogamente, a restauração não é o mero movimento em sentido inverso, como se fosse apenas um sugestivo “retorno do velho”. Note-se que o que está sendo restaurado são as relações de forças entre as classes, ou um “determinado grau de desequilíbrio destas relações” (AZZARÀ, 2020, p. 7-8). Nesse sentido, no curso da luta de classes, as formações econômico-sociais invertem a dialética histórica: após uma fase de ascensão das classes subalternas e aparente emancipação destas, sucedeu-se um período de retirada estratégica e desemancipação que dura até nossos dias (cf. AZZARÀ, 2020, p. 8).

Di Meo (2014) ressalta exatamente o desencontro entre o conceito original de Quinet e a interpretação de Gramsci, que não leu Quinet, pois a citação nos *Quaderni* é de segunda fonte. O que Quinet destaca, e Gramsci converge para esta abordagem, é: não se trata de “ressuscitar” uma nação, mas de *criar uma*. Uma inquietação que já estava expressa em Maquiavel e seus predecessores. Um processo que se deve, sobretudo, na necessidade de um chefe para se afirmar, na busca incessante pela própria identidade – sempre longínqua de seu lugar de origem, como no império, no papado, na Alemanha ou na França. Em suma: um sentimento de soberania sempre transportado para o exterior, “como poderia uma potência nacional se basear no vazio”? (QUINET apud. DI MEO, 2014, p. 20). A falta de identidade nacional e, conseqüentemente, a ausência de jacobinismo, de acordo com Gramsci (Q.15), foi o que propulsionou diversas modificações moleculares que progressivamente alteravam a composição anterior de forças, o que se tornava a matriz das novas modificações. É o que explica como a Revolução Francesa primeiro foi democrática, depois oligárquica<sup>67</sup>.

Segundo Lenin, o surgimento do Estado moderno burguês-capitalista coincide com o ciclo de revoluções burguesas (cf. KANOUSSEI; MENA, 1985, p. 86). As revoluções passivas, no entanto, são marcadas pela ambiguidade progressiva e regressiva – progressiva em sentido revolucionário, e regressiva em sentido conservador,

---

<sup>67</sup> Quinet ainda destaca, recapitulando Maquiavel, que em relação à revolução, “a arte do príncipe é governá-la e sufocá-la suavemente beijando-a; contradizê-la frontalmente ou insultá-la correria o risco de reanimá-la e ao mesmo tempo se perder. Cuidado com o espírito italiano, nasceu da revolução e em breve representará uma grande tragédia” (QUINET apud. DI MEO, 2014, p. 22).

reacionário, de restauração. Uma dialética que combina de forma desigual os elementos progressivos e regressivos (MODONESI, 2017, p. 41). A análise de um evento histórico é situada segundo este critério interpretativo, a partir do qual toda revolução passiva afirma-se quando surge um “equilíbrio catastrófico”<sup>68</sup>, a fim de conter as classes subalternas mesmo que ocorra de forma inorgânica e esporádica (idem). A revolução passiva constitui em si mesma um tal equilíbrio, uma crise não resolvida, e o equilíbrio catastrófico não é sinônimo de crise meramente.

Destarte, nos contextos de revolução passiva, o grupo mais dinâmico são os intelectuais e não as classes econômicas, como afirma Fresu (2020): na Itália, os intelectuais “empenhados no trabalho de edificação mitológica, mais do que histórica, da unidade nacional”, colocaram-se fora do povo, distinguindo-se dele e reforçando um particular espírito de casta, caracterizado pela desconfiança no povo (FRESU, 2020, p. 152). Gramsci considera que seria possível, na Itália, desagregar o bloco reacionário, constituído por camadas rurais e intelectuais clericais. Contudo, os democratas não tomaram a frente do processo, inviabilizando a formação de um novo bloco social capaz de atrair e dirigir tanto as massas camponesas como os intelectuais das camadas médias e inferiores (idem).

De acordo com Fresu (idem, 2017, p. 152), a fraqueza dos partidos políticos liberais, que se deu do *Risorgimento* em diante, fica constatada tanto no desequilíbrio entre agitação e propaganda como na falta de princípios e continuidade orgânica das classes dirigentes. Nesse sentido, abre-se uma fenda profunda entre os vínculos orgânicos e as classes representadas. Os partidos políticos tornam-se meros consórcios de interesses imediatos, condensados em torno de personalidades individuais (FRESU, 2017, p. 153). Com efeito, o quadro dos dirigentes políticos era formado por grupos apolíticos, cujo horizonte cultural de aspirações partidárias era estreito. Isto porque são partidos que não se desenvolveram como uma consciência consolidada sobre a classe e sua função histórica. A separação dos quadros permanentes da vida política nacional se colocava como a forma Estado-governo entre a monarquia e a burocracia estatal, destituída dos reais interesses nacionais.

Gramsci então situa a discussão da passividade das massas contra o argumento elitista da inapetência das classes subalternas para a política: o cerne dessa problemática

---

<sup>68</sup> Foi devido a um equilíbrio precário da correlação de forças, no contexto de crise orgânica, que levou à vitória do fascismo por exemplo, como veremos na próxima seção deste capítulo.

é polemizado com a noção de intelectuais e a historicidade da ausência de intelectuais orgânicos das classes subalternas, ao mesmo tempo que o conceito de intelectuais pressupõe a formação da vontade coletiva, requisito para construir uma nova hegemonia. De acordo com o autor, a supremacia de um grupo social se manifesta sob duas formas: ora como “domínio”, ora como “direção intelectual e moral” (cf. Q.19, §24, p. 2010). Ele também destaca a importância da função que os intelectuais desempenham na direção dos Estados europeus modernos que não surgiram sob a revolução do tipo jacobino-francês, como é o caso italiano (cf. ALIAGA, 2017, p. 251). Nesse sentido, a revolução burguesa se desenvolve a partir dos países centrais que possuem influência da Revolução Francesa: o impulso para o progresso não consiste, assim, no desenvolvimento econômico nacional, mas no internacional (idem, 2017, p. 252). Isto fica evidente na passagem a seguir, elaborada entre outubro e novembro de 1930:

Uma ideologia nascida num país mais desenvolvido se difunde num país menos desenvolvido, incidindo no jogo local de combinações (a religião, por exemplo, sempre foi uma fonte de tais combinações ideológico-político nacional-internacional, e com a religião as outras formações internacionais, incluindo os “intelectuais” em geral, a Maçonaria, o Rotary Club, os judeus, a diplomacia internacional que sugere expedientes políticos ou os impõe em determinados países etc. (Q.4, §36, p. 458).

Com isso, o desenvolvimento econômico internacional “envia para a periferia suas correntes ideológicas “que nascem com base no desenvolvimento econômico dos países mais avançados no capitalismo” (ALIAGA, 2017, p. 252). Ou seja, em termos nacionalistas, quem porta as novas ideias não é o grupo econômico, e sim os intelectuais. Sendo os intelectuais os protagonistas nesse processo, são eles os responsáveis por centralizar as classes segundo as ideologias dominantes, conduzindo-as para aceitar as reformas burguesas. O efeito desse empreendimento é a esterilização política das massas, considerando que o processo de unificação da Itália levou o Partido da Ação a ser incorporado molecularmente pelo grupo moderado piemontês, absorvendo o antagonista no seio do Estado. Assim, o Partido da Ação esvaziou seu conteúdo revolucionário (idem).

Nas formações sociais deste tipo, “a modernização do aparelho de Estado se daria sem a explosão revolucionária, sem a mudança radical e violenta das relações sociais e políticas” (ALIAGA, 2017, p. 253), o que significa dizer que a tônica dos processos progressistas de elevação das classes populares ocorre através de reformas moleculares que se dão a partir de cima, evitando as insurgências dos grupos subalternos mediante a

cooptação– adesão a um conformismo apassivado, estagnado. Assim, Gramsci chama a atenção para o historicismo conservador cuja visão de mundo relega as massas a uma condição de subalternidade, cuja tradutibilidade para as classes subalternas é o destino trágico da política sob efeito duradouro da “morfina” e da letargia – essas são as expressões da revolução passiva, porquanto antirrevolucionárias. Porém, esta não é a única maneira pela qual um bloco popular nacional emergente pode ser enfraquecido e fragmentado: de acordo com Roccu (idem, 2017, p. 11), além práticas de dividir para governar, as classes dominantes ainda desarticulam a mediação dos possíveis dirigentes dos grupos subalternos, cumprindo a mesma função através de uma assimilação dos intelectuais ligados à massa, como se deu na Itália risorgimental.

No contexto da crise italiana, a crítica gramsciana analisa a revolução passiva como o fenômeno responsável pela estruturação do Estado italiano, além de outros países situados na periferia do capitalismo. O fenômeno da revolução passiva também pode ser entendido sob a chave da revolução-restauração. Para Gramsci, ambas as expressões designam de fato a ausência de uma iniciativa popular unitária, o que implica dizer que o desenvolvimento italiano ocorreu como reação das classes dominantes ao subversivismo esporádico inorgânico das massas populares, através de “restaurações progressistas” que acolhiam parte das exigências das classes dominadas (cf. ALIAGA, 2017, p. 252-53).

A revolução passiva caracteriza o processo de constituição dos países cuja hegemonia é “débil”, isto é, não originados de uma revolução burguesa com participação popular e revoltas de massa<sup>69</sup>. Essa diferenciação corresponde às distintas formas de exercício da hegemonia, inclusive sob o aspecto da direção (ou falta dela) que caracteriza a formação dos grupos sociais destes países. De acordo com Gramsci, “a história das classes subalternas é necessariamente desagregada e episódica” (Q.3, §14, p. 299-300), já que tais grupos não possuem “uma tendência à unificação”, cuja integralidade é invisibilizada em função da história dos vencedores, que prioriza a aparição dos subalternos somente quando há obtenção da vitória (idem).

É certo que a constituição política da Itália no período do *Risorgimento* foi um processo construído a partir “do alto”: a revolução burguesa italiana não seguiu a “via clássica”, como nos países orientados pelo modelo da Revolução Francesa, com forte

---

<sup>69</sup> Dentre os países com “hegemonia forte”, podemos destacar a formação da Inglaterra, os Estados Unidos e a França. Já os países formados com parca participação popular porque foram construídos a partir do alto mostram uma debilidade da hegemonia, assimilando, assim, a hegemonia dos países mais centrais. Este é o caso, por exemplo, do Brasil, da Itália, do Japão, México, Índia, entre outros.

presença do elemento jacobino. A esse respeito, Gianni Fresu destaca que os jacobinos foram o único “partido da revolução em andamento”, porque representavam não apenas os interesses imediatos da burguesia francesa, mas o movimento revolucionário como um todo, conseguindo colocar-se à frente de um novo bloco social revolucionário. Com isso, eles também desempenharam um papel as massas populares e camponesas – que estavam conscientes da necessidade de constituir formar um bloco comum com os jacobinos “para derrotar definitivamente as classes da aristocracia fundiária” (FRESU, 2020, p. 264).

Diferentemente, o processo de criação do Estado moderno após a Revolução Francesa foi dirigido pelas elites dominantes (cf. ALIAGA, 2017, p. 240). Destarte, o Estado italiano nascia sob forte burocracia centralizadora e restritiva da participação político-eleitoral, separando profundamente a elite das massas, além de um número restrito de governantes que excluía politicamente a população governada das deliberações (idem, 2017, p. 241). Evidentemente, esse fenômeno incide direta e indiretamente na subjetividade política dos grupos subalternos, na medida em que a assimilação da atividade política sempre ocorre pelo alto, de forma que os principais grupos intelectuais no mundo acadêmico ou no mundo da produção eram “quadros apolíticos”, cuja base mental e cultural era apenas retórica, mas não nacional (cf. Q.3, §118, p. 386). De acordo com Fresu,

Na Itália, o processo de unificação nacional não se realizou com base numa relação igualitária, mas por intermédio de uma relação desequilibrada em que o enriquecimento e o incremento industrial do Norte dependiam estritamente do empobrecimento crescente no *Mezzogiorno*. A realidade da exploração semicolonial do Sul sempre foi cuidadosamente combinada entre as classes dirigentes e, segundo Gramsci, esse acordo entre elas teve a contribuição dos próprios intelectuais socialistas que, em vez de revelarem a origem das relações desiguais, explicaram o atraso do Sul com a ideia de incapacidade orgânica, inferioridade biológica, barbárie congênita do homem meridional (FRESU, 2020, p. 247, grifos nossos).

Esse é o tema do conhecido ensaio pré-carcerário intitulado *Alcuni temi sulla questione meridionale*, texto de 1926. Nele, Gramsci mostra uma aguda compreensão da sociedade italiana, traduzida como efetividade histórico-política: os grupos subalternos sempre sofrem a iniciativa dos grupos dominantes, até mesmo quando se rebelam e se insurgem (cf. FRESU, 2020, p. 249). Isso acarretou uma desagregação das classes subalternas, pela qual a cisão entre a minoria governante e a massa de governados tornou-se uma realidade permanente e inescapável para os conservadores (ALIAGA, 2017, p. 247).

Para o senso comum do Norte da Itália, o subdesenvolvimento do Sul relega os povos ao atraso e à miséria devido a razões internas da própria região, impedindo o progresso mais acelerado do Norte rumo à riqueza econômica e modernidade industrial (FRESU, 2020, p. 247). Essa acepção sobre os povos meridionais foi difundida como uma doutrina pseudocientífica por sociólogos positivistas e estudiosos da antropologia criminal<sup>70</sup>, inclusive vários deles eram intelectuais do Partido Socialista Italiano (idem). Segundo Fresu, essa polêmica mobilizou o autor dos *Quaderni* ao estudo da constituição da subjetividade política das classes subalternas orientada histórica e ativamente, não sociologicamente ou descritivamente (FRESU, 2020, p. 251). Daí a investigação dos elementos de psicologia, na cultura, no senso comum dos grupos subalternos.

Havia, nesse sentido, uma ausência de um Estado italiano unitário, combinada à ausência de um sentimento nacional similar ao que ocorreu nos Estados absolutistas (idem, p. 253). Ainda de acordo com Fresu, enquanto os outros países da Europa começavam a adquirir uma consciência em torno da “cultura nacional”, a Itália perdeu sua função de centro internacional, sem dar origem a um processo próprio de agregação nacional. Isto é, os intelectuais italianos, em vez de se nacionalizar como uma expressão de nação unificada, transferiram-se para o exterior e assumiram papéis de primeiríssimo plano político e cultural nas cortes europeias (FRESU, 2020, p. 253).

A Itália *risorgimental* formara uma ampla coalizão entre diferentes frações da burguesia e classes reacionárias. Nesse contexto, a direção política passa a exercer a função de domínio, pois substituíra o consenso pela astúcia, mantendo apenas a parte ferina do centauro maquiaveliano. Isso evidentemente sucumbiu uma democracia parlamentar desgastada a um nicho de velhas elites políticas, entretanto, de grupos que comandavam sem uma ética e uma política eficientes. De acordo com Aliaga,

Gramsci, portanto, ao pensar a democracia não direcionou prioritariamente sua atenção para o parlamento e sim para a organização das classes subalterna. Sua análise voltou-se principalmente para a democracia no interior do partido político, para a formação de intelectuais orgânicos das classes subalternas que estivessem à altura da tarefa hercúlea de fazer frente à conformação autoritária do Estado italiano. Isso exigiria o esforço para a construção de um movimento unitário que congregasse cidade e campo, em suma, capaz da criação daquilo que ele qualificou como vontade nacional e popular (ALIAGA, 2017, p. 258).

---

<sup>70</sup> A esse respeito, cf. o capítulo 2 deste trabalho, seção 2.1.1. – A linguagem da filosofia da práxis, que faz referência à crítica gramsciana ao psiquiatra Cesare Lombroso, autor que na Itália exerceu grande influência na área da criminalística.

Gramsci, portanto, considera a necessidade histórica dos grupos subalternos romperem com o conformismo que é produzido e reproduzido pelas classes dominantes com o intuito de garantir a tranquilidade indispensável para manter a ordem, pois esse é o desejo da burguesia: assegurar o gerenciamento de seus negócios, que são preservados pelos “Bonapartes” (cf. ALIAGA, 2017, p. 259). A “revolução sem revolução” se mostra a fórmula perfeita da manutenção burguesa, o que leva Gramsci a repensar as derrotas do movimento operário a fim de reconciliar a teoria e a prática mediante a formação de uma vontade coletiva. Conforme ressalta Aliaga,

(...) é possível afirmar que a permanência desse processo de indiferenciação ideológica entre esquerda e direita, a utilização regular de concordatas, o recurso à cooptação – práticas associadas ao transformismo – possuem efeitos permanentes tanto na formação de partidos parlamentares, que já nascem viciados na clientela – (...) quanto na formação dos partidos de oposição, que já nascem decapitados, tornando essa situação de pouca participação política da massa de governados uma realidade permanente na história dos Estados modernos ocidentais (ALIAGA, 2017, p. 260).

Mediante os processos de cooptação e absorção metódica que marca toda a história da Itália, Gramsci analisa como a revolução passiva conseguiu assimilar progressiva e molecularmente grupos hostis inteiros, sendo absorvidos pelos aparelhos de Estado até se tornarem um suporte dele (FRESU, 2017, p. 147). Nesse sentido, os intelectuais desempenham função fundamental na composição do bloco hegemônico, como ocorreu com os moderados do Partido da Ação, cujo modelo marca profundamente a atuação das classes dirigentes italianas.

### **3.1.4. Luta de classes e hegemonia: PCd'I e a ofensiva do capital na Europa**

Entre 1922 e 1923, Gramsci havia acompanhado os importantes debates sobre a questão da hegemonia durante sua estadia em Moscou. Segundo P. Thomas (2020), essa experiência foi crucial nas formulações de Gramsci sobre a hegemonia (ou em sua forma restrita, como é o caso da revolução passiva na Itália), particularmente durante a implementação da NEP (Nova Política Econômica)<sup>71</sup>. No texto *Alcuni temi della*

---

<sup>71</sup> A NEP foi um conjunto de medidas adotadas na URSS entre 1921/22, proposta por Lenin após a fundação da III Internacional. A nova política econômica restabeleceu algumas das antigas práticas capitalistas a fim de superar o caos econômico e prosseguir com o projeto de uma economia planificada. Essa “guinada capitalista” consistia num recuo tático que permitiria recuperar a economia russa, então arruinada pelo sistema de preços, e um mercado sufocado pela então política de Estado bolchevique, resultados da desapropriação forçada da propriedade privada e da estatização da economia. Nesse processo, houve uma

*questione meridionale* (1926), escrito antes da prisão do autor, a questão da hegemonia aparecia claramente sob inspiração leninista: nele, Gramsci aborda a necessidade de aliança entre camponeses e operariado. Esse sentido de hegemonia leninista será expandido nos *Quaderni*, superando os limites da reflexão sobre o movimento operário e alcançando o Estado.

Ainda em 1926, Gramsci passou a questionar a linha sectária da Terceira Internacional que, no seu entender, mostrava-se um obstáculo a qualquer política antifascista que fosse autenticamente de massas (cf. DOUET, 2020, p. 7). Uma crítica que se somara à grave crise interna do PSI, suas lideranças reformistas e evocou a necessidade de fundação do PCd'I, em janeiro de 1921 – crise potencializada, sobretudo, como o fator determinante para a derrota dos conselhos operários de Turim durante o *Biennio Rosso* (1919-1920). Muito além de uma função representativa ou de mera intervenção, a hegemonia em A questão meridional era enfatizada sob a capacidade de propor soluções possíveis para as crises sociais e políticas da Itália, cujo propósito era “mobilizar o engajamento ativo das camadas sociais populares em oposição ao consentimento passivo” – hierarquias que eram reforçadas pela ditadura fascista (cf. THOMAS, 2020, p. 14).

Os primeiros anos que sucederam a Revolução Russa, especialmente entre 1919-1921, foram marcados por uma nova ofensiva do capital e falência da revolução socialista a nível internacional. A Internacional Comunista seguiu permeada por polêmicas relativas às táticas e estratégias do movimento comunista, além do avanço do fascismo e consequente reorganização da luta de classes. Nesse período foi difundida a fórmula política da frente única em 1921, proposta de Lenin com intuito da unificação política, moral e intelectual das classes trabalhadoras, cuja síntese orientava estrategicamente os comunistas a formarem uma coalizão entre operários e camponeses (cf. DEL ROIO, 2019). No entanto, a política de frente única também englobava os setores reformistas do movimento socialista, o que levou a novas frações da Internacional no período entre 1917 e 1921.

Para Lenin, não sendo possível naquela conjuntura a revolução socialista, impunha-se a implementação de um capitalismo monopolista de Estado, que fortalecesse

---

abertura para a pequena propriedade privada e livre iniciativa, além da liberdade para o comércio interno e externo, com abertura para o capital estrangeiro. Nas palavras de Lenin, “um passo atrás para dar dois à frente”. Para mais detalhes a respeito da NEP, cf. o artigo de Fernando Leitão Rocha Júnior, intitulado “Lenin e a crítica viva da Economia Política” (*apud*. DEO; MAZZEO; DEL ROIO, 2015, p. 263-272).



a industrialização no campo, com vistas a tornar dinâmica a economia russa e superar a crise estabelecida logo após a instauração da ditadura do proletariado.

Destarte se deu a execução da NEP<sup>72</sup>, acompanhada por uma reestruturação da Internacional, que antes estava sob a direção de Lenin e Rosa Luxemburgo. Gramsci então propõe, já no PCd'I, que fosse realizada na Itália uma frente única nacional a partir da base, sintetizando a combinação de uma resistência antifascista em vias de uma transição socialista (DEL ROIO, 2019, p. 120). Nesse sentido, o autor italiano valoriza o humanismo historicista aliado a técnicas de enfrentamento, com a postulação de uma visão de mundo antagônica à burguesia, configurando uma nova sociabilidade. Ele destaca ainda o elemento da subjetividade dos grupos subalternos, sujeitos ativos do processo histórico. Ao mesmo tempo, essa concepção recuperava a categoria marxiana de práxis, formulando uma unidade dialética entre objetivação e subjetivação – processo de mediação o qual a classe em si mesma se torna classe para si mesma (DOUET, 2020, p. 7).

No final dos anos 1920, a experiência revolucionária dos conselhos de fábrica, em Turim, havia sido derrotada, sobretudo, devido à oposição dos dirigentes tanto do PSI como sindicais (cf. DEL ROIO, 2020, p. 95). O período do biennio rosso (1919-1920) foi sabotado com a recusa dos dirigentes reformistas ao radicalismo da classe operária rumo à revolução social, e com isso apostaram no erro crasso da política de apaziguamento com setores da classe dominante e até os próprios fascistas (CALIL, 2019, p. 48).

O movimento socialista tinha então um duplo desafio: romper com o reformismo e o positivismo, bem como o radicalismo dogmático de algumas frações. A dificuldade de implementação da política de frente única, além do agravamento da situação econômica e de diferentes direcionamentos nos Partidos Comunistas levaram a impasses

---

<sup>72</sup> Stalin era o intérprete oficial do flanco bolchevista, e sua política econômica foi objeto de polêmica nos Quaderni. Bukharin, teórico que buscou sistematizar o marxismo ao modo positivista, foi o defensor da NEP, cujas bases econômicas consistiam na aliança operário-camponesa e num menor ritmo da acumulação primitiva socialista na URSS. Esse debate marcou uma escolástica dogmática do marxismo soviético nos anos 1930, segundo um “manual” cientificista. Gramsci, por sua vez, se mostra um severo crítico deste “marxismo oficial”, pois essa compreensão destoa das análises concretas, o que contribuiu para várias derrotas do movimento operário, efeitos de uma regressão teórica e prática dos debates da Internacional Comunista (cf. SECCO, 2006, p. 4). Para mais detalhes a respeito da crítica gramsciana direcionada à Terceira Internacional, cf. a seção 2.1.1. do capítulo segundo no presente trabalho, intitulada “a linguagem da filosofia da práxis”.

que fragmentaram ainda mais a luta de classes, dificultando uma linha unitária de atuação anticapitalista. Tanto em países do Oriente como do Ocidente, ocorreram vários desacordos com relação à orientação da Internacional Comunista; antes, muitas dessas frações defendiam uma cisão com o reformismo, porém a aliança com a ala reformista era entendida como capitulação determinada pela Komintern.

Uma das consequências da derrota do movimento operário, como veremos a seguir, foi abrir caminho para o estabelecimento das bases do fascismo. O Partido Nacional Fascista surge em novembro de 1921. Antes mesmo de Mussolini assumir o poder, ainda em 1922, os comunistas italianos assistiram a destruição da autonomia e organizações operárias, um dos ataques extensivos do capital assimilando as organizações sindicais às instituições estatais, sob a direção da socialdemocracia (cf. DEL ROIO, 2019, p. 94). Esta foi uma das razões que levou Gramsci e outros dirigentes do PCd'I a recusarem uma fusão com o PSI, contrariando, assim, a orientação da Internacional para combater as frações e a oposição à política de aliança com todas as organizações operárias, incluindo as reformistas, contra o avanço do fascismo. Nesse sentido, a frente única possível no entender de Gramsci seria apenas a de base operária com o campesinato, não com direções reformistas cooptadas pelo corporativismo<sup>73</sup>. As lutas sociais na Itália se encerraram com a derrota do movimento conselhistas entre 1919 e 1920, com a cisão do PSI e fundação do PCd'I (1921) e com o surgimento do Partido Nacional Fascista (1921). Isto é, com uma solução reacionária para a crise de hegemonia por meio do fascismo, que Gramsci também considerou uma das formas políticas da revolução passiva.

### **3.2. Fascismo, corporativismo e fordismo como conformismos passivos de massa**

O fascismo como revolução passiva representou, como vimos, a derrota dos movimentos de construção de uma intelectualidade ativa pelas classes subalternas, desmobilizando suas organizações progressistas e, ao mesmo tempo, apresentando seu *Duce* como líder máximo e condutor do destino da nação. Esse tema forma um quadro orgânico que se desvela nas cartas, nos artigos pré-carcerários, nos documentos políticos e nas notas carcerárias, que são objeto do presente estudo. Sem recorrer a cada fonte deste

---

<sup>73</sup> Isso mostra que conformismo passivo também é difundido na ala da esquerda reformista (até hoje), considerando que o PSI e lideranças reformistas bloquearam as lutas das classes subalternas.

vasto acervo, o que precisa ser demarcado desde já é como o autor italiano se refere ao fascismo como uma forma da revolução passiva, assim como o são o americanismo e o fordismo, objetos do Q.22.

No fascismo, aprofundou-se a função paternalista do Estado sobre a massa “criança”, tutelando os indivíduos e determinando-lhes a vontade ao mesmo tempo em que suprime a imprensa livre, partidos e associações. Com a instituição de vínculos paternalistas na governabilidade do Estado italiano, os partidos não conseguiam ligar-se às massas, pois o Estado não permitiu aos organismos de classe o desempenho das tarefas necessárias para educação e preparação política da base da nação (ALIAGA, 2017, p. 124). Destarte, o fascismo agudizou a centralização burocrática do Estado, e, conseqüentemente, a primazia da hierarquia burocrática em detrimento da hierarquia intelectual e política, marcas evidentes do regime fascista.

O fascismo foi produto da história nacional, resultado da cultura italiana e do processo de unificação, ao mesmo tempo foi consequência da crise aberta pela Primeira Guerra Mundial e as transformações do capitalismo. Conforme lembra Spagnolo (2017, p. 560), Gramsci realiza uma extensa crítica ao substrato intelectual do fascismo, da literatura e do senso comum, cujas referências encontram-se em suas alusões ao catolicismo, Igreja e Estado, além de críticas ao sociólogo positivista Achille Loria. Outro ponto de referência crítico ao substrato do fascismo é Ugo Spirito e seus asseclas, um dos redatores da revista *Nuovi Studi di Diritto, Economia e Politica*, situando como questão central o nexó entre racionalização, modernização industrial e corporativismo (GAGLIARDI, 2010, p. 243).

Com isso, Gramsci ressalta a estreita ligação, na Itália, entre o papel conservador dos intelectuais italianos e a tradição econômico-corporativa das classes dirigentes, processo pelo qual os intelectuais se personificam no partido e no Estado fascista, na sua burocracia estatal: a cooptação “transformista” das lideranças do movimento operário é, assim, um método da “revolução passiva” realizada pelo fascismo (SPAGNOLO, 2017, p. 562). Somado a isso, o corporativismo fascista visava a eliminação do conflito entre as classes e instauração de um regime de colaboração e harmonia social, de modo que a “produção” do sujeito subalterno se dava na articulação entre o paternalismo estatal, a repressão da opinião e da individualidade pela política de Estado, pela propaganda e/ou pela violência.

Nesse sentido, o fascismo constitui um movimento que se caracteriza fundamentalmente como revolução passiva na medida em que evoca o caráter tipicamente italiano de revolução-restauração e de transformismo, ao cooptar os líderes das classes populares pelas velhas classes dirigentes na assimilação corporativista, convocados para executar a economia programática exigida pelas corporações – uma evidente necessidade de modernização conservadora do Estado para atender as demandas do capitalismo financeiro. Além disso, o regime conseguiu criar elementos de consenso e de coerção que suprimiam as liberdades democráticas e, deste modo, neutralizavam a resistência popular, implementando o corporativismo, a forma mais reacionária de reorganização da força de trabalho (cf. DEL ROIO, 2020, p. 101). Conforme lembra Del Roio, a hegemonia de classe oriunda desse processo é débil, porque “a burguesia do Norte aliada às classes agrárias semifeudais do Sul sofre a oposição da Igreja e o não reconhecimento das classes subalternas, que se rebelam com frequência” (DEL ROIO, 2020, p. 100).

O Estado assumia uma forma cesarista, portanto, paternalista e autoritária. E a partir dessa particularidade instaurada pelo fascismo, Gramsci desenvolve um conceito já conhecido da obra de Marx: o de bonapartismo, distinguindo este da variação para a polícia política, o “cesarismo moderno”, enquanto o termo “bonapartismo” indica uma variante militar (Q.9, §133, 1194; §136, p. 1198)<sup>74</sup>.

O bonapartismo é uma forma de violência, imposição de uma vontade superior – “solução de força para uma crise insolúvel” (ver ANTONINI, 2021, p. 81). O cesarismo moderno, por sua vez, é aplicado às ditaduras europeias e ao hitlerismo (Q.13, §§23, 25), inclusive Gramsci sugere que a França também estava suscetível a vivenciar um fenômeno análogo de atualização do bonapartismo sob a variante do cesarismo (cf. SPAGNOLO, 2017, p. 564). No Q.13, escrito entre 1932 e 1934, Gramsci ressalta que o cesarismo moderno, mais do que militar como se apresentava o bonapartismo, é sobretudo policial, como destaca-se na passagem a seguir:

No mundo moderno, as forças sindicais e políticas, com os meios financeiros incalculáveis de que podem dispor pequenos grupos de

---

<sup>74</sup> O bonapartismo, segundo Gagliardi, encerra, no século XIX, a era dos golpes de Estado e das ditaduras militares com Napoleão III, o que impõe às classes dominantes, sob a forma do cesarismo, a tarefa de assumir a incorporação mais complexa da hegemonia, entrelaçando-se com as múltiplas transformações vividas pelos mecanismos políticos e institucionais do Estado, a exemplo dos sindicatos que eram considerados assuntos ainda privados e próprios da sociedade civil (cf. GAGLIARDI, 2016, p. 10).

cidadãos, complicam o problema. Os funcionários dos partidos e dos sindicatos econômicos podem ser corrompidos ou aterrorizados, sem que haja necessidade de ações militares em grande estilo, do tipo César ou 18 Brumário (...). A técnica política moderna mudou completamente após 1848, após a expansão do parlamentarismo, do regime sindical e partidário associativo, da formação de vastas burocracias estatais e “privadas” (político-privada, partidária e sindical) e das transformações ocorridas na organização da polícia no sentido amplo, isto é, não só do serviço estatal destinado à repressão da delinquência, mas de todas as forças organizadas pelo Estado e pelos particulares para proteger o domínio político e econômico das classes dominantes (Q.13, §27, p. 1620, grifos nossos).

O cesarismo é uma categoria útil para enquadrar uma situação de fragilidade e atraso, na qual as forças políticas ainda estão em equilíbrio (cf. Q.9, §133, p. 1194). Conforme observa Gagliardi, esse conceito é adequado para enquadrar a ausência de um sistema capaz de garantir a estabilidade e a sobrevivência dos diversos sujeitos políticos, e ainda aberta a mudanças e evoluções (CAGLIARDI, 2016, p. 11). A atribuição do cesarismo ao fascismo<sup>75</sup> demarca o regime como uma forma de governo de transição para uma sociedade industrial de massa – equilíbrio baseado no fordismo e no americanismo, responsável pela racionalização da produção no sistema capitalista no início do século XX, como veremos mais adiante.

Na crise do Estado liberal, o Partido Nacional Fascista foi o único a apresentar coerência entre propaganda e ação (ver Q.2, §25, p. 181; Q.3, §119, p. 386), mostrando que a crise de representação no pós-guerra é um processo diferente em cada país, embora o conteúdo seja o mesmo: a crise de hegemonia da classe dirigente (cf. Q.13, §23, p. 1603). Segundo Gramsci, ao falhar em alguns de seus grandes empreendimentos políticos, a classe dominante impôs à força o consentimento das grandes massas (a exemplo da guerra). Outra hipótese do autor é porque vastas massas (especialmente de camponeses e intelectuais pequeno-burgueses) passaram repentinamente da passividade política a uma certa atividade, cujas reivindicações do seu complexo desagregado e caótico constituem uma revolução para tais grupos (cf. Q.13, §23, p. 1603). É essa “crise do Estado” na extensão de sua governabilidade e incapacidade de dirigir os subalternos, que demarca a crise orgânica responsável pela instauração do fascismo, ligado, ainda, a uma crise de autoridade.

---

<sup>75</sup> A respeito do cesarismo e bonapartismo, cf. o trabalho de ANTONINI (2021), *Caesarism and Bonapartism in Gramsci: hegemony and the crisis of Modernity*. Segundo Antonini (idem, p. 73), os termos “cesarismo” e “bonapartismo” não ocorrem com frequência nos *Quaderni*, no entanto eles aparecem quando comparados a outras categorias, como as de “hegemonia”, “fascismo” e “revolução passiva”.

O ápice desse processo foi o Pacto de Roma, em 3 de agosto de 1921, por meio do qual socialistas e fascistas acordaram uma pacificação, a fim de cessar um intenso período de violência – o que evidentemente facilitou a derrota dos socialistas, como observa Gramsci, ao considerar esta decisão uma “orientação cega e politicamente desastrosa” (GRAMSCI, 2004, v. 2, p. 91). Esse acordo ressalta a orientação gramsciana de que não era possível contar com colaboradores não radicais, o que indicava uma forma de rendição ao golpe de Estado, a exemplo das experiências húngara e alemã (idem, v.2, p. 78-9). A experiência de conciliação se mostrou suicida e impotente para os socialistas, pois exacerbou a ameaça e a força dos militantes fascistas. Além do acovardamento da burocracia sindical, que relutou na resistência antifascista a fim de evitar o confronto com a burguesia italiana. Esse prognóstico pessimista sobre a derrota do movimento operário se confirma quando ele antevê, em janeiro de 1921, que “quanto mais fortes se tornam os *fasci*, quanto melhor organizados são os seus efetivos, tanto mais corajosos e agressivos eles se revelam contra as Câmaras do Trabalho e contra as prefeituras socialistas” (idem, v.2, p. 33).

Segundo Calil, as ditaduras fascistas na Itália e na Alemanha se deram em três etapas sucessivas: primeiro, conquistaram um resultado eleitoral expressivo (mas não majoritário); em seguida chegaram ao governo (ainda que sem maioria parlamentar); e a consolidação ocorreu com o fechamento progressivo, mediante a destruição sucessiva das garantias e liberdades democráticas. Diversos fatores levaram à vitória do movimento fascista: minimização do risco de golpe de Estado, política conciliatória dos reformistas, inércia e burocratização sindical, ingenuidade nas instituições do Estado liberal na expectativa de estabelecer limites ao fascismo, e ilusão quanto à possibilidade de que a grande burguesia e as suas organizações resistissem efetivamente ao fascismo (CALIL, 2019, p. 63; 67).

No entanto, é preciso levar em consideração o contexto geopolítico que se inseriu o fascismo: entre os séculos XIX e XX, há um novo arranjo mundial do capitalismo sob a forma do imperialismo, já demonstrado por Lenin (2011). No ensaio intitulado *Imperialismo: fase superior do capitalismo*, Lenin advertia para a incompatibilidade da ordem imperialista com a democracia política. Isto porque nessa fase do capitalismo, ocorre a fusão do capital rentista com o capital industrial formando cartéis, impondo assim uma nova base da vida econômica. Os cartéis são formados em momentos transitórios, ligados a uma conjuntura específica de crise capitalista (cf. FRESU, 2017, p. 30). Agora, eles passam a ser valorizados devido à concentração e centralização de

capitais, o que demanda a simbiose entre capital bancário e industrial (idem, 2017, p. 31). Tal processo marca a mudança financeira do capitalismo, além de ser permeado de contradições que são úteis até hoje para compreender “uma das mais profundas crises orgânicas já vividas pela economia mundial” (idem).

A expansão desenfreada do capital acarretou a disputa territorial e política dos Estados que aderissem à batalha imperialista, cujo apogeu se dá entre final do século XIX e a Primeira Guerra Mundial (cf. FRESU, 2020, p. 32). Com isso, ocorre o domínio colonial sob disputa violenta, tanto através da conquista militar direta “até a penetração dos capitais e a exploração exclusiva nos territórios dos Estados formalmente independentes, mas na realidade subordinados às grandes potências” (idem).

De acordo com Fresu, a nova roupagem do capitalismo na fase do imperialismo acarretou consequências importantes para o nascimento do fascismo: 1. Destruição da função econômico-produtiva da pequena e média burguesia; 2. O conflito permanente para o controle mundial das áreas coloniais sob influência das nações imperialistas (cf. FRESU, 2017, p. 34). Esse segundo aspecto particularmente ganha protagonismo no curso da luta imperialista, pois tornou a potência militar “o instrumento fundamental do enfrentamento político ao nível internacional e a guerra mesma uma atividade considerada funcional para a evolução social e o progresso”, em resumo, metabolizava os conflitos a partir da narrativa civilidade vs. incivilidade (idem). Somado a esse contexto, também se deu uma formação política e social com forte atuação das lutas sindicais pós Revolução Industrial, seguida da Primeira grande guerra e seus efeitos nefastos (idem, 2017, p. 34-53).

A partir disso, o autor dos *Quaderni* analisa a produção dos conformismos que se intensificaram no fascismo, tanto quanto no fordismo norte-americano. O fordismo, nos Estados Unidos, instaura a revolução passiva através da economia, que na Europa difundira-se a partir do Estado, naquela época, através do fascismo. Nesse sentido, a crise orgânica coincide com o alargamento das superestruturas, isto é, ressaltando ainda mais as ideologias na concretude da totalidade social para a manutenção do poder das classes dominantes (cf. COSPITO; FRANCONI; FROSINI, 2021, p. 15).

Segundo Fresu (idem, 2017, p. 158), predominava uma crise moral e de identidade na cultura europeia, além de um grande temor da burguesia com o crescimento operário e camponês, após a experiência russa em 1917. Esse contexto de profunda crise orgânica,

na qual parecia definhar o Velho Mundo, marcara Gramsci em sua militância política e trajetória intelectual, sempre impulsionado a compreender tais contradições. Em suma,

Na Europa, a Primeira Guerra Mundial provocou uma profunda crise econômica, política e cultural. *A guerra foi invocada como progresso e higiene da humanidade*, mas depois da bebedeira de retórica patriótica e militar, o que ficou foi um quadro social profundamente desagregado, marcado por alguns fatores destinados à explosão, entre eles: 1. A ineficácia e a instabilidade do sistema liberal; 2. O empobrecimento da classe média; 3. O irromper político das grandes massas mobilizadas no conflito (FRESU, 2017, p. 158, grifo nosso).

Para Gramsci, o fascismo não é um fenômeno isolado, efeito da irracionalidade da história italiana, mas suas origens remetem ao processo de unificação nacional, o *Risorgimento*. Conforme ressalta Fresu, esse período foi marcado pela debilidade das classes dirigentes, bem como a utilização permanente do transformismo como meio de consolidação do poder, aliado a uma tendência endêmica à subversão reacionária das classes dirigentes (cf. FRESU, 2017, p. 37). Nesse sentido, o fascismo foi a expressão não apenas de uma classe, mas de várias: não se trata da reposição de regimes reacionários, mas uma forma moderna de poder autoritário. Isso quer dizer que as bases sociais eram constituídas de amplo consenso popular e uso hábil da demagogia (cf. FRESU, 2017, p. 77).

A Marcha sobre Roma, como dissemos, marca o início da ascensão do fascismo: Mussolini tenta explorar politicamente o mal-estar reinante após o conflito bélico que devastou a Itália. Mussolini havia sido expulso do PSI em 1914 por defender o ingresso da Itália na guerra em defesa dos “interesses nacionais” (DEL ROIO, 2020, p. 95). Com o resultado frustrado da Primeira Guerra, não obstante a Itália saindo como vitoriosa (ao lado dos vencedores), o país atravessava uma profunda crise econômica e moral. Muitos dos ex-combatentes insatisfeitos com os efeitos do conflito passaram a se agregar em torno da ideologia nacionalista. Esse agrupamento de forças paramilitares atraiu a pequena-burguesia, bastante afetada pela crise, encampando assim um projeto de revolução que fosse seu, mas não do proletariado, nem da burguesia (idem). De acordo com Blinkhorn,

À medida que se expandia entre 1920 e 1922 e seu comportamento [Mussolini] – embora nem sempre sua retórica e sua imagem – se tornava mais claramente reacionário, o fascismo ia se tornando mais atraente à opinião pública “respeitável” da Itália (BLINKHORN, 2009, p. 41).



Para além da retórica demagógica da ditadura fascista, a ideologia corporativa cumpria uma função modernizadora do aparelho corporativo: a conservação dos traços de atraso do capitalismo italiano se liga à adaptação a uma economia programada e ao fordismo (GAGLIARDI, 2010, p. 249). O fascismo consolidou o consenso das camadas médias no contexto da difícil crise econômica, criando um terreno institucional apropriado para iniciar na Itália os processos de modernização capitalista. Esse processo, na verdade, correspondia às exigências das elites industriais e financeiras, pressionadas pela concorrência internacional do mercado em contínua expansão (idem, 2010, p. 250).

O corporativismo, nesse sentido, é a forma econômica assumida pela revolução passiva representada pelo fascismo como resposta à crise do livre mercado: seu caráter de revolução passiva seria “efetivamente capaz de realizar uma profunda mudança da estrutura econômica, sem alterar as preexistentes hierarquias sociais” (idem, p. 240). Trata-se da ideia de um “Estado empreendedor”, que aparece nas notas dos *Quaderni* entre 1930 e 1932, como o protótipo da racionalização do sistema capitalista e criação de uma “economia média”, que seria um meio termo entre a economia individualista pura e a economia segundo um plano integral – hipótese que se confirma no Q.22, em 1934.

A esse respeito, Gramsci afirma no Q.8, §26, que “o ‘corporativismo’ poderia ser ou se tornar, desenvolvendo-se, esta forma econômica média de caráter ‘passivo’”. A ideologia corporativista representa a guerra de posição dos grupos dominantes que bloqueia a guerra de movimento dos subalternos, tornando a sociedade civil um complexo de trincheiras. O corporativismo e a economia programada representam, por isso, a mais adequada estratégia de desenvolvimento relativo ao quadro das relações sociais italianas, porquanto mais condizente com a industrialização periférica do país, isto é, seriam:

a única solução para desenvolver as forças produtivas da indústria sob a direção das classes dirigentes tradicionais, em concorrência com as mais avançadas formações industriais de países que monopolizam as matérias-primas e acumularam gigantescos capitais (Q.10/I, §9, p. 1228).

De acordo com Gagliardi, o corporativismo fascista é proposto como um novo sistema de representação baseado nas categorias produtivas e o alcance concreto do aparelho legislativo institucional, realizado com a criação do Conselho Nacional das Corporações (1930) e das 22 corporações (1934) (GAGLIARDI, 2010, p. 233). As tendências corporativas são reforçadas no período entre as duas guerras mundiais, de modo que ocorreu um “ajustamento e progressivo deslizamento dos modelos

institucionais parlamentares para modelos de mediação e representação, independentemente da maior ou menor aderência aos modelos abstratos propostos pela ideologia da propaganda” (idem, 2010, p. 234).

Em meados de abril de 1932, Gramsci se indaga: “Não seria o fascismo exatamente a forma de ‘revolução passiva’ própria do século XX como o liberalismo o foi para o século XIX?”. A revolução passiva tinha por intuito dirigir, por meio do corporativismo, o advento de uma “economia média” entre a economia individualista pura e a economia segundo um plano integral, sem cataclismos radicais (Q.8, §236, p. 1089). A célula originária do fascismo é o corporativismo, que demarca uma série de transformações da sociedade italiana, mas não apenas: trata-se do direcionamento de uma “política totalitária”, isto é, “de uma política que aspira e sabe ser uma ‘reação-superação’ da crise de hegemonia do pós-guerra” (COSPITO; FRANCIONI; FROSINI, 2021, p. 16).

No plano concreto, mediante o nexo entre economia programada e corporativismo promovido pelo regime fascista, a intervenção pública se desenvolvia substancialmente fora das instituições corporativas, enquanto a solução racionalizadora, planificada, é uma tendência mais circunscrita na esfera da cultura (cf. GAGLIARDI, 2010, p. 245).

Destarte, o corporativismo se mostrou uma hábil política cultural, dirigida principalmente para as camadas médias: na forma, a base político-social do Estado fascista estava nos intelectuais e pequenos burgueses, porém no conteúdo sua estrutura permanecia plutocrática e era impossível romper os elos com o capital financeiro (idem, p. 248).

Gramsci caracteriza o corporativismo como o propulsor da reconstrução da hegemonia burguesa em escala não apenas nacional, mas continental – a exemplo do que vem a desempenhar o americanismo e o fordismo como visão de mundo que reordena globalmente o setor produtivo e as classes trabalhadoras. Não obstante a crise orgânica ocorrer de formas diferentes, o conteúdo é o mesmo em cada país: a crise de autoridade da classe dominante e desagregação dos consensos existentes (Q.13 §23, p. 1603).

O contraste entre um país socioeconomicamente atrasado como a Itália, e uma estrutura dinâmica, atravessada pelas tendências fordistas que vigoravam na Europa, geravam uma tensão contraditória nestes dois polos: por um lado, na tentativa de desenvolver as forças produtivas do país, o que equivale a eliminar os setores improdutivos e parasitários para permitir a concorrência voraz dos mercados internacionais; por outro lado, o protecionismo de uma pequena burguesia “parasitária” e

poupadora, cujos estratos encontravam-se nas camadas médias que garantiam a estabilidade social e política do regime fascista. As corporações consistiam numa nova forma de representação por “categorias”, baseada mais no produtor que no cidadão (cf. GAGLIARDI, 2010, p. 249-250).

Na tentativa de dar uma solução a esta crise de autoridade, o fascismo visa responder, mesmo que provisoriamente, através de uma intervenção estatal nos setores que o determinaram, “devolvendo com ‘corporativismo’ (...) uma forma de representação para aquelas massas” (cf. COSPITO; FRANCIONI; FROSINI, 2021, p. 15). Os grupos menos “contemplados” pelo fascismo seriam os camponeses e pequenos burgueses intelectuais, que se voltaram contra o Estado liberal levando a seu colapso. A pequena burguesia era parte da classe média e a base do fascismo justamente pela crítica ao Estado liberal: a classe média, em especial os ex-combatentes de guerra, foram os primeiros militantes do movimento, mas sempre com o apoio financeiro dos industriais e agrários para a organização dos *fasci*. Com o crescimento do movimento aderiram também os operários.

Para Gramsci, a crise de hegemonia, (hegemonia enquanto vontade concreta, coletiva e nacional) reforçou sintomaticamente a passividade dos indivíduos, devido à ausência de um projeto de nação acompanhados de processos violentos de desorganização política. Isso compromete o exercício de uma vontade coletiva nacional popular<sup>76</sup> na medida em que resvala na “necessidade de um despotismo mais ou menos aberto da burocracia” (cf. Q.6, §79, p. 750-1). Consequentemente, o regime produz e incita a lealdade e dependência do líder carismático – Mussolini não era “resultado” de uma iniciativa das massas, mas era o próprio organizador delas, nesse sentido, o regime “conformava” as ações, de modo a incitar a adoração ao *duce*<sup>77</sup>.

Nesse sentido, a vontade coletiva é “produzida” a partir do alto com vistas à “direção carismática”, isto é, “o impulso e a sugestão imediata de um ‘herói’, de um homem representativo” (Q.7, §12, p. 862). Ou seja, uma tal vontade coletiva que aspira a

---

<sup>76</sup> O conceito de vontade, como veremos mais adiante, está relacionado à construção de um conformismo crítico, aparecendo nos *Quaderni* sob as acepções de “vontade coletiva” e “vontade nacional-popular”.

<sup>77</sup> Mussolini realiza a “Marcha sobre Roma”, evento sugestivo de um golpe que marca o início do governo fascista a partir do dia seguinte, quando o rei Vittorio Emanuele III concede os poderes de Estado a ele (cf. FRESU, 2020, p. 397). Em seguida, Mussolini passa a fortalecer amplamente o regime, por meio das milícias e das propagandas, entre 1922 e 1925 para firmar-se como *Duce* supremo, dando início à ditadura fascista. De acordo com Blinkhorn (idem, 2009, p. 78), o início do governo fascista revelou duas faces do ditador: a do aventureiro e a do diplomata, quando então era primeiro-ministro italiano.

líderes carismáticos não é oriunda das classes subalternas, ao contrário, se deve a fatores extrínsecos, “compondo-se e descompondo-se continuamente” (idem). O dirigente carismático Mussolini era “o sintoma de uma fragilidade e imaturidade do quadro político, ausente de um verdadeiro projeto alternativo e marcado pela dificuldade de recompor a relação entre governantes e governados” (GAGLIARDI, 2016, p. 10).

Todo o período do pós-guerra, em termos de revolução passiva, é indissociável da crise estrutural permanente: não foi a guerra em si que provocou a crise orgânica, mas foi ela mesma seu ponto de manifestação (cf. COSPITO; FRANCIONI; FROSINI, 2021, p. 17), resultado do enfraquecimento da hegemonia burguesa sob a forma da democracia liberal e da correlação de forças. Ou seja, quando o sindicalismo ganha força após o sucesso da Revolução Russa, a estrutura política da sociedade burguesa é forçada a se reordenar, exigindo assim uma concentração de poder sem precedentes, que demanda uma forma de governo mais intervencionista, no qual realiza mais abertamente uma ofensiva contra adversários e organizações.

Na década de 1920, a hegemonia burguesa atravessa um quadro de colapso de seu antigo sistema de poder, o liberal. A crise do Estado liberal requisitou o desenvolvimento de uma nova ordem do capital, encarnada pelo fascismo (cf. ANTONINI, 2021, p. 61). Essa é uma das razões pelas quais o tratamento sobre o fascismo na obra de Gramsci não se limita apenas aos *Quaderni* como se sabe, mas inclui *todos* os seus escritos, mesmo aqueles produzidos antes de seu encarceramento.

Nos escritos jornalísticos, Gramsci sinaliza como a pequena burguesia exerce um protagonismo na consolidação do movimento fascista, na tentativa de criar um novo bloco de poder, de reconquistar um papel de liderança. Nesse sentido, o fascismo é organizado não apenas como uma reação da burguesia à crise do sistema liberal; é, sobretudo, “o processo de *decomposição e recomposição* da sociedade e do Estado, não sendo apenas a violência armada de um capitalismo moribundo” (ANTONINI, 2021, p. 62, grifos nossos). Decomposição, sobretudo, das antigas classes parasitárias e improdutivas, e recomposição das classes dominantes face ao processo modernizador do capital, cumprindo as exigências corporativistas do novo industrialismo.

De acordo com Gianni Fresu (2017, p. 165), no entanto, os *Quaderni* oferecem um tratamento mais sistemático, ligando o fascismo ao contexto da crise orgânica do pós-guerra, ao mesmo tempo apresenta uma profunda conexão com o problema do *Risorgimento*, dos intelectuais e da revolução passiva. Note-se que não há um recorte

entre o Gramsci pré e pós-cárcere, mas uma articulação de estudos anteriores já apresentados antes da prisão do autor.

### **3.2.1. As ideologias do fascismo e o fanatismo de massas passivas**

É próprio do fascismo uma certa indefinição no programa e na ideologia, pois trata-se de uma visão de mundo que engloba diversas concepções diferentes, unificadas principalmente na figura do chefe Mussolini, o que dificultava a compreensão do movimento fascista. De acordo com Del Roio, as relações com a Igreja e com o liberalismo burguês eram ambíguas, contudo, era nessa vinculação que o fascismo ganhava força (cf. DEL ROIO, 2020, p. 96). O conformismo social na forma fascista marca a virada de um liberalismo em crise para um regime autoritário, com desmantelamento da sociedade civil e sua liberdade de associação, dando lugar ao Estado totalitário com restrição violenta de participação política.

O conformismo, nesse sentido, toma proporção de massas na manutenção da hegemonia burguesa, então ameaçada pelo sucesso da revolução russa em 1917. Contudo, o movimento fascista ganhava força tanto devido à desagregação dos socialistas no período do pós-guerra, como vimos, e por uma tendência ideológica que se alastrava na Europa, incidindo, em certa medida, um fanatismo entre as massas. As ideologias que compunham o fascismo endossavam esse fanatismo político: o arditismo, o futurismo, o nacionalismo, a propaganda (cf. ALIAGA; ARECO, 2021).

Em continuidade às reflexões sobre o fascismo desde seus escritos jornalísticos pré-carcerários, segundo Fresu, nos *Quaderni* o regime autoritário não consistia num “parêntese irracional” na história da Itália, mas tem origem no Risorgimento (FRESU, 2017, p. 37), por diversas razões: a debilidade das classes dirigentes no processo de unificação nacional, a utilização permanente do transformismo como meio de consolidação do poder e também devido à tendência endêmica de subversão reacionária das classes dirigentes. Evidentemente, esses elementos aparecem muito antes do fascismo, na crise do fim do século, “não casualmente deflagrada nos anos da afirmação do movimento operário e da radicalização dos trabalhadores sem-terra no Sul” (idem).

Na década de 1920, quando ocorre a solidificação das instituições corporativas sob o fascismo – seja pelo sindicalismo de Estado ou atuação do Estado na economia, Gramsci observa que o fascismo não possui uma ideologia originária, mas sintetizava um conjunto de doutrinas: o nacionalismo de Corradini, o irracionalismo e futurismo de

Tommaso Marinetti<sup>78</sup>, um niilismo com traços inovadores e confusamente reacionário (cf. FRESU, 2017, p. 118). Essas influências foram, mais tarde, o combustível do que Gramsci considera como “subversivismo reacionário”<sup>79</sup>, ao indicar que a burguesia promovia uma guerra civil para obter domínio armado, tanto da sociedade civil quanto do Estado (idem, 2017, p. 119).

Uma das razões que aponta para o sucesso do regime deve-se, no entender do autor dos *Quaderni*, ao fracasso dos liberais moderados, em detrimento do cosmopolitismo da Igreja romana e dos intelectuais e suas correntes contraditórias – sobretudo, nas ideologias que influenciaram o fascismo: o lorianismo, o futurismo e o idealismo de Gentile, recolhendo destroços de modelos sociais do século XIX (cf. SPAGNOLO, 2017, p. 560-1). O fascismo reivindicava essas doutrinas, mas de forma “subversiva”, por assim dizer, mediante as propagandas do regime, estabelecendo, com isso, uma hierarquia entre cosmopolitismo e nação, porém mantendo a subalternidade econômica e cultural do país (cf. Q.12, §2, p. 1562-3).

Nos *Quaderni*, o fascismo aparece em 21 notas, por vezes tratando do tema sem mencionar a palavra para escapar da censura. Contudo, o tema não aparece tanto nas *Lettere*, que Gramsci reservou comentários mais relativos ao contexto histórico em que o autor refletia sobre as derrotas do movimento socialista e as razões que conferiram a vitória da ditadura fascista (SPAGNOLO, 2017, p. 559).

Diferente de outros temas filosóficos, linguísticos e históricos dedicados em cadernos específicos, desde o Q.1 Gramsci faz um preâmbulo da discussão sobre o exercício da revolução passiva que mais tarde toma materialidade na análise do americanismo e do fordismo, questão a ser tratada no próximo eixo desta pesquisa. Por ora, é preciso demonstrar em que medida o problema do fascismo e do fordismo são caracterizados, nos *Quaderni*, como fenômenos do conformismo passivo moderno. Para isso buscaremos evidenciar os nexos entre a ideologia do fascismo e a produção do sujeito subalterno.

Entre as principais ideologias que circulavam na Europa no início do século XX estavam o nacionalismo, o arditismo e o futurismo (além das mais antigas, como o

---

<sup>78</sup> Ao comentar o manifesto político de Marinetti no *Avanti!*, em 19 de agosto de 1916, Gramsci já indicava um insípido programa liberal, “convulsionado por uma burguesia dissimulada e desorientada” (cf. FRESU, 2017, p. 118).

<sup>79</sup> No artigo homônimo intitulado *Sovversivismo reazionario*, publicado no *L'Ordine Nuovo*, em 22 de junho de 1921 (1, n. 172). Na edição brasileira: cf. GRAMSCI, 2004, p. 68-70.

catolicismo, o liberalismo e o socialismo). Nos anos iniciais da Primeira Guerra (1914-1918), a Europa estava completamente atravessada pela retórica patriótica e pela exaltação militar: o nacionalismo e o futurismo atribuíam à guerra a ideia de progresso e higiene da humanidade, um “mal necessário” ao desenvolvimento civilizatório. Destarte, a guerra era um elo de ligação entre futurismo, nacionalismo e, a partir de 1919, com o fascismo (cf. ALIAGA, ARECO, 2021, p. 14).

Não obstante politicamente o futurismo ter origens anticlericais, o fascismo o absorveu como uma de suas ideologias, aliando-se à Monarquia e à Igreja Católica, todas as forças tradicionalistas do passado. A assimilação ideológica do futurismo ao fascismo se deu por afinidades que se referiam tanto ao aspecto comum de classe a ambos os movimentos quanto ao elemento da violência revolucionária – tanto o fascismo como o futurismo foram movimentos de matriz pequeno-burguesa, que se rebelaram contra a ordem liberal e contra o socialismo, a favor da produção capitalista e do Estado autoritário (idem, p. 15). Isto mostra que o futurismo foi modulado de acordo com as ideologias e o nacionalismo conforme contextos específicos, os valores culturais e os embates sócio-políticos relativos à Primeira Guerra Mundial e à revolução bolchevique, modificando-se em cada país que o incorporou ideologicamente, sendo assimilado de formas diversas e mesmo contraditórias em relação a seus princípios fundamentais (idem, p. 15-16)<sup>80</sup>.

Todas essas correntes afirmavam um elemento comum: a identificação dos indivíduos com a nação e o consequente aniquilamento da pluralidade e da individualidade. A questão central é: que tipo de constituição da subjetividade política é (re)produzida pelo fascismo?

Gramsci considera que o fascismo é marcado por vários elementos, que revelam a constituição da subjetividade política italiana: o refluxo reacionário resultante dos processos de revolução-restauração, o transformismo permanente, a necessidade política do “chefe carismático”, os efeitos de subalternidade presentes na questão meridional como expressão autêntica da revolução passiva. A respeito da figura do líder carismático capaz de persuadir massas inteiras, diz Gramsci:

Quando a crise não encontra esta solução orgânica, mas aquela do chefe carismático, significa que existe um equilíbrio estático (para o qual os

---

<sup>80</sup> Isto evidencia, como lembra as autoras, que as assimilações ideológicas de uma mesma visão de mundo se alteram conforme a cultura de cada lugar e suas disputas hegemônicas; noutros termos, “as ideologias mudam ao migrarem geográfica e temporalmente, ou, mais especificamente, são recriadas a partir da cultura de recepção” (ALIAGA; ARECO, 2021, p. 17).

fatores podem ser os mais diferentes, mas em que prevalece a imaturidade das forças produtivas), onde nenhum grupo, nem aquele conservador, nem aquele progressivo, tem a força necessária para a vitória, e que também o grupo conservador precisa de um chefe (cf. O 18 de Brumário de Luís Bonaparte) (Q.13, §23, p. 1604, grifo do autor).

A passagem em questão é extraída de uma nota intitulada “observações sobre alguns aspectos da estrutura dos partidos nos períodos de crise orgânica”, escrita entre maio de 1932 e o início de 1934. Quando Gramsci se refere a líder carismático, ele remete à ideia de cesarismo. Nessa nota, particularmente, Luís Bonaparte é evocado porque trata-se de um conceito correlato do corolário marxiano – o de bonapartismo. Entretanto, a nota em questão refere-se a Mussolini e ao regime fascista, pois ela é intitulada “observações sobre alguns aspectos da estrutura dos partidos políticos nos períodos de crise orgânica”. Ele desloca, porém, a questão para o fenômeno do cesarismo nos processos de revolução passiva, no contexto italiano, ao considerar a impotência das classes dirigentes como uma das razões que levaram à derrota do movimento socialista e, por conseguinte, ao sucesso do regime fascista em sua propagação enquanto ideologia autoritária, como uma solução à crise de hegemonia.

O fascismo elevou ainda mais o nível de centralização burocrática, já bastante agudo na Itália *risorgimental*. O aparelho de Estado, neste contexto, emergiu como o verdadeiro partido da burguesia, substituiu a hierarquia intelectual e política e absorveu os elementos ativos da massa, evitando, seja pela cooptação, seja pela violência aberta, a constituição de lideranças populares organicamente ligadas às classes subalternas. Deste modo, impediu pela força a constituição da unidade orgânica entre as camadas intelectuais e as massas populares, entre governantes e governados. Na burocratização dos órgãos políticos, sustenta Gramsci, “não existe unidade, mas pântano, superficialmente calmo e ‘mudo’, e não federação, mas ‘saco de batatas’, isto é, justaposição mecânica de ‘unidades’ singulares sem conexão entre si” (Q.13, § 36, p. 1635).

O conformismo apassivado e a direção de massas fanáticas ressaltavam um regime truculento e falsificador, tanto na retórica empregada como na política de Estado fascista. O fascismo nunca contemplou concretamente as classes trabalhadoras, pois dissolveu os sindicatos e eliminou seus dirigentes, incorporando ao Estado corporativista mediante processos de transformismo – um entre vários instrumentos estatais utilizados para enfraquecer e desativar o potencial político das classes subalternas (cf. ROCCU, 2017, p.8). O fascismo, assim, contribuiu para o aprofundamento da subalternidade das massas apassivadas e para a adesão *fanática* à ideologia dominante. Contudo, essa “adesão



fanática”, não refletida e passiva, é ela mesma um fato histórico: o sujeito subalterno assim se constitui, e por isso pode superar sua condição de subalternidade a partir da ação política na história. Como dissemos no segundo capítulo, criar um novo conformismo, uma nova hegemonia não passa por demolir meramente o mundo existente para inviabilizar toda cultura anterior. Mas, ao contrário, faz-se necessário um movimento de crítica das concepções de mundo hegemônicas, isto é, dos modos de conformação ao *status quo* na sociedade burguesa, que produz um tipo de subjetividade política: a do sujeito resignado, conformado, obediente.

O fascismo marca então uma nova ordem “iliberal”, por assim dizer, ao solucionar a crise orgânica, que afeta tanto o Estado quanto a produção, recuperando a unidade das classes dominantes para resistir aos possíveis ataques das classes subalternas após a ofensiva bolchevique, permitindo, assim, que o Estado burguês sobreviva para além de sua crise orgânica (ANTONINI, 2021, p. 57). Mesmo fora da Itália até 1924, depois de sua estadia em Moscou e Viena, Gramsci estava ciente do alcance do fascismo sobre as massas, constatando o que sempre advertiu: a ditadura do regime e o massacre de seus opositores, cujo clímax está no assassinato do deputado Giacomo Matteotti, figura política que denunciava a violência fascista e as fraudes em torno das eleições em abril daquele ano.

Em síntese, o fascismo reforçou o elo historicamente fundamental na política italiana entre ideologia, conformismo e hegemonia. No interior desse elo, as classes dominantes se valeram do regime para implementar o modelo fordista de produção, sob a forma do Estado corporativista. Vejamos, então, como Gramsci articula corporativismo, americanismo e fordismo, nexos enunciados no Q.1, §135 (início de 1930), que é retomado no início de 1934 (Q.22) como o projeto de integração e expansão das bases sociais do capitalismo, e se concretiza, sobretudo, no sistema de produção em massa, nos altos salários e na difusão do consumo (cf. GAGLIARDI, 2016, p. 14).

### **3.3. Americanismo e fordismo: a consolidação da revolução passiva no mundo ocidental**

Gramsci analisa nos *Quaderni* como o americanismo, como nova cultura em expansão, e o fordismo, como reorganização das forças produtivas, promovem um reordenamento não apenas no mundo do trabalho, mas na cultura ocidental, exigindo na esfera produtiva um novo tipo de trabalhador condizente com o novo arsenal do

capitalismo industrial e financeiro. O americanismo, nesse sentido, é a forma do conformismo de massas através da ideologia do trabalho, sob o signo do taylorismo, isto é, a formação do “gorila amestrado”: trata-se da relação entre processo produtivo, cultura e “produção” de apassivamento e conformismo.

Por isso, o problema norteador que atravessa as notas do Q.22 é *a questão da liberdade mediante o trabalho repetitivo*, levando o autor dos *Quaderni* a sugerir a implementação da planificação da produção no socialismo. Por outro lado, o potencial caráter progressista do americanismo, no qual Gramsci assinala, é que ele é absorvido pelos grupos subalternos como um consenso *proposto*, e não *imposto* – cuja proposição se dá na forma de uma *vontade coletiva*, processo que trataremos mais adiante.

Segundo Gramsci, a América não tem grandes “tradições históricas e culturais”, sendo esta a razão mais importante, mais até do que sua própria riqueza natural, para sua “formidável acumulação de capitais (Q.22, §2, p. 2145). Na Europa, no entanto, havia sedimentações viscosamente parasitárias, legadas pelas fases históricas passadas, o que permitiu uma base sadia para a indústria e, em especial, para o comércio, aspecto que possibilitou reduzir a função econômica representadas pelos transportes e pelo comércio a uma real atividade subordinada à produção, isto é, incorporando estas atividades à própria atividade produtiva (idem). Na lógica fordista, a gestão direta do transporte e do comércio da mercadoria produzida permitiu uma economia nos custos da produção, o que tornou possível oferecer melhores salários e menores preços de venda. Com isso, aumentou o poder de consumo e as classes populares tinham padrão de vida mais elevado em relação aos trabalhadores europeus.

A racionalização da produção e do trabalho combinou a coerção – através da destruição do sindicalismo operário, com a persuasão – mediante altos salários, diversas benesses sociais e habilíssima propaganda ideológica e política (idem, p. 2145-6). Toda a vida do país passou a ser centrada na produção: “a estrutura domina mais imediatamente as superestruturas, e estas são ‘racionalizadas’ (simplificadas e reduzidas em número)” (idem, p. 2146).

Em resposta à crise orgânica, o fordismo marca o processo de sucessivas tentativas da indústria para superar a lei da tendência decrescente da taxa de lucro. Um período que converte uma economia baseada na ideia de indivíduo privado, atomizado, pequeno produtor, em uma economia de tipo programática, planejada de cima, ou seja, do Estado; ou ainda, um estreitamento do Estado na formação social capitalista e a expansão de suas

bases políticas de massa, paralelamente ao crescimento das estruturas organizadas do capital financeiro (idem).

Tal processo consolida no mundo ocidental a revolução passiva permanente, na medida que a industrialização modifica os processos produtivos – são os efeitos dessa transformação exercida pelo capital sobre os trabalhadores o objeto de Gramsci no Q.22, ou seja, “a transformação do modo de acumulação que o capitalismo central experimentou ao longo do século XX e que inauguraria uma era de plenitude expansiva, noutros termos, de civilização do capital” (REYNA, 2016, p. 76).

Que tipo de sujeito político está sendo formado pela nova ordem do capital financeiro? Como se difunde essa visão de mundo e como seu respectivo conformismo se inscreve nas classes subalternas? Como afirma Baratta (2004, p. 154), o problema do americanismo e do fordismo na reflexão mais madura de Gramsci<sup>81</sup> ressalta a internacionalização da questão meridional, tema desenvolvido desde o Q.1, descrevendo os efeitos do acelerado processo de mundialização dos mercados e da produção standard em massa. Interessa, para o autor dos *Quaderni*, investigar o novo humanismo estabelecido pelo modelo norte-americano, já que a antiga concepção foi eliminada na racionalização técnica e científica da Modernidade (cf. BARATTA, 2004, p. 163).

### **3.3.1. Automatismo e conformismo: a psicologia do operário apassivado**

Para além do modo de produção estandardizado, Gramsci ressalta, no Q.22, a caracterização do modo de vida propagado pelo americanismo: um conformismo apassivador, de controle social mediante a questão sexual (Q.22, §3), a coerção do trabalho sob jornada de “banco de horas” (Q.22, §§10, 11 e 12). O americanismo como modo de vida em si, no entanto, é ambivalente: uma aguda crítica da burguesia norte-americana às velhas classes europeias, mas, por outro lado, carrega a possibilidade de subversão desta pelas classes subalternas:

O que hoje é chamado de “americanismo” é em grande parte a crítica antecipada feita pelas velhas camadas que serão esmagadas pela possível nova ordem e que já são vítimas de uma onda de pânico social, de dissolução, de desespero, é uma tentativa de reação inconsciente de quem é impotente para reconstruir e toma como ponto de apoio os aspectos

---

<sup>81</sup> De acordo com Baratta (2004, p. 158), apesar do Q.22 ser escrito provavelmente entre fevereiro e março de 1934 (de acordo com a datação de Francioni), os escritos sobre o tema estão presentes em cadernos precedentes condensados, sobretudo, em 1929, sendo o período mais intenso de toda a elaboração carcerária de Gramsci, do ponto de vista da reflexão e do estudo sobre o americanismo (idem).

negativos da transformação. Não é dos grupos sociais “condenados” pela nova ordem que se pode esperar a reconstrução, mas sim daqueles que estão criando, por imposição e com o próprio sofrimento, as bases materiais desta nova ordem: estes “devem” encontrar o sistema de vida “original” e não de marca americana, a fim de transformarem em “liberdade” o que hoje é “necessidade” (Q.22, §15, p. 2179, grifo nosso).

Nessa nota, intitulada “civilização americana e europeia”, Gramsci enfatiza que a mudança social não virá através das camadas fossilizadas, engolidas pela nova ordem, isto é, as antigas classes parasitárias presentes na Europa; a transformação vem da classe que cria as bases materiais desta nova ordem (Q.3, §11, p. 296-97, primeira versão), ainda que sob a própria imposição e com o próprio sofrimento (acréscimo na segunda redação). A partir do americanismo, as classes subalternas precisam encontrar seu próprio “sistema de vida original”, o desejo por autonomia em exercer sua liberdade sem o jugo imposto pelas classes dominantes. Noutros termos, o que o autor sublinha o processo de autonomia dos grupos subalternos a partir de um conformismo ativo como proposto, não imposto.

Essa compreensão do conceito de conformismo é a chave de conexão textual entre os vocábulos “conformismo”, “ideologia” e “hegemonia”. Conformismo, em Gramsci, significa “nada além de sociabilidade”: “mas gostamos de usar a palavra ‘conformismo’ precisamente para ofender os imbecis” (Q.14, § 61, p. 1720). A passagem acima (Q.22, §15) assinala que o americanismo é criticado pelas camadas fossilizadas da sociedade europeia justamente porque estes grupos são esmagados pela ordem do novo industrialismo, pela qual o capital assume novas facetas não apenas do ponto de vista produtivo, mas subjetivo também. A nova ordem imposta pelo capitalismo financeiro exige a formação de um “novo tipo humano”, o mais conformado possível à sua subjetividade política. O trabalhador exigido nessa forma de produção precisa estar preparado para recepcionar as transformações em curso, decorrentes dos avanços da tecnologia, da aceleração da vida, em suma, o trabalhador precisa estar adequado aos modos de ser e de pensar segundo ideologias de apassivamento.

Nesse sentido, o americanismo atende os requisitos ideológicos para ser uma visão de mundo hegemônica, aqueles critérios discutidos anteriormente na presente pesquisa. A ideologia em Gramsci, como vimos, não cumpre somente uma função mistificadora da realidade; para a conformação à realidade que se apresenta, os sujeitos apreendem a ideologia em sua dupla dimensão, gnosiológica e axiológica, englobando modos de ser e de pensar, ou ainda, o caráter prático e cognitivo da visão de mundo em questão. Podemos então inferir que o americanismo e o fordismo foram as ideologias adotadas pelas classes

dominantes para manutenção de sua hegemonia, que havia se enfraquecido nos anos entreguerras, além dos eventos já citados como a revolução russa e a crise de 1929, mediante a queda tendencial da taxa de lucro. A hegemonia burguesa encontrou no americanismo e no fordismo a ligação entre práxis e modos de pensar e de sentir, isto é, uma concepção de mundo para as classes subalternas se “pacificarem”, sujeitadas aos modos de agir determinados pelo novo industrialismo: cumprimento de horários pré-estabelecidos (“bater o ponto”), disciplina, controle da sexualidade e da natalidade, altos salários, etc.

A proposição do conformismo americanista – não mais uma “imposição” das classes dominantes como se deu no fascismo –, reforça o apassivamento pela via do consentimento das classes subalternizadas, sem poder de escolha num cenário catastrófico, e consideradas “vencidas” na luta de classes. Entretanto, como diz Gramsci, a reconstrução de uma nova ordem social vem justamente dos grupos vencidos e massacrados pela ordem capitalista, que podem criar uma nova sociabilidade, mediante “imposição e com o próprio sofrimento”, as bases materiais de uma nova ordem emancipatória. Sujeitos que reconhecem sua própria potência e devem estabelecer um sistema de vida original e não mais de marca americana, nas palavras do autor dos *Quaderni*, transformando necessidade em liberdade (Q.22, §15, p. 2179).

Todo o cenário tratado até aqui, isto é, do funcionamento da política sob a forma da revolução passiva, marca o coágulo que estanca os grupos subalternos de se organizarem em construir outra hegemonia. De acordo com Fresu (idem, 2017, p. 159), tanto o fascismo como o fordismo foram duas respostas, ainda que profundamente diversas, oferecidas pela burguesia no início do século XX para sair de sua crise orgânica: o fascismo como uma resposta reacionária, defesa violenta da ordem tradicional e do parasitário sistema de rendas europeu.

A peculiaridade trazida pelo americanismo consiste na dominação sem precedentes de uma sociedade já nascida sob o signo do industrialismo, de uma América que se formou na base do capitalismo propriamente monopolista; nesse sentido, não houve uma “transição” de um regime econômico a outro, como ocorreu em sociedades pré-capitalistas (REYNA, 2016, p. 78)<sup>82</sup>. Por meio de sua “organização científica do

---

<sup>82</sup> Além disso, afirma Reyna, a expansão do capitalismo é também a possibilidade de sua superação mediante um projeto político. Não se trata mais de camponeses expropriados de suas comunidades e colocados para trabalhar em uma fábrica; estamos diante da formação de verdadeiras gerações de

trabalho”, altos salários e restrições socioculturais na vida dos trabalhadores, o fordismo gera tanto uma intenção (isto é, intensificação e aceleração) quanto uma extensão (isto é, internacionalização) do capitalismo (ROCCU, 2017, p. 8).

Embora Gramsci e Marx teorizassem sobre duas diferentes fases do desenvolvimento capitalista, Marx reflete acerca da fase mais madura da revolução industrial, com a aplicação das máquinas à produção, enquanto aquela em que Gramsci se encontra caracteriza-se por uma reestruturação do tipo fordista, com a padronização da produção e dos métodos de trabalho. No taylorismo e no fordismo, o trabalhador passa por uma transformação niveladora para se adaptar às novas condições de produção, tornando-se cada vez mais homem-massa e menos homem-indivíduo. Uma sociedade caracterizada pelo conformismo em alto grau e pela restrição dos espaços individuais, tomado como um processo necessário e irreversível (MEDICI, 2014, p. 41-2).

Para Gramsci, o fordismo foi uma resposta progressiva e racional das classes dominantes para contornar a crise de hegemonia, também marcada por contradições, que determina a passagem do velho individualismo econômico à economia programática (FRESU, 2017, p. 159). O diferencial é que, ao contrário da Europa, não ocorreu na América os fenômenos mórbidos da crise e a emergência de regimes autoritários. Isto consiste no processo de elaborar um novo tipo de operariado industrial que corresponda às aspirações burguesas a fim de expandir o capital no novo cenário imperialista, como dissemos anteriormente, quando a fusão entre capital industrial e capital financeiro demarca o atual cenário da economia política e da hegemonia burguesa a nível global. Uma nova função produtiva, necessária para legitimar a existência da classe, exige um novo sujeito produtivo e novas formas de exploração do capital, agudizando ainda mais as contradições existentes entre capital e trabalho. Sobre isso, Fresu salienta o seguinte:

(...) embora Gramsci defina o americanismo-fordismo como racional e progressivo, isso não o impede de identificar seus limites, sobretudo a impossibilidade de superar as contradições sociais inerentes à crise orgânica do capitalismo. *O americanismo-fordismo baseava seu projeto de economia programática na tentativa de fazer do trabalhador uma simples extensão da máquina, a ponto de pretender adequar suas atitudes e estilos de vida às necessidades de produção.* (...) Para Gramsci, na luta entre o “gorila amestrado” e o “homem filósofo”, é este último que prevalece e, por conseguinte, o outro pressuposto necessário para a homogeneização da sociedade para os propósitos da produção fordista – a superação do conflito capital-trabalho – também não se realiza (FRESU, 2020, p. 340, grifos nossos).

---

trabalhadores que assumiram formas culturais e políticas nos centros urbanos e manufatureiros, que agora estão em condições de formular sua própria cultura e subjetividade (REYNA, 2016, p. 77-8).

Através do taylorismo<sup>83</sup>, a questão do americanismo é situada no âmbito da administração científica, levantando um debate sobre como manejar a racionalização da economia e, conseqüentemente, do trabalho, reduzindo o trabalhador a um “gorila amestrado” (cf. COSPITO; FRANCIONI; FROSINI, 2021, p. 22) – a síntese maior do antagonismo entre capital e trabalho:

A novidade do fordismo está no fato de que o velho Estado liberal, clássico na Europa, tenderá a desaparecer diante do impulso regulatório do Estado de compromisso que está sendo formulado na América do Norte depois de 1929. *Esse Estado que supõe um trabalhador que é também consumista, mas também um trabalhador despolitizado, sem relações sociais solidárias, como existe na Europa.* A classe trabalhadora americana também estaria marcada por essa mudança: *não só teria um processo de trabalho muito diferente do europeu, como seria integrada ao Estado de outra forma* (REYNA, 2016, p. 80 grifos nossos).

As formas pelas quais a racionalização taylorista conseguiu se impor aos corpos dos trabalhadores são examinadas por Gramsci como parte de um projeto mais geral de “remodelação” da sociedade. Considerando a dinâmica microfísica da produção (fordismo) com as transformações socioculturais (americanismo) implícitas no desenvolvimento do capitalismo, ele busca “reconciliar analiticamente a produção de bens com a inextricável produção de relações sociais específicas” (REDINI, 2017, p. 71). Essas transformações potencializam as mudanças sociais que se dão na Modernidade: aceleração da percepção temporal, aprimoração tecnológica, automatização de máquinas cada vez mais sofisticadas desde a Revolução Industrial. Como consequência, “a adoção dos princípios da economia de mercado foi também considerada como motor de reformas nas esferas institucional, legislativa e política e, como se fossem diretamente concomitantes, de espaços mais amplos de liberdade, democracia e expressão da sociedade civil” (idem).

A questão central no americanismo e fordismo é justamente transpor esse mecanismo da produção para as relações sociais concretas, produzindo o conformismo que padroniza o modo de vida adequado a essa nova dinâmica econômica. Para cumprir

---

<sup>83</sup> A necessidade de ampliar e intensificar a produção industrial não apenas para aumentar os lucros, mas também satisfazer as demandas de grupos cada vez mais numerosos da população, somado aos desafios da Modernidade (aceleração do modo de vida, sofisticação tecnológica do sistema fabril para a produção em larga escala, sociedade civil difusa, etc.), levaram à introdução de novos métodos produtivos introduzidos pelo engenheiro norte-americano Frederick Taylor (1856-1915), que postula um novo método de organização do trabalho fabril no livro *Os princípios da gestão científica*, em 1911. Sua obra ficou conhecida não apenas na Europa como até na União Soviética (MEDICI, 2014, p. 44)

a padronização de vida, o fordismo exige uma disciplina irrestrita dos trabalhadores para executar a produção em série, mediante o esforço repetitivo que venha garantir um operariado obediente e disciplinado: turnos alternados, observação das condições psicofísicas dos trabalhadores, acompanhamento de sua situação familiar – tudo que é relativo a um aparato de alta vigilância, que condiz para uma suposta “preocupação” do empregador e seu subalterno, de modo a parecer uma relação colaborativa, que possa ocultar qualquer superexploração<sup>84</sup>.

A disciplina, no entanto, não é um fim em si mesma: no Q.22, Gramsci mostra que “disciplinar e conformar são considerados componentes inelimináveis do fluxo da história” (MALTESE, 2015, p. 74). O sentido que Gramsci atribui à disciplina não é o mesmo efetivado pelo fordismo.

O fordismo estabelece uma rigorosa disciplina no intuito de regulação da vida do trabalhador: seu horário de chegada e de saída para cumprimento de seu banco de horas, sua rotina vivida para o trabalho, seus momentos de lazer – desde que não contrarie a lógica produtiva. Aqui, o modelo fordista impõe um tipo de conformismo ao trabalhador: a lógica fabril já foi pré-estabelecida pelas classes dominantes, e a tarefa ou a ordem produtiva é executada de modo mecânico, caracterizado por uma disciplina extrínseca e autoritária (cf. Q.14, §48, p. 1707). Contudo, existem elementos que justificam a aplicação da disciplina, como por exemplo quando uma decisão parcialmente equivocada se mostra menos danosa que uma desobediência. Ainda que tal desobediência seja justificada por quem a praticou, ela pode produzir efeitos catastróficos, enquanto juntam-se aos danos parciais da orientação parcialmente equivocada os outros danos da desobediência e da duplicação de orientações (idem).

O trabalhador segue a disciplina fordista para estar sempre condicionado ao que determina seu empregador. Gramsci, por sua vez, considera que a disciplina não anula a personalidade e a liberdade, as quais se apresentam não em razão da disciplina, mas em

---

<sup>84</sup> As narrativas sobre o desenvolvimento econômico e o espírito empreendedor, como lembra Redini, têm desempenhado um papel decisivo na possibilidade de impor comportamentos sociais e de trabalho específicos sob a forma dos preceitos de “educação para o trabalho”, “consciência de deveres” e “responsabilidade” (REDINI, 2017, p. 72), isto é, um conjunto de valores que “domesticam o gorila”, na tentativa de conscientizar o trabalhador e educa-lo para um desempenho eficiente, exigindo coercitivamente resultados satisfatórios, que valham o “investimento” da empresa contratante. Nessa mesma lógica, o Estado passa a se constituir por espelhamento em relação à sociedade administrada promovida pelo fordismo, demandando a aquisição de atitudes psicofísicas ligadas aos novos métodos de produção, e fazendo-se valer de uma hierarquia empresarial-estatal, cujas combinações são ativadas e operacionalizadas pelas classes sociais.



razão do poder que implica tal disciplina (cf. LA PORTA, 2017, p. 417). Para Gramsci, a disciplina não deve ser entendida como a “execução mecânica de um parto”, e sim como “uma assimilação consciente (...) da diretriz a ser implementada”, sem anular com isso a personalidade, mas apenas limitando a impulsividade arbitrária e irresponsável (Q.14, §48, p. 1706).

Em suma, a racionalização e a disciplina são fundamentais para o processo de conformação das individualidades. No Q.12, Gramsci diz que um certo grau de conformismo é considerado condição para a manutenção e reprodução de qualquer organismo social, bem como para a eficácia de qualquer procedimento socializante (cf. Q.12, §2, p. 1548). Inicialmente para manter um sistema educativo, é necessário uma disciplina para a formação intelectual, essencial ao cumprimento da hegemonia (cf. Q.15, §46, p. 1807).

No Estado, a burocracia moderna é a ordenação do mundo da fábrica para o Estado, ou ainda, da fábrica para o mundo administrativo – sendo o Estado administrador da sociedade. Não há burocracia estatal moderna sem a disciplina da fábrica. por isso, a ordem fordista não permitia a existência da “vadiagem” nas cidades, e o ordenamento social era rigidamente necessário para garantir o controle dos grupos subalternos, sua assimilação ideológica, política, econômica e cultural.

A crise liberal se alarga com o fascismo e com o americanismo, as classes dominantes conseguem recuperar sua hegemonia, na medida em que o americanismo se consolida a nível global, segundo a nova ordem produtiva fordista propagada pelos EUA, baluarte do liberalismo. Isto levou o autor dos *Quaderni* a propor uma nova estratégia de revolução: a guerra de posições. As leituras de Gramsci d’*O Capital*, analisando as categorias da economia política em David Ricardo, bem como o seu contraponto a Croce em diversas notas carcerárias, “servem como fio condutor para caracterizar o americanismo como revolução passiva, e aprofundar-se na teoria leninista do imperialismo, enquanto época de crise histórica do capital” (cf. KANOUSI; MENA, 1985, p. 118)<sup>85</sup>.

---

<sup>85</sup> Segundo Reyna (2016, p. 83), a partir da obra de Buci-Gluckmann (*Gramsci e o Estado*), foi postulado um cânone interpretativo gramsciano nas seguintes chaves: hegemonia, guerra de posições, revolução passiva e americanismo e fordismo. O fascismo, nesse sentido, é situado no campo da “guerra de posição” que marca dois fatos principais: uma reorganização do capitalismo em escala mundial e uma crescente intervenção do Estado na economia, com todos os efeitos que isso acarreta no aparato econômico (idem).

De acordo com Kanoussi e Mena (cit.), a base material da filosofia de Croce consiste precisamente na restauração do capital, através do “fenômeno americano”: ao introduzir uma nova racionalidade produtiva mediante diversas formas, como a destruição dos sindicatos territoriais, o proibicionismo, a intenção de tornar o trabalhador um gorila amestrado – há uma brutalização do sujeito subalterno, cuja exigência dos novos métodos de trabalho (taylorismo e fordismo) pressupõe processos de apassivamento psicofísico. As marcas da apassivação fordista se dão sob dois fenômenos: proibicionismo e ética puritana, que de forma alguma consistiam em preocupações éticas, ao contrário, ambas contribuíam para a produtividade do trabalho. Gramsci reconhece, de forma peremptória, que toda a atividade industrial de Henry Ford pode ser vista como uma “luta contínua e incessante para escapar da lei da queda da taxa de lucro” (Q.10, §36, p. 1281-82)<sup>86</sup>.

A brutalidade sobre o trabalhador domina todas as esferas da vida, a exemplo da coerção exercida pela racionalização e regulação da sexualidade e da vida familiar, em um sentido adequado à ideologia do americanismo (cf. KANOUSSE; MENA, 1985, p. 122). Os processos de mudança no modo de ser e de viver ocorreram “por coerção brutal”: a seleção do homem adequado para as novas formas de produção e trabalho se deu com o uso de brutalidade sem precedentes, deslocando os fracos e insubordinados para as subclasses ou eliminando-os completamente (Q.22, §10, p. 2160-63). A brutalização do trabalhador se dá pelo condicionamento psicofísico a atividades mecânicas que cerceiam o uso da inteligência em sua atividade, que antes era realizada por meio do trabalho artesanal. Pessoas outrora qualificadas para exercer tal atividade, agora substituídas por maquinarias refinadas que parcelam a atividade e demandam apenas a repetição e a obediência do trabalhador aos comandos que ela necessita para ser operacionalizada, e assim produzir em larga escala.

Por isso, as questões do americanismo e fordismo são marcadas por uma profunda reforma econômica. Trata-se de analisar os efeitos da crise de 1929, da crise orgânica (econômica e política) que atravessou o início dos anos 1930, os novos arranjos do capital em sua forma imperialista e as novas configurações da luta de classes. Gramsci considera o fordismo como ponto extremo do processo de sucessivas tentativas da indústria no

---

<sup>86</sup> No Q.22 Gramsci retoma esse entendimento, ao considerar o fordismo como o ponto extremo do processo de sucessivas tentativas da indústria para superar a lei tendencial da queda da taxa de lucro (Q.22, §1, p. 2140).

sentido de superar a lei tendencial da queda da taxa de lucro, conforme indicado no item 6 do plano de estudos (cf. Q.22, §1, p. 2140). De acordo com o autor, a substituição da plutocracia por iniciativa das classes dominantes deu lugar a um novo mecanismo de acumulação e distribuição do capital financeiro, baseado na produção industrial (Q.22, §1, p. 2139-40) – a leitura gramsciana assimila, portanto, aquilo já desenvolvido por Lênin no texto *Imperialismo: fase superior do capitalismo* (cit.).

Retomando a questão central que norteia o Q.22, Gramsci indaga: como é possível existir uma hegemonia na América, repleta de um capitalismo bem desenvolvido, mesmo que um continente sem grandes tradições históricas e culturais? Ao qual o autor responde: “a hegemonia nasce da fábrica, e necessita apenas, para ser exercida, de uma quantidade mínima de intermediários profissionais da política e da ideologia” (Q.22, §2, p. 2146)<sup>87</sup>, ou seja, o substrato cultural da hegemonia. A América, como dissemos, é caracterizada pela ausência daquelas classes parasitárias que disputam as riquezas saqueadas no colonialismo pelo velho continente.

Pela primeira vez na história do capitalismo, a partir do tipo de sociedade racionalizada, ordenada e totalmente instrumental, ocorre a possibilidade de o fordismo constituir-se como um verdadeiro complexo civilizacional que põe fim a todas as formas estrangeiras ou anteriores<sup>88</sup>. O sucesso desse modelo se dá na combinação de força e

---

<sup>87</sup> Baratta (2004, p. 171) ressalta que “a fábrica moderna é o *lugar* (grifo do autor) de produção, não apenas em sentido econômico, mas produtor da própria cultura, de uma nova subjetividade que se estabelece no nexos psicofísico entre economia e cultura, vida privada e vida pública, ou ainda, entre produção econômica e formação humana”. Aqui reside a “centralidade operária” necessária para realizar a crítica e a superação do americanismo, na medida que “os intelectuais orgânicos do capitalismo promovem e formatam esta centralidade em sentido burguês”, e com isso o fenômeno do americanismo se mostra mais uma forma de revolução passiva, a fim de resguardar a hegemonia do capital financeiro. Do ponto de vista da formação dos intelectuais orgânicos da classe operária, “a hegemonia pode e deve ‘renascer’ da fábrica em sentido oposto (‘espírito de ruptura’) ao poder e à lógica do capital” (idem). O americanismo e o fordismo se mostraram como verdadeiros laboratórios produtivo, cultural e até antropológico de pensar uma concepção ampliada da economia – um intercâmbio contínuo, capilar e dialético entre economia, Estado e sociedade civil. Isto é, o aspecto inovador tratado no Q.22 é a complexificação radical da relação entre política e economia, pela qual a economia objetivamente invadiu a cultura e a vida, enquanto ambas se aproximaram daquela, e o Estado sendo cumpridor de uma função ético-pedagógica nesse processo (idem, p. 175-77).

<sup>88</sup> Toda a repercussão sobre o fordismo presente na obra gramsciana também é contemporânea aos intelectuais da Escola de Frankfurt, cujas reflexões sociológicas se voltaram para a crítica à sociedade de consumo, que se apresenta no nascimento de uma sociedade de massas bastante uniformizada. O arsenal teórico para realizar a crítica ao fordismo se dá através dos conceitos de reificação, fetichismo, razão instrumental, entre outros, culminando no abandono de qualquer perspectiva emancipatória (cf. REYNA, 2016, p. 79). Nesse sentido, há uma concepção totalitária da Modernidade, como indica a *Dialética da Esclarezimento*, de Adorno e Horkheimer (1985). Gramsci, por outro lado, pensa sobre a possibilidade de desestruturação desde o nascimento da hegemonia fordista, através da cultura e suas mediações com o poder político.

consenso das classes dominantes a serviço do novo industrialismo, um tipo de conformismo servil que outorga o fordismo a uma “ordem civilizadora” do capital: cria conformismos e naturaliza a dominação pela impossibilidade de desestruturá-la, instaurando-se como o “fim da história” (cf. REYNA, p. 78-9). Esta concepção é uma conhecida visão de mundo conformista na proposta de “humanização” do capitalismo, resultado de um conformismo passivo, resiliente, de que é possível superar o sistema conformando-se a ele acriticamente, aderindo pelo assentimento forjado ou imposto, não proposto (MEDICI, 2014, p. 42).

Trata-se de um tipo de sociedade racionalizada, que homogeneiza a massa e determina a necessidade de criar um novo tipo humano, adequado ao novo tipo de trabalho e de processo produtivo (Q.22, §2, p. 2146). Nesse sentido, chama a atenção de Gramsci o fato de os trabalhadores norte-americanos possuírem um alto salário em relação ao proletariado europeu, porém limitados à remuneração de grupos minoritários, não a toda a classe operária (cf. BOOTHMAN, 2017, p. 57). Mediante a livre utilização da coerção, reprimindo assim a atuação do movimento sindical, os altos salários fortaleceram o elemento do consenso evocado pela hegemonia. Entretanto, sobre esse elemento persuasivo que parece tornar o fordismo um industrialismo progressista, Gramsci comenta o seguinte:

A tese é esta: que toda a ideologia fordista dos altos salários é um fenômeno derivado de uma necessidade objetiva da indústria, junto a um certo grau de desenvolvimento e não um fenômeno primário (este que não o isenta do estudo da importância e das repercussões que a ideologia pode ter por si só) (Q.9, §72, p. 1143).

Para Gramsci, a América representa uma dada conformação social e um certo tipo de Estado (Q.1, §135, p. 125): o americanismo representa, então, esse alicerce de valores com potencial hegemônico, que de fato no terreno cultural se irradiou para o restante do mundo ocidental após a Segunda Guerra. Nesse sentido, não se trata de uma nova civilização, pois não há uma modificação das classes fundamentais, e sim um prolongamento intensivo da civilização europeia (cf. Q.3, §11, p. 297). Essa análise tem como base a intensificação do fenômeno migratório, que inicia ideologicamente desde o deslocamento dos primeiros imigrantes anglo-saxões, que eram não somente uma elite intelectual, mas especialmente moral (Q.4, §49, p. 480). Sobre estes pioneiros, diz Gramsci:

[eles] importaram para a América, em suas próprias pessoas, além da energia moral e volitiva, um certo grau de civilização, uma certa fase da evolução histórica europeia que, transplantada no solo virgem americano por tais agentes, continua a desenvolver as forças implícitas em sua natureza, mas com um ritmo incomparavelmente mais rápido do que na velha Europa (Q.4, §49, p.480).

Para Gramsci, esse foi o maior esforço coletivo de criar, “com rapidez inaudita e com uma consciência do objetivo jamais vista na história, um tipo novo de trabalhador e de homem” (Q.4, §52, p. 489), como indica o autor em nota de primeira versão, em novembro de 1930. Ao mesmo tempo, essa sociedade moderna, mesmo gozando de uma grande acumulação capitalista, se forma num terreno repleto de contradições no nível moral e intelectual (cf. BARATTA, 2017, p. 60). Muitas incongruências da cultura americana passam pela diferença, sempre mais acentuada, entre a moralidade e o costume dos trabalhadores e a de outras camadas da população (cf. Q.4, §52, 490-1).

### **3.3.2. O conformismo fordista: brutalização psicofísica e racionalização da produção e da vida**

A racionalização requer “a disciplina do produtor, dentro e fora da fábrica”, bem como do operário também, por extensão (cf. GALASTRI, 2017, p. 148). Como lembra Reyna (2016, p. 79), a dominação capitalista “não é testada no manicômio, nem na prisão, ainda que sejam instituições de disciplina social”. A verdadeira dominação e disciplinamento da sociedade, em termos de transformação das concepções do mundo, do espaço e do tempo, “tem uma primeira tentativa e também o seu aperfeiçoamento na lógica fabril” (idem). Não só isso, esse núcleo político-econômico central – que é a hegemonia que advém da fábrica, “é o que mais tarde nos permite entender como concepções supostamente universais de tempo, espaço e política se confundem com o resto da sociedade: jornada de trabalho, tempo para o ócio, tempo de produtividade, ocupações e alocação das classes sociais no mercado” (idem, p. 79-80). Na história do capital, o novo industrialismo é caracterizado pelo autor dos *Quaderni* como:

(...) uma fase que é apenas mais intensa do que as anteriores, e se manifesta sob formas mais brutais, mas que também será superada através da criação de um novo nexos psicofísico de um tipo diferente dos anteriores e, certamente, de um tipo *superior*” (Q.22, §11, p. 2165, grifo do autor).

De acordo com Gramsci, a ausência da fase histórica europeia, assinalada pela Revolução Francesa, deixou as massas populares americanas em “estado bruto”, o que consequentemente demarcou a ausência de homogeneidade nacional (Q.22, §2, p. 2146-

47). Os intelectuais americanos, nesse sentido, absorvem e reproduzem a técnica e a cultura americana para, em última instância, acomodarem-se ao sistema cultural fordista. Do mesmo modo, o sindicalismo operário americano é “mais a expressão corporativa dos direitos das profissões qualificadas”; sua destruição, exigida pelos industriais, tem um aspecto “progressista” (idem, p. 2146). Com isso, tais grupos dificilmente conseguirão se insurgir contra as desigualdades evocadas pelo padrão do “gorila amestrado” (cf. Q.4, §49, p. 481).

Contudo, é preciso lembrar que ambos os fenômenos do fascismo e do fordismo não correspondiam apenas a formas de revolução passiva que valorizavam mais a força (fascismo) ou o assentimento (fordismo): o fascismo foi um regime de violência contra civis imputado na lógica de guerra – aliados contra adversários, amigos vs. inimigos – tendo também uma sólida base de consentimento, não obstante se utilizando da força durante o regime. Já o americanismo, mesmo sob a retórica persuasiva dos “altos salários”, também recorria à coerção para reprimir as manifestações de greve do operariado norte-americano, além de promover uma moral sexual para os trabalhadores. Tais polaridades da revolução passiva não são fixas, pelo contrário, são dinâmicas, de maneira que se cumpre os exercícios da hegemonia segundo a coerção e o consenso, no contexto das relações de forças.

Para o industrial americano, essa nova forma de produção pós-Revolução Industrial exigia um envolvimento humano, que se refletia no trabalho do artesão e seu objeto criado, mas foi violentamente perdido com o industrialismo taylorista. Na modalidade taylorista, a linha de montagem não consiste apenas em mero método ou técnica da produção, sendo uma relação social, produzindo subjetividades e determinando formas de pensar e de agir (cf. BARATTA, 2004, p. 166). O taylorismo, através da divisão do trabalho, instituiu uma brutalidade contra a humanidade e espiritualidade do produtor. Assim, a fim de recuperar a eficiência física e “psicomuscular” do trabalhador, que é necessária para obter a estabilidade e a continuidade da produção, o sistema fordista passa a “cuidar” dos trabalhadores de modo paternalista.

Evidentemente, esse “cuidado” não passa de um engodo, pois a empresa é como uma máquina que não pode ser desmontada em suas peças individuais para não haver perdas. O que poderia destruir a força produtiva seria a própria subjetividade do trabalhador, considerando que ao ser reduzido a “gorila amestrado”, ele permanece em sua condição humana com possibilidades de pensar e chegar a “um conjunto de

pensamentos pouco conformistas” (Q.22, §12, p. 2171). Nessa nota, Gramsci analisa a formação do “gorila amestrado”, no qual o desinteresse intelectual pela atividade laboral é sintoma da mecanização do trabalhador, o que estabelece a conexão entre processo produtivo, cultura e produz ideologias de apassivamento e conformismo.

Na verdade, quanto mais conformista e mecanizado, melhor para a produção, sendo a maior a virtude no modelo fordista. No medievo, diz Gramsci, havia demasiado tempo para refletir, por isso a mecanização era mais difícil (idem, 2170). Na Modernidade, o tipógrafo, por exemplo, precisa ser muito rápido, deve ter as mãos e os olhos em contínuo movimento, o que torna mais fácil sua mecanização (idem). Essa modificação dos modos de ser e de pensar, profundamente moderna, tem por intuito a adaptação do sujeito subalterno a uma produção mais eficiente: o tipógrafo necessita mecanizar para operacionalizar a máquina, pois se os trabalhadores não conseguirem se isolar do conteúdo intelectual do texto, que pode ser muito “apaixonante”, consequentemente isso implicaria em menos trabalho, e um ofício mais desqualificado. O foco deve ser precisamente, no caso do tipógrafo, dedicar-se apenas à simbolização gráfica. Porém, esse ciclo de movimentos repetitivos e mecanizados não destrói espiritualmente o homem, pelo contrário:

Quando o processo de adaptação se completou, verifica-se na realidade que o cérebro do operário, em vez de mumificar-se, alcançou um estado de completa liberdade. Mecanizou-se completamente apenas o gesto físico; a memória do ofício, reduzido a gestos simples repetidos com ritmo intenso, “aninhou-se” nos feixes musculares e nervosos e deixou o cérebro livre e desimpedido para outras ocupações. Do mesmo modo como caminhamos sem necessidade de refletir sobre todos os movimentos necessários para mover sincronizadamente todas as partes do corpo, de acordo com aquele determinado modo que é necessário para caminhar, assim também ocorreu e continuará a ocorrer na indústria com relação aos gestos fundamentais do ofício; caminhamos automaticamente e, ao mesmo tempo, podemos pensar em tudo o que quisermos. (...) Que uma tal preocupação exista entre os industriais é algo que se deduz de toda uma série de cautelas e iniciativas “educacionais”, que podem ser encontradas nos livros de Ford (...) (Q.22, §12, p. 2170-71, grifos nossos).

No modo de produção em massa estabelecido pelo industrialismo, tudo é submetido à condição de mercadoria para ser reproduzido massivamente, de modo que as novas técnicas atingem o exato oposto do trabalho artesanal, pois tudo se torna mercadoria massificada (GALASTRI, 2017, p. 150-1). O processo de criação humana é aferido mediante a reprodutibilidade: salvo os casos de obras de arte únicas e não

reproduzíveis<sup>89</sup>, “qualidade é quantidade”, diz Gramsci – de modo que tudo que for reproduzível passa a ser do reino da quantidade, e pode ser fabricado em série (Q.22, §8, p. 2159).

Para enquadrar o trabalhador, o fordismo requer uma padronização de seu estilo de vida. Dentre as repressões do governo norte-americano contra a classe trabalhadora, estavam a regulação do comportamento sexual e a proibição do consumo de álcool nos anos 1920<sup>90</sup>. Como observa Fresu, foi efetuada uma verdadeira cruzada proibicionista e moralizante em relação ao controle dos costumes do operariado americano:

O mesmo se aplicava ao comportamento sexual, cuja irregularidade era, juntamente com o álcool, um perigoso inimigo das energias nervosas. *Também porque a indução a comportamentos de depravação alcohólica e sexual seria inerente aos trabalhos monótonos, repetitivos e obsessivos.* Isso explica porque Ford criou os órgãos de inspeção corporativa com o objetivo de controlar como os operários gastavam seu dinheiro e quais eram suas atitudes latentes ou privadas no nível sexual (FRESU, 2020, p. 337, grifos nossos).

Como lembra Fresu (idem), Gramsci coloca em estreita conexão as exigências do modo de produção com os traços mais destacados do puritanismo e da ideologia americana, não reduzindo a cruzada proibicionista e pela moralização dos costumes a uma simples tendência cultural e religiosa. Destarte, a nova ideologia estatal, no entender de Gramsci, é permeada de um puritanismo tradicional que atualiza a moralidade dos pais fundadores da América, os colonizadores anglo-saxões, cujo caráter moralizante consistia no “verdadeiro americanismo”.

Nesse sentido, Gramsci polemiza com “a questão sexual”, título da nota §3 do Q.22, ao dizer que interessa ao industrialismo um controle da sexualidade, sob a forma da monogamia, de modo que o trabalhador jamais desperdice suas energias na busca desordenada e aventureira do sexo casual, pois “não se pode desenvolver o novo tipo de homem exigido pela racionalização da produção e do trabalho enquanto o instinto sexual

---

<sup>89</sup> Após o escrito do Q.22, o contrário dessa concepção é defendido mais tarde por Walter Benjamin, no texto *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica* (idem, 1987).

<sup>90</sup> A Lei Seca nos EUA foi chancelada em 1919 e abolida somente em 1933, no governo de Franklin Roosevelt. O governo proibia a fabricação e o consumo de bebidas alcóolicas a fim de controlar o flagelo social do alcoolismo. Todavia, o Estado fracassou em exercer esse controle e se deu o efeito inverso: as bebidas alcóolicas passaram a ser produzidas e comercializadas no mercado clandestino, favorecendo as organizações criminosas (cf. MEDICI, 2014, p. 47)



não for adequadamente regulamentado, não for também ele racionalizado” (Q.22, §3, p. 2150).

A esse respeito, Redini (2017, p. 83) salienta que a definição de uma nova ética sexual, bem como a escolha preferencial das trabalhadoras, deve ser lida à luz das necessidades político-econômicas do capitalismo global, e não de atitudes “puritanas” por parte dos empresários ou das habilidades intrínsecas dos trabalhadores. A análise sobre a questão sexual no Q.22 se delineia de acordo com os novos métodos de produção e trabalho, podendo emergir um projeto mais amplo de formação de uma “nova humanidade”, conforme as necessidades de uma produção específica.

### **3.3.3. Conformismo, disciplina e moralização sexual**

No contexto de reordenamento do capital, outro aspecto importante ressaltado no Q.22 é a questão sexual, a qual Gramsci insere a problemática no seu plano de estudos segundo os desdobramentos da crise de hegemonia burguesa e as soluções apontadas no plano da economia política, inclusive analisando a psicanálise e sua difusão maciça no pós-guerra. Em relação à “questão sexual”, Gramsci aponta, de maneira inusitada, como a sexualidade passa a exercer uma função reprodutora e como esporte no contexto do americanismo, de modo que “o ideal ‘estético’ da mulher oscila entre a concepção de ‘reprodutora’ e de ‘brinquedo’” (Q.22, §3, p. 2148). Uma tal incorporação da questão sexual à conformação social da hegemonia sob nova roupagem também ocorreu no fascismo, como aponta Blinkhorn:

O clima de confiança da classe média urbana estendeu-se até às mulheres. A despeito da visão ideologicamente tradicionalista e culturalmente chauvinista que o fascismo tinha do papel das mulheres, as mudanças econômicas e sociais mostraram-se mais poderosas que o preconceito oficial. Como a expansão dos serviços educacionais, médicos e burocráticos criou empregos e cargos para os quais as mulheres – por razões discriminatórias mais sutis – eram consideradas mais adaptadas, o fascismo assistiu a um aumento involuntário e paradoxal no emprego de mulheres em profissões liberais e em escritórios (BLINKHORN, 2009, p. 65).

Isso significa dizer que tanto o fascismo, como sendo visão de mundo autoritária, e o fordismo, como sendo visão de mundo racionalizadora, convergem para os elementos que elencamos sobre a revolução passiva, isto é, cooptam setores massivos dos grupos subalternos, persuadindo-os de forma supostamente favorável, mas que na verdade tem por finalidade a desagregação até torna-los incapazes de se organizarem e produzirem

dirigentes. A questão sexual, no americanismo, cumpre normas apassivadoras de conformismo não apenas de classe, mas também de gênero, no que concerne à questão feminina.

A nova subjetividade exigida pelo modo de produção fordista, além do modelo monogâmico familiar, tem uma compreensão conformista da sexualidade, muito parecida com a da Igreja Católica: deve exercer somente uma função de reprodução. Isso concerne na formação de uma nova “personalidade feminina”: se a mulher não alcançar uma independência completa em relação ao homem, ela não obtém autonomia e isso implica em aspectos mórbidos, que se devem evitar a partir de um novo modo da mulher conceber a si mesma e seu papel nas relações sexuais:

A questão ético-civil mais importante ligada à questão sexual é a da formação de uma nova personalidade feminina: até que a mulher tenha alcançado não apenas a verdadeira independência do homem, mas também uma nova forma de conceber a si mesma e seu papel nas relações sexuais, *a questão sexual continuará rica em características mórbidas e será preciso cautela em qualquer inovação legislativa* (Q.22, §3, p. 2149-50, grifo nosso).

Contra a “hetero-coerção” fordista e a frouxidão da moralidade das classes improdutivas, Gramsci propõe uma autorregulação, uma autolimitação em conformidade com os objetivos das massas trabalhadoras. Esta solução acaba concedendo privilégio excessivo a esse “eu”, à autonomia ou identidade de uma subjetividade percebida como unitária, ou unificadora (BONI, 2010, p. 50). Contudo, o feminismo sugestivo nesta nota não pode ser de caráter normativo ou legislativo, pois a questão cumpre uma função ético-civil a ser pensada para a nova hegemonia dos grupos subalternos, o que implica de forma consequente na superação incontornável do problema do machismo na sociedade regulada, isto é, uma nova ética sexual adequada aos novos métodos de produção e de trabalho (Q.22, §3, p. 2150). Conforme afirma o autor italiano:

Mas não é só na cidade que a sexualidade tornou-se um “esporte”; provérbios populares como “o homem caça, a mulher provoca”, “quem não tem coisa melhor vai para a cama com a esposa”, etc., mostram a difusão da concepção esportiva também no campo e nas relações sexuais entre elementos da mesma classe (Q.22, §3, p. 2148)<sup>91</sup>.

---

<sup>91</sup> Até hoje, quase um século após a escrita desta nota, tais argumentos continuam sendo amplamente utilizados para endossar a cultura do estupro, além do aumento alarmante dos casos de feminicídio. Cf. o link [Feminicídio, uma praga mundial e persistente - 19/11/2019 - UOL Universa](#), acessado em 04/12/2020.

O senso comum e as visões de mundo dominantes, nesse sentido, reproduzem uma subalternidade naturalizada da condição feminina, como se a mulher estivesse a serviço das satisfações masculinas, o que é ressaltado na passagem em questão na ideia de que as mulheres são tratadas de maneira inferiorizada mesmo no interior das classes subalternas, sobretudo do operariado agrário<sup>92</sup>. A privação da sexualidade é enfatizada nessa visão de mundo, no intuito de viabilizar a exploração sem precedentes do trabalhador e concentrar suas energias vitais, conforme observa Gramsci:

O operário que vai trabalhar depois de uma noite de “extravagâncias” não é um bom trabalhador, a exaltação apaixonada não se coaduna com movimentos cronometrados dos gestos de produção ligados aos mais perfeitos automatismos (Q.22, §11, p. 2167).

Os processos de coerção biológica do corpo, bem como os preceitos “educativos” dirigidos aos trabalhadores, como assinala Gramsci, são dispositivos indispensáveis para o desenvolvimento da industrialismo, sendo parte fundamental daquele amplo projeto disciplinar que, ao perseguir o objetivo de formar um novo tipo de trabalhador já está, de fato, atuando no terreno da criação de um novo tipo humano. A essencialização e a estereotipagem do trabalho operário representam, portanto, a dimensão expressiva de relações políticas e hierárquicas específicas almejadas pelo fordismo (cf. REDINI, 2017, p. 82). Segundo Rita Medici (2014, p. 51), não há contradição entre o que Gramsci pensa do processo educacional e formativo e o da transformação social: de fato, pode-se dizer que os vários aspectos de sua concepção estão integrados em uma visão coerente.

De acordo com Maltese (2015, p. 76), a qualidade ou nível do conformismo é a medida para avaliar a taxa de emancipação de uma formação social, de maneira que a aceitação acrítica sobre a modernização americana é funcional para a produção dos

---

<sup>92</sup> A subalternidade da mulher pode ser entendida como uma subalternização da condição feminina, como ocorre, por exemplo, nos crimes de ódio contra homossexuais considerados “afeminados” e transgêneros, cujas ocorrências o Brasil lamentavelmente lidera em relação a outros países. A violência, nesse sentido, se impõe como norma, pois no espectro subjetivo dos agentes, prevalece uma relação de força que se sobrepõe ao feminino, e ainda caracteriza os sujeitos como subumanos. Isso pode ser observado em casos de mulheres vítimas de violência doméstica, como também nas mulheres que sofrem o denominado “estupro corretivo”, na condição de lésbicas – por extensão, a citação anterior traduz a seguinte visão de mundo: uma relação sexual forçada, com propósitos “desportivos”, poderia “reparar” a mulher de sua preferência sexual e supostamente “convertê-la” em heterossexual. Note-se, como adverte Gramsci, que essas diversas formas de violência com certa ojeriza pela feminilidade também ocorrem em frações dos próprios grupos subalternos, matizados por racismo, homofobia, transfobia e misoginia. Não surpreende, portanto, a reprodução de tais tendências no interior dos atuais movimentos organizados de grupos LGBTQIA+ e até mesmo em grupos feministas, por exemplo.

conformismos. Com a nova subjetividade política lançada pelo fordismo, esse “novo tipo humano” efetivamente tem, como mudança histórica ao nível da produção e do trabalho, um correlato na forma e tipo de Estado e política que se formula. O trabalhador é formatado pelo fordismo mediante um controle que não se limita ao espaço fechado da oficina de sua atividade, envolvendo, ao invés disso, todos os segmentos da existência individual e coletiva (Q.22, p. 2166-67), dentre eles a sexualidade, tema até então vinculado à vida privada.

A americanização requer um ambiente propício para seu estabelecimento, requer uma certa estrutura social (ou vontade determinada de criá-la), mas também um certo tipo de Estado (REYNA, 2016, p. 80). Na análise gramsciana, o sucesso do fordismo feito nos Estados Unidos baseia-se também na orientação das “energias libidinais”, ou seja, num “governo da sexualidade” que não deixa de causar desequilíbrios, tensões e contradições, como a coexistência da ética puritana e a ética da prostituição e do consumo dos prazeres, expressa nas “crises de libertinagem” (Q.22, §10, p. 2161-62).

Com a crise do pós-guerra, ocorre o extermínio em massa da população masculina, sobretudo. E com isso, se impõe o problema da questão sexual. Durante a vigência do período bélico, se deu uma repressão sexual sobre uma grande massa de jovens, no intuito de adaptar a população à retórica da guerra e à vida de trincheiras, atingindo todos os estratos sociais (cf. GALASTRI, 2017, p. 153).

A leitura crítica do vínculo entre a produção da subjetividade (subjetivação) e as formas de controle dentro e fora do local de trabalho é realizada segundo a produção de bens e a vida reprodutiva (cf. REDINI, 2017, p. 69), isto é, os costumes do trabalhador e o controle da natalidade e dos seus hábitos de vida. Entretanto, há um contraste apontado por Gramsci entre o comportamento moral – que se impunha à classe trabalhadora mediante a coerção sexual, e aquela conduta praticada de fato pela alta burguesia. A busca e o consumo de álcool, assim como a luxúria, eram comportamentos característicos de uma classe que possuía tempo ocioso para ambas as coisas, enquanto o controle era exercido sobre um operário que chegava exausto de sua rotina fabril (GALASTRI, 2017, p. 155).

Ocorre, então, uma nova concepção de liberalidade sexual – a exemplo de um maior desprendimento em relação à homossexualidade, tanto masculina quanto feminina (na época ainda considerado com o sufixo pejorativo – homossexualismo). Porém, essa “utopia iluminista”, em verdade se colocava em franca oposição às novas necessidades

do capital com relação à força de trabalho, isto é, uma rígida disciplina dos instintos sexuais, reforçando, com isso, a instituição familiar (Q.22, §10, p. 2162). Um antagonismo ao que havia de mais avançado em termos de forças produtivas e acumuladoras de capital, pois a moral libertária do pós-guerra, nesse sentido, carrega um caráter regressivo: a moral sexual das classes ociosas (aquelas não ligadas estreitamente à esfera produtiva) é difundida ideologicamente para a classe trabalhadora, contaminando-a com sua “depravação sexual” (GALASTRI, 2017, p. 153). Isto porque se tratava de uma moral alheia às necessidades políticas e materiais do proletariado, ideologicamente alienante e descaracterizada da condição proletária (idem)<sup>93</sup>.

A iniciativa de Ford visava patrulhar a vida privada de seus operários, uma hipócrita postura moralista que recai unicamente sobre o operariado ao interditar a comercialização e o consumo de álcool nos anos 1930. Além disso, o constrangimento moral do trabalhador também se dava na esfera familiar, no qual era exigido um comportamento sexual estritamente monogâmico, com rigoroso controle da natalidade. Essa moralidade defasada só contribuía mais ainda para a passividade social propagada pelo fordismo, a exemplo das mulheres das classes altas que ocupavam sua ociosidade em concursos de beleza:

O homem-industrial continua a trabalhar, mesmo se milionário, mas sua mulher e suas filhas tornam-se cada vez mais “mamíferos de luxo”. Os concursos de beleza, os concursos para escolher atores cinematográficos (lembrar as 30.000 jovens italianas que, em 1926, enviaram fotos em trajes de banho para a Fox), o teatro, etc., selecionando a beleza feminina mundial e colocando-a em leilão, geram uma mentalidade de prostituição; e o “tráfico de mulheres” é feito legalmente para as classes altas. As mulheres ociosas viajam, cruzam continuamente o oceano para vir à Europa, fogem ao proibicionismo da pátria e contraem “matrimônios” por temporada (...): a prostituição real prolifera, mal disfarçada por frágeis formalidades jurídicas (Q.22, §11, p. 2169).

Nesse sentido, a moral burguesa, puritana, era livre para usufruir a cultura de libertinagem que quisesse, gozando da sua jornada ociosa como classe dominante. O operariado não tinha condições psicofísicas de aproveitar a vida de prazeres e luxos; a ele nem era dado o poder de escolha sobre a decisão de ter filhos ou mais de uma parceria sexual, ou mesmo a não adesão ao casamento tradicional. Esses comportamentos eram

---

<sup>93</sup> Daí a repressão aos costumes tidos como “libertinagem” por parte das classes dominantes, coibindo as classes trabalhadoras de se entregar à boemia após seu turno de trabalho, seja através do consumo de álcool (como se deu no proibicionismo norte-americano), seja condenando a prática da prostituição mediante a ideologia do puritanismo, tanto de quem atuava no ramo como quem buscava por esse serviço.

percebidos pelas classes trabalhadoras e geravam um inconformismo que seria mais difícil de exercer sobre elas a coerção necessária às novas demandas do industrialismo – considerando que a dominação nunca se mantém apenas sobre bases coercitivas.

Para realizar a persuasão e o convencimento do operariado, a indústria fordista pagava altos salários e garantia uma rede de bem estar social promovida pelo Estado Providência, de modo a aumentar seu poder aquisitivo para tornar adequado o nível de vida às suas novas carências psicofísicas (GALASTRI, 2017, p. 154-55)<sup>94</sup>. Como afirma Galastri, “a centralidade fenomenológica que Gramsci atribui à subjetivação na análise do processo de produção dialoga constantemente com a questão da propriedade dos meios de produção, sua expropriação e sua alienação”<sup>95</sup>, isto é:

A dominação, nesse caso, não é exercida por formas mais ou menos veladas de constrangimento sobre o indivíduo. É um fenômeno mais complexo, que cria um universo restrito de possibilidades de bem-estar, que são dadas a conhecer para as pessoas desde seu nascimento. Uma vez que não conhecem mais do que isso, não podem exigir, almejar, ambicionar, cobiçar mais do que veem e conhecem. Uma vez concretizadas essas possibilidades de satisfação parciais – porém assimiladas, entendidas, percebidas como plenas pelos indivíduos – ocorre a consolidação da dominação via consenso, via aceitação passiva da ordem social, como então é conhecida. E desprovida do potencial subversivo da sublimação dos desejos (GALASTRI, 2017, p. 158).

Há um “esvaziamento”, portanto, do potencial subversivo das classes subalternas, pois “os produtos de sublimação das pulsões de vida e de morte são neutralizados através da assimilação e ‘dessublimação’ daqueles produtos” (idem)<sup>96</sup>. Esse processo é

---

<sup>94</sup> Até hoje, essa medida continua vigente mesmo sob o regime de trabalho toyotista, em inúmeras empresas. Nesse sentido, há uma série de “regalias”, por assim dizer, concessões e facilitações que privilegiam o trabalhador que possua família constituída, filhos, etc. Evidentemente, cada cenário tem sua peculiaridade conforme o próprio contexto, mas ainda permanece, indubitavelmente, a disparidade de condições e benesses quando se exerce um recorte de classe social, raça, gênero e orientação sexual – a exemplo da questão feminina, discutida no Q.22, que expressamente demarca uma desigualdade de gêneros, devido o favorecimento do patriarcado nas questões do mundo do trabalho.

<sup>95</sup> Destarte, consiste naquilo que Marcuse considera como “dessublimação repressiva” na sociedade tecnológica. Nesse processo, o poder de consumo estava condicionado às demandas do novo industrialismo, atendendo a construção de consenso nos produtos de consumo (cf. GALASTRI, 2017, p. 156).

<sup>96</sup> De acordo com Roudinesco (1988), o conceito de sublimação na teoria freudiana consiste num princípio de elevação estética comum a todos os seres humanos, do qual só eram plenamente dotados os criadores e os artistas (idem, p. 734). Hegel utiliza o termo *Aufhebung*, que corresponde à ideia de revezamento ou substituição, própria do movimento dialético, ao converter o negativo em ser. No entanto, o termo em Freud tem mais a ver com a filosofia nietzschiana, oriundo do Romantismo Alemão, para designar o fenômeno da criação intelectual (idem). É provável que essa noção esteja presente nas notas do Q.22, a partir da compreensão de Gramsci sobre a oposição promovida pelo fordismo entre trabalho manual e trabalho automatizado, sobretudo devido à influência de Freud a respeito dos efeitos mórbidos deste modo de produção. A recepção de Gramsci em relação ao freudismo será esmiuçada no próximo capítulo.

empreendido pela massificação, empobrecimento e vulgarização da cultura e da política, “cujo processo de dessublimação promovido pela sociedade tecnológica assenta as bases do conformismo social” (idem, p. 159-60).

#### **3.4. *Demonstrativo da terceira tese: conformismo, revolução passiva e formação da subjetividade. Hipótese norteadora: A massificação do indivíduo e a subjetividade conformada***

A revolução passiva, ao longo do Risorgimento, foi marcada pela modernização do Estado a partir de elites restritas, combinando a incorporação das lideranças populares ao Estado com processos de apassivamento e produção de conformismo.

O fascismo, por sua vez, é uma variante reacionária do mesmo fenômeno, como resposta à crise do Estado liberal, mas ainda assim uma tentativa das classes dominantes de modernizar o Estado segundo interesses corporativistas. O regime fascista propagou forte conformismo de massa mediante a retórica do nacionalismo, ao mesmo tempo que mesclava elementos do arditismo e do futurismo, sem perder de vista a conservação de antigas classes parasitárias acumuladoras de capital. O fascismo se mostra uma revolução passiva precisamente porque é o Estado quem organiza as classes subalternas através do corporativismo e militarização de suas fileiras, em torno da exaltação exasperada do Estado-nação (cf. KANOUSI; MENA, 1985, p. 133) – uma solução pelo alto ao problema do nacionalismo precário que predominava na Itália, como vimos anteriormente.

Na tentativa de superar essa antiga forma de acumulação, a fim de acompanhar o novo arranjo geopolítico no pós-guerra, após a revolução russa e a crise de 1929, as classes dominantes se valem do americanismo e do fordismo, analisados no Q.22 como fenômenos que promovem apassivamento de massas, no entanto tornam as trincheiras ainda mais difíceis para as classes subalternas construírem sua hegemonia. Isto porque são ideologias que reproduzem a nível global a forma hegemônica do capital financeiro, através de racionalização da produção e condicionamento psicofísico do trabalhador, expandindo-se para inúmeros países e sendo assimilado pelos grupos subalternos como um dado natural: a ideologia do trabalho e os altos salários, elementos persuasivos do fordismo. Entretanto, implicitamente isto produz formas de conformismo servil que não são explicitadas por violência aberta, mas simbólica: controle da subjetividade do trabalhador, da sexualidade, da natalidade, do seu estilo de vida.

A racionalização da produção e do trabalho, como é intitulada a nota §11 do Q.22, está diretamente relacionada à produção de um certo tipo de conformismo, o do “gorila amestrado”. Trata-se da tentativa de despersonalizar o trabalho, difundida pelo industrialismo taylorista, a fim de tornar insuperável a separação entre trabalho manual e funções intelectuais. Entretanto, Gramsci considera que este projeto é irrealizável, pois no processo de aprimoramento e especialização técnica há o processo de adaptação libertadora do operário fordizado, que não determina a anulação das funções intelectuais no ato produtivo. A privação da sexualidade do trabalhador fordista cumpre então uma “função econômica da reprodução”, deslocando o problema da natalidade para o complexo superestrutural. Diz Gramsci:

A vida na indústria exige um aprendizado geral, um processo de adaptação psicofísica a determinadas condições de trabalho, de nutrição, de habitação, de costumes, etc., que não é algo inato, “natural”, mas exige ser adquirido, ao passo que as características urbanas adquiridas são transferidas por herança ou absorvidas no decorrer da infância e da adolescência. *Assim, a baixa natalidade urbana exige um contínuo e relevante gasto com o aprendizado dos novos urbanizados e traz consigo uma permanente modificação da composição sociopolítica da cidade, colocando continuamente em novas bases o problema da hegemonia* (Q.22, §3, p. 2149, grifos nossos).

O americanismo, nesse sentido, corresponde à dimensão ético-política da ideologia norte-americana que, combinado ao fordismo enquanto sistema técnico-produtivo dessa visão de mundo garante a hegemonia do capital financeiro, aquele, como dissemos, anunciado por Lenin no ensaio Imperialismo: fase superior do capitalismo (cit.). Lenin chegou a vislumbrar uma ciência operária da produção, em contraponto à “ferocidade refinada da exploração burguesa” (LENIN apud. BARATTA, 2004, p. 160). Ideologicamente, o “taylorismo de massa” da hegemonia norte-americana difunde-se através da escola – organismo da sociedade civil que faz a maior mediação entre produção e cultura, entre estrutura e superestrutura, ao aplicar o industrialismo científico ao trabalho intelectual<sup>97</sup>.

---

<sup>97</sup> Esta é uma das contradições expressas pelo fordismo: com a automatização do trabalho manual e a taylorização do trabalho intelectual, emerge a possibilidade de criar o intelectual coletivo do proletariado. Numa abordagem sugestiva e original sobre o tema, Baratta (2004) revoga a interpretação canônica do fordismo ao afastá-lo exclusivamente daquela chave da revolução passiva, como insiste Buci-Glucksmann, e vem a problematizar questões ainda não colocadas em discussão, a exemplo da vontade coletiva, que trataremos no próximo capítulo. Nesse sentido, o olhar para o fordismo não despreza a questão da revolução passiva, mas entende o fenômeno não mais como um modelo visto de fora, de como os europeus recebem o americanismo, porém tratado efetivamente como o centro da unificação econômica no mundo capitalista desde a crise de 1929 (cf. REYNA, 2016, p. 84-5).



A formação da sociedade de massa se deu com uma expansão da revolução industrial à produção cultural e intelectual, como também o seu inverso, isto é, a intelectualização do industrialismo (cf. BARATTA, 2004, p. 167-8). É a escola que concentra e reproduz as formas de apassivamento da hegemonia burguesa, reproduzindo os processos de segmentação, divisão e mecanização do trabalho, pelos quais os seres humanos tornaram-se um “apêndice da máquina”. Neste aspecto reside o cinismo brutal do taylorismo, o que leva Gramsci ao afastamento de qualquer avaliação otimista a respeito do fenômeno americano:

Com efeito, Taylor expressa com brutal cinismo o objetivo da sociedade americana: desenvolver em seu grau máximo, no trabalhador, os comportamentos maquinais e automáticos, quebrar a velha conexão psicofísica do trabalho profissional qualificado, que exigia uma certa participação ativa da inteligência, da fantasia, da iniciativa do trabalhador, e reduzir as operações produtivas apenas ao aspecto físico maquinal (Q.22, §11, p. 2165, grifos nossos).

A nota evidencia como a desqualificação progressiva do trabalhador é exigida pela velocidade da produção (GALASTRI, 2017, p. 162). O trabalhador massivo não qualificado é às vezes representado no fordismo com matizes mais pauperizadas: incapacitado, sem instrução, devido à sua condição desprofissionalizada a uma gestão autônoma do processo produtivo, e pouco adequada para a colocação imediata em uma organização política disciplinada (MALTESE, 2015, p. 71). De acordo com Maltese, Gramsci indica a apreensão de uma tendência massificadora da divisão do trabalho, vendo nela um instrumento capaz de criar uma “unidade psicológica” geradora de uma “solidariedade de classe” alicerçada na consciência de que o processo produtivo da fábrica é um todo orgânico constituído por peças indispensáveis (idem)<sup>98</sup>. Em continuidade à nota acima, Gramsci complementa com o seguinte:

---

<sup>98</sup> A ideologia do trabalho assalariado vem a substituir a servidão vigente na sociedade pré-Revolução Industrial, de modo a tornar o trabalhador reconhecido pela atividade que executa – o que torna a exploração da força de trabalho socialmente valorizada. Um tema bastante recorrente na sociologia de trabalho, disciplina que se debruça sobre as novas formas de organização da produção, sobre o impacto das novas tecnologias e criticamente se preocupa com as roupagens da servidão no mundo do trabalho – a exemplo da flexibilização das relações trabalhistas, intitulada de uberização do trabalho na contemporaneidade. Para mais detalhes, cf. as obras de Ricardo Antunes: *Os sentidos do trabalho* (2009) e *O privilégio da servidão* (2018). Atualmente, o modo de produção toyotista, de origem japonesa, substituiu o fordismo e exacerbou a brutalização do trabalhador, de maneira tal que o esgotamento psicofísico se faz presente em distintas funções, das mais às menos remuneradas. Tanto é que recentemente, a OMS reconheceu que a síndrome de burnout está vinculada aos efeitos da atividade profissional – cf. no link: [Síndrome de burnout é doença ocupacional; o que muda para trabalhador? \(uol.com.br\)](https://uol.com.br/saude/sindrome-de-burnout-e-doenca-ocupacional-o-que-muda-para-trabalhador).

Mas, na realidade, não se trata de novidades originais: trata-se apenas da fase mais recente de um longo processo que começou com o próprio nascimento do industrialismo, uma fase que é apenas mais intensa do que as anteriores e se manifesta sob formas mais brutais, mas que também será superada através da criação de um novo nexos psicofísico de um tipo diferente dos anteriores e, certamente, de um tipo *superior*. Ocorrerá inelutavelmente uma seleção forçada: uma parte da velha classe trabalhadora será impiedosamente eliminada do mundo do trabalho e talvez do mundo *tout court* (Q.22, §11, p. 2165, grifo do autor).

A simples aceitação das perturbações da Modernidade, mesmo das formas mais cínicas e brutais reconhecidamente tayloristas seria o sinal de uma baixa sensibilidade para a subjetividade e o consenso para um redimensionamento dos espaços de individualidade (cf. MALTESE, 2015, p. 76). A massificação do indivíduo, enquanto consequência dos processos de modernização capitalista e de revolução passiva, modelou uma subjetividade conformada, o “gorila amestrado”: indivíduo coletivo que é conformado ao mundo do trabalho, obediente à ordem porque aparentemente sem perspectivas de subvertê-la.

A individualidade, para o autor dos *Quaderni*, é tomada numa mistura rica, complexa e potencialmente contraditória de elementos individuais e coletivos (Q.10/II, §54, p. 1345). Gramsci considera que na Modernidade, um imperialismo cultural e espiritual é utópico, pois “só a força política, fundada na expansão econômica, pode ser a base para uma expansão cultural” (Q.8, §106, p. 1004). O fordismo, nesse sentido, permitiu a expansão econômica do capital a partir da fusão imperialista entre bancos, indústrias e grandes corporações. O capitalismo financeiro, com isso, ganha força política no americanismo, a visão de mundo que engloba os valores do modo de vida norteamericano. Assim alude o autor dos *Quaderni* ao americanismo:

O americanismo, em sua forma mais completa, exige uma condição preliminar: “a racionalização da população”, isto é, que não existam classes numerosas sem uma função no mundo da produção, isto é, classes absolutamente parasitárias. A “tradição” europeia, ao contrário, caracteriza-se precisamente pela existência de tais classes, criadas por estes elementos sociais: a administração estatal, o clero e os intelectuais, a propriedade fundiária, o comércio” (Q.1 §61, p. 70, grifos nossos).

A racionalização da população promovida pelo fordismo tem um objetivo estratégico: criar um novo tipo de trabalhador, moldado às exigências da produção capitalista em larga escala. Não se trata objetivamente de uma preocupação com a humanidade ou espiritualidade do trabalhador, que é imediatamente esmagado em sua autonomia, mas esse empreendimento visava tão somente manter um equilíbrio psicofísico para além do trabalho, para impedir que o trabalhador entrasse em colapso na

produção (Q.22, §11, p. 2166). E para simular um reconhecimento do trabalhador, o industrialismo promovia a política dos altos salários nas fábricas fordizadas. Na verdade, o industrial americano está mais preocupado em “manter a continuidade da eficiência física do trabalhador do que com seu estado psicofísico, desde que ele cumpra seus resultados na cadeia de produção” (cf. MEDICI, 2014, p. 46).

Na nota §13 do Q.22 sobre os altos salários, Gramsci considera que a adaptação de novos métodos de produção e de trabalho “não pode ocorrer apenas através da coação social”, mas requer uma base de consenso sólida, incorporando uma massa de trabalhadores ao sistema produtivo através do assentimento. No entanto, ele adverte que os altos salários estão necessariamente ligados a uma aristocracia operária, não sendo pagos a todos os trabalhadores americanos (Q.22, §23, p. 2172).

Há, de fato, a necessidade imanente de chegar à organização de uma economia programática a partir do “velho individualismo econômico” para construir outra hegemonia (cf. Q.22 §1, p. 2139). No entanto, a retórica dos altos salários tem uma dimensão insustentável, pois eles são resultado de um contexto coercitivo estabelecido a partir do desemprego endêmico surgido no pós-guerra. Nesse sentido, havia um “preconceito” muito difundido na Europa (e especialmente no Japão), relativo à adaptação da classe operária a novos métodos de trabalho introduzidos pelo modo de produção fordista (cf. Q.22, §13, p. 2171). Inevitavelmente, este é um cenário propício de acarretar consequências graves para a saúde física e psíquica dos trabalhadores, conforme Gramsci adverte nessa nota sobre os altos salários, o elemento de persuasão da ideologia fordista:

Se a situação fosse “normal”, o aparelho de coerção necessário para obter o resultado desejado custaria mais do que os altos salários. *Por isso, a coerção deve ser sabiamente combinada com a persuasão e o consenso, e isto pode ser obtido, nas formas próprias de uma determinada sociedade, por meio de uma maior retribuição, que permita um determinado padrão de vida, capaz de manter e reintegrar as forças desgastadas pelo novo tipo de esforço.* Mas, tão logo os novos métodos de trabalho e de produção se generalizarem e difundirem, tão logo o novo tipo de operário for criado universalmente e o aparelho de produção material se aperfeiçoar ainda mais, o *turnover* [volume de negócios] excessivo será automaticamente limitado pelo desemprego em larga escala e os altos salários desaparecerão (Q.22, §13, p. 2171-72, grifos nossos).

O desemprego massivo e o desaparecimento dos altos salários acompanham a queda tendencial da taxa de lucro, nas crises cíclicas do capital. A racionalização da produção fordista se deu com o processo de criação de um novo tipo de Estado liberal,

isto é, de um regime de monopólios cuja base social do país é o industrialismo. De acordo com Gramsci, a ideologia do americanismo expressa um nexo entre o velho e o novo continente: a América apenas “removeu” a cultura europeia, dando a ela uma nova roupagem relativa à dominação capitalista (cf. Q.22, §15). No plano econômico, a América obriga a Europa a realizar uma transformação radical de sua estrutura econômico-social obsoleta para a nova fase do capitalismo financeiro. É nessa perspectiva que a questão do americanismo aparece: como a reação do mundo ocidental em relação à hegemonia norte-americana (cf. BARATTA, 2017, p. 62).

De acordo com Baratta (idem), na primeira fase de elaboração do conceito, Gramsci não associa o americanismo à questão do fordismo, e sim a uma internacionalização da questão meridional (BARATTA, 2017, p. 63). No Q.1, o tema do americanismo aparece *en passant*, de modo que no Q.22, fase de maturação dos seus escritos, Gramsci abandona características ainda mecanicistas que configuravam o nexo entre estrutura e superestrutura. Ao mesmo tempo, as primeiras elaborações carcerárias expressavam um certo “encantamento” com o modo de produção fordista, que pressupunha um primado da América e do americanismo como um fenômeno progressivo em relação às tradições hegemônicas europeias. O que Gramsci ressalta no Q.22 é não mais um caráter ingênuo nem economicista, mas estupefato com a novidade histórica relativa à eficiência do americanismo, nos termos da economia, da cultura, da política, da geografia e da antropologia (cf. BARATTA, 2017, p. 66-7).

O americanismo e o fordismo possuem então uma grande importância histórica, pois constituem um fenômeno de reação capitalista ao novo arranjo socioeconômico impelido pela crise orgânica do Estado liberal e a Revolução de 1917, eventos que assinalam a necessidade de uma economia programática (idem, p. 69). As crises orgânicas do capital, reflexo das profundas contradições da sociedade moderna, aparecem sempre mais profundas e complexas, cada vez mais estruturais que aquela crise conjuntural de 1929 pré-Segunda Guerra. Ao mesmo tempo, as crises “econômicas e morais de tendência frequentemente catastróficas” (Q.22, §1, p. 2139) apresentam uma continuidade e, também, uma repetição dos “fenômenos morbosos” (cf. Q.3, §34). O elemento de novidade das crises, portanto, se mostra nada inovador: são crises repletas de “fenômenos irrefreáveis de especulação”, que visam reverter a queda tendencial da taxa de lucro, momento que representa o declínio da eficiência produtiva (cf. BARATTA, 2017, p. 65).

Em relação à crise orgânica do capital, no contexto das reflexões sobre o americanismo, Gramsci considera o fordismo como o “ponto extremo do processo de sucessivas tentativas da indústria no sentido de superar a lei tendencial da queda da taxa de lucro” (Q.22, §1, p. 2140). Carlos Nelson Coutinho, em nota à edição brasileira dos Cadernos do Cárcere, ressalta que a expressão “economia programática”, presente no escopo do Q.22, é analisada sob a influência do planejamento da economia socialista, realizado pela União Soviética. Nesse sentido, tanto o americanismo quanto o fascismo são soluções de força empregadas contra o sucesso da Revolução Russa e sua economia planificada – a reação da burguesia ao evento, em resposta à sua crise de hegemonia, foi propagar formas de revolução passiva, “que acolhem elementos de programação econômica na tentativa de conservar o capitalismo” (COUTINHO, 2015, p. 367).

Nesse sentido, no conjunto das reflexões sobre o americanismo e fordismo, Gramsci remete a um problema fundamental suscitado nas notas do Q.22, mas também no conjunto das notas sobre o fascismo: trata-se do problema do socialismo, que nos *Quaderni* aparece conforme as relações de forças, no contexto de hegemonia do capital financeiro, do regime fascista e em meio à derrota do movimento operário. Estes impasses se expressam nas dicotomias próprias ao pensamento de Gramsci, sintetizados nos binômios revolução passiva vs. revolução de tipo francês/jacobino<sup>99</sup>, guerra de movimento e guerra de posição, estrutura e superestrutura, sociedade civil e Estado, segundo a indagação levantada no plano de trabalho do Q.22:

5) a questão de se o desenvolvimento deve ter seu ponto de partida no interior do mundo industrial e produtivo ou pode ocorrer a partir de fora, através da construção cautelosa e maciça de uma estrutura jurídico-formal que guie a partir de fora os desenvolvimentos necessários do aparelho produtivo” (Q.22, §1, p. 2140).

Para Gramsci, portanto, os condenados pela nova ordem a que ele se referiu eram as antigas classes parasitárias, sendo eliminados pelo industrialismo fordista. Mas não são destes grupos “condenados pela nova ordem” que se deve esperar uma outra construção hegemônica; justamente as classes subalternas devem construir a nova ordem.

A hegemonia é realizada por sujeitos que criam uma nova ordem ético-política, seja pela imposição ou pela força das circunstâncias mobilizadas por seu próprio sofrimento. Noutros termos, são os grupos subalternos que padecem efetivamente ao

---

<sup>99</sup> Segundo Rita Medici, os primeiros escritos jornalísticos de Gramsci mostravam-no um severo crítico do jacobinismo, alterando para uma certa admiração nos *Quaderni* (MEDICI, 2014, p. 48).

sucumbir ao sistema fordista, sendo a mão de obra necessária para o funcionamento deste modelo produtivo – a utilização das classes subalternas como “massa para canhão”, estratégia sempre adotada pelas classes dominantes nas relações de forças, quando precisam preservar sua hegemonia nos contextos globais de crise orgânica, a exemplo das grandes guerras.

As classes parasitárias, entretanto, são incapazes de criar outra ordem social. Por isso, são os setores subalternizados que, impactados em sofrimento psicofísico, precisam reconstituir um sistema de vida original econômico e moral, “que não será de prepotente marca americana, mas que permita às classes subalternas transformarem a necessidade em liberdade” (Q.22, §15, p. 2178-79).

Os problemas levantados no Q.22 ainda vigoram em nosso tempo. O fordismo, na avaliação de Gramsci neste caderno, “não representa uma novidade histórica totalmente diversa do processo europeu, pois nada mais é do que uma extensão da cultura europeia, modificada em bases econômico-produtivas diferentes, mas culturalmente semelhantes” (REYNA, 2016, p. 83). O alargamento da questão meridional, nesse sentido, deslocou a potencialidade e a riqueza do Sul para os países do Norte, “condicionando a subalternidade daqueles em relação ao norte e levando à paralisação histórica e impotência militar dos países do sul, hierarquicamente dependentes no cenário internacional” (idem).

A construção geográfica em torno da questão meridional não passa de uma convenção histórica das classes cultas europeias para impor sua hegemonia ao mundo inteiro, questão que se aprofunda no imperialismo e no colonialismo, que toma de assalto o “espírito popular criativo” dos países periféricos do sistema capitalista (cf. BARATTA, 2004, p. 169). Mesmo as classes dominantes nestes países estão a serviço do americanismo, para alimentar velhas elites parasitárias da Europa, onde se deu a gênese do capital – a América, nesse sentido, “é a ponta na corrida do capitalismo internacional, transformando as bases materiais da civilização europeia e com ela o conjunto da sociedade moderna” (idem, p. 170).

No Q.22, Gramsci propõe a reconciliação entre disciplina (enquanto coerção/autodisciplina) e persuasão (cf. MALTESE, 2015, p. 78-9). Para ele, a resposta positiva que afirma o método de Ford como sendo racional é, no entanto, mais uma vez restrita: somente mediante um longo processo, no qual ocorre “uma mudança nas condições sociais e uma mudança nos costumes e hábitos individuais, o que não pode

acontecer com ‘coerção’ apenas, mas (...) com uma reconciliação de coerção (autodisciplina) e persuasão” (Q. 22, §13, p. 2173-74)<sup>100</sup>.

O industrialismo invadiu a vida pública e passou a estandardizar a política estatal e a sociedade civil – “mesmo aqueles territórios da vida social e individual, promovendo uma adaptação psicofísica à nova estrutura industrial” (BARATTA, 2004, p. 170-1). Conforme Baratta, nos binômios “Oriente-Occidente, “Norte-Sul”, e também na “questão meridional”, o caderno monográfico dedicado à questão do americanismo e do fordismo aponta, de forma não explícita, para o modelo americano hegemônico na sociedade capitalista e no mundo, sob a forma imperialista (idem, p. 62).

Não obstante o controle psicomuscular dos movimentos do trabalhador, a mente do operário fabril é “livre para pensar no que quiser” (Q.22, §12, p. 2171) – e nisto reside a possibilidade de superar a forma de conformismo servil das classes dominantes, não mais condicionando seu corpo a movimentos repetitivos, automáticos e autonomizados de seu pensamento. Essa “fenda” psíquica, aventa Gramsci, permite a criação de um outro conformismo, *proposto* e não *imposto*, a partir de uma subjetividade ativa, e não mais apassivada:

Os industriais norte-americanos perceberam muito bem esta dialética presente nos novos métodos industriais. Compreenderam que “gorila amestrado” é uma frase, que o operário “infelizmente” permanece homem e que ele, durante o trabalho, pensa mais ou, pelo menos, tem muito mais possibilidades de pensar (...): *e não só pensa, mas o fato de não encontrar satisfações imediatas no trabalho, e de compreender que querem reduzi-lo a um “gorila amestrado”, pode levá-lo a um curso de pensamentos pouco conformistas* (Q.22, p. §12, p. 2171, grifos nossos).

A fenda de liberdade, no modo de produção fordista, está na capacidade do trabalhador, em meio a suas funções repetitivas, realizar reflexões críticas sobre o que executa e como conduz a sua vida, exercitando não somente a própria autonomia como também vislumbrando possibilidades de organizar-se coletivamente, de modo a superar a ideologia do trabalho assalariado.

Se as satisfações das classes subalternas parecem ter sido saciadas ao longo das décadas subsequentes ao Q.22, através da liberação sexual na década de 1960 em diante,

---

<sup>100</sup> Medici salienta que a convicção otimista de Gramsci, no que diz respeito à coerção que poderia se transformar em autocoerção mediante dura disciplina do trabalho, substituiria esse tipo de conformismo “imposto” por outro “proposto”. Contudo, essa concepção não foi sustentada pela experiência histórica nos países do socialismo real, particularmente na União Soviética, onde métodos autoritários e práticas sociais de taxaço resultaram na administração ditatorial do poder por Stalin (cf. MEDICI, 2014, p. 45).

tornada, inclusive, ideologia estatal (cf. GALASTRI, 2017, p. 164), o ensejo por mais liberdade e desregulação dos costumes ainda permanece<sup>101</sup>. Contudo, na contradição da opressão fordista emerge o intelectual coletivo do proletariado, que em sua mecanização cotidiana consegue exercer sua autonomia de pensamento:

Assim como se caminha sem ter que refletir sobre todos os movimentos necessários para mover de forma síncrona todas as partes do corpo, de acordo com aquele determinado modo que é necessário para caminhar, assim ocorreu e continuará a ocorrer na indústria com relação aos gestos fundamentais do ofício; *caminhamos automaticamente e, ao mesmo tempo, podemos pensar em tudo o que quisermos* (Q.22, §12, p. 2171, grifo nosso).

O potencial subversivo das classes trabalhadoras segue anulado pela dessublimação repressiva, mergulhado numa “espiral de consumo de mercadorias materiais e simbólico-sexuais, criada pela sociedade tecnológica” (GALASTRI, 2017, p. 164), impedindo, assim, o desenvolvimento daqueles “pensamentos pouco conformistas” – o consumismo das camadas médias que é propagado, sobretudo, a partir da aceleração cada vez mais acentuada do industrialismo fordista. Um conformismo cristalizado nas mídias (hoje pelas redes sociais e algoritmo), que reforça os valores do americanismo e do fordismo mediante forte propaganda ideológica nos aparelhos de hegemonia, penetrando-se na política com vistas a reproduzir a hegemonia norte-americana.

São precisamente os processos de padronização, tanto do trabalho industrial como do próprio trabalhador, que contêm em alto grau “aquele elemento coercitivo que Gramsci encontra em todos os períodos de grandes mudanças históricas” (MEDICI, 2014, p. 45). Ademais, há um parêntese que é aberto no Q.22, acerca da receptividade da psicanálise na obra gramsciana. Vejamos, então, como a reflexão do autor sobre a psicanálise e a psicologia nos *Quaderni* lança luz sobre outra noção de conformismo, cujo tratamento se dá numa chave ambivalente de leitura, assim como o conceito de ideologia, e se articula ao problema da autonomia e da vontade coletiva e nacional-popular na construção do novo sujeito político.

---

<sup>101</sup> A exemplo da descriminalização das drogas e do aborto, questões que estão sempre em debate na sociedade civil, mas se chocam com os interesses de grupos religiosos ligados aos aparelhos de hegemonia, e da mesma forma se mesclam aos interesses do Estado (a depender dos governos em questão). São também pautas do Estado na medida em que a ideologia estatal acompanha um certo tipo de subjetividade exigida pelo modo de produção vigente.



## Capítulo IV

### **Liberdade individual e homem coletivo: a possibilidade de realização da hegemonia dos grupos subalternos**

*“Uma classe que se ponha a si mesma como passível de assimilar toda a sociedade e, ao mesmo tempo, seja realmente capaz de exprimir este processo leva à perfeição esta concepção do Estado e do direito, tornando inúteis por terem esgotado sua missão e sido absorvidos pela sociedade civil” (Q.8, §2).*

#### **4. A hegemonia e a formulação de uma nova subjetividade**

Como procuramos demonstrar até aqui, o conceito de ideologia é integrante da teoria da hegemonia presente nos *Quaderni*, ressaltando a importância do seu aspecto material e social consolidado no conformismo passivo. Vejamos então como se desvela na filosofia de Gramsci as possibilidades de elaboração de um novo conformismo de massa: não mais o conformismo passivo, cuja caracterização tratada nos demais eixos deste trabalho tem por consequência a formação do tipo de sujeito subalterno, mas um novo sujeito, suscitado e suscitador da reforma intelectual e moral, isto é, fundante de uma nova cultura.

Neste capítulo, essas reflexões se desenvolverão a partir dos apontamentos de Gramsci sobre a psicologia e a psicanálise, a fim de cotejar preliminarmente as seguintes indagações: o que é o homem? Como os homens estabelecem seus laços sociais e compatibilizam suas vontades? Como ocorre a sociabilidade do gênero humano? Por fim, de acordo com essas definições, o presente capítulo pretende analisar os elementos que o autor dos *Quaderni* aponta para um novo conformismo, uma nova subjetividade, empreendimento necessário para a emancipação humana e a satisfação da necessidade histórica da reforma intelectual e moral, de modo a superar tanto a exploração do homem pelo homem quanto a relação dualista entre dirigentes e dirigidos (cf. FRESU, 2020, p. 27).

O fascismo e o fordismo, como vimos, são fenômenos de apassivamento com doses diferentes, mas sempre presentes, de coerção e de violência, analisados nos

*Quaderni* como formas de solucionar a crise do capital e propor novas relações de produção que aprofundam a exploração do trabalho e a subalternidade dos trabalhadores, expressão de uma autonomia da política em relação à economia (cf. SPAGNOLO, 2017, p. 562).

Para dissecar os impactos do industrialismo, Gramsci observa, no Q.22, como o americanismo regula os grupos subalternos para assegurar a manutenção da revolução passiva no mundo contemporâneo, produzindo conformismo passivo a nível de massa. Com isso, o autor dos *Quaderni* se debruça sobre a psicologia e a psicanálise, em notas concentradas, principalmente, nos Q.12 e Q.22, cujos interlocutores maiores são William James, precursor do pragmatismo norte-americano, e Sigmund Freud, fundador da psicanálise. A partir das observações sobre as condições psicológico-políticas que propulsionaram o conformismo de massa, veremos então como Gramsci lança a proposta de uma nova subjetividade a partir do conceito de vontade – que não abandona o conformismo, considerando que “somos todos conformistas de algum conformismo”, mas se vale de outro conceito de sujeito. Uma subjetividade ativa porque ressalta a dimensão da autonomia dos grupos subalternos, com base naquilo que ele denominou de “conformismo crítico”.

#### **4.1. A psicologia e o pragmatismo nas reflexões dos *Quaderni***

No nexos entre americanismo e pragmatismo reside a base de uma filosofia da ação, voltada para a adaptação conformista de massa ao modo de produção do novo industrialismo. De acordo com Semeraro (2016, p. 48), na estruturação dos *Quaderni*, além das questões relativas à Itália e à Europa, Gramsci volta suas atenções críticas para a sociedade industrial e a crescente concepção de mundo em formação nos Estados Unidos.

Na América, havia condições mais favoráveis para o desenvolvimento de uma sociedade de caráter industrial, “na qual o sistema organizativo expresso pelos métodos de Ford conseguia racionalizar a produção e o trabalho, combinando habilidosamente a força mediante a destruição do sindicalismo operário com a persuasão dos altos salários, na forma de diversos benefícios sociais, propaganda ideológica e política” (SEMERARO, 2016, p. 48). Assim, o “Estado empreendedor”, sob a forma do corporativismo integral, racionalizava o mundo capitalista ao mesmo tempo que criava uma “economia média” (cf. SPAGNOLO, 2017, p. 565).

Na economia, dirá Gramsci, o elemento “perturbador” é a vontade humana, vontade coletiva, cuja atitude varia de acordo com as condições gerais nas quais vivem os homens, isto é, “conspirativa” ou organizada de maneiras diversas (Q.10/II, §57, p. 1351). Nessa nova forma de produção, com inovações tecnológicas e organizativas, a estrutura (as relações de produção) passou a atuar como fator organizativo de toda a vida social, pondo-se como “centro gerador” tanto da produção material quanto da produção ideológica, ou seja, da educação geral pela formação do senso comum (SCHLENESER, 2016, p. 11).

Gramsci demonstra, com acurácia crítica, como a psicologia, ainda um campo incipiente, estava se desligando da filosofia para tornar-se uma ciência natural como a biologia e a fisiologia (cf. Q.1, §34 e Q.17, §22). No processo de consolidação da psicologia como disciplina científica, antes da influência behaviorista, ela tinha um profundo viés pragmatista.

O pragmatismo é a corrente de pensamento que fundamenta o modo de produção fordista, racionalizando a vida dos trabalhadores e estandardizando seus costumes, sua cultura. A racionalização social é determinada pela necessidade de elaborar um novo tipo humano, em conformidade com o novo tipo de trabalho e de processo produtivo, em vias de adaptação psicofísica à nova estrutura industrial (Q.22, p. 2146). Ao olhar sua contemporaneidade, Gramsci “parece ter identificado esse momento em que os novos e os velhos tipos humanos chocavam-se num confronto de vida e morte” (RUIZ, 1998, p. 35).

A característica do americanismo é ser uma filosofia da ação, ou seja, “um modo de pensar que se concretiza em uma prática que este pensamento envolve e transforma” (SCHLENESER, 2016, p. 11). Esse estímulo à ação, no entender de Gramsci, está na base do americanismo, não permitindo a existência de classes parasitárias como na Europa: todos encontram-se envolvidos direta ou indiretamente nos processos produtivos, de modo que não há classes numerosas sem função no mundo da produção (Q.1, §61, p. 70).

Nos anos 1930, somada a essa abordagem pragmática *sui generis*, há uma intensificação da reflexão sobre a dialética entre individualidade e conformismo (LA PORTA, 2017, p. 1297). Com a difusão do positivismo no século XIX, foram minadas as formas de dualismo, dogmas consagrados pela religião e convicções cristalizadas no senso comum, o que permitiu a consolidação da teoria evolucionista. A biologia darwiniana abriu o caminho para as teorias de interação entre organismo e ambiente, para o entendimento do conhecimento como um instrumento que surge e se modifica

constantemente na luta pela sobrevivência. Esta concepção, para James, ressalta que “as elaborações teóricas são experimentáveis e materializáveis”, ocorrendo na própria experiência. Com isso, para além do conhecimento abstrato, o valor da psicologia se mede “pelos seus efeitos, pela sua eficácia, pela sua engenharia de adaptação e melhorias da vida” (SEMERARO, 2016, p. 50-51).

Para se distanciar das teorias epistemológicas clássicas e da metafísica, o pragmatismo inaugurado por Charles Peirce e James era definido como “um método, e em segundo lugar, uma teoria genética do que se entende por verdade” (JAMES, 1974, p. 25). Em James, verdadeiro é um nome para qualquer ideia que inicie o processo de verificação, útil é o nome para a sua função completada na experiência (idem). De acordo com a concepção pragmatista, mais do que a mente, é a ação da vontade subjetiva que orienta de forma utilitarista as atividades intelectuais. Assim, James sugere, de maneira otimista, que o mundo poderá ser melhor se assim acreditarmos (cf. SEMERARO, 2016, p. 52).

Os processos produtivos da indústria moderna, a psicologia e a política de massa se mostram, portanto, indissociáveis de um determinado modo de viver, de pensar e de sentir a vida – nesse sentido, a ideologia correspondente é o americanismo (Q.22, §11, p. 2164-5). A influência do pragmatismo fica evidenciada “na análise dos hábitos e dos comportamentos coletivos, das habilidades para o trabalho industrial, da disciplina e das aptidões ao estudo que os subalternos precisam adquirir com muito esforço” (Q.12, §2, p. 1549).

O pragmatismo também exerce influência no pensamento de Gramsci a respeito do conformismo, quando ele afirma que “há um conformismo ‘racional’, ou seja, correspondente à necessidade, ao mínimo esforço para obter um resultado útil, e a disciplina de tal conformismo deve ser valorizada e promovida, de modo a torná-la ‘espontaneidade’ ou ‘sinceridade’” (Q.14, §61, p. 1719-20). Segundo Semeraro, a obra gramsciana converge diversas vezes para as concepções do pragmatismo:

Nos escritos de Gramsci, de fato, podem ser encontrados elementos que fazem pensar essa sintonia: a concepção imanente de filosofia (Q.11, §28, p. 1438; Q.16, §80, p. 1226); o fim da filosofia tradicional essencialista, inatista ou transcendental (Q.1, §132, p. 119); a oposição ao positivismo e a crítica ao racionalismo e ao idealismo (Q.11, §15, p. 1403-58); a superação de dualismos e dicotomias (Q.11, §37, p. 1457); o abandono das abstrações e dos problemas inúteis e a construção experimental e histórica do conhecimento (Q.11, §22, p. 1426); a ênfase na ação, nas práticas concretas, nos resultados verificáveis coletivamente (Q.10, §44, p. 1330); a valorização da ciência e da experiência (Q.11, §45, p. 1467); a busca do consenso e o reconhecimento

do senso comum (Q.11, §12, p. 1380); o caráter histórico, social e superável do conhecimento (Q.1, §123, p. 114); a construção de uma educação democrática, criativa, elaborada em conjunto, não hierárquica e autoritária (Q.10, §44, p. 1330) (SEMERARO, 2016, p. 58-9).

Entretanto, a concepção evolucionista e naturalista do pragmatismo não se coaduna efetivamente com as perspectivas histórico-dialéticas e revolucionárias do marxismo, sendo uma ideologia funcional ao imperialismo e ao capitalismo norte-americano (SEMERARO, 2016, p. 60). Apesar das aproximações teóricas, há uma profunda diferença entre o conceito central de experiência no pragmatismo e o conceito de práxis no marxismo de Gramsci: a filosofia “prática” do pragmatismo é moldada pelo experimentalismo e utilitarismo, e o resultado intenta melhorar o que já está estabelecido, enquanto a filosofia da práxis de Gramsci é uma ação revolucionária dos sujeitos subalternizados “que se organizam politicamente a partir das contradições e das injustiças que inviabilizam a própria existência” (idem). Gramsci se contrapõe ao pragmatismo da seguinte maneira:

Hegel pode ser concebido como o precursor teórico das revoluções liberais do século XIX. Os pragmatistas, na melhor das hipóteses, contribuíram para criar o movimento do Rotary Club ou para justificar todos os movimentos conservadores e reacionários (para justificá-los de fato e não apenas por distorção, polêmica, como é o caso de Hegel e do Estado prussiano)” (Q.17, §22, p. 1925-6).

Ou seja, uma outra concepção de sociedade que não se conjuga com o liberalismo naturalista, mas visa “subverter a estrutura social, política e econômica do próprio sistema capitalista que os pragmatistas nunca questionam, pelo contrário, modernizam e fortalecem” (SEMERARO, 2016, p. 57). Por isso, Gramsci não propõe uma adequação ao ambiente estabelecido pela realidade capitalista, pelo contrário, defende a elaboração de um projeto político das classes subalternas, uma disputa por hegemonia realizado a partir “de baixo e contra” as classes dominantes.

Mesmo que a “regulação dos instintos” pela educação, pelo trabalho e a cultura sejam disciplinadores, Gramsci não considera tais elementos um mecanismo coercitivo de adaptação a um sistema estabelecido, como ocorre na filosofia pragmatista, mas “um processo teórico-político consciente, conduzido pelas classes subalternas em vista de uma sociedade dirigida pelo autogoverno” (idem). Isto porque para criar uma verdadeira civilização do trabalho, as classes subalternas precisam “encontrar o sistema de vida ‘original’, e não de marca americana, para tornar ‘liberdade’ o que hoje é ‘necessidade’” (Q.22, §15, p. 2179).

#### 4.2. As considerações sobre a psicologia e a psicanálise: uma tessitura inacabada

Historicamente, a psicologia tradicional abstraiu as reais condições de existência dos homens da determinação de seu sofrimento psíquico. Ademais, as condições de existência ficam reduzidas “aos problemas familiares, de relacionamento ou de uma crise particular e masturbatória do indivíduo consigo mesmo” (cf. RUIZ, 1998, p. 19). Como ressalta Ruiz (idem), a psicologia construiu uma visão etnocêntrica em contraponto perfeito ao imanentismo, “generalizando determinados traços de comportamento do homem médio europeu e americano como ‘universais’ e ‘ideais’. Esse processo acompanha aspectos morais, sociais e biológicos, estados e intuições a partir de grupos humanos específicos, “tornando-se uma tendência hegemônica no pensamento psicológico”. De acordo com Ruiz, no escopo destas teorizações sobre o homem, foram elaboradas concepções gerais “a partir de observações empíricas, que diziam respeito mais a situações específicas e circunstanciais referentes a sociedades e culturas determinadas e historicamente demarcadas” (idem) – o efeito disto é a “obsessão pela medida”, bastante norteadora em estudos psicológicos empíricos.

Os processos psicológicos, do behaviorismo ao cognitivismo, eram estudados segundo uma padronização dos indivíduos concretos que lhe davam substrato. A psicologia, ao buscar estudar o homem, criou uma “antropologia” carente da noção de diversidade, de modo que a subjetividade foi “dissecada” em processos básicos, como memória, motivação, aprendizagem, condicionamento (idem, p. 29). Estes constructos teóricos nada mais são do que elementos capazes de intervir na capacidade produtiva do mundo do trabalho, submetido à lógica capitalista: valores como liderança, motivação, satisfação no trabalho, absenteísmo, são propagados sistematicamente pelas ideologias através das quais as classes dominantes extraem modos de mensuração e manipulação da massa. Tais medidas deveriam, no âmbito da psicologia, ser cientificamente tratadas “através dos cânones da estatística, que irão enclausurar o que o homem percebe e julga com a ditadura da normalização” (idem, p. 29). E é sob uma tal “ditadura da normalização” que a psicologia social e a sociologia positivista passaram a estudar o fenômeno das massas, desde sua constituição ao seu funcionamento.

Um dos exemplos disto aparece nos *Quaderni*, quando entre novembro e dezembro de 1930, Gramsci analisa a psicologia de influência positivista de Gustave Le Bon, *Psicologia das multidões*. Segundo Morra (2019, p. 5), ainda sob forte influência do

positivismo de seu tempo, tanto a psiquiatria como a psicologia social, disciplina inaugurada por Le Bon, são áreas que:

circunscrevem o processo de emancipação e a formação de uma consciência política autônoma dentro dos estreitos limites da espontaneidade, fazendo disto um processo objetivo, uma reação mecânica em última instância, redutível às contradições sistêmicas da estrutura social, dissolvendo, nas condições necessárias ao processo econômico, a subjetividade entendida como dimensão racional e, portanto, livre do sujeito (MORRA, 2019, p. 5).

Nessa obra, Le Bon caracteriza as massas como uma combinação de elementos desagregados e irracionais, apresentando incapacidade de raciocínio e senso crítico. A mobilidade das massas é marcada pela impulsividade quando se encontram em atividade, cujo frenesi é contagiante e progressivo. Quando organizados em multidão, os indivíduos passam a decrescer diversos degraus civilizatórios, chegando a se comportar de maneira primitiva – aquilo que Le Bon chamou de “teoria do contágio”, justificando que a massa possui um comportamento amorfo, pois os indivíduos agem de modo distinto de qualquer comportamento individual. A multidão, nesse sentido, leva as pessoas a agirem fora da razão. A tese de Le Bon é contestada nos *Quaderni*, como se pode ver na seguinte nota:

Diz-se que “os cientistas ocidentais consideram que a psique da massa não passa do ressurgimento dos antigos instintos da horda primitiva e, portanto, de um regresso a estágios culturais superados há longo tempo”; isto deve ser referido à chamada “psicologia das multidões”, isto é, das multidões casuais, e a afirmação é pseudocientífica, está ligada à sociologia positivista (Q.7, §12, p. 862, grifos nossos).

De acordo com Gerratana (1977, p. 2844), Le Bon era um dos teóricos que suscitava a admiração de Mussolini, com o qual chegou a ter uma breve correspondência cordial. Nessa carta, Mussolini afirma que a democracia é o governo que dá ou procura dar ao povo a ilusão de ser soberano (MUSSOLINI apud. GERRATANA, 1977, p. 2844). Na visão do governante fascista, “os instrumentos desta ilusão sempre foram diferentes para os tempos e os povos, mas o pano de fundo e os objetivos nunca mudaram” (idem). Essa visão sobre o funcionamento das massas sempre foi axiomática na ciência política, sobretudo para a teoria das elites.

Nos *Quaderni*, Gramsci se contrapõe à psicologia das multidões, mas assimila o ponto de vista da “filosofia psicológica” pragmatista de William James, para quem o hábito impõe-se à natureza – a metáfora do “gorila amestrado” através da qual Ford resume a mecanização do trabalhador (Q.22, §12, p. 2171). Contudo, o projeto de uma

reforma intelectual e moral a ser concretizado pelas classes subalternas demanda outra formulação de sujeito.

O aspecto econômico da revolução também é requisito para pensar uma outra hegemonia, mas a elaboração de um novo tipo de sujeito é uma das questões fundamentais que se colocam na construção coletiva de uma nova cultura. Destarte, Gramsci se interessa pelo fenômeno Freud, sua repercussão no tempo tanto na literatura, como na luta política, observando da prisão os impactos da difusão psicanalítica:

A maneira pela qual o conceito de Ideologia como “ciência das ideias”, como “análise sobre a origem das ideias”, passou a significar um determinado “sistema de ideias” deve ser examinado historicamente, já que logicamente o processo é fácil de ser captado e compreendido. Pode-se afirmar que Freud é o último dos Ideólogos, bem como De Man é um “ideólogo”, pelo que é tanto mais estranho o entusiasmo e Croce e dos crocianos por De Man, se não existisse uma justificação “prática” de tal entusiasmo (Q.11/II, §63, p. 1492).

De acordo com Mezzini (2017, p. 358), Gramsci fala de um comportamento “pedante” sobre o político belga Henri De Man<sup>102</sup>, ou de uma postura “cientificista” de quem observa o povo apenas para dele “‘teorizar’ os sentimentos, para construir esquemas pseudocientíficos a seu respeito” (Q.4, §31, p. 450-1). Nos *Quaderni* (Q.10/II, 26, 1264), Gramsci “analisa e redimensiona as premissas culturais e os instrumentos metodológicos próprios de De Man, com particular referência a seu psicanalismo exterior, voltado em direção antimarxista” (MEZZINI, 2017, p. 359).

A psicanálise é reconhecida como tendo a tarefa de representar as “repercussões mórbidas” de tal processo de adaptação (BONI, 2010, p. 48). Nisto reside o “núcleo sadio” do fenômeno *freudismo*, identificado na necessidade objetiva de estudar as morbidades e psicopatologias sociais de toda construção de um “homem coletivo” e de todo conformismo social, como aponta Gramsci:

O núcleo mais sadio e imediatamente aceitável do freudismo é a exigência do estudo dos contragolpes morbosos que tem toda construção de “homem coletivo”, de todo “conformismo social”, de todo nível de civilização, especialmente naquelas classes que “fanaticamente” fazem do novo tipo humano a atingir uma “religião”, uma mística, etc. (Q.15, §74, p. 1833).

---

<sup>102</sup> Político e intelectual belga, membro do Partido Socialista Belga. Sua obra *Au-delà du marxisme* (Além do marxismo), publicada na França, era um claro repúdio ao marxismo, baseado na psicologia de Sigmund Freud, enfatizando mais o valor psicológico do que o econômico da luta de classes. Ele propõe um revisionismo com base nos ideais de justiça no período pré-marxista, insistindo na noção de vontade, porém muito ligado aos socialistas utópicos pré-marxistas (cf. GANSHOF, 1938).



O freudismo é “a aliança de um sistema de pensamento com o método terapêutico” (ROUDINESCO, 1998, p. 280). Segundo Meloni (2009, p. 3), Gramsci se dedica a várias notas sobre a psicanálise, naquele período difundida como uma técnica terapêutica promissora e inovadora. Mesmo sendo difícil definir com exatidão, os estudiosos apontam que com grande probabilidade Gramsci leu Freud apenas através da literatura de segunda fonte, isto é, indiretamente: os textos ele que considerava “psicanalíticos” de De Man (autor que levou a um distanciamento de Gramsci da psicanálise); as resenhas e críticas de Croce a seus alunos sobre a psicanálise, e artigos de jornal. Apesar de trabalhar com uma literatura secundária acerca da psicanálise, a intuição filosófica gramsciana revela uma lucidez incomparável à recepção doutrinária dos outros marxistas de sua época (cf. MELONI, p. 9).

A psicanálise, diz Gramsci, é a expressão das necessidades oriundas do aumento da coerção moral, exercida pelo aparelho estatal e social sobre os indivíduos singulares, cujas crises mórbidas são efeitos do que esta coerção determina (Q.22, §1, p. 2140). Este é um tema que escapa a vários comentadores do autor, mas que é destacado, sobretudo, por Ruiz (1998), Liguori (2007), Meloni (2009), Boni (2010; 2016; 2017), e até mesmo na própria literatura psicanalítica<sup>103</sup>.

A psicanálise está situada nos *Quaderni* como o fundo do problema da sociedade de massas de base industrial. Ela surgiu a partir das preocupações de Freud e de Breuer com sintomas histéricos, publicadas nos *Estudos sobre a histeria* (FREUD, 2016, vol. 02). As inevitáveis contradições da personalidade individual e as prováveis repercussões ético-psicológicas, os sintomas sociais, são reconhecidos por Gramsci como problemas da vida moderna que são traduzidos pela linguagem psicanalítica (cf. Q.6, §90, p. 767-768). O surgimento da psicanálise testemunha a entrada do tema do psiquismo na vida e na batalha política (cf. Q.1, §33, p. 26)<sup>104</sup>.

Segundo Meloni (2008, p. 15), a atitude de Gramsci em relação a Freud passa por três fases distintas: 1) entusiasmo inicial, a partir do qual a teoria freudiana é apresentada

---

<sup>103</sup> Cf. Roudinesco (1998) o verbete “Itália” do *Dicionário de Psicanálise*.

<sup>104</sup> A tese central da psicanálise é a da sobredeterminação da consciência pelo inconsciente. Para Freud, a psicologia parte do estatuto reificado do “eu” que a psicanálise estava combatendo. No entanto, ele estava buscando um fundamento psicológico que penetrasse “aquém da consciência”. De acordo com Kauffman, a psicanálise entendida como uma metapsicologia deve ser entendida exatamente como o no estudo da *metafísica*: “se os psicólogos fazem da consciência um limiar intransponível, uma psicologia que leve em conta o inconsciente deve se chamar *metapsicologia*” (KAUFFMAN, 1996, p. 338). Essa definição consiste em descrever um processo psíquico em suas relações dinâmica, tópica e econômica.

como uma ferramenta útil e revolucionária para explicar a cultura de massa e a regulação da sexualidade – nessa fase, Gramsci “até se veste como Freud” (idem) em suas colocações; 2) a psicanálise como doutrina idealista e reacionária; 3) a psicanálise é adequada em alguns casos, mas há o risco de charlatanismo.

Sabe-se, pelos depoimentos das *Lettere*, que o projeto de ter um texto original de Freud na prisão, ainda que em tradução francesa, a saber, *Introduction à la psychanalyse*, não foi concretizado (cf. MELONI, 2008, p. 8). Esse problema mostra que Gramsci sofreu a ausência de fontes freudianas diretas, e precisou elaborar seus argumentos a partir dos ecos sobre a literatura psicanalítica da época. Com isso, seu julgamento sobre a psicanálise “é amplamente baseado na observação dos efeitos, reações, perspectivas e resistências que ela encontra na filosofia” (idem, p. 9).

Gramsci também usa a psicanálise nos *Quaderni* para expor a “natureza neurótica” do idealismo de Croce (MELONI, 2008, p. 17). O pensamento de Freud teria o mérito de evidenciar a natureza mais íntima do idealismo – a sua função ideológica –, e ao mesmo tempo o impasse da solução profundamente neurótica que Croce oferece ao problema da relação entre ideia e práxis (idem).

A sugestão de Gramsci é identificar com bastante precisão um papel determinante da psicanálise na compreensão dos efeitos mórbidos do processo de racionalização geral em curso nos anos 1930 (cf. BONI, 2010, p. 49). A psicanálise, como ele ressalta no Q.22, marca um dos traços distintivos da contemporaneidade, pois demarca uma transição epistemológica da psiquiatria: os transtornos mentais passam a ser divididos em orgânicos e funcionais, e a ênfase nos estudos realizados é de cunho neurofisiológico (RUIZ, 1998, p. 60). Ao estudar cada paciente per se, “a psicanálise obriga os médicos a conhecerem mais profundamente as causas de seu mal estar psicológico”, ou seja, a ver o enfermo enquanto sujeito, não apenas a enfermidade, como antes preconizado pela literatura psiquiátrica (idem, p. 59-60)<sup>105</sup>.

---

<sup>105</sup> De acordo com Ruiz, o modelo médico no trato das doenças físicas, antes da psicanálise, era transposto para o estudo das doenças mentais. Havia uma compreensão que deveria se buscar o substrato orgânico que perturba o bom funcionamento do sistema nervoso. Contudo, com o surgimento da psicanálise, a psiquiatria “desloca o olhar de intensidade dos sintomas, os aspectos descritivos da doença, e olha o indivíduo buscando as determinações concretas que teriam construído o processo de psicopatologia”. Com isso, quadros descritivos similares “podem possuir dinâmicas de determinação totalmente distintas” (cf. RUIZ, 1998, p. 60). É o caso, por exemplo, da etiologia da depressão, morbidade psíquica considerada o “mal do século”: para cada sujeito singular, ela deve ser investigada segundo a história de cada indivíduo, pois cada psiquismo é único, como toda subjetividade, não sendo possível lidar de forma estandardizada aplicando as mesmas terapêuticas de tratamento.

Por esse motivo, houve receptividade da teoria freudiana no cenário intelectual italiano, acompanhada da atitude de Freud em relação ao socialismo (cf. MELONI, 2008, p. 3). Freud busca elucidar as formas de adoecimento psíquico oriundas da civilização burguesa, que instituiu o problema ético do mal-estar social, instalada na cisão entre indivíduos possuidores e indivíduos despossuídos da propriedade privada.

Entretanto, ainda segundo Meloni (2008, p. 19), “para permanecer no cenário intelectual, pelo menos até os anos 1950, o mundo marxista atacará Freud impiedosamente”. A única compreensão real sobre Freud e o método psicanalítico na Itália, no decorrer dos anos 1930, vinha da literatura.

A primeira tradução da obra de Freud na Itália deve-se à editora Laterza que, com o apoio de Croce, publicará a obra freudiana *Totem e Tabu*, em 1930. Essa publicação se torna um grande fracasso comercial, em relação ao qual Croce apresenta uma postura bastante ambígua: apesar de promover a publicação desta obra, e escrever uma resenha positiva da edição francesa do texto freudiano *A interpretação dos Sonhos*, Croce elogia a posição de Freud, tomando-a epistemologicamente a meio caminho entre o organismo positivista e as “forças sombrias dos românticos e da metafísica”. No entanto, para Croce, a psicologia era considerada “pseudociência”, “confusão”, material “empírico” sem dignidade filosófica (MELONI, 2008, p. 7). Já Giovanni Gentile, em seu *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, caracterizava a psicologia como uma “mitologia complicada, mas conveniente para a *philosophia pigrorum*, ou ainda, uma “filosofia preguiçosa” (idem). Gramsci, entretanto, considera o seguinte:

(...) dá-se o nome de “psicologia” aos fenômenos elementares de massa, não predeterminados, não organizados, não dirigidos de modo evidente, os quais assinalam uma fratura na unidade social entre governados e governantes. (...) A sucessão frequente de tais crises psicológicas indica que um organismo está doente, isto é, que o conjunto social não está mais em condições de fornecer dirigentes capazes. Trata-se, portanto, de crises políticas, ou melhor, de crises político-sociais do grupo dirigente (Q.6, §90, p. 767-68, grifos nossos).

Nessa nota, escrita entre março e agosto de 1931, Gramsci entende a importância da psicologia para compreender os fenômenos da massa, particularmente a “fratura” da unidade social entre governantes e governados. Os sintomas sociais oriundos desta cisão sempre sinalizam que um certo modo de viver encontra-se adoecido, pois o tecido social não fornece mais dirigentes capazes de governar.

Ou seja, as crises psíquicas da sociedade indicam, antes de tudo, sintomas político-sociais de uma sociedade na qual é negada, em incontáveis instâncias da vida, o exercício

legítimo de autonomia dos sujeitos, sua capacidade de dirigir a própria vida e regular a sociedade conforme a vontade política de seu organismo social.

Face a este contexto, muitas vezes terrivelmente provinciano, a recepção original de Gramsci de Freud e da psicanálise indica como o intelectual sardo havia captado na psicanálise algo de ambigualmente sintomático, sob um ponto de virada de época no mundo capitalista. Tudo isso, vale salientar, apesar da impossibilidade de um emprego fortuito da psicanálise nos *Quaderni*, seja pelos constrangimentos externos da prisão, seja pelos constrangimentos internos da guerra civil internacional daqueles anos que fizeram uma apreensão não ideológica, *für ewig*, da obra freudiana, Gramsci “terá que medir repetidamente nos parâmetros de sua própria militância revolucionária a sua apreensão sobre a teoria psicanalítica” (cf. MELONI, 2008, p. 7-8).

Nos *Quaderni*, apesar dos temas estarem desenvolvidos em diferentes notas de versão A, a psicanálise aparece como elemento indispensável na análise das novas formas de subjetivação introduzidas pelo fordismo (BONI, 2010, p. 50), sobretudo nos tópicos 2 e 8 do plano de estudos esboçado no Q.22, §1, relativos à questão sexual e a enorme difusão psicanalítica no pós-guerra, respectivamente. Seu julgamento sobre a psicanálise é amplamente baseado “na observação dos efeitos, reações, perspectivas e resistências que ela encontra na filosofia”. Gramsci entende que o proibicionismo e o puritanismo, ligados ao controle da sexualidade, são fatos culturais necessariamente pedagógicos e psicológicos, que educam e reeducam massas humanas para determinadas ações concretas que oferecem respaldo interno/externo à atividade econômica (cf. RUIZ, 1998, p. 30).

Meloni (2009, p. 19) lembra que o fato de a análise sobre a difusão da obra freudiana aparecer juntamente com a questão sexual não é algo fortuito, de modo que para o autor dos *Quaderni*, este problema se torna uma questão política da ordem do dia, que é o de uma crise sem precedentes após a guerra com o “desaparecimento de muitos homens”, o “desequilíbrio permanente” entre os dois sexos e a violenta repressão dos instintos sexuais em grandes massas de jovens. Uma crise agravada pelo fato de ter afetado todos os estratos da população e entrado em conflito com as necessidades dos novos métodos de trabalho que, entretanto, se impuseram – taylorismo e racionalização em geral (Q.22, §10, p. 2162). Esses novos métodos exigem uma disciplina rígida dos instintos sexuais do sistema nervoso, ou seja, um fortalecimento da “família” em sentido amplo, da regulação e estabilidade das relações sexuais (idem). Como observa Ruiz,

O problema histórico colocado é o conflito entre o que é exigido de modo categórico e as tendências existentes em cada indivíduo para manterem-se norteados por velhos hábitos. A Psicanálise será então decorrente das necessidades históricas para explicar o “explodir” de morbidades, frutos do choque das novas lógicas produtivas e suas exigências contra antigos modos de vida. Se a coerção da sexualidade parece ser a base dos sofrimentos psíquicos encontrados por Freud em seus pacientes, é só através da história que se entenderia como ocorre concretamente a coerção, e porque ela assume essa configuração (RUIZ, 1998, p. 66).

Segundo Maltese (2015, p.11), Gramsci provinha de um conhecimento precário da obra freudiana, no entanto, estava em consonância com a cultura italiana da época. Na polêmica dirigida a Bukharin, Gramsci sustenta o antidogmatismo para que a filosofia da práxis pudesse se desenvolver de forma consequente, e assim obter alcance de massa. Por isso, a análise crítica do autor dos *Quaderni* sobre a metapsicologia freudiana não pode “reconduzir a psicanálise ao redil da ideologia burguesa”, como foi de praxe para os pensadores pós-estruturalistas e marxistas (cf. MEZAN, 2006, p. 82). Mesmo porque a análise de Gramsci sobre a influência de Freud era marcada por um elemento afetivo de sua própria história, visto que sua esposa Giulia Schutz se submeteu a um tratamento psicanalítico.

O fato de a esposa de Gramsci estar submetida a um processo psicanalítico pode influir “afetivamente” na análise gramsciana, o que pode determinar um comprometimento de sua posição; a recíproca também, pois o fato de um ente querido estar submetido a uma psicoterapia psicanalítica poderia hiperfocar o interesse do autor, aumentando sua argúcia, isto é, tornando sua análise mais sólida devido à própria experiência pessoal que ele atravessava (cf. RUIZ, 1998, p. 65). Uma das razões, a nosso ver, para a escolha de um interlocutor crítico ao qual Gramsci dirigia sua polêmica, além do dado concreto de que sua esposa havia feito terapia psicanalítica na URSS, é o aspecto salientado por Mezan, isto é, Freud crítico à ideologia de seu tempo:

Freud é desde a década de 1880 bastante crítico em relação à ordem burguesa e aristocrática que prevalece na monarquia. Sem nos determos nessa questão, podemos lembrar o sarcasmo com que se refere ao sistema monárquico, à degeneração mental da aristocracia e aos privilégios militares. Mais profundamente, sua condição econômica precária o faz detestar a ostentação burguesa, os falsos valores e a estreiteza de horizontes dessa classe (MEZAN, 2006, p. 77).

A escolha de um interlocutor como Freud, pai da psicanálise, possui similar importância como Croce teve para o autor dos *Quaderni*: não se trata de fundir numa concepção única as doutrinas de Freud e de Marx, que resultam regularmente nos

monstregos freudo-marxistas, como se a cada uma das teorias coubesse mapear uma das regiões essenciais da realidade humana, e, somadas, pudessem exauri-la (MEZAN, 2005, p. 269). Ainda de acordo com Mezan:

(...) se há alguém que contribuiu para abalar a crença burguesa em sua própria escala de valores, esse alguém se chama Sigmund Freud; de modo que não basta apontar a diferença de gerações ou o aspecto cuidadosamente burguês de sua indumentária, tal como a conhecemos pelas fotografias, para qualificá-lo de irremediavelmente comprometido com a ordem social vigente, ou, como fazem certos marxistas apressados, para decidir de uma vez por todas que a psicanálise nada mais é do que a forma mais astuta de preservar a dominação da burguesia (MEZAN, 2006, p. 73).

Por fim, se Marx assinala a crítica ao historicismo idealista porque estabelece a historicidade das visões de mundo, o que é enfatizado no funcionamento gnosiológico do conceito de ideologia nos *Quaderni*, é com Freud (além de Marx, Croce, Maquiavel e Rousseau) que Gramsci se debruça a pensar uma nova subjetividade para as classes subalternas, com vistas a superar a subjetivação de um conformismo passivo. Quando, por exemplo, Marx afirma que os homens fazem sua história, mas não sabem que a fazem, “esse ‘não sabem’ nada tem a ver com o inconsciente freudiano” (idem, p. 423-24). Na análise das ideologias, sob o ponto de vista do materialismo histórico, é preciso, contudo, cautela para não identificar teoricamente os conceitos de ideologia e de inconsciente. Segundo Mezan:

É impossível fazer coincidir noções como a de ideologia e a de inconsciente, seja este tomado em sua face individual, seja em sua face histórico-social: aquela consiste no ocultamento necessário do sentido da prática social, e em primeiro lugar da essência dessa prática como determinada pela divisão e pelo conflito, em nome de uma indivisão supostamente originária ou que guiaria, como *télos* a atingir, o desenrolar do processo social (MEZAN, 2006, p. 424).

Como lembra Ruiz, para Freud, a sociedade é definida, em seu modo de ser, pela ação subterrânea da recordação — ainda que reprimida — do crime originário, e dessa tese derivam suas concepções do direito, da religião, da ordem política e mesmo da arte. Ele sustenta que “a cultura é, no fundo, elaborada em diferentes registros do mesmo evento fundador”. O que o inconsciente representa é dotado de uma “materialidade objetiva”, que subordinaria o material simbolicamente representado. Portanto, a realidade representada pelo inconsciente antecede a existência do inconsciente individual (RUIZ, 1998, p. 78).

A história se decifra como momentos sucessivos da trajetória desse conteúdo reprimido, como “retorno do reprimido” (ou do recalcado), “pelo qual cada vez mais as formas de vida e de pensamento se afastam, aparentemente, do ponto zero, mas na verdade se aproximam dele, até que, por obra e graça de uma formação cultural – a psicanálise –, o segredo pode ser, enfim, revelado” (MEZAN, 2006, p. 424). Em relação à crítica da propriedade privada, questão enfatizada pelos teóricos marxistas, Freud se coloca de um ponto de vista bastante distante do materialismo histórico:

A crítica econômica do sistema comunista não é da minha conta; não posso saber se a abolição da propriedade privada é apropriada e lucrativa. Mas posso reconhecer que sua premissa psicológica é uma ilusão sem base. Com a abolição da propriedade privada, uma de suas ferramentas é retirada do desejo humano de agressão, certamente uma ferramenta eficaz, mas, tenho certeza, não é o mais eficaz (FREUD apud. MELONI, 2008, p. 5).

A justificativa freudiana, sob o ponto de vista da metapsicologia, é que isto se trata de uma tentativa inócua de “suprimir a agressão humana garantindo a satisfação das necessidades materiais” (MELONI, 2008, p. 5), sendo, portanto, ilusória e ingênua. Aqui, há um contraste com Freud: a crítica gramsciana ao freudismo se dá principalmente na epistemologia que se apoia em uma ideia abstrata de natureza humana, concepção severamente criticada pela recepção doutrinária de outros marxistas à época.

Por outro lado, Gramsci reconhece o caráter revolucionário da psicanálise, algo não tão explícito para os marxistas contemporâneos de sua época. Essa compreensão vem da psicologização da vida social e da luta política, “nos tempos do então capitalismo novo de base industrial que se construía, assumindo e investindo o psiquismo e toda a vida humana”. A “psicologização” da vida social, empregada pelo industrialismo, é absorvida pelas relações sociais concretas através da questão sexual, que é debatida no Q.22 (cf. MELONI, 2008, p. 8-9). De acordo com Boni,

Toda a última parte da nota sobre a questão sexual é atravessada por uma tensão não resolvida entre a enunciação da necessidade de inventar uma subjetividade sexual feminina radicalmente nova e a tentação de reabsorver essa tensão no contraste entre duas éticas sexuais em que a diferença entre os sexos não são mais verdadeiramente problemáticos, mas subsumidos na oposição entre libertinagem e autodisciplina, outra disciplina sofrida passivamente e disciplina autoimposta. É nessa discrepância, nessa injunção contraditória, que a referência à psicanálise encontra seu lugar como “forma de crítica à regulamentação das pulsões sexuais”, para além de qualquer neutralização do problema na fabricação de uma pura subjetividade política (BONI, 2010, p. 51).

Boni ainda ressalta que se a exegese gramsciana não conseguiu, até agora, apreciar plenamente a extensão da indissociabilidade entre a convocação crítica da psicanálise e a referência à questão feminina, isso depende muito do fato de que, em Gramsci, há uma real cisão problemática e estilística entre os dois registros da escrita carcerária – tanto nos *Quaderni* quanto nas *Lettere* (BONI, 2010, p. 51). A visão gramsciana sobre a psicanálise contrasta uma posição clássica da literatura marxista vulgar, que se contrapunha à obra freudiana até os anos 1950. Na cultura marxista italiana, apenas nos anos 1960 e 1970, sob a influência do freudo-marxismo de matriz marcusiana<sup>106</sup> que os intelectuais marxistas se voltam para a crítica social incorporando o legado freudiano (idem, p. 52).

A posição de Gramsci a esse respeito se mostra avançada em relação a outras culturas com pretensões “revolucionárias” (porque a influência freudiana é claramente considerada revolucionária). São teorias ingênuas (desordenadas, diz Gramsci), como o anarquismo por exemplo, “que expressam um justo movimento de protesto, mas em nome do apelo a forças abstratas (o mito do bom selvagem, da natureza não corrompida, na verdade) que o materialismo histórico só pode querer superar” (MELONI, 2008, p. 11).

Num texto C do Q.11, §63, escrito entre agosto e o final de 1932, Gramsci afirma que Freud é “o último dos ideólogos” (idem), ou seja, pensando no conceito de Ideologia (termo grafado no maiúsculo na passagem em questão) enquanto “sistema de ideias” (lato senso), ou ainda, compreendido como uma análise sobre a origem das ideias. Todavia, as intervenções nos *Quaderni* a respeito de Freud e sua obra são muito lacônicas, como Gramsci demonstra nesta nota do Q.1:

A difusão da psicologia freudiana parece dar como resultado o nascimento de uma literatura tipo século XVIII; o “selvagem”, numa forma moderna, é substituído pelo tipo freudiano. A luta contra a ordem jurídica é feita através da análise psicológica freudiana. Ao que parece, esse é um aspecto da questão. Não pude estudar as teorias de Freud e não conheço o outro tipo de literatura chamada “freudiana”, Proust-Svevo-Joyce (Q.1, §33, p. 26).

Essa é a primeira menção a Freud nos *Quaderni*, em ordem cronológica (cf. MELONI, 2008, p. 10). Gramsci, sendo contemporâneo à difusão psicopolítica da

---

<sup>106</sup> Os filósofos da Escola de Frankfurt, principalmente Herbert Marcuse, Theodor Adorno e Max Horkheimer se dedicaram a refletir sobre os efeitos do industrialismo, o problema das sociedades de massas e os impactos psíquicos e culturais nos grupos subalternos. Para isto, eles se utilizam da teoria psicanalítica, sobretudo os textos psicossociais de Freud. Destacam-se as seguintes publicações desses autores, nos anos 1960: *O homem unidimensional – a ideologia da sociedade industrial* (Marcuse), de 1964; *Eros e civilização – uma interpretação filosófica do pensamento de Freud* (idem), de 1966; e *Dialética do Esclarecimento* (Adorno e Horkheimer), de 1969.



psicanálise e apesar de encarcerado, atestou a eficácia dos efeitos ideológicos que se propagavam com as discussões científicas da época, acerca da aceitação clínica da psicanálise no meio da psiquiatria. Um debate profícuo que permaneceu por um longo período, mesmo após a morte do autor.

Como bem assinalado por Giuseppe Prestipino (idem, 2017, p. 286), a abordagem psicanalítica pode ser de alguma utilidade ao investigar os momentos de crise, sendo toda crise sempre existencial e ao mesmo tempo – ou antes – social. É o que afirma o autor dos *Quaderni* num texto B, escrito em agosto de 1933: *é possível criar um “conformismo”, um homem coletivo, sem desencadear uma certa dose de fanatismo, sem criar “tabus”?* (Q.15, §74, p. 1833, grifos nossos).

Gramsci aponta aqui a natureza problemática de cada formação de um novo ideal coletivo, adotando um tom muito próximo ao *Mal estar na civilização* de Freud, outro texto quase contemporâneo à escrita de *Americanismo e fordismo*, mas que Gramsci não poderia saber diretamente (BONI, 2010, p. 51).

É sabido que Freud, enquanto fundador da psicanálise, correspondia a esse estatuto demarcado por Gramsci em relação ao conceito de ideologia. Na medida em que a psicanálise surge como um sistema de ideias baseada no inconsciente, a *démarche* epistemológica para a postulação das ideias psicanalíticas, Gramsci reconhece contemporaneamente que a psicanálise foi o último grande movimento de elaboração científica que surgiu no século XX, naquele período em que ele esteve encarcerado. Porém, apesar de um conhecimento aparentemente incipiente da obra freudiana, o autor italiano considerava a teoria psicanalítica como algo de grande envergadura, no que concerne a uma “ética revolucionária”, afirmação que se encontra num texto B do Q.3, produzido entre 20 e 30 de maio de 1930:

A teoria de Freud, o complexo de Édipo, o ódio pelo pai — patrão, modelo, rival, expressão primeira do princípio de autoridade — colocado na ordem das coisas naturais. A influência de Freud sobre a literatura alemã é incalculável: ela está na base de uma nova ética revolucionária (!). Freud deu um novo aspecto ao eterno conflito entre pais e filhos. A emancipação dos filhos da tutela paterna é a tese em voga entre os atuais romancistas. Os pais abdicam de seu “patriarcado” e fazem autocrítica honrosa diante dos filhos, cujo senso moral ingênuo é o único capaz de quebrar o contrato social tirânico e perverso, de abolir as coerções de um dever mentiroso (Q.3, §3, p. 288, grifos nossos).

Segundo Neuza Santos Souza (1983, p. 74-5), o complexo de Édipo é a “organização libidinal que articula o desejo e a lei, estrutura estruturante da personalidade”. Este conceito “assinala o espaço privilegiado, no qual se entrecruzaria a

ciência do Inconsciente (psicanálise) e a ciência da História (marxismo)” (idem). É a partir deste postulado que Freud analisa as relações familiares e as psicopatologias que levavam as famílias a buscarem um tratamento psicanalítico. O desejo inconsciente, o recalçamento, a negação de sua vontade real, eram as problemáticas mais comuns na clínica freudiana, sobretudo porque o adoecimento dos indivíduos evidenciava fortes contradições com os valores da moralidade burguesa: de um lado, o sujeito se via na necessidade de cumprir as aspirações de sua classe social, concentradas principalmente no núcleo familiar tradicional; de outro, o sujeito parecia “colapsar” psiquicamente, devido ao conflito entre viver um conformismo imposto ou viver a vida segundo suas verdadeiras inclinações, salvando seu próprio desejo e não anulando. Um dilema moral que até hoje é uma das causas de desordem psíquica, levando pessoas a procurarem psicoterapia.

A moral burguesa, nesse sentido, impôs uma peculiaridade ao modo de produção: ela impede que o trabalhador exerça sua personalidade dentro do local de trabalho. A fábrica não é local para se namorar, para conversar sobre assuntos banais como futebol, ou compartilhar dramas familiares. Isto resultou numa reviravolta da própria sociabilidade do gênero humano, na medida que a expressão dos afetos ficou mais restrita às relações familiares e instâncias privadas fora da produção. Em suma: o lugar da troca afetiva entre os indivíduos ficou reservado para a sociedade civil, seja no âmbito da família ou na participação dos organismos em que elas se dispõem (escola, igrejas, associações, etc.). O burguês, por sua vez, estabelece então a positividade ética da “frieza” do mundo dos negócios, e a necessidade da competitividade como valor que constrói a igualdade de oportunidades.

Essa concepção de indivíduo, estabelecida pelas ideologias dominantes como uma entidade autônoma, livre e diretamente responsável por todos os aspectos de sua vida pessoal “se expressa pela grande pressão coercitiva de todos os organismos da sociedade sobre indivíduos particulares, impondo novos modos de vida”, sendo, para Gramsci, o principal fator desencadeante das doenças mentais. O mundo se torna sistematicamente dividido “entre ganhadores e perdedores, entre bem-sucedidos e fracassados”. A natureza desses eventos não é psíquica, mas histórica (cf. RUIZ, 1998, p. 86-8).

A ideologia do sujeito consciente em absoluto, que é plenamente livre, de acordo com a doutrina liberal, é o que o torna unicamente o responsável pelas consequências positivas e negativas de seus atos: esta é uma forma de conformismo assentado na

concepção da economia política burguesa. É a ideia “da individualidade e da vontade restritas a si mesmas, a supremacia do ser consciente sobre a realidade material que as duas teorias atacam e tentam superar – o lugar de entrecruzamento entre marxismo e psicanálise” (idem, p. 84-5). É precisamente esta concepção liberal de mundo e de homem que está relacionada às neuroses depressivas, como apontou Freud (idem). Tanto Freud quanto Gramsci identificaram na sociedade um conjunto de normas e valores que interferem nas vidas humanas, convergindo para a noção de que o processo de coerção social é expresso, sobretudo, no controle da sexualidade (RUIZ, 1998, p. 91).

Ambos os autores reconhecem, nesse sentido, que a necessidade de coerção dos instintos é a condição *sine qua non* à sobrevivência da civilização (Freud) e o americanismo, na visão de Gramsci, ao promover a coerção instintual, ou qualquer nova forma de sociabilidade, requer um projeto educativo, cujas pretensões são controlar, moldar ou mesmo reprimir uma certa animalidade do homem. Essa forma de vida estabelece um novo tipo humano, de acordo com a coerção da animalidade de tipos humanos médios propostos a cada novo momento histórico, processos que configuram a “hominização” dos homens a fim de dominar nossas paixões, ou os aspectos animais e instintivos (cf. idem, p. 91-2).

Aqui aparece a questão sexual, sublinhada no Q.22: a mulher burguesa, não sendo obrigada a se expor ao trabalho, não absorve os valores éticos de seu marido (idem, p. 79). Por conseguinte, a mulher na família burguesa é a responsável por transmitir o afeto aos filhos, e estes aglutinam-se em torno de seu objeto de amor: a mãe. Em relação ao pai, os filhos constroem um sentimento ambivalente de amor e ódio, face ao objeto repressor e competidor do afeto materno. E assim, Freud intuiu as bases históricas do complexo de Édipo, baseado na configuração da família burguesa (idem).

De acordo com Ruiz (idem, p. 93), em Gramsci, a cultura e a história são as principais fontes de determinação do homem e de seus comportamentos: para ele, a autodeterminação histórica “é o que define o homem coletivo e o conformismo de um tempo”; para Freud, “a animalidade e a agressividade como aspectos da natureza humana” – ponto este rejeitado para o autor dos *Quaderni* – que inconscientemente “determinam as ações mais civilizadas e que ao mesmo tempo, colaborariam para uma virtual destruição da cultura”.

Em 1930, Gramsci afirma que a burguesia não consegue educar os seus jovens devido à uma luta de gerações: os jovens se deixam atrair culturalmente pelos

trabalhadores e até os fazem ou tentam fazer deles seus patrões, o que ressalta um “desejo inconsciente” de realizar a hegemonia de sua própria classe sobre o povo, mas nas crises históricas eles voltam ao rebanho (Q.3, §137, p. 396-97). Nessa passagem, escrita entre agosto e setembro de 1930, Gramsci analisa o processo do transformismo italiano, e de forma *en passant* propõe uma interpretação “digna do melhor Freud”, como mostra Meloni:

Os jovens burgueses ao se tornarem revolucionários realizam uma “formação de compromisso” (aqui usamos uma terminologia freudiana que, no entanto, nos parece interpretar melhor o espírito do texto gramsciano): ou seja, eles cumprem a função antipaternal (edipiana)<sup>107</sup> ideal de se separarem de sua própria classe, mas ao mesmo tempo realizando seu próprio desejo de classe: o de subjugar a classe trabalhadora em novas formas desta vez. Ao liderar os trabalhadores, eles serão rebeldes contra a classe de origem, mas também contra seus executores inconscientes. Eles dominarão as massas como revolucionários. Uma obra-prima da psicanálise na política (MELONI, 2008, p. 14).

Essa convergência com a psicanálise não é uma aprovação irrestrita, mas marcada por polêmicas entre 1929-1932, principalmente nas correspondências entre Gramsci, Giulia Schucht, sua esposa, e Tania Schucht, sua cunhada (cf. *Lettere*). Até que em agosto de 1933, Gramsci escreve num texto B que “as classes subalternas têm menos ‘remorsos’ morais porque o que fazem não lhes diz respeito senão em sentido lato (Q.15, §74, p. 1833). O autor se contrapõe à teoria psicanalítica ao dizer que o freudismo indica a conclusão do período liberal, caracterizado precisamente por uma maior responsabilidade e sentimento dessa responsabilidade “de grupos selecionados na construção de ‘religiões’ não autoritárias, espontâneas, libertárias, etc.” (idem).

Gramsci cita o exemplo de um soldado, que ao se alistar no exército não sentirá o mesmo pavor ou culpa relativos às diversas mortes que ele causou, não sendo o mesmo remorso que alguém voluntário na guerra. Se indagado sobre o porquê ele ceifou vidas

---

<sup>107</sup> “Tomar o lugar do pai”: eis o fundamento do complexo de Édipo. Na tragédia grega de Sófocles que inspirou o conceito freudiano, ao descobrir que casara com a própria mãe, Édipo dilacera os próprios olhos, sua mãe se mata, e ele recai na mendicância guiado por sua filha-irmã, Antígona. Para Freud, o mito de Édipo simboliza, de modo explícito, aquilo que o inconsciente é barrado em enunciar, que é o desejo inconsciente pelo gerador do sexo oposto, e uma hostilidade para com o genitor do mesmo sexo (cf. ROUDINESCO, 1998, p. 166). Também conhecido como “complexo de castração”, esta é uma noção nevrálgica em psicanálise, pois está ligada à interdição do incesto, universalizada a nível cultural e central para o desenvolvimento da civilização humana. Esse processo se manifesta, segundo Freud, na fase psicosssexual fálica das crianças, vindo a declinar num período de latência. É o mito fundador da psicanálise, pois elucida as bases das relações do ser humano com suas origens, e sua genealogia familiar e histórica (idem).

no conflito bélico, apenas diria que o fez porque assim foi ordenado, e não poderia fazer diferente. Nesse sentido, diz Gramsci, o freudismo “é mais uma ‘ciência’ a ser aplicada às classes superiores, e se poderia dizer, (...) que o ‘inconsciente’ só começa depois de algumas dezenas de milhares de libras de renda” (idem, p. 1833).

A religião, segundo o autor, também é menos fortemente sentida como causa de remorsos pelas classes populares, “que talvez não estejam muito longe de crer que, em todo caso, Jesus Cristo foi crucificado pelos pecados dos ricos” (Q.15, §74, p. 1833). Meloni (2009, p. 13) aponta que em várias notas, como se deu nas *Lettere*, Gramsci arrisca hipóteses ousadas a respeito da aplicabilidade da psicanálise, assumindo ele mesmo a figura de um psicanalista. É o caso desta passagem, por exemplo, em que ele busca compreender a relação entre psicanálise e literatura, cuja nota foi escrita entre março e agosto de 1931:

O romance de folhetim substitui (e ao mesmo tempo favorece) a fantasia do homem do povo; é um verdadeiro sonhar com os olhos abertos. Pode-se ver o que sustentam Freud e os psicanalistas sobre sonhar acordado. Nesse caso, se pode dizer que nas pessoas o fantasiar é dependente do “complexo de inferioridade” (social) que determina longos devaneios sobre a ideia de vingança, de punir os culpados, de males suportados, etc. Em o Conde de Monte Cristo, existem todos os elementos para gerar tais fantasias e, portanto, para propiciar um narcótico que atenua a sensação de dor, etc. (Q.6, §134, p. 799, grifos nossos).

Aqui, Gramsci atribui a atividade de fantasiar ao complexo de inferioridade, segundo sua visão da psicanálise formada a partir de fontes secundárias. Ele associa o complexo de inferioridade a devaneios de um espírito de vingança, punitivista. A ideologia dominante, assimilada pelas classes subalternas, funciona como um “substituto para a ação”: o povo sonha em se vingar, delegando vingança ao romance. A vingança, assim, continua sonhada e nunca posta em prática: e esse comportamento, essa fuga da realidade, continua sendo um gesto típico de subalternizados – ou, para Freud, “os neuróticos que escapam da vida real” (cf. MELONI, 2008, p. 13).

Os neuróticos, nesse sentido, fogem “para” o mundo, enquanto os psicóticos fogem “do” mundo. Aqui, Gramsci lança uma questão interessante: a dimensão psíquica da fantasia, que psicanaliticamente sempre está ligada a um desejo. Numa nota do Q.9, intitulada “passado e presente. Do sonhar acordado e do fantasiar”, de maio de 1932, o autor diz:

Prova de falta de caráter e de passividade. Imagina-se que um fato tenha ocorrido e que o mecanismo da necessidade tenha sido invertido. A

própria iniciativa se tornou livre. Tudo é fácil. Pode-se tudo aquilo que se quer, e se quer toda uma série de coisas que não se possui no presente. No fundo, é o presente invertido que se projeta no futuro. *Tudo o que é reprimido se desencadeia. É preciso, ao contrário, dirigir violentamente a atenção para o presente assim como é, se se quer transformá-lo. Pessimismo da inteligência, otimismo da vontade* (Q.9, §90, p. 1131, grifos nossos).

Esta nota traduz a dimensão utópica da filosofia da práxis, sintetizada na forma de agir e de pensar: “pessimismo da inteligência, otimismo da vontade”. Ao mesmo tempo, trata do problema da passividade política, que para ser contornado requer uma atenção voltada para o presente, e não postergar o confronto para a dimensão futurística, que é própria da utopia. Ou seja, insistir para agir num futuro distante é resistir à necessidade histórica da emancipação. Por mais que a conjuntura seja demasiado catastrófica, impelindo para um pessimismo da inteligência, é o otimismo da vontade capaz de contestar a realidade imposta para mobilizar a vontade política, desentrincheirando os estados de apassivamento.

Tanto Gramsci quanto Freud chamam atenção para a mesma coisa: a ética da realidade. Trata-se de uma ética “que nasce de uma posição superior daqueles que abandonam a fantasia, incluindo a fantasia ideológica dos marxistas vulgares que Gramsci sempre combateu”. Uma revolução que aconteceu somente no imaginário de cada um para Gramsci nada vale, enquanto para Freud é apenas uma ilusão, coletiva ou individual (MELONI, 2008, p. 14)<sup>108</sup>.

O ponto de distanciamento entre psicanálise e marxismo é que Freud descreve o que vê no plano psicossocial, mas reduz o que vê ao plano restrito e exclusivo do intrapsíquico (cf. RUIZ, 1998, p. 76). Não basta se ater à fantasia para realizar uma revolução, tampouco o princípio de realidade<sup>109</sup> não é suficiente para entender o mundo e modificá-lo. Se Marx tomava o conhecimento prático das coisas como o impulso para modifica-las, não bastando apenas uma atitude de intelecção filosófica, Freud dirá que nem a ignorância é o verdadeiro obstáculo, mas também não é a solução:

---

<sup>108</sup> A dimensão da fantasia remete à ideia de imaginário, noção que vem a ser elucidada em sua extensão pelo psicanalista Jacques Lacan, em sua célebre trilogia de conceitos (o real, o simbólico e o imaginário). Lacan tem uma interessante leitura do nazifascismo, considerando uma concepção nefasta e caricatural que organiza a sociedade a partir do vínculo da pulsão de morte freudiana. Para Lacan, o imaginário corresponde às ilusões do eu, da alienação e da fusão, e o real acaba sendo um “resto” impossível de simbolizar (cf. ROUDINESCO, 1998, pp. 385; 630).

<sup>109</sup> Em Freud, o princípio de realidade constitui, juntamente com o princípio de prazer, os dois fundamentos do funcionamento psíquico: o primeiro tem por objetivo proporcionar prazer e evitar o desprazer, sem entraves nem limites, enquanto o segundo modifica o primeiro, impondo-lhe as restrições necessárias à adaptação à realidade externa (cf. ROUDINESCO, 1998, p. 603).

A comunicação do que o paciente não sabe por que o removeu é apenas uma das preliminares necessárias para a terapia. Se o conhecimento do inconsciente fosse tão importante para o paciente quanto acreditam os inexperientes em psicanálise, bastaria que o paciente se curasse para ouvir palestras ou ler livros. Mas essas medidas têm a mesma influência sobre os sintomas de doenças nervosas que a distribuição de listas de alimentos em tempos de fome pode ter sobre a fome (FREUD apud. MELONI, 2008, p. 22).

É necessário, então, uma ligação entre a epistemologia e as paixões, entre conhecer e sentir: em Freud, a psicoterapia psicanalítica não se basta a desvelar o inconsciente, deixa-lo emergir à consciência como modificação do indivíduo. É preciso compreender e sentir verdadeiramente o que aquela elaboração intelectual significa para o sujeito. Em Gramsci, de modo similar, porém, indo além de Marx, conhecer o mundo não é suficiente para modifica-lo: é preciso recuperar a dimensão apaixonada do conhecimento, noção clássica da filosofia (enquanto um “amor pela sabedoria”), para, de modo catártico, superar a forma individualizante da política, e enfim construir outro conformismo, uma vontade coletiva subjetivamente ativa que transforma não apenas o mundo, como também o próprio sujeito.

Tanto Freud como Gramsci foram críticos da cultura de seu tempo, e se debruçaram de maneiras distintas a respeito de como os indivíduos formam seus elos sociais, refletindo sobre o problema do conformismo social. Essa preocupação com a cultura e o processo de formação da subjetividade levou Gramsci a tratar o problema do conformismo sob chave propositiva, resultado de uma vontade coletiva norteadada pela emancipação. Nesse sentido, ele um novo conformismo exige uma nova epistemologia, que não nega, mas valoriza as paixões humanas, o humanismo e o historicismo.

#### **4.2.1. Inconsciente, conformismo e formação do indivíduo**

A cultura não se molda apenas segundo agentes conscientes de suas condutas, como também mediante a reprodução de sintomas disposta pelos conflitos internos entre a repressão dos indivíduos e estados latentes que tentam emergir ou burlar a censura do inconsciente – ainda difuso e aparentemente sem sentido, para um estado consciente. Esse processo é o que Gramsci denomina de *catarse*. Como mostra Livio Boni no verbete “psicanálise” do *Dicionário gramsciano*:

Longe de acreditar que as neuroses desaparecerão na sociedade comunista que virá, Gramsci se mostra consciente de que o sofrimento individual não pode senão crescer na medida em que cresce a autoconsciência das massas

e que o problema da relação entre personalidade individual e ideal não concerne mais apenas às elites (BONI, 2017, p. 1295).

Nesse sentido, o conformismo do homem coletivo é moldado pelas ideologias, que se ligam “a um sistema de representações, fortemente carregadas de afetos que se manifestam na subjetividade consciente como vivências, ideias ou imagens e no comportamento objetivo como atitudes, condutas e discursos” (SOUZA, 1983, p. 74). A ideologia é “um dispositivo de controle das classes sociais que serve aos fins de organizar um saber acerca dos mais diversos aspectos da vida humana, caracterizando-se por ser compartilhada pela comunidade como um todo, ou por um setor significativo da mesma, oferecendo coerência a seus integrantes em tomo de crenças, fins, meios, valores” (idem), além de cumprir a função mistificadora de ilusão, de realizar desejos conscientes e inconscientes.

Como lembra Ruiz, por mais singelo ou redundante que possa parecer, é fato que “qualquer processo de transformação da sociedade, seja reformista ou revolucionário, precisa necessariamente que os homens acreditem naquilo que estejam fazendo, ou seja, construir o nexó psicofísico”, relacionando o pensamento com a ação, tal como o conceito de religião faz ao se ligar a uma norma de conduta – esta é a validade psicológica que as classes dominantes intentam construir através das ideologias (cf. RUIZ, 1998, p. 40). Pois toda ação implicada a partir de um conjunto de valores projeta no sujeito a sua ótica de mundo, inclusive porque a própria formação da personalidade<sup>110</sup> (na visão de Freud, tipificada nas estruturas neurótica, perversa ou psicótica) não ocorre somente mediante a interação com a esfera familiar, mas também com o meio do qual se insere tal família.

Conforme Roudinesco (1998, p. 107-8), foi ao se desligar progressivamente da prática da hipnose, entre 1880 e 1895, que Freud passou pela catarse, “para inventar o método psicanalítico propriamente dito, baseado na associação livre, ou seja, na fala e na linguagem”. Segundo Mezan,

A contribuição de Marx pode então ser reduzida à demonstração da “influência que as diversas formas de economia exercem sobre todos os

---

<sup>110</sup> A tipologia freudiana de estruturas da personalidade consiste em neurose, psicose e perversão, cuja formação da subjetividade se dá a partir dos conflitos existentes entre Id, Ego e Superego. Estes três conceitos consistem na instância de formação da personalidade e, mais propriamente, daquilo reconhecido como a subjetividade de cada pessoa. Um conjunto de conceitos estruturantes da personalidade, mas não somente isso; representam também a instintividade, a racionalidade e a moralidade, resultantes do conflito entre consciente e inconsciente, entre o mundo interno e mundo externo (vida social) do indivíduo. Cf. Freud, *Obras completas* (2011), vol. 16 (“O eu e o id, autobiografia e outros textos”).



setores da vida humana”, e esta, por sua vez, é formulada como se dissesse respeito à “força coercitiva” que as circunstâncias econômicas exercem sobre suas disposições psíquicas — demonstração que Freud está disposto a qualificar de “perspicaz”. Em outras palavras, o que lhe parece decisivo no pensamento marxista é a análise da ideologia; mas dela é retirada apenas uma afirmação sobre o modo pelo qual a ideologia atua sobre os indivíduos, sendo de todo ignorada a relação com a estrutura de classes e sua função determinante, que é mascarar o conflito social e apresentar a sociedade como una e indivisa *de jure*. Assim psicologizada, a ideologia perde sua dimensão de força histórica objetiva e atuante como tal, independentemente da consciência que dela possam ter os diferentes agentes sociais (MEZAN, 2006, p. 431).

Gramsci não acredita que exista homem que não tenha aderido a uma visão de mundo, ou, pode-se dizer, a uma ideologia, nem mesmo inconscientemente. Após caracterizar o conceito de intelectuais de forma extensiva, afirmando que todos são intelectuais, mas nem todos cumprem a função de intelectual na sociedade, bem como universalizar que “todos os homens são filósofos”, ele constata que a mais simples atividade intelectual, como em qualquer forma de linguagem por exemplo, carrega uma visão de mundo. O desafio é se devemos aceitar o conformismo engendrado pelo exterior, ou se é preferível elaborar a própria concepção de mundo consciente e crítica, como se mostra nesta passagem:

(...) na “linguagem”, está contida uma determinada concepção do mundo —, passa-se ao segundo momento, ao momento da crítica e da consciência, ou seja, ao seguinte problema: é preferível “pensar” sem disto ter consciência crítica, de uma maneira desagregada e ocasional, isto é, “participar” de uma concepção do mundo “imposta” mecanicamente pelo ambiente exterior, ou seja, por um dos muitos grupos sociais nos quais todos estão ou é preferível elaborar a própria concepção do mundo de uma maneira consciente e crítica e, *portanto, em ligação com este trabalho do próprio cérebro, escolher a própria esfera de atividade, participar ativamente na produção da história do mundo, ser o guia de si mesmo e não mais aceitar do exterior, passiva e servilmente, a marca da própria personalidade?* (Q.11/I, §12, p. 1376, grifos nossos).

A passagem em questão indica claramente a influência antropológica e psicológica que a ideologia consegue propagar através da cultura, reforçando a tese de que “a luta pela hegemonia é luta de ideologias” (LIGUORI, 2007, p. 90). Inclusive, são apontamentos úteis para uma psicologia do desenvolvimento histórico-crítica, que compreende o sujeito desde sua formação inicial até a vida adulta segundo as repercussões da cultura vigente. Quais os impactos de uma cultura de desigualdades na formação da personalidade? De acordo com Ruiz,

A compreensão freudiana da natureza e da história terá, portanto, sua construção a partir de um mundo que preconiza a rigidez gestual, a coerção do livre expressar da afetividade (contida e restrita na esfera privada), e a

competitividade como base das relações econômicas, políticas e sociais (RUIZ, 1998, p. 79).

Portanto, os processos psicológicos, que Freud identifica como a agressividade natural do homem, acabam por se confundirem com “*processos psicológicos historicamente determinados a partir de uma sociedade que preconiza a competição e a coisificação dos indivíduos*” (idem, p. 80, grifo nosso).

A adesão a uma dada concepção de mundo imposta pelo exterior se dá mediante um processo complexo, e, nesse sentido, a teoria psicanalítica pode contribuir de modo elementar nesta reflexão, segundo a apreensão de Gramsci sobre a psicanálise e as possíveis conexões com a ideologia. Na psicanálise, o processo de assimilar uma concepção de mundo imposta pelo exterior é um movimento de *identificação* subjetiva; a identificação consiste na “mais antiga manifestação de uma ligação afetiva a uma outra pessoa” (FREUD, 2011, vol. 15, p. 46), pois implica na convergência de identidades comuns. Segundo Neusa Santos Souza,

É aqui, no âmbito ideológico, que a Psicanálise, ciência do inconsciente, encontra seu lugar de articulação com o Materialismo Histórico. *Elucidar o processamento da ideologia a nível subjetivo é tarefa que se outorga à Psicanálise* (SOUZA, 1983, p. 74, grifo nosso).

Note-se que a ideologia, quando assume o caráter de religião laica, adquire proporções de massa. Assim, toda a concepção de mundo para ser hegemônica precisa se tornar uma fé, como ocorreu no liberalismo, por exemplo. Ao articular a reflexão sobre os efeitos da psicologia de massa, segundo a contribuição da teoria freudiana, com as consequências mortíferas da ideologia do nazifascismo nas análises dos *Quaderni*, é possível identificar de forma ainda mais clara as relações entre ideologia/ filosofia/ senso comum/ bom senso/ religião/ cultura, sobretudo nos processos de formação da personalidade autoritária<sup>111</sup>.

Importante observar que aqui que a *subjetivação* diz respeito ao próprio processo de formação da personalidade. Nesse sentido, nos *Quaderni*, as reflexões sobre a ideologia e o conformismo podem contribuir para dirigir a ação política dos grupos

---

<sup>111</sup> Este é um conceito de Adorno (2019), autor frankfurtiano que analisa como em plena Segunda Guerra, o fascismo não consistia num evento isolado, mas se fazia presente de maneira latente em diversos segmentos da população norte-americana à época. Destarte, Adorno demonstra como o autoritarismo não estava restrito apenas às figuras de Hitler ou Mussolini, mas caracteriza propriamente o espírito de um tempo, a cultura ocidental e as instituições burguesas de forma geral.

subalternos no sentido de alertar para os possíveis efeitos danosos que ocorrem na constituição da subjetividade, e assim contribuir para a construção individual, histórica e política da autonomia dos sujeitos. Na medida em que a autonomia é ressaltada como a necessidade histórica e pressuposto para um novo conformismo, esse processo resulta na construção da hegemonia pelos subalternos mediante a *negação* dialética da ordem de coisas existentes, em vistas de efetivar a sociedade regulada, ou comunista, conforme Gramsci mostra nesta nota:

Mas não se pode falar de elite-aristocracia-vanguarda como de uma coletividade indistinta e caótica, sobre a qual — pela graça de um misterioso espírito santo, ou de qualquer outra deidade oculta misteriosa e metafísica — caia a graça da inteligência, da capacidade, da educação, da preparação técnica, etc.: não obstante, este modo de pensar é muito comum. *Reflete-se em pequena escala o que ocorria em escala nacional, quando o Estado era concebido como algo abstraído da coletividade dos cidadãos, como um pai eterno que tinha pensado em tudo, providenciado tudo, etc.; daí decorre a ausência de uma democracia real, de uma real vontade coletiva nacional e, portanto, em face dessa passividade dos indivíduos, a necessidade de um despotismo mais ou menos aberto da burocracia* (Q.6, §79, p. 231-2, grifos nossos).

O termo “passividade” se opõe à atividade. Mas, apassivado é “estar também assujeitado, que significa não ser sujeito de seus pensamentos e de seus atos” (MINERBO, 2019, p. 103). Os processos de apassivação estão relacionados tanto a nível consciente como inconsciente.

O termo *inconsciente* aparece em poucas ocasiões nos *Quaderni*: Q.3, §137; Q.15, §74; Q.23, §18, e Q.28, §13. Nessas notas, Gramsci investiga os efeitos da ideologia em relação às concepções de mundo e a formação da personalidade, assim como avalia a adesão às ideias freudianas no cenário italiano. Contudo, o emprego da palavra não inviabiliza seu sentido originário, comum na teoria e prática psicanalíticas, considerando o contato lacônico de Gramsci com a obra freudiana. A exemplo da seguinte nota, escrita entre fevereiro e agosto de 1934:

Na realidade, um camponês intelectualmente católico pode ser inconscientemente protestante, ortodoxo, idólatra: basta que ele diga que é “católico”. Também aos intelectuais não se exige muito, se eles se limitam às práticas externas do culto; nem sequer se exige que creiam, mas só que não deem mau exemplo, negligenciando os “sacramentos” especialmente aqueles mais visíveis e sobre os quais se exerce o controle popular: o batismo, o matrimônio, os funerais (o viático, etc.) (Q.23, §18, p. 2207).

Nessa passagem, Gramsci utiliza o sentido de inconsciente como sendo o inverso das ações conscientes. No exemplo, um camponês de formação intelectualmente católica

que vivencia a religião numa conduta protestante, de forma inconsciente. Gramsci aborda a conduta inconsciente analisando o critério utilizado pela Igreja Católica para medir a ortodoxia dos fiéis. Ao qual ele atesta que “é fácilimo para o povo, ao qual não se exige mais do que ‘crer’ genericamente e obedecer às práticas do culto”. Na verdade, “não há nenhuma luta efetiva e eficaz contra a superstição, contra os desvios intelectuais e morais, contanto que não sejam ‘teorizados’” (idem). É exigido efetivamente o cumprimento de uma postura condizente com a doutrina, para que o comportamento professado não esteja em contradição com o que foi promulgado pela Igreja: batismo, matrimônio, confissão, ritos fúnebres, etc.

O conceito de inconsciente, no vocabulário psicanalítico, designa processos que são da mesma ordem que os conscientes, mas que se realizam fora da percepção individual. Por isso que muitas vezes foi associado a uma conotação pejorativa, como afirma Roudinesco:

Na linguagem corrente, o termo inconsciente é utilizado como adjetivo, para designar o conjunto dos processos mentais que não são conscientemente pensados. Pode também ser empregado como substantivo, com uma conotação pejorativa, para falar de um indivíduo irresponsável ou louco, incapaz de prestar contas de seus atos. (...) Em psicanálise, o inconsciente é um lugar desconhecido pela consciência: uma “outra cena”. Na primeira tópica elaborada por Sigmund Freud, trata-se de uma instância ou um sistema (Ics) constituído por conteúdos recalçados que escapam às outras instâncias, o pré-consciente e o consciente (Pcs-Cs). Na segunda tópica, deixa de ser uma instância, passando a servir para qualificar o isso e, em grande parte, o eu e o supereu (ROUDINESCO, 1998, p. 374-5).

Como ressalta Ruiz, a postulação do inconsciente foi “revolucionária na história das ideias”, pois Freud contrapõe a noção então vigente de “uma certa racionalidade absoluta, como plena senhora das ações humanas”. Esta é uma noção tipicamente das ideologias burguesas, “sua eficácia psicológica” (cf. RUIZ, 1998, p. 86). Isto porque, fundamentalmente, é a ideologia “que dá justificativa intrínseca à ação humana, ao mesmo tempo em que legitima um conjunto de normas e sanções reguladoras da vida social sob a égide do mercado” (idem, p. 86-7).

Tanto o conceito de inconsciente quanto o de ideologia sempre estiveram atrelados a processos de subjetivação apassivadora. Uma das chaves para elucidar essa afirmação está no conceito de identificação, como dissemos, que é recorrente na literatura psicanalítica, fazendo correlação com o conceito de ideologia:

O primeiro nível de identidade é a identidade do si mesmo, a saber, esse primeiro momento de individuação e de separação em que é preciso uma psique para cada corpo, separação que se opera ao mesmo tempo por um processo de introjeção. (...) A essa identidade do si mesmo vai suceder uma identidade pensante. Por pensamento, deve-se entender essa atividade permanente de representação, que é ao mesmo tempo uma atividade de investimento da realidade, trabalho de composição de uma realidade externa de modo que ela possa ser não incorporada, mas introjetada (KAUFMANN, 1996, p. 266, grifos nossos).

O conceito psicanalítico de identificação diz respeito “à presença do outro na constituição da subjetividade sobre o eu” (MINERBO, 2019, p. 91). A nosso ver, não obstante o limitado acesso à obra de Freud que Gramsci chegou a consultar no cárcere<sup>112</sup>, os usos em que o termo inconsciente é empregado nos *Quaderni* não apenas denota os estados de fuga da consciência, mas está relacionado, sobretudo, à construção da personalidade dos sujeitos, como textos B dos Q.3, §137, escrito entre agosto e setembro de 1930, e Q.15, §74, escrito em agosto de 1933. Sendo então um estado inerente a toda constituição da subjetividade, o processo de subjetivação diz respeito “à configuração psicossocial pela qual é preciso tornar-se sujeito naquilo em que foi assujeitado” (cf. MINERBO, 2019, p. 94).

O conceito de subjetividade é o marco da Modernidade; o sujeito é uma ideia originalmente cartesiana, identificada com o cogito “eu sou, portanto existo”: a confirmação da subjetividade para Descartes, na tentativa de constatação da existência de Deus, só era possível pela possibilidade de verificar, segundo um estado consciente, a existência do sujeito que examina a sua própria condição de possibilidade do existir mediante a dúvida metódica, que põe em cheque a existência de todas as coisas até restar apenas a própria consciência de si mesmo<sup>113</sup>.

Subjetividade e consciência seriam, então, termos equivalentes. É nesse sentido que Gramsci afirma que, quando a concepção de mundo não é crítica e coerente, nossa personalidade é composta de uma “maneira bizarra”, constituída “de elementos dos

---

<sup>112</sup> Para mais detalhes acerca do contato de Gramsci com a teoria psicanalítica, cf. o trabalho de Livio Boni, que mapeia nos *Quaderni* e nas *Lettere* as considerações de Gramsci sobre a psicanálise, a princípio mais severas e depois, provavelmente ao avaliar a eficácia do tratamento de sua esposa Giulia, mais mitigadas. Assim, fica confirmado que a postura de Gramsci em relação à psicanálise é ambivalente, ora “concorrente”, ora “cúmplice” dela (BONI apud. PASSOS; SABRINA, 2016). Ver o artigo intitulado “Sigmund Freud” em *Gramsci e seus contemporâneos* (idem).

<sup>113</sup> Descartes postula o dualismo entre mente e corpo, atribuindo ao cogito da mente/consciência o lugar da razão, enquanto no corpo opera a desrazão das paixões. Na argumentação cartesiana, expressa nas *Meditações metafísicas*, Deus existe porque em sua infinita bondade pôde conceber um ser limitado e finito – o sujeito, que jamais poderia existir sem essa mediação com o divino devido à sua finitude por natureza.

homens primitivos ligados a princípios da ciência mais moderna e progressista, somado a preconceitos de todas as fases históricas passadas, grosseiramente localistas” (Q.11/I, §12, p. 1376). Como observa Ruiz:

Para Gramsci, haveria um choque entre ter a vida guiada pela influência de aspectos da modernidade e ter determinadas ações norteadas por concepções de mundo mais arcaicas, desnecessárias ao homem moderno e importantes obstáculos para a conquista de uma concepção de mundo coerente. É este o sentido de bizarro atribuído à personalidade; é como se os indivíduos em seu cotidiano construíssem sua organização cognitiva, que constitui coerências comportamentais, a partir de partes esquizofrenizadas e contrastantes (RUIZ, 1998, p. 11).

No mundo moderno, com a chegada ao poder pela burguesia, a classe dominante adota uma forma jacobina para manejar os problemas sociais que atravessavam a luta de classes – agora, cabe ao homem intervir na sua realidade de forma ativa, e não a encará-la apenas como um “desígnio de Deus”. Esta intervenção deve estar subordinada ao uso da razão como prática crítica à barbárie feudal (cf. RUIZ, 1998, p. 59).

A novidade da psicanálise é reconhecer que o sujeito moderno não se constitui com base somente no estado consciente, mas também naquilo que escapa de um possível controle: o inconsciente. Ele pode ser verificado, na clínica psicanalítica, quando se manifesta pelo chiste, pela ironia e pelos sonhos, por exemplo. E nesse sentido, Gramsci acolhe, nas notas dos *Quaderni*, a importância do estatuto freudiano para o desenvolvimento da psicologia e de formas ativas ou apassivadas de conformismo.

O comunista italiano analisa a coerção sexual com base nos efeitos culturais oriundos dos modelos de produção capitalista em voga, taylorista e fordista. Nessa fase, o mundo capitalista está elaborando “um novo tipo humano”: *se humanidade e espiritualidade eram máximas no artesanato*, escreve Gramsci, “*precisamente contra este ‘humanismo’ o novo industrialismo está lutando*” (Q.22, §11, p. 2166, grifos nossos), indicando, com isso, que este novo modelo de sociedade em breve dominaria a Europa. Ao cindir a vida do artesão entre o lócus da manufatura e o lócus doméstico, o capital gradativamente conseguiu expurgar da vida produtiva “a expressão da afetividade e da cordialidade, incompatíveis portanto com as noções de eficiência e rapidez” (cf. RUIZ, 1998, p. 79). Para Gramsci:

A história do industrialismo sempre foi (e torna-se hoje de uma forma mais acentuada e rigorosa) uma luta contínua contra o elemento “animalidade” do homem, um processo ininterrupto, muitas vezes doloroso e sangrento de subjugação dos instintos (natural, isto é, animalesca e primitiva) a normas e hábitos de ordem, exatidão, precisão cada vez mais complexos

e rígidos, que tornam possíveis as formas cada vez mais complexas de vida coletiva (Q.22, §10, p. 2160-1, grifos nossos).

Essa nota, escrita, em 1934, expressa uma surpreendente visão psicanalítica de Gramsci a respeito de temas centrais na obra freudiana: repressão, sexualidade, instinto, sublimação, formação do laço social – temas presentes, principalmente, em *O mal estar da civilização* (2011). Embora Gramsci não tenha acessado diretamente a fonte freudiana (cf. BONI, 2017, p. 637), ele considerava Freud um interlocutor importante, em defesa de uma “racionalidade irrenunciável para evitar que o projeto de emancipação comunista se transforme em uma forma potencializada de ‘mal-estar da civilização’” (idem).

O autor italiano enfatiza, como lembra Ruiz (1998, p. 64-5), que o problema da luta cotidiana do homem contra instintos e tendências antissociais e corrompedoras “não é um problema individual, e sim do indivíduo coletivo”<sup>114</sup>. A questão, no entanto, é que as concepções burguesas de mundo acabam por restringir essa problemática aos indivíduos isoladamente, como se estes, restritos a eles mesmos, “fossem capazes de superar determinadas problemáticas que, antes de mais nada, são questões postas pelo homem coletivo, e não restritas aos indivíduos” (cf. RUIZ, 1998, p. 65).

No Q.27, escrito na primeira metade de 1935, Gramsci diz que o folclore consiste numa “aglomeração indigesta de fragmentos de todas as concepções de mundo e de vida ocorridas na história”, das quais apenas no folclore poderiam ser encontrados “os documentos mutilados e contaminados sobreviventes”<sup>115</sup>, tomado de “camadas fossilizadas”, de elementos “fortes, tenazes, eficazes” (Q.27, §1, p. 2311). Estas sugestivas notas, de acordo com Meloni (2009, p. 21) muito lembram o discurso de Freud sobre o método analítico e o método arqueológico.

Contudo, antes dessa compreensão mais elaborada e muito próxima ao texto de Freud, o autor veio a ser um crítico mordaz nas *Lettere*, como mostra Ruiz (1998, p. 58-9), questionando a eficácia prática da psicanálise – que ainda se popularizava na Europa do início do século XX. A razão destas considerações críticas se liga ao fato de que a

---

<sup>114</sup> Pensar, por exemplo, na transgressão das normas vigentes, que não visa *subverter a ordem*, mas indica “a ausência de uma compreensão política da realidade, por parte de quem comete o delito”. Por efeito, em resposta a tal comportamento, a hegemonia burguesa garante a ativação de dispositivos coercitivos, seja através da polícia ou do direito estatais, que afirmam a validade e a eficácia da ordem, de modo a punir os culpados e “reparar” sua marginalidade (cf. RUIZ, 1998, p. 67). A subversão da ordem pode ser observada no âmbito das relações sociais de forças, no contexto específico de uma crise de hegemonia.

<sup>115</sup> Esta é uma compreensão muito parecida também com a de Walter Benjamin em suas notas sobre o conceito de história, quando o filósofo alemão diz que “nunca há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie” (BENJAMIN, 2012, p. 184).



esposa de Gramsci, Giulia Schucht, fez um tratamento psicanalítico na Rússia durante o período do encarceramento do marido. Os efeitos deste tratamento eram discutidos nas correspondências entre ambos, datadas entre 1929-1932 e descritas nas *Lettere*. Como observa Giuseppe Vacca:

Seus críticas resumiam-se na convicção de que a teoria freudiana do superego fosse válida em geral e também no caso de Giulia para explicar a origem de sua síndrome depressiva, mas sob a condição de que fosse historicizada. *Em outras palavras, considerava necessário especificar o modo de operar do superego em relação às modalidades concretas de ação pedagógico-repressiva exercida pelo Estado para conformar a sociedade às tarefas estabelecidas pelas elites dominantes.* Nesse contexto, inseriam-se as psicopatologias individuais, naturalmente diferenciadas inclusive segundo a condição social e a bagagem cultural dos pacientes. Análoga operação ele propunha para a teoria do subconsciente – historicizar o “atavismo” –, acentuando conclusivamente que Giulia possuía as condições sociais e os recursos culturais para realizar uma e outra operação (VACCA, 2012, p. 266, grifos nossos).

Este é um assunto pouco explorado pelos comentadores gramscianos de forma geral, mas que ganha atenção importante em Boni (2016), Ruiz (1998), e Vacca (2012). Provavelmente devido à ênfase dada aos *Quaderni*, os escritos sobre a psicanálise ganharam mais enfoque nas *Lettere* porque é uma obra que acompanha a vida privada no autor aprisionado, sendo a psicanálise uma questão que atravessa principalmente sua relação com Giulia. Apesar de lidar de uma maneira mais afetiva com sua esposa e interlocutora, diferentemente da abordagem nos *Quaderni*, um dos “obstáculos epistemológicos” desse empreendimento, ao se desvalorizar a apreciação crítica de Gramsci em relação à psicanálise, foi indubitavelmente “a tendência à saturação do sentido político das *Lettere*, fazendo da evolução da relação entre Giulia Schucht e Gramsci um tipo de metonímia da evolução da relação entre o fundador do partido comunista italiano e a URSS” (BONI, 2016, p. 77).

Nesse contexto, a principal motivação de Gramsci ao estudar a teoria freudiana foi não só a fim de compreender e acompanhar o tratamento ao qual sua esposa se submetia a uma terapêutica relativamente nova, mas também para analisar sua condição clínica e assim elucidar as causas de sua enfermidade psíquica. E então ele reconhece que “a psicanálise constitui uma forma de racionalismo moderno e de prolongamento do Iluminismo e não é, de nenhum modo, uma forma de indulgência irracionalista como sugerido pela vulgata marxista de matriz terceiro-internacionalista” (BONI, 2016, p. 69). Tal recepção passa a conferir à sua relação com a psicanálise “um caráter vívido e subjetivo, de algum modo irreduzível ao puro juízo intelectual” (idem, 2017, p. 1294).



Esse fato também pode ser verificado no verbete “Itália” do *Dicionário de Psicanálise*, em que a historiadora e psicanalista Élisabeth Roudinesco observa a simpatia, ao menos em termos de receptividade teórica, de Gramsci com relação à psicanálise:

Ao contrário do que ocorria na França na mesma época, a psicanálise tinha pouca influência nos meios intelectuais, nos quais dominava o pensamento marxista que, por seu fechamento a qualquer forma de psicologia, aparecia paradoxalmente como herdeiro da filosofia idealista de antes da guerra. Certamente por causa do sofrimento de sua mulher, acometida de uma depressão crônica, Antonio Gramsci (1891-1937), fundador do Partido Comunista Italiano, sempre tivera um interesse ambíguo, mas real por tudo o que dizia respeito ao funcionamento psíquico. Mas esse detalhe foi ignorado por seus sucessores, exclusivamente preocupados com a figura do intelectual coletivo e militante, para quem só deveriam ter importância o político e o social (ROUDINESCO, 1998, p. 403-4, grifos nossos).

Pretendemos demonstrar, com essa discussão, como Gramsci reconhece na psicanálise um profícuo campo de interpretação dos valores da subjetividade, algo presente na literatura corrente, como já indicamos anteriormente. Esse olhar crítico e frutífero de Gramsci para a teoria psicanalítica contribui para pensar sobre o conformismo social, sobretudo quando se avalia os efeitos nefastos de uma ideologia como o nazifascismo. Isto pode ser observado na tradutibilidade de Gramsci leitor de Freud, com respeito à ideologia e seus efeitos de massa, dentre eles a produção do conformismo.

Porém, no aspecto salutar desse contato de Gramsci com a teoria psicanalítica, o ponto central que o autor enfatiza ao analisar o freudismo é o da ideologia enquanto ciência das ideias, capaz de propulsionar subjetividades que podem reforçar tanto uma cultura de dominação, e por extensão de barbárie, de esvaziamento do sujeito e anulação de sua autonomia, quanto pode resultar em seu contrário, possibilitando uma negação dessa cultura sustentada na barbárie e fundamentada na emancipação humana e afirmação da autonomia. A psicanálise aparece nas interpretações de Gramsci como:

o conflito entre o que é exigido de modo categórico e as tendências existentes em cada indivíduo para manterem-se norteados por velhos hábitos. A Psicanálise será então decorrente das necessidades históricas para explicar o “explodir” de morbididades, fruto do choque das novas lógicas produtivas e suas exigências contra antigos modos de vida (RUIZ, 1998, p. 66, grifos nossos).

A nosso ver, Gramsci sabia do valor sintomático existente no conflito entre sujeito e civilização, sobretudo no interregno mórbido que se apresenta na transição de uma velha sociedade para a nova. Tanto Gramsci quanto Freud, nesse sentido, compartilham da

concepção comum de que ao examinar um indivíduo, “na realidade se faz psicologia social e individual ao mesmo tempo” (cf. RUIZ, 1998, p. 71).

A filosofia, ao se distinguir apenas em grau da ideologia, é uma concepção de mundo integral e universalizante porque é precisamente uma catarse, isto é, traduz a vida intelectual e moral de um determinado grupo social sobre toda a sociedade. Não existe, pois, uma constituição da personalidade que não seja uma relação entre o indivíduo e a realidade a qual ele esteja inserido. Toda formação de subjetividade, e esta é uma das maiores lições freudianas, implica na relação do sujeito e seu mundo, sua cultura, pois a cultura é, sobretudo, uma das responsáveis por forjar as representações psíquicas que os sujeitos irão absorver. E nesse sentido, a contribuição marxiana realiza a crítica do caráter alienante desse processo mediante o conceito de ideologia.

A ideologia, nesse sentido, pode desempenhar duplamente a função consciente e a inconsciente, porque realiza a operação de incutir as visões de mundo, interditando a autonomia no processo de formação da subjetividade dos sujeitos políticos. Ao fazer isso, a ideologia, atuando sob a chave do conformismo apassivador, promove uma subjetivação subalterna: isto é, torna o sujeito apático, apolítico, desmobilizado. Este modo de ser das classes subalternas se expressa pela passividade de indivíduos que se subordinam a serem governados. Por outro lado, a ideologia pode ainda exercer a função inversa, de iluminar e, assim, revogar as amarras psicofísicas que condicionaram o “gorila amestrado”: uma vez que o sujeito decide tomar as rédeas da própria vida sem se subordinar a terceiros, ele caminha em direção à ruptura com o estado existente de coisas, o que nos leva a considerar que para Gramsci, a ideologia não é apenas mistificadora ou atende o funcionamento de um conformismo servil, mas também ativo porque emancipatório.

Voltando à questão da catarse, no *excursus* freudiano dedicado ao conceito, presente em “Psicanálise e Teoria da libido”, de 1923, é possível detectar uma sugestiva ideia de Freud bastante similar à concepção da catarse em Gramsci, como veremos ulteriormente, quando este insiste nas cartas dirigidas à Giulia afirmando que todo homem deve também ser “médico de si mesmo”. Assim Freud compreende a catarse na teoria psicanalítica:

Desde o início, o elemento afetivo se achava nelas em primeiro plano: os sintomas histéricos apareciam quando um processo psíquico carregado de intenso afeto era de alguma forma impedido de acertar-se pela via normal que conduz à consciência à mobilidade (de ab-reagir); com o que, então, o afeto por assim dizer “entalado” entrava por vias erradas, achando escoamento na inervação somática (conversão). (...) A “catarse” ocorria então, no tratamento, mediante a abertura do caminho para a consciência

*e a descarga normal do afeto. A hipótese de processos psíquicos inconscientes era, como se vê, parte indispensável dessa teoria* (FREUD, 2011, vol. 15, p. 246-7, grifos nossos).

Apesar de um acesso muito limitado às obras de Freud, possível graças à contribuição de seu amigo Piero Sraffa, o que de fato mobilizou Gramsci a conhecer a psicanálise, como dissemos, foi o tratamento psicanalítico que sua esposa Giulia Schucht se submeteu na URSS, no início dos anos 1930. Tanto nas *Lettere* quanto nos *Quaderni*, é possível identificar claramente a importância da psicologia, na tentativa de compreender como as relações sociais concretas e a cultura vigente incidem efeitos nocivos para a subjetividade: longe de uma visão pueril de que na sociedade comunista não haverá mais conflitos, Gramsci busca compreender com a psicologia (e mesmo que laconicamente, com a psicanálise) o que ocorre no manejo social da subjetividade, de modo que para haver uma sociedade sã é necessário assegurar formas efetivas de constituição crítica dos sujeitos políticos.

#### **4.3. Conformismo ativo de massas e vontade coletiva/nacional-popular**

Após analisar no Q.22 o problema do conformismo social e seus desdobramentos no contexto da autodisciplina imposta pelo fordismo, Gramsci retoma a discussão sobre o homem coletivo para lançar luz à difícil questão da organização do movimento socialista, no contexto desalentador de lutas vencidas, cujas fileiras foram massacradas pela ordem do capital. Diversos militantes haviam sido perseguidos, capturados ou mortos, enquanto os totalitarismos continuavam firmes na afirmação da hegemonia burguesa.

A forma de organização através do partido, tomado como a encarnação do moderno Príncipe (Q.13) continuava entre as preocupações do autor, particularmente no que diz respeito ao conformismo proposto, não imposto. Essa problemática atravessa justamente a questão da legitimidade política dos dirigentes, na relação governantes/governados. Como, então, propor um novo conformismo cuja adesão não seja cega ou fanática, portanto, acrítica ou fetichista? Sobre esse tema ele diz, em abril de 1933: “um organismo coletivo é constituído de indivíduos singulares, os quais formam o organismo na medida em que se deram *e aceitam ativamente uma hierarquia e uma direção determinada*” (Q.15, §13, p. 1769-70, grifo nosso).

Aceitar ativamente é consentir, pois evidentemente somos todos inevitavelmente conformistas de algum conformismo, contudo, consentir não como algo ortodoxo ou

dogmático, enquanto “norma incontestada”. O autor chama a atenção para a aceitação ativa, enfatizando a adesão conformista como algo provisório que pode se contrapor e intervir num dado contexto das relações de forças, ou até mesmo romper com o estado de coisas, e o pacto firmado por esse conformismo acordado entre as partes. Ao contrário do pressuposto de quem adere a uma religião dogmática, por exemplo, no qual os sujeitos que ali comungam a mesma profissão de fé devem obedecer de forma irrestrita aos preceitos metafísicos da doutrina em questão.

Nesse sentido, o conformismo ativo pode ser pensado como uma capacidade crítica no ato de se conformar voluntariamente em relação a alguma coisa. Algo como: “eu me conformo, desde que eu seja reconhecido na minha individualidade e conforme consensos, sendo também um dirigente”. Esse é o exercício de liberdade do homem coletivo, o que se distancia do sentido restrito de obediência à figura de autoridade. Tanto que na passagem mencionada, Gramsci utiliza a expressão “direção determinada”. Uma direção consciente, que ressalta a potencialidade de outros sujeitos políticos para também serem dirigentes, na condição mutuamente compartilhada de que todos os homens são filósofos. Esta outra variação de um conformismo ativo, em certa medida, suscita ainda a questão da democracia na construção do autogoverno, na hegemonia a ser realizada pelos grupos subalternizados.

A visão tradicional do conformismo como mecanismo de apassivamento revoga qualquer possibilidade de exercício pleno da autonomia, pois seu fundamento é que algumas pessoas nascem para governar, outras para serem governadas; noutros termos, uns nascem para mandar, outros para obedecer. É uma questão bastante antiga na filosofia política, acerca da legitimidade do poder político, de Protágoras à teoria das elites. Como ressalta o autor:

Se cada um dos componentes pensa o organismo coletivo como uma entidade estranha a si mesmo, é evidente que este organismo não existe mais de fato, mas se transforma num fantasma do intelecto, num fetiche. É preciso ver se este modo de pensar, muito difundido, não é um resíduo da transcendência católica e dos velhos regimes paternalistas: ele é comum a uma série de organismos, do Estado à Nação, aos Partidos políticos, etc. (Q.15, §13, p. 1770).

Esta nota de redação única descreve o problema do fetichismo, atribuído ao conformismo apassivador. Um exemplo de conformismo fetichista é o da Igreja Católica: Gramsci lembra que o trabalho secular do Vaticano é naturalmente “aniquilar qualquer

traço de democracia interna e de intervenção dos fieis na atividade religiosa”, tornando-se “uma segunda natureza dos fieis” (idem).

O mais surpreendente, e até bizarro, é que esse conformismo fetichista se reproduz em organismos voluntários, de tipo não-público ou estatal, como os partidos políticos e os sindicatos, como se as relações entre indivíduo e organismo social fossem determinadas por um dualismo, cuja atitude crítica do indivíduo advém externamente em relação ao organismo em que ele está inserido, apenas “se a atitude não for de admiração entusiástica acrítica” (idem). Ou seja, faz necessário mobilizar formas de conformismo ativo através da crítica no interior da própria organização.

De maneira endógena, o próprio partido deve buscar realizar (embora enfrentando todas as tendências burocratizantes da própria organização e dos próprios indivíduos) a autocrítica mediante uma direção consciente e ativa entre os membros – a predominância de uma atitude entusiástica, nesse sentido, é acrítica, apaixonada, e tende ao dogmatismo e ao fetichismo, algo que não deveria ser praticado por organismos sociais em que a atuação ideológica cumpre a função de religião *laica*, e não dogmática como as religiões seculares. Noutros termos, uma fé adequada a uma norma de conduta, todavia, uma conduta balizada nos limites de uma política consequente e realística a ser traçada pela organização<sup>116</sup>.

Como, então, almejar um novo conformismo de modo que possibilite a confluência de vontades individuais sem recair numa relação fetichista entre os militantes da organização? Ou ainda, como substituir um conformismo imposto por um proposto, sem que haja uma colisão de interesses díspares? Como chegar a uma vontade coletiva sem anular o corpo político, sem se condicionar a formas de conformismo servil das classes dominantes? São questões contumazes para uma nova sociabilidade a ser pensada e construída, assim como uma outra subjetividade política.

---

<sup>116</sup> Até hoje, este é um dos grandes problemas das organizações de esquerda no Brasil e no mundo. Do mesmo modo que as paixões podem bloquear a capacidade crítica com relação a alguém, como se a pessoa fosse destituída de defeitos, a relação partidária fetichista entre os dirigentes e suas fileiras podem resultar em políticas desastrosas para a organização. No contexto das relações de forças, como ficou constatado no capítulo anterior, a militância do PSI subestimou os perigos das milícias fascistas, que conseguiram enfraquecer as organizações das classes subalternas. Para avançar e se difundir para além da bolha militante, evitando assim uma atitude de bazófia dos dirigentes, é preciso tomar consciência das diretrizes almejadas, do alcance ideológico de massa e, sobretudo, aceitar e reavaliar as possíveis falhas da política traçada, a fim de manter o exercício do autoexame e da autocrítica, para pensar em novas linhas de atuação de maneira a integrar direção consciente com a espontaneidade de massas. Este ainda é o aspecto mais desafiador para as organizações socialistas, se quiserem assimilar as massas através da filosofia e da política mais adequada aos grupos subalternos.

#### 4.3.1. A metáfora da orquestra e o conformismo ativo

A propositura de outro conformismo é norteadada nos *Quaderni* através das metáforas da orquestra e dos prismas. São ideias chave para almejar formas de organização que ativam as massas, reconhecendo que os grupos subalternos são constituídos de sujeitos que podem contribuir no autogoverno do corpo coletivo com sua potencialidade filosófica e prática. O autor diz que “a concepção determinista e mecânica da história, difundida no senso comum, está ligada à passividade das grandes massas populares” (Q.15, §13, p. 1770). No entender de Gramsci, é no senso comum que predomina esta concepção a respeito da história humana:

(...) cada indivíduo, vendo que, apesar de sua não intervenção, alguma coisa ainda acontece, é levado a pensar que acima dos indivíduos existe uma entidade fantasmagórica, a abstração do organismo coletivo, uma espécie de divindade autônoma que não pensa com nenhuma cabeça concreta, mas pensa, que não caminha com pernas humanas determinadas, mas mesmo assim caminha, etc. (Q.15, §13, p. 1770).

Na forma do centralismo orgânico, ou burocrático, que regimenta a relação governantes-governados em grupos tradicionais (católicos, por exemplo) está pressuposto que os governantes representam os interesses dos governados, por isso devem ter o consentimento destes. Há, portanto, uma identificação do indivíduo com o todo, sendo o “todo”, independente do tecido social, representado pelos dirigentes (idem, p. 1771). Por isso, “qualquer intervenção oriunda de baixo poderia quebrar a Igreja, e de fato isto se vê nas igrejas protestantes” (idem). Nesse sentido, “o apassivamento não é um efeito adverso, mas um objetivo a ser alcançado e reiterado”. Para o livre exercício de um conformismo ativo, escreve Gramsci:

(...) mas, para outros organismos, é questão vital não o consenso passivo e indireto, *mas o consenso ativo e direto, ou seja, a participação dos indivíduos*, ainda que isto provoque uma aparência de desagregação e de tumulto. Uma consciência coletiva, isto é, um organismo vivo só se forma depois que a multiplicidade é unificada através do atrito dos indivíduos: nem se pode dizer que o “silêncio” não seja multiplicidade. *Uma orquestra que ensaia, cada instrumento por sua conta, dá a impressão da mais horrível cacofonia; porém, estes ensaios são a condição para que a orquestra viva como um só “instrumento”* (Q.15, §13, p. 1771, grifos nossos).

É na profusão de vozes que se entoa um coro, ainda que no ensaio de um coral tudo pareça caótico até a execução de uma peça musical. Assim como a música requer a integração de vários instrumentos, o partido político, nesse sentido, precisa ter como eixo

norteador a participação de todos os indivíduos, por mais que alguns exerçam funções aparentemente mais “simples”, também precisam ser escutados. A construção da hegemonia dos grupos subalternos necessita, portanto, não de um consenso passivo e indireto, ou apenas numérico, mas um de consenso ativo e direto.

A metáfora da orquestra, destacada no final da nota anterior, juntamente com a metáfora dos prismas, que veremos a seguir, são tentativas, ou sugestões de caminhos, para responder o difícil problema da articulação entre liberdade individual e ordem social, que suscita e se funda na existência do homem coletivo, do conformismo em suma. Como relata o psicanalista Philip Bromberg<sup>117</sup>, a respeito da função do compositor e do maestro:

Ele sabia que os músicos podiam se soterrar nas suas partes, olhando fixamente as mesmas notas que já tinham tocado milhares de vezes. Ele queria que toda a orquestra estivesse presente com ele lá fora, numa experiência que fosse mais como uma improvisação. Gostava de diversão e de um clima de perigo. Ele pensava que a execução da obra devia regular os estados emocionais do compositor na ocasião de sua criação. *Para ele, isso significava estar envolvido emocional e fisicamente* (BROMBERG, 2011, p. 187, grifos nossos).

Bromberg cita esta passagem tendo como base os elementos da Teoria dos Sistemas Dinâmicos não-lineares, mais orientada pela biologia que pela física, cuja compreensão é de que “todos os seres vivos são sistemas abertos, mantendo-se num estado afastado do equilíbrio” e que “o equilíbrio é alcançado apenas com a morte (KRUTZEN, 2020, p. 152).

Um sistema é “um conjunto de elementos interdependentes que formam um todo organizado” (idem). Assim, um sistema aberto é dinâmico, “no sentido que se modifica continuamente em um processo de *mudança* e de movimento incessante” (idem, grifo do autor) – as chamadas “estruturas dissipativas”. Estrutura é “a materialização do padrão de organização”, e o padrão de organização constitui “a configuração de relações entre os componentes do sistema que determinam as características essenciais desse sistema” (idem, p. 154). Em contraste, temos o sistema fechado, que é isolado, fronteiro, permitindo somente a troca de energia com o meio ambiente, mas não de matérias.

Formar uma orquestra é também um processo de improvisação. Conforme salientado por Krutzen (cit.), a palavra *play* em inglês mantém a ambiguidade entre

---

<sup>117</sup> A passagem em questão descrita por Bromberg é uma declaração do maestro e compositor Michael Tilson Thomas (1944), diretor da sinfônica de São Francisco, Califórnia, analisando a figura de Leonard Bernstein (1918-2020), renomado compositor na história da música clássica americana (cf. KRUTZEN, 2020, p. 149-50).

brincar, tocar um instrumento, jogar<sup>118</sup>. Na língua portuguesa, estes termos são aplicados separadamente segundo o contexto de cada ação. Mas no final das contas, tocar alguma coisa também é entrar num jogo, participar de uma brincadeira – tem técnicas, regras a serem cumpridas, mas exige que os participantes tenham adesão aos termos para que todos usufruam de uma experiência de divertimento. No caso de uma orquestra, temos a disposição dos instrumentistas em lidar com outros sujeitos singulares, o que os obriga “a acionar modos de se virar com o mundo ao redor e os objetos e seres que fazem parte deste evento” (cf. KRUTZEN, 2020, p. 155).

Essa compreensão sobre como dirigir a orquestra se deve justamente ao processo de avaliação dos níveis de musicalidade de quem toca um instrumento. Supondo que na primeira fase de triagem, um músico seja selecionado para executar uma peça e em seguida, junto a outros músicos, eles seriam agrupados com pessoas de nível equivalente. Entretanto, por mais que se aprenda a melhor técnica, não é possível surgir uma música dessa experiência sem considerar a particularidade de cada músico, sem levar em conta sua forma de tocar para que enfim, o grupo consiga executar uma peça musical em harmonia. A música extraída dessa composição aleatória é improvisada, emerge da capacidade de cada um em tocar livremente segundo sua autonomia, ainda que estejam minimamente amparados na técnica musical exigida para que a música aconteça. Os músicos, então, descobrem que é possível extrair uma sonoridade e uma harmonia dessa improvisação, ainda que eles não se conheçam plenamente, mas aos poucos eles vão conseguindo criar seu próprio ritmo e acompanhar uns aos outros na execução da música.

Ou seja, Gramsci usa a metáfora da orquestra para ressaltar um consenso ativo e direto dos indivíduos, um conformismo que ativa o sujeito e o convoca a participar da vida política, não obstante “isto provoque uma aparência de desagregação e de tumulto” (Q.15, §13, p. 1771). Pois um organismo vivo “só se forma depois que a multiplicidade é unificada através do atrito dos indivíduos”: mesmo o “silêncio” considera a multiplicidade dos sujeitos de uma orquestra. Como apontado na passagem descrita por Bromberg, que na verdade é um relato de um maestro se referindo a outro, uma orquestra que ensaia cada instrumento por sua conta dá a impressão da mais horrível cacofonia,

---

<sup>118</sup> Esta é uma noção que aparece na obra do psicanalista inglês Donald Winnicott (1975), autor que aproxima o sentido de improvisação com o ato de brincar. Ele considera que “a psicoterapia se efetua na sobreposição de duas áreas do brincar, a do paciente e a do terapeuta. A psicoterapia trata de duas pessoas que brincam juntas. Em consequência, onde o brincar não é possível, o trabalho efetuado pelo terapeuta é então dirigido no sentido *de trazer o paciente de um estado em que não é capaz de brincar para um estado em que o é*” (cit., p. 65, grifo nosso).



sendo incapaz de produzir uma música apreensível ou audível; porém, estes ensaios que ocorrem sob a improvisação são a condição para que a orquestra viva “como um só instrumento”, nos termos de Gramsci (idem).

Considerando as experiências derrotadas do comunismo, é preciso lembrar que o desandar de um sistema aberto, sempre dinâmico, faz parte do processo, e o desenvolvimento do sistema depende sempre da capacidade de reparo do próprio sistema, como ressalta Krutzen:

Um sistema traumatizado pode perder sua capacidade de reparo e entrar em um congelamento de uma(s) da(s) sua(s) parte(s) pela dissociação. O resultado pode ser que o processo esteja rígido demais, de um lado, ou desorganizado demais, do outro (KRUTZEN, 2020, p. 155).

Pensar em uma orquestra é uma interessante metáfora sobre a construção de uma hegemonia dos grupos subalternos. Algumas questões que podem ser levantadas a partir dessa alegoria: teria sido rígida demais a realidade do socialismo real da URSS? Como podemos compreender o período histórico que vai da formação da URSS até a derrota desta experiência, ensejando traumas na história das classes subalternas? Em que medida as vicissitudes da luta de classes inviabilizaram as possibilidades de organização das classes subalternizadas? E como superar as consequências destes eventos, de modo a não sucumbir ao “equilíbrio do sistema dinâmico não-linear”, que é a morte e o fim da história para os grupos subalternos? Como sustentar a potência dos sujeitos à margem da história, e organizar tantas pessoas que comungam aspirações em comum, mas que são brutalizadas pelo modo de vida capitalista austero? Ainda é possível encontrar uma fagulha de esperança para despertar a vontade individual pela emancipação humana, de modo a vislumbrar uma nova ordem social? Como aproveitar a potência e a especificidade dos sujeitos individuais que, no entanto, confluem para um corpo político constituído pelas disparidades de vontades e interesses individuais e dos grupos que o compõem? Como seria possível sustentar um conformismo ativo e crítico sob uma nova hegemonia emancipadora?

Para refletir sobre estas indagações, é preciso entender as acepções gramscianas para o conceito de vontade, além da metáfora dos prismas, e como estas noções se conectam à propositura de um novo conformismo.

#### **4.3.2. Os prismas da vontade**

A metáfora dos prismas aparece no Q.1, §43, no conjunto de notas escritas entre dezembro de 1929 e fevereiro de 1930. Nesta nota, Gramsci lembra que a capacidade do intelectual profissional de combinar adequadamente a indução e a dedução, de generalizar, de deduzir, de transportar um critério de discriminação de uma esfera para outra, adaptando-o a novas condições, é uma “especialidade”, não um dado de “senso comum” (Q.1, §43, p. 34).

As classes subalternas não conseguem dirigir ou se autorregular por si mesmas não por uma razão biológica, mas histórica. Assim, direção e governo pressupõem um conjunto de técnicas para conduzir o poder político. A arte da política não é um dado natural, mas apreendida entre os seres humanos mediante tradições e ensinamentos. Ninguém nasce sabendo governar, mas é treinado para tal, mesmo os indivíduos das classes dominantes. Por isso, é necessário que o elemento da vontade apareça não apenas como livre expressão de um conformismo proposto; não basta reconhecer o elemento da vontade na formulação de um novo conformismo e de uma nova subjetividade, ou seja, é fundamental que ele não seja politicamente inviabilizado para os grupos subalternos.

Destituídas da expressão das suas vontades, as classes subalternas tendem a ser esvaziadas de sua autonomia, impedidas de qualquer possibilidade de também serem dirigentes. O senso comum, então, difunde isso como um “dado natural”: não havendo manifestação da vontade dos governados, resta-lhes o consenso imposto pelas classes dominantes. Destarte, as classes subalternas incorporam um conformismo apassivador que é também a-histórico, uma posição de naturalização que as relega ao lugar de massas passivas, acríicas, amorfas.

A política, nesse sentido, é entendida como um jogo cujas regras são definidas segundo uma democracia restrita às elites (que se revezam no poder), mediante assimilação de conformismo passivo. Trata-se de superar a problemática da inatividade política, ou ainda, de massas conduzidas pelas classes dominantes a agirem de modo inconsciente contra suas próprias vontades, noutros termos, de forma avessa a seus verdadeiros desejos, privando-as de autonomia e liberdade, e mascarando ideais de emancipação com supostas conquistas civilizatórias, quando verdadeiramente omitem a lógica da mercadoria e do trabalho assalariado nas relações sociais concretas. Uma das reflexões críticas sobre este problema está na metáfora dos prismas, no Q.1:

Assim, a premissa da “difusão orgânica de um centro homogêneo de um modo homogêneo de pensar e de operar” não é suficiente. O mesmo raio passa a luz através de diferentes prismas e dá diferentes refrações de luz:

se a mesma refração é desejada, se verifica toda uma série de retificações dos prismas individuais. A “repetição” pacífica e sistemática é o início metódico fundamental. Repetição não mecânica, material: a adaptação de cada princípio às diferentes particularidades, a apresentação e reapresentação dele em todos os seus aspectos positivos e suas negações tradicionais, sempre organizando cada aspecto parcial na totalidade (Q.1, §43, p. 33).

Como definir um corpo político cuja constituição é formada por uma difusão de vontades distintas? Mediante a “repetição pacífica e sistemática”, isto é, não mecânica: sempre que é preciso reavaliar em conjunto a adesão a uma visão de mundo (cf. Q.11/I, §12), os sujeitos podem retificar coletivamente a partir da integração das individualidades, na medida em que elas intercambiam opiniões e ideias em um ambiente de livre debate, vislumbrando o funcionamento do corpo político sem que ele seja destruído. O autor lembra ainda que as massas mudam de opinião através da repetição, que é “o meio didático mais eficaz para agir sobre a mentalidade popular”, no intuito de modificar o “panorama ideológico” de uma época, elevando as camadas subalternas a elites intelectuais e assim eliminando seus elementos amorfos de massa (Q.11/I, §12, p. 1392), enfatizando, assim, um conformismo proposto e ativo.

Gramsci indica que esse processo é apenas o início, mas que deve ser contínuo: cada petição de vontade passa a se adaptar às diferentes particularidades, integrando os aspectos positivos e negativos, “organizando cada aspecto parcial na totalidade” (idem). Não se trata de formar um consenso verticalizado que emana de um centro supostamente homogêneo – a direção, ou os dirigentes, para o restante das massas dirigidas, de cima para baixo, e sim horizontalmente entre seus semelhantes, considerando que “todos os homens são filósofos” e podem ser dirigentes. Na verdade, interessa a Gramsci “encontrar a identidade real sob a aparente diferenciação e contradição, e encontrar a diversidade substancial sob a identidade aparente: eis a qualidade mais essencial do crítico das ideias e do historiador do desenvolvimento social” (idem, p. 33-34).

Assim o autor propõe a compatibilidade da liberdade individual com a constituição do homem coletivo, mediante o estabelecimento de um conformismo ativo, de chave crítica, através das metáforas dos prismas e da orquestra. Entretanto, essa conciliação entre liberdade e autoridade é um processo complexo, que pressupõe superar vários entraves na sociedade de classes para finalmente convergir uma vontade coletiva.

Uma política realista, nesse sentido, deve ser pensada no enfrentamento às dimensões incontornáveis do neoliberalismo, das novas relações de trabalho e seus modos inéditos de exploração e desregulamentação, das novas facetas de governabilidade estatal.

Sobretudo no contexto geopolítico de crise do Estado burguês, no qual há um refluxo dos movimentos de extrema direita, marcado por negacionismo, *fake news* e formas beligerantes de governança.

A proposta gramsciana, ainda que inacabada, é problemática porque soa como algo idealista em certa medida, num mundo em que o algoritmo cibernético contribui para uma segregação ainda maior da população, potencializando as disparidades e reduzindo os valores comuns à quase nulidade – tanto mais estamos conectados, mais separados em torno de uma vontade coletiva. Como se mergulhados numa “democracia hackeada”, em que as redes sociais, criadas por grandes corporações, definem os modos de agir e de pensar das classes subalternas, garantindo êxito da engenharia social determinada pelas classes dominantes (cf. MARTORANO, 2020).

Como pensar a filosofia e a política mais adequada aos grupos subalternos, se as tendências lançadas nas redes sociais são suas ambições mais perenes? Como utilizar as redes para construir uma vontade coletiva de caráter horizontal, já que nestas plataformas não é possível elaborar a construção de consensos de maneira verticalizada, como ocorria nos partidos tradicionais? Como repensar o conformismo de modo crítico, em meio a subjetivações fetichistas e apassivadoras, que além de negar a luta de classes ainda mistifica a realidade, encobrindo as contradições?

Embora a insuficiência destas teorizações, mesmo porque Gramsci era um homem de seu tempo incapaz de antever a computação a serviço de uma engenharia social elaborada para perpetuar a subalternidade no mundo capitalista, note-se que o núcleo de elaborar outra hegemonia está na propositura de outro conformismo, que almeja uma nova sociabilidade. Isto torna ainda mais problemática a tarefa de repensar as trincheiras a serem superadas pelos grupos subalternos. Mas a viabilidade de organizar as classes subalternas para afirmar a sua vontade coletiva é uma tentativa que permite criar um caminho para a conquista da hegemonia, a fim de lembrar às massas que sua atividade não existe apenas no mundo do trabalho, mas também pode ser exercida politicamente na arte de governo, na construção de outra cultura, modificando sua forma de ser e de agir segundo a expressão de sua própria autonomia.

Contudo, o que ainda pode impactar as relações de forças é impulsionar a busca pela emancipação, na perspectiva de que outro mundo é possível, algo que se impõe como necessidade histórica. Para tanto, o elemento organizador do homem coletivo, que dá forma e vivacidade ao corpo político, é a vontade, e Gramsci entende a vontade política sob duas perspectivas: 1) individualista, do sujeito em sua autonomia desejante de exercer

sua própria liberdade e 2) coletiva, que por sua vez abrange tanto as vontades individuais como se articula ao sentido nacional-popular, no contexto de lutas hegemônicas.

A afirmação da vontade se dá pela organicidade, que consiste “na maior capacidade de tornar algo externo ao indivíduo (a realidade, a natureza, o conjunto das relações sociais) *em algo passível de ser subjetivado e compreendido*” (RUIZ, 1998, p. 7, grifo nosso). Organicidade em Gramsci tem, sobretudo, o sentido de um entrosamento entre os componentes de uma relação; uma relação orgânica entre intelectuais e base significa que existem trocas, maleabilidade, movimento, definindo, portanto, o tipo de ligação, não o conteúdo da ação política.

Quando a realização da vontade atende às necessidades objetivas históricas, as classes constataam “a própria história universal no momento de sua realização progressiva” (Q.11/VI, §59, p. 1485), isto é, a unidade proveniente no conceito de religião, de uma visão de mundo e sua norma de conduta adequada, em que a vontade aparece como “consciência operosa da necessidade histórica” (Q.8, §21, p. 952). Diferente da teoria das elites, que justifica a passividade das massas segundo uma regularidade histórica fundada num conformismo das massas, Gramsci caracteriza que a previsão dos fenômenos históricos revela-se “não como um ato científico de conhecimento, mas como a expressão abstrata do esforço que se faz, o modo prático de criar uma vontade coletiva” (Q.11/II, §15, p. 1403-04). Prever, nesse sentido, é o mesmo que auferir ação conforme uma vontade, colaborando para atingir fins possíveis numa conjuntura objetiva, isto é, um modo de conformar as ações a um dado conhecimento.

O que interessa a Gramsci, portanto, é “a humanidade que se reflete em cada individualidade” (Q.10/II, §54, p. 1345) – ou seja, as relações entre indivíduo, os demais homens e a natureza. O conceito de vontade se revela nos *Quaderni* segundo o moderno Príncipe, de Maquiavel, quando o autor afirma que:

o Príncipe moderno, o príncipe dos mitos, não pode ser uma pessoa real, um indivíduo concreto; só pode ser um organismo, um elemento social em que a realização de uma vontade coletiva reconhecida e parcialmente afirmada em ação já começou (Q.8. §21, p. 951).

É o moderno Príncipe o programador da nova hegemonia dos subalternos, sendo por isso o “anunciador de uma reforma intelectual e moral, que é o terreno para um novo desenvolvimento da vontade coletiva nacional e popular, no terreno de uma forma completa e total de civilização moderna” (Q.8, §22, p. 953). Como ressalta Edmundo Fernandes Dias:

A hegemonia em Gramsci tem o significado da construção de uma nova sociabilidade, não é apenas a destruição do adversário, passa pela construção da própria identidade da classe, pela organização efetiva dos trabalhadores enquanto indivíduos e enquanto classe, e exige uma base material (DIAS, 2013, p. 129).

Esta base material, como vimos na primeira parte do presente estudo, é a própria concepção de mundo que vincula as classes à hegemonia, fomentando um tipo de subjetividade que as superestruturas evocam, cumprindo-se, então, o exercício da hegemonia. É assim que a subjetividade conformista adere à hegemonia dominante pelas ideologias, o substrato material hegemônico. Ao mesmo tempo, Gramsci busca dar outro tratamento nos *Quaderni* à ideia de vontade, na medida em que ele faz uma oposição entre os conceitos de vontade e arbítrio, identificando vontade com a práxis política do partido coletivo. Conforme salientado por Frosini:

(...) o papel do *partido político moderno* que efetivamente é, no projeto de Gramsci, um chefe que gradualmente se elabora *dentro* de uma determinada classe, mas que ao mesmo tempo assume, com relação a esta, um papel de direção, dela se distinguindo e sendo, por isso, capaz de elaborar e sintetizar as exigências dessa classe: não só as exigências circunscritas e imediatas, mas aquelas que põem essa classe *em relação ativa* com todas as outras, e projetam esse sistema móvel de relações em uma perspectiva progressiva de desenvolvimento nacional (FROSINI, 2016d, p. 31, grifos do autor).

O homem de massa, nesse sentido, é atravessado por uma subalternização ética e política, que se determina social e historicamente. No entanto, o “homem simples” de massa, desconectado do pensamento filosófico da Filosofia catedrática, não obstante é também um indivíduo racional, intelectualmente capaz de apreender a filosofia crítica, porém está imerso em concepções acríticas herdadas do passado, sobretudo da religião e do senso comum (idem, p. 109). Os elementos do passado são repletos de ideologias contraditórias, que tendem a ser superadas pela vontade coletiva das classes que buscam hegemonia, como Gramsci salienta nesta nota:

Importância das utopias e das ideologias confusas e racionalistas na fase inicial dos processos históricos de formação das vontades coletivas: as utopias, o racionalismo abstrato têm a mesma importância das velhas concepções do mundo historicamente elaboradas por acumulação de experiências sucessivas. *O que importa é a crítica à qual este complexo ideológico é submetido pelos primeiros representantes da nova fase histórica: através desta crítica tem-se um processo de distinção e de modificação no peso relativo que os elementos das velhas ideologias possuíam: aquilo que era secundário e subordinado, ou mesmo acessório, é considerado principal, torna-se o núcleo de um novo complexo ideológico e doutrinário. A velha vontade coletiva desagrega-se em seus*

*elementos contraditórios, porque os elementos subordinados destes últimos se desenvolvem socialmente, etc. (Q.8, §195, p. 1058, grifos nossos).*

Uma autoconsciência crítica torna-se possível quando as classes subalternas elaboram sua própria concepção de mundo de modo consciente, quando o sujeito passa a ser um “guia de si mesmo e não mais aceitar do exterior, passiva e servilmente a marca da própria personalidade” (Q.11/I, §12, p. 1375-76).

Com efeito, tal dimensão da subalternidade levanta uma reflexão elementar para a teoria política: o perigo da obediência irrestrita, ou ainda, a “pretensão de uma ação não apenas desprovida de ‘uma demonstração de ‘necessidade’ e racionalidade’, mas considerada ‘indiscutível’” (AUSILIO, 2017, p. 154). Para as classes subalternas, o que caracteriza seu funcionamento enquanto “massa servil” diz respeito justamente à essa obediência problematizada nos *Quaderni*, isto é, aquela que acontece sob o conformismo servil, “sem sequer ser solicitada, sem indicar politicamente outros caminhos” (cf. Q.15, §4, p. 1753).

#### **4.4. Demonstrativo da quarta tese: Sobre o nexos entre paixão (Eros) e vontade. Hipótese norteadora: A relação entre autonomia e vontade (desejo) para a elaboração de um “conformismo crítico”**

A fim de preservar o núcleo sadio da política, de modo que as classes subalternas mobilizem-se na sua ativação moral e intelectual, Gramsci elucida a noção de vontade a partir de uma interpretação de Maquiavel, leitura expressa, sobretudo, nas notas dos Q.13 e Q.15. A vontade política se articula ao tema das paixões – a dimensão sentimental da política. A paixão deixa-se subsumir pela racionalidade política e vice-versa, uma dialética em que “o conhecimento e a objetividade científica se constroem e se desenvolvem a partir das necessidades, das paixões e das crenças dos indivíduos” (cf. MORRA, 2019, p. 14).

O fundamento da práxis social possui nexos entre vontade, racionalidade e moral humana. Mesmo o sujeito individual só existe na esfera política, a nível coletivo: o partido, ou o sujeito coletivo, encarna a manifestação da vontade coletiva proposta, não imposta ou arbitrária. Uma ideologia é arbitrária “quando se restringe a termos especulativos produzidos por este ou aquele indivíduo, não assumindo poder de efetiva aglutinação de muitos seres humanos” (RUIZ, 1998, p. 8). A consolidação e formação da

vontade coletiva, portanto, ocorre mediante as implicações que o moderno Príncipe estabelece para construir a hegemonia das classes subalternas:

O caráter fundamental do *Príncipe* é o de não ser um tratado sistemático, mas um livro “vivo”, no qual a ideologia política e a ciência política fundem-se na forma dramática do “mito”. Entre a utopia e o tratado escolástico, formas nas quais se configurava a ciência política até Maquiavel, este deu à sua concepção a forma da fantasia e da arte, pela qual o elemento doutrinário e racional personifica-se em um *condottiero*, que representa plástica e “antropomorficamente” o símbolo da “vontade coletiva”. *O processo de formação de uma determinada vontade coletiva, para um determinado fim político, é representado não através de investigações e classificações pedantes de princípios e critérios de um método de ação, mas como qualidades, traços característicos, deveres, necessidades de uma pessoa concreta, o que põe em movimento a fantasia artística de quem se quer convencer e dá uma forma mais concreta às paixões políticas* (Q.13, §1, p. 1555, grifos nossos).

Aqui, Gramsci ressalta como a figura do *condottiero* encarna, dando forma e corpo, a vontade coletiva, suscitando o dever-ser, a criatividade e fantasia, uma vontade que se manifesta como desejo político de transformação e que não rejeita, mas acolhe as paixões humanas. A potência criativa diz respeito aos valores que mobilizam efetivamente as massas através das paixões políticas<sup>119</sup>, como se estabelece na obra de Maquiavel, evocando o caráter “mítico” do Príncipe, “personificado historicamente” (idem).

Gramsci toma o conceito de vontade, sob a chave da vontade coletiva, para vincular ao conceito de conformismo, mobilizando uma intervenção ideológica para modificar o senso comum de uma época (cf. FROSINI, 2017, p. 1599). Note-se que tais

---

<sup>119</sup> Dando continuidade à tradição maquiaveliana, note-se como essa concepção já está presente em Espinosa, no seu *Tratado político*. O tema das paixões atravessa a obra de Espinosa sob a forma dos afetos, tradicionalmente renegados pela filosofia política. Sob a influência do realismo de Maquiavel, afirma Espinosa (2009, p. 81) que os afetos sempre foram considerados como “vícios em que os homens incorrem por culpa própria”. Por esse motivo, “costumam rir-se deles, chorá-los, censura-los ou (os que querem parecer os mais santos) detestá-los. *Creem, assim, fazer uma coisa divina e atingir o cume da sabedoria quando aprendem a louvar de múltiplos modos uma natureza humana que não existe em parte alguma*, e a fustigar com sentenças aquela que realmente existe” (idem, grifo nosso). Para Espinosa, os afetos nada mais são do que “a expressão do relacionamento de cada homem com os outros e com o meio”. Afeto vem de afecção, modo de ser afetado por algum movimento que sempre resulta numa afetividade ou grau de intensidade, seja negativa – as chamadas “paixões tristes”, como o ressentimento e a amargura, que diminuem a potência do indivíduo, ou positiva – as “paixões alegres”, como a coragem e o amor, que representam um acréscimo de potência do sujeito (idem). Os afetos correspondem, nesse sentido, a um dos tipos de função mental, juntamente com a volição e a cognição, constituindo um “fundamento psicológico” da práxis, no exercício deliberativo. Por isso, questões como esta, próprias da subjetividade, não podem ser descartadas da teoria política, mas sim incorporadas ao pensamento político, como fizeram Espinosa e Gramsci.



notas agregam os escritos mais maduros de Gramsci, cujos textos sobre o autor renascentista foram redigidos entre 1932 a 1934. Contudo, nesse período também aparece outros elementos como pressupostos da ideia de vontade, como nesta nota do Q.17, escrita em janeiro de 1934 intitulada “Freudismo”, ao que o autor italiano afirma: “Pode-se dizer que a ‘libido’ de Freud é o desenvolvimento ‘médico’ da Vontade de Schopenhauer? *Algum contato entre Freud e Schopenhauer me parece identificável*” (Q.17, §40, p. 1942, grifo nosso).

Nas notas em que menciona o freudismo, Gramsci apesar de sua desconfiança com a teoria psicanalítica, um tom mais presente nas interlocuções das *Lettere* com Giulia e Tania Schucht, recepciona o pai da psicanálise de forma entusiasta em seus escritos dos *Quaderni*. Particularmente nas reflexões dedicadas a pensar uma nova hegemonia das classes subalternas, o problema do conformismo social e de uma subjetividade marcada pela emancipação.

Com isso, o autor considera de suma importância a compreensão de uma epistemologia que contemple as paixões, conforme salientado pela psicanálise. As classes subalternas, nesse sentido, não despertam sua vontade coletiva descartando as questões demasiado humanas que atravessam os modos de pensar e de agir: angústias, medo, desamparo, discordâncias.

As paixões, nessa compreensão, remetem à ideia de pulsão de vida freudiana – *Eros* – como variante do desejo que impulsiona a formação da vontade, vetor do desejo. Ao mesmo tempo, a noção de desejo freudiana combina o conceito de vontade, de Schopenhauer<sup>120</sup>. É fato que o pensamento de Freud é tributado à tradição do idealismo alemão, sobretudo porque as formulações do fundador da metapsicologia convergem para os conceitos destes autores. Schopenhauer era crítico de Kant, que considerava que a coisa-em-si, que sempre foi objeto da metafísica, não existia além do mundo da experiência, mas se apresentava apenas como representação. A mente e a consciência, para Schopenhauer, só nos permite ver a representação enquanto coisa-em-si. Esse fenômeno só é possível graças à uma vontade, uma força motora impessoal. A coisa-em-si pode ser incognoscível, porém é experimentável.

Contra a concepção estandardizada de homem restrito à própria individualidade, cujo conformismo social é assimilado não modo autônomo, mas de forma autoritária e servil de uma ética normatizadora, Gramsci contrapõe à formulação da subjetividade

---

<sup>120</sup> Cf. a obra de Schopenhauer (2005), *O mundo como vontade e representação*.

liberal dando um novo sentido ao conceito, cuja noção de vontade evoca a problemática do homem coletivo. Um processo de subjetivação pelo qual o indivíduo busca afirmar a si mesmo contra uma determinação exterior e mecânica, contra um modo de ser individualista para ser homem coletivo. Destarte, o sujeito subalterno pode romper com as formas de conformismo acríticas e fetichistas, difundidas pelas ideologias dominantes, e afirmar sua própria vontade, assentada no conformismo crítico da filosofia da práxis.

Há, portanto, três elementos que constam nas notas dos *Quaderni* e são fundamentais para pensar uma nova subjetividade. Ou ainda, noutros termos, como Gramsci entende a questão do indivíduo que se expressa num conformismo crítico. São eles: 1) o conceito de catarse na filosofia gramsciana, cujo fim é a autonomia; 2) a paixão (*Eros*), de como a vontade é mobilizada coletivamente na construção de um conformismo crítico; 3) o conceito de vontade, nas notas carcerárias – que também pode ser aproximado da ideia de um “desejo”. O conformismo crítico, nesse sentido, coincide com a perspectiva antidogmática da filosofia da práxis, ao mesmo tempo tem por finalidade a fundação de uma nova cultura, cuja base é o homem coletivo. A junção de vontades individuais elevadas à potência da vontade coletiva.

Para lançar um novo sentido de conformismo, que salienta o consenso direto e ativo das classes subalternas, Gramsci se vale também das metáforas dos prismas e da orquestra. Apesar das dissonâncias existentes entre sujeitos que almejam um mesmo horizonte, o da emancipação humana, a projeção de um novo tipo de sociedade deve levar em consideração a “unidade na diversidade”, sem perder de vista a complexidade deste constructo.

Não se trata de acomodar as vontades a um consenso amorfo, pois esta é a posição elitista; as massas, para as classes dominantes, são reduzidas a um consenso passivo e indireto. É preciso extrair o substrato das vontades que constituem esta massa, identificar em cada indivíduo sua potência para a atividade política, mesmo que isso resulte na “aparência de desagregação e de tumulto” (Q.15, §13, p. 1771). Pois uma massa não tem voz uníssona, mas é através do caos que ela desperta sua consciência coletiva, ao integrar “o atrito dos indivíduos” (*idem*). Ou seja, o desafio de conformar a liberdade individual com a ordem social continuará a ser uma questão elementar numa sociedade comunista, pois é a partir do conflito de interesses que é possível chegar a um consenso direto, nomeando o desejo dos sujeitos que constituem o corpo político, formando assim uma nova consciência, uma vontade coletiva.

A palavra vontade, em sentido lato, indica o exercício do exercício de liberdade, uma vontade formalmente livre. Mas tomado de maneira isolada, o conceito em Gramsci é atribuído a uma vontade utópica, porque uma vez separada da práxis coletiva, a vontade é reduzida ao âmbito do arbitrário.

Como vimos na metáfora da orquestra, Gramsci lembra que no funcionamento de um amplo conjunto musical, mesmo quando há um silenciamento dos membros, sabe-se que ali há inúmeras vozes a serem escutadas. Nessa configuração, os músicos não destoam de sua condição, mas sabem que cada instrumento cumpre sua função para que haja musicalidade. Nenhum ensaio individualizado se sobrepõe ao conjunto da orquestra e o som que ela produz – somente desse agrupamento, em que cada instrumento representa uma vontade individual, é que se pode extrair uma sonoridade agradável, uma harmonia. É preciso considerar os ensaios, mesmo que ocorra intempéries, para lembrar a vivacidade de uma orquestra quando tocada em conjunto.

E no funcionamento do corpo político, o mesmo raio passa a luz sob diversos prismas: com efeito, há diversas refrações de luz (Q.1, §43, p. 33). A repetição do ensaio é sistemática, e assim como os prismas, os membros precisam considerar “a adaptação de cada princípio às diferentes particularidades, a apresentação e reapresentação dele em todos os seus aspectos positivos e suas negações tradicionais, sempre organizando cada aspecto parcial na totalidade” (idem). E assim, ainda é possível encontrar forma e materialidade nas aspirações não apenas de um desejo individual, mas no conjunto de um desejo coletivo, formando um mesmo corpo político.

A perspectiva da vontade como um desejo remete ao sentido originalmente psicanalítico. Isto porque o dinamismo da vontade condiz com uma realidade efetiva, que está sempre em devir, uma relação de forças em contínua mudança de equilíbrio, nada de estático ou imóvel (cf. Q.8, §84, p. 990), isto é, *um desejo que se reinventa sempre que ocorre sua realização*<sup>121</sup>.

O processo de formação da vontade coletiva não é abstrato, mas “depende de uma pessoa concreta”, que pode ser um corpo coletivo capaz de inculcar, nas classes subalternizadas, a “fantasia criativa de quem se quer convencer, dando forma concreta às

---

<sup>121</sup> Nesse sentido, a vontade coletiva não consiste num projeto acabado de sociedade, mas num constante *vir a ser*. Sem isso, a hegemonia estaria destituída de seu caráter de disputa, de luta ideológica que é fundamental para construir uma hegemonia outra. Mesmo para preservar a hegemonia, é preciso considerar a dimensão vívida do desejo de modificar a realidade a fim de garantir o êxito hegemônico de um certo projeto de classe. Um desejo que se reinventa ao ser saciado, que está em constante marcha na história.

paixões políticas” (Q.13, §1, p. 1555). Despertar o desejo nas classes subalternas de mudar o mundo, a partir da mudança de si mesmas, eis das tarefas mais importantes do “moderno Príncipe”, como consta nessa passagem:

O moderno Príncipe deve ser o anunciador e o organizador de uma reforma intelectual e moral, o que significa, de resto, criar o terreno para um novo desenvolvimento da vontade coletiva nacional-popular no sentido da realização de uma forma superior e total de civilização moderna. *Esses dois pontos fundamentais – formação de uma vontade coletiva nacional-popular, da qual o moderno Príncipe é ao mesmo tempo o organizador e a expressão ativa e atuante, e reforma intelectual e moral – deveriam constituir a estrutura do trabalho* (Q.8, §21, p. 953, grifos nossos).

Esse texto A foi escrito entre janeiro e fevereiro de 1931. Na versão C, Gramsci revista entre maio de 1932 e início de 1934, Gramsci enfatiza que o moderno Príncipe “deve e não pode deixar de ser” (Q.13, §1) o organizador da reforma moral e intelectual, criando uma nova civilização moderna. Aqui ele salienta outra dimensão da vontade, que é a dimensão moral que se apresenta nos *Quaderni*. Assim, vontade e dever coincidem com disciplina e auto-organização, afirmados na vontade coletiva que se organiza pelo conjunto do homem coletivo. É o que o autor considera nesse texto B, elaborado entre março e agosto de 1931:

A coletividade deve ser entendida como produto de uma elaboração de vontade e pensamentos coletivos, obtidos através do esforço individual concreto, e não como resultado de um processo fatal estranho aos indivíduos singulares: daí, portanto, a obrigação da disciplina interior, e não apenas daquela exterior e mecânica (Q.6, §79, p. 751, grifos nossos).

Gramsci tem em mente que a disputa por hegemonia é marcada pelas polêmicas e cisões no interior das classes subalternas, e elas são necessárias para a formação da nova subjetividade e abandono de uma subjetivação apassivadora: “se devem existir polêmicas e cisões, é necessário não ter medo de evita-las e superá-las: elas são inevitáveis nestes processos de desenvolvimento, e evita-las significa somente adiá-las para quando já forem perigosas ou mesmo catastróficas, etc.” (Q.6, §79, p. 751).

Como afirma Coutinho, o projeto de hegemonia dos subalternos é desenhado na trajetória de Gramsci desde seus escritos juvenis, como no artigo intitulado *A revolução contra o Capital*, escrito em 1917 quando Gramsci comentava sobre a revolução russa (cf. COUTINHO, 2017, p. 1601). Ainda segundo Coutinho, a ideia de uma vontade coletiva é resultado da interação entre os homens, um tipo de sociabilidade que caracteriza o indivíduo em Gramsci como sendo “sujeito relacional na criação da realidade social”

(idem). Não obstante, como vimos, as influências do neoidealismo de Croce (e também de Gentile) no pensamento de Gramsci, a ideia de uma vontade coletiva está muito próxima do contratualismo rousseauiano.

A aproximação de Gramsci da obra de Rousseau não caracteriza um afastamento de Marx devido a uma apropriação do autor liberal, mas consiste numa polêmica com os autores materialistas mecanicistas da Segunda Internacional, que estavam enredados em posições voluntaristas permeadas de incrustações positivistas e naturalistas (cf. COUTINHO, 2017, p. 1601). A vontade coletiva em diversas passagens vai então sendo intitulada “vontade coletiva nacional-popular”, particularmente com maior ênfase a partir do Q.13<sup>122</sup>.

O ser coletivo não coincide e não é isolado da sociedade, mas parte dela. E o corpo social é um corpo moral: a vontade coletiva se traduz como uma vontade que deseja e age como tal, isto é, coletivamente (MEDICI, 2000, p. 72-73). A discussão sobre a vontade também evoca a questão da democracia, como pode ser observado no Q.6; o problema da democracia está demarcado no interior das relações de forças sociais, na luta de classes.

Sendo a função do moderno Príncipe promover um conformismo ativo na elaboração da hegemonia dos grupos subalternos, a construção da vontade coletiva se impõe objetivamente, ou seja, deve ocorrer mediante a definição de metas concretas e racionais, que devem ser teleologicamente projetadas segundo as condições objetivas da realidade histórica (cf. COUTINHO, 2017, p. 1602).

É nesse sentido que a vontade política, diz Gramsci, traduz uma “consciência operosa da necessidade histórica, como protagonista de um drama histórico real e efetivo (Q.13 §1, p. 1559). Uma vontade politicamente ativa porque articula dialeticamente teleologia e causalidade, individual e coletivo, momentos objetivos e subjetivos da práxis humana, que se determina a partir de sujeitos ativados nas relações sociais concretas, formados para a reforma intelectual e moral:

Na *premissa* devem estar contidas, já desenvolvidas, as condições materiais necessárias e suficientes para a realização do impulso de vontade coletiva; mas é evidente que desta premissa “material”, quantitativamente calculável, não pode ser destacado um certo nível de cultura, isto é, um conjunto de atos intelectuais, e destes (como seu produto e consequência),

---

<sup>122</sup> Conforme Carlos Nelson Coutinho, o Q.13§1, dedicado à função do “moderno Príncipe” como partido político revolucionário na construção da vontade coletiva nacional-popular, é um texto de segunda redação reescrito sem alterações substanciais do Q.8 §21 (p. 374), no qual Gramsci afirma que “o papel do ‘moderno Príncipe’ é o de *construir de maneira ativa* uma nova vontade coletiva (COUTINHO, 2017, p. 1602, grifo do autor).

um certo complexo de paixões e de sentimentos imperiosos, isto é, que tenham a força de induzir à ação “a todo custo”. Como foi dito, somente por este caminho é possível atingir uma concepção historicista (e não especulativo-abstrata) da “racionalidade” na história (e, conseqüentemente, da “irracionalidade”) (Q.11/VI, §52, p. 1479-80, grifo do autor).

Ou seja, tanto as concepções mecanicistas quanto o idealismo solipcista desconsideravam as relações de forças pelas quais a política encontra-se implicada em seu devir. Com isso, Gramsci salienta que a vontade coletiva, para ser construída a reforma intelectual e moral, requer “a conexão dialética entre teleologia e causalidade, entre momentos subjetivos e objetivos da práxis humana, da qual a vontade é um momento que não pode ser eliminado” (COUTINHO, 2017, p. 1603).

A nota anterior é fundamental para entender a epistemologia em Gramsci. Ela salienta que: 1) toda filosofia é fruto de uma vontade – a visão de mundo se elabora de um autor individual, mas está condicionada aos interesses dos grupos sociais dos quais este autor se insere na sua época. Assim, fica evidenciado que toda filosofia é “historicizável”, o que significa dizer que ela precisa ser situada no período de sua aparição. Além disso, 2) o grupo social no qual o filósofo está vinculado é que irá difundir coletivamente essa filosofia, elevando uma tal vontade ao “grande número”: esse procedimento torna a vontade permanente, na medida em que ela se inscreve na cultura de seu tempo.

Conforme Schleneser (2016, p. 5), “a articulação entre econômico, político e ideológico na luta de classes permite encaminhar a questão da educação dos grupos subalternos”, educação que tem como objetivo “elaborar uma cultura popular emancipadora, e criar as condições de formação de um pensamento autônomo necessário para o enfrentamento político”. Toda visão de mundo, nesse sentido, é marcada por uma vontade coletiva – e aqui temos outra confirmação das conexões entre ideologia – vontade – conformismo – religião, pois não existe filosofia sem motivação política, sem identificar-se a uma práxis política, sem fé ou paixão; em suma: uma ética adequada a uma norma de conduta.

Um dos exemplos disto foi a experiência dos Conselhos de Fábrica, que agregava uma tal identificação entre vontade concreta e ação política, tanto devido à espontaneidade de organização como à conseqüente direção política, da consciência e da disciplina, “e não simples aventura de grupos que invocam as massas” (Q.3, §48, p. 330).

A vontade concreta é a tradutibilidade de uma dada filosofia que se exerce sobre a política de massas; todavia, aquela que se apresenta como mero arbítrio, como vontade formalmente livre separada do agir coletivo, é uma vontade utópica que renuncia a ação concreta, em suma: um ato de vontade arbitrário (cf. FROSINI, 2017, p. 1598). Gramsci salienta ainda que o conceito de filosofia, para ser entendido de forma historicista e concreta, precisa ser repensado, de modo que o conhecimento filosófico seja um “ato prático de vontade”, como é intitulada a nota §42 do Q.10/II (p. 1328).

O tema da vontade está também articulado direta e indiretamente ao tema da revolução e sua possibilidade de pensar o conformismo sob nova chave de visão de mundo, sob nova subjetividade. Um tema que ressalta a criação de uma nova cultura, mobilizada pelos intelectuais orgânicos das classes subalternas. De acordo com Frosini:

A vontade coletiva continua tendo um papel importante na construção da ordem social, mas não mais como plasmadora da realidade, e sim como um momento decisivo que se articula por meio das determinações que provêm da realidade objetiva, em particular das relações sociais de produção (COUTINHO, 2017, p. 1601).

Contudo, não se trata de um espontaneísmo pueril, como se a vontade brotasse da massa aleatoriamente: Gramsci, então, identifica a concepção da vontade com a práxis da política, que ultrapassa tanto o idealismo solipsista quanto o vulgar materialismo mecanicista. Segundo Coutinho (idem, 2017, p. 1603), tanto o idealismo solipsista, de base racionalista-cartesiana, quanto o materialismo mecanicista, como o que predominava na Segunda Internacional sob influência de Bukharin, enxergavam a questão da vontade a partir de uma determinação subjetiva ou objetiva. Sobre essa problemática, Gramsci sugere uma atitude historicista integral:

Se esta vontade é inicialmente representada por um indivíduo singular, a sua racionalidade é atestada pelo fato de ser ela acolhida por um grande número, e acolhida permanentemente, isto é, de se tornar uma cultura, um “bom senso”, uma concepção do mundo, com uma ética conforme a sua estrutura (Q.11/VI §59, p. 1485).

É tarefa do Príncipe, diz o autor dos *Quaderni*, organizar a vontade coletiva nacional e popular de modo a “realizar uma forma totalmente superior e integrada da civilização moderna” (cf. Q.8, §21, p. 953). Eis que o moderno Príncipe “é ao mesmo tempo o organizador e a expressão ativa e atuante” (idem). O Príncipe não é uma “fria utopia”, mas um livro vivo porque “consegue mesclar ideologia e ciência política por

meio do mito, representando a vontade coletiva de um povo disperso e pulverizado” (cf. FRESU, 2020, p. 342).

Contudo, a formação da vontade não implica na obediência de um manual pedante, mas se constitui de “qualidades, deveres e necessidades de uma pessoa concreta” (Q.13, §1). Isto porque é o Príncipe que irá aglutinar e organizar as paixões políticas, formando assim um novo conformismo, a marca do novo sujeito político que constrói a autonomia histórica do “homem coletivo”.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos *Quaderni*, Gramsci expande o conceito de ideologia a partir do legado de Marx, indo além da concepção usual que enfatizava as funções de mistificação exercidas pelas classes dominantes. E assim, o autor italiano articula a noção de ideologia à de conformismo: não se trata apenas de ideologias nefastas para as classes subalternas, mantendo-as num lugar de passividade, e sim buscar compreender os mecanismos ideológicos de apassivamento que afirmam que o único lugar possível para os grupos subalternos é o da inatividade, da letargia política. A desmobilização, a opressão e impotência da massa é um projeto historicamente mobilizado pelas classes dominantes com o intuito de naturalizar o problema da subalternidade.

Por isso, o conformismo e a ideologia são tratados sob a perspectiva de construir uma nova hegemonia das classes subalternas, segundo suas aspirações mais concretas; essa apreensão, como vimos, é possível pela via da subjetividade, subvertendo os processos de subjetivação que tornam a massa amorfa, sob consenso passivo e indireto. Para escrever a história das classes subalternas, é necessário refletir sobre o problema da autoridade e da liberdade, que aufere a eterna divisão governantes/governados; é preciso também repensar a conciliação entre as diferentes liberdades e individualidades para formação de uma vontade unificada, que Gramsci sugere através das metáforas da orquestra e dos prismas.

De acordo com Rita Medici (2000, p. 98), o problema do conformismo está ligado à tendencial substituição da categoria homem-indivíduo pela de “homem-massa”, isto é, a estandardização crescente dos modelos produtivos e das formas de vida individual e coletiva da sociedade industrial no período entre guerras. Não obstante, tal estandardização comporta uma forma de individualidade específica, a do sujeito apassivado como Gramsci ressalta no Q.22. O homem-massa de produção fordista enfatiza o funcionamento de uma subjetividade servil fadada ao jugo, cuja obrigação de produzir aliena a paixão de criar. A consequência inevitável é a privação da potência ativa e criadora das classes subalternas.

Construir outra hegemonia requisita a formulação de outra subjetividade, fundada no historicismo absoluto, tornando senso comum uma epistemologia que conecta modos de ser, pensar, e agir considerando a dimensão das paixões. Nesse sentido, Gramsci oferece uma contribuição crítica relativa às filosofias do sujeito, especialmente aquelas

representadas no pragmatismo, na psicologia e na psicanálise. E para uma nova subjetividade, requer pensar também nas outras dimensões do conformismo: aqui o conceito ganha avivamento, mobilidade, atividade, fluidez, um caráter crítico de abandono de dogmas e anacronismos.

A definição convencional de conformismo está ligada à resiliência, apassivamento, inércia de uma visão de mundo, sobretudo porque foi imposto historicamente pelas classes dominantes e assimilado de forma natural como pelos grupos subalternos. Gramsci não descarta que todos somos conformistas de algum conformismo, mas propõe o conformismo ativo como proposto, e não imposto. Num texto B, de maio de 1932, o autor dos *Quaderni* lança a seguinte indagação a respeito da dialética entre indivíduo e massa, categorias conectadas ao problema do conformismo:

*O homem-coletivo ou conformismo imposto e o homem coletivo ou conformismo proposto (mas, então, se pode chamar de conformismo?). Consciência crítica não pode nascer sem uma ruptura do conformismo católico ou autoritário e, portanto, sem um florescimento da individualidade: a relação entre o homem e a realidade deve ser direta ou através de uma casta sacerdotal (tal como a relação entre homem e deus no catolicismo, que afinal é uma metáfora da relação entre o homem e a realidade)? Luta contra o individualismo é luta contra um determinado individualismo, com um determinado conteúdo social, e precisamente contra o individualismo econômico num período em que ele se tornou anacrônico e anti-histórico (não esquecer, porém, que ele foi historicamente necessário e representou uma fase do desenvolvimento progressivo) (Q.9, §23, p. 1110-11, grifos nossos).*

Neste sentido, a força da coletividade e as ideias consideradas verdadeiras pelo grupo são determinantes para a reprodução das ideologias e para a práxis social. Por essa razão, não se pode negligenciar o papel da organização política e dos intelectuais no processo de criação de uma nova filosofia. Uma filosofia de massas que dê suporte a uma nova cultura e consiga postular a construção de um conformismo crítico, como ressalta o autor dos *Quaderni*:

*Que se lute para destruir um conformismo autoritário, tornado retrógrado e embaraçoso, e se chegue ao homem-coletivo através de uma fase de desenvolvimento da individualidade e da personalidade crítica é uma concepção dialética difícil de ser compreendida pelas mentalidades esquemáticas e abstratas. Assim como é difícil compreender que se sustente que através da destruição de uma máquina estatal se chegue a criar uma outra, mais forte e complexa, etc. (Q.9, §23, p. 1111, grifos nossos).*

O desenvolvimento de uma personalidade crítica se dá pela difusão de um conformismo crítico: o abandono do conformismo servil e autoritário, que relega o homem de massa à condição de apassivamento político, é possível desde que seja incorporado no projeto de uma outra hegemonia o desenvolvimento das individualidades. Mas não uma individualidade arbitrária – aquela solipsista e anacrônica que nega seu contexto social, mas uma individualidade historicista, que reconhece seus modos de agir e de pensar situados no tempo histórico, e precisamente por isso vai além da própria bolha individual. O exercício da liberdade, nesse sentido, é a afirmação do homem coletivo, protótipo de uma cultura fundada numa subjetividade emancipatória.

Por isso, a “filosofia dos filósofos” ganha concretude na medida em que se conecta às necessidades reais das camadas subalternas e passa a refletir a história dos vencidos que sempre estiveram “às margens da história”. Por outro lado, a religião, o folclore e o senso comum que, não se pode negar, abrigam elementos constituintes da subalternidade de classe, também contêm o seu inverso: o potencial crítico e criativo, a possibilidade de constituição de uma concepção autônoma do mundo. Neste sentido, Gramsci supera o preconceito muito difundido de que a filosofia é tarefa de restritas elites, demonstrando que potencialmente “todos os homens são filósofos” inclinados à atividade, e não à passividade, como sempre sustentou o pensamento político liberal.

Superar a dicotomia entre governantes e governados, nesse sentido, implica em reformular os processos de subjetivação que apassivam os grupos subalternizados, quando na verdade essa construção é histórica, como toda formação social que se efetiva mediante a constituição de um conformismo específico que tornou-se senso comum. Uma hegemonia outra, que demanda a ativação das classes subalternas, pressupõe uma nova subjetividade e, conseqüentemente, um novo conformismo, antidogmático contra o morfinismo da política, que relega grupos dominados às margens da história.

Nesse sentido, o conceito de ideologia é integrante fundamental na teoria da hegemonia presente nos *Quaderni*, pois ressalta o funcionamento material e social exigido pela hegemonia dominante. Implicitamente, as notas relativas às ideologias também ressaltam uma outra subjetividade, cujas reflexões de Gramsci sob o prisma de um historicismo integral e crítico salientam, assim, uma nova sociabilidade.

A relação entre ideologia e subjetivação reverbera na cultura, na medida em que a cultura é o terreno que demarca o exercício da hegemonia em seus diversos aparelhos, elaborada segundo uma “vontade coletiva”. A ideologia, nesse sentido, opera como um

“termostato” do nível hegemônico, reforçando ou enfraquecendo a hegemonia – se as ideologias forem robustas, a visão de mundo se torna hegemônica, porém se as ideologias dominantes estiverem debilitadas, elas ativam uma crise de hegemonia. Nesse sentido, o objetivo final de toda a concepção de mundo, incluídas as concepções construídas a partir da filosofia, da ciência política ou até da psicologia é, como assinala Ruiz: “tomar de assalto as consciências e estabelecer normas prescritivas de conduta para justificá-las perante o próprio indivíduo e sua coletividade”. Quando os indivíduos introjetam o “correto” prescrito pela concepção de mundo, a “verdade” é afirmada pela ação concreta, “afirmando a validade psicológica das ideologias em todas as instâncias da vida coletiva” (cf. RUIZ, 1998, p. 14-5).

As ideologias dominantes pressupõem uma caracterização do sujeito subalterno e designam, mediante elementos anti-históricos, o sujeito subalterno ao estatuto de conformado, resignado, apassivado, desprovido de capacidade cognoscitiva para governar. A constituição da subjetividade subalterna se dá na construção e difusão de ideologias apassivadoras, que são apreendidas pelas massas como uma “fé incontestável” através da política (cf. tópico 2.2.1.).

A marcha “civilizatória” burguesa, realizada pelo branco anglo-saxônico, não era apenas uma missão divina; ela era justificada também por todos os dados obtidos pela ciência moderna: os cérebros “menores” dos povos indígenas, os traços “grotescos” e “primitivos” atribuídos aos povos negros caracterizavam a subalternidade nos processos de colonização, e eram fundamentos de legitimidade para conseguirem subordinar os grupos subalternos, considerados sem história e, por isso, sem civilização (cf. RUIZ, 1998, p. 29). Destituídos de sua humanidade, os dominados teriam traços supostamente biológicos que os caracterizariam como “inferiores e animais”, por isso deveriam aceitar, pelo consenso ou pela força, os “legítimos” portadores da civilização, em nome do progresso histórico e científico – aquilo que Gramsci chamou de “conformismo imposto” (cf. Q.9, §23)<sup>123</sup>. Ou seja, os sujeitos subalternos assim se apresentaram na

---

<sup>123</sup> Ao longo da história, as classes dominantes sempre recorreram a instâncias metafísicas para exercer, via argumentos de autoridade, a legitimidade de sua violência praticada contra as classes subalternas. Se da Antiguidade à Idade Média, muitos dos grupos subalternos e civilizações originárias foram trucidados em nome dos deuses ou da religião, na Modernidade a tônica da dominação era outorgada pelo discurso científico: a ideologia do progresso e a formação do Estado moderno impuseram, durante muitos anos da história humana, um conformismo que admitia a coexistência de eugenia, darwinismo social, criminalística positivista, testes em animais, enfim, diversos conhecimentos da atividade científica, sem nenhum respeito bioético, foram utilizados arbitrariamente por membros influentes da então comunidade científica para justificar a perseguição a pessoas com deficiências, homossexuais, mulheres, pessoas pretas e pardas, povos

história porque deste modo foram constituídos historicamente, mediante a assimilação de conformismos apassivadores, servis, acríticos, a-históricos e fetichistas, difundidos pelas classes dominantes nos exercícios da hegemonia. Com isso, as massas tornaram-se politicamente um elemento amorfo porque sem atividade.

Ao longo das notas, o aparecimento do conceito de conformismo sempre acompanha um sentido ambivalente: Gramsci trata do conformismo numa perspectiva dual, distinguindo em cada contexto os tipos de conformismo – conservador ou revolucionário. Isto é, a questão do conformismo se conecta direta e indiretamente à questão da ideologia, sendo ambas as acepções ambivalentes em seus fundamentos, na medida em que são manejadas de modo polissêmico nos parágrafos, quando cumprem tanto um sentido axiológico como gnosiológico.

Para o autor dos *Quaderni*, construir a hegemonia dos grupos subalternos é realizar uma nova civilização, e isso demanda novas formas de ser e de pensar, de sentir e de agir, superando as interdições de atividade enfatizadas pelos dominadores. Esta tarefa começa pela forma de enxergar as coisas e acreditar nas concepções de mundo: deve-se sublinhar a existência de governantes e governados ou é necessário insistir numa outra sociabilidade possível para que essa divisão desapareça?

É nesse sentido que os conformismos se conectam às ideologias, pois eles salientam um conjunto de valores civilizatórios que afirmam ou negam a vontade política, as paixões, o tipo de sociabilidade em questão: se é aquele que ressalta o homem coletivo, a solidariedade, ou se coloca o homem individual como o valor hegemônico mais elementar. Uma vez que o conformismo é dinâmico, ele permite uma historicização dos fundamentos da sociedade e efetuar a crítica necessária para superar as visões de mundo atrasadas, que condicionam os indivíduos ao apassivamento, centrado num fundamento arbitrário.

As classes subalternas se encontram às margens da história, como Gramsci registra no Q.25. Isso se deve, para o autor, às relações sociais de forças ao nível da cultura, que universalizam a história dos dominantes, tornando suas concepções de mundo uma segunda natureza, assimilada e reproduzida acriticamente ao longo do tempo.

---

originários, minorias étnicas (ciganos, judeus, etc.). Além de contribuir para a extinção de espécies e biomas, em função da depredação de territórios inteiros. Um outro efeito dessa devastação é a estigmatização dos subalternos sobreviventes, cuja descendência é marcada pela condição de apátridas ou refugiados, destituídos de seu local originário, e ainda precisam recuperar, mediante um árduo trabalho historicista, o respeito perdido de gerações inteiras, marcadas pela desinformação e injustiça social.

Enquanto a história das classes e grupos subalternos permanece nos subterrâneos, emergindo de forma episódica e fragmentária.

Pensar em conformismo remete à noção resignada e conformista de apassivamento, de inércia ou mesmo aquilo que entendemos como “zona de conforto”. Mas quando Gramsci fala de conformismo, ele se refere ao processo de como o indivíduo se situa em relação aos outros, isto é, intrinsecamente nas instâncias socioeconômicas e culturais. Gramsci lembra que “todos somos conformistas de algum conformismo”, justamente porque todos aderimos a visões de mundo. Como já dissemos, no capítulo primeiro, toda visão de mundo acompanha valores e normas de conduta, pois se cumpre em modos de agir e de pensar. Evidentemente sempre existiu conformismo, o que Gramsci chama a atenção nos *Quaderni* é uma “luta entre dois conformismos”, uma luta de hegemonia (Q.7, §12, p. 862). Portanto, um conformismo servil e outro emancipatório:

E, de fato, deve-se notar a importância que tem a técnica do pensamento na construção dos programas didáticos. E não é possível comparar a técnica do pensamento com as velhas retóricas. Estas não criavam artistas, não criavam o gosto, não forneciam critérios para apreciar a beleza: só eram úteis para criar um “conformismo” cultural e uma linguagem de conversação entre literatos. *A técnica do pensamento, elaborada como tal, não criará certamente grandes filósofos, mas fornecerá critérios de julgamento e de controle, bem como corrigirá as distorções do modo de pensar do senso comum* (Q.11/IV, §44, p. 1464, grifos nossos).

Se a superação das concepções acríticas é um imperativo para a criação de uma nova hegemonia que corrige as distorções do senso comum, é importante perceber que ela não ocorre de forma atomizada, isto é, não é o indivíduo isolado que descobrirá as verdades escondidas em sua consciência. Pelo contrário, o elemento mais fundamental para que as massas mudem de opinião é a fé, mas, note-se, não se trata aqui da fé confessional, mas da fé nos pressupostos aceitos pelo seu grupo social, nas concepções formuladas e sintetizadas pelos sujeitos investidos de autoridade e respeitados em sua comunidade.

Neste sentido, a força da coletividade e as ideias consideradas verdadeiras pelo grupo são determinantes para a reprodução das ideologias e para a práxis social. As ideologias “são o substrato de força e consenso do nexos psicofísico: o conformismo social instaura-se mediante as modificações crescentes das relações de trabalho, e redimensionam o agir individual/coletivo dos homens” (cf. RUIZ, 1998, p. 34). Com isso, toda e qualquer transformação no modo de vida exigirá que os indivíduos se adaptem – adaptação que não é automática, pois o comportamento deve ser mediado por um

conjunto de representações que “convença” os indivíduos, que torne o gesto “natural” e determinado pela vontade de quem o realiza (idem). Por essa razão, não se pode negligenciar o papel da organização política e dos intelectuais no processo de criação de uma nova filosofia, uma filosofia de massas que dê suporte a uma nova cultura. Daí é crucial o papel do intelectual no movimento cultural e político do subalterno, no âmbito da hegemonia (cf. SPIVAK, 2010).

Por isso, a “filosofia dos filósofos” ganha concretude na medida em que se conecta às necessidades reais das camadas subalternas e passa a refletir a história dos vencidos que sempre estiveram “às margens da história”. Por outro lado, a religião, o folclore e o senso comum, que, não se pode negar, abrigam elementos constituintes da subalternidade de classe, também contêm o seu inverso: o potencial crítico e criativo, a possibilidade de constituição ativa de uma concepção autônoma do mundo.

Neste sentido, Gramsci supera o preconceito muito difundido de que a filosofia é tarefa de restritas elites, demonstrando que potencialmente “todos os homens são filósofos” – pois “toda ação, mesmo em condições de alienação e degradação, é ativa e em certo grau sempre criativa, sustentada no reconhecimento de que cada homem é filósofo e também cientista” (ARECO, 2013, p. 6). Na verdade, como salienta Medici (2000, p. 98), Gramsci pretendeu ser, antes de tudo, “um crítico da filosofia tradicional do que filósofo em sentido clássico”.

Todo homem, seja qual for sua atividade profissional, é “um filósofo que participa de determinada visão de mundo” (FRESU, 2020, p. 372). O problema não é ter mais ou menos faculdades intelectuais, mas entender se aquela concepção é justamente espontânea ou mecânica ou, ao contrário, crítica e coerente. A questão é se esse sujeito responde às reais exigências históricas; “se é fruto de uma formulação exógena e imposta, ou absorvido inconscientemente do ambiente social no qual vem ao mundo” (idem). Em suma, se o conformismo em questão é imposto, apenas coagido por indivíduos arbitrariamente, ou proposto, ativado via consensos de uma vontade coletiva e nacional-popular.

Esta compreensão é revolucionária para a história da filosofia, pois ressalta uma concepção ativa das ideologias, de modo que eleva as classes subalternas a sujeitos políticos ativos, com plenas faculdades de exercerem a atividade filosófica de pensamento coerente e crítico. Com isso, ela também combate o preconceito que considera a filosofia algo excessivamente difícil e reservado a uma categoria especializada de intelectuais e sábios (idem). Mostra, ainda, que o jugo e a obediência de classe foram determinados

historicamente, já que a separação entre governantes e governados se apoia em processos sociais, econômicos, políticos e ideológicos reiterados ao longo dos séculos. É nesse sentido que Gramsci adverte: quando os sistemas de pensamento deixarem de ser desconhecidos para a grande massa da população, as visões de mundo passarão a ter eficácia direta sobre o modo de pensar e de agir (cf. Q.11/II, §13, p. 1396).

As conexões entre conformismo e ideologia têm ricas consequências teóricas e práticas: ao mostrar que não existe pensamento sem ideologia, Gramsci lembra que toda filosofia tem seu marco histórico, estabelecendo por extensão uma identidade entre história-ideologia-filosofia-política. Tal “unidade-distinção” também vale para a religião, entendida em seu sentido laico, na medida em que toda ideologia coloca em ação as normas de conduta, implícitas nas diferentes visões de mundo em disputa na esfera da cultura. Contra formas de conformismo dogmático já instituído, Gramsci considera que escrever a história dos subalternos e fazê-la emergir na cultura implicaria, portanto, em incidir nas relações de forças sociais. Ou seja, em romper com os processos de conformação que se dão ao nível do senso comum. Trata-se de criar um novo tipo de conformismo, uma nova civilização, uma vez que “todos somos conformistas de algum conformismo, somos sempre homens-massa ou homens-coletivos” (Q.11/I §12, p. 1376).

As visões de mundo se perpetuam por meio das relações sociais de força, por mecanismos que perpassam processos de formulação do consenso e de exercício da força, seja mediante violência aberta, seja através da cooptação e da desarticulação das classes subalternas. Ao nível do senso comum, contudo, os processos sociais e políticos, via de regra, são recobertos por um véu naturalizável, que se apegua à ordem e a sustenta. Deste modo, a hegemonia burguesa torna-se uma realidade inescapável na percepção dos subalternos, assim como a conformação à ordem aparece como uma situação natural e perene.

O que media a relação entre os intelectuais e o mundo é o tecido social, através do qual se articula o conjunto das superestruturas das quais os intelectuais estão a serviço (cf. FRESU, 2020, p. 321). Com isso, torna-se evidente que a ideologia pressupõe, em maior ou menor escala, algum tipo de conformismo, ao qual todo sujeito social adere consciente ou inconscientemente. Entretanto, a questão problematizada aqui é: que tipo de conformismo? Um conformismo servil, passivo, obediente e fadado ao jugo, ou um novo conformismo, elaborado criticamente por uma vontade ativa da massa, que permita a superação das visões de mundo dominantes?



Por isso, a análise da relação entre filosofia e ideologia mostra que estes são elementos fundamentais da filosofia da práxis, uma filosofia de massa que tem como pressuposto a compreensão de que “todos os homens são filósofos”, potencialmente capazes de criar uma nova cultura, um novo tipo de sujeito, que reconhece que todos são aptos ao pensamento crítico e criativo. Porém, para isso o mais importante não consiste em “fazer individualmente descobertas ‘originais’” (Q.11/I, §12, p. 1377-78): Gramsci considera que é preciso elevar a filosofia à sua terrenalidade (Q.10/II, §31), a sua imanência absoluta. Isto significa dizer que ao formular de modo autônomo e coletivo uma filosofia de massas, torna-se possível a criação de uma nova cultura, uma nova hegemonia. Portanto, esse processo transforma a filosofia e a ideologia popular em “base de ações vitais, em elemento de coordenação e de ordem intelectual e moral” (Q.11/I, §12, p. 1377-78).

Como o autor afirma no Q.10, trata-se de integrar a política e a filosofia “numa unidade dialética intrínseca a um grupo social não apenas francês ou alemão, mas europeu e mundial” (Q.10, §10, p. 1233). Para tanto, é preciso criar a consciência necessária à ativação política e cultural, de modo que a massa possa romper com o jugo historicamente imposto pelos grupos sociais dominantes. Essa necessidade levou os teóricos “ortodoxos” da Segunda Internacional a estimular as massas populares no combate a visões de mundo pré-capitalistas, sobretudo difundidas pelas religiões dogmáticas (cf. FRESU, 2020, p. 39).

Para Gramsci, a concepção subjetivista representa a filosofia moderna em sua forma mais refinada, da qual Hegel seria a expressão mais completa e original. Cabe ao materialismo histórico “tornar essa visão do mundo historicista e realística, aquilo que a filosofia tradicional exprimiou de modo especulativo” (ARECO, 2013, p. 6).

Desde que o conformismo social das classes dominantes foi instituído na Modernidade, a burguesia conseguiu regular gradualmente o novo modo de vida necessário para suportar uma nova estrutura econômica. Este conformismo hegemônico se confirma, sobretudo, no modo de produção fordista, o ápice dos avanços do industrialismo que integra a nova ordem do capital, regulada pela fusão entre bancos e indústrias. Este processo levou ao surgimento e à consolidação de um novo bloco histórico, cuja manutenção se dá pela via ideológica do americanismo e permitiu a difusão da hegemonia norte-americana.

Neste contexto, a hegemonia dos EUA é considerada incontestada e supremacista a nível global nas relações de forças. No entanto, há muitos indivíduos que não se adaptam

às transformações impostas, “construindo resistência desesperada para manter um antigo modo de vida condenado à extinção, atrelando a concepções de mundo que justificam essa resistência, sem efetivamente realizar uma prática política que modifique a realidade posta” (cf. RUIZ, 1998, p. 90-1). Essa é uma posição de conformismo apassivado, docilizado, resiliente, que pode configurar uma assimilação da realidade como um desígnio fatalista – isto é, reiterando a ideia de que a divisão entre governantes e governados é eterna, imutável e inequívoca. Nesse sentido, o indivíduo “faz uma adaptação psicofísica ao modo de produção que exige a abdicação de sua humanidade, tornando-se reflexo super socializado de tudo que o real lhe impõe” (idem).

O ser humano, assim, é tornado máquina, esvaziado de toda sua complexidade e diversidade, equiparando-se à maquinaria capitalista que exige seu desempenho mediante um estímulo-resposta: toda a capacidade de fruição, criativa e imaginativa, é empobrecida nesse processo, pois o objetivo é tornar a produção sempre mais eficiente e mecanizada, repetitiva portanto, descartando aqueles incapazes de sucumbir ao modelo econômico.

Como, então, superar a repetição mecanizada do modo de produção fordista? Pela autodisciplina, escapa o lugar da reflexão crítica: o operário consegue exercer sua capacidade de homem filósofo mesmo no exercício enfadonho de sua função, conscientizando-se de seu lugar na produção.

A formatação das massas imposta pelo industrialismo fomentou diversas formas de controle das classes subalternas, devastando ainda mais suas disputas hegemônicas. Para combater a naturalização da revolução passiva, Gramsci lembra que somente a disciplina interna, não apenas exterior e mecânica (cf. Q.6, §79, p. 751), pode fundar uma nova cultura. Os dominados devem adquirir consciência de sua própria identidade, do contrário, os grupos subalternizados continuarão sendo uma “fração dividida” da sociedade civil (Q.3, §90, p. 372).

Um outro ser humano é possível, na visão de Gramsci, a partir de um novo conformismo, que não mais separa trabalho manual de trabalho intelectual, mas integra ambas as dimensões tipicamente humanas. Com isto, os aspectos morbosos instaurados pelo fordismo podem ser superados pela ativação das classes subalternas, transformando necessidade em liberdade segundo uma análise criteriosa do real. Uma adaptação em sentido conformista que pressupõe a atividade das classes subalternas não pode abdicar a transformação social, senão a principal tarefa da filosofia da práxis: “uma concepção de mundo capaz de dotar o homem com um instrumento mental, que possibilita produzir

uma visão crítica e histórica partindo das condições objetivas, para transformar estas mesmas condições” (RUIZ, 1998, p. 91).

Ao analisar os processos subjetivos de passividade realizados pelo americanismo, Gramsci salienta para a exploração psicofísica e o controle do trabalhador, podando suas potencialidades ao esvaziar qualquer possibilidade de atividade política mediante o automatismo da produção e da vida, reforçando, assim, o tipo humano exigido pela revolução passiva, e condicionando as classes subalternas à condição de apassivamento. O comportamento do trabalhador, nesse sentido, estaria sintonizado à máquina do sistema fabril, destituindo qualquer interação ativa, imaginativa e criativa no processo de produção, antes atribuídas apenas ao ofício do artesão ou antigos trabalhadores qualificados.

Em relação ao problema da compatibilidade entre individualidade e coletividade, Gramsci aponta para um novo conformismo fundado em uma nova cultura, através da reformulação da subjetividade. Essa é uma possibilidade que carrega em si muitos problemas concretos, especialmente na sociedade de consumo atual, com a crescente massificação e autoritarismos. A novidade proposta pelo autor está na possibilidade de um outro conformismo, não passivo.

O homem-indivíduo, segundo essa perspectiva, é ontologicamente ligado ao homem-coletivo. Gramsci utiliza tanto a metáfora da orquestra quanto dos prismas para tratar do problema, isto é, como aproveitar o que há de específico nas individualidades, mas mesmo assim conseguir criar uma vontade coletiva sem que ela seja imposta. Como o sujeito subalterno pode compatibilizar suas visões de mundo com outras vontades individuais para vislumbrar um outro mundo possível para si?

A alternativa para o problema não se dá de maneira individual, mas coletiva: a expressão da vontade coletiva para mudar as coisas requer um equilíbrio entre os diversos prismas individuais, de modo que a síntese das vontades de cada sujeito subalterno, não obstante as disparidades que aparecem na construção do homem coletivo, permita encontrar uma unissonância, formando, assim, uma orquestra que se apresenta conforme a potência de cada um, e segundo a condição sociopolítica de subalternidade, determinada historicamente aos grupos subalternos.

O gênero humano, para afirmar sua humanidade, não requer domínio da natureza, mas se vê parte dela, não dominando outros seres humanos, mas valorizando uma cultura coletivista. A sociabilidade, nesse sentido, se dá por uma direção consciente que valoriza o exercício da autonomia, pelo qual todos são capazes de dirigir o autogoverno,

construindo consensos legítimos segundo um corpo coletivo vivo que expressa suas vontades. A capacidade de autogoverno das classes subalternas é afirmada com base na concepção de homem em Gramsci: todos os homens são intelectuais, mas nem todos exercem sua função de intelectual.

Como lembra Schlesener, “a valorização da dimensão simbólica e cultural desvinculada da política a partir das teorias pós-modernas, no momento em que a sociedade é afirmada cada vez mais no movimento de produção e consumo globalizados” não é algo fortuito, pelo contrário, é a “expressão de um processo de ampliação inusitada do fetichismo da mercadoria, para além da sua materialidade, nas formas ideológicas e educativas que permeiam o senso comum” (SCHLENER, 2016, p. 12). A concepção pós-moderna é uma posição eternamente defensiva e subordinada, porque filosoficamente hostil à dimensão clássica da política como síntese unitária de múltiplas contradições sociais existentes, além de ser estrategicamente despreparada para a superação definitiva da ordem estabelecida (cf. MORRA, 2019, p. 8).

A dialética entre “objetivo e subjetivo, entre elementos racionais e passionais, entre conhecer e sentir”, traz as marcas desta “filosofia da ação” que se volta para a atividade, a ativação das classes subalternas, considerando “seus elementos desagregados originários e transformando-os em bom senso” (MEDICI, 2000, p. 103). Um novo conformismo se impõe, então, como necessidade histórica, contrapondo a hierarquia social governantes-governados tida como natural e imutável, superando a divisão histórica entre trabalho manual e trabalho intelectual sob a forma do poder separado da sociedade, impondo uma casta de especialistas da política e do saber dissociados das massas. Esta separação promulgou uma relação dualista entre dirigentes e dirigidos (cf. FRESU, 2020, p. 27).

A natureza humana se expressa, para Gramsci, de maneira historicista, mediante o conformismo que caracteriza um determinado tempo histórico. Todavia, é preciso considerar que essa necessidade histórica da emancipação humana não se desenvolve naturalmente, mas “é produto de uma reflexão histórica e crítica sobre o existente, de uma ação meticulosamente voltada para racionalizá-lo” (AUDISIO, 2010, p. 8).

Ao afirmar a inexistência de uma essência da natureza humana, Gramsci mostra que o que constitui o gênero humano “não é determinado pela atividade específica, material ou espiritual”; ao contrário do que tradicionalmente se considera uma atitude para poucos, Gramsci reivindica que “todo homem é um filósofo” (FRESU, 2020, p. 27).

Esta concepção, para a história da filosofia, traduz uma visão de mundo cujo fim é a emancipação humana, modulada a partir de um conformismo ativo, cuja base é o homem coletivo. O que caracteriza o gênero humano, para além de seres racionais, é, sobretudo, uma vontade que agrega paixões, pensamento e racionalidade fusionados. A figura do *condottiero*, diz Gramsci, simboliza “plástica e ‘antropomorficamente’ o símbolo da ‘vontade coletiva’” (Q.13, §1, p. 1555).

Contudo, Gramsci assinala que para desenvolver um novo conformismo e construir outra hegemonia não é possível sem revolucionar a subjetividade dominante forjada pela sociedade capitalista, consciente de que “o declínio de um modo de ser e de pensar não pode ocorrer sem crise” (Q.7, §12, p. 863). Mesmo o socialismo, como uma “sociedade regulada”, terá que lidar com os sintomas sociais e as crises morbosas da subjetividade, na transição de um modo de produção a outro. A esse respeito, a psicanálise mostrou um arsenal teórico de grande valia para expandir ainda mais as reflexões marxistas, não obstante os contrastes de cada visão de mundo. Conforme afirma Ruiz,

Para Gramsci, existirá um grupo de indivíduos que responderá de forma “catastrófica”, assumindo comportamentos bizarros, frutos daquela personalidade reprimida, forjada sob a pressão de uma sociedade que tende sempre a implementar nova exigência do tipo humano médio. Para essa parcela de sujeitos, Gramsci recomenda a busca de uma compreensão concreta de si mesmo – o homem deve tornar-se médico de si próprio (RUIZ, 1998, p. 67).

Para tomada de consciência que permite compreender a realidade histórica da qual o homem encontra-se inserido, o homem deve tornar-se “médico de si mesmo” porque só o contato orgânico e histórico com a realidade concreta permite que o homem apreenda as determinações do real, suas potencialidades de autonomia, desenvolvendo assim sua personalidade, “tornando-se capaz de compreender o mundo e a si mesmo” (cf. *idem*, p. 68). A esse respeito, a psicanálise aparece tanto nas *Lettere* como nos *Quaderni* muito em função do processo psicoterapêutico da esposa de Gramsci, Giulia Schucht, que veio a retroagir após os progressos com esta técnica terapêutica. Como em todo processo terapêutico, ela teve reveses no tratamento, o que foi motivo das inquietações de Gramsci sobre a psicanálise.

A importante conexão entre as cartas e os cadernos neste período de redação mostra que houve um momento entusiasta de adesão teórica, seguido de um certo abandono sugestivo da psicanálise. O contexto da produção gramsciana entre os anos 1929 e 1932, ainda que tenha sido um contato lacônico com a teoria psicanalítica, é um

período de escrita tomado de uma profunda intimidade, como bem lembra Meloni (2008). Uma intimidade não apenas com seus interlocutores Giulia, Tania Schucht ou Piero Sraffa, “mas uma tentativa bastante original para um marxista de sua época em compreender e se aproximar de Freud e seu legado” (idem).

A intimidade das *Lettere* é também elucidativa sobre as demais elaborações teóricas de Gramsci, e mostra como elas estão bastante conectadas ao seu contexto pessoal, não apenas ao sujeito coletivo como militante comunista. O homem teórico, isolado em seu encarceramento, acompanha o homem político de partido – sujeito individual e coletivo justamente porque sua escrita sempre cumpriu a ligação entre teoria e prática, entre objetividade e subjetividade. É nesse sentido que a liberdade individual é autônoma, desde que almeje a construção do homem coletivo, isto é, “com vistas a tornar o ‘entusiasmo coletivo’ uma norma de ação individual” (GERRATANA, 1975, p. 2399-2400).

Além do aparecimento dos termos “inconsciente” e “catarse” ao longo dos *Quaderni*, há outro ponto de convergência entre Gramsci e Freud, como vimos: a concepção de que *ser médico de si mesmo consiste em elaborar intelectualmente e historicizar a própria experiência de sofrimento*. O indivíduo passa a ser um “guia de si mesmo”, sem aceitar do exterior, de maneira apassivadora e servil, “a marca da própria personalidade” (cf. Q.11/I, §12, p. 1375-76).

A recepção de Gramsci em relação à psicanálise tem sua importância para compreender como o autor analisa a difusão das concepções de mundo, isto é, de como as ideologias emergem nas classes e são incorporadas pelos sujeitos subalternos. Além disso, outra razão que nos leva incorrer à interlocução com a psicanálise nos *Quaderni*, para além das motivações pessoais do autor, é identificar a relevância dessa discussão no que concerne às conexões entre conformismo e autonomia. Essa interlocução é feita com reservas não somente devido ao limitado contato de Gramsci com a teoria psicanalítica, mas é sobretudo instrumental para localizar, na teoria da hegemonia, o lugar dedicado à questão da autonomia. Tal discussão também contribui para mostrar, apesar de aparentemente concisa, mas não por isso menos importante, como a reflexão de Gramsci sobre a psicanálise pode enriquecer a teoria política no campo marxista, conforme salienta Meloni:

O século XX relegou a polos opostos o cuidado da polis e o do mundo pessoal, o marxismo e a psicanálise, a política e os afetos, os destinos sociais e os destinos individuais. É justamente a história política do século

XX que ensina o quão catastrófico foi essa cisão, na qual também mergulhou a vida de Antonio Gramsci. Os encontros, as abordagens (...) ocorreram sob o registro da falta, do fracasso, da incompreensão. Talvez uma contradição insanável. Mas a questão permanece aberta, ainda na ordem do dia. É a questão de uma possível intimidade (MELONI, 2009, p. 28).

É este o convite que uma tal interlocução nos propõe: temos que assimilar “parte do conhecimento psicanalítico construído a partir da análise dos indivíduos e das situações concretas por eles vivenciados” (RUIZ, 1998, p. 88). E assim, chegar a uma concepção sadia de subjetividade e de sociabilidade, fundada na afirmação da autonomia. Segundo Ruiz, muitas das morbidades psicológicas da condição humana, nesse sentido,

são observadas quando os homens adotam lógicas idiossincráticas para pensar e intervir em sua situação histórica, levando o indivíduo a uma ruptura consigo mesmo, com outros homens e com o real. O que, consequentemente, acarreta aquilo que é considerado como doença mental na vida moderna (RUIZ, 1998, p. 91).

Por isso, a questão da vontade coletiva ressalta não somente a autonomia, mas deve valorizar a alteridade que é própria a toda subjetividade, contrapondo às formas de degeneração ou anulamento da personalidade, ativando o senso crítico e coerente. A autonomia é condição de possibilidade para a realização de uma orquestra que respeite as vontades individuais, e ao mesmo tempo consiga manter a sustentação do organismo coletivo. A vontade não é só expressão de um empreendimento individual, mas a ação de uma vontade coletiva nacional-popular, “de uma consciência operosa da necessidade histórica, protagonista de um real e efetivo drama histórico” (Q.13, §1, p. 1559).

Criar um novo conformismo, nesse sentido, perpassa por criar uma nova subjetividade, cuja subjetivação ativa implica em polemizar mesmo com a tradição socialista, a respeito da atuação dos intelectuais. Isto porque o socialismo reformista “costuma considerar os assuntos de cultura como algo ‘complicado demais’ para os grupos sociais mais ‘simples’”. O marxismo tinha a tarefa de combater as “ideologias mais elevadas das classes cultas” e de retirar as massas de uma cultura ainda medieval, “dando-lhes condições de produzir seu próprio grupo de intelectuais orgânicos, independentes das classes dominantes” (FRESU, 2020, p. 39). Com isso, o envolvimento das massas populares não tem nada a ver com empatia, precisa ser “gradual e ocorrer por uma popularização (banalização) de conceitos e princípios reduzidos a uma dimensão escolástica e mecânica, na crença de que era necessário oferecer-lhes conhecimento em pequenas doses” (idem, p. 47).

É nesse sentido que Gramsci salienta que o “mito” soreliano, a forma do *condottiero*, realiza a criação de um conformismo crítico na medida em que traduz uma ideologia política “não como fria utopia nem raciocínio doutrinário”, e sim a criação ativa da fantasia concreta “que atua sobre um povo disperso e pulverizado para organizar sua vontade coletiva” (Q.13, §1, p. 1556). Aqui, Gramsci retoma um tema bastante caro à filosofia política: a tentativa de aproximar as paixões humanas da epistemologia, quicá ele mostra ser um dos poucos intelectuais contemporâneos depois do filósofo Espinosa a dar tamanha importância ao tema. O autor dos *Quaderni* afirma que a paixão é transformada em “afeto”, febre, fanatismo de ação (idem).

As lutas das classes subalternas, tanto a nível epistêmico, como psíquico, econômico e cultural, para se elevarem a nível hegemônico que supera as instâncias econômico-corporativas, “devem ter como horizonte concreto de construção de hegemonia a interrupção do processo de valorização capitalista”. Isto é, o processo de valor “que se potencializa a si mesmo pela exploração, dentro do qual a força de trabalho se desintegra, se fragmenta, se divide, e enfim, se aliena” (cf. MORRA, 2019, p. 5). Noutros termos, a passagem da necessidade à liberdade deve pressupor a interrupção da acumulação ampliada pelas grandes corporações, almejando o fim da exploração do trabalho.

A hegemonia do capital financeiro se estabeleceu mediante a difusão das ideologias arbitrárias, produzindo formas de conformismo servil e fanático a serviço dos grupos dominantes que controlam e retém o poder econômico. Assim, foi propagado uma absoluta passivação dos grupos subalternizados, destituindo os sujeitos subalternos da condição de sujeitos políticos: eles se tornam apassivados e castrados de seu criticismo, pensamento filosófico, criatividade e mobilidade; de poucas ambições, a não ser se vender para o trabalho assalariado sem questionar a ordem.

Uma das exigências do presente é refletir sobre o período atual, marcado pelo esgarçamento da austeridade capitalista e iminente retorno às ideologias caracterizadas pelo sufocamento da autonomia das classes subalternas, como o nazismo e o fascismo. Sabe-se que a longo prazo, os prejuízos culturais são imensos, devido à virulenta concepção de mundo eivada por essas ideologias, ao conclamar o culto a uma personalidade e o aniquilamento da alteridade, esvaziando qualquer dimensão ética.

A Itália, tendo sido um polo de desenvolvimento da civilização europeia pré-Revolução Francesa, foi berço do fascismo não de modo fortuito, “mas por também sentir os efeitos da crise sem precedentes como nenhum outro país europeu no pós-guerra”. (cf.



FRESU, 2017, p. 158). Considerando as razões de unificação do Estado italiano no período *risorgimental*, os elementos que caracterizam a crise hegemônica antecedem ao fortalecimento do regime devido ao cenário crítico instalado pela crise orgânica. Isso implica dizer que ao perder o consenso, a classe deixa de ser dirigente e passa a ser apenas dominante mediante o uso exclusivo da força. Consequentemente, “as massas destacam-se das ideologias tradicionais e dos valores dos velhos partidos” (idem).

De acordo com Morra (2019, p. 10), a “catarse da civilização moderna” evoca, nos *Quaderni*, a finalidade do processo de emancipação que é, ao mesmo tempo, “o processo de construção do sujeito histórico da emancipação como um sujeito coletivo capaz de gestão autônoma da sociedade, ator consciente de sua própria história” (grifos nossos). Nesse sentido, a catarse indica “a totalização da hegemonia das classes subalternas como resolução de sua condição de subordinação, e total reviravolta das relações de poder estabelecidas” (idem).

Nas reflexões sobre o folclore, presentes no Q.27, estão a espontaneidade e a riqueza criativa da vida popular; ali está o vir a ser de uma nova ordem social. A condição de possibilidade para a reforma intelectual e moral é a criação de um bloco histórico, de uma totalidade concreta e homogênea de autonomia, pela qual “as massas e seus grupos dirigentes estejam firmados na práxis social, no sentimento comum, assim como na ideologia” (MORRA, 2019, p. 14).

Em síntese, a catarse, como expressa nos *Quaderni*, “fornece a indicação ainda atual de um processo histórico de subjetivação política que se dá na produção de um entendimento comum e de práxis de massa” (cf. MORRA, 2019, p. 16). Seja nas diversas formas de organizações horizontalizadas dos grupos dirigentes (ou vanguardistas), seja na própria massa ou “povo” disperso e desagregado, os grupos subalternos compartilham um sentimento popular comum, “no qual o conhecimento analítico, político e organizacional dos quadros militantes e dos intelectuais orgânicos precisam compreender para sentir e se ‘enxertar’ nas massas”. Isto permite cimentar a unidade das classes subalternas na vontade coletiva de um sujeito “que está atento e pronto para a ação” (idem).

Respondendo a indagação de Spivak (2010), “pode o subalterno falar?”, consideramos que não só podem falar, como fizeram e continuam a fazê-lo com grande paixão e determinação, apesar do silêncio ensurdecador da diferença que muitas vezes parece cerca-los (cf. AUDISIO, 2007, p. 9). A questão que se coloca, antes de mais nada,

é: “o homem-coletivo, afirmado segundo um conformismo proposto, mas não imposto, ainda pode se chamar de conformismo?” (Q.9, §23, p. 1110, grifos nossos).

A consciência crítica, no entender de Gramsci, não pode nascer sem uma “*ruptura do conformismo católico ou autoritário e, portanto, sem um florescimento da individualidade*” (idem, p. 1110-11, grifos nossos). Qual tipo de intelectualidade, então, irá mediar a relação entre o homem e a realidade? Essa mediação deveria ser direta ou através de uma casta sacerdotal (idem, p. 1111)? Isto é: do mesmo modo que ocorre no nexos entre Deus e os homens no catolicismo, devemos utilizar a mesma metáfora para pensar a relação entre o homem e a realidade, através de um conformismo dogmático, servil, autoritário? Ou é mais interessante pensarmos o conformismo a partir de uma perspectiva imanente, crítica e historicista entre os sujeitos e seus semelhantes, no exercício de sua faculdade emancipatória pela qual todas as pessoas são filósofas?

O conformismo, este antigo problema da teoria política, já possui registro na literatura filosófica. A proposição (e não imposição) do conformismo remete à reconciliação hipotética entre os homens e seu anseio pela conquista da liberdade, o abandono da opressão e do jugo. A dominação, nesse sentido, foi considerada por Étienne de La Boétie como o “mau encontro” entre liberdade e servilismo em seu *Discurso sobre a servidão voluntária*, e ainda permanece um problema em aberto. Pois a filosofia e a antropologia política não conseguiram mapear historicamente o momento em que a humanidade passou a viver sob o jugo de uns sobre outros, uma lacuna tipicamente filosófica, cuja dicotomia governantes-governados está subsumida na exploração do homem pelo homem.

As reflexões que se levantaram nesta pesquisa, a rigor inacabadas, convergem para o horizonte ético que almeja a emancipação humana – questão sempre revitalizada pelo materialismo histórico, que lembra a dimensão de um sonho que atravessa a história das civilizações. O sonho de um tempo que para vive-lo de fato, requer a tomada de consciência dele.

A contribuição teórica de Antonio Gramsci foi dedicada a esse sonho, enfatizando a tentativa de realização desse desejo de tempos imemoriais, de uma fantasia ativa que transcende a vontade política, os anseios de uma cultura emancipada. Um desejo de busca pela autonomia, expresso na forma das paixões e da consciência desejante de emancipação. Por isso, a história em marcha pela liberdade demanda uma decifração, uma apreensão da combinação entre vontade e autonomia, entre liberdade e autoridade, entre

sentir e conhecer, entre coerção *versus* instinto, entre exigência *versus* hábito – dicotomias expressas na dialética indivíduo-massa.

A catarse da civilização moderna, na busca pela hegemonia para produzir uma nova humanidade, consiste em decifrar o sonho, a vontade, o desejo dos grupos subalternos: o reconhecimento de que todo o gênero humano está unificado na condição de filósofos em potência, reconfigurando ideologicamente os intelectuais e a massa na forma de um conformismo crítico, mediador das relações sociais concretas. Esta decifração é necessária porque não é algo dado, sobretudo em tempos de desintegração e fragmentação dos grupos sociais no capitalismo contemporâneo. Uma compreensão que não poderia ser assimilada de maneira automática, mas resulta do reencontro de cada sujeito com seu próprio desejo por autonomia.

## BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento. Fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Estudos sobre a personalidade autoritária*. São Paulo: UNESP, 2019.
- ALIAGA, Luciana. *Gramsci e Pareto. Itinerários de ciência política*. Tese de Doutorado. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Gramsci e Pareto: ciência, história e revolução*. Curitiba: Appris, 2017.
- \_\_\_\_\_. “Revolução passiva e revolução-restauração: dois conceitos em construção”. In: Galastri, L.; Del Roio, M. *Gramsci e a verdade efetiva das coisas*. São Paulo: Expressão Popular, 2022.
- \_\_\_\_\_.; ARECO, Sabrina. “O fascismo italiano como ideologia de guerra: nacionalismo, futurismo e arditismo”. 45º Encontro Anual da ANPOCS, GT 42 – Teorias do Autoritarismo, 19 a 27 de outubro de 2021. Disponível em: [https://www.anpocs2021.sinteseeventos.com.br/atividade/view?q=YtoyOntzOjY6InBhcmFtcyI7czozNjoiYToxOntzOjEyOiJJRF9BVElWSURBREUiO3M6MzoiMjYxIjt9IjtzOjE6ImgiO3M6MzI6ImUxNjcwMGY4MmE0ZTg1ZDA2Y2E2YzMzODJmNGYwYzA0Ijt9&ID\\_ATIVIDADE=261](https://www.anpocs2021.sinteseeventos.com.br/atividade/view?q=YtoyOntzOjY6InBhcmFtcyI7czozNjoiYToxOntzOjEyOiJJRF9BVElWSURBREUiO3M6MzoiMjYxIjt9IjtzOjE6ImgiO3M6MzI6ImUxNjcwMGY4MmE0ZTg1ZDA2Y2E2YzMzODJmNGYwYzA0Ijt9&ID_ATIVIDADE=261).
- ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de Estado*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- ANDREUCCI, Franco. “A difusão e a vulgarização do marxismo” in HOBBSAWN, Eric [et al.]. *História do marxismo II: o marxismo na época da Segunda Internacional*. Vol. 2. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- ANTONINI, Francesca. *Caesarism and Bonapartism in Gramsci: hegemony and the crisis of Modernity*. Boston: Brill, 2021.
- ANTUNES, Ricardo. *O privilégio da servidão*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- \_\_\_\_\_. *Os sentidos do trabalho*. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2009.
- ARECO, Sabrina. “Vontade e vontade coletiva no pensamento de Antonio Gramsci: breves considerações”. In: *Anais do V Simpósio Internacional Lutas Sociais na América Latina “Revoluções nas Américas: passado, presente e futuro”*. Londrina: 2013.
- AUDISIO, Manuela. “Cadornismo” [verbete] in LIGUORI, Guido; VOZA, Pasquale. *Dicionário gramsciano*. São Paulo: Boitempo, 2017. [versão epub]

\_\_\_\_\_. “La volontà collettiva nazionale-popolare: Rousseau, Hegel e Gramsci a confronto”. Intervento tenuto in occasione del *Convegno su Antonio Gramsci, un sardo nel “mondo grande e terribile”*. Cagliari-Ghilarza-Ales, 3-6 maggio 2007. Disponível em: <http://www.filosofiaitaliana.net/wp-content/uploads/2017/11/Ausulio-La-volont%C3%A0-collettiva-nazionale-popolare.pdf>.

AZZARÀ, Stefano G. “Restauração e revolução passiva pós-moderna no ciclo neoliberal: um transformismo intelectual de massa”. *Crítica Marxista*, n. 50, São Paulo: UNESP, 2020, p. 31-48.

BABIBI, Valeria. “LOMBROSO, Cesare” in *Il Contributo italiano alla storia del Pensiero – Filosofia*, 2012 [online]. Disponível em [http://www.treccani.it/enciclopedia/cesare-lombroso\\_%28Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Filosofia%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/cesare-lombroso_%28Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Filosofia%29/). Acesso em 11/08/2020.

BARATTA, Giorgio. “América”; “americanismo” e “americanismo e fordismo” [verbetes] in LIGUORI, Guido; VOZA, Pasquale. *Dicionário gramsciano*. São Paulo: Boitempo, 2017. [versão epub]

\_\_\_\_\_. *As rosas e os Cadernos – o pensamento dialógico de Antonio Gramsci*. Rio de Janeiro: Editora DP&A, 2004.

\_\_\_\_\_. “Cultura” [verbetes], in LIGUORI, Guido; VOZA, Pasquale. *Dicionário gramsciano*. São Paulo: Boitempo, 2017. [versão epub]

BATALHA, Elisa. Uso de animais em pesquisa abrange desafios éticos e compromissos com novas tecnologias [online]. Disponível em <https://portal.fiocruz.br/noticia/uso-de-animais-em-pesquisa-abrange-desafios-eticos-e-compromisso-com-novas-tecnologias>. Acesso em 07/11/2019.

BECCARO, Felice del. “HUGO, Victor” in *Enciclopedia Dantesca*, 1970 [online]. Disponível em [http://www.treccani.it/enciclopedia/victor-hugo\\_%28Enciclopedia-Dantesca%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/victor-hugo_%28Enciclopedia-Dantesca%29/). Acesso em 12/06/2020.

BENEDETTO, Donatella di. “Americanismo e corporativismo em Gramsci”. *Novos Rumos*, nº 35, ano 16, 2001.

BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

\_\_\_\_\_. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas, vol. 1*. 3ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BIANCHI, Alvaro. “Croce, Gramsci e a ‘autonomia da política’”. *Revista Sociologia e Política*, Curitiba, 29, p. 15-30, nov. 2007.

\_\_\_\_\_. *O Laboratório de Gramsci. Filosofia, História e Política*. São Paulo: Alameda, 2008.

BOBBIO, Norberto; MATEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. 11ª ed. Brasília: Ed. UnB, 1998.

BLINKHORN, Martin. *Mussolini e a Itália fascista*. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

BOOTHMAN, Derek. “Altos salários” [verbete] in LIGUORI, Guido; VOZA, Pasquale. *Dicionário gramsciano*. São Paulo: Boitempo, 2017. [versão epub]

BONI, Livio. “Psicologia” [verbete] in LIGUORI, Guido; VOZA, Pasquale. *Dicionário gramsciano*. São Paulo: Boitempo, 2017. [versão epub]

\_\_\_\_\_. “Sigmund Freud” [verbete], in LIGUORI, Guido; VOZA, Pasquale. *Dicionário gramsciano*. São Paulo: Boitempo, 2017. [versão epub]

\_\_\_\_\_. “Um Gramsci minore. Il ‘Quaderno 22’ attraverso e oltre le riletture operaiste”. In: *Critica Marxista*, ¾, 2010, p. 43-52. Disponível em: [\(54\) Un Gramsci minore. Il Quaderno 22 attraverso e oltre le riletture operaiste | Livio Boni – Academia.edu](#).

BONINELLI, Giovanni Mimmo. “Folclore/folklore” [verbete], in LIGUORI, Guido; VOZA, Pasquale. *Dicionário gramsciano*. São Paulo: Boitempo, 2017. [versão epub]

BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013. [versão epub]

BROMBERG, Philip M. *The shadow of the tsunami and the Growth of the Relational Mind*. New York: Routledge, 2011.

BUTTIGIEG, Joseph A. “Gramsci’s Method”. *Boundary 2*, Vol. 17, No. 2, 1990.

CANFORA, Luciano. *Crítica da retórica democrática*. São Paulo: Estação Liberdade, 2007.

CAPUTO, Renato. “Imperialismo” [verbete] in LIGUORI, Guido; VOZA, Pasquale. *Dicionário gramsciano*. São Paulo: Boitempo, 2017. [versão epub]

COSPITO, Giuseppe; FRANCONI, Gianni; FROSINI, Fabio. *Crisi e rivoluzioni passiva: Gramsci interprete del Novecento*. Ibis: Pavia, 2021.

COUTINHO, Carlos Nelson. *De Rousseau a Gramsci: ensaios de teoria política*. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. “Vontade coletiva” [verbete] in LIGUORI, Guido; VOZA, Pasquale. *Dicionário gramsciano*. São Paulo: Boitempo, 2017. [versão epub]

\_\_\_\_\_. “Notas ao texto” in GRAMSCI, A. *Cadernos do Cárcere*. Vol. 4. 5ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

- CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como “não-ser” como fundamento do ser*. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.
- CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política*. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- DE FELICE, Franco. “Rivoluzione passiva, fascismo, americanismo in Gramsci”. In: *Politica e storia in Gramsci Atti del convegno internazionale di studi gramsciani. Firenze, 9-11 dicembre 1977*. A cura di Franco Ferri. Roma: Editori Riuniti, 1977.
- DEL ROIO, Marco. *Gramsci e a emancipação do subalterno*. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- \_\_\_\_\_. “Gramsci e Togliatti diante do fascismo”. In: *Crítica Marxista*, n. 50, p. 95-101, 2020.
- \_\_\_\_\_. *Os prismas de Gramsci*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- DI MEO, A. “La ‘rivoluzione passiva’ da Cuoco a Gramsci. Appunti per una interpretazione”. *Filosofia Italiana*, Ottobre, 2014.
- DOUET, Yohann. “Practicing Marxism: Towards a Dialogue between Luxemburg and Gramsci”, in *International Gramsci Journal*, 3 (4), 2020, p. 157-168. Disponível em: <https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol3/iss4/13>.
- DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- DIAS, Edmundo Fernandes. “Intelectuais: para que e para quem?” in LOMBARDI, José C.; MAGALHÃES, Livia D. Rocha e SANTOS, Wilson da Silva (orgs.). *Gramsci no limiar do século XXI*. São Paulo: Librum Editora, 2013.
- ESPINOSA, Baruch de. *Tratado político*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.
- FRESU, Giovanni. *Antonio Gramsci, o homem filósofo: uma biografia intelectual*. São Paulo, Boitempo, 2020.
- \_\_\_\_\_. *Nas trincheiras do ocidente: lições sobre fascismo e antifascismo*. Ponta Grossa: UEPG, 2017.
- EAGLETON, Terry. *Ideologia. Uma introdução*. São Paulo: Editora Unesp: Editora Boitempo, 1997.
- ENGELS, Friedrich e MARX, Karl. *A ideologia alemã: Crítica da novíssima filosofia alemã e seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas, 1845-1846*. São Paulo: Boitempo, 2007.a
- \_\_\_\_\_. *A ideologia alemã: Crítica da novíssima filosofia alemã e seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas, 1845-1846*. Organização, tradução, prefácio e notas de Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.b

FILIPPINI, Michele. *Uma filologia dela società. Antonio Gramsci e la scoperta delle scienze sociale nella crisi dell'ordine liberale*. Tesi di Doutorado di Ricerca. Bologna: Università di Bologna, 2008.

FRANCIONI, Gianni. *L'Officina Gramsciana: Ipotesi sulla struttura dei "Quaderni del Carcere"*. Nápoles: Bibliopolis, 1984.

FRESU, Giovanni. *Antonio Gramsci, o homem filósofo: uma biografia intelectual*. São Paulo, Boitempo, 2020.

\_\_\_\_\_. *Nas trincheiras do ocidente: lições sobre fascismo e antifascismo*. Ponta Grossa: UEPG, 2017.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. *Obras completas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FROSINI, Fabio. "Benedetto Croce" in PASSOS, Rodrigo Duarte Fernandes dos; ARECO, Sabrina. *Gramsci e seus contemporâneos*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2016.a

\_\_\_\_\_. "Filosofia" [verbetes] in LIGUORI, Guido; VOZA, Pasquale. *Dicionário gramsciano*. São Paulo: Boitempo, 2017.b [versão epub]

\_\_\_\_\_. *Ideologia em Marx e em Gramsci*. Revista Educação e Filosofia Uberlândia, v. 28, n. 56, p. 559-582, jul./dez. 2014.

\_\_\_\_\_. "Il fascismo nei 'Quaderni del carcere'". In: IGS Italia, Seminario del 22 gennaio 2016.c

\_\_\_\_\_. *La religione dell'uomo moderno*. Roma: DeriveApprodi, 2010.

\_\_\_\_\_. *Maquiavel, o revolucionário*. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.d

\_\_\_\_\_. "Metodologia" e "metódico/metodológico" [verbetes] in LIGUORI, Guido; VOZA, Pasquale. *Dicionário gramsciano*. São Paulo: Boitempo, 2017.e [versão epub]

\_\_\_\_\_. "Vontade" [verbetes] in LIGUORI, Guido; VOZA, Pasquale. *Dicionário gramsciano*. São Paulo: Boitempo, 2017.f [versão epub]

GAGLIARDI, Alessio. "Tra rivoluzione e controrivoluzione. L'interpretazione gramsciana del fascismo". In: Laboratoire italien – Politique et Société, n. 18, ENS Éditions, 2016. Disponível em: <https://journals.openedition.org/laboratoireitalien/1062>.

\_\_\_\_\_. "O problema do corporativismo no debate europeu e nos *Cadernos*" in: AGGIO, Alberto; HENRIQUES, Luiz Sérgio; VACCA, Giuseppe (orgs.). *Gramsci no seu tempo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.

GALASTRI, Leandro. "Fordismo, proibicionismo e dessublimação repressiva: a questão sexual no capitalismo do séc. XX em Gramsci e Marcuse". In: *Gramsci em perspectiva*.



Org. Adriano Nascimento, Josimere de Omena Leite; autores: Maria Valéria Costa Correia [et. al.]. Maceió: EDUFAL, 2017.

GALILEI, Galileu. *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

GANSHOF, François L. “Henri de Man”. In: *Enciclopedia Italiana – I Apêndice* (1938). Disponível em: [https://www.treccani.it/enciclopedia/henri-de-man\\_%28Dizionario-di-Storia%29%20/](https://www.treccani.it/enciclopedia/henri-de-man_%28Dizionario-di-Storia%29%20/). Acesso em 28/05/2022.

GERRATANA, V. “Apparato critico”, in GRAMSCI, A., *Quaderni del Carcere*, v. 4, Torino: Einaudi, 1975.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*. 6 vols. Edição e tradução de Carlos Nelson Coutinho; co-edição, Luiz Sérgio Henriques e Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

\_\_\_\_\_. *Escritos políticos*. 2 vols. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

\_\_\_\_\_. *La costruzione del Partito Comunista (1923-1926)*. Torino: Giulio Einaudi editore, 1971.

\_\_\_\_\_. *Lettere 1908-1926*. A cura de A. Santucci. Einaudi: Torino, 1992.

\_\_\_\_\_. *Lettere dal carcere*. Torino: Giulio Einaudi editore, 1973.

\_\_\_\_\_. *Quaderni del carcere*. Edizione critica dell’Istituto Gramsci. A cura di Valentino Gerratana. Torino: Giulio Einaudi editore, 1977.

GRIMAL, Pierre. *Mitologia grega*. Trad. Millôr Fernandes. Porto Alegre: L&PM, 2013.

HEGEL, F. W. *Fenomenologia do Espírito*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

\_\_\_\_\_. *A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. Trad. De Beatriz Sidou. 2ª ed.. São Paulo: Centauro, 2004.

JAMES, William. *Pragmatismo. Textos selecionados*. Col. Os Pensadores, vol. XL. São Paulo: Abril Cultura, 1974.

JUNIOR, Fernando Leitão Rocha. “Lenin e a crítica viva da Economia Política” in DEO, Anderson; MAZZEO, Antonio Carlos; DEL ROIO, Marcos. *Lenin: Teoria e prática revolucionária*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2015. P. 263-272.

KANOUSI, Dora; MENA, Javier. “Filosofia e historia: el concepto de revolucion pasiva”. In: *La revolucion pasiva: una lectura de los Cuadernos de la carcel*. Puebla: Universidad Autonoma de Puebla, 1985. P. 74-124.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Coleção Os Pensadores. 3ª ed.. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

\_\_\_\_\_. *Metafísica dos costumes*. Petrópolis: Vozes, Rio de Janeiro; Editora Universitária São Francisco: Bragança Paulista, 2013. Edição digital.

KAUFFMAN, Pierre. *Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

KONDER, Leandro. *Introdução ao fascismo*. 2ª. ed.. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

\_\_\_\_\_. *A questão da ideologia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise – uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

KRUTZEN, Henry. *Estudos de psicanálise relacional*. São Paulo: Zagodoni, 2020.

LA BOÉTIE, Étienne de. *Discurso da servidão voluntária*. Comentários de Pierre Clastres, C. Lefort e M. Chauí. 4ª. ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.

LA PORTA, Lelio. “Disciplina” [verbete] in LIGUORI, Guido; VOZA, Pasquale. *Dicionário gramsciano*. São Paulo: Boitempo, 2017. [versão epub]

LA ROCCA, Tommaso. “Ação Católica” [verbete] in LIGUORI, Guido; VOZA, Pasquale. *Dicionário gramsciano*. São Paulo: Boitempo, 2017. [versão epub]

LEMONS, Marcela. “Síndrome de burnout vira doença ocupacional; quais direitos do trabalhador?”. Publicado em: <https://economia.uol.com.br/empregos-e-carreiras/noticias/redacao/2021/12/18/sindrome-burnout-doenca-ocupacional-direitos-trabalhador.htm?cmpid=copiaecola>. Acesso em 03/04/2022.

LENIN, V. I. *O Estado e a revolução: o que ensina o marxismo sobre o Estado e o papel do proletariado na revolução*. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

\_\_\_\_\_. *Imperialismo: fase superior do capitalismo*. Edição Eletrônica (e-book) com apresentação de Plínio de Arruda Sampaio Júnior. Campinas: Unicamp, 2011.

\_\_\_\_\_. *Que fazer? As questões palpitantes do nosso movimento*. São Paulo: Editora Hucitec, 1978.

LIGUORI, Guido; VOZA, Pasquale. *Dicionário gramsciano*. São Paulo: Boitempo, 2017. [versão epub]

LIGUORI, Guido. *Roteiros para Gramsci*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.

\_\_\_\_\_. “Tre accezioni di subalterno in Gramsci”. In: *Crítica Marxista*: Roma, n.6, nov.-dez. 2011, p. 32-41. Disponível em:

[https://www.academia.edu/23438355/TRE\\_ACCEZIONI\\_DI\\_SUBALTERNO\\_IN\\_GRAMSCI](https://www.academia.edu/23438355/TRE_ACCEZIONI_DI_SUBALTERNO_IN_GRAMSCI).

LIRA, Thiago. “O problema da dominação na filosofia da práxis de Antonio Gramsci”. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal da Paraíba, 2017.

LOSURDO, Domenico. *Contra-História do Liberalismo*. 2ª ed. Aparecida: Ideias e Letras, 2006.

LUTIIS, Ludovico de. “Filologia e filologia vivente” [verbete], in LIGUORI, Guido; VOZA, Pasquale. *Dicionário gramsciano*. São Paulo: Boitempo, 2017. [versão epub]

MACEDO JR., Ronaldo Porto. *Curso de filosofia política: do nascimento da filosofia a Kant*. São Paulo: Atlas, 2008.

MALTESE, Pietro. “Disciplina e conformismo nelle riflessioni industrialiste di Antonio Gramsci”. In: *Studi sulla formazione*, Firenze, vol. 1, 2015. p. 65-79.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. 3ª ed.. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

\_\_\_\_\_. *O homem unidimensional – a ideologia da sociedade industrial*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

MARTORANO, Maisa. “Democracia hackeada, *hacking*, legitimidade e opinião pública”. In *Revista Tensões Mundiais*, Fortaleza, v. 16, n. 30, p. 141-176, 2020.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.

\_\_\_\_\_. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.

\_\_\_\_\_. *O 18 Brumário e Cartas a Kugelmann*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

MASELLA, Luigi. “Restauração” [verbete] in LIGUORI, Guido; VOZA, Pasquale. *Dicionário gramsciano*. São Paulo: Boitempo, 2017. [versão epub]

MEDICI, Rita. “Coercizione e formazione. Il rapporto tra progetto educativo e teoria politica nel pensiero di Gramsci”. In: *Educação e Filosofia*, v. 28, n. 55, 2014, p. 39-57.

\_\_\_\_\_. *Giobbe e Prometeo: filosofia e politica nel pensiero di Gramsci*. Firenze: Alinea, 2000.

MELONI, Maurizio. “Una impossibile intimità: Gramsci, Freud, la psicoanalisi” in *X Edizione del Premio letterario Antonio Gramsci*. A cura di Giorgio Serrra. Sassari: EDES – Editrice Democratica Sarda, 2008.

META, Chiara. “Pragmatismo” [verbete] in LIGUORI, Guido; VOZA, Pasquale. *Dicionário gramsciano*. São Paulo: Boitempo, 2017. [versão epub]

MEZAN, Renato. *Freud, pensador da cultura*. 2ª ed.. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

MEZZINI, Domenico. “De Man, Henri” [verbete] in LIGUORI, Guido; VOZA, Pasquale. *Dicionário gramsciano*. São Paulo: Boitempo, 2017. [versão epub]

MILZA, Pierre. *Mussolini*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

MINERBO, Marion. *Novos diálogos sobre a clínica psicanalítica*. São Paulo: Blucher, 2019.

MODONESI, Massimo. “Una relectura del concepto gramsciano de revolución pasiva”. In: *Revoluciones pasivas en América*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2017, p. 13-50.

MORRA, Marco. “Note sullo statuto teorico-politico del concetto di ‘catarsi’ nei Quaderni del carcere”, *Cahiers du GRM* [En ligne], 14 | 2019, mis en ligne le 27 mai 2019. Disponível em: <http://journals.openedition.org/grm/1455>.

MOTTA, Vânia Cardoso da. *Ideologias do Capital humano e do Capital social: da integração à inserção e ao conformismo*. Revista Trabalho, educação, saúde. vol. 6, nº 3, Rio de Janeiro, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Vol. I. São Paulo: Cia. Das Letras, 2000.

OLIVEIRA, Regiane. “Censura de livros expõe ‘laboratório do conservadorismo’ em Rondônia – Governo do PSL apoiado pela tríade ‘bíblia, boi e bala’ manda recolher livros ‘inadequados’. Medida, depois revertida, não é um fenômeno isolado na política local” [online]. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-02-08/censura-de-livros-expoe-laboratorio-do-conservadorismo-em-rondonia.html>. Acesso em 15/08/2020.

PASSOS, Rodrigo Duarte Fernandes dos; ARECO, Sabrina. *Gramsci e seus contemporâneos*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2016.

PAVÓN-CUÉLLAR, David; JUNIOR, Nadir Lara (orgs.). *Psicanálise e marxismo: as violências em tempos de capitalismo*. Curitiba: Appris, 2018.

PERRI, Stephano. “LORIA, Achille” in *Il Contributo italiano alla storia del Pensiero – Economia*, 2012 [online]. Disponível em [http://www.treccani.it/enciclopedia/achille-loria\\_%28Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Economia%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/achille-loria_%28Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Economia%29/). Acesso em 10/08/2020.

PLATÃO. *A República*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006.

PRESTIPINO, Giuseppe. “Contradição” [verbete], in LIGUORI, Guido; VOZA, Pasquale. *Dicionário gramsciano*. São Paulo: Boitempo, 2017. [versão epub]

REDINI, Veronica. “‘Un nuovo tipo umano’. Per un antropologia del lavoro industriale a partire da ‘Americanismo e Fordismo’”, *International Gramsci Journal*, 2(3), 2017, 67-86. Disponível em: <http://ro.uow.edu.au/gramsci/vol2/iss3/7>.

REYNA, Jaime Ortega. “Americanismo, fordismo y una nueva Concepción de la política: aproximaciones a los Cuadernos 22, 23 y 24”. In: OLIVER, Lucio (org.). *Debatendo los*

*Cuadernos de la Cárcel de Gramsci: la sociedad como teoría, historia y poder*. D.F. México: Ediciones La Biblioteca, 2016. p. 77-86.

RIBEIRO, Sidarta. *O oráculo da noite. A história e a ciência do sonho*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ROCCU, R. “Passive revolution revisited: From the Prison Notebooks to our ‘great and terrible world’”. *Capital & Class*, Vol. 41(3), 2017.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *O contrato social*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ROUDINESCO, Elisabeth. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. *A parte obscura de nós mesmos: Uma história dos perversos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *O contrato social*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

RUIZ, Erasmo Miessa. *Freud no “divã” do cárcere: Gramsci analisa a psicanálise*. Campinas: Editora Autores Associados, 1998.

SÁNCHEZ VASQUEZ, Adolfo. *Ética*. 37ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

SANTOS, Wilson da Silva. “Uma leitura gramsciana: Subjetividade, sujeito e formação ético-política” in LOMBARDI, José C.; MAGALHÃES, Livia D. Rocha e SANTOS, Wilson da Silva (orgs.). *Gramsci no limiar do século XXI*. São Paulo: Librum Editora, 2013.

SCHLESENER, Anita Helena. “O caderno A de A. Gramsci: a hegemonia, a linguagem, a literatura e seus desdobramentos na educação”. In: *Revista Dialectus*, Fortaleza, ano 3, n. 8, jan. – ago. 2016, p. 95-115.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: UNESP, 2005.

SCHORE, Allan. *The development of the unconscious mind*. W. W.: Norton & Company, 2019.

SCHOTT, Robin May. *Eros e os processos cognitivos: uma crítica da objetividade em filosofia*. Rio de Janeiro: Record, 1996.

SECCO, Lincoln. *Gramsci e a revolução*. São Paulo: Alameda, 2006.

\_\_\_\_\_. Os prismas de Gramsci: a fórmula política da Frente Única (1919- 1926). Resenha de: DEL ROIO, Marcos. São Paulo: Xamã, 2005, 200 p. *Crítica Marxista*, São Paulo, Ed. Revan, v.1, n.23, 2006, p.174-176.

SEMERARO, Giovanni. “Jesuítas” [verbete], in LIGUORI, Guido; VOZA, Pasquale. *Dicionário gramsciano*. São Paulo: Boitempo, 2017. [versão epub]

- \_\_\_\_\_. “William James” in PASSOS, Rodrigo Duarte Fernandes dos; ARECO, Sabrina. *Gramsci e seus contemporâneos*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2016.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- SILVA, Deise Rosalio. “O nexo entre o fascismo e a Igreja Católica na educação a partir da reforma de Gentile”. In: *Revista Práxis e Hegemonia Popular*, n.7, v.5, p. 19-38, dez. 2020.
- SÓFOCLES. *Antígona*. Trad. Millôr Fernandes. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.
- SOUZA, Neuza Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.
- SPAGNOLO, Carlo. “Fascismo” [verbete], in LIGUORI, Guido; VOZA, Pasquale. *Dicionário gramsciano*. São Paulo: Boitempo, 2017. [versão epub]
- THOMAS, Peter D. “After (Post) Hegemony”. In: *Contemporary Political Theory*, 2020 (pre-print version).
- \_\_\_\_\_. “Hegemony, passive revolution and the modern Prince”. *Thesis Eleven*, London, 2013. Available on: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0725513613493991>
- \_\_\_\_\_. “História pré-determinada” [verbete] in LIGUORI, Guido; VOZA, Pasquale. *Dicionário gramsciano*. São Paulo: Boitempo, 2017. [versão epub]
- \_\_\_\_\_. “Gramsci’s Revolutions: Passive and Permanent”. *Modern Intellectual History*, FirstView, 2018.
- TOSI, Giuseppe; GUIMARÃES, Rubens (org.). *Democracia & elitismo dos antigos e dos modernos. Ensaios*. Curitiba: Editora CRV, 2020.
- \_\_\_\_\_. *Aristóteles e o Novo Mundo – a controvérsia sobre a conquista da América (1510-1573)*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2021.
- VACCA, Giuseppe. *Vida e pensamento de Antonio Gramsci: 1926-1937*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. “Introdução à Fenomenologia do Espírito” in HEGEL, F. W. *Fenomenologia do Espírito*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1988.
- WINNICOTT, D. W. *O brincar & a realidade*. Imago: Rio de Janeiro, 1975.