

4

CLASSES SUBALTERNAS E CONSTRUÇÃO DA HEGEMONIA: A IMPORTÂNCIA DA INDISTINÇÃO ENTRE CONTEÚDO ECONÔMICO-SOCIAL E FORMA ÉTICO-POLÍTICA*

Douglas Ribeiro Barboza

Esse é tempo de partido,
tempo de homens partidos
[...]

Tenho palavras em mim buscando canal,
são roucas e duras,
irritadas, enérgicas,
comprimidas há tanto tempo,
perderam o sentido, apenas querem explodir
(*Carlos Drummond de Andrade*)

O senhor ache e não ache. Tudo é e não é ...
(*João Guimarães Rosa*)

Introdução

O presente capítulo¹ busca fazer uma análise crítica das concepções economicistas e mecanicistas dos processos de transição para uma sociedade anticapitalista, as quais têm expressão prática na separação das lutas políticas e econômicas que caracterizam parte dos movimentos sociais na atualidade. A refutação destas concepções se realizará a partir do resgate do esforço de Antonio Gramsci em traduzir a teoria social de Marx como *filosofia da práxis*, principalmente no tocante à sua preocupação em demonstrar que o marxismo, longe de “destacar” a estrutura das superestruturas, “concebe o desenvolvimento das massas como intimamente relacionado e necessariamente inter-relativo e recíproco” (GRAMSCI, 2001, p. 369).

Tal caminho teórico-metodológico se fundamentará no rico e rigoroso tratamento analítico efetuado pelo marxista sardo no debate acerca da

*DOI - 10.29388/978-65-86678-42-0-0-f.91-122

¹ Serão retomadas aqui, com significativas alterações, formulações anteriormente expostas no primeiro capítulo da tese de doutorado “A construção da democracia (vulgar) no processo da revolução burguesa no Brasil” (BARBOZA, 2014).

ideologia, ao desvelar que a existência do nexo dialético e vital entre estrutura e superestrutura conforma-se no fato de que os homens adquirem consciência de sua posição social e de seus objetivos no terreno das superestruturas. A expressão dessa unidade dialética, dessa inter-relação orgânica entre os momentos estrutural e superestrutural, foi enfatizada por Gramsci através do conceito de "bloco histórico", o qual revela a impossibilidade de estruturar um novo sistema de relações sociais caso essa organicidade não seja alcançada. Ou seja, a hegemonia da classe dominante só é alcançada quando se consegue estabelecer a necessária imbricação e presuposição entre os processos de produção material da vida e os processos sociais de produção espiritual.

A discussão será construída a partir de três eixos de fundamentação: iniciaremos explicitando o debate marxista sobre os conceitos de ideologia e consciência; num segundo momento discutiremos a concepção gramsciana de ideologia como realidade sócio-prática; e finalizaremos debatendo a questão da hegemonia e o processo de formação crítica como resultado da formação político-ideológica.

O debate marxista sobre os conceitos de *ideologia e consciência*

Quando um grupo social novo passa a disputar abertamente a hegemonia das classes dirigentes, deve, previamente, fazer o reconhecimento objetivo das forças ativas em campo. Neste sentido, o problema das relações entre estrutura e superestrutura deve ser resolvido e posto com exatidão para que se possa “[...] chegar a uma justa análise das forças que atuam na história de um determinado período e determinar a relação entre elas” (GRAMSCI, 2002, p. 36).

A afirmação do vínculo orgânico e unidade dialética entre estrutura e superestrutura² tem como objetivo prático evitar-se o erro que se incorre frequentemente nas análises histórico-políticas: não saber encontrar, no estudo das estruturas, a justa relação entre o que são *movimentos orgânicos*

² “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. [...] O raciocínio se baseia sobre a necessária reciprocidade entre estrutura e superestrutura (reciprocidade que é precisamente o processo dialético real)” (GRAMSCI, 2001, p. 250–251).

– fenômenos relativamente permanentes, que abrem caminho à crítica histórico-social, que envolve os grandes agrupamentos, “[...] para além das pessoas imediatamente responsáveis e do pessoal dirigente” – e o que são *movimentos de conjuntura* – fenômenos ocasionais, imediatos, quase acidentais, que certamente dependem de movimentos orgânicos, mas seu significado não possui um alcance histórico amplo, pois “[...] dão lugar a uma crítica política miúda, do dia-a-dia, que envolve os pequenos grupos dirigentes e as personalidades imediatamente responsáveis pelo poder” (GRAMSCI, 2002, p. 36-37).

Da indistinção desses “movimentos” e fatos deriva tanto o excesso de “economicismo” (ou de doutrinarianismo pedante), no qual “superestimam-se as causas mecânicas”, expondo-se como imediatamente atuantes causas que, ao contrário, atuam mediadamente; quanto o excesso de “ideologismo”, no qual “exalta-se o elemento voluntarista e individual”, afirmando-se que as causas imediatas são as únicas causas eficientes (GRAMSCI, 2002, p. 37).

Gramsci nos alertara que dificilmente se estabelece de forma correta o nexos dialético entre os movimentos orgânicos e conjunturais. Se, no terreno da historiografia, esse erro já demonstra a sua gravidade, esta última se potencializa mais ainda quando é referida à arte política, “[...] quando se trata não de reconstruir a história passada, mas de construir a história presente e futura”: facilita-se o desencadeamento de desejos e paixões baixas e imediatas, as quais substituem a análise objetiva e imparcial, num movimento que se verifica “[...] não como ‘meio’ consciente para estimular à ação, mas como auto-engano”, onde indivíduos e grupos se lançam em “perigosas aventuras”, que frequentemente se voltam para eles mesmos (Ibidem, p. 37-38).

Para se evitar o equívoco no nexos dialético entre o que é “orgânico” e o que é “conjuntural” – e, conseqüentemente, o excesso de “ideologismo” ou “economicismo” – deve-se recorrer à *análise da relação de forças* nas situações em que se constrói a hegemonia de um grupo social dominante sobre os grupos dominados, instrumento através do qual se permite, em cada caso histórico, aferir as relações entre estrutura e superestruturas³. Neste

³ Todavia, Gramsci ressalta que “[...] tais análises não podem e não devem ser fins em si mesmas (a não ser que se trate de escrever um capítulo da história do passado), mas só adquirem um significado se servem para justificar uma atividade prática, uma iniciativa de vontade. Elas mostram quais são os pontos de menor resistência, nos quais a força da vontade pode ser aplicada de modo frutífero, sugerem as operações táticas imediatas, indicam a melhor maneira de empreender uma campanha de agitação, política, a linguagem que será mais bem compreendida pelas multidões, etc. O elemento decisivo de cada situação é a força per-

método de análise, é preciso distinguir diversos momentos (ou graus) fundamentais:

1) o primeiro momento, mais propriamente econômico, consiste numa *relação de forças sociais* das sociedades capitalistas complexas, “estritamente ligada à estrutura, objetiva, independente da vontade dos homens”, cujo reconhecimento da situação objetiva das forças materiais de produção permite estudar se *existem* na sociedade as condições necessárias e suficientes para que a mesma seja transformada, ou seja,

[...] permite verificar o grau de realismo e de viabilidade das diversas ideologias que nasceram em seu próprio terreno, no terreno das contradições que ele gerou durante o seu desenvolvimento (GRAMSCI, 2002, p. 40).

2) O sucessivo momento é a *relação das forças políticas*, isto é, “a avaliação do grau de homogeneidade, de autoconsciência e de organização alcançado pelos vários grupos sociais”; e, por sua vez, tal momento pode ser subdividido em diferenciados graus correspondentes aos diversos momentos da consciência política coletiva (tal como se manifestaram até então na história): a) o “econômico–corporativo”, primeiro e mais elementar grau da consciência política coletiva, no qual “sente-se a unidade homogênea do grupo profissional e o dever de organizá-la, mas não ainda a unidade do grupo social mais amplo”; b) o intermediário, no qual é alcançada a “[...] consciência da solidariedade de interesses entre todos os membros do grupo social, mas ainda no campo meramente econômico”; c) e o “ético-político”, o mais elevado da consciência política coletiva, no qual se adquire “[...] a consciência de que os próprios interesses corporativos [...] superam o círculo corporativo [e devem se tornar] os interesses de outros grupos subordinados” (GRAMSCI, 2002, p. 41).

Nas análises de Gramsci, este último grau (ético–político),

[...] é a fase mais estritamente política, que assinala a passagem nítida da estrutura para a esfera das superestruturas complexas; é a fase em que as ideologias geradas anteriormente se transformam em “partido”, entram em conformação e lutam até que uma delas, ou, pelo me-

manentemente organizada e há muito tempo preparada, que se pode fazer avançar quando se julga que uma situação é favorável (e só é favorável na medida em que esta força exista e seja dotada de ardor combativo). Por isso, a tarefa essencial consiste em dedicar-se de modo sistemático e paciente a formar esta força, desenvolvê-la, torná-la cada vez mais homogênea, compacta e consciente de si”. (GRAMSCI, 2002, p. 45–46).

nos, uma única combinação delas, tenda a prevalecer, a se impor, a se irradiar por toda a área social, determinando, além da unicidade dos fins econômicos e políticos, também a unidade intelectual e moral, pondo todas as questões em torno das quais ferve a luta não no plano corporativo, mas num plano “universal”, criando assim a hegemonia de um grupo social fundamental sobre uma série de grupos subordinados (Ibidem).

A síntese desse processo dialético, a passagem do momento meramente econômico–corporativo (ou egoístico–passional) ao momento ético–político, ou seja, “a elaboração superior da estrutura em superestrutura na consciência política coletiva”, é definido por Gramsci como “catarse”, que significa “[...] a passagem do ‘objetivo ao subjetivo’ e da ‘necessidade à liberdade’”. Nas palavras do autor, a catarse se realiza quando

[...] a estrutura, de força exterior que esmaga o homem, assimilando-o e o tornando passivo, transforma-se em meio de liberdade, em instrumento para criar uma nova forma ético– política, em origem de novas iniciativas (GRAMSCI, 2001, p. 314)

3) O terceiro momento é o da *relação das forças militares*, imediatamente decisivo em cada oportunidade concreta, de maneira que, conforme assinala Gramsci, “o desenvolvimento histórico oscila continuamente entre o primeiro e o terceiro momento, com a mediação do segundo”. Não se configurando como algo indistinto e identificável imediatamente de forma esquemática, nesse momento também se distinguem dois graus: “o militar em sentido estrito, ou técnico–militar, e o grau que pode ser chamado de político–militar” (GRAMSCI, 2002, p. 43)⁴.

De acordo com Mattos (2009), Gramsci conseguiu traduzir o debate da consciência de classe “[...] para o terreno da luta política em seu sentido mais amplo e exemplificou sua análise com a construção da dominação hegemônica da burguesia a ele contemporânea”, esclarecendo–nos sobre a natureza contraditória da consciência dos subalternos, “sob o efeito das formas ideológicas assumidas pela dominação de classes” (MATTOS, 2009, p. 64 e 66).

⁴ Conforme nos elucida Mattos (2009, p. 92), considerando que “[...] a inversão da correlação de forças pode depender, e tende a depender, de uma combinação dos três momentos apontados por Gramsci [...] [reforça–se, assim,] a idéia de que o momento da tomada do poder, ou o aspecto ‘parcial’ da guerra de movimentos, está sempre presente em sua análise”. Sobre a relação entre os graus “técnico–militar” e “político–militar”, cf. Gramsci (2002, p. 43–44).

A percepção gramsciana das "relações de força" como momento constitutivo do ser social, seu empenho em afirmar o papel criador da práxis humana, levam-no a privilegiar o estudo do fenômeno político em suas várias determinações, empregando ao conceito de política duas acepções fundamentais as quais podem ser denominadas de "ampla" e "restrita".

No seu sentido "amplo", a política é sinônimo de *catarse*, de passagem do momento objetivo ao subjetivo, da particularidade à universalidade, da necessidade à liberdade; ou seja, é uma determinação ineliminável da práxis humana, da própria estrutura ontológica do ser social, identificada com todas as formas de práxis que superam a simples recepção passiva ou a manipulação dos dados imediatos da realidade. Na sua acepção "restrita", a política é algo *historicamente transitório*, que será dialeticamente superado no comunismo, tendo em vista que envolve o conjunto das práticas e das objetivações diretamente ligadas às relações de poder entre governantes e governados, e que recebe uma importante distinção categorial na contraposição gramsciana entre *grande política* (ou alta política) e *pequena política* (a política do dia-a-dia, política parlamentar, de corredor, de intrigas). Nas palavras do revolucionário italiano:

A grande política compreende as questões ligadas à fundação de novos Estados, à luta pela destruição, pela defesa, pela conservação de determinadas estruturas orgânicas econômico-sociais. A pequena política compreende as questões parciais e cotidianas que se apresentam no interior de uma estrutura já estabelecida em decorrência de lutas pela predominância entre as diversas frações de uma mesma classe política. Portanto, é grande política tentar excluir a grande política do âmbito interno da vida estatal e reduzir tudo a pequena política. [...] Ao contrário, é coisa de diletantes pôr as questões de modo tal que cada elemento de pequena política deva necessariamente tornar-se questão de grande política, de reorganização radical do Estado (GRAMSCI, 2002, p. 21-22).

Esta capacidade de, através das análises da sociedade e de suas intervenções políticas, rejeitar claramente qualquer espécie de determinismo no exame da consciência de classe, também foi desenvolvida por Edward Palmer Thompson em sua dinâmica compreensão da classe trabalhadora e de seu processo de formação em meio à luta de classes. Para o historiador marxista inglês, é preciso evitar a adoção de uma concepção estática da categoria classe – tanto sociológica quanto heurísticamente – e de um modelo

teórico preliminar de totalidade estrutural, sob os quais se compreende que a classe existe desde o início como um resultado de relações de produção, como entidade separada que observa ao seu redor, encontra um inimigo de classe e parte para a luta – derivando, daí, a luta de classes. Pelo contrário, a definição de classe não se restringe a uma dimensão econômica (que, aliás, possui um sentido ampliado, na produção, na circulação e na divisão desigual do trabalho – isto é, na reprodução ampliada do capital), mas sim engloba também o seu papel político, algo que só pode ser definido a partir da concepção de que o desenvolvimento da consciência de classe não se realiza de forma isolada, e sim na luta de classes.

[...] as pessoas se vêem numa sociedade estruturada de certo modo (por meio de relações de produção fundamentalmente), suportam a exploração (ou buscam manter poder sobre os que as exploram), identificam os nós dos interesses antagônicos, se batem em torno desses mesmos nós e no curso de tal processo de luta descobrem a si mesmas como uma classe, vindo pois a fazer a descoberta de sua consciência de classe. Classe e consciência de classe são sempre o último e não o primeiro degrau de um processo histórico real (THOMPSON, 2001a, p. 274)⁵.

Thompson propõe como princípio de análise a conexão entre as relações de produção e a consciência de classe por meio da mediação da experiência; ou seja, busca articular a relação entre as determinações materiais com os elementos culturais (no sentido de sistemas de valores, crenças, moral, atitudes) envolvidos no processo de articulação de identidades constituintes da consciência de classe. A classe, assim, acontece quando, como resultado de experiências comuns (herdadas ou partilhadas), alguns homens sentem e articulam a identidade de seus interesses entre si, e contra outros homens cujos interesses diferem (e geralmente se opõem) dos seus.

A experiência de classe é determinada, em grande medida, pelas relações de produção em que os homens nasceram – ou entraram involuntariamente. A consciência de classe é a forma como essas experiências são tratadas em termos culturais: encarnadas em tradições, sistemas de valores, idéias e formas institucionais. Se a experiência

⁵ Thompson adverte que a sua afirmação de que a classe e a consciência de classe são sempre o último estágio de um processo real não deve ser tomada no sentido literal e mecânico. Para uma melhor compreensão acerca dessa formulação, cf. Thompson (1998).

aparece como determinada, o mesmo não ocorre com a consciência de classe (THOMPSON, 1987, p. 10).

Recolocando os termos da fundamental afirmação marxiana acerca da determinação da consciência social pelo ser social, Thompson defende a existência de uma “simultaneidade da manifestação de relações produtivas particulares em todos os sistemas e áreas da vida social”, e afirma que em toda a sociedade onde as relações sociais foram delineadas em termos clasistas, existe “uma organização cognitiva da vida correspondente ao modo de produção e às formações de classe historicamente transcorridas” (THOMPSON, 2001b, p. 254 e 269).

Ao afirmar que as condições da luta de classes e parte de seu caráter são determinadas pela transformação da vida material, mas que o seu resultado específico é determinado apenas pela luta em si mesma, Thompson explicita que a transformação histórica se efetiva não porque uma dada “base” fez brotar uma “superestrutura” correspondente, mas sim pelo fato de que as alterações nas relações produtivas são vivenciadas na vida social e cultural, repercutem nas ideias e valores humanos e são questionadas nas ações, escolhas e crenças humanas. (Idem, 2001a, p. 263).

Consideradas estas formulações, as reflexões de Mauro Iasi (2002) confirmam o equívoco de se atribuir “uma relação não-dialética de causa e efeito entre estrutura e superestrutura”, tendo em vista que, se todo o desenvolvimento das formas políticas, jurídicas e certas formas de consciência social (as formas superestruturais) é condicionado pelo conjunto das relações sociais que admitem a produção e a reprodução da vida em cada momento a partir de um determinado desenvolvimento das forças produtivas materiais (a base material), isto não significa que “as formas superestruturais não possam agir sobre a base que os gerou” (IASI, 2002, p. 104).

Se, por um lado, Lukács enfatiza que o que distingue decisivamente o marxismo da ciência burguesa “não é o predomínio de motivos econômicos na explicação da história”, mas sim o ponto de vista da totalidade, isto é, “o domínio universal e determinante do todo sobre as partes” (LUKÁCS, 2003, p. 105), Marx indica: “os homens fazem sua própria história, mas não a fazem [...] sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, ligadas e transmitidas pelo passado” (MARX, 1961a, p. 203), o que torna possível compreender que a constituição da sociedade em movimento se realiza através da unidade de contrários entre os aspectos subjetivos e objetivos.

Conforme nos ressalta Iasi (2002), apesar de a história ser determinada pela ação dos seres humanos (portanto subjetiva), esta determinação só pode ocorrer sob certas condições objetivas; nas quais, no entanto, estão incluídas “[...] a própria ‘tradição’ e a forma como o pensamento e a consciência de uma época se materializam em determinado momento” (IASI, 2002, p. 103). Assim, Marx nos aponta que as ideias e a consciência, isto é, o universo “subjetivo”, pode vir a se converter numa objetividade; todavia, seguindo a trilha percorrida por Mauro Iasi, é necessário saber de que forma esses “[...] fatores ideais de certa sociedade agem sobre a forma das consciências individuais enquanto força ativa, poder material”, trilha esta cujo percorrer não pode se eximir da superação da visão mecânica resultante da distorção da relação entre estrutura e superestrutura da sociedade (IASI, 2002, p. 104 - 105).

Marx afirma, no *“Prefácio” à crítica da economia política* (de 1859), que se não podemos julgar um indivíduo pelo que ele pensa de si mesmo, tampouco podemos julgar, da mesma maneira, as épocas de revolução pela sua consciência. Pelo contrário, esta consciência precisa ser explicada “[...] pelas contradições da vida material, pelo conflito existente entre as forças produtivas sociais e as relações de produção.” (MARX, 1961b, p. 302). Entretanto, segundo Gramsci, Marx introduz em suas investigações a precaução de se perceber que a superestrutura, particularmente a política, não é, em cada caso concreto, o simples reflexo da estrutura, mais sim “[...] o reflexo das tendências de desenvolvimento da estrutura, tendências que não se afirma que devam necessariamente se realizar” (GRAMSCI, 2001, p. 239).

Ao considerar a correta afirmação marxiana de que em hipótese alguma uma formação social desaparece antes “[...] que se desenvolvam todas as forças produtivas que ela contém”, e que “[...] jamais aparecem relações de produção novas e mais altas antes de amadurecerem no seio da própria sociedade antiga as condições materiais para a sua existência” (MARX, 1961b, p. 302), pode-se concluir que uma fase estrutural só pode ser concretamente estudada e analisada após ela ter superado todo o seu processo de desenvolvimento, “[...] não durante o próprio processo, a não ser por hipóteses (e declarando-se, explicitamente que se trata de hipóteses)”, o que demonstra a dificuldade de identificar a estrutura de forma estática, “como imagem fotográfica instantânea” (GRAMSCI, 2001, p. 239).

Mas, se a estrutura não pode ser analisada com precisão no presente, qual seria a solução para compreendermos as “condições materiais objetivas” e o conjunto dessas condições?

[...] na produção social da sua vida, os homens contraem determinadas relações necessárias e independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a uma determinada fase de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. O conjunto dessas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta a superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social (MARX, 1961b, p. 301).

Para Gramsci, a estrutura é, precisamente, o “passado real”, já que ela é “[...] o testemunho, o ‘documento’ incontroverso daquilo que foi feito e que continua a subsistir como condição do presente e do futuro” (GRAMSCI, 2002, 1, p. 422). Tendo em vista que toda fase histórica deixa os seus traços nas fases posteriores, Gramsci elucida que o processo de desenvolvimento histórico “[...] é uma unidade no tempo pelo que o presente contém todo o passado e do passado se realiza no presente o que é ‘essencial’, sem resíduo de um ‘incognoscível’ que seria a verdadeira essência”. (Ibidem, 1, p. 240).

Iasi (2002) ressalta que, quando Marx tenta descrever os resultados alcançados nas suas análises sobre o funcionamento da sociedade em geral, na anteriormente referenciada citação, é significativo o fato de que ele tenha utilizado o termo “determinadas formas de consciência social” e não “ideologia”, o que demonstraria uma diferença substancial na concepção marxiana entre os conceitos de consciência e ideologia (IASI, 2002, p. 95).

Como Marx está tratando de uma caracterização geral, ou universal, da sociedade, portanto não de qualquer forma específica de sociedade, define a forma como os seres humanos concebem idealmente sua vida e suas relações como uma “*consciência social*”, ou seja, [...] como a consciência universal como forma ideal de uma comunidade real, a entidade social. O termo ideologia está, em Marx, inseparavelmente ligado à necessidade de esta consciência justificar determinada relação de dominação, e, portanto, de velamento, inversão e naturalização de relações sociais que marcam o domínio de uma classe sobre a outra (Ibidem).

Partindo da compreensão marxiana de que “não é a consciência do homem que determina o seu ser, mas, pelo contrário, o seu ser social é que determina a sua consciência” (MARX, 1961b, p. 301), Iasi compreende que a consciência, para Marx e Engels, é, primeiramente, “a consciência dos vínculos imediatos da pessoa com os outros indivíduos e com as coisas situa-

das fora daquele que se torna consciente” (IASI, 2002, p.94). Ela não é determinada por uma materialidade geral e abstrata como a “sociedade”, mas sim, como afirmam os próprios fundadores do socialismo científico, pela produção e reprodução da vida pelos indivíduos reais, “[...] sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas como as produzidas por sua própria ação” (MARX; ENGELS, 2007, p.86–87). Todavia, a partir do interior de um processo em que a sociedade se dividiu em interesses antagônicos, as ideias, representações e valores que compõem a consciência dos seres humanos,

[...] além de representar as relações reais a que se submetem, devem também justificá-las na direção de manutenção de determinados interesses, ou seja, a consciência pode se tornar ideologia (IASI, 2002, p. 94–95).

Assim, a ideologia não pode ser apenas compreendida como um “[...] conjunto de ideias que, pelos mais diferentes meios (meios de comunicação de massas, escola, igrejas etc.), são introduzidas na cabeça dos indivíduos”, pois isso levaria a uma errônea concepção de uma ação anti-ideológica “como a simples troca de velhas por ‘novas’ ideias” (Idem, 2007, p. 20). Numa sociedade de classes, a classe dominante, por ser detentora dos meios de produção, tende a possuir também “os meios para universalizar sua visão de mundo e suas justificativas ideológicas a respeito das relações sociais de produção que garantem sua dominação econômica”, e esta universalização da sua visão de mundo é explicada não somente por serem proprietários dos meios ideológicos e de difusão, “[...] mas também, e fundamentalmente, pela correspondência que encontra nas relações concretas assumidas pelos indivíduos e classes” (Ibidem, p. 21).

Conforme nos demonstram Marx e Engels:

As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força *material* dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força *espiritual* dominante. A classe que tem à sua disposição os meios da produção material dispõe também dos meios da produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios da produção espiritual. As ideias dominantes não são nada mais do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes apreendidas como ideias; portanto, são a expressão das relações que fazem de uma clas-

se a classe dominante, são as ideias de sua dominação (MARX; ENGELS, 2007, p.47, *itálicos dos autores*).

Mas, neste ponto, não poderíamos tender a acreditar numa possível contradição, nas formulações dos próprios fundadores da filosofia da práxis⁶, entre a afirmação da ideologia como uma visão distorcida da realidade e a aceção da mesma como o terreno de uma fundamental “tomada de consciência”?

Seguindo a trilha dos argumentos de Michael Löwy (2002), podemos dizer que, se em escritos mais tardios (como no *Prefácio*) percebe-se uma ampliação no conceito de ideologia em Marx, onde as “formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas”, são enumeradas como “formas ideológicas em que os homens adquirem consciência desse conflito e lutam para resolvê-lo” (MARX, 1961b, p. 301-302); em *A ideologia alemã*, o conceito de ideologia aparece como sinônimo de “representações falsas” (MARX; ENGELS, 2007, p.523), como “equivalente à ilusão, falsa consciência, concepção idealista na qual a realidade é invertida e as idéias aparecem como motor da vida real” (LÖWY, 2002, p. 12). Em outras palavras, as formulações expostas em *A ideologia alemã* expressam o que atualmente considera-se como a origem do marxiano conceito de ideologia na sua aceção *unicamente* “negativa”, isto é, como visão distorcida da realidade.

Se nos reportarmos a uma carta escrita por Engels em 1893, essa possível existência de um duplo aspecto da ideologia se mostra no próprio desenvolvimento de suas formulações: primeiramente, Engels explicita que o que cega e fascina a maioria dos homens é “[...] aparência de uma história independente das constituições políticas, dos sistemas jurídicos e dos conceitos ideológicos, em cada campo específico de investigação”. Esta deformação foi a pedra de toque de muitos adversários, para os quais “a ideologia é um processo que [...] [se] realiza conscientemente [...], mas levado por uma consciência falsa”, e que “as verdadeiras forças propulsoras que o põem em movimento permanecem ocultas [...]”; pois, “se não fosse assim, não se trataria de um processo ideológico”. Dessa maneira, se é conduzido “a imaginar forças motrizes falsas ou aparentes.” (ENGELS, 1963a, p. 293).

⁶ O termo *filosofia da práxis* é frequentemente usado por Gramsci como forma de indicar o marxismo, não apenas por razões de prudência conspirativa (já que passou a ser utilizado, por problemas de censura carcerária, em substituição ao termo materialismo histórico, mais comprometedor, que Gramsci usava nas suas primeiras notas), mas também porque, conforme destaca Gruppi (1980, p. 72), Gramsci “[...] concebe o marxismo como uma concepção que funda a práxis revolucionária transformadora e confirma na práxis a validade de suas próprias colocações”.

Mas, logo em seguida, Engels declara também ter passado pelo erro de, inicialmente, insistir em *derivar* dos fatos econômicos básicos as ideias políticas, jurídicas etc. e os atos a elas condicionados – atentando-se mais ao conteúdo em detrimento da forma:

[...] como negamos aos diferentes domínios ideológicos que desempenham um papel na história um desenvolvimento histórico independente, [os tolos ideólogos] deduzem que lhes negamos também qualquer *eficácia histórica*. É a partir duma concepção vulgar, não dialética, de causa e efeito, como pólos que se opõem de maneira rígida, sem levar em conta o jogo de ações recíprocas. Esquecem que um elemento histórico, uma vez engendrado por outros elementos, em última instância, econômicos, passa por sua vez a ter ação sobre o meio que o rodeia e sobre suas próprias causas (Ibidem, p. 294).

Neste ponto podemos avançar na compreensão da recusa gramsciana em conceber a economia como algo isolado da totalidade social, do “conjunto das relações sociais”, o que demonstra a sua capacidade de recuperar plenamente a *crítica* da economia política realizada por Marx – crítica esta que, de acordo com Engels, esclareceu em amplo alcance uma confusão presente na cabeça dos economistas burgueses:

[...] a economia não se trata de coisas, mas de *relações* entre pessoas e, em última instância, entre classes; embora estas relações estejam sempre *ligadas a coisas e apareçam como coisas* (ENGELS, 1961, p. 311, grifo do autor).

Conforme destaca Coutinho (1999), a estrutura econômica não aparece, para Gramsci, como a simples esfera da produção de objetos materiais, de coisas, mas sim como o modo pelo qual os homens estabelecem seu “metabolismo” com a natureza e produzem e reproduzem não só estes objetos materiais, mas, sobretudo, suas próprias relações sociais globais (COUTINHO, 1999, p. 95). Voltemos à passagem do extensamente utilizado “Prefácio” de 1859:

Ao mudar a base econômica, revoluciona-se, mais ou menos rapidamente, toda a imensa superestrutura erigida sobre ela. Quando se estudam essas revoluções, é preciso distinguir sempre entre as mudanças materiais ocorridas nas condições econômicas de produção e que podem ser apreciadas com a exatidão própria das ciências naturais, e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, numa

palavra, as formas ideológicas em que os homens adquirem consciência desse conflito e lutam para resolvê-lo (MARX, 1961b, p. 301-302).

Gramsci se nega a acreditar na tese de que, “[...] com a modificação de uma estrutura, todos os elementos da superestrutura correspondente devam necessariamente desaparecer” (GRAMSCI, 2001, p. 391). Era preciso esclarecer que qualquer interpretação rígida do marxismo que insistisse ostensivamente sobre o aspecto econômico na verdade estaria se eximindo da compreensão – exigida pelo próprio Engels, em uma carta de 1890 – de que os fundadores do socialismo científico se viram forçados a sublinhar este princípio primordial em face à necessidade de combater veementemente os seus adversários, e que o não tratamento adequado aos demais fatores que interveem no jogo das ações e reações (devido à ausência de tempo ou oportunidade) não significava a inexistência da importância desses fatores, já que, tão logo fosse necessário analisar uma época histórica (e, portanto, aplicar esse princípio na prática), a possibilidade desse erro desaparecia. (ENGELS, 1963b, p. 286). Assim, a afirmação de Marx no “Prefácio” – de que os homens adquirem, no terreno das ideologias, a consciência dos conflitos que se verificam no mundo econômico – é consubstanciada (e deve ser analisada de forma diretamente conexa) com a explicitação efetuada por Engels, na mesma carta, de que a economia é em “última instância” o motor da história, mas não o seu *único* elemento ativo:

Segundo a concepção materialista da história, o fator que, em *última instância*, determina a história é a produção e a reprodução da vida real. Nem Marx nem eu afirmamos, uma vez sequer, algo mais do que isso. Se alguém o modifica, afirmando que o fato econômico é o *único* fato determinante, converte aquela tese numa frase vazia, abstrata e absurda. A situação econômica é a base, mas os diferentes fatores da superestrutura que se levanta sobre ela – as formas políticas da luta de classes e seus resultados, as constituições que, uma vez vencida uma batalha, a classe triunfante redige, etc., as formas jurídicas, e inclusive os reflexos de todas essas lutas reais no cérebro dos que nelas participam, as teorias políticas, jurídicas, filosóficas, as idéias religiosas e o desenvolvimento ulterior que as leva a converter-se num sistema de dogmas – também exercem sua influência sobre o curso das lutas históricas e, em muitos casos, determinam sua *forma*, como fator predominante. Trata-se de um jogo recíproco de ações e reações entre todos esses fatores, no qual, através de toda uma infinita multidão de acasos (isto é, de coisas e acontecimentos cuja conexão interna é tão remota ou tão difícil de demonstrar que podemos considerá-la

inexistente ou subestimá-la), acaba sempre por impor-se, como necessidade, o momento econômico (ENGELS, 1963b, p. 284, grifo do autor).

Gramsci e a concepção da ideologia como realidade sócio-prática

Pode-se afirmar que é sob esta combinação entre uma leitura “ampla” do “Prefácio” de 1859 (consubstanciada pelo aporte das formulações expostas nas *Teses sobre Feuerbach*) e as lições tiradas das *correções anti-deterministas* que o último Engels imprime ao marxismo, que Gramsci chega, nos *Cadernos*, à sua concepção *positiva* da ideologia. O marxista sardo insiste na convicção de que as ideologias são realidades sócio-práticas, e sua importante contribuição para a teoria marxista do momento ideal e da ideologia deriva da seguinte constatação: diferentemente de certa tradição marxista que concebe a ideologia apenas como “falsa consciência” (em contraste com consciência verdadeira ou científica), Gramsci – reportando-se à Marx – compreende que, em sentido epistemológico, sendo verdadeira ou não, a teoria se transforma em poder material tão logo se apodera das massas (MARX, 2005, p. 151).

Negando-se a aceitar uma concepção “negativa” da ideologia, mas tentando não destruir suas pontes com Marx, Gramsci afirma que a ideologia não é uma “aparência” ou “ilusão”, mas sim socialmente verdadeira quando incide sobre a vida na sua concretude. Ou seja, a ideologia tem um peso decisivo na organização da vida social e se torna material quando ganha a consciência das massas. Sendo assim, o próprio significado que o termo “ideologia” assumiu nos “fundadores da filosofia da práxis” contém implicitamente um “juízo de desvalor” decorrente da refutação e da crítica à concepção da ideologia proveniente do movimento filosófico de matriz sensualista⁷. (GRAMSCI, 2001, p. 207–208).

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

⁷ O materialismo francês do século XVIII, o qual defende que as ideias derivam das sensações, da “fisiologia”.

necessário da subversão da práxis. [...] Para a filosofia da práxis, as superestruturas são uma realidade (ou se tornam tal, quando não são meras elucubrações individuais) objetiva e operante; ela afirma explicitamente que os homens tomam consciência da sua posição social (e, conseqüentemente, de suas tarefas) no terreno das ideologias, o que não é pouco como afirmação de realidade [...] (Ibidem, p. 387–388).

Gramsci aponta um erro introduzido na consideração sobre o valor das ideologias: costumou-se a denominar como “ideologia” tanto a superestrutura necessária de uma determinada estrutura, como as elucubrações arbitrárias de determinados indivíduos desligados das classes sociais fundamentais. Essa dupla acepção, segundo o autor, acarretou na modificação e desnaturação da análise teórica do conceito de ideologia, deteriorando sua significação autêntica, de forma que o sentido pejorativo do termo acabou tornando-se exclusivo – erro este não casual, tendo em vista que afasta da compreensão dos fenômenos superestruturais. Desta forma, é preciso fazer uma distinção entre ideologias historicamente orgânicas – que são “necessárias a uma determinada estrutura” e que possuem maior expressividade no movimento histórico-social, possibilitando, assim, o encaminhamento de processos revolucionários ou conservadores por parte de grupos e classes sociais –; e ideologias arbitrárias, racionalísticas, “voluntaristas” – referentes a pequenos grupos, de duração breve e com pouca interferência na ação humana. (GRAMSCI, 2001, p. 237).

Cabe aqui fazer uma importante colocação. Ao afirmar – na sua *“Introdução” à Crítica da filosofia do direito de Hegel* – que “a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas” e que “o poder material tem de ser derrubado pelo poder material”, Marx complementou o seu raciocínio sublinhando que, todavia, “[...] a teoria converte-se em força material quando penetra nas massas” (MARX, 2005, p. 151). Posteriormente, nas páginas do *Capital*, Marx argumenta que o desvendamento do segredo da expressão do valor, da igualdade e da equivalência de todos os trabalhos (porque e na medida em que são trabalho humano em geral) apenas se realiza a partir do momento em que “[...] o conceito da igualdade humana já possui a consciência de um preconceito popular” (MARX, 1996, p. 187).

Interpretando essas formulações à luz de suas convicções, Gramsci argumenta que, tanto a afirmação de Marx sobre a “solidez das crenças populares” como elemento necessário de uma determinada situação, quanto a concepção marxiana acerca da importante significância da persuasão popular (dado que esta, frequentemente, possui a mesma energia de uma força material ou algo semelhante), são afirmações cujas análises conduzem

ao fortalecimento da concepção de “bloco histórico”⁸, no qual 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 (GRAMSCI, 2001, p. 238).

Assim, podemos perceber como Gramsci se faz valer da autoridade de Marx para sustentar a tese de que, se a ideologia é uma força material em determinadas situações, deve-se, então, produzir “uma nova filosofia” que se torne ideologia de massa, ou seja, que se torne um *novo senso comum* (um “bom senso”) que supere o *senso comum existente*⁹. Segundo Gruppi (1980), as formulações gramscianas sobre “a questão meridional” demonstram que, na consciência do homem (abandonada à própria espontaneidade, não ainda criticamente consciente de si mesma), estão presentes, simultaneamente, diferentes influências ideológicas, elementos díspares, que se acumularam através de estratificações sociais e culturais diversas; isto é, “a consciência do homem não é mais do que o resultado de uma relação social, e é ela própria uma relação social”, e, portanto, “[...] resultado de um processo social”. (Ibidem, p. 67). Mattos (2009) sinaliza que estas questões são essenciais para nós, que somos analistas ou ativistas dos movimentos sociais, haja vista que:

[...] cabe a nós a responsabilidade e o cuidado de saber que não vamos trazer “de fora” (de fora da classe, diga-se claramente, o que é diferente da proposta leninista de trazer “de fora” da luta econômico-sindical [...]) a consciência para a classe, nem substituiremos a classe em suas lutas (“a emancipação do proletariado será obra do próprio proletariado”, ou não será). Mas, como dirigentes e organizadores,

⁸ Portelli (1990) realiza uma relevante exposição sobre as determinações do conceito de “bloco histórico”, argumentando que Gramsci utiliza essa expressão também para designar uma aliança de classes sob a hegemonia de uma classe fundamental no modo de produção. Todavia, compartilho com as posições de Gruppi (1980) e Acanda (2006) de que o conceito de bloco histórico não deve ser confundido com o bloco de aliança de classes ou bloco de poder, tendo em vista que esses últimos são fundamentos e condições do bloco histórico, porém este último é algo muito mais amplo, que pode compreender vários e diferentes blocos políticos, mas necessariamente implica a manutenção ou a transformação da estrutura e das superestruturas.

⁹Um interessante estudo acerca das concepções gramscianas de “senso comum” e “bom senso” é realizado por Liguori (2007, p. 99-128).

nos cabe também a responsabilidade de estabelecer a ponte entre o “senso comum” dos explorados e dominados e a perspectiva transformadora, presente numa análise da sociedade comprometida com a revolução social, como é o materialismo histórico (MATTOS, 2009, p. 66).

Para elaborar criticamente e conscientemente sua própria concepção do mundo, é preciso “torná-la unitária e coerente e elevá-la até o ponto atingido pelo pensamento mundial mais evoluído”, criticando toda a filosofia até hoje existente, já que esta deixou estratificações consolidadas na filosofia popular (MATTOS, 2009, p. 66). Com o surgimento da primeira forma de *divisão social do trabalho* e a primeira forma de *propriedade privada*, desapareceu a possibilidade de se desenvolver plenamente um ponto de vista autenticamente universal que fosse *comum a todos os homens*. Em função da divisão da sociedade em classes antagônicas, esses impulsos de unificação da consciência humana encontraram resistências que se produziram e se mantêm no terreno ideológico, no qual a ideologia das classes dominantes (que exploram o trabalho alheio) não corresponde aos interesses e à função histórica – ainda inconsciente – das classes subalternas. Corresponde, sim, apenas aos próprios interesses e à própria função histórica das classes dominantes, cuja conveniência as fez acreditar que o seu ponto de vista *particular* era a expressão natural, automática, do ponto de vista *universal* conveniente a *todos* os homens. Assim, no terreno do senso comum, a “pretensa verdade” das ideologias dominantes se impôs às classes subalternas e por elas foram incorporadas como única.

O senso comum é explorado e utilizado pelas classes dominantes para cristalizar a passividade popular, bloquear a autonomia histórica que poderia resultar, para as massas, no seu acesso a uma filosofia superior. O que importa, neste projeto da burguesia, é fazer com que as massas não tenham a possibilidade de assimilar em profundidade uma nova concepção de mundo, embora a ela possam ter acesso apenas para que o senso comum assuma uma coerência formal e não seja desvendada sua incoerência real (SIMIONATTO, 2004, p. 80).

Mas, como a classe dominante consegue impor o predomínio da sua ideologia e difundi-la sobre toda a sociedade? A ideologia das classes dominantes chega às classes subalternas por meio de vários canais, “através dos quais a classe dominante constrói a própria influência ideal, a própria capacidade de plasmar consciências de toda a coletividade, a própria hegemo-

nia” (GRUPPI, 1980, p. 68). Ao governarem a sociedade dividida, as classes dominantes não somente detêm a posse do Estado e dos principais instrumentos hegemônicos (a escola, a religião, a imprensa, a indústria cultural etc.), mas também possuem “o poder econômico que representa uma grande força no seio da sociedade civil” (SIMIONATTO, 2004, p. 80–81). Além de controlar a produção e distribuição dos bens econômicos, organiza e distribui as ideias, inculcando nos indivíduos das classes exploradas a ideologia que serve tanto para justificar a exploração, quanto para prejudicar qualquer ação eficaz contra o sistema que convém aos exploradores.

Como tratado anteriormente, Marx e Engels, em *A ideologia alemã*, afirmam que as ideias dominantes nada mais são do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, isto é, a expressão das relações que tornam uma classe a classe dominante e, portanto, as ideias de sua dominação. (MARX; ENGELS, 2007, p. 47). Todavia, o marxismo ensina que as ideologias devem ser analisadas historicamente como uma superestrutura de determinados tipos de relação de produção e de troca, e as concepções (o momento da vida ideológica e cultural) correspondem à estrutura econômica predominante. Tendo em vista que, na estrutura, vive a contradição entre o desenvolvimento das forças produtivas e as relações de produção, as ideologias também estão em contradição entre si e apresentam contradições em seu próprio interior, pois se as ideologias são “expressão” da estrutura, “modificam-se com o modificar-se dela” (GRAMSCI, 2001, p. 208).

Constatado que, sendo contraditório o conjunto das relações sociais, não pode deixar de ser contraditória a consciência dos homens, põe-se o problema de como se manifesta tal contradição e de como se pode obter progressivamente a unificação: manifesta em todo o corpo social com a existência de consciências históricas de grupo (com a existência de estratificações correspondentes a fases diversas do desenvolvimento da civilização e com antíteses nos grupos que correspondem a um mesmo nível histórico) e [como] se manifesta nos indivíduos particulares como reflexo de uma tal desagregação “vertical e horizontal”. Nos grupos subalternos, por causa da ausência de autonomia na iniciativa histórica, a desagregação é mais grave e é mais forte a luta para se libertarem dos princípios impostos e não propostos, para obter uma consciência histórica autônoma (GRAMSCI, 2007, p. 51–52).

Esta visão do nexos relações materiais/elaborações ideológicas e culturais é encontrada também nas propostas de Marx e Engels expressas no *Manifesto do Partido Comunista*:

Será preciso grande perspicácia para compreender que as idéias, as noções e as concepções, numa palavra, que a consciência do homem se modifica com toda a mudança sobrevinda em suas condições de vida, em suas relações sociais, em sua existência social? Que demonstra a história das idéias senão que a produção intelectual se transforma com a produção material? As idéias dominantes de uma época sempre foram as idéias da classe dominante (MARX; ENGELS, 1961, p. 36).

Todas as interpretações de uma realidade histórico-social fundamentalmente “monocausal”, que caracterizou grande parte do movimento marxista, baseavam-se na tese de que, na obra dos fundadores da filosofia da práxis (e, especialmente, Marx), a ideologia – produto da consciência – surge e se constrói como um “derivado” puro e simples das relações socioeconômicas. Mas a concepção marxiana da ideologia não se esgota nesses termos, e como vimos através da interpretação de Gramsci, resta um “hiato” entre essa interpretação e o papel implicitamente confiado às “formas ideológicas”, que permitem aos homens conceber e combater o conflito de classe. Se, por meio das classes dominantes, as classes subalternas são dominadas por uma ideologia que as atinge através de diversas formas, essas classes subalternas são impulsionadas – pelas suas necessidades efetivas, suas reivindicações, inclusive relativamente espontâneas – às ações, lutas e movimentos que entram em contradição com a concepção do mundo na qual elas foram influenciadas e educadas.

A atenção ao elemento da subjetividade revolucionária, apresentada por Gramsci em sua teoria “positiva” da ideologia como concepção do mundo e lugar de constituição da subjetividade coletiva, já pode ser encontrada nas teses elaboradas por Lênin na sua obra *Que Fazer?*, onde, segundo Mauro Iasi, o conceito de ideologia “ganha o sentido de um conjunto de ideias vinculadas às classes em luta na sociedade capitalista (IASI, 2002, p. 96).

[...] o problema coloca-se exclusivamente assim: ideologia burguesa ou ideologia socialista. Não há meio-termo (pois a humanidade não elaborou uma “terceira” ideologia; e, além disso, em uma sociedade dilacerada pelos antagonismos de classe não seria possível existir

uma ideologia à margem ou acima dessas classes). Por isso, *toda* diminuição da ideologia socialista, *todo* distanciamento dela implica o fortalecimento da ideologia burguesa. [...] pela simples razão de que, cronologicamente, a ideologia burguesa é muito mais antiga que a ideologia socialista, está completamente elaborada e possui meios de difusão *infinitamente* maiores (LÊNIN, 1978, p. 31-33).

A relação entre a espontaneidade das massas e a consciência de classe é uma das questões chave dessa obra, na qual Lênin opera uma dura crítica ao impulso espontâneo (pois este conduz exatamente à dominação da ideologia burguesa) e afirma a necessidade do conhecimento revolucionário, pois sem ele torna-se impossível a existência de um movimento revolucionário (LÊNIN, 1978, p. 18). Ao argumentar que a ideologia burguesa é muito mais antiga, mais completamente elaborada e possui meios de difusão *infinitamente* maiores que a ideologia socialista, Lênin defende que a classe operária não reúne, em si, as condições para superar a consciência de classe determinada pelas necessidades prementes das lutas econômicas contra o capital, nem mesmo pode enfrentar as manobras burguesas de caráter repressivo e manipulatório – através das quais a burguesia procura cooptar as lideranças mais combativas do operariado e alcançar a desmobilização do movimento. Sendo assim, o desenvolvimento *espontâneo* do movimento operário resulta num afastamento da ideologia socialista e, consequentemente, na subordinação à ideologia burguesa:

[...] *todo* culto da espontaneidade do movimento operário, *toda* diminuição do papel do ‘elemento consciente’, do papel da social-democracia *significa* – *quer se queira ou não* – *um reforço da influência da ideologia burguesa sobre os operários* (LÊNIN, 1978, p. 30, grifo do autor).

Diz-se frequentemente: a classe operária vai *espontaneamente* para ao socialismo. Isto é perfeitamente justo no sentido de que, mais profunda e exatamente que as outras, a teoria socialista determina as causas dos males da classe operária: é por isso que os operários assimilam-na com tanta facilidade, *desde que* esta teoria não capitule, ela própria, diante da espontaneidade, *desde que* se submeta a essa espontaneidade [...]. A classe operária vai espontaneamente para o socialismo, mas a ideologia burguesa mais difundida (e constantemente ressuscitada sob as mais variadas formas) é, porém, aquela que mais se impõe espontaneamente, sobretudo ao operário (Ibidem, p. 33).

A notável valorização leniniana da política, dos “elementos subjetivos” da luta revolucionária, mostrando a relevância da mediação fundamental entre o elemento espontâneo e a consciência de classe feita através da organização política, desvela o seu esforço em desmontar a argumentação de seus adversários classificados como “economistas”, que se atentam apenas à luta econômica do proletariado (considerando-a como o meio mais aplicável para levar as massas à luta política) e ignoram a perspectiva geral da luta revolucionária. Lênin esclarece que a tarefa de “conferir à própria luta econômica um caráter político” implica apenas “a luta pelas reformas econômicas”, associando assim os “economistas” ao reformismo bernsteiniano. É necessário ter a percepção de que as lutas de classes compreendem tanto as lutas econômicas, quanto a luta política mais ampla, e que as reformas são elementos integrantes (porém secundários) da luta revolucionária; em outras palavras, é preciso subordinar a luta pelas reformas à luta revolucionária pela liberdade e o socialismo, assim como se subordina a parte ao todo¹⁰.

Mauro Iasi (2007) questiona sobre essa suposta “ideologia proletária”, argumentando que,

[...] na tentativa de justificar a necessidade de uma luta entre as concepções de mundo do proletariado contra a concepção burguesa, na intenção louvável de constituir uma concepção própria que fosse capaz de autonomia histórica, [estar-se-ia reduzindo o conceito marxiano de ideologia a] um simples conjunto de ideias (IASI, 2007, p. 82).

Longe de negar a necessidade da luta das ideias (pois o mesmo sempre foi alertado por Marx), Iasi argumenta que a concepção leniniana diferencia-se da perspectiva de Marx já que, neste último, parece-nos impossível encontrar a referência a essas ideias como ideologia; “[...] ao contrário, existe uma clara conotação ‘antiideológica’ que pode ser apresentada pelo termo ‘consciência’”. (Ibidem)

¹⁰ Apesar das lutas econômicas poderem se elevar à luta política mais ampla, elas não perdem seu conteúdo imediato, que expressa frações do proletariado e não todo o proletariado, e, exatamente por isso, elas não podem ser revolucionárias. “A social-democracia revolucionária sempre compreendeu e compreende em sua atividade a luta pelas reformas. Usa, porém, agitação ‘econômica’ não somente para exigir do governo medidas de toda espécie, mas, também (e, sobretudo), para dele exigir que deixe de ser um governo autocrático. Além disso, acredita dever apresentar ao governo essa reivindicação *não somente* no terreno da luta econômica, mas também no terreno de todas as manifestações, quaisquer que sejam, da vida política e social” (LÊNIN, 1978, p. 50).

Para o autor, o conceito de ideologia em Marx é inseparável dos seguintes elementos: a) ele “pressupõe uma relação de dominação, uma relação na qual a classe dominante expressa essa dominação em um conjunto de idéias”; b) “pressupõe inversão, velamento da realidade, naturalização das relações de dominação e, daí, sua justificação”; c) “pressupõe, finalmente, a apresentação de idéias e concepções de mundo particulares como sendo universais”. (IASI, 2007, p.81). Iasi complementa afirmando que, se existe essa “ideologia proletária”, seria necessário nos questionarmos sobre “[...] qual quadro de dominação de classe, sobre quem recai essa dominação, sobre a base de quais relações sociais se estrutura tal domínio?”. Nas relações de seu suposto domínio, “[...] o que a ideologia proletária busca velar e inverter, justificar e naturalizar [...] e com qual intenção?” (Ibidem).

A luta contra o capital não é uma luta para dominar a burguesia, mas aponta para que, no curso de sua libertação, os trabalhadores eliminarem a própria base da sociedade de classes. Não se trata de estabelecer um novo domínio de classe, mas para abolir as classes a partir de sua base: as relações de exploração e dominação. Nesse sentido, interessa aos trabalhadores inverter, velar, obscurecer? Não interessa aos trabalhadores, no interior da sua luta contra o capital, revelar o caráter das relações, sua essência, causas e determinações reais, desnaturalizar essas determinações e apresentá-las como produto histórico? (IASI, 2007, p. 81–82).

O autor destaca que Gramsci, em sua teoria “positiva” da ideologia, também supõe (assim como Lênin) uma ideologia proletária e uma burguesa. Todavia, ao reforçar a necessidade de distinção entre as “ideologias historicamente orgânicas” (diretamente atreladas “às exigências de estruturas de dominação e poder historicamente determinadas, com força e coerência de um sistema”) e as ideologias “arbitrárias” (formadas “por associação caótica de elementos de cultura, tradição, costumes experiência cotidiana, e que serão a base do chamado senso comum e bom senso”), Gramsci se aproxima de um resultado mais próximo da visão originária de Marx, pois a concepção do marxista italiano é “[...] graduada em níveis diversos de existência de ideologias”. (IASI, 2007, p. 82).

O proletariado viveria sob forte influência da ideologia orgânica da burguesia, mas na forma de sua manifestação não orgânica através do senso comum. A tentativa da burguesia é conseguir legitimar sua visão de mundo, iniciando pelas relações econômicas de dominação, se

estendendo à sociedade e às formas de Estado, impondo o que Gramsci denomina de Hegemonia. Daí, para esse autor, a luta revolucionária implica, também, na disputa de hegemonia (Ibidem, p. 82–83).

Sendo assim, podemos afirmar que esta complexidade do processo que tem lugar no nível das superestruturas ideológicas recebe sua melhor clarividência interpretativa nas formulações gramscianas do conceito de hegemonia, hegemonia esta não apenas política, mas também como um fato cultural, moral, de concepção de mundo.

O processo de formação crítica como resultado da formação político-ideológica: a questão da hegemonia

Se, conforme destaca Gramsci, o processo de formação crítica (de intervenção ativa e consciente no processo da história do mundo) é o resultado de um processo social, de uma formação político-ideológica, e não o resultado de uma reflexão pura e exclusivamente pessoal, a responsável por guiar esse processo de afirmação e difusão das ideologias é a hegemonia, isto é, a capacidade de unificar através da ideologia e de conservar unido um bloco social heterogêneo, marcado por profundas contradições de classe. Uma determinada classe, dominante no plano econômico, e, por isso, também no político, difunde uma determinada concepção do mundo e consegue manter, através de sua ação política, ideológica e cultural, a articulação de um grupo de forças não homogêneas, de forma a impedir que o contraste existente entre essas forças exploda, “provocando assim uma crise na ideologia dominante, que leve à recusa de tal ideologia, fato que irá coincidir com a crise política das forças no poder.” (GRUPPI, 1980, p. 70).

Nas palavras de Gramsci, este é o problema fundamental de toda a ideologia (considerada como o significado mais alto de uma concepção de mundo), isto é, “[...] o problema de conservar unidade ideológica em todo o bloco social que está cimentado e unificado justamente por aquela determinada ideologia.” (GRAMSCI, 2001, p. 99). Desta forma, a conquista da hegemonia deve ser compreendida como um processo; e para que as classes subalternas consigam alcançar a consciência de seus próprios interesses e de

sua própria função histórica¹¹, é necessário o resultado de todo um processo social onde se articulam as influências e a luta de diferentes hegemonias.

A compreensão crítica de si mesmo é obtida, portanto, através de uma luta de “hegemonias” políticas, de direções contrastantes, primeiro no campo da ética, depois no da política, atingindo, finalmente, uma elaboração superior da própria concepção do real. A consciência de fazer parte de uma determinada força hegemônica (isto é, a consciência política) é a primeira fase de uma ulterior e progressiva autoconsciência, na qual a teoria e prática finalmente se unificam. Portanto, também a unidade da teoria e prática não é um dado de fato mecânico, mas um devir histórico, que tem a sua fase elementar e primitiva no sentimento de “distinção”, de “separação”, de independência quase instintiva, e progride até a aquisição real e completa de uma concepção de mundo coerente e unitária. É por isso que se deve chamar a atenção para o fato de que o desenvolvimento político do conceito de hegemonia representa, para além do progresso político-prático, um grande progresso filosófico, já que implica e supõe necessariamente uma unidade intelectual e uma ética adequada a uma concepção do real que superou o senso comum e tornou-se crítica, mesmo que dentro de limites ainda restritos (GRAMSCI, 2001, p. 103–104).

As formulações gramscianas indicam a hegemonia como a capacidade de uma classe em determinar os traços específicos de uma condição histórica, de tornar-se protagonista de reivindicações que são de outros estratos sociais (e da solução destas), de maneira a unir em torno de si esses estratos para construir uma aliança na luta contra o capitalismo (GRUPPI, 1980, p. 59). Mas, para ser capaz de governar como classe, o proletariado

¹¹ Gramsci alega que, em seu processo de formação, as classes subalternas não conseguem alcançar a consciência de seus próprios interesses e de sua própria função histórica, pois nela ainda persiste a contradição entre a ação e a concepção do mundo que as guia: “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. Pode ocorrer, aliás, que sua consciência teórica esteja historicamente em contradição com o seu agir. É quase possível dizer que ele tem duas consciências teóricas (ou uma consciência contraditória): uma, implícita na sua ação, e que realmente o une a todos os seus colaboradores na transformação prática da realidade; e outra, superficialmente explícita ou verbal, que ele herdou do passado e acolheu sem crítica. Todavia, esta concepção ‘verbal’ não é inconsequente: ela liga a um grupo social determinado, influi sobre a conduta moral, sobre a direção da vontade, de uma maneira mais ou menos intensa, que pode até mesmo atingir um ponto no qual a contraditoriedade da consciência não permita nenhuma ação, nenhuma escolha e produza um estado de passividade moral e política” (GRAMSCI, 2001, p. 103).

necessita superar alguns preconceitos e egoísmos, ou melhor, necessita se eximir de uma mentalidade corporativa que nele subsiste mesmo quando os particularismos da profissão já se fizeram desaparecer em seu seio. Nas palavras do marxista sardo.

O metalúrgico, o marceneiro, o operário da construção civil, etc., devem não só pensar como proletários e não mais como metalúrgico, marceneiro, operário da construção civil, etc., mas devem dar ainda um passo à frente: devem pensar como operários membros de uma classe que tende a dirigir os camponeses e os intelectuais, *de uma classe que só pode vencer e construir o socialismo se for ajudada e seguida pela grande maioria desses estratos sociais. Se não conseguir isso, o proletariado não se torna classe dirigente*; e tais estratos, que representam na Itália a maioria da população, ao continuarem sob a direção burguesa, darão ao Estado a possibilidade de resistir à ofensiva proletária e de derrotá-la (GRAMSCI, 2004a, p. 416, *italico nosso*).

Assim, é preciso modificar a orientação política e a ideologia geral do próprio proletariado, na condição deste como elemento nacional “[...] que vive no conjunto da vida estatal e sofre inconscientemente a influência da escola, do jornal, da tradição burguesa.” (GRAMSCI, 2004a, p. 409). Mais além, para que o proletariado possa se tornar classe dirigente, é preciso que ele também traga respostas às questões ideológicas vividas por seus aliados potenciais, tendo em vista que um novo bloco histórico “[...] não é cimentado apenas pela convergência de interesses econômicos ou mesmo políticos, mas também por afinidades de natureza cultural” (COUTINHO, 1999, p. 73).

Neste ponto, apesar de Carlos Nelson Coutinho ressaltar que Gramsci percebe e acrescenta este traço novo da questão da hegemonia nas suas notas sobre *A questão meridional* (de 1926), acreditamos que essa percepção e apontamento acerca da questão da hegemonia já se encontram em escritos gramscianos impressos e divulgados em abril-maio de 1925¹², quando Gramsci resalta a necessidade do Partido Comunista se preocupar com o fortalecimento ideológico e político de seus atuais quadros e de seus atuais membros, de forma a “[...] torná-los capazes de assimilar e enquadrar massas ainda mais amplas, sem que isso provoque excessivos abalos na organização e sem que se modifique a face do Partido.” (GRAMSCI,

¹² Ou seja, escrito numa época de retomada do movimento revolucionário, em que uma grande massa de novos membros adere ao Partido Comunista após um período de ilegalidade imposto pelo regime fascista.

2004b, p. 292). O marxista italiano coloca que esse problema tem uma base que é superior a toda contingência imediata: o fato de que luta econômica e luta política não podem ser separadas e que ambas não podem ser desligadas da luta ideológica.

Sabemos que a luta do proletariado contra o capitalismo se desenvolve em três frentes: a econômica, a política e a ideológica. A luta econômica tem três fases: de resistência contra o capitalismo, ou seja, a fase sindical elementar; de ofensiva contra o capitalismo pelo controle operário da produção; de luta pela eliminação do capitalismo através da socialização. Também a luta política tem três fases principais: luta para limitar o poder da burguesia no Estado parlamentar, ou seja, para manter ou criar uma situação democrática de equilíbrio entre as classes, que permita ao proletariado organizar-se e desenvolver-se; luta pela conquista do poder e pela criação do Estado operário, ou seja, uma ação política complexa através da qual o proletariado mobiliza em torno de si todas as forças sociais anticapitalistas (em primeiro lugar, a classe camponesa) e as conduz à vitória; a fase da ditadura do proletariado organizado em classe dominante a fim de eliminar todos os obstáculos técnicos e sociais que se opõe à realização do comunismo (GRAMSCI, 2004b, p. 292–293).

Gramsci desenvolve o problema nestes termos para demonstrar que, se na sua primeira fase – de resistência ao capitalismo (a que ele denomina de fase sindical elementar) – a luta econômica é espontânea, isto é, “[...] nasce inelutavelmente da própria situação em que se encontra o proletariado no regime burguês”, deve-se deixar bem claro que essa fase da luta não é “em si mesma” revolucionária, isto é, não acarreta necessariamente na derrubada do capitalismo, pois para que ela se torne um fator revolucionário, “[...] é preciso que o proletariado a faça acompanhar pela luta política, ou seja, que o proletariado tenha consciência de que luta pelo socialismo.” (GRAMSCI, 2004b, p. 293).

O elemento “espontaneidade” não é suficiente para a luta revolucionária: ele jamais leva a classe operária a superar os limites da democracia burguesa existente. É necessário o elemento “consciência”, o elemento “ideológico”, ou seja, a compreensão das condições em que se luta, das relações sociais em que o operário vive, das tendências fundamentais que operam no sistema dessas relações, do processo de desenvolvimento que a sociedade sofre pela existência em seu seio de antagonismos inelimináveis, etc. (GRAMSCI, 2004b, p. 293–294).

Percebe-se, assim, que é a partir de uma luta contra o determinismo mecânico, através da explicitação de uma concepção de sociedade como um todo unitário e orgânico, que se torna possível a Gramsci trabalhar o conceito de hegemonia. Gramsci acreditava que o economicismo era o fundamento teórico das concepções reducionistas sobre a revolução que ainda predominavam no movimento revolucionário, concepções estas que estabeleciam um automatismo direto entre as mudanças a serem feitas na base econômica e a transformação do mundo cultural e espiritual dos indivíduos. Daí emerge a especial ênfase dada por Gramsci à sua crítica ao economicismo, e o seu referente destaque ao significado do momento ético-político, através da afirmação de que o desenvolvimento da filosofia marxista exige a reivindicação da hegemonia como essencial em sua concepção de Estado e a necessária valorização de uma frente cultural ao lado daqueles objetivos meramente econômicos e políticos.

Considerações finais

Acreditamos que a retomada das reflexões gramscianas, consubstanciadas pela afirmação da indissociabilidade entre as lutas política, econômica e ideológica, torna-se de extrema relevância para a análise da atual realidade social, numa época de dificuldades para a construção de unidade organizativa e de intervenção das classes e camadas subalternas; em que o individualismo, o privatismo e a naturalização das relações sociais são alguns dos valores que predominam no senso comum e que asseguram a reprodução do capitalismo.

Em outros termos, na atual época da servidão financeira, em que a hegemonia apresenta-se baseada no que Gramsci denominou como *consenso passivo* – aquele que se expressa não pela auto-organização das massas, mas pela transformação de ideias e valores das classes dominantes em senso comum das grandes massas –, resgatar este arcabouço conceitual e categorial gramsciano nos ajuda a conformar uma dupla compreensão: por um lado, de que a origem do poder político não depende de uma deliberada *vontade de opressão* da classe dominante, mas sim do processo histórico-econômico real, da substancial e estrutural característica do Estado como resultado *necessário* da divisão da sociedade em classes. Por outro, a de que acreditar que as classes subalternas conseguirão alcançar a hegemonia apenas por meio de seu simples desejo e por movimentos parciais e desarticulados – sem se constituírem no sólido terreno da produção, na fundação

de uma nova economia e de uma nova concepção de Estado –, é um belo exemplo de como fazer com que uma crença se transforme em pura ilusão.

Justamente por isso, a crítica do Estado não pode se esgotar na crítica da vontade da classe que o dinamiza, mas sim deve ser desenvolvida como crítica radical do processo de separação entre Estado e sociedade, entre política e vida econômica, entre estrutura e superestrutura. Separação esta incansavelmente recusada por Gramsci ao longo de suas reflexões, as quais demonstraram que as distinções entre conteúdo econômico-social e forma ético-política são puramente analíticas e metodológicas.

Mais além, contrariamente às posições assumidas até então pelas classes dominantes, as quais estabelecem uma hegemonia que se alicerça sobre um consenso manipulatório e uma articulação forçada, ocultando as contradições estruturais e conciliando os interesses opostos de forma a não alterar as relações de desigualdade social e de exploração econômica – conduzindo, assim, o poder de forma separada, autoritária e elitista –; a hegemonia construída pelas classes subalternas é mais do que uma estratégia de luta. É uma nova categoria de interpretação da realidade, que tem como cimento não “[...] o consenso passivo e indireto, mas o consenso ativo e direto”, ou seja, é um movimento que permite a participação política e a transformação moral e intelectual dos indivíduos (GRAMSCI, 2002, p. 333).

Referências

ACANDA, J. L. **Sociedade civil e hegemonia**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

BARBOZA, D. R. **A construção da democracia (vulgar) no processo da revolução burguesa no Brasil**. 2014. 566 f. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Faculdade de Serviço Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

COUTINHO, C. N. **Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político**. Rio de Janeiro: Campus, 1999.

ENGELS, F. A “Contribuição à crítica da economia política” de Karl Marx. In: MARX, K.; ENGELS, F. **Obras escolhidas**. Rio de Janeiro: Vitória, 1961. 3v. V. 1. p. 304–312.

_____. Carta a Mehring (18 de julho de 1893). In: MARX, K.; ENGELS, F. **Obras escolhidas**. V. 3. Rio de Janeiro: Vitória, 1963a. 3 v. p. 292–296.

ENGELS, F. Carta a Bloch (21/22 de setembro de 1890). In: MARX, K.; ENGELS, F. **Obras escolhidas**. V. 3. Rio de Janeiro: Vitória, 1963b. 3 v. p. 284-286.

GRAMSCI, A. **Cadernos do cárcere**. V. 1: Introdução ao estudo da filosofia. A filosofia de Benedetto Croce. 2. ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Co-ed. Luiz Sérgio Henriques e Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. 6 v.

_____. **Cadernos do Cárcere**. V. 3: Maquiavel. Notas sobre o Estado e a política. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Co-ed. Luiz Sérgio Henriques e Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. 6 v.

_____. Notas sobre o problema meridional e sobre a atitude diante dele dos comunistas, dos socialistas e dos democratas. In: _____. **Escritos políticos**. V. 2: 1921-1926. Trad. e Org. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004a. 2 v. p. 405-435.

_____. Necessidade de uma preparação ideológica de massa. In: _____. **Escritos políticos**. V. 2: 1921-1926. Trad. e Org. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004b. 2 v. p. 289-297.

_____. **Cadernos do cárcere**. V. 4: Temas de cultura, Ação Católica. Americanismo e fordismo. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Co-ed. Luiz Sérgio Henriques e Marco Aurélio Nogueira. 2. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. 6 v.

GRUPPI, L. **O conceito de hegemonia em Gramsci**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1980.

IASI, M. L. **O dilema de Hamlet: o ser e o não ser da consciência**. São Paulo: Viramundo, 2002.

_____. **Ensaio sobre consciência e emancipação**. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

LÊNIN, V. I. **Que Fazer?** As questões palpitantes de nosso movimento. São Paulo: Hucitec, 1978.

LIGUORI, G. **Roteiros para Gramsci**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.

LOWY, M. **Ideologia e ciências sociais: elementos para uma análise marxista**. 15 ed. São Paulo: Cortez, 2002.

LUKÁCS, G. **História e consciência de classe**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MARX, K. O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte. In: _____.; ENGELS, F. **Obras escolhidas**. Rio de Janeiro: Vitória, 1961a. 3v . V. 1. p. 199–285.

_____. Prefácio à “Contribuição à crítica da economia política”. In: _____.; ENGELS, F. **Obras escolhidas**. Rio de Janeiro: Vitória, 1961b. 3v . V. 1. p. 300–303.

_____. **O Capital**: crítica da economia política. Livro I, Tomos 1 e 2. São Paulo: Nova Cultural, 1996. 2v. de 5v. (Os Economistas)

_____. Introdução. In: _____. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 145–156.

_____. ENGELS, F. Manifesto do Partido Comunista. In: _____.; _____. **Obras escolhidas**. Rio de Janeiro: Vitória, 1961. 3v . V. 1. p. 13–47.

_____.; _____. **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845–1846). São Paulo: Boitempo, 2007.

MATTOS, M. B. **Reorganizando em meio ao refluxo**: ensaios de intervenção sobre a classe trabalhadora no Brasil atual. Rio de Janeiro: Vício de Leitura, 2009.

PORTELLI, H. **Gramsci e o bloco histórico**. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

SIMIONATTO, I. **Gramsci**: sua teoria, incidência no Brasil, influência no Serviço Social. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2004.

THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária inglesa**. V. 1. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. 3V.

_____. **Costumes em comum**. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

THOMPSON, E. P. Algumas observações sobre classe e “falsa consciência”. In: NEGRO, A. L.; SILVA, S. (Org.) **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. E. P. Thompson. Campinas: Ed. Unicamp, 2001a, p. 269–281.

_____. Folclore, antropologia e história social. In: NEGRO, A. L.; SILVA, S. (Org.) **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. E. P. Thompson. Campinas: Ed. Unicamp, 2001b, p.227–269