

Douglas Ribeiro Barboza\*  
Jacqueline Aline Botelho Lima\*\*

## Processo de formação crítica e processo social: a questão da ideologia em Gramsci

Process of critical formation and social process: the question of ideology  
in Gramsci

**Resumo:** O presente artigo objetiva, a partir das reflexões gramscianas acerca da ideologia, analisar como 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. Parte-se da crítica gramsciana ao equívoco de se atribuir uma relação não-dialética de causa e efeito entre estrutura e superestrutura, reflexão esta consubstanciada pelos debates sobre os conceitos de *ideologia* e *consciência* em Marx e Engels e a concepção positiva de ideologia no pensamento do marxista italiano. Por fim, ao tratar-se a hegemonia como a responsável por guiar o processo de afirmação e difusão das ideologias, resgata-se a importância da compreensão gramsciana da indissociabilidade entre luta política, luta econômica e luta ideológica para uma melhor apreensão da realidade social contemporânea.

**Palavras-chave:** ideologia, Gramsci, formação crítica, processo social.

**Abstract:** This article aims, from the Gramscians reflections on ideology, to analyze how the process of critical formation (active and conscious intervention in the process of world history) is the result of a social process, of a political-ideological formation. It starts with the Gramscian critique the mistake of assigning a non-dialectical relation of cause and effect between structure and superstructure. This thought is substantiated by the debates on the concepts of *ideology* and *consciousness* in Marx and Engels and the positive conception of ideology in the thought of Italian Marxist. Finally, when it comes hegemony as responsible for guiding the process of affirmation and diffusion of ideologies, rescues the importance of Gramscian understanding of the inseparability among political fight, economic fight and ideological fight, for a better apprehension of contemporary social reality.

**Keywords:** ideology, Gramsci, critical formation, social process.

\* Assistente Social, mestre, doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGSS/UERJ) e professor assistente do curso de Serviço Social da Universidade Federal de Ouro Preto (DECSO/ICSA/UFOP). E-mail: douglasbarboza@yahoo.com.br.

\*\* Assistente Social, mestre em Políticas Públicas e Formação Humana (PPFH), doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGSS/UERJ) e bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: botelho.jacque@gmail.com.br.

### Introdução

São inúmeros os estudos a corroborar a tese de que, no interior do amplo e variado leque que se constitui a perspectiva marxista, a interpretação economicista do *marxismo* legada pela Internacional Comunista alterou radicalmente a autêntica formulação do *próprio* Marx sobre a essência do Estado e de sua relação com a sociedade, tendo em vista que, ao desatentar à capacidade da crítica *marxiana* em identificar as continuidades entre as “esferas” econômica e política (pois cada uma delas é tratada por Marx como um conjunto de relações sociais e não como uma rede de forças incorpóreas), essa interpretação acabou se aproximando das posições fetichizadas típicas da ideologia liberal e do positivismo e se rendendo ao mecanismo mais eficiente de defesa do capital.

Em outros termos, ao fazer-se o uso rígido e abusivo da metáfora arquitetônica da “base” econômica e da “superestrutura” legal, política e ideológica,<sup>1</sup> o *marxismo* economicista ocultou um dos propósitos da crítica *marxiana* da economia política (revelar a face política da economia que havia sido obscurecida pelos economistas políticos clássicos) e desaguou numa visão dicotômica da sociedade na qual o econômico e o político são considerados como dois âmbitos qualitativamente diferentes e separados, onde o Estado é percebido apenas como um epifenômeno, determinado diretamente pelas relações capitalistas de produção, surgido após o estabelecimento das mesmas com o intuito de garanti-las.

Essa visão dicotômica teve imediata expressão prática na separação das lutas políticas e econômicas que caracterizaram os movimentos operários modernos, nos quais a interpretação reducionista acerca da relação base-superestrutura acarretou na compreensão de que as profundas transformações sociais que deveriam ser produzidas com a revolução comunista caracterizavam-se como um subproduto das mudanças a serem empreendidas na base econômica, donde posteriormente sobreviriam, de forma mais ou menos automática, as mudanças na superestrutura. Assim, a visão economicista, mecanicista e estreitamente estatista dos processos de transição para uma sociedade anticapitalista acabou sendo a principal característica do modelo de construção do socialismo implantado na URSS a partir do fim da década de 1920 e copiado por alguns países europeus. Nesses, conforme destaca Acanda (2006), a concepção *marxiana* da “subversão das relações de produção” limitou-se a simples “expropriação dos expropriadores”, isto é, como a supressão “da propriedade privada capitalista mediante um ato de violência exercido pelo novo Estado”, através da “formulação e aplicação de instrumentos jurídicos criados para tal”. (Ibidem, p. 185-186).

Nos marcos desta crítica, o presente artigo pretende refutar tais concepções através 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, 2002, v. 1, p. 369). Tal caminho

<sup>1</sup> Sem considerar o importante fato de que a crítica *marxiana* do Estado significa, antes de tudo, compreender que este Estado não é uma coisa em si mesma, mas sim que está situado dentro da totalidade do sistema de produção e reprodução das relações sociais historicamente determinadas no qual ele existe.

teórico-metodológico se fundamentará no rico e rigoroso tratamento analítico efetuado pelo marxista sardo no debate acerca da ideologia, ao desvelar que a existência do nexos 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.

### **1. A afirmação gramsciana da unidade dialética entre estrutura e superestrutura e 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, v. 3, p. 36), cuja afirmação do vínculo orgânico e unidade dialética entre estrutura e superestrutura 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* — 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, v. 3, p. 36-37).

Da indistinção desses “movimentos” e fatos deriva tanto o excesso de “economicismo” (ou de doutrinário pedante), no qual “superestimam-se as causas mecânicas”, expondo-se como imediatamente atuantes causas que, ao contrário, atuam mediamente; 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 (Ibidem, v. 3, p. 37). 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” (Ibidem, p. 104).

Se, por um lado, Lukács enfatiza que o que distingue decisivamente o marxismo da ciência burguesa “não é o domínio 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), é através da própria afirmação marxiana de que “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) que se pode 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; “no entanto, estão incluídas nessas chamadas condições objetivas a própria ‘tradição’ e a forma como o pensamento e a consciência de uma época se materializam em determinado momento.” (Ibidem, 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. (Ibidem, p. 105; 104).

Marx afirma, no “Prefácio” de *Contribuição 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, “[...] é necessário explicar esta consciência pelas condições 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, 2002, v. 1, p. 239); já que, 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 “[...] depois que ela superou 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, 2002, v. 1, 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’ incontrovertido 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, de fato, 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, v. 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 (Ibidem, p. 95). Na perspectiva marxiana, o termo ideologia está “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, p.95).

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 situadas fora daquele que se torna consciente” (Ibidem, p. 94), e que a mesma 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, 1977, p. 26). 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 idéias 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’ idéias” (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 “pela posse

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 idéias (*Gedanken*) da classe dominante são, em cada época, as idéias 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 de produção material dispõe, ao mesmo tempo, dos meios de produção espiritual, o que faz com que a ela sejam submetidas, ao mesmo tempo e em média, as idéias daqueles aos quais faltam os meios de produção espiritual. As idéias dominantes nada mais são do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, as relações materiais dominantes concebidas como idéias; portanto, a expressão das relações que tornam uma classe a classe dominante; portanto, as idéias de sua dominação. (1977, p. 72, grifos dos autores).

Mas, neste ponto, não poderíamos tender a acreditar numa possível contradição, nas formulações dos próprios fundadores da filosofia da práxis, 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 “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.<sup>2</sup>

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”, deformação esta que 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,

<sup>2</sup> “Se em toda a ideologia os homens e suas relações aparecem invertidos como numa câmara escura, tal fenômeno decorre do seu processo histórico de vida, do mesmo modo por que a inversão dos objetos na retina decorre de seu processo de vida diretamente físico.” (MARX; ENGELS, 1977, p. 37).

não se trataria de um processo ideológico”. Dessa maneira, se é conduzido “a imaginar forças motrizes falsas ou aparentes.” (ENGELS, 1963a, p. 293). Mas, logo em seguida, Engels declara também ter passado pelo erro de, inicialmente, insistir em *derivar* dos fatos econômicos básicos as idéias 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, grifos 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 (Ibidem, 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).

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 intervêm 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:

[...] 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. [...]. 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. (Ibidem, p. 284).

## 2. A concepção *positiva* da ideologia em Gramsci

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 antideterministas* que o último Engels imprime ao marxismo, que Gramsci chega, nos *Cadernos*, à sua concepção *positiva* da ideologia. Apesar de não se poder ignorar a presença de alguns traços idealistas nas reflexões gramscianas sobre a teoria do conhecimento, “[...] podemos destacá-lo como um dos primeiros pensadores a tratar da temática da ideologia de forma mais sistematizada no âmbito do marxismo.” (SIMIONATTO, 2004, p. 74). Para Coutinho, o marxista sardo insiste na convicção de que as ideologias são realidades sociopráticas, 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 compreende que, em sentido epistemológico, sendo verdadeira ou não, a teoria se transforma em poder material tão logo se apodera das massas. “Nessa medida, há coisas



que, epistemologicamente, ou seja, do estrito ponto de vista da teoria do conhecimento, podem não ser verdadeiras, mas que – do ponto de vista ontológico-social – são fatos reais.” (COUTINHO, 1994, p. 107).

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 sensualista<sup>3</sup>. (GRAMSCI, 2002, 1, 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 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, v. 1, 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 quanto as elucubrações arbitrárias de determinados indivíduos desligados das classes sociais fundamentais, uma dupla acepção que 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. Dessa 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, 2002, v. 1, p. 237).

<sup>3</sup> O materialismo francês do século XVIII, o qual defende que as idéias derivam das sensações, da “fisiologia”.

Se as ideologias historicamente orgânicas possuem “[...] o significado mais alto de uma concepção do mundo, que se manifesta implicitamente na arte, no direito, na atividade econômica, em todas as manifestações de vida individuais e coletivas [...]” (Ibidem, v. 1, p. 98-99), o marxismo, na visão de Gramsci, se situa, então, no quadro dessas ideologias orgânicas, ou seja, a própria filosofia da práxis é uma superestrutura, tendo em vista que ela é “[...] o terreno no qual determinados grupos sociais tomam consciência do próprio ser social, da própria força, das próprias tarefas, do próprio devir” (Ibidem, v. 2, p. 388). Nesta mesma linha, o revolucionário italiano aponta a diferença fundamental entre o marxismo e as demais ideologias: essas últimas são “arbitrárias”, não criam mais do que “movimentos” individuais, polêmicas etc., e estão voltadas para a conciliação de interesses opostos e contraditórios, o que torna a sua “historicidade” breve, já que a contradição aflora a cada evento do qual foram instrumento. Por sua vez, o marxismo é uma ideologia historicamente necessária, pois não nega as contradições existentes na história e na sociedade, mas sim revela e analisa tais contradições; não é o instrumento de governo utilizado pelos grupos dominantes para alcançar o consentimento e exercer a hegemonia sobre as classes subalternas, mas sim a expressão dessas classes subalternas que pretendem se autoeducar na arte do governo e buscam explicar e justificar historicamente não somente o passado, como também a si mesmas (GRAMSCI, 2002, v. 1, p. 237 e 388). O marxismo, assim, é a única concepção capaz de “[...] guiar o proletariado no sentido de assumir uma função dirigente”, devido à sua característica de expressar os interesses, as reivindicações e a função histórica das classes subalternas (e, em primeiro lugar, do proletariado); portanto é a única concepção capaz de “[...] construir não somente novas relações políticas e estatais, mas também uma nova cultura; no sentido de realizar uma reforma intelectual e moral.” (GRUPPI, 1980, p. 72). Isto posto, Gramsci explicita que a filosofia da práxis só pode se apresentar, inicialmente,

[...] em atitude polêmica e crítica, como superação da maneira de pensar precedente e do pensamento concreto existente (ou mundo cultural existente). E, portanto, antes de tudo, como crítica do ‘senso comum’ (e isto após basear-se sobre o senso comum para demonstrar que ‘todos’ são filósofos e que não se trata de introduzir *ex novo* uma ciência na vida individual de ‘todos’, mas de inovar e tornar ‘crítica’ uma atividade já existente) [...]: a filosofia da práxis não busca manter os ‘simples’ na sua filosofia primitiva do senso comum, mas busca, ao contrário, conduzi-los a uma concepção de vida superior. Se ela afirma a exigência do contato entre os intelectuais e os simples não é para limitar a atividade científica e para manter uma unidade no nível inferior das massas, mas justamente para forjar um bloco intelectual-moral que torne politicamente possível um progresso intelectual de massa e não apenas de pequenos grupos de intelectuais. (GRAMSCI, 2002, v. 1, p. 101; 103).

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” (Idem, 1996, v. 1, 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”, 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, 2002, v. 1, 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*. 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). Isto posto, Gramsci aponta a seguinte problemática:

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 automaticamente envolvidos desde sua entrada no mundo consciente [...], 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? (GRAMSCI, 2002, v. 1, p. 93-94).

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 (Ibidem). 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, mas sim corresponde 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.

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 hegemonia” (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), pois, 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. (1977, p. 72); 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, 2002, v. 1, p. 208). Esta visão do nexo 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 sobrevida 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. (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 idéias 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. 31-32; 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 possibilidade de 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).

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 todo.

Mauro Iasi 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”, estaria reduzindo o conceito marxiano de ideologia a “um simples conjunto de idéias” (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 idéias como ideologia; ao contrário, existe uma clara conotação ‘antiideológica’ que pode ser apresentada pelo termo ‘consciência’”. 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”. (Ibidem, 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).

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”. (Ibidem, p. 82).

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.

### **3. A hegemonia como “guia” do processo de afirmação e difusão das ideologias: a indissociabilidade entre luta política, luta econômica e luta ideológica**

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, 2002, v. 1, 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 histórica, é necessário o resultado de todo um processo social onde se articulam as influências e a luta de diferentes hegemonias.

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 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, 2004, v. 2, p. 416, grifos nossos).

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.” (Ibidem, v. 2, 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 1925,<sup>4</sup> quando Gramsci resalta a necessidade de o 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, 2004, v. 2, 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

<sup>4</sup> 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.



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. (Ibidem, v. 2, 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”. (Ibidem, v. 2, 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. (Ibidem, v. 2, p. 293-294, grifos nossos).*

Daí emerge a especial ênfase dada por Gramsci à sua crítica ao economismo, 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 em termos 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, v. 3, p. 333).

**Referências**

- ACANDA, J. L. *Sociedade civil e hegemonia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.
- COUTINHO, C. N. *Marxismo e política: a dualidade de poderes e outros ensaios*. São Paulo: Cortez, 1994.
- \_\_\_\_\_. *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*. Rio de Janeiro: Vitória, 1963a, 3v., v. 3, p. 292-296.
- \_\_\_\_\_. Carta a Bloch (21/22 de setembro de 1890). In: MARX, K.; ENGELS, F. *Obras escolhidas*. Rio de Janeiro: Vitória, 1963b, 3v., v. 3, p. 284-286.
- GRAMSCI, A. *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, 6 v.
- \_\_\_\_\_. *Escritos políticos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004, 2 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.
- LÖWY, M. *Ideologia e ciências sociais: elementos para uma análise marxista*. 15ª ed. São Paulo: Cortez, 2002.
- LUKÁCS, G. *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MARX, K. O 18 Brumário de Luís Bonaparte. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Obras escolhidas*. Rio de Janeiro: Vitória, 1961a. 3v., v. 1. p. 199-285.
- \_\_\_\_\_. Prefácio à “Contribuição à crítica da economia política”. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Obras escolhidas*. Rio de Janeiro: Vitória, 1961b. 3v., v. 1. p. 300-303.
- \_\_\_\_\_. *O Capital: crítica da economia política*. Livro I, Tomos I e II. Os Economistas. São Paulo: Nova Cultural, 1996, 2v.
- \_\_\_\_\_. 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.

**REVISTA EM PAUTA**

} PROCESSO DE FORMAÇÃO CRÍTICA E PROCESSO SOCIAL - BARBOZA, D. R.; LIMA, J. A. B. }

MARX, F.; ENGELS, F. *Obras escolhidas*. Rio de Janeiro: Vitória, 1961, v. 1 e 2; 1963 (v.3).

\_\_\_\_\_. *A ideologia alemã*. São Paulo: Grijalbo, 1977.

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

Recebido em 16 de junho de 2012.

Aceito para publicação em 21 de agosto de 2012.