

3) Introduzione dei gruppi intellettuali alla
collezione.
4) La letteratura popolare e il movimento di
emancipazione della sua funzione politica.
5) Caratteristiche fondamentali di una politica culturale
all'interno della Terza Internazionale.

Maria Margarida Machado

(organizadora)

Ler
GRAMSCI

para pensar
a política
e a educação



EDITORA
SCOTTI

INTRODUÇÃO

Maria Margarida Machado

PARTE I

Gianni Fresu

Da “marcha da universalidade” à integral emancipação do homem

Giovanni Semeraro

A práxis “integral” de Gramsci frente ao atual processo de desintegração

Júlio César Apolinário Maia

Acepção gramsciana da díade consenso-coerção: Um esforço investigativo dos primeiros escritos aos cadernos especiais

Peter Mayo

Gramsci, colonialismo e seus descontentes

Simone Aparecida de Jesus

Aquisição, importância e uso da língua para Gramsci

Goiânia | 2020

Maria Margarida Machado

(organizadora)

Ler GRAMSCI

para pensar
a política
e a educação



© do texto: Autores, 2020.

© da edição: Editora Scotti, Goiânia, 2020.

Coordenação editorial: Luiz Carlos Scotti

Preparação e revisão: Érico Melo

Revisão: Luísa de Assis Vieira

Projeto gráfico: César França de Oliveira

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
(RESPONSÁVEL: FILIPE REIS - CRB 1/3388)

L614 Ler Gramsci para pensar a política e a educação [recurso eletrônico] /
Maria Margarida Machado (Organizadora). – Goiânia : Scotti, 2020.
320 p.

ISBN: 978-65-87090-24-5 (papel)

ISBN: 978-65-87090-25-2 (e-book)

1. Gramsci. 2. Política. 3. Educação. I. Machado, Maria Margarida.

CDU: 37.01

Direitos reservados à

EDITORA SCOTTI

Av. República do Líbano, nº 2311

CEP 74125-125 Goiânia/GO

(62) 98121-6148 | (62) 3211-3458

E-mail: contato@editorascotti.com

É proibida a reprodução total ou parcial da obra, de qualquer forma ou por qualquer meio, sem autorização prévia e por escrito dos autores e da editora. A exatidão das referências, a revisão gramatical e as ideias expressas e/ou defendidas nos textos são de inteira responsabilidades dos autores.

Impresso no Brasil

Printed in Brazil

2020

Maria Margarida Machado

(organizadora)

Ler

GRAMSCI

para pensar
a política
e a educação



SUMÁRIO

Introdução

Maria Margarida Machado, 7

Parte I

Gianni Fresu — *Da “marcha da universalidade” à integral emancipação do homem*, 17

Giovanni Semeraro — *A práxis “integral” de Gramsci frente ao atual processo de desintegração*, 49

Júlio César Apolinário Maia — *Acepção gramsciana da díade consenso-coerção: Um esforço investigativo dos primeiros escritos aos cadernos especiais*, 65

Peter Mayo — *Gramsci, colonialismo e seus descontentes*, 95

Simone Aparecida de Jesus — *Aquisição, importância e uso da língua para Gramsci*, 119

Parte II

Gaudêncio Frigotto, Maria Ciavatta e Marise Ramos — *Gramsci: A historicidade da filosofia da práxis e a educação*, 155

Cláudia Borges Costa e Maria Emilia de Castro Rodrigues — *Subalterno e oprimido: Diálogo com Gramsci e Freire*, 187

Maria Margarida Machado — *Direito à educação e manutenção da subalternidade*, 221

Vera Lúcia Paganini — *Entre missais e carabinas: O poder do discurso ou o discurso de poder?*, 245

Adriane Guimarães de Siqueira Lemos — *Cartas do cárcere e a educação da infância*, 287

CAPÍTULO 1

DA “MARCHA DA UNIVERSALIDADE” À INTEGRAL EMANCIPAÇÃO DO HOMEM

Gianni Fresu

“A Comuna quer abolir a propriedade de classe, o que torna o trabalho de muitos a riqueza de poucos [...]. A classe trabalhadora não tem ideais para alcançar, mas para libertar os elementos da nova sociedade da qual a velha e decadente sociedade burguesa está grávida”.

(Karl Marx, *A guerra civil na França*¹)

Introdução

Desde o seu aparecimento na cena política mundial, o movimento socialista alicerçou sua perspectiva de radical transformação da sociedade no princípio de integral emancipação humana, isto é, não apenas reforma política, mas radical mudança econômico-social.² Nesse marco se insere a ideia de “reforma intelectual e moral” em Gramsci, entendida não apenas como a abolição das contradições sociais que impedem a igualdade efetiva entre os homens, mas como a subversão da hierarquia que divide a humanidade em dirigentes e dirigidos, contrapondo as funções intelectuais às instrumentais.³ Essa fratura nada tem de natural, mas é o resultado de um longo processo

1 MARX, K. “Sulla Comune di Parigi”. In: Musto, M. (Org.). *Lavoratori di tutto il mondo unitevi! Risoluzioni, Discorsi, e documenti*. Donzelli, Roma, 2014, p. 172. Traduzi ao português todas as citações de textos italianos.

2 Tratei desse tema nessa publicação: “De Marx a Gramsci: Educação, relações produtivas e hierarquia social”. In: SCHLESENER, A. H.; OLIVEIRA, A. L.; ALMEIDA, T. M. G. (Orgs.). *A atualidade da filosofia da práxis e políticas educacionais*. Curitiba: Universidade Tuiuti do Paraná, 2018. p. 19-62.

3 A respeito desse tema, sugiro a leitura de um recente aprofundamento: FROSI- NI, F. “Egemonia borghese ed hegemonia proletaria nei Quaderni del carcere: Una proposta di riconsiderazione”. In: Francioni, G; Giasi, F. (Orgs.). *Un nuovo Gramsci*. Roma: Viella, 2020. p. 279-300.

de divisão e especialização do trabalho funcional em certas relações sociais proprietárias. No Caderno 22, Gramsci explica como, ao longo da história, o homem foi moldado de acordo com as necessidades produtivas: a progressiva desumanização do trabalho industrial moderno faz do homem uma mercadoria, uma prótese da máquina. Isso atinge seu auge na organização taylorista, que visa transformar o homem em um “gorila treinado”, eliminando qualquer forma de participação ativa e criativa do trabalhador no processo produtivo. Entretanto, segundo Gramsci, embora a alienação do trabalho transforme o produtor em escravo do produto, essa operação não chega ao ponto de criar uma “segunda natureza humana”.⁴ Ou seja, na dialética entre o “gorila treinado” e o “homem filósofo”, é este último que prevalece. Segundo Gramsci, a natureza dos seres humanos é intrinsecamente intelectual, cada indivíduo contribui para fortalecer ou questionar certas visões de mundo, independentemente da natureza de seu trabalho. Todavia, os subalternos acabam sendo veículos de visões de mundo episódicas e fragmentadas por um conjunto de fatores: a hegemonia cultural das classes dominantes; a sobrevivência de concepções arcaicas e supersticiosas na cultura popular; e o condicionamento do ambiente social em que nascemos. Portanto, o problema é libertar os “simples” dessa conjunção de heterodireções que impedem a subjetividade autônoma, a independência e a autossuficiência das massas populares. É por isso que Gramsci recorre à ideia soreliana de “espírito de cisão”, ou seja, um processo de autodeterminação material e espiritual dos subordinados capaz de levá-los à elaboração de sua própria visão crítica e coerente do mundo, emancipada dos condicionamentos e da interdição das classes dominantes.⁵ No Caderno 11, ele escreve: “É preciso destruir o preconceito generalizado

4 GRAMSCI, A. *Quaderni del carcere*. Turim: Einaudi, 1975, p. 2160-2164.

5 “O princípio da intransigência soma-se àquele da distinção do restante do corpo social; implica separação, destaque das outras expressões da sociedade, das outras classes. Intransigência e distinção são necessariamente correlatas. ‘Distinguir-se’, ‘isolar-se’: essas são as máximas comportamentais que Gramsci faz descender das normas da intransigência. Aqui se abre a perspectiva que visa Sorel (embora, na verdade, Gramsci faz referência também a Giordano Bruno)”. RAPONE, L. “Gramsci e il movimento internazionale prima del comunismo”. In: CAPUZZO, P; PONS, S. (Orgs.). *Gramsci nel movimento comunista internazionale*. Roma: Carocci, 2019, p. 13.

de que a filosofia é algo muito difícil porque é a atividade intelectual própria de uma determinada categoria de cientistas especializados ou de filósofos profissionais sistemáticos”.⁶ Refletindo em torno desses temas, Mario Alighiero Manacorda escreveu que, no pensamento de Gramsci, a questão dos intelectuais assume centralidade absoluta na relação pedagógico-política, por meio da qual o Estado (sociedade política + sociedade civil) educa o consenso, difundindo uma determinada visão do mundo que, então, cria uma consciência coletiva homogênea: “Os intelectuais são o instrumento da supremacia que em cada sociedade a classe dominante exerce sobre as classes subalternas, que Gramsci define também como direção intelectual e moral, ou, muitas vezes e mais sinteticamente, como hegemonia”.⁷

Apresentar o conhecimento, a filosofia e a política como assuntos demasiado complicados e inacessíveis para os simples tem, segundo Gramsci, uma função operacional bem definida: colocar a necessidade imperativa de uma casta encarregada de administrar as funções intelectuais, em todas as suas dimensões, capaz de tornar intransponíveis a fronteira entre trabalho manual e intelectual e, portanto, a condição de subordinação das massas populares. Por todas essas razões, Gramsci elabora a ideia do intelectual orgânico e pensa na produção como uma nova sede de soberania política. Assim, em sua visão, o “moderno Príncipe” (o partido político dos trabalhadores) não deve ser um órgão externo à classe, dirigido por especialistas em política (por intelectuais puros, talvez de origem burguesa). O partido deve fazer parte dessa classe, não simplesmente representá-la, mas ser composto e dirigido por seus membros. A conquista de uma consciência crítica que transforme grupos subordinados em sujeitos históricos autoconscientes é, para Gramsci, possível apenas através da subversão dos “velhos padrões naturalistas” da arte políti-

6 Ibid., p. 1375.

7 MANACORDA, MARIO ALIGHIERO. *IL PRINCIPIO EDUCATIVO IN GRAMSCI..* Roma: Editori Riuniti University Press, 2012, p. 26.

ca, com o abandono completo de uma forma dualista de entender a relação entre a liderança política e as massas.⁸

No pleno desenvolvimento do “biênio vermelho”, Gramsci escreveu que, na fábrica, o operário torna-se um “determinado instrumento da produção”, essencial no processo produtivo e de trabalho, uma engrenagem na máquina-divisão do trabalho, sem a qual a produção e a própria acumulação capitalista não podem existir. Se o operário adquire consciência desse seu papel determinado e o coloca na base de uma instituição representativa de tipo estatal, lança as bases de uma estrutura de Estado radicalmente nova que surge e reside permanentemente na produção. Adquirindo consciência de sua unidade orgânica e construindo suas instituições representativas de tipo estatal, a classe operária realiza a expropriação do primeiro e mais importante fator da produção capitalista: a própria classe operária.⁹ Uma concepção retomada recentemente pelo ex-vice-presidente da Bolívia, Álvaro García Linera, a meu ver atualmente uma das figuras intelectuais mais interessantes da América Latina no campo do marxismo, que localiza justamente nessa autodeterminação material e espiritual a premissa da nova ordem social:

Entretanto, sobre essas condições materiais de realidade do operário moderno existe outra possibilidade material: que o operário vá rompendo essas cadeias escalonadas de submissão; primeiro, individualmente, diante do patrão, o capitalista individual, o que supõe a erosão das complacências com os medos internos, o desgosto com o abuso, a recuperação de uma dignidade humana enterrada atrás da docilidade barganhada. Esse é o início de uma série escalonada de ruptura com o

8 “A pesquisa de Gramsci está voltada para a análise das formas particulares de hegemonia burguesa com a clara finalidade de encontrar o caminho para a construção da hegemonia operária. Daí o seu interesse pela cultura e a história das classes subalternas, não para louvá-las, mas para encontrar fragmentos de rebeldia e antagonismo ao poder político-econômico estabelecido e para incorporar essa experiência na frente única anticapitalista. Da rebeldia ‘espontânea’ das massas é que se deve partir para a construção de uma nova hegemonia, mas na passagem de um extremo ao outro — da opressão que fundamenta a rebeldia até a nova hegemonia operária e socialista — o caminho é longo e muitas são as mediações”. DEL ROIO, M. **Gramsci e os subalternos**. São Paulo: Editora Unesp, 2018, p. 166.

9 GRAMSCI, A. *L'Ordine Nuovo (1919-1929)*. Turim: Einaudi, 1954, p. 537.

antigo ser, portanto de antagonismo com as disposições do capital, que dará início à *constituição do operário em classe por afirmação própria*.¹⁰

Além da reforma política

O processo de libertação dos grilhões que condenam as massas popular à exploração e à subalternidade, já no momento da luta para a afirmação e o reconhecimento, assume um conteúdo pedagógico e progressivo, como também reconheceu o filósofo liberal Benedetto Croce, um irredutível adversário do socialismo:

O socialismo [...] é uma forma de ascensão e um impulso dado à ascensão daqueles estratos sociais, daquelas multidões, que permaneceram, na vida pública, mais passivos que ativos; e, como movimento de ascensão, é social e não antissocial, histórico e não anti-histórico, e por isso não pode ser reprimido e domesticado, quase como se fosse impulso bestial, com a marca da violência, nem acalmar e curar com caridade e beneficência, quase enfermidade. E, como essa ascensão significa que o número de cidadãos participantes e solicitantes de assuntos públicos deve crescer, e a classe dominante deve ser vitalizada e enriquecida com novos homens, novas paixões e novas habilidades, o socialismo tem um caráter altamente político.¹¹

O movimento em favor da integral emancipação humana pode ser considerado um desenvolvimento das lutas para progressiva afirmação da universal dignidade humana rumo à superação das contradições sociais que, de fato, impedem a efetiva igualdade formal dos cidadãos. A premissa dessa transição (que levou a localizar na questão social a suma das contradições que determina a desigualdade entre os homens) encontra-se primeiramente na obra de Rousseau, mas acha um seu ponto fundamental de desdobramento em *A questão judaica*, escrito juvenil de Karl Marx. Segundo o filósofo de Trier, a afirmação dos princípios dos direitos humanos, caraterís-

10 LINERA, A. G. *A potência plebeia: Ação coletiva e identidades indígenas, operárias e populares na Bolívia*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 82.

11 CROCE, B. *Storia d'Europa nel secolo decimonono*. Bari: Laterza, 1965, p. 261.

ticos das revoluções burguesas, foi um grande progresso na história da humanidade. Todavia, ele sublinhou a natureza puramente formal dos conceitos de liberdade e igualdade.¹² A questão social mostrou a contradição entre duas concepções de justiça: a igualdade formal, dos cidadãos diante da lei; e a igualdade substancial, pela qual a permanência do privilégio e das profundas diferenças econômico-sociais são limites insuperáveis para a efetiva possibilidade de exercer o primeiro direito. Assim, Marx escreveu que, dentro das relações burguesas, nenhum dos direitos fundamentais vai além do homem egoísta, do homem enquanto membro da sociedade civil, ou seja, do indivíduo dobrado sobre si mesmo, na sua dimensão privada e individual inacessível ao poder público. Na visão clássica da filosofia liberal, essa prerrogativa se define por meio do conceito de “liberdade negativa”, em razão da qual o problema principal das relações políticas é restringir o poder do Estado, através de uma estrutura constitucional que freie a sua tendência expansionista, limitando a esfera da sua intervenção ao mínimo possível para deixar todo o restante à iniciativa privada: a visão do Estado gendarme que vigia os equilíbrios espontâneos gerados pelo mercado. A liberdade se configura como direito de fazer e empreender tudo aquilo que não prejudique os outros. O direito do homem à liberdade não é fundado sobre a união do homem com o homem, mas baseia-se na separação do homem em relação ao seu semelhante. Assim, a liberdade é o direito do indivíduo delimitado, limitado a si mesmo.

Longe de conceber o homem como um ser genérico, estes direitos, pelo contrário, fazem da própria vida genérica, da sociedade, um marco exterior aos indivíduos, uma limitação de sua independência primitiva. O único nexos que os mantém em

12 Relatando sobre esse escrito do jovem Marx, e comentando a questão social não atingida pela reforma política, Cingoli escreve: “o Estado declara suprimida *politicamente* a propriedade privada, não apenas abole o censo, isto é, no momento em que não é mais necessário um mínimo de riqueza para votar; mas isso não elimina em nada a enorme desigualdade entre ricos e pobres na sociedade civil. Mas, em geral, o Estado tira ‘à sua maneira’ todas as diferenças, que todavia permanecem na sociedade civil: portanto, nela deve-se agir”. CINGOLI, M. “La formazione del pensiero politico di Marx (1835-43)”, In: PETRUCCIANI, S. (Org.). *Il pensiero di Karl Marx: Filosofia, politica, economia*. Roma: Carocci, 2018, p. 33.

coesão é a necessidade natural, a necessidade e o interesse particular, a conservação de suas propriedades e de suas individualidades opostas.¹³

Os chamados direitos humanos nada mais são do que direitos do membro da sociedade burguesa, isto é, do homem egoísta e separado da comunidade. A dimensão prática da liberdade do homem é o direito à propriedade privada, que assim é definido por Marx, comentando o artigo 16 da Constituição de 1793:

O direito humano à propriedade privada, portanto, é o direito de desfrutar de seu patrimônio e dele dispor arbitrariamente, sem atender aos demais homens, independentemente da sociedade, é o direito do interesse pessoal. A liberdade individual e esta aplicação sua constituem o fundamento da sociedade burguesa. Sociedade que faz com que todo homem encontre nos outros homens não a realização de sua liberdade, mas pelo contrário, a limitação desta.¹⁴

A simples emancipação política (horizonte em que se situa o pensamento de Bauer, criticado por Marx) não questiona minimamente esse quadro geral do direito do homem egoísta, ou seja, do homem burguês, mas, pelo contrário, fortalece sua dimensão separada que impede a efetiva e integral emancipação humana.

Mas este fato torna-se ainda mais estranho quando verificamos que os emancipadores políticos rebaixam até mesmo a cidadania, a comunidade política ao papel de simples meio para a conservação dos chamados direitos humanos; que, por conseguinte, o *citoyen* é declarado servo do homem egoísta: degrada-se a esfera comunitária em que atua o homem em detrimento da esfera em que o homem atua como ser parcial; que, finalmente, não se considera como homem verdadeiro e autêntico o homem enquanto cidadão, senão enquanto burguês.¹⁵

13 MARX, K. *A questão judaica*. São Paulo: Moraes, 1991, p. 45.

14 Ibid., p. 43.

15 Ibid., p. 45.

No quadro da declaração de 1793, e do mesmo Bauer, a vida política acaba sendo meramente um instrumento que tem por tarefa e fim a vida e a defesa da sociedade civil. Na afirmação histórica da burguesia, a emancipação política é ao mesmo tempo a dissolução da velha sociedade aristocrático-feudal, acima da qual se elevava o poder absoluto do monarca. A revolução política é a revolução da sociedade civil, que afirma a sua esfera de autonomia do poder político esvaziando a antiga articulação corporativa da sociedade civil feudal da sua função política. A afirmação da sociedade burguesa representa uma profunda revolução econômica, social e política. Assim, a constituição do Estado político e a dissolução da sociedade civil na dimensão independente da individualidade, garantida pelo direito, acontecem no mesmo momento e em um único ato. Trata-se claramente de uma mudança radical, determinada por exigências racionais e interesses da nova classe surgida da decomposição da sociedade feudal. Todavia, o homem independente da sociedade civil (uma absoluta novidade) é apresentado como homem natural e os direitos humanos (mesmo inéditos) são definidos como direitos naturais. É exatamente essa separação que antepõe o interesse particular, acima do qual se articulam as relações sociais, jurídicas, institucionais e as representações filosóficas, que impede a emancipação humana.

A emancipação é a redução do homem de um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta independente e, de outro, a cidadão do Estado, a pessoa moral. Somente quando o homem real recupera em si o cidadão abstrato e se converte, como homem individual, em ser genérico, em seu trabalho individual e em suas relações individuais; somente quando o homem tenha reconhecido e organizado suas próprias forças como forças sociais e quando, portanto, já não se separa de si a força social sob a forma de força política, somente então se processa a emancipação humana.¹⁶

¹⁶ Ibid., p. 52.

A transição do mundo moderno

Nos seus estudos, Gramsci localizou em Hegel a primeira conceitualização filosófica da mudança histórica marcada pela afirmação do “Estado ético” e pelo prevalecimento do conceito de universal dignidade humana em contradição com o particularismo da velha sociedade aristocrático-feudal. Losurdo nos explica a relevância da filosofia de Hegel para entender racionalmente a Revolução Francesa — como negação dialética da velha sociedade em agonia — e suas heranças no devir da humanidade. Hegel soube reconhecer a história mundial como um processo unitário e dialético no qual as transformações não são dominadas por inacessíveis leis divinas ou naturais, sendo antes a consequência do estrito entrelaçamento de contradições objetivas e subjetivas geradas no corpo mesmo do tecido social abalado pelo conflito. A história da revolução filosófica alemã é a afirmação dos princípios da razão em todos os campos, a transcrição teórica do desenvolvimento histórico do mundo moderno, daquele progresso da liberdade que encontrou na Revolução Francesa um autêntico divisor de águas.

A história universal é um produto da razão eterna — e a razão determinou suas grandes revoluções, tanto do mundo como dos indivíduos; ela é a objetivação processual da emancipação humana na longa marcha da universalidade, da qual Hegel teve consciência e à qual ele deu forma filosófica e fundamentos gnosiológicos. Até 1789, as revoluções que marcam o advento do mundo moderno são acompanhadas por um debate teológico-político que envolve grandes teóricos como Hobbes, Spinoza e Locke. Este último, em particular, com os dois tratados sobre o governo, foi o pensador que mais acompanhou, no plano filosófico-político, a vitória da segunda revolução inglesa.¹⁷ Também nele, a ideia da igualdade entre os homens encontra uma legitimação religiosa no fato de que eles seriam todos produtos da criação divina. O processo de secularização, a passagem da teologia à ciência política, ainda não se tinha desenvolvido suficientemente na época da revolução estadunidense, que continua a fazer refe-

17 LOSURDO, D. *Lipocondria dell'impolitico: La critica di Hegel di ieri e di oggi*. Lecce: Millella, 2001, p. 35.

rência explícita ao “Criador” e à lei “divina”, além da “natural”, e que, de qualquer modo, considerando como “de per si mesmas evidentes” as “verdades” a que se refere, procura evitar o debate explicitamente filosófico, epistemológico-político, que, ao contrário, se torna central com a Revolução Francesa. A universal dignidade humana, nesse caso, é afirmada em si e para si, sem precisar de alguma legitimação teológica ou de elos de descendência com a criação divina.¹⁸

Além de Hegel, o filósofo italiano Benedetto Croce foi o intelectual que com maior consciência e organicidade aprofundou essa intuição. Não por acaso, Gramsci o definiu como o maior estudioso da hegemonia na filosofia italiana.¹⁹ Num ensaio intitulado “*La politica in nuce*”, editado em 1924 na revista de história e filosofia *La Critica*, por ele fundada e dirigida, Benedetto Croce escreveu que a política se articula através de dois termos fundamentais estritamente conexos: força e consenso, correspondentes ao binômio autoridade/liberdade. O consenso é um elemento decisivo para explicar as formas de articulação do poder político, pois não existe (na antiguidade como na modernidade) relação política sem conexão com a questão do consenso. Gramsci escreveu que a obra do filósofo liberal tem um mérito: encaminhou o interesse científico para o estudo dos elementos culturais e filosóficos como partes integrantes das ordens de domínio de uma sociedade. Isso favoreceu a compreensão do papel dos intelectuais na vida dos Estados e na construção da hegemonia e do consenso, ou seja, na edificação do “bloco histórico concreto”. Mas, em geral, o protagonista dessa mudança na ciência política é Hegel, que traduziu conceitualmente a transição histórica do estado patrimonial, o Estado de castas do *ancien régime*, ao Estado ético.

Hegel interpretou a história como um processo dialético de mudança, entre dominantes e dominados, que envolvia indivíduos e povos. Ele afirmou a natureza racional da história, definindo os

18 Ibid., p. 36.

19 Para aprofundar a importância da filosofia de Benedetto Croce para o desenvolvimento crítico do pensamento de Gramsci, sugiro a leitura do ótimo trabalho recentemente organizado por Fabio Frosini: GRAMSCI, A. *La “Storia d’Europa” di Benedetto Croce e il fascismo*. Org. F. Frosini. Milão: Unicopli, 2019.

conceitos historicamente determinados de liberdade e universal dignidade humana que encontraram a própria objetivação no moderno Estado constitucional.²⁰ Através dessa visão filosófica, Hegel tentou explicar historicamente as razões das grandes transformações do seu tempo, que progressivamente levaram a Europa a mudar as velhas instituições aristocrático-feudais e as antigas relações sociais de produção corporativas.

Na nova dimensão da vida social, o comportamento dos cidadãos é determinado consensualmente pela espontânea adesão à doutrina ética dos deveres, isto é, através do convencimento, não apenas da força. “Na eticidade hegeliana”, escreveu Losurdo, “há o *pathos* da razão, da universalidade: ‘A razão deve ser o elemento dominante, e é assim num Estado desenvolvido’”.²¹ Isso significa que um Estado moderno só pode afirmar-se por meio de uma eticidade evoluída. As instituições devem basear-se nos princípios da racionalidade e o direito deve aumentar a garantia da liberdade e não a sua limitação forçada. Isto é, o comportamento dos cidadãos deve inspirar-se consensualmente e livremente (não apenas por meio do constrangimento) nos valores éticos comuns da própria sociedade, que encontram no moderno Estado constitucional e no direito sua dimensão mais elevada e universal.²²

20 Segundo Rawls, a afirmação do Estado constitucional, e, portanto, do liberalismo, coloca pela primeira vez e com sucesso na história o problema da unidade na diversidade, ou seja, a existência de uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais “razoáveis”. O sucesso do constitucionalismo liberal tornou possível a afirmação de sociedades plurais, estáveis e razoavelmente harmoniosas, dando um fundamento ético para a prática pacífica da tolerância. Uma novidade histórica absoluta. Rawls, J. “Giustizia come equità”. In: VECA, S. (Org.). *Giustizia e liberalismo politico*, Milão: Edizioni di Comunità, 1994, p. 28-35.

21 LOSURDO, D. *Hegel e a liberdade dos modernos*. São Paulo: Boitempo, 2019, p. 338-339.

22 Isaiah Berlin localiza nessa mudança a origem das modernas sociedades liberais, alicerçadas na ideia de pluralismo dos valores. Nelas, os valores que inspiram a vida dos seres humanos são não apenas muitos e diversificados, mas, em vários casos, inconciliáveis e até incompatíveis, tanto ao nível das culturas gerais, quanto em relação aos valores de uma mesma cultura ou pessoa. Seria característico das grandes religiões e das ideologias monistas achar que existe apenas um jeito correto de viver, uma só estrutura de valores de verdade, ou seja, afirmar, de forma fanática e indiscutível, a unicidade de uma tese que inevitavelmente desemboca na perseguição dos valores críticos ou não homologados. O pluralismo seria o único antídoto ao fundamentalismo, uma fonte perene de liberalismo e de tolerância que

Estado ético e opinião pública

A transição do velho ao novo, que mudou radicalmente a função histórica do Estado e as suas formas de relacionamento com o povo e aquelas do povo com o Estado, encontrou na centralidade da opinião pública o novo alvo cultural e político das instituições. Isso aconteceu na véspera da queda dos Estados absolutos, caracterizada pela luta da nova classe burguesa pela hegemonia política e pela conquista do poder.²³

Essa grande mudança, e portanto a transformação do vínculo comando/obediência, abre historicamente um mundo novo à ciência e à filosofia política modernas.²⁴ Tendo bem clara essa premissa, John Rawls escreveu que uma sociedade política, assim como cada agente racional (indivíduo, família, associação), tem uma modalidade por meio da qual formula os seus planos e uma ordem entre as prioridades dos seus fins, em razão das quais assume as próprias decisões. A atuação de tudo isso representa sua razão, o poder moral e intelectual cujas raízes se encontram na capacidade de seus membros humanos. Todavia, nem todas as razões são públicas. Nos regimes aristocráticos e autocráticos, por exemplo, o conceito do bem não pertence ao público, mas aos governantes (sejam eles um déspota, uma casta social ou um sacerdócio). A razão pública é característica dos povos democráticos: é a razão dos cidadãos, dos que têm em comum o status de cidadania (livre e igual). O objeto da razão deles é o bem público, o que a concepção política de justiça precisa a respeito da estrutura institucional da sociedade, dos escopos e dos fins que devem animar a vida social dos cidadãos. Rawls fala de razão pública

nunca pretende de apagar as outras visões do mundo por ter vieses alternativos aos nossos convencimentos mais profundos. Berlin, I. *Libertà*. Milão: Feltrinelli, 2002, p. 56-96.

23 GRAMSCI, A. *Quaderni del carcere*, op. cit., p. 914-15.

24 Para utilizar uma definição concisa e eficaz de Salvatore Veca: “Diríamos então que o propósito de uma teoria de justiça é a justificação ética das instituições fundamentais que moldam uma forma estável e duradoura de vida coletiva. Isso é verdade, quer nossa concepção de justiça seja utilitária ou contratualista, libertária ou comunitária. Se uma sociedade é uma sociedade justa é a questão que a teoria é chamada a responder, definindo os critérios de justificação e oferecendo-os para serem compartilhados pelos cidadãos dessa sociedade”. VEGA, S. “Introduzione”. In: _____ (Org.). *Giustizia e liberalismo politico*. Milão: Feltrinelli, 1996, p. 5.

em três sentidos: 1) como razão dos cidadãos enquanto tais; 2) como razão sujeita ao bem público e à justiça fundamental; 3) como razão pública na natureza e no conteúdo (ideais e valores próprios da concepção que a sociedade tem da justiça). A razão pública, como ideia do bem que inspira e orienta o comportamento dos cidadãos numa sociedade democrática, não é questão reconduzível à dimensão normativa ou coercitiva, mas à esfera da adesão espontânea, voluntária, consciente e consensual.²⁵

Na *Filosofia do direito*, Hegel escreveu que umas das consequências mais significativas do desenvolvimento dos Estados modernos, até a afirmação do sistema representativo-parlamentar, reside na importância da participação dos cidadãos (mediada pelos órgãos intermédios) nas escolhas fundamentais da vida política e, portanto, na centralidade da opinião pública, que, pelo contrário, não encontramos na sociedade de camadas fechadas do antigo regime.²⁶ A liberdade formal e subjetiva, por meio da qual os cidadãos exprimem as próprias avaliações, opiniões e conselhos sobre as questões gerais da vida pública, tem o seu fenômeno no que se chama de opinião pública. A opinião pública que junta o particular com o universal gera um “senso comum” onde, todavia, podem conviver elementos contrastantes e negativos. A opinião pública contém contraditoriamente em si tanto o bom senso, ou seja, o conteúdo do verdadeiro e do justo tornado fundamento ético dos nossos comportamentos, quanto o lado da subjetividade unilateral, que, interiorizando na consciência individual as grandes questões da política, pode gerar uma visão parcial ou errada das coisas. A opinião é talvez determinada pelas nossas autênticas necessidades, mas de forma contingente e acidental, influenciada pela ignorância, que inclusive pode ser afetada pela manipulação e pelas mentiras transformadas em verdade, levando à interpretação limitada ou equivocada da realidade. A opinião pública, portanto, tem um valor bivalente cujo dado negativo reside na excessiva propensão subjetiva e na ausência de universalidade.

25 RAWLS, J. *Il liberalismo politico*. Turim: Einaudi, 2005, pp. 193-230.

26 HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou Direito natural e ciência do estado em compêndio*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2009, p. 290.

dade, porque não consegue suprasumir-se numa dimensão dialética mais avançada, ficando travada na unilateralidade da afirmação ou da negação primitiva:

Visto que se trata aí da consciência da peculiaridade da maneira de ver e do conhecimento, assim é uma opinião tanto mais própria quanto pior é seu conteúdo; pois o mau é o que é totalmente particular e próprio em seu conteúdo, ao contrário, o racional é o universal em si e para si, e o próprio é aquilo sobre o qual o opinar se imagina algo.²⁷

A centralidade da opinião pública na sociedade pós-feudal capturou também a atenção de uma obra famosa como *A democracia na América*. Todavia, Alexis de Tocqueville, falando dessa absoluta novidade das modernas realidades liberais, sublinhou a sua permeabilidade e o perigo do tendencial conformismo conservador. Exatamente a legitimação popular das suas relações de força pode conduzir até dimensões de despotismo bem mais sofisticadas e eficazes do que aquelas dos velhos regimes absolutos. Como sabemos, nas suas considerações sobre o perigo da tirania das majorias, Tocqueville contestou não a fraqueza, mas, ao contrário, a força irresistível do governo democrático, em que o verdadeiro *dominus* fica na opinião pública: “o que me repugna não é a extrema liberdade, mas as poucas garantias contra a tirania”.²⁸

Sendo intérprete dos valores de fundo ou dominantes de uma sociedade, a maioria define as coordenadas do pensamento, da arte, da cultura e da ciência, marginalizando ou expulsando os pensamentos críticos e também quem simplesmente não adere à sua visão do mundo. A maioria intervém sistematicamente sobre a opinião pública com a tarefa de moldar a sociedade à sua imagem e semelhança de modo a evitar preventivamente o surgimento de posições críticas, ou seja, limitando os espaços de legitimidade para o dissenso e a opo-

²⁷ Ibid., p. 291.

²⁸ TOCQUEVILLE, A. *A democracia na América*. v. 1. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 296.

sição aos valores prevalentes e consolidados. Tudo isso determina o conformismo e a obediência acrítica, agindo não tanto sobre o efetivo convencimento, mas sobre a propensão conformista dos cidadãos. As opiniões se formam e consolidam sendo passivamente transmitidas pelo ambiente social onde o indivíduo está inserido. Desse modo, a liberdade não é mais consciência crítica, independência moral e participação eticamente ativa, mas simples exercício de direitos que garantem a nossa tranquilidade e prosperidade econômica.²⁹

Segundo Tocqueville, nas modernas sociedades democráticas o exercício do pensamento, se crítico das opiniões prevalentes, pode achar até menos espaço do que nas velhas monarquias absolutas porque, agindo sobre a opinião pública para condicionar as suas posições, quem controla o poder dispõe agora de instrumentos bem mais eficazes que a força tradicional dos Estados. Os velhos regimes objetivavam a violência e, assim, para chegar à alma, endereçavam brutalmente as próprias atenções ao corpo. Nas modernas democracias, as formas da repressão tornam-se intelectuais, dirigindo-se cirurgicamente à vontade que se quer constranger. A República “deixa o corpo e vai diretamente à alma”:

Em nossos dias, os soberanos mais absolutos da Europa não seriam capazes de impedir que certos pensamentos hostis à sua autoridade circulassem surdamente em seus Estados e até mesmo no seio de suas cortes. A razão disso é simples: não há monarca tão absoluto que possa reunir em suas mãos todas as forças da sociedade e vencer as resistências, como pode fazê-lo uma maioria investida do direito de fazer as leis e executá-las. [...]. A maioria traça um círculo formidável em torno do pensamento. Dentro deste limite, o escritor é livre; mas ai dele, se ousar sair! Não que deva temer um auto-de-fé, mas vê-se diante dos desgostos de todo o tipo e de perseguições cotidianas. A carreira política lhe é vedada: ele ofendeu o único poder que tem a faculdade de abri-la. Recusam-lhe tudo, até a glória. Antes de publicar suas opiniões, pensava ter partidários; parece-lhe não os ter mais, agora que se revelou a todos, porque aqueles que o criticam se exprimem em alta voz e os que pensam como ele, sem ter sua coragem, calam-se e afastam-se. Ele cede, dobra-se

29 Ibid., p. 290.

enfim sob o esforço de cada dia e entra no silêncio, como se sentisse remorso por ter dito a verdade. Grilhões e carrascos são instrumentos grosseiros, que a tirania empregava outrora; mas em nossos dias a civilização aperfeiçoou até o próprio despotismo, que parecia, contudo, nada mais ter a aprender.³⁰

O problema do conformismo das opiniões, e, portanto, do constrangimento forçado da opinião pública, também foi alvo das reflexões de outro filósofo liberal, John Stuart Mill. Segundo ele, na sociedade moderna, onde os indivíduos são perdidos na multidão, o principal inimigo não é mais (apenas) a legislação coercitiva, mas o condicionamento do senso comum pela opinião pública que governa o mundo. “O homem, e ainda mais a mulher, que pode ser acusado de fazer o que ninguém faz, ou de não fazer o que todo o mundo faz, é objeto de comentários depreciativos, como se tivesse cometido algum delito moral grave”.³¹ Isso torna a opinião pública intolerante a qualquer manifestação de individualidade, porque a média geral da humanidade não é apenas moderada pelo intelecto, mas também pelas inclinações. As pessoas não têm gostos e desejos desenvolvidos o bastante para deixá-las livres de fazer algo incomum. Portanto, não entendem que, pelo contrário, têm essa riqueza, para as quais reservam o desprezo, a humilhação da exclusão do mundo dos homens de bem. Mill fala então do governo da mediocridade, uma condição de decadência em que as mensagens que orientam as mentes do povo, suas escolhas e visões do mundo não são mais dos intelectuais, de livros que marcam uma época ou dos grandes líderes, mas provêm de pessoas em cuja mediocridade intelectual o cidadão médio pode se reconhecer. Questões de incrível atualidade numa época como a atual, onde as redes sociais e informais amplificaram ainda mais aquelas tendências degenerativas das opiniões que já ele denunciava.

O único poder que merece esse nome é o das massas e dos governos que se tornam agentes de propensões e dos instintos das massas. Isso vale nas relações morais e

30 Ibid., pp. 289-90.

31 Mill, J. S. *Da liberdade individual e econômica*. Barueri: Faro, 2019, p. 95.

sociais da vida privada e nos negócios públicos. Aqueles cuja opiniões são conhecidas como opinião pública nem sempre são o mesmo tipo de público: nos EUA são toda a população branca; na Inglaterra, são, principalmente, a classe média. Mas são sempre massas, isto é, uma mediocridade coletiva. E o que é uma novidade ainda maior: nesse momento, as massas não recebem suas opiniões de dignitários da Igreja ou do Estado, de pretensos líderes ou livros. O pensamento delas é feito para elas por homens muito parecidos com elas mesmas, dirigindo-se a elas ou falando em seu nome impulsivamente por meio de jornais.³²

O antídoto contra o governo da mediocridade, quando as opiniões de homens meramente comuns se tornarem dominantes, seria a individualidade cada vez mais ampla dos que se situam nas alturas mais elevadas do pensamento, aqueles que não se deixam condicionar pela opinião prevalente por mero conformismo e oportunismo. Como Hegel, também Mill fala de indivíduos excepcionais, cujas faculdades não deveriam ser contidas, mas estimuladas a agir de modo diferente da opinião pública.

Nesta época, o mero exemplo de inconformidade, a mera recusa a se submeter ao costume é em si um serviço. Justamente porque a tirania da opinião é tal que torna a excentricidade motivo de censura, é desejável, para romper a tirania, que as pessoas sejam excêntricas. A excentricidade sempre sobejou quando e onde a força de caráter sobejou; e o grau de excentricidade numa sociedade geralmente foi proporcional ao grau de genialidade, vigor mental e coragem moral nela contidos. Atualmente, que tão poucos ousem ser excêntricos sinaliza o principal perigo da época.³³

Não existem razões para que toda a existência humana se uniformize num único padrão ou num pequeno número de padrões. Pessoas diferentes também exigem condições diferentes para o seu desenvolvimento humano, intelectual, espiritual. O que favorece e

32 Ibid., p. 92.

33 Ibid., p. 93.

ajuda o crescimento de um pode ser um obstáculo ao desenvolvimento de outrem. O “despotismo do costume” representa um obstáculo ao avanço humano, porque se contrapõe àquela disposição da alma, chamada espírito da liberdade ou do progresso, que empurra o homem para o melhor.

Segundo Benedetto Croce, a afirmação das constituições liberais e dos sistemas parlamentares representativos foi uma verdadeira revolução, marcando um salto decisivo em termos da difusão das liberdades fundamentais e dos direitos de cidadania. No entanto, o exemplo da Itália, onde o Estatuto Albertino³⁴ e os equilíbrios institucionais liberais e democráticos foram literalmente esmagados pelo fascismo, mostrou o quanto essas garantias políticas, jurídicas e constitucionais não eram suficientes em si mesmas para garantir a defesa das liberdades:

É claro que a mera forma institucional e jurídica, se tem sua importância, não basta para marcar o grau de liberdade e nem mesmo para garantir a existência real dessa liberdade, pois existem formas vazias e outras tão pouco ou tão estranhamente preenchidas que dão origem a um parlamentarismo de aparência [...]. Nem mesmo o sufrágio mais ou menos amplo ou mesmo universal diz algo sobre a extensão e a profundidade do liberalismo, já que em alguns casos há sentimentos e costumes mais liberais e ações liberais em países com sufrágio menos amplo do que em outros que têm sufrágio muito amplo, já que, como já foi dito, o sufrágio universal é frequentemente muito caro aos inimigos da liberdade, feudelistas, sacerdotes, reis e chefes do povo ou aventureiros.³⁵

Retomando um tema presente em Hegel, Tocqueville e Stuart Mill, Croce deixa claro que a liberdade de um povo depende estritamente da força crítica da opinião pública e da qualidade da sua classe política, do seu amor pelo seu país, do seu senso de Estado e da cora-

34 O Estatuto Albertino de 1848 foi a Constituição de inspiração liberal em vigor primeiramente no Reino da Sardenha e, depois da unificação política de 1861, no Reino da Itália, até o fascismo.

35 CROCE, B. *Storia dell'Europa nel secolo decimonono*, op. cit., p. 246.

gem dos seus governantes para empreender as inovações necessárias ao progresso social.

As funções hegemônicas do Estado educador

Como já expliquei, exatamente avaliando as reflexões de Hegel aqui mencionadas, Gramsci sublinha o quanto a concepção usual de Estado é errada e limitativa. Uma sociedade moderna avançada tem formas estratificadas de direção política articuladas em dois níveis: a “sociedade civil”, que corresponde à função de hegemonia exercida pela classe dominante sobre a sociedade inteira; a “sociedade política”, ou o Estado no sentido mais estrito do domínio direto, incluindo as funções de comando e “governo jurídico”. A visão tradicional do Estado permanece presa a esse segundo aspecto do domínio, sem dar a devida importância ao aparato privado da hegemonia, ou sociedade civil. Desse modo, subestimam-se as funções políticas da cultura, das relações sociais e também econômicas. Sociedade política e sociedade civil não estão separadas e em oposição. A segunda existe em função da primeira, sustentando-a e alimentando-a. Nesse sentido, Gramsci retoma o raciocínio de Hegel sobre a opinião pública para explicar a sua estrita conexão com a questão da hegemonia:

§ 83. *Noções enciclopédicas. A opinião pública.* O que se chama de “opinião pública” está estreitamente ligado à hegemonia política, ou seja, é o ponto de contato entre a “sociedade civil” e a “sociedade política”, entre o consenso e a força. O Estado, quando quer iniciar uma ação pouco popular, cria preventivamente a opinião pública adequada, ou seja, organiza e centraliza certos elementos da sociedade civil. História da “opinião pública”: naturalmente, elementos de opinião pública sempre existiram, mesmo nas satrapias asiáticas; mas a opinião pública como hoje se entende nasceu às vésperas da queda dos Estados absolutistas, isto é, no período de luta da nova classe burguesa pela hegemonia política e pela conquista do poder. A opinião pública é o conteúdo político da vontade política pública, que poderia ser discordante: por isto, existe luta pelo monopólio dos órgãos da opinião pública — jornais, partidos, Parlamento —, de modo que uma só força modele a opinião

e, portanto, a vontade política nacional, desagregando os que discordam numa nuvem de poeira individual e inorgânica.³⁶

O que, acima de tudo, caracterizou a burguesia na sua fase revolucionária foi a sua capacidade de incluir outras classes sociais e de dirigi-las por meio do Estado, isto é, a hegemonia política e social. Enquanto na época do feudalismo a aristocracia, organizada como “casta fechada”, não tinha a tarefa da incorporação das outras classes, a burguesia se revelou muito mais dinâmica e móvel, visando à assimilação do resto da sociedade ao seu nível econômico e cultural. Isso mudou profundamente a função do Estado, que se tornou “educador”, até mesmo por meio da função hegemônica do direito na sociedade.

Essa importantíssima função encontra na escola e nos tribunais os representantes das atividades fundamentais do Estado, embora, na realidade, elas não sejam as únicas. Cabe incluir no conceito de Estado ético também o conjunto das iniciativas privadas que formam o aparelho da hegemonia política e cultural das classes dominantes. Portanto, a definição de Estado ético de Hegel é própria da fase na qual a tendência expansiva da sociedade burguesa parecia ilimitada. Nela, a natureza universal dos seus valores poderia expressar-se pela transformação burguesa de todo o gênero humano.

§ 2. *O Estado e a concepção do direito.* A revolução provocada pela classe burguesa na concepção do direito e, portanto, na função do Estado consiste especialmente na vontade de conformismo (logo, eticidade do direito e do Estado). As classes dominantes precedentes eram essencialmente conservadoras, no sentido de que não tendiam a assimilar organicamente as outras classes, ou seja, a ampliar “técnica” e ideologicamente sua esfera de classe: a concepção de casta fechada. A classe burguesa põe-se a si mesma como um organismo em contínuo movimento, capaz de absorver toda a sociedade, assimilando-a ao seu nível cultural e econômico; toda a função do Estado é transformada: o Estado torna-se “educador” etc. De que modo se verifica uma paralisação e se volta à concepção do Estado como pura força etc. A classe burguesa está “saturada”: não só não se difunde; mas se desagrega; não

36 GRAMSCI, A. *Quaderni del carcere*, op. cit., p. 914.

só não assimila novos elementos, mas desassimila uma parte de si mesma (ou, pelo menos, as desassimilações são muito mais numerosas do que as assimilações). Uma classe que se ponha a si mesma como passível de assimilar toda a sociedade e, ao mesmo tempo, seja realmente capaz de exprimir este processo leva à perfeição esta concepção do Estado e do direito, a ponto de conceber o fim do Estado e do direito, tornados inúteis por terem esgotado sua missão e sido absorvidos pela sociedade civil.³⁷

Historicamente, a burguesia trabalha para tornar homogêneas (em termos de costumes, moral, senso comum) as classes dirigentes e criar um conformismo social capaz de consolidar o seu poder através de uma combinação de força e consenso, domínio mais hegemonia. Desse modo, consegue arregimentar e dirigir, por meio dos seus próprios esquemas culturais, também as classes dominadas. Cada Estado é ético na medida em que opera para elevar toda a população a um nível cultural e moral adequado ao desenvolvimento das forças produtivas e aos interesses das classes dominantes. Todavia, segundo Gramsci, a efetiva eticidade de um Estado pode realizar-se apenas alcançando a condição de integral emancipação humana, ou seja, subvertendo as tradicionais relações passivas entre as classes que definem a fratura entre dirigentes e dirigidos, trabalho intelectual e trabalho instrumental — isto é, superando as relações sociais alicerçadas na exploração e na dominação do homem sobre o homem.

Nessas notas, é evidente a presença de temas característicos de *A ideologia alemã*, publicado pela primeira vez em 1932 em alemão por iniciativa do Instituto Marx-Engels-Lênin em Moscou, enquanto a primeira tradução para o russo saiu em 1933. Até pouco tempo atrás, achava-se que Gramsci não conhecia essa obra, e que essa concordância era apenas o fruto de coincidências conceituais não interiorizadas. Todavia, estudos recentes demonstraram o conhecimento por parte de Gramsci de algumas partes significativas desse trabalho

³⁷ Ibid., 937.

(antes de ser publicado na íntegra), contidas em uma antologia russa de 1924 dos escritos de Marx e Engels.³⁸

Segundo a *Ideologia alemã*, no longo processo de desenvolvimento histórico que leva ao Estado ético, a divisão do trabalho torna-se realmente tal apenas a partir do momento em que surge uma separação entre o trabalho material e o espiritual. É a partir desse momento que se desenvolve o sistema das representações e a consciência pode ser imaginada como algo diferente da práxis existente, do processo de produção da vida material:

A partir desse momento, a consciência *pode* realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da práxis existente, representar algo realmente sem representar algo real — a partir de então, a consciência está em condições da filosofia, da moral etc. “puras”. Mas, mesmo que essa teoria, essa teologia, essa filosofia, essa moral etc. entrem em contradição com as relações existentes, isto só pode se dar porque as relações sociais existentes estão em contradição com as forças de produção existentes — o que, aliás, pode se dar também num determinado círculo nacional de relações [...].³⁹

Toda a representação da história sempre omitiu a sua base real ou, no limite, a relegou uma dimensão secundária. Por isso, essa disciplina tendencialmente vê apenas as ações políticas taumatúrgicas de monarcas e Estados, as lutas religiosas, as lutas teóricas.⁴⁰

As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes. Por isso, ela é ao mesmo tempo a força material e espiritual dominante, porque não controla apenas os meios de produção material, mas dispõe também dos meios de produção espiritual. Essas ideias, portanto, sempre fixam a expressão ideal das relações materiais dominantes, concebidas como ideias que marcam uma idade

38 ANTONINI, F. “Gramsci, il materialismo storico e l’antologia russa del 1924”. *Studi Storici*, Roma, v. 59, n. 2, pp. 403-35, 2018.

39 MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2018, p. 35.

40 *Ibid*, pp. 35-36.

histórica inteira. Estritamente entrelaçada a essa função especializada de produção, a centralidade da separação entre trabalho espiritual e material é novamente sublinhada por Marx e Engels:

A divisão do trabalho, que já encontramos acima [...] como uma das forças principais da história que se deu até aqui, se expressa também na classe dominante como divisão entre trabalho espiritual e trabalho material, de maneira que, no interior dessa classe, uma parte aparece como os pensadores dessa classe, como seus ideólogos ativos, criadores de conceitos, que fazem da atividade de formação da ilusão dessa classe sobre si mesma o seu meio principal de subsistência, enquanto os outros se comportam diante dessas ideias e ilusões de forma mais passiva e receptiva, pois são, na realidade, os membros ativos dessa classe e têm menos tempo para formar ilusões e ideias sobre si próprios.⁴¹

Marx e Engels investigam, na estrita relação entre teoria e prática, o nexos que junta as condições materiais de vida do indivíduo e o seu pensamento, fazendo derivar o segundo das primeiras, embora essa relação de dependência seja ocultada pela ideologia. Segundo Marx e Engels, na filosofia clássica alemã a relação entre os fatos materiais e as ideias é representada de maneira invertida, como no interior de uma câmara obscura, como um homem que caminha sobre a cabeça.

Totalmente ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu à terra, aqui se eleva da terra ao céu. Quer dizer, não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida [...]. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência. No primeiro modo de considerar as coisas, parte-se da consciência como do indivíduo vivo; no segun-

41 Ibid., pp. 47-48.

do, que corresponde à vida real, parte-se dos próprios indivíduos reais, vivos, e se considera a consciência apenas como *sua* consciência.⁴²

Nessa operação que reverte a realidade e as relações entre causas e efeitos, podemos reconhecer o fundamento ideológico do pensamento que afirma a sua autonomia e independência. Marx e Engels descrevem a “falsa consciência”, seja como visão parcial e fragmentária da realidade (por falta de conhecimento), seja como representação ideológica onde a tendência a manipular e mistificar a realidade assume um papel político decisivo, apresentando os interesses específicos de uma classe como interesse geral da sociedade. Um conhecimento abstrato, formal, que tem a tarefa de legitimar o *status quo* social, escondendo a realidade das relações sociais que o determinam. Isso seria o resultado necessário daquele processo de alienação, separação e cisão do homem da sua atividade material e, portanto, da realidade social. Mas a função da ideologia se torna fundamental também em relação ao conceito de classe universal ou geral que concede o poder à velha classe dominante.

Realmente, toda nova classe que toma o lugar de outra que dominava anteriormente é obrigada, para atingir seus fins, a apresentar seu interesse como o interesse comum de todos os membros da sociedade, quer dizer, expresso de forma ideal: é obrigada a dar às suas ideias a forma da universalidade, a apresentá-las como as únicas racionais, universalmente válidas. A classe revolucionária, por já se defrontar desde o início com uma *classe*, surge não como classe, mas sim como representante de toda a sociedade; ela aparece como a massa inteira da sociedade diante da única classe dominante.⁴³

Na sociedade burguesa, onde, como escreve Gramsci, o Estado torna-se educador, cumprindo a tarefa da construção de um conformismo social rumo às exigências produtivas, a escola encontra um

42 Ibid., p. 94.

43 Ibid., pp. 48-49.

papel sempre mais importante. Por um lado, ela fornece mão de obra funcional à produção material; por outro, forma intelectualmente os futuros representantes da classe dominante. A essa distinção corresponde aquela entre dirigentes e dirigidos. Em contraposição a essa ideia de hierarquia social — geralmente considerada natural e, enquanto tal, imutável, mas que, ao contrário, é fruto da divisão especialização do trabalho —, Gramsci afirmou a necessidade de superar a fratura historicamente determinada entre funções intelectuais e manuais, em razão da qual torna-se necessária a existência de um sacerdócio ou casta de especialistas da política e do saber.

Conclusões

Na visão de Marx, política e educação estão deontologicamente entrelaçadas, numa relação de reciprocidade: por um lado, é essencial uma profunda transformação das condições sociais para criar um sistema escolar diferente; por outro, é preciso mudar as condições do sistema de ensino para mudar as condições sociais. A perspectiva educativa de Marx reside na exigência de tornar possível o pleno desenvolvimento da personalidade humana, superando as condições impostas pela divisão de classes e pela especialização do trabalho dela decorrente. O percurso de Marx junta filosofia e economia política. Mas, quando os seus estudos abrangem a dimensão econômica, ele conserva uma visão dialética, ou seja, interpreta o devir histórico segundo mudanças que acontecem num quadro dominado por contradições objetivas e subjetivas, onde a tese se converte no seu oposto, criando no seu próprio seio a sua negação. Isso acontece também na dimensão da educação e da emancipação integral do homem, porque se o desenvolvimento técnico da sociedade industrial produz o máximo da desumanização, ele cria também as condições — graças à mesma divisão e especialização do trabalho responsável por aquela negação da humanidade — para o desenvolvimento omnilateral do indivíduo.

Como escreveu Manacorda, a simples emancipação política não é suficiente para a plena libertação humana, porque o capitalista

tem a pretensão de que os trabalhadores permaneçam sempre num nível mínimo de desfrute da vida e se comportem como puras máquinas. O operário não pode participar dos prazeres superiores e dos diferentes meios de crescimento intelectual, porque sua única participação na sociedade é a dos escravos assalariados. As possibilidades de vida plenamente humana estão em dependência do tempo do trabalho, que as regras do capitalismo tendem a prolongar junto com a produtividade e, portanto, a exploração do trabalho mesmo, apesar do fato de que o desenvolvimento tecnológico empurra a produção na direção da redução do tempo necessário para produzir o que a sociedade precisa para a satisfação das próprias exigências.

Marx nunca expressou uma recusa ideológica da modernidade da produção industrial. Para ele, o problema encontra-se nas relações sociais da produção. Se, por um lado, o processo de especialização do trabalho precisou desumanizar essa atividade criadora, por outro, o mesmo processo pode tornar-se a premissa da criação, fora do trabalho, de um tempo totalmente humano, porque, reduzindo o tempo e o dispêndio de energias, pode livrar aquele necessário ao completo desenvolvimento do indivíduo social, através da elevação cultural, científica e artística não só de uma classe, mas de toda a sociedade. Novamente recorremos a Manacorda, que sintetizou com grande eficácia o sentido progressivo dessa contradição dialética:

Para concluir, retomando brevemente o que pudemos ver nesta resenha sumária sobre a concepção que Marx tem do trabalho e da sua função no fazer-se do homem, podemos dizer que o homem é homem na medida em que deixa de identificar-se, à maneira dos animais, com a própria atividade vital na natureza; na medida em que começa a produzir as condições de uma vida humana sua, isto é, os meios de subsistência e as relações que estabelece com outros homens ao produzi-la na divisão do trabalho; como uma relação não limitada a apenas uma parte da natureza, mas pelo menos potencialmente, como uma relação universal ou omnilateral com toda a natureza como seu corpo orgânico; e na medida, afinal, em que humaniza a natureza, fazendo da história natural e da história humana um só processo e, ao assim fazer, modifica-se a si mesmo, cria o homem da sociedade humana [...]. Num determinado momento desse desenvolvimento, a criação de

uma totalidade de forças produtivas, dentre as quais a ciência, torna-se possível a recuperação da integralidade ou omnilateralidade. A propriedade privada dos meios coletivos de produção, que é apropriação privada de trabalho alheio, tem significado, também, apropriação privada da ciência e sua superação do trabalho; esta tem mesmo negado o preexistente vínculo entre ciências e ação, próprio da limitada produção artesanal, mas criou por sua vez as condições para a sua própria superação. Torna inevitável a recuperação entre ciência e trabalho; e tal recuperação não pode realizar-se a não ser como reapropriação da ciência por parte de todos os indivíduos no processo coletivo da produção moderna, do moderno domínio do homem sobre a natureza.⁴⁴

A perspectiva de Marx se orienta rumo à criação de uma vida comunitária onde ciência e trabalho pertençam a todos os indivíduos e não fiquem separados. Nessa direção, a escola deve configurar-se como processo educativo em que coincidam o trabalho e uma ciência operativa, correspondente à essência do homem capaz de dominar a natureza. Isso significa que, no plano educativo, a perspectiva do ensino não pode criar um trabalho moldado sobre habilidades parciais, mas estimular a sua dimensão mais dinâmica e moderna para ser um ator protagonista da sociedade tecnológica e industrial. Todas as reflexões de Marx se encaminham a partir da questão da separação entre trabalho mental e trabalho manual ao longo de um processo contraditório, dialético, potencialmente progressivo. Novamente as palavras de Manacorda:

[Marx] indicou claramente tanto a destruição do velho artesanato, no interior do qual se podia dominar completamente um limitado processo produtivo até elevar-se nele a um limitado senso artístico, isto é, a uma limitada plenitude de expressão humana, quanto a separação da ciência e do trabalho existente na fábrica, que subtrai ao operário as potências intelectuais do trabalho e quanto, afinal, o surgimento espontâneo (e contraditório) do germe de um novo ensino para a classe operária, a saber, escolas como as da classe dominante (e não mais de simples treinamento), escolas também investidas da mais moderna ciência, a tecnologia, destinada, de

44 MANACORDA, M. A. *Marx e a pedagogia moderna*. São Paulo: Cortez, 1991, pp. 63-64.

modo contraditório, a fazer dominar inteiramente não mais um limitado processo produtivo, mas uma totalidade de ramos de produção.⁴⁵

Então, a omnilateralidade (o desenvolvimento da humanidade em todas as esferas da sua existência) é a tarefa da educação para a sociedade comunista na visão de Marx. É a perspectiva do homem integral, “completo, multilateral em todos os sentidos das faculdades e das forças produtivas, das necessidades e da capacidade da sua satisfação”.⁴⁶ A organização-especialização do trabalho condiciona a divisão da sociedade em classes e, através da divisão entre trabalho manual e mental, produz as duas dimensões do homem dividido, que se desenvolvem de forma unilateral na primeira ou na segunda esfera de atividade.

Essas questões são abordadas pela primeira vez por Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos*,⁴⁷ muito influenciados pelos primeiros escritos de Engels sobre a situação da classe operária inglesa, onde ele escreveu que a dimensão unilateral do homem dobrado sobre a máquina acaba por constranger o operário à ignorância, à deformidade humana. Nesse esquema de relação social, também as

45 Ibid., p. 66.

46 Ibid.

47 Ao longo da sua vida intelectual, Marx escreveu uma enorme quantidade de cadernos onde anotou estudos, comentários às leituras, rascunhos e reflexões nos diferentes temas por ele abordados (sobretudo filosofia, política, economia e história). Nesses cadernos, Marx guardava essencialmente os materiais que depois utilizava para artigos e livros, sem voltar novamente à leitura das obras citadas. Ao mesmo tempo, todavia, nesses cadernos Marx escrevia conceitos, raciocínios e projetos que planejava desenvolver. No período em que Marx viveu em Paris (entre outubro de 1843 e fevereiro de 1845), ele escreveu os que os estudiosos de Marx chamam de *Cadernos parisienses*, onde se encontram os estudos que fundamentam a *Crítica da filosofia do direito*, a *Questão judaica*, a *Sagrada família* e vários artigos que ele publicou naqueles anos. É a partir desses materiais que, entre 1927 e 1932, os organizadores extraíram os chamados *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844, publicados na União soviética e na Alemanha. Portanto, esse trabalho, que virou uma obra muito conhecida e estudada de Marx, não é um verdadeiro livro, mas o resultado da transcrição dos três cadernos que ele realizou entre maio e agosto de 1844. A publicação desses materiais definidos como “ensaios fragmentários”, e também de outros inéditos, foi o resultado dos trabalhos feitos nos arquivos pelo diretor do Instituto Marx-Engels de Moscou, David, Borisovič Rjazanov. DONAGGIO, E. “I manoscritti economico-filosofici del 1844”. In: PETRUCCIANI, S. *Il pensiero di Marx*, op. cit., pp. 43-71.

escolas que a burguesia criou para os operários assumem um papel político: impedir qualquer possibilidade de desenvolvimento intelectual do trabalhador. Ao mesmo tempo, a escola para as classes dirigentes produz outra forma de degradação, por meio de uma erudição puramente formal sem nenhuma conexão com a vida real e as atividades práticas:

Dessa condição histórica do trabalho alienado do homem em relação ao homem e à natureza do trabalho alienado — no qual a atividade humana, rebaixada de fim a meio, de automanifestação a uma atividade completamente estranha a si mesma, nega o próprio homem — decorre uma situação de imoralidade, monstruosidade, hilotismo dos operários e dos capitalistas, pois o que em um é atividade alienada, é estado de alienação no outro, e uma potência desumana domina a ambos.⁴⁸

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx trata pela primeira vez de forma explícita o tema do comunismo, uma visão que tem na suprassunção positiva (a superação no sentido dialético) da propriedade privada a premissa para a conquista da efetiva essência humana. O comunismo seria, portanto, a afirmação total da humanidade, a negação da desumanização e da alienação produzida pelo capitalismo:

Por isso, trata-se de retorno pleno, tornado consciente e interior a toda riqueza do desenvolvimento até aqui realizado, retorno do homem para si enquanto homem social, isto é, humano. Este comunismo é a verdadeira dissolução do antagonismo do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira resolução do conflito entre existência e essência, entre objetivação e autoconfirmação, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e gênero. É o enigma resolvido da história e se sabe com esta solução.⁴⁹

48 MANACORDA, M. A. *Marx e a pedagogia moderna*, op. cit., p. 24.

49 MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 105.

Por sua vez, a base da sociedade burguesa, a propriedade privada, seria a “expressão sensível” da vida humana estranhada. Seu movimento, produção e consumo, seria a manifestação sensível do movimento de toda a produção até aqui, realização ou efetividade do homem. Tudo que no marxismo seriam superestruturas (religião, família, Estado, direito, moral, ciência, arte etc.) são apenas formas particulares, reflexos da produção e caem sob a sua lei geral. Então, a suprassunção positiva da propriedade privada, enquanto apropriação da vida humana, é também suprassunção de toda a sua esfera reflexa, é a libertação dos condicionamentos ilusórios ou mistificados da religião, da filosofia (que apresenta o Estado como entidade racional e universal) e da política funcional à conservação de relações sociais de produção historicamente determinadas, alicerçadas na propriedade privada.

A suprassunção da propriedade privada é, por conseguinte, a emancipação completa de todas as qualidades e sentidos humanos; mas ela é essa emancipação justamente pelo fato de esses sentidos e propriedades terem se tornados humanos, tanto subjetiva quanto objetivamente. O olho se tornou olho humano, proveniente do homem para o homem⁵⁰.

Marx chega, nos *Manuscritos*, a definir a sua concepção de emancipação humana integral como profundo revolucionamento das relações produtivas e sociais, que envolve também a dimensão espiritual, liberando o homem das cadeias concretas e ilusórias de ambas as dimensões. Como Jesus Ranieri escreveu na apresentação à edição brasileira,

os *Manuscritos* inauguram, graças aos estudos de economia política iniciados por Marx, uma análise bem estruturada do modo de produção capitalista, ou mais, da forma capitalista da atividade de produção. É nesse texto que o lugar do trabalho

50 Ibid., p. 109.

como forma efetivadora do ser social é realmente exposta e desenvolvida, algo que, até então, mesmo em Marx, não havia sido feito.⁵¹

A dialética entre a alienação e a emancipação humana consiste num dos temas centrais da obra inteira de Marx, desde a *Crítica à filosofia hegeliana do direito* até o *Capital*. Nesses desdobramentos, que marcam a história do pensamento socialista, situam-se as premissas teóricas do longo processo de lutas e mobilizações populares para a integral emancipação humana. Um desenvolvimento orgânico e sistemático da “marcha da universalidade”, que, para tornar substancial e não apenas formal o princípio de igualdade, levantou a exigência da superação das contradições estruturais imanentes à sociedade burguesa, impondo ao mundo contemporâneo a centralidade da “questão social”.

51 RANIERI, J. “Apresentação”. In: MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*, op. cit., p. 14.

SOBRE O LIVRO

Formato:	16x24 cm
Tipologia:	Off-Set 75g
Papel de capa:	Triplex 250g
Número de páginas:	319
Tiragem:	150
Suporte do livro:	Impresso / E-book
Impressão:	Bartira

EDITORA SOCOTTI

Av. República do Líbano, nº 2311 - CEP 74125-125 Goiânia-GO

(62) 98121-6148 | (62) 3211-3458

E-mail: contato@editorascotti.com

2020

Impresso no Brasil | Printed in Brazil

PARTE II

**Gaudêncio Frigotto, Maria
Ciavatta e Marise Ramos**

Gramsci: A historicidade da filosofia
da práxis e a educação

**Cláudia Borges Costa e Maria
Emilia de Castro Rodrigues**

Subalterno e oprimido: Diálogo com
Gramsci e Freire

Maria Margarida Machado

Direito à educação e manutenção da
subalternidade

Vera Lúcia Paganini

Entre missais e carabinas: O poder
do discurso ou o discurso de poder?

**Adriane Guimarães de Siqueira
Lemos**

Cartas do cárcere e a educação da
infância

Este livro resulta do esforço conjunto, de pesquisadores mais experientes e de jovens pesquisadores, para problematizar algumas das questões relevantes que identificamos, a partir dos referenciais gramscianos, no campo da política e da educação hoje no Brasil e fora dele. Foi pensado como espaço de socialização de inquietações e reflexões originadas na disciplina “*Ler Gramsci para pensar a política e a educação*”, ofertada desde 2017 no Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás (UFG). Portanto, conta com capítulos de professores e alunos desse programa. Conta ainda com a valiosa interlocução de colegas pesquisadores membros da *International Gramsci Society* (Brasil) e de outros pesquisadores que, espalhados pelo Brasil e pelo mundo, se reencontram nesta obra através de seus olhares diversos sobre a força do pensamento de Gramsci, para nos auxiliar a pensar o hoje.

Maria Margarida Machado

