

# El ejercicio del pensar

# #56

Octubre 2024

**Red Latinoamericana  
y Caribeña de  
Estudios Gramsciano**

**PRIMERA PARTE**

**PARTICIPAN EN ESTE NÚMERO**

Carlos Pérez Segura  
Deise Rosalio Silva  
Javier Balsa  
Anita Helena Schlesener  
Gonzalo Ossandón Véliz  
Zuleide Simas da Silveira  
Jefferson Rodrigues Barbosa

Boletín del  
Grupo de Trabajo  
**Historia y coyuntura:  
perspectivas  
marxistas**



El ejercicio del pensar no. 56 : red Latinoamericana y Caribeña de Estudios Gramsciano / Carlos Pérez Segura ... [et al.] ; Editado por Luis Alvarenga ; Carlos Pérez Segura ; Jaime Ortega Reyna. - 1a ed - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2024.

Libro digital, PDF - (Boletines de grupos de trabajo)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-813-917-3

1. Filosofía Clásica. 2. Estado. 3. Hegemonía. I. Pérez Segura, Carlos II. Alvarenga, Luis, ed. III. Pérez Segura, Carlos, ed. IV. Ortega Reyna, Jaime, ed.

CDD 190

## PLATAFORMAS PARA EL DIÁLOGO SOCIAL



### CLACSO

Consejo Latinoamericano  
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano  
de Ciências Sociais

#### Colección Boletines de Grupos de Trabajo

Director de la colección - Pablo Vommaro

#### CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Directora Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

#### Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory y Marcela Alemandi - Producción Editorial

#### Equipo

Natalia Gianatelli - Coordinadora

Cecilia Gofman, Marta Paredes, Rodolfo Gómez, Sofía Torres,

Teresa Arteaga y Ulises Rubinschik

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

#### CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina.

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875

<clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>



#### Coordinadores

María Elvira Concheiro Bórquez

Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades

Universidad Nacional Autónoma de México

México

[elvira.concheiro@gmail.com](mailto:elvira.concheiro@gmail.com)

Marcelo Starcenbaum

Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales

Universidad Nacional de La Plata - CONICET

Argentina

[mstarcenbaum@gmail.com](mailto:mstarcenbaum@gmail.com)

Patricia Flor De Lourdes González San Martín

Observatorio de Participación Social y Territorio

Universidad de Playa Ancha

Chile

[plgonzal@upla.cl](mailto:plgonzal@upla.cl)

#### Equipo Editor

Luis Alvarenga

Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

[lavarenga@uca.edu.sv](mailto:lavarenga@uca.edu.sv)

Carlos Pérez Segura

Instituto de Formación Política de Morena

[carlosperseg@gmail.com](mailto:carlosperseg@gmail.com)

Jaime Ortega Reyna

Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco

[gtmarxismo@gmail.com](mailto:gtmarxismo@gmail.com)

#### Coordinadores del Boletín #56

Carlos Pérez Segura

Deise Rosalio Silva


Javier Molina Johannes

Daniela Baracaldo Martínez

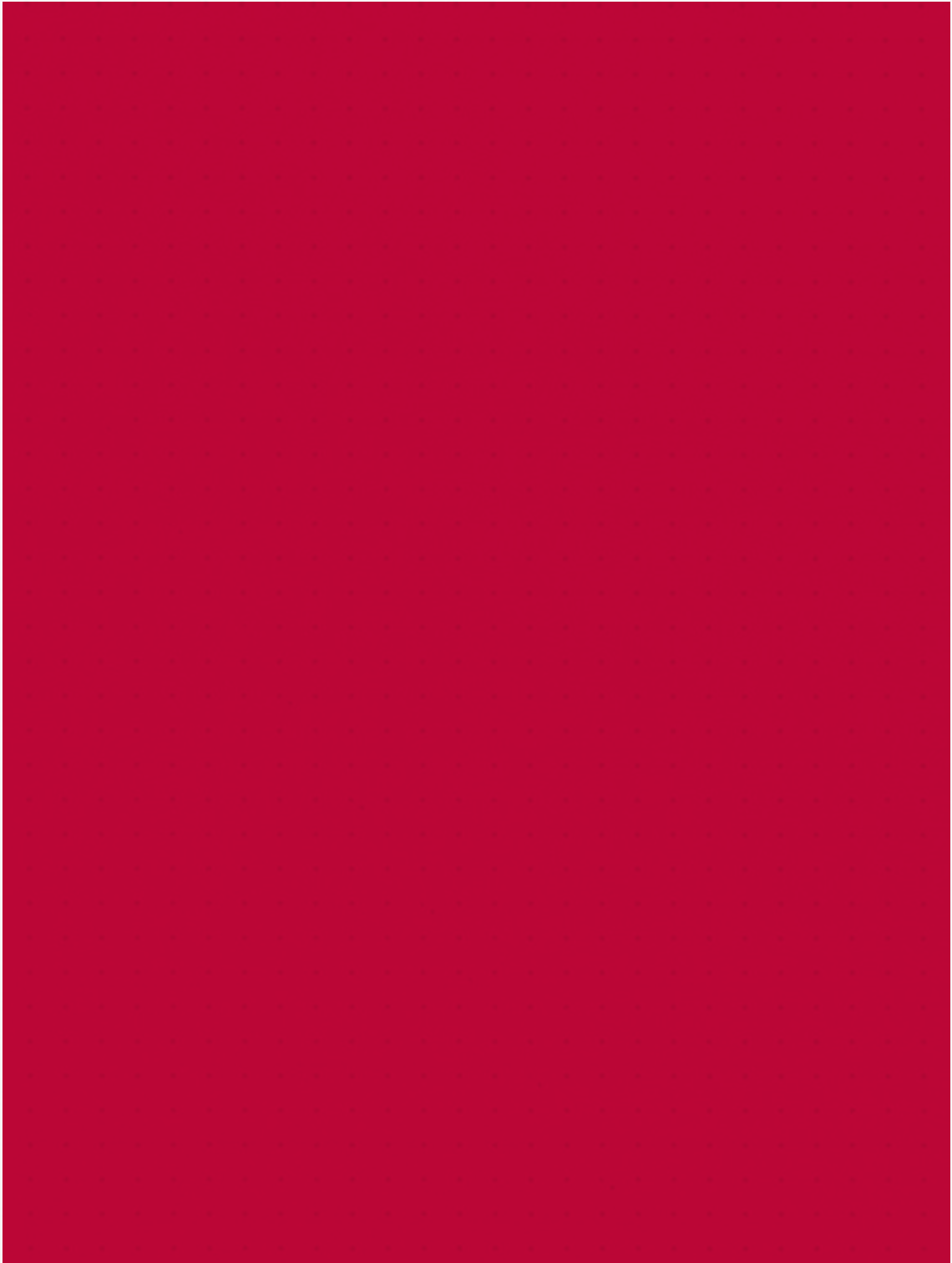
Facebook: <https://www.facebook.com/Herencias-y-perspectivas-del-Marxismo-Gt-Clacso-159187474621120>



# Contenido

- 5** **Introducción**  
La Red Latinoamericana  
y Caribeña de Estudios  
Gramscianos y los Talleres-  
Escuela  
*Carlos Pérez Segura*
- 9** **O conceito de Estado integral  
em Gramsci**  
*Deise Rosalio Silva*
- 21** **Subalternos y autonomía en  
Gramsci**  
*Javier Balsa*
- 36** **Breves apontamentos sobre  
hegemonia e intelectuais nos  
escritos gramscianos**  
*Anita Helena Schlesener*
- 50** **Filosofía de la Praxis como  
Concepción del Mundo**  
Intelectual y callejera. La  
Dialéctica de Gramsci  
*Gonzalo Ossandón Véliz*
- 61** **A concepção de ideologia em  
Gramsci e sua convergência  
com Marx e Engels**  
*Zuleide Simas da Silveira*
- 







# Introducción

## La Red Latinoamericana y Caribeña de Estudios Gramscianos y los Talleres-Escuela

Carlos Pérez Segura\*

Desde su llegada a inicios de los años 50 del siglo pasado, el pensamiento de Antonio Gramsci ha gozado de una amplia –aunque complicada– recepción en América Latina, convirtiéndolo en un punto de encuentro para muchos autores y autoras dedicados a las ciencias sociales. Gracias a su rica y compleja perspectiva, ajena a toda mirada reduccionista de la realidad, así como a su valioso arsenal teórico con conceptos ya de sobra conocidos –piénsese en *hegemonía*, *subalternidad*, *Estado ampliado*, etcétera—, este pensamiento ha posibilitado fructíferos enfoques y miradas capaces de develar varias de las entrañas y movimientos de nuestra realidad latinoamericana siempre cambiante.

Dentro de toda esta larga historia de recepción, ampliación y *traducción* del pensamiento gramsciano, destaca actualmente la presencia de la Red Latinoamericana y Caribeña de Estudios Gramscianos, la cual es una articulación de estudiosos y estudiosas del pensamiento de Antonio Gramsci y que, desde sus inicios, ha tenido como objetivo fundamental “articular

\* Integrante del Grupo de Trabajo CLACSO Historia y coyuntura: perspectivas marxistas. Asociación Gramsci México (AGM) y Asociación Gramsci Chile (AGCh). Miembro del Instituto Nacional de Formación Política de Morena, México.

el trabajo colectivo en este campo de pensamiento en la región” (Burgos, Raúl, 2024, p. 5). Fundada en junio de 2020<sup>1</sup> gracias a la iniciativa encabezada por las asociaciones nacionales *Asociación Gramsci Argentina*, *International Gramsci Society – Colombia*, *Asociación Gramsci México* y la *International Gramsci Society – Brasil*, la Red se ha nutrido de más colegas de otros países –como la Asociación Gramsci Chile—, impulsando así múltiples actividades a lo largo de sus cuatro años de existencia, tales como la recuperación y difusión del acervo gramsciano producido desde América Latina y el Caribe, la realización de foros virtuales a través de las redes digitales<sup>2</sup>, y, por supuesto, la organización de los Talleres-Escuelas.

Los Talleres-Escuela guardan un lugar muy importante en la vida interna de la Red, en la medida en que son un ejercicio teórico-práctico donde, una vez al año y de manera presencial, se reúnen las y los integrantes de las distintas asociaciones que conforman la Red. Estos talleres-escuela presentan ciertas peculiaridades que son importantes a destacar.

En primer lugar, cada taller-escuela se concibe como una semana intensiva de estudio colectivo, con tres objetivos principales: 1) profundizar en los estudios de las categorías fundamentales del pensamiento gramsciano; 2) discutir las condiciones para traducir tales categorías a nuestras realidades latinoamericanas; 3) contribuir a la consolidación de los lazos de amistad y cooperación entre asociaciones y estudiosos/as del pensamiento gramsciano en América Latina y el mundo.

- 1 Para un relato histórico más detallado acerca de la conformación de la Red, tales como sus primeras tentativas de organización, los foros y coloquios predecesores, las primeras reuniones de integración, etcétera, véase Burgos, Raúl y Rosalío, Deise (Julio de 2020). Rede latino-americana e caribenha de estudos gramscianos. *Boletim*. <https://storage.googleapis.com/production-hostgator-brasil-v1-0-9/739/971739/23GwhSwA/6f74d510267544028e1842f31d75e100?fileName=Boletim%2005%20-%20No02%20-%20Julho%20de%202020.pdf>
- 2 Para conocer más sobre estos foros, véase el canal de YouTube de la Red: <https://www.youtube.com/@redlatinoam.ycaribenadeest4872>. El primero de estos foros, realizado el 22 de julio del 2020, se llamó “Miradas gramscianas sobre la crisis actual” y representó tanto el lanzamiento público de la Red, así como un paso significativo en su proceso de consolidación.

En segundo lugar, durante aquella semana intensiva que comprende cada taller-escuela se aborda el tema general escogido por la comisión organizadora. Así, por ejemplo, en el primer taller-escuela realizado en Florianópolis, Brasil, entre los días 4 y 9 de abril de 2022, se tuvo como tema general “Filología viviente y traducibilidad de Gramsci para América Latina”; en el segundo taller-escuela, realizado en Bogotá, Colombia, entre los días 27 de marzo y 1 de abril de 2023, se abordó el tema general “Filosofía de la praxis, hegemonía, subjetividades y alternativas políticas en América Latina”; y el tercer taller-escuela, realizado en Tigre, Argentina, entre los días 10 y 16 de marzo de 2024, se concentró en el tema general “Derechas e izquierdas en la disputa por la hegemonía nacional e internacional”. Como puede alcanzarse a discernir por los mismos temas generales, estos espacios no pretenden reducirse a una mera lógica académica, sino que concentran un carácter profundamente político. A diferencia de otras actividades gramscianas realizadas en distintas partes del mundo, y que no hacen más que diseccionar el corpus gramsciano para así extraer los conceptos gramscianos como órganos sin movimiento alguno, estos talleres-escuela impulsados por la Red buscan más bien “la *traducción* de aquellos temas gramscianos en la praxis latinoamericana” (Burgos, Raúl, 2024, p. 13).

En tercer lugar, es de destacar la sugerente propuesta pedagógica de los talleres-escuelas. Ante la abundancia de espacios donde se mantiene rígidamente la jerarquía entre profesores y alumnos —lo cual evidentemente encierra ya una cierta visión política—, en los talleres-escuela se apuesta más bien por una posición horizontal de las y los participantes, incentivando así una participación activa de todos y todas en los debates abiertos. Si bien se inicia cada sesión con una exposición de aproximadamente 40 minutos por parte de una persona, el tiempo restante se distribuye de manera igualitaria, permitiendo que todos y todas tengan derecho a la palabra.

En cuarto lugar, es importante señalar que los talleres-escuela se construyen como experiencias autónomas, autofinanciadas por quienes asisten.

Si bien esto permite cierta libertad, al mismo tiempo supone límites en la posibilidad de asistir a los distintos lugares que se escogen para cada taller-escuela, los cuales van variando año con año.

La confluencia de estas peculiaridades descritas, permiten entonces construir un espacio plural, autónomo y académico-político, donde se busca pensar con, desde y más allá de Gramsci, nuestra realidad latinoamericana para así transformarla.

Los textos recogidos en el presente boletín se enmarcan precisamente en uno de los talleres-escuela arriba mencionados, a saber, aquel que se realizó en la ciudad de Bogotá, Colombia, entre los días 27 de marzo y 1 de abril de 2023. Algunos de estos trabajos fungieron como exposiciones iniciales a partir de las cuales se detonaba la reflexión colectiva; algunos otros se escribieron a la luz de lo discutido y problematizado en la semana intensiva; y otros fueron escritos meses después del taller-escuela. Sin embargo, y como se podrá notar en la lectura, en cada uno de estos textos se manifiestan ya muchas de las inquietudes políticas que comparten gramscianos y gramscianas, así como los múltiples usos creativos del pensamiento gramsciano en nuestra región. Esperamos con este boletín seguir impulsando este último punto, en aras del fortalecimiento del pensamiento crítico latinoamericano y caribeño.

---

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Burgos, Raúl (2024). ¿Una escuela latinoamericana de la hegemonía? Elementos para una propuesta interpretativa. El Alto: Editorial Kañy - La Riel editores.

---





# O conceito de Estado integral em Gramsci

Deise Rosalio Silva\*

## Por que tratar de Estado integral?

Entre as categorias mais fundamentais do pensamento de Antonio Gramsci, indiscutivelmente, está: “estado integral”, justamente pela complexidade e o impacto dessa proposição no conjunto de sua obra, no legado que ele nos deixa e, principalmente, nas necessidades objetivas que a atualidade nos implica.

Inúmeras são as passagens em distintos cadernos que poderíamos mobilizar para destrinchar o significado de Estado, entre eles: Q1, §47; Q3, §31, 46; Q 6, §88, 137, 138; Q 7, §16, 42; Q8, §62, 179; Q10, II; Q 13, §1, 7, 11, 16, 17, 18; Q 26, §6 e Q 22, §14<sup>1</sup>. O exame analítico minucioso de cada excerto não seria possível nos limites desse texto<sup>2</sup>, mas recuperar algumas é inevitável nessa discussão.

\* *International Gramsci Society Brasil* IGS-Brasil. Doutora em Educação pela Universidade de São Paulo. Professora da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais. Contato: deiserosalio@gmail.com.

1 Utilizarei Q e § em referência, respectivamente, ao *caderno* e *parágrafo* correspondente na obra produzida por Antonio Gramsci durante o período em que esteve preso pelo regime fascista italiano.

2 Inicialmente esse trabalho foi apresentado na *II Taller-Escuela Latinoamericano y Caribeño de Estudios Gramscianos*, ocorrida de 27 de março a 1 de abril de 2023 em Bogotá, Colômbia.

Mergulhado no balanço dos últimos acontecimentos e, justamente na ânsia de dar resposta às questões de seu tempo, à indagação dos motivos de a revolução proletária não ter tido êxito no Ocidente, com os fracassos, por exemplo, das revoltas operárias na Itália, em 1922, e na Alemanha, em 1923, superando dicotomias, Gramsci analisará a conjunção dialética entre economia e política, entre as esferas estrutural e superestrutural, entre aparato material e as substâncias que compõem o que se pensa e se faz para viabilizar um modo de viver e se relacionar.

A partir das distinções evidenciadas entre Ocidente e Oriente, no que se refere à sociedade civil e à sociedade política, Gramsci aprimorou sua compreensão também sobre as estratégias de luta. No Q 7, §16 (escrito entre maio 1930 a dezembro 1931), Gramsci (2007) realça que

“No Oriente, o Estado era tudo, a sociedade civil era primitiva e gelatinosa; no Ocidente, entre o Estado e a sociedade civil existia uma justa relação e, ao oscilar o Estado, podia-se imediatamente reconhecer uma robusta estrutura da sociedade civil. O Estado era apenas uma trincheira avançada, por trás da qual se situava uma robusta cadeia de fortalezas e casamatas [...]” (Gramsci, Antonio, 2007, Q 7, §16, p. 866).

Nessa passagem, Gramsci usa a palavra “Estado” ainda referindo-se à sociedade política, conceituação que ganhará maior escopo ao longo de seus estudos e reflexões. No Q6, §138 (escrito entre novembro de 1930 a janeiro de 1932), Gramsci (2007) aborda que a questão principal do período pós-guerra é a passagem à guerra de posição:

“A guerra de posição exige enormes sacrifícios de massas imensas da população; por isso, é necessária uma concentração inaudita da hegemonia e, portanto, uma forma de governo mais “intervencionista”, que mais abertamente tome a ofensiva contra os opositores e organize permanentemente a “impossibilidade” de desagregação interna: controles de todo gênero, políticos, administrativos, etc., reforço das “posições” hegemônicas do grupo dominante, etc.” (Gramsci, Antonio, 2007, Q6, §138, p. 802).

Compreende as estratégias de luta como irrenunciáveis, nesse contexto, guerra de posição majoritariamente, mas sem prescindir da guerra de movimento. Nesse percurso de dedicação à temática e reflexões, Gramsci supera a visão usual de que o Estado é a sociedade política, ou seja, o aparato governamental que administra e exerce legalmente os aparelhos coercitivos em determinado território. Essa é apenas uma faceta do Estado. Há uma outra fundamental composta pela sociedade civil, pelas organizações assim ditas “privadas”, e Gramsci utiliza esse termo entre aspas exatamente para demarcar que não tem como estarem apartadas do Estado, são parte orgânica, tem implicações coletivas, edificam o consenso, elemento imprescindível para viabilização material e condutas operantes de um certo conformismo para conquista e manutenção da hegemonia.

Como afirma no Q4, §38 (escrito entre abril/maio de 1930 a agosto/setembro de 1932), na “realidade essa distinção é puramente metódica, não orgânica e na vida concreta sociedade política e sociedade civil são uma mesma coisa” (Gramsci, Antonio 2007, p. 460). Portanto, como expressa no Q6, §87 (escrito entre novembro de 1930 a janeiro de 1932): “Estado em sentido orgânico e mais amplo (Estado propriamente dito e sociedade civil)” (Gramsci, Antonio, 2007, p. 763). No parágrafo seguinte, o 88, continua:

“Estamos sempre no terreno da identificação de Estado e governo, identificação que é precisamente um representar-se da forma corporativa-econômica, isto é, da confusão entre sociedade civil e sociedade política, porque é de notar que na noção geral de Estado entram elementos que são reportados a noção de sociedade civil (nesse sentido, poder-se-ia dizer que Estado = sociedade política + sociedade civil, isto é, hegemonia revestida de coerção” (Gramsci, Antonio, 2007, Q6, §88, p. 763-764).

Ainda no Q6, no §137, Gramsci (2007) insiste: “mas o que significa isso senão que por Estado deve-se entender além do aparato governativo também o aparato “privado” de hegemonia ou sociedade civil” (p. 801). No Q 26, §6 (escrito entre julho/ agosto de 1934 ao início de 1935), destaca

que “a direção do desenvolvimento histórico pertence às forças privadas, a sociedade civil, que é também o “Estado”, aliás, é o próprio Estado” (Gramsci, Antonio, 2007, p. 2302). Gramsci (2007) reitera no Q6, §155, que “na política o erro advém da inexata compreensão do que é o Estado (no seu significado integral: ditadura + hegemonia (p. 810-811).

Já no Q13, §18 (escrito entre maio de 1932 a novembro de 1933), Gramsci (2007) esclarece que também o liberismo é regulamentado pelo Estado, “não a expressão espontânea, automática, do fato econômico” (p. 1590), uma vez que “sociedade civil e Estado se identificam na realidade dos fatos” (p. 1590) e que a falaciosa ideia de livre-mercado deve-se justamente ao erro “na distinção entre sociedade política e sociedade civil, que de distinção metodológica é transformada e apresentada como distinção orgânica” (Gramsci, Antonio, 2007, Q13, §18, p. 1590).

No Q7, §42 (escrito entre maio de 1930 a dezembro de 1931), quando Gramsci (2007) trata da teoria de Ricardo, mostra-se contrário “a redução a pura ‘economia’ dos fatos econômicos, isto é, do máximo de determinação do ‘livre jogo das forças econômicas’” (p. 890). Demarca a necessidade de desfazer a ideia falaciosa liberista que a economia seria independente. O mercado é determinado, não é um ente suprassocial – como também reforça, no Q 10, II §6, (abril de 1932 a junho de 1935) – é “um ambiente vivo e conectado nos seus movimentos de desenvolvimento” (Gramsci, Antonio 2007, Q 10, II §6, p. 1248).

O Estado não é só a concretude de uma determinada forma econômica, uma vez que ela mesma é consequente de um conjunto de relações de forças, em que operam não apenas a sociedade política, mas intrinsecamente a sociedade civil: lócus privilegiado de concepções de mundo em disputa, em que se pode considerar que opera, como afirma Gramsci (2007) no Q 6, §24, a “hegemonia política e cultural de um grupo social sobre toda a sociedade, como conteúdo ético do Estado” (p. 703). Entendendo essa separação como unidade na distinção, seu funcionamento

no terreno concreto social ocorre integradamente. No Q 13, §17, Gramsci (2007) afirma que

“O estado é concebido sim como organismo próprio de um grupo, destinado a criar as condições favoráveis à expansão máxima do próprio grupo, mas este desenvolvimento e expansão são concebidos e apresentados como a força motriz de uma expansão universal, de um desenvolvimento de todas as energias “nacionais”, isto é, o grupo dominante é coordenado concretamente com os interesses gerais dos grupos subordinados e a vida estatal é concebida como uma contínua formação e superação de equilíbrios instáveis (no âmbito da lei) entre os interesses do grupo fundamental e os interesses dos grupos subordinados, equilíbrios em que os interesses do grupo dominante prevalecem, mas até um determinado ponto, isto é, até o estreito interesse econômico-corporativo” (Gramsci, Antonio, Q 13, §17, p. 1584).

No Q1, §47 (escrito entre janeiro/fevereiro de 1929 a maio de 1930), Gramsci (2007) destaca que o “estado tem e requer consenso, mas também ‘educa’ esse consenso” (p. 56). Já no Q 8, § 62 (escrito entre setembro/outubro de 1930 a maio de 1932), esclarece que a função educadora do Estado ainda que se expresse materialmente,

“Pelo fato de que se age essencialmente sobre as forças econômicas [...] não se deve concluir que os acontecimentos da superestrutura sejam abandonados a si mesmos, ao seu desenvolvimento espontâneo, a uma germinação casual e esporádica. O Estado é ‘racionalização’ também nesse campo, é um instrumento de aceleração e taylorização, opera segundo um plano, pressiona, incita, solicita etc.” (Gramsci, Antonio, 2007, Q 8, § 62, p. 978).

Essa passagem na segunda escritura presente no Q13, §11 (maio de 1932 a novembro de 1933), ressalta que essa racionalização cria “as condições em que um determinado modo de vida é ‘possível’” (Gramsci, Antonio, 2007, p. 1571). Também do Q8, §179, Gramsci (2007) incita que

“todo Estado é ético na medida em que uma de suas funções mais importantes é elevar a grande massa da população a um determinado nível



cultural e moral, nível (ou tipo) que corresponde às necessidades de desenvolvimento das forças produtivas e, portanto, aos interesses das classes dominantes” (Gramsci, Antonio, 2007, Q8, §179, p. 1.049).

E enfatiza que as escolas, enquanto função formativa positiva, os tribunais, a justiça, o direito penal do ponto de vista repressivo e uma multiplicidade de atividades assim tidas “privadas”, formam o aparato de hegemonia política e cultural que alicerça os grupos dominantes. Ainda no Q13, §11, Gramsci (2007) chama a atenção para o fato de que:

“Se todo Estado tende a criar e a manter um certo tipo de civilização e de cidadão (e, portanto, de convivência e de relações individuais), tende a fazer desaparecer certos costumes e atitudes e a difundir outros, o direito será o instrumento para esta finalidade (ao lado da escola e de outras instituições e atividades) e deve ser elaborado para ficar conforme a tal finalidade, ser maximamente eficaz e produtor de resultados positivos” (Gramsci, Antonio, 2007, Q13, §11, p. 1570).

Como manifesta no Q15, § 10 (escrito entre fevereiro a setembro de 1933), o Estado “é todo o conjunto de atividades práticas e teóricas com que a classe dirigente não somente justifica e mantém seu domínio, mas consegue obter o consenso ativo dos governados” (Gramsci, Antonio, 2007, p. 1.765). Nessa direção, a tarefa educativa e formativa do Estado, como trata no Q13, §7:

“É sempre o fim de criar novos e mais elevados tipos de “civilização” e moralidade das mais amplas massas populares às necessidades do contínuo desenvolvimento do aparelho econômico de produção e, portanto, de elaborar também fisicamente tipos novos de humanidade” (Gramsci, Antonio, 2007, Q13, §7, p. 1565-1566).

A vida concreta se realiza na conjunção da materialidade objetiva e “de elaboração nos costumes, nos modos de pensar e de atuar, na moralidade, etc.” (Gramsci, Antonio, 2007, p. 1566). No Q10, II, §12, Gramsci (2007) recupera que

“A proposição contida na introdução a Crítica da economia política de que os homens tomam consciência dos conflitos de estrutura no terreno das ideologias deve ser considerada como uma afirmação de valor gnosiológico e não puramente psicológico e moral” (Gramsci, Antonio, 2007, Q10, II, §12, p. 1249).

Ainda no Q 10, II §6, sublinha que “a teoria das superestruturas é a tradução em termos do historicismo realista da concepção subjetiva da realidade” (Gramsci, Antonio, 2007, p. 1244). E segue: “a filosofia da práxis concebe a realidade das relações humanas de conhecimento como elemento da ‘hegemonia política’” (Gramsci, Antonio, 2007, p. 1245). O Estado, portanto, não atua apenas nas esferas administrativas de um povo em determinado território, o próprio povo se faz Estado, se relaciona, pensa, alimenta corpo e alma, existe em comunidade se fazendo Estado, ainda que em distintos graus de disposição no tabuleiro social, sob a regência da hegemonia de determinado projeto e grupo.

E é importante considerar que alcançar a hegemonia não significa a neutralização de todas as divergências na esfera social, mas a administração do tecido social de tal maneira que as discordâncias não implodam a aderência majoritária a uma concepção de mundo que será traduzida em uma forma política que dirigirá a sociedade. Nem o processo nem a materialização da hegemonia são unívocos, ela pode se apresentar em formas distintas, pois as relações e os arranjos que se organizam compondo um equilíbrio de forças não podem ser postos dentro das mesmas formas em cada território social. E, evidentemente, a hegemonia não está restrita a uma esfera específica da sociedade, pode ocorrer em diversos níveis, seja em âmbito nacional, internacional, entre regiões, classes, grupos, organizações e dentro deles. Vale lembrar, como escreve Gramsci (2007) no Q8, §227 (escrito entre setembro/outubro de 1930 a maio de 1932), “existe luta entre duas hegemonias sempre” (p. 1084). O seu exercício se dá em todos os ambientes em que circulam ideologias, em que exista relacionamento entre os sujeitos, onde circula vida configura-se a manutenção ou o combate a uma determinada forma hegemônica.

## Do enlace do Estado integral uma nova teoria política

Gramsci pensa a política no seu espectro mais largo, reconsiderando, inclusive, a percepção de exercício de poder em campo estrito, como atividade da sociedade política, para empreender uma importância nova para o espaço público no tabuleiro social, um terreno de vigilância e ação, que quanto mais organizada e coletiva mais influente também na transformação do campo burocrático parlamentar, na esfera da sociedade política.

A conceituação de Estado Integral, congregada a de hegemonia e intelectuais, permite a Gramsci constituir uma renovada e essencial espacialidade para a política: o espaço público. Fundamental por situar nossa tarefa histórica de colocar-se na luta, por implicar responsabilidade coletiva em estar no mundo e no rumo que permitiremos que ele adquira, por ação ou omissão.

Como reitera no Q9, §69 (escrito entre final de 1931 a novembro de 1932) “as ideias e opiniões não ‘nascem’ espontaneamente nos cérebros de cada indivíduo: elas tiveram um centro de irradiação e difusão” (Gramsci, Antonio, 2007, p. 1140). Exatamente por isso, Gramsci (2007) estendeu atenção a construção da opinião pública. Como afirma no Q7, §83:

“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” (Gramsci, Antonio, 2007, Q7, §83, p. 914).

A opinião pública é expressão da eficácia histórica do nexos na atuação da sociedade política e sociedade civil, em outras palavras, a materialidade hegemônica do Estado. Nesse processo, é fundamental uma direção consciente de modo a possibilitar a constituição de uma vontade coletiva

nacional-popular operadora das mudanças necessárias para o alcance de uma hegemonia popular e luta permanente pela sua manutenção. No Q13, §1:

“O processo de formação de uma determinada vontade coletiva, para um determinado fim político, é representado não através de investigações e classificações pedantes de princípios e critérios de um método de ação, mas como qualidades, traços característicos, deveres, necessidades de uma pessoa concreta, o que põe em movimento a fantasia artística de quem se quer convencer e dá uma forma mais concreta às paixões políticas” (Gramsci, Antonio, 2007, Q13, §1, p. 1555).

Não há artificialidade que sustente esse processo, os anseios precisam encontrar coro e esteio de horizonte de respostas das demandas da vida concreta pulsante. A vida privada precisa ter relação com a vida pública e, como nos fala Gramsci, reiteradamente, recuperando a máxima marxista, de que as pessoas adquirem consciência de sua posição social e de seus objetivos no terreno das superestruturas, é preciso considerar o nexos necessário e vital entre estrutura e superestrutura. Nessa direção, também no Q13, §1, Gramsci (2007) indaga e desenvolve:

“Pode haver reforma cultural, ou seja, elevação civil das camadas mais baixas da sociedade, sem uma anterior reforma econômica e uma modificação na posição social e no mundo econômico? É por isso que uma reforma intelectual e moral não pode deixar de estar ligada a um programa de reforma econômica; mais precisamente, o programa de reforma econômica é exatamente o modo concreto através do qual se apresenta toda reforma intelectual e moral” (Gramsci, Antonio, 2007, Q13, §1, p. 1561).

Dessa forma, Gramsci desenvolve uma nova teoria política, que supera absolutamente a visão de luta eleitoral como o campo de se fazer política, para entendê-la como o terreno em que a gente se move, inevitavelmente, promovendo ou combatendo concepções ordenadoras da vida social, em constante relações de forças, orquestradoras de um determinado projeto hegemônico, sempre em disputa. Consequentemente, nos convoca

a movimentação cada vez mais consciente e organizada coletivamente para efetiva transformação social, evidenciando o papel organizativo e conectivo dos intelectuais no fermento indispensável do grande desafio de construção de uma vontade coletiva nacional-popular. Por isso, não nos condena a subsunção ao capital, mas adverte para a irrenunciável luta de edificação de poder popular, de hegemonia civil e política, capaz de abalar estruturalmente a dominação do capital e obrigar a criação do novo, de novas formas de organizar a sociedade, novas formas de lidar com o trabalho, de se relacionar com os seres, com o meio, de olhar a si e os demais, portanto, um outro Estado e não o seu fim.

O estado integral responde por uma realidade efetiva, atuar sobre ela é a maneira de transformar o Estado. É irrenunciável permanecer em contato com a realidade efetiva, atuar nela para promover cotidianamente políticas capazes de alterá-la e encaminhá-la em outra direção. A realidade efetiva se tece por uma correlação de forças, que se movem e saber mover-se é o desafio e nossa tarefa diária, que na orientação da transformação social exige o árduo movimento de remar contra a maré. Nesse âmbito, a gente se faz Estado e ele não vai sumir. Como considera Gramsci (2007) no Q6, §88:

“As expressões Estado ético ou sociedade civil significariam que esta “imagem” de Estado sem Estado estava presente nos maiores cientistas da política e do direito, na medida em que se situavam no terreno da pura ciência (= pura utopia, enquanto baseada no pressuposto de que todos os homens são realmente iguais e, portanto, igualmente razoáveis e morais, isto é, passíveis de aceitar a lei espontaneamente, livremente, e não por coerção, como coisa imposta por outra classe, como coisa externa à consciência)” (Gramsci, Antonio, 2007, Q6, §88, p. 764).

Não haverá consenso absoluto e não se eliminará o conflito, porque a heterogeneidade e as subjetividades inevitavelmente nos compõem. A manutenção das contradições ou tensionamento e mudanças seguirão sendo tecidas cotidianamente e politicamente até que novas fissuras e novos conflitos tomem a arena.



## Considerações e indagações finais

Visto que a política é um campo aberto e a sociedade civil é o terreno onde se tensiona e cria condições para modificar paulatinamente também a sociedade política, Gramsci nos convoca ao desenvolvimento de uma outra concepção de cidadania, a altura dos desafios de constituir coletivamente um poder que faz operativamente o justo meio de força, consenso, dominação e liderança, que se faz Estado.

A determinação da relação de forças entre sociedade civil e política seguirá operante e conjugadora de uma vontade coletiva, resta a nossa tarefa histórica de fazê-la nacional-popular emancipatória. Nesse sentido, algumas questões se mostram latentes, as enumero a seguir para que nos provoque a refletir e reagir: Já que Estado não é uma forma estática, Estado-noturno e a sociedade regulada não seriam também Estado?

Tendo em vista o lugar de dependência que ocupamos na geopolítica do capitalismo, seria factível pensar um processo revolucionário que não desenrolasse de forma molecular e permanente de luta? E mais, a rigor, não seria demasiadamente romântico e até, por assim dizer, equivocado politicamente seguir apostando em irrupções grandiosas como o aceno revolucionário que buscamos para concretizar apelos e jargões que cabem muito bem abstratamente, mas que, por vezes, nos afastam da vida concreta e das batalhas cotidianas de imensas frações da população que, na verdade, estão abissalmente longe de um bem viver, não vivem, com esforço sobrevivem e sangram todos os dias nelas? Essa sonhada revolução que traria uma sociedade sem Estado, sem classes, não exigiria feitos supra-humanos, um alcance de homogeneidade e supressão de conflitos até anti-história? Não seria pressupor chegar a um ponto ideal de eliminar a política do seio cotidiano da sociedade?

Será que não teríamos que superar a dicotomia entre revolução e reforma? Superar a tentativa de encaixar em um desses termos o processo que devemos travar? Gramsci com todo o conjunto de sua produção, reflexão

sobre estratégias de luta, o desenvolvimento do conceito de Estado integral e hegemonia e do papel do intelectual, justamente, não está nos advertindo sobre o necessário, molecular e permanente processo de lutas?

Necessitamos fortalecer o Estado, no seu sentido amplo evidentemente, recuperar constantemente nossa capacidade de confronto. E para isso precisaremos ousar fazer valer radicalmente a democracia e, nesse caminho, precisaremos de políticas públicas de massa, de educação e em todos os campos de direitos sociais para que se avance, diminuindo rumo a supressão da discrepância ainda real entre quem luta pelo pão do dia seguinte e quem pode se dar ao luxo de ter espaço para pensar nos seus dias.

Estar no mundo exige responsabilidade coletiva com ele. A vida é um inevitável processo de lutas, nos permite nos colocar em movimento com sentido, com projeto, com compromisso coletivo, nos tecemos mais humanos e nos reconhecemos nas lutas. Só podemos prever esse horizonte, a maior lição é esse aceno de ousar cumprir nossa tarefa histórica de luta permanente pela emancipação humana, luta que não findará, porque não chegaremos em um ideal de humano, ela seguirá sendo nossa melhor perspectiva comunitária.

---

## REFERÊNCIA

Gramsci, Antonio (2007). *Quaderni del carcere*. Edizione critica di Valetino Gerratana. 3 edizione. Torino: Einaudi, 4 volumi.



# Subalternos y autonomía en Gramsci

Javier Balsa\*

## ¿Quiénes son los “subalternos”?

En los *Cuadernos de la cárcel* podemos encontrar diversas conceptualizaciones acerca de quiénes son los “subalternos”. En el Cuaderno 25, titulado justamente “Al margen de la historia (historia de los grupos sociales subalternos)”, Gramsci pareciera utilizar el concepto sólo para referirse a “masas rurales”, a los “campesinos”, a “las clases populares de las Comunas italianas” y a “los esclavos”; es decir, dejando de lado, al menos implícitamente, a la clase obrera. En cambio, en el resto de los Cuadernos es posible observar un uso que permite incluir a esta clase. Al respecto, Guido Liguori (2016, p. 125) sostiene que la categoría de subalternos se comprende mejor en el uso diseminado a lo largo de todos los Cuadernos y no solo en el Cuaderno 25. Incluso, podemos agregar que, en algunas notas, lo emplea como equivalente de la clase obrera industrial, como al referirse al movimiento de fábrica en Turín durante la posguerra. Cabe reparar que, en este caso, no emplea el sintagma “grupos subalternos”, sino el de “clase subalterna” (CC9§67, IV, p. 49).<sup>1</sup>

\* Asociación Gramsci Argentina. Director del Instituto de Economía y Sociedad en la Argentina Contemporánea (IESAQ-UNQ), investigador principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y profesor titular en el área de sociología de la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ).

<sup>1</sup> Todas las referencias a los *Cuadernos de la cárcel* (CC) remiten a la versión castellana de la Editorial Era (Gramsci, 1981-2000).

Por otro lado, en una nota del Cuaderno 14, encontramos una identificación expresa entre “clases subalternas” y “masas populares”: un “rasgo del pueblo italiano que se puede llamar ‘apoliticismo’”, es una característica “de las masas populares, o sea de las clases subalternas” (CC14§10, V, p. 102). Raúl Burgos sostiene que la teorización de Gramsci sobre los subalternos “expresa ese reconocimiento del papel de las ‘masas’ y la creciente percepción de que la clase obrera es uno de los segmentos de esas masas”, más allá de su importancia para una perspectiva marxista (Burgos, Raúl, 2019, p. 199-200).

Hecho este breve recorrido por distintos significados de los “subalternos” en los Cuadernos, podemos preguntarnos cuál ha sido la intención de Gramsci de incluir un nuevo concepto de tanta amplitud.

### **¿Para qué introducir este nuevo concepto?**

Massimo Modonesi brinda una interesante pista al subrayar que el concepto le sirve a Gramsci para llenar cierto vacío en la teoría marxista que le permite “caracterizar a la subordinación como relación, como experiencia, como condición social y política subjetiva” (Modonesi, Massimo, 2010, p. 26). Señala también que “Gramsci no utilizó el sustantivo (subalternidad)”, tal vez porque “tiende a fijar una relación o una propiedad”, y prefirió “siempre el adjetivo calificativo (subalterno)”. De ello, infiere que “no pretendió o no llegó a formular una teoría de la subalternidad, sino que optó por una reflexión teórica ligada a la observación histórica” (Modonesi, Massimo, 2010, p. 30). Sin embargo, a continuación, Modonesi sostiene la centralidad del concepto de “subalternidad” en la reflexión gramsciana

al punto que podemos hablar de un esbozo de teoría de la subalternidad, es decir, una teorización que se desarrolla a la par de la teoría de la hegemonía, como su correlato subjetivo: el estudio del proceso de subjetivación política que le corresponde (Modonesi, Massimo, 2010, p. 37).

Y también plantea que la “subalternidad” sería “el equivalente socio-político en el plano de la dominación de lo que ésta indica en el plano socio-económico: el despojo relativo de la calidad subjetiva por medio de la subordinación” (Modonesi, Massimo, 2010, p. 26).

Más allá de esta tensión con el hecho de que Gramsci evitó la formulación de este concepto, compartimos estas reflexiones de Modonesi en términos generales, pues creemos que resulta fructífero desarrollar una teorización de cuestiones que Gramsci abordó más en términos historiográficos que con una conceptualización sistemática. Sin embargo, como veremos más adelante, consideramos que este concepto de “subalternidad” debería evitar una articulación hipostasiada con los conceptos de “autonomía” y de “espontaneidad”, que este autor ítalo-mexicano tiende a realizar.

También acordamos con Modonesi que el campo de análisis gramsciano de los procesos que afectan a los subalternos incluye ámbitos de subjetivación cuya politicidad era anteriormente negada como, por ejemplo, la cultura popular, los mitos, el folklore y todas las expresiones populares susceptibles de ser objeto de disputa entre proyectos conservadores y transformadores. Y, además, también compartimos su señalamiento de que el concepto de “subalternidad” permite evitar “la rigidez de los esquemas dualistas que aparecieron en la tradición marxista: conciencia/falsa conciencia, racionalidad/irracionalidad, espontaneidad/dirección consciente, clase en sí/clase para sí” (Modonesi, Massimo, 2010, p. 38).

Podemos concluir que el concepto de “subalternos” induciría a prestar más atención a la cuestión del poder en la construcción de las relaciones sociales ya que lo que hace “subalternos” a estos grupos o clases es su posición en relación con el poder, “su condición subordinada”. Ahora bien, esta conceptualización tiene que ser pensada en términos de un proceso dialéctico que evite cualquier esencialización de esta condición de subalternidad. Reparemos que, en el mencionado apartado donde hacía referencia al movimiento obrero turinés, Gramsci plantea, en relación con



la vinculación entre “las exigencias del desarrollo técnico con los intereses de la clase dominante”, que:

El vínculo puede disolverse: la exigencia técnica puede ser pensada concretamente separada de los intereses de la clase dominante, no solo eso sino unida con los intereses de la clase todavía subalterna. Que tal “escisión” y nueva síntesis esté históricamente madura es algo demostrado perentoriamente por el hecho mismo de que un proceso semejante es comprendido por la clase subalterna, que precisamente por ello no es ya subalterna, o sea que da muestra de tender a salir de su condición subordinada (CC9§67; IV, p. 49).

Observemos que, en la medida en que se organiza, la clase tiende a salir de su condición subordinada y, por lo tanto, “ya no es subalterna”, aunque continúa dándole esa denominación. Vemos así que este proceso dialéctico de toma de conciencia y tendencia a salir de la posición subordinada o subalterna, tiene como punto de partida una definición “objetiva” de la clase. De modo que no acordamos con enfatizar la lectura marcada por la perspectiva de E. P. Thompson, que centra la definición de la clase en la “experiencia”. Un enfoque que es retomado explícitamente tanto por Burgos como por Modonesi. Esta conceptualización exclusivamente experiencista puede terminar en la negación de la existencia de clases, en la medida en que estas experiencias no deriven en la toma de conciencia. Esta línea de razonamiento conduce, casi ineludiblemente, a las posiciones posmarxistas de Ernesto Laclau, tal como hemos analizado con más detalle en otro trabajo (Balsa, Javier, 2022).

Podríamos concluir que el concepto de “subalternos” tiene una centralidad en las elaboraciones carcelarias de Gramsci porque le proporciona la capacidad descriptiva de englobar a todos los sectores dominados, es decir a un conjunto de categorías sociales, de clases y fracciones de clase, pero que, al mismo tiempo, comparten una misma posición política de subordinación. Ahora bien, el concepto le permite, a su vez, considerar a todas estas clases y fracciones como un conjunto que puede unificarse, sin por ello mitificar su unidad, como tiende a ocurrir con el concepto de

“pueblo”, de por sí singular y no plural como “las clases o grupos subalternos”. Es cierto que Gramsci también utiliza el significante “pueblo”, pero no con tanta centralidad. Es que la tradición marxista siempre tuvo una perspectiva dual frente al concepto de “pueblo”, incluso el propio Marx, a pesar de las duras críticas que le dirigió, nunca pudo dejarlo completamente de lado (Balsa, Javier, 2020a).

Pero, además, la centralidad del concepto de “subalternos” se explica porque habilita un sentido programático: unificar a las clases subalternas para que logren disputar la hegemonía y así romper con su situación de dominación. Y esto nos conduce a otro interrogante, pues no todas las interpretaciones de los *Cuadernos* hacen hincapié en esta potencial unificación.

### **¿En qué medida las clases subalternas se pueden unificar?**

Algunas lecturas enfatizan lo escrito al comienzo del apartado 2 del Cuaderno 25, y niegan que exista capacidad de unificación de las clases subalternas antes de la victoria de un proceso revolucionario. Es cierto que allí Gramsci escribió que “La historia de los grupos sociales subalternos es necesariamente disgregada y episódica”, y “la tendencia [a la unificación] es continuamente rota por la iniciativa de los grupos dominantes”. “Siempre sufren la iniciativa de los grupos dominantes aun cuando se rebelan y sublevan”, “solo en defensa activa”, “solo la victoria ‘permanente’ rompe, y no inmediatamente, la subordinación” (CC25§2, VI, p. 178).

Sin embargo, a lo largo de los Cuadernos es posible observar una constante búsqueda de formas para lograr esa unificación y su eficacia política. Incluso en el mismo apartado del Cuaderno 25 destaca que “todo rastro de iniciativa autónoma de parte de los grupos subalternos debería por consiguiente ser de valor inestimable para el historiador integral” (CC25§2, VI, p. 179). Fabio Frosini plantea que esto permite “restituir

la naturaleza contingente de la hegemonía dominante” (Frosini, Fabio, 2016, p. 129). Además subraya que

Gramsci no dice, de hecho –como ha sido a menudo sostenido– que las clases subalternas *en cuanto tales* no tienen capacidad de iniciativa autónoma, es decir que no están en grado de desarrollar un discurso de tipo “hegemónico”. Ellas están constreñidas a la “defensa alarmada” frente a la iniciativa hegemónica de la clase dominante, pero este estado de resistencia y rebelión no excluye su continua, repetida tentativa de elaborar una propia perspectiva hegemónica (Frosini, Fabio, 2016, p. 128).

Por el contrario, las clases subalternas presentan una tendencia a la unificación que el Estado rompe continuamente, con su intervención

... no solo con intervenciones represivas y terroristas, sino sobre todo con estrategias hegemónicas: separando a los subalternos de los intelectuales de otras clases que podrían acercarse a ellos, absorbiendo por arriba a los intelectuales orgánicos que estas clases están formando, y también, como veremos, elaborando activamente, de alguna manera, las representaciones ideológicas de los subalternos (Frosini, Fabio, 2016, p. 129).

En este sentido, las dificultades de unificación de las clases subalternas no deben ser leídas como una imposibilidad absoluta. Una lectura igualmente distorsionada ha tenido el análisis de Karl Marx sobre las posibilidades de organización política del campesinado. Si bien en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* señala dificultades estructurales, Marx también destaca la existencia de lucha y organización de los campesinos y, en particular, su articulación con los maestros de escuela y su capacidad de elegir prefectos; de allí la represión que desató el gobierno republicano burgués contra ellos (Balsa, Javier, 2019).

La cuestión del problema de la unificación de las clases subalternas ha cobrado nueva actualidad porque su heterogeneidad parece estar alcanzando niveles inéditos. A comienzos del siglo XX, todavía podía pensarse en un plausible proceso de unificación por homogeneización de todas las clases subalternas en torno a la clase obrera industrial. Y esto parecía

brindar una base objetiva tanto a una vía democrática hacia el socialismo, como a una vía revolucionaria. Ni una ni otra se concretaron. Por un lado, las revoluciones comunistas o socialistas se vieron protagonizadas o acompañadas por amplias masas campesinas y otras capas subalternas (lo que tendió darle, a los intentos de transición al socialismo, formas y contenidos distintos a los previstos originalmente). Gramsci trató permanentemente de incorporar a la teoría marxista esta cuestión. Y, por otro lado, la vía democrática al socialismo se encontró con la dificultad de que no se consolidaban mayorías electorales centradas en la clase obrera. La clase obrera, al menos entendida como clase obrera fabril no se convirtió en la mayoría de la ciudadanía, y esto llevó a un problema en la relación entre propuesta obrera-comunista y triunfo democrático de la disputa por la hegemonía (Przeworski, Adam, 1990).

En los años ochenta, el problema de la no unificación fue teorizado por Ernesto Laclau en términos de una crítica a una certeza “teleológica” y, finalmente, esta perspectiva declinó en clave posmarxista, restando centralidad política casi total al concepto de “clase” (Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, 1987). La contestación a este planteo a partir de considerar una creciente asalarización de la mano de obra no hizo más que esquivar el problema político e, incluso, el social, pues escondía la enorme heterogeneidad de condiciones de vida e intereses económicos que se engloban entre todos estos “proletarios”.

Hoy esta cuestión ha recobrado mayores niveles de complejidad con la expansión de las condiciones precarias de asalarización o, incluso, de terciarización y vinculaciones “autónomas”, como la de los trabajadores de plataformas que cobran por cada servicio puntual brindado.

La ventaja de pensar la cuestión a partir del concepto de clases o grupos “subalternos” es que permite, por un lado, reconocer su diversidad, su heterogeneidad, sin prefigurar una unificación por un teleológico proceso de homogeneización y, por otro lado, posibilita identificar el elemento

que poseen en común, su condición de subordinación para, a partir de allí, promover un proceso de unificación emancipadora.

Al respecto, resulta interesante el planteo de Modonesi quien sostiene que

Aunque Gramsci señala que los sujetos reales son subalternos hasta en la rebelión, en el mismo pasaje reconoce su contraparte dialéctica: la tendencia a la autonomía en contra y en las fronteras de la dominación y de su expresión hegemónica estatal. Gramsci vislumbra así, en la subalternidad, la existencia de “rasgos de iniciativa autónoma”, rasgos que constituyen el hilo rojo de la búsqueda gramsciana (Modonesi, Massimo, 2010, p. 34).

Según Modonesi, la “espontaneidad” estaría siempre presente como parte de esta “disposición a actuar como clase” (Modonesi, Massimo, 2010, p. 37).

De este planteo de Modonesi, recuperamos dos cuestiones. En primer lugar, que la rebelión, incluso podríamos decir la revolución, no acaba automáticamente con los elementos de subalternidad. Trabajo ideológico al que Gramsci le dedicó muchas páginas y que requiere mantener siempre el objetivo de que el subalterno se convierta en “protagonista”, en “agente y necesariamente activo y emprendedor”, y tener presente que “una parte de la masa incluso subalterna es siempre dirigente y responsable” (CC11§12, IV, p. 255). Y, en segundo lugar, Modonesi nos invita a tener siempre presente este carácter dialéctico de la lucha por la emancipación de los subalternos.

Sin embargo, en este fragmento, pero también en el conjunto del libro de Modonesi, se tiende a darle una, para mí, excesiva centralidad a la cuestión de la autonomía, sin diferenciar sus dos tipos cualitativamente distintos. Por un lado, existe una autonomía que confronta claramente con la dominación (reparar el sintagma “en contra” en el anterior fragmento citado) y, por otro lado, habría otra autonomía que se automargina de la

disputa por la hegemonía (“en las fronteras de la dominación”). También considero que este autor le otorga un peso demasiado importante a la “espontaneidad”, a pesar de que Modonesi subraya que Gramsci evita la rigidez de un esquema dualista espontaneidad/dirección consciente. El problema es que termina recurriendo a E.P. Thompson para conceptualizar esta cuestión:

En términos thompsonianos, Gramsci conceptualizó la subalternidad como *experiencia de la subordinación*, expresada por la tensión entre la *aceptación/incorporación* y el *rechazo/autonomización* de las relaciones de dominación y materializada en una “disposición a actuar como clase” que combina espontaneidad y conciencia (Modonesi, Massimo, 2010, p. 51).

Al respecto, en el siguiente apartado, procuraremos diferenciar los planos de la autonomía en Gramsci y su relación con la cuestión de la “espontaneidad”.

## **La cuestión de la autonomía y de la espontaneidad de los subalternos**

La espontaneidad es referida sistemáticamente por Gramsci en forma entrecorrida, lo cual lo interpretamos como una manera de indicar que lo que se tiende a denominar como “espontaneidad” es en realidad el resultado de la sedimentación de diversos procesos cuyo origen consciente es difícil o imposible de rastrear. Así Gramsci señala que “no existe en la historia la espontaneidad ‘pura’; esta coincidiría con la ‘pura’ mecánica”. Lo que ocurre es que los elementos de “dirección consciente [...] no han dejado ningún documento verificable” (CC3§48, II, p. 51). “Existen pues una ‘multiplicidad’ de elementos de ‘dirección consciente’ en estos movimientos” de las clases subalternas, aunque no han alcanzado la conciencia de clase ‘por sí misma’, “pero ninguno de ellos es predominante o sobrepasa el nivel de la ‘ciencia popular” (CC3§48, II, p. 52).

Cabe aclarar que, de todos modos, Gramsci sí propone que se retomen estos elementos “espontáneos”, “formados a través de la experiencia cotidiana iluminada por el ‘sentido común’” (CC3§48, II, p. 53), y remite incluso en este aspecto a los planteos de Kant. Es que, si no sabemos recuperar estos elementos, la reacción política puede apropiarse de ellos (CC3§48, II, p. 54). En esta línea de recuperar el sentido común popular es que Gramsci critica una concepción escolástica y académica que plantea que sólo es digno “el movimiento que es consciente al ciento por ciento, y que incluso es determinado por un plan” (CC3§48, II, p. 54). Como lo plantean Marcus Green y Peter Ives, la transformación del “sentido común” no puede tomar la forma de la *imposición* de una visión del mundo superior o la comprensión del mundo originada desde fuera de lo que es previamente aceptado como “sentido común” (Green, Marcus e Ives, Peter, 2010, p. 298). Por el contrario, la disputa por la hegemonía es necesariamente dialógica (Balsa, Javier, 2020b). Los grupos subalternos tienen que producir sus propios intelectuales y sus innovaciones lingüísticas, con similar efectividad que los de las clases dominantes (Green, Marcus e Ives, Peter, 2010, p. 306). Consideramos clave esta línea de reflexión pues la política “popular” actual muchas veces está completamente cooptada por dirigentes provenientes de las capas medias (cuando no de sus fracciones más altas) que no viven la misma cotidianeidad de las clases subalternas, ni comparten sus formas de hablar o de sentir.

En cuanto a la autonomía y la disputa por la hegemonía, podemos encontrar en los *Cuadernos* la alusión a dos tipos de autonomías diferentes pero que contienen un elemento unificador: cierta capacidad (o cierto grado de capacidad) de dirigirse a sí mismo. Los dos tipos hacen referencia: (1) a una autonomía de viejo tipo garantizada por una forma de una vida (o una dinámica) relativamente independiente que, por lo tanto, reduce o anula la posibilidad de que otros puedan dirigirla, o (2) a una autonomía, más moderna, ya no asegurada por una vida desvinculada, sino lograda a través de la lucha político-ideológica. Esta disputa permitiría, a través de una dinámica grupal-colectiva, desarrollar esa capacidad de autodirección en un contexto de disputa por la hegemonía dentro de



una sociedad relativamente integrada y con un Estado que la penetra de múltiples maneras.

El primer tipo de autonomía sería propio, por ejemplo, de lo que Frosini caracteriza como el “policentrismo antiguo y medieval, al cual corresponde una pluralidad de ordenamientos jurídicos y de estatutos sociales, una yuxtaposición de ‘razas diversas’”. En cambio, “el Estado moderno consiste para Gramsci esencialmente en la inclusión de las clases subalternas dentro de un espacio político unitario” (Frosini, Fabio, 2016, p. 137). Un proceso que Virginia Fontes ha caracterizado como de “inclusión forzada” (Fontes, Virginia, 2005). Frosini enfatiza que “en el pasaje de la primera a la segunda escritura [Q3§18 a Q25§4] se puede observar una acentuación del carácter político activo de la inclusión de los subalternos en el Estado”. Así, “las precedentes ‘formas de autonomía de clase’ son releídas como proceso de sustitución ‘del bloque mecánico de los grupos sociales’ y como ‘su subordinación a la hegemonía activa del grupo dirigente y dominante’, entonces no como pérdida de autonomía, sino, al contrario, como articulación política en un sentido fuerte”. Hay, por lo tanto, según este autor, en esta segunda escritura de Gramsci, “una fuerte acentuación del tema de la hegemonía” (Frosini, Fabio, 2016, p. 137). Podemos ver que la misma es sumamente explícita en el siguiente fragmento:

El Estado moderno sustituye al bloque mecánico de los grupos sociales por su subordinación a la hegemonía activa del grupo dirigente y dominante, por consiguiente deroga algunas autonomías, que sin embargo renacen en otra forma, como partidos, sindicatos, asociaciones de cultura (CC25§4, VI, p. 181-182).

A continuación, Gramsci distingue este tipo de dominación hegemónica y sus correlativas autonomías, de las “dictaduras contemporáneas” que “derogan legalmente incluso estas nuevas formas de autonomía y se esfuerzan por incorporarlas en la actividad estatal”, en una centralización “totalitaria” (CC25§4, VI, p. 182).

Si recorremos el conjunto de los empleos en los *Cuadernos* del significativo “autonomía” en esta segunda acepción, encontramos una serie de significaciones, enmarcadas en la disputa por la hegemonía, vinculadas con las siguientes cuestiones:

- (a) la capacidad de fijarse (y fijar en la opinión pública) la agenda de cuestiones, en el sentido de que, por ejemplo, “la filosofía de la praxis” debería ser “una estructura de pensamiento completamente autónoma e independiente, antagónica a todas las filosofías y las religiones tradicionales” (CC 11§27, IV, p. 291),
- (b) la capacidad de desarrollar la crítica y definir su propia moral. Esta idea aparece ya cuando se refiere a que la “escuela unitaria” “debería proponerse introducir en la vida activa a los jóvenes con cierta autonomía intelectual, o sea con cierto grado de capacidad para la creación intelectual y práctica, de orientación independiente” (CC4§50, II, p. 197). Y luego, reafirma que “se pasa a una fase de estudio y trabajo profesional en la que la autodisciplina intelectual y la autonomía moral es teóricamente ilimitada” (CC12§1, IV, p. 371). y
- (c) la capacidad de autoorganizarse democráticamente. La cuestión crítica de la autonomía también reaparece al analizar la dinámica democrática interna que debería tener el partido. Al respecto plantea que “la disciplina no anula la personalidad en sentido orgánico, sino que sólo limita el arbitrio y la impulsividad irresponsable [...] la disciplina será autónoma y libre [dentro del grupo político]” (CC14§8, V, p. 137-138). Sobre esta cuestión, Gramsci advierte sobre el riesgo de que la organización colectiva se convierta en una “divinidad autónoma” y peligro que lo describe en términos de “fetichismo” (CC15§13, V, p. 190). Por último, señala que “las fuerzas dirigentes nacerán por el hecho mismo de que el modo de pensar estará dirigido en este sentido realista y nacerán del mismo choque de los pareceres discordes, sin ‘convencionalidad’ y ‘artificio’ sino ‘naturalmente’”, pues “no se puede hablar de crear un ‘papa’

especial o una oficina competente” que decida que “una determinada moral es la que más corresponde a una determinada etapa de desarrollo de las fuerzas productivas” (CC19§12, V, p. 278).

Es posible observar que todos estos elementos de la autonomía de segundo tipo se vinculan no solo con la capacidad crítica, sino también con la capacidad organizativa y de elaborar un proyecto propio capaz de disputar la hegemonía. Es que no constituye una mera autonomía corporativa, sino una autonomía en función de la lucha por la hegemonía.

Podemos decir que hay una tensión clave en esta relación entre autonomía y hegemonía. El “espíritu de escisión” remite más a una autonomía de viejo tipo y, como tal, no garantiza la disputa por la hegemonía ya que no llega a constituir una conciencia de clase. Así, el “odio ‘genérico’ es aún de tipo ‘semifeudal’, no moderno, y no puede ser aportado como documento de conciencia de clase: es apenas su primera vislumbre, es sólo, precisamente, la posición negativa y polémica elemental”. Es simplemente que “el ‘pueblo’ siente que tiene enemigos y los identifica sólo empíricamente en los llamados señores” (CC3§46, II, p. 48). Incluso, la exaltación excesiva de este “espíritu de escisión” podría conducir a retirarse de la lucha por la hegemonía. Así como señaló Marx en *El dieciocho brumario*, que, luego de la derrota de junio de 1848, algunos de los dirigentes de izquierda decidieron abocarse a “experimentos doctrinarios”, lo que implicaba “un movimiento en el que renuncia a transformar el viejo mundo” (Marx, Karl, 1852, p. 25).

Reconociendo esta centralidad de la disputa política es que Burgos rescata el lugar del proyecto político en la lucha por la hegemonía. Es el proyecto el que permite que se constituya una nueva subjetividad colectiva, una “voluntad colectiva nacional-popular”, que agrupe al conjunto de las clases y grupos subalternos bajo la dirección del grupo portador de un nuevo proyecto hegemónico. Esto implica que los intereses de esos grupos subalternos se entrelacen de forma hegemónica, de un modo subjetivo, transformando las identidades, y con una dirección política (Burgos,

Raúl, 2019, p. 196). Este autor propone pensar en términos de fusión del proyecto hegemónico socialista y el movimiento autónomo de las clases subalternas (Burgos, Raúl, 2019, p. 204). Aunque coincidimos con el enfoque de Burgos, no compartimos su idea de que habría fusión entre ambos elementos. Es que la autonomía moderna solo puede constituirse a partir del proceso de constitución de un proyecto propio que dispute la hegemonía. Es un proceso simultáneo, por el cual las clases subalternas van logrando desarrollar su autoorganización, su propia capacidad crítica y definir su propia agenda en torno a la elaboración de un proyecto que dispute la hegemonía. No se puede impulsar un proceso en pos de una autonomía de nuevo tipo, sin este horizonte de lucha por la hegemonía, que solo puede darse en la medida en que se elabore un proyecto que se postule como “universal” y no sea meramente corporativo.

Diremos para concluir que, si bien para algunos/as esta indicación puede parecer una disquisición excesivamente “teórica”, las implicaciones a la hora de la definición de las estrategias y tácticas políticas pueden ser muy significativas.

---

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Balsa, Javier (2019). Reflexiones en torno a la cuestión de la representación en *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* de Karl Marx. *Materialismo Storico*, VI(1), 76-107.
- Balsa, Javier (2020a). Il popolo in Marx (del giovane Marx al 18 Brumaio de Luigi Bonaparte). *Consecutio Rerum*, 5(8), 41 - 71.
- Balsa, Javier (2020b). Una base lingüística de la teoría de la hegemonía. Algunos aportes. *Tram(p)as de la comunicación y la cultura*, 85, 1 - 30.
- Balsa, Javier (2022), El problema del sujeto en las luchas por la hegemonía: ¿clase o proyecto?, *La Tizza*, 13 de octubre. Disponible en: <https://medium.com/la-tizza/el-problema-del-sujeto-en-las-luchas-por-la-hegemonía-clase-o-proyecto-f241019fef1b>
- Burgos, Raúl (2019). O conceito de classe(s) subalterna(s) na trama conceitual da teoria

- gramsciana da hegemonia: uma reflexão a partir da América Latina. En A. Bianchi, D. Mussi y S. Areco (orgs.), *Antonio Gramsci. Filología e Política*. Zouk, pp.191-229.
- Fontes, Virginia (2005). *Reflexões Im-pertinentes*. Bom Texto.
- Frosini, Fabio (2016). 'L'egemonia e i 'subalterni': utopia, religione, democrazia. *International Gramsci Journal*, 5.
- Gramsci, Antonio (1981-2000). *Cuadernos de la Cárcel*. Era.
- Green, Marcus e Ives, Peter (2010). Subalternity and Language: Overcoming the Fragmentation of Common Sense. En P. Ives y R. Lacorte (eds.), *Gramsci, Language, and Translation*. Lexington Books.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI editores.
- Liguori, Guido (2016). Subalterno e subalterni nei 'Quaderni del carcere', *International Gramsci Journal*, 2 (1), p. 89-125.
- Marx, Karl (1973 [1852]). *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Anteo.
- Modonesi, Massimo (2010). *Subalternidad, antagonismo, autonomía: marxismos y subjetivación política*. CLACSO / Prometeo Libros.
- Przeworski, Adam (1990). *Capitalismo y socialdemocracia*. Alianza.





# Breves apontamentos sobre hegemonia e intelectuais nos escritos gramscianos

Anita Helena Schlesener\*

O conceito de hegemonia é um dos conceitos fundamentais para a leitura e compreensão dos escritos de Gramsci; articulado ao conceito de bloco histórico permite a apreensão do conjunto de relações que se apresentam em uma estrutura. A noção de bloco histórico expressa a articulação necessária e vital entre estrutura e superestrutura, “assim como no corpo humano entre a pele e o esqueleto”, junção que mantém o homem ereto (Gramsci, Antonio, 1977, Q 4, § 15, p. 437), nas relações sociais “as forças materiais são o conteúdo e as ideologias a forma, distinção de forma e conteúdo meramente didática, porque as forças materiais não seriam historicamente concebíveis sem forma”, assim como as “ideologias seriam singularidades individuais sem as forças materiais” (Gramsci, Antonio, 1977, Q 7, § 21, p. 869). Portanto, a “estrutura e as superestruturas, formam um ‘bloco histórico’ (Gramsci, Antonio, 1977, Q 8, § 182, p. 1051).

Se seguirmos a senda do conceito de hegemonia desde o Caderno 1 podemos identificar três sentidos que, no fundo, se articulam: hegemonia define-se, em alguns momentos como direção, em outros como domínio (em tempo de crise o domínio se reforça) e, num terceiro momento, como equilíbrio entre domínio e direção:

\* Presidente da *International Gramsci Society Brasil* IGS-Brasil. Doutora em História. Pós-doutorado em educação (Unicamp). Docente do mestrado e doutorado em Educação da Universidade Tuiuti do Paraná (UTP). Docente de filosofia política e estética da UFPR (1976-2005).

O exercício “normal” da hegemonia no terreno clássico do regime parlamentar se caracteriza por uma combinação de força e de consenso que se equilibram sem que a força supere em muito o consenso, mas, ao contrário, apoie-se no consenso da maioria, consenso expresso pelos assim chamados órgãos da opinião pública (Gramsci, Antonio, 1977, Q1, § 48, p. 59).

Daí em diante, o conceito de hegemonia se apresenta em vários momentos dos Cadernos, a propósito da análise de situações históricas diversas, que vão desde a consideração da Revolução Francesa até a ascensão do fascismo na Itália. Uma das definições mais claras na análise da correlação de forças presente na Revolução burguesa italiana: “a supremacia de um grupo social se manifesta de duas maneiras: como ‘domínio’ e como ‘direção intelectual e moral’. Um grupo social é dominante dos grupos adversários que tende a ‘liquidar’ ou a submeter inclusive com a força armada e é dirigente dos grupos afins e aliados”. A direção intelectual e moral apresenta-se como uma das principais condições tanto para a conquista quanto para o exercício do poder, o que gera a necessidade de modificar a estratégia revolucionária das classes dominadas: “Um grupo social pode e mesmo deve ser dirigente já antes de conquistar o poder governamental” e, depois, tornando-se dominante, deve continuar a ser dirigente (Gramsci, Antonio, 1977, Q 4, § 38, p. 457).

Para Gramsci, nas condições sociais do início do século XX, era necessário ter em conta que a luta de classes era uma luta não apenas econômica e política, mas também um processo de formação cultural para a realização de um projeto revolucionário. Todo o aparato político e ideológico é expressão da estrutura econômica atuando no sentido da formação de um conformismo e da aceitação da ordem instituída.

Este tema pode ser abordado na articulação entre economia, política e modo de pensar, que permite explicitar o pensamento de Gramsci no contexto do debate político de sua época e entender como os conceitos se deslocam e ampliam seu significado a partir de seu contexto historiográfico. Em geral a relação que se aborda é entre filosofia, política e história,



articulação que entendemos implícita na explicitação do conceito de hegemonia. A metodologia histórica visa a compreender o movimento do real num determinado momento da correlação de forças políticas, que expressam as circunstâncias identificadas na economia.

Para Gramsci, entender como “nasce o movimento histórico com base na estrutura” é uma questão fundamental que, se analisada em profundidade até as últimas consequências, permite eliminar todos os traços tanto de mecanicismo quanto de idealismo no âmbito da metodologia histórica (Gramsci, Antonio, 1977, Q 11, & 22, p. 1422). Posicionando-se contra qualquer tipo de determinismo, Gramsci partia de análises conjunturais para fazer a leitura dialética do real em seu movimento de colocação e superação das contradições. Entender o movimento orgânico da realidade e reconhecer as complexas relações e interações entre econômico, político e ideológico, é o que distingue a filosofia da práxis e a torna uma atividade *sui generis*, ou seja, uma filosofia integral e original, superior a tudo o que se produziu anteriormente em termos de teoria filosófica, porque “supera (e, superando, integra em si os seus elementos vitais) tanto o idealismo quanto o materialismo tradicionais” (Gramsci, Antonio, 1977, Q 11, & 22, p. 1425).

Identificar os elementos conjunturais implica discorrer sobre os acontecimentos em curso apreendendo suas implicações econômicas, sociais e políticas, para discernir os níveis de relações de força em confronto e desvelar as múltiplas determinações que formam a estrutura e direcionam as forças de produção e o cenário da luta de classes. Nesse movimento, um fato (ou um instrumento técnico) pode ter “uma dupla fenomenologia”, ou seja, ser ao mesmo tempo elemento da estrutura e da superestrutura, fazer parte do modo de produção e da luta de classes e também ser elemento de ideologia, com expressão na ciência, na literatura, etc. (Gramsci, Antonio, 1977, Q 4, § 12, p. 433). Essa característica relacional e dialética foi pouco compreendida nas combinações que foram feitas do pensamento de Marx e encontram expressão no conceito de hegemonia, tanto como exercício do poder quanto como instrumento de análise e

distinção dos elementos conjunturais no contexto da relação entre estrutura e superestrutura.

Essa abordagem que permite avançar por outras sendas de interpretação, serve aqui tanto para marcar a posição diferenciada de Gramsci ante o liberalismo em geral e principalmente o liberalismo de matriz croceana, que pressupõe a separação entre estas instâncias, quanto sua posição ante o determinismo mecanicista, que não conseguiu assimilar a dinamicidade da dialética. Esse segundo objetivo se esclarece no próprio texto, onde lemos: “Um homem político escreve sobre filosofia: entretanto pode acontecer que a sua ‘verdadeira’ filosofia deva ser procurada nos seus escritos de política” (Gramsci, Antonio, 1977, Q11, § 65, p. 1493).

A partir desta colocação, para Gramsci a filosofia expressa o pensamento de uma determinada época, contém implicitamente uma determinada política, assim como uma determinada perspectiva econômica visto que entre filosofia, política e economia existe uma articulação e uma convertibilidade. Assim como existem “relações substanciais de identidade entre a linguagem filosófica alemã e a linguagem política francesa” conforme se entende dos escritos de Marx, “pode-se dizer que a filosofia da práxis é igual a Hegel + Ricardo”, visto que a “descoberta do princípio lógico formal da ‘lei tendencial’, que conduz à definição científica dos conceitos fundamentais na economia” podem ser considerados “uma descoberta de valor também gnosiológico” uma nova concepção de mundo. Na verdade, esta articulação e tradução “foi realizada pela filosofia da práxis, que universalizou as descobertas de Ricardo estendendo-as adequadamente a toda a história” e, com isso, criando “originalmente uma nova concepção de mundo” (Gramsci, Antonio, 1977, Q10 II, p.1247). A tradutibilidade apresenta-se como uma proposição inovadora de Gramsci que, a partir dos escritos de Marx, amplia as possibilidades de convergência entre teoria e prática como relação recíproca e não como subordinação de uma à outra, possibilitando o deslocamento ou a ligação dos conceitos a novas realidades a fim de proporcionar sua compreensão. Assim a partir desta articulação entre teoria e prática, forma e conteúdo, filosofia,

política e economia, tem-se um significado amplo tanto no traçado da origem histórica das sociedades quanto no movimento histórico no qual se produzem e se superam as contradições.

A formação de uma consciência crítica é progressiva e deve ser entendida no movimento histórico. Neste processo, forma-se a autoconsciência, que “significa historicamente criação de uma vanguarda de intelectuais”, fruto do movimento de organização nascido da luta por uma nova sociabilidade. A importância da tarefa dos intelectuais emerge da necessidade de explicitar e entender com clareza o sentido de estrutura e no seu interior a atuação da conjuntura, ou seja, como o fato expressa e modifica o conjunto, devendo “ser situado e resolvido com exatidão para se chegar a uma análise precisa das forças que atuam” em determinado momento histórico, a fim de compreender as relações de hegemonia (Gramsci, Antonio, 1977, Q13, §17, p. 1579-1580). O exercício do poder pela combinação de dominação e direção intelectual e moral pressupõe compreender o movimento pelo qual se articulam o econômico, o político e o ideológico, que tomam expressão no modo de pensar e na cultura de uma época.

A análise política concentrada em fatos ocasionais, sem a sua inserção em um conjunto de relações mais amplas e articuladas, bem como a separação entre economia e política, são as duas características da política liberal que constituem a sua força ideológica visto que são duas características que permitem mistificar as relações sociais e políticas: a primeira alimenta o senso comum com uma leitura parcial e fragmentada da realidade calcada na aparência dos fatos; a segunda permite o amplo desenvolvimento da livre iniciativa na esfera privada e da exploração das forças de trabalho. Um ideário que esconde a função reguladora da ordem econômica pelo Estado que, estabelece leis e regras de caráter estatal visando fundamentalmente garantir o funcionamento do mercado (Gramsci, Antonio, 1977, Q13, §18, p.1590). A articulação entre economia e política, conjuntura e estrutura, permite demonstrar que a eficiência da economia liberal não reside no mérito individual dos donos dos meios

de produção, mas na exploração do trabalho com o respaldo da atividade política e da gestão dos recursos públicos em benefício do desenvolvimento econômico, tarefa dos intelectuais, a quem cabe esclarecer os significados e as relações num momento de crise, fundamental para tomar a posição correta na luta política e explicitar as contradições que se estendem por longo tempo. As análises pontuais e a ausência da compreensão clara entre particular e geral podem gerar equívocos que comprometem a luta política levando a fracassos históricos.

Identificar corretamente as relações de conjuntura e sua ação no movimento estrutural permite esclarecer a articulação entre o econômico, o social, o político e o ideológico, bem como evidenciar os compromissos políticos e os encaminhamentos que foram tomados a partir das correlações de forças a produzir novas e determinadas situações históricas. Esse conhecimento, que implica tanto o domínio da teoria (do universal) quanto da ação política (imediata e particular) enquanto movimentos articulados, é fundamental para as classes trabalhadoras no seu movimento de organização política, enquanto uma teoria política capaz de apreender o conjunto de relações em seu movimento e dinamicidade.

No movimento interno que constitui as relações de hegemonia no âmbito do Estado-Nação explicita-se ainda o modo como as relações internas entrelaçam-se com as relações internacionais criando combinações específicas: uma “ideologia nascida em um país mais desenvolvido difunde-se em países menos desenvolvidos e incide no jogo local das combinações” ideológico-políticas. Exemplos são as religiões nas suas variadas formas de expressão, a Maçonaria, o Rotary, etc., que “funcionam como partidos políticos internacionais” agindo ideologicamente em determinados países de seu interesse. Essa “relação entre forças internacionais e forças nacionais é complexa” e assume características específicas de acordo com as estruturas locais diferenciadas e seus graus internos de relações de força (Gramsci, Antonio, 1977, Q13, §17, p. 1585).

Para avaliar a densidade política do conceito de hegemonia é preciso entender a estrutura do Estado Moderno, a sua estrutura e apresentação, a fim de entender como se constituem e se consolidam as relações de hegemonia. A vida estatal se concretiza como uma rede ampla de relações de poder e as classes dirigentes desenvolvem, por meio desses mecanismos, uma atividade teórica e prática no sentido de manter a coesão social em torno de seus interesses.

A noção gramsciana de Estado pode ser compreendida a partir de sua crítica à concepção liberal, que se consolidou a partir de um discurso que separa dicotomicamente sociedade política e sociedade civil. Para Gramsci, a defesa liberal da economia como atividade própria da sociedade civil, separada do Estado, que não pode interferir na sua regulamentação, não corresponde à realidade. Na verdade, a economia se concretiza e se desenvolve por meio dos mecanismos viabilizados pelo Estado, que introduz e mantém por via legislativa e coercitiva a ordem econômica e social. Ao dissociar sociedade política de sociedade civil e gerar a crença de que a primeira cuida das coisas públicas e a segunda se constitui como o espaço do privado, oculta-se a verdadeira função do Estado e os mecanismos de dominação que se concretizam por meio das relações de livre mercado.

Assim como a sociedade política não se identifica com o governo e com os instrumentos de coerção, também a sociedade civil não se restringe à simples esfera do livre mercado de bens materiais, mas ambas desempenham uma tarefa fundamental na produção e aplicação de valores para a consolidação do poder. A vida estatal se efetiva como uma rede ampla de relações de poder e as classes dirigentes desenvolvem, por meio desses mecanismos, uma atividade teórica e prática no sentido de manter a coesão social em torno dos interesses dominantes.

Nos *Cadernos do Cárcere* Gramsci alerta contra o erro teórico que, na relação entre sociedade política e sociedade civil, transforma uma distinção metódica em oposição real, esquecendo que, na verdade, ambas

se integram e formam o Estado. A separação entre a sociedade política como instância do público e a sociedade civil como o lugar dos interesses privados e do livre mercado, posta pelo liberalismo, é um mecanismo que possibilita ocultar a dominação burguesa para melhor exercê-la. Pressuposta a separação é possível normatizar a desigualdade real por meio da regulamentação e aplicação do direito, entendendo-a como mera desigualdade formal.

Tal formação do Estado viabiliza a articulação entre coerção e consenso, que possibilitam às classes no poder exercer a hegemonia. Desse modo, o Estado concretiza a sua tarefa de “educador”, isto é, exerce a função de formar o homem e de adaptá-lo às exigências da produção e às condições sociais vigentes.

Na crítica ao modo como os liberais entendem a função do Estado, Gramsci retoma a posição de Einaudi nas suas polêmicas com outros intelectuais liberais (Spirito e Benini); Einaudi acentua que o Estado funciona como “regulador ‘jurídico’ do mercado, ou seja, como a força que dá a um determinado mercado a sua forma legal, na qual todos os agentes econômicos se movem”, garantindo a paridade entre os grupos que competem entre si (Gramsci, Antonio, 1977, Q10, § 20, p. 1258). Para Gramsci, trata-se de retomar Engels e Marx para enfatizar a atuação do Estado burguês como garantidor do funcionamento e desenvolvimento da economia pela criação de privilégios econômicos atuando tanto na regulamentação jurídica a favor de determinados grupos quanto na aplicação dos recursos públicos por meio das políticas públicas (Gramsci, Antonio, 1977).

O exercício da hegemonia pelo equilíbrio entre coerção e consenso se efetiva na implementação dos novos processos produtivos, na articulação entre os objetivos econômicos e estruturais com a superestrutura na veiculação ideológica de um novo modo de pensar que adapte o trabalhador a estes objetivos. Um exemplo de como acontece essa adaptação se apresenta nas considerações de Gramsci sobre o fordismo e o

americanismo: a adaptação a novas formas de produção e de trabalho não se concretiza por meio da coerção social, mas sim por meio de mecanismos de persuasão e de consentimento que vão desde a retribuição salarial temporária até a assimilação, por parte das classes dominadas, de um novo comportamento ético e social que contribui para integrar a mão de obra ao novo tipo de trabalho. O processo de racionalização da produção e do trabalho exige renovação dos mecanismos de educação e formação do homem no sentido de sua adaptação com o mínimo de sofrimento e o máximo de produtividade. Essa é também uma condição para a implantação de um projeto socialista, que exigirá mudanças ingentes nas formas de trabalho e de comportamento social.

O núcleo da questão se apresenta no modo como se constituiu o fordismo como forma de produção articulada ao americanismo como forma de Estado que, na leitura de Gramsci, não superou a fase econômico-corporativa, ao contrário, a manteve a fim de concretizar os objetivos econômicos. Essa situação ele a atribui tanto aos Estados Unidos, quanto à Rússia e, em cada situação, foi necessário um período de construção da hegemonia política. A cada fase de renovação econômica e de construção política correspondem determinadas atividades intelectuais que não se pode arbitrariamente improvisar ou antecipar, ou seja, a questão econômica deve ser enfrentada num processo em que se elabora e se instala também uma nova concepção de mundo (Gramsci, Antonio, 1977).

Para Gramsci, a teoria econômica tradicional é incapaz de explicar a história, mesmo a história econômica. Entender o econômico como determinante e reduzir todo o processo político a seus objetivos significa permanecer na fase econômico-corporativa, enquanto consolidar as relações de hegemonia implica construir o momento ético-político; mas é preciso entender as relações dialéticas que se instauram, de modo que a hegemonia não pode deixar de ter um aspecto econômico, pois tem “o seu fundamento na função decisiva que o grupo dirigente exercita no núcleo decisivo da atividade econômica” (Gramsci, Antonio, 1977, Q 10, § 20, p. 1259).



Ao enfatizar que o Estado precisa ser entendido na articulação entre sociedade política e sociedade civil, entre estrutura e superestrutura, Gramsci também desloca e amplia a questão da luta de classes, mostrando que ela é muito mais que um conflito de interesses entre classes que se enfrentam no âmbito econômico, mas possui uma natureza cultural e ideológica da qual o processo econômico se realimenta. A configuração da dominação político-ideológica torna-se muito mais complexa e intrincada, porque as relações de poder e as contradições se engendram em todos os pontos da sociedade, entendida em seu conjunto como vida estatal. A sociedade civil é o espaço privilegiado de formação de um modo de pensar que delimita o horizonte ideológico no qual os grupos sociais se movimentam e se interrelacionam, porém, também as formas de coerção atuam na formulação e manutenção do modo de pensar dominante. Esta atuação do Estado se faz de modo contínuo e, à medida que o ideário conservador da ordem instituída vai sendo assimilado sem crítica, vai minando a cultura e as manifestações populares induzindo a um sentimento de resignação diante da ordem instituída. Esta é a tarefa do exercício da hegemonia, levada a cabo pelos intelectuais.

Se o exercício da hegemonia se concretiza na combinação de coerção e consenso, de modo que a coerção seja mistificada, aparecendo apoiada no consenso da maioria, tem-se a base da dimensão da ideologia, que atua para cooptar os intelectuais de modo a paralisar os subalternos. Gramsci se refere aos mecanismos ideológicos de formação da opinião pública, que condicionam o modo de pensar das massas. Salienta também o fetichismo na formação do imaginário popular sobre a política e a cultura, levando os simples a pensar que acima deles existe uma entidade fantasmagórica, a abstração do organismo coletivo, que age autonomamente e determina os destinos de todos. A religião, aliada da política, forma as consciências individuais levando a uma passividade que sustenta a direção hegemônica.

Entretanto, embora a hegemonia se concretize como unidade, longe de ser uma unidade totalitária, ela se apresenta como correlação de forças

que interagem entre si. A sociedade se compõe de uma gama de relações de efeitos diversos, multiformes, às vezes contraditórios e a classe capaz de unificar esse conjunto heterogêneo e de dar-lhe uma direção política é a classe hegemônica. Trata-se de um processo de construção política que se produz por meio do conflito e do confronto de grupos com interesses divergentes que se efetiva como equilíbrio provisório, pois as forças sociais sempre se renovam.

Manter a hegemonia depende, em grande parte, da formação do imaginário social sobre a natureza do Estado. Assim como o econômico e o político não se dissociam, também é necessário ter clareza dos mecanismos de dominação ideológica que culminam na formação do consenso passivo. A dimensão da ideologia coloca como fator importante da luta de classes não apenas a sua dimensão econômica e política, mas também a importância da formação cultural para a realização de um novo projeto de sociedade. A conquista da direção cultural implica a formação de um pensamento autônomo que se concretiza pela organização política no processo de luta pela superação da economia e da democracia burguesas.

A organização política e a conquista da hegemonia implicam a crítica e a superação do senso comum e a elaboração de uma nova concepção de mundo, base para a afirmação da personalidade e de um projeto político de classe. A sociedade civil apresenta-se, assim, como o lugar onde se podem elaborar formas de resistência ao projeto hegemônico em vigor, no trabalho de subverter o consenso. Passar do senso comum à filosofia ou fazer uma leitura crítica das relações vividas implica superar o momento corporativo para atingir o momento ético-político. Todos estes conceitos recebem uma nova significação no contexto da filosofia da práxis, de modo que, quando Gramsci acentua a necessidade de uma reforma intelectual e moral refere-se à necessidade de uma revolução.

A definição de reforma intelectual e moral articula-se com o conceito de cultura, definida por Gramsci como “uma concepção coerente e unitária

da vida e do homem de difusão nacional”, ou seja, uma “filosofia que se torne cultura gerando uma ética, um modo de viver, uma conduta civil e individual” (Gramsci, Antonio, 1977, Q17, § 37, p. 1941). Para efetivar uma reforma intelectual e moral que se traduza em revolução é necessário formar um “grupo de intelectuais independentes, o que não é coisa fácil e exige um longo processo, com ações e reações, com adesões e dissoluções e novas formações numerosas e complexas” (Gramsci, Antonio, 1977, Q16, § 9, p. 1860).

Desta perspectiva, um dos significados básicos de cultura é o de crítica efetivada no processo de organização política no qual ocorre a apropriação do sentido de unidade e de ação coletiva, unindo indivíduos dispersos, agregando a todos num movimento amplo que se estende a todos os que sofrem a mesma opressão. A crítica possibilita avançar de uma compreensão fragmentária e imediata dos fatos para uma visão universal e coletiva, alterando o modo de viver e sentir. Conhecer os limites impostos pela sociedade burguesa ao exercício da liberdade e da cidadania, unir-se e organizar-se, aderir a programas estabelecidos com a participação coletiva, sentir a necessidade e criar condições para uma cultura operária. Nesse processo, os indivíduos redefinem a própria individualidade, compreendem-se livre enquanto historicamente condicionados, firmam-se como classe consciente, elaboram uma identidade de classe, base para a formação de uma “nuova civiltà”.

Gramsci entendia a história como um processo contraditório de construção das sociedades em que o passado deve ser constantemente reinterpretado no âmbito da crítica das relações sociais do presente. Grande parcela desse trabalho cabe aos intelectuais cuja atuação se liga ao exercício da hegemonia. São os intelectuais que fazem a mediação entre as classes sociais e concretizam a direção política e cultural. Intelectuais no sentido amplo, como organizadores da hegemonia, que atuam no Estado, entendido como um complexo político e ideológico que tem a finalidade de “adequar a ‘civilização’ e a moralidade das mais amplas massas populares às necessidades do desenvolvimento continuado do aparelho

econômico de produção”, isto é, um complexo em que se forma um tipo de homem, se amolda a massa popular ao tipo de produção e à economia de um dado momento histórico, se produz um modo de pensar homogêneo (Gramsci, Antonio, 1977, Q10, § 44, p. 1330).

Ao mesmo tempo em que dão ao grupo que representam consciência de sua função histórica, os intelectuais conseguem o consentimento “espontâneo” das massas pela formação e veiculação de uma concepção de mundo. A função do intelectual como organizador da hegemonia social implica tanto em conservar e adaptar valores conforme as necessidades e as exigências do momento histórico, quanto em combater os argumentos e os valores das outras classes, muitas vezes a partir da afirmação da universalidade do saber ou da superioridade do seu argumento, que lhe advém do saber técnico adquirido.

Para as classes subalternas, a formação e a conquista de intelectuais é de fundamental importância tanto na política quanto na elaboração de um modo de pensar autônomo, que se produz por meio da teorização de suas práticas e lutas (que, ante o saber instituído, se constituem em não-saber), bem como por meio da apropriação da herança cultural (ou saber dos dominantes), reelaborada de acordo com o seu projeto político e revolucionário. Deve-se produzir como um movimento dinâmico de interação dos indivíduos entre si formando um coletivo participativo de reinterpretação da história na qual os grupos absorvem as experiências e os valores historicamente construídos a fim de compreender e transformar a sua realidade. A cultura se produz na articulação entre pensamento e ação, o que possibilita um processo de intervenção criativa no processo social e político.

---

## REFERÈNCIA

Gramsci, Antonio (1977). *Quaderni del Carcere*. Torino:  
Einaudi, 2ª. ed.

---



# Filosofía de la Praxis como Concepción del Mundo Intelectual y callejera. La Dialéctica de Gramsci

Gonzalo Ossandón Véliz\*

“Hay que destruir el prejuicio, muy difundido, de que la filosofía es algo muy difícil por el hecho de que es la actividad intelectual propia de determinada categoría de científicos especialistas o filósofos profesionales y sistemáticos.”

Antonio Gramsci

## Todxs son filosofxs

Con esta escueta frase: “todos los hombres son filósofos”, Antonio Gramsci cuestiona los paradigmas filosóficos planteados hasta ese momento y a la vez mundaniza la celestial práctica política, otorgando así tan honorífica membresía tanto a fulana como a sultano. En una frase, todxs, si a nuestra propia existencia se refiere, somos filósofxs. O sea, podemos asumir de un modo consciente una determinada concepción del mundo que nos permite vivir la vida que vivimos. Se une así el pensamiento común con el pensamiento elaborado en las distintas épocas, en un vínculo que

\* Universidad de Valparaíso (Chile). Asociación Gramsci Chile. Magister en Filosofía, Universidad de Valparaíso, Chile. Integrante de la editorial popular “La Pajarilla”.

no admite cortes, siendo el pensamiento común no consciente, en parte consecuencia de las elaboraciones conscientes de los filósofos profesionales y viceversa.

Así, los dilemas derivados del conocer, pensar y dudar no serían exclusividad de la actividad propia de singulares intelectuales, sino más bien una creación colectiva e histórica, y su importancia radicaría precisamente en la relación existente entre estos intelectuales y los “hombres y mujeres-masa” que producen su realidad de acuerdo con lo que histórica y socialmente se les ha condicionado congruentemente con una determinada hegemonía.

Luego, nuestro modo de pensar y de obrar, sea consciente o no, constituye nuestra moral y orienta todas nuestras actividades cotidianas, desde aquellas que nominamos como económicas, filosóficas, políticas e incluso aquellas que consideramos superficiales e irrelevantes, y es en ellas donde producimos colectivamente la historia social de nuestra realidad concreta.

Constituimos así una filosofía espontánea que emana de nuestro quehacer cotidiano de la vida que consideramos práctica, y de aquel conjunto de nociones y conceptos que contienen las ideas que expresamos a través del lenguaje, nuestro sistema de creencias y opiniones, etc., que se vierte, según Gramsci, en el sentido común.

Destruído este prejuicio tan difundido, Gramsci nos propone pasar al momento de la crítica en lo que respecta a nuestra propia manera de concebir el mundo, preguntándonos qué tanto ha sido ésta producto de nuestra propia y consciente elaboración. Cabe destacar la estrategia escritural con la que formula esta invitación. Se trata de una pregunta en la que las dos opciones nos interpelan:

Una vez se ha demostrado que todos son filósofos, aunque sea a su manera, inconscientemente, porque incluso en el lenguaje, esa manifestación mínima de actividad intelectual, se halla contenida una determinada



concepción del mundo, se pasa al segundo momento, el momento de la crítica y de la conciencia, es decir, a la siguiente cuestión: ¿Es preferible “pensar” sin tener conciencia crítica, de forma disgregada y ocasional, es decir, “participar” en una concepción del mundo “impuesta” mecánicamente por el ambiente externo (...) ¿O es preferible elaborar la propia concepción del mundo consciente y críticamente y, por tanto, en conexión con semejante esfuerzo del propio cerebro, elegir la propia esfera de actividad, participar activamente en la producción de la historia del mundo, ser guía de nosotros mismos y dejar de aceptar pasiva y supinamente desde el exterior la huella que queda sobre nuestra personalidad? (Gramsci, Antonio, 2023, p. 630)

Esta decisión personal y voluntaria sobre qué significan estos actos, es lo que nos convierte en guía de nosotrxs mismxs, dejando ya de ser orientados enajenadamente por una concepción del mundo foránea que modela nuestro vivir según un determinado fin y que curiosamente solemos desconocer.

Adoptar una actitud crítica con respecto a nuestra propia realidad nos posibilita adquirir conciencia de lo que se es y de nuestra historicidad y, por ende, comprender de mejor modo el instante del desarrollo social en el que vivimos.

Hacer visibles las huellas que las ideologías dominantes han dejado en nosotrxs, y por lo tanto también poner en cuestión a todas las filosofías que hasta ahora han existido, considerando que éstas se han consolidado calcificándose en la conciencia común colectiva. Es por ello que el inicio de una elaboración crítica consiste en un “conócete a ti mismo” que hace explícita la necesidad de hacer un inventario de las ideas recibidas, reconocer que nuestra personalidad es producto de una serie de relaciones sociales, económicas, históricas, políticas, filosóficas y culturales, y que somos a la vez productores y resultado del pensamiento común de nuestra época.

Esta elaboración crítica resulta decisiva para Gramsci ya que permite develar la relación dialéctica entre filosofía, política y historia, así como

aquella entre teoría y práctica. Pero además, sus afirmaciones buscan aludir a la necesidad de establecer un nexo entre lxs filósofxs y la praxis cotidiana de las personas, estableciendo un vínculo concreto, social e histórico entre teoría y práctica.

Cabe enfatizar que, al ser este nexo dialéctico, ambos términos (intelectuales/praxis cotidiana de las personas) se van mutuamente alterando y cambiando en la medida en cómo se relacionan en una situación histórica concreta. Es por esto también que al trazar una línea continua, que va desde la espontaneidad del sentido común hasta el pensamiento más elaborado de unx filósofx, habilita la oportunidad de que, como formación personal, cualquier individux pueda acceder a intervenir en las grandes problemáticas que nos aquejan como humanidad.

A su vez, sus planteamientos consideran los obstáculos existentes que impiden que cualquier persona acceda al nivel más elevado de la teoría de su época, que radica en la importancia que se le asigna en las sociedades modernas a la conformación de las élites en la producción del conocimiento.

Así pues, nos invita a problematizar en torno a ello, lo cual nos lleva a la crítica de todas las concepciones del mundo a las que adscribimos inconscientemente. El cuestionamiento a estas concepciones del mundo permite visualizar cómo las ideologías que se conforman en culturas políticas pretenden ser hegemónicas, y resultan ser propias de ciertos agrupamientos sociales:

Merced a la propia concepción del mundo se pertenece siempre a un determinado agrupamiento, y precisamente al de todos los elementos sociales que comparten un mismo modo de pensar y actuar. Se es conformista de cierto conformismo, se es siempre hombres-masa u hombres-colectivos. La cuestión es esta: ¿de qué tipo histórico es el conformismo o el hombre-masa del que se forma parte? Cuando la concepción del mundo no es crítica y coherente sino ocasional y disgregada, se pertenece

simultáneamente a una multiplicidad de hombres-masa, la personalidad propia se compone de forma extraña (Gramsci, Antonio, 2023, pp. 630-631).

Cabe destacar de la cita anterior la distinción realizada por el sardo entre “hombres-masa u hombres-colectivos”: parecen no ser lo mismo, o se es masa de cierto conformismo o se es colectividad consciente y crítica de cierto conformismo. Así el pensar colectivo puede comportarse, disgregado y ocasional, alienado de las realidades concretas y sumiso a los intereses de ciertos agrupamientos sociales hegemónicos; o bien, lo que Gramsci nos propone como alternativa de salida ante la sumisión:

Criticar la propia concepción del mundo significa, pues, hacerla unitaria y coherente y elevarla hasta el punto al que ha llegado el pensamiento mundial más avanzado. Significa también, por tanto, criticar toda la filosofía que ha existido hasta ahora, en la medida en que esta ha dejado estratificaciones consolidadas en la filosofía popular (Gramsci, Antonio, 2023, p. 631).

Es por ello que la concepción del mundo de la cual somos parte, estará siempre compuesta de elementos sociales e históricos que nos agrupan y nos tienden a producir cultura y sentido común. Pese a que se nos presente a la individualidad como antagonía de la colectividad, el primer elemento en su propia existencia necesita contagiarse del segundo para poder existir.

Esta propuesta del sardo nos impulsa a asumir y elaborar nuestra propia concepción del mundo, nos exhorta a adoptar una decisión consciente y hacerla propia, escogiendo nuestra propia esfera de actividad y participando desde ahí en la elaboración de la historia del mundo, haciendo de la propia biografía, historia. Lo que nos lleva como consecuencia a pasar de la voluntad individual que somos, a integrarnos en voluntad colectiva consciente, y de una revisión crítica individual de nuestra concepción del mundo, a una revisión crítica colectiva. De esta manera, la pregunta que

Gramsci hace, y que hemos citado más arriba, está ahora dirigida a un organismo colectivo.

## **Acerca del sentido común**

En Marx se encuentra a menudo cierta atención al sentido común y la solidez de sus creencias. Pero no se trata de una referencia a la validez del contenido de tales creencias sino precisamente a la robustez formal de estas, y por lo tanto a su carácter imperativo cuando producen normas de conducta. De hecho, en las referencias se halla también implícita la afirmación de la necesidad de nuevas creencias populares, esto es, de un nuevo sentido común y por lo tanto de una nueva cultura y de una nueva filosofía, que arraiguen en la conciencia popular con la misma fuerza y carácter imperativo que las creencias tradicionales (Gramsci, Antonio, 2023, p. 650).

Para Gramsci, la filosofía espontánea de cualquier individuo, cuando es inconsciente, y por eso mismo, caótica y abigarrada, es propia del sentido común; es decir, de ese cúmulo de ideas, nociones, costumbres y hasta comportamientos que adoptamos como algo original, pero que, en definitiva, es la sociedad en que se vive y sus supuestos hegemónicos, los que nos la han impuesto.

Por otra parte, comprende que el buen sentido es el resultado del ordenamiento del sentido común, siendo éste posible de ser activo o pasivo en lo que respecta al transcurso de su propia historia. Cabe mencionar que no existe un sólo sentido común ni puede ser entendido éste de modo homogéneo, ya que cada agrupamiento social posee el suyo propio, al que adherimos compartiendo ciertos aspectos tanto de nuestro modo de actuar como de pensar.

Así es como Gramsci, a través de sus argumentos, no sólo arrebató de los olímpicos del conocimiento humano el quehacer filosófico, sino que además lo pone en tensión y valida su accionar en el terreno enmarañado del sentido común, buscando develar cómo la ideología dominante se

vuelve hegemónica, pero también cómo es posible que, desde aquí, se pueda confeccionar un buen sentido que consiga empatar con la filosofía de la praxis, volviéndose ésta hegemónica:

Crear una nueva cultura no solamente significa realizar individualmente descubrimientos “originales”; también significa, especialmente, difundir críticamente verdades ya descubiertas, “sociabilizarlas” por así decir, y por tanto hacer que se conviertan en base para acciones vitales, en elemento de coordinación y de orden intelectual y moral. Que una masa de hombres sea vea llevada a pensar coherentemente y en forma unitaria el presente real es un hecho “filosófico” mucho más importante y “original” que el hallazgo de una nueva verdad por parte de un “genio” filosófico, que acabará siendo patrimonio de pequeños grupos intelectuales (Gramsci, Antonio, 2023, p. 632).

## La filosofía de la praxis como un momento de la cultura moderna

Filosofía de la praxis es un concepto acuñado por un solitario Antonio Labriola a comienzos de los *novecentos*, y que lo ocupa para destacar la independencia y originalidad de la filosofía inaugurada con los planteamientos de Marx. Gramsci, como si fuese arqueólogo, desempolva dicho concepto para profundizar en esta posición y reivindicar a esta filosofía como útil para las transformaciones y el mejoramiento de las condiciones humanas de existencia.

La filosofía de la praxis ha sido un momento de la cultura moderna; en cierta medida ha determinado y fecundado algunas de sus corrientes. (...) La filosofía de la praxis presupone todo este pasado cultural, el Renacimiento y la Reforma, la filosofía alemana y la revolución francesa, el calvinismo y la economía clásica inglesa, el liberalismo laico y el historicismo que está en la base de toda la concepción moderna de la vida. La filosofía de la praxis es la coronación de todo este movimiento de reforma intelectual y moral, dialectizado en el contraste entre cultura popular y alta cultura. Corresponde al nexo Reforma protestante + Revolución francesa: es una filosofía que es también una política y una política que es también

una filosofía. (...)La afirmación de que la filosofía de la praxis es una concepción nueva, independiente y original, aun siendo un momento del desarrollo histórico mundial, es la afirmación de la independencia y originalidad de una nueva cultura en incubación que se desarrollará con el desarrollo de las relaciones sociales (Gramsci, Antonio, 1981, p. 259, 264).

Así, Gramsci nos presenta a la filosofía de la praxis como aquella concepción del mundo que incuba una nueva cultura, por lo que resulta ser la superación dialéctica de todo el pensamiento moderno, y que considera la realidad social como una totalidad concreta en donde todos los aspectos desmenuzados de nuestras vidas son a la vez partes de un todo coherente y orgánico, constituyendo pues un error grave todo intento de separar al ser humano de la naturaleza, al sujeto del objeto, a la actividad de la materia y al ser del pensar y del hacer, en definitiva, a la teoría de la práctica, quedando el dualismo racionalista binario y obsoleto, siendo superado por la praxis.

(...) “materialismo histórico”, o sea actividad del hombre (historia) en concreto, esto es, aplicada a cierta “materia” organizada (fuerzas materiales de producción), a la “naturaleza” transformada por el hombre. Filosofía de la acción (praxis), pero no de la “acción pura”, sino precisamente de la acción “impura”, o sea real en el sentido profano de la palabra (Gramsci, Antonio, 1981, p. 167).

Praxis es así la actividad práctica de la historia concreta. La creación humana ontocreadora de nuestra realidad social, entendiendo que la historia es un proceso práctico, donde la existencia humana la transforma y la produce, es decir, es producto y productividad a la vez.

Si en el perenne fluir de los acontecimientos es necesario fijar conceptos sin los cuales la realidad no podría ser comprenderse, también es necesario, y de hecho es imprescindible, fijar y recordar que realidad en movimiento y concepto de la realidad, si lógicamente pueden ser distintos, históricamente deben concebirse como unidad inseparable (Gramsci, Antonio, 2023, p. 522).

Si los fenómenos o hechos sociales que estudiamos de la realidad se mueven, los conceptos con los que se definen tendrían que sucederle lo mismo. Dilema que resulta complejo considerando que en la naturaleza del concepto está implícita su inmovilidad, y es mediante ellos que asimos una realidad social en perpetua transformación. Valdría la pena preguntarse entonces por cuánto tiempo resulta posible fijar la realidad conceptualmente, considerando ésta una de las mayores dificultades del trabajo teórico.

Buscando resolver esta problemática es que Gramsci emplea la dialéctica como método para concebir el mundo y reflexionar, donde la relación es la que constituye a los conceptos sin constituirse estos a priori, quedando condicionado sus contenidos y orientaciones a la forma y circunstancias reales en cómo se relacionan los términos:

(...) De otro modo ocurre lo que le ocurre a Croce; que la historia deviene historia formal, historia de conceptos, y en última instancia historia de los intelectuales, y de hecho historia autobiográfica del pensamiento de Croce, una historia de moscas cocheras (Gramsci, Antonio, 2023, p. 522).

Todo es político, también la filosofía o las filosofías, y la verdadera filosofía es la historia en acto, es decir la vida misma. Existe, por lo tanto, un vínculo dialéctico entre historia y filosofía, un estrecho nexo entre teoría y práctica, entre teoría y acción política, unidad que hace de la política la verdadera filosofía, que es teoría y práctica al mismo tiempo, que no se limita a interpretar el mundo, sino que lo transforma con la acción. Es la necesidad de pasar de la filosofía especulativa a la política, entendida ésta como acción transformadora.

De esta manera podemos plantear que el momento culminante de la política es la revolución, la creación de un nuevo Estado, de un nuevo poder y de una nueva sociedad. Este estrecho vínculo orgánico entre la política y la filosofía hace que el momento culminante de la filosofía sea la política transformadora, y que el o la filósofa sea políticx en su calidad transformadora.

La apuesta que Gramsci nos propone consiste, pues, en ser conscientes de nuestra realidad social con actitud crítica ante lo que conocemos y con una concepción dialéctica del mundo y su comportamiento histórico, una teoría-concepción en proceso que se va adecuando continuamente de acuerdo con el movimiento histórico de la realidad misma y que, por tanto, no es posible de reducir a un manual, como pueden serlo aquellas concepciones que ya hayan agotado su posibilidad de elaboración en el tiempo.

Se trata de una concepción del mundo que reivindica el valor filosófico del hacer, del transformar, de la construcción de una nueva sociedad, de una nueva estructura económica, de una nueva organización política y también de una nueva orientación teórica, ideológica, moral y cultural. Por tanto, aplica en la práctica las tesis de su filosofía, supera aquellas contradicciones filosóficas que no pueden ser resueltas en el plano del pensamiento especulativo, pero que sí pueden serlo en una nueva sociedad.

## **Filosofía de la praxis: concepción del mundo para una praxis revolucionaria**

Antonio Gramsci fue un militante y dirigente del PCdI, que en ese entonces se proponía un programa revolucionario como proyecto político para la construcción de una nueva sociedad anclada a su realidad. Participó entusiastamente en los acontecimientos conocidos como el *bienio rosso*, volviéndose años después en destacado dirigente de la Internacional Comunista.

Su dedicación al oficio de la militancia revolucionaria fue prácticamente exclusiva. Su vida personal, sus vínculos sociales, amores y desamores, lecturas, incluso los lugares que conoció y los sucesos que le acontecieron estuvieron marcados por su opción convicta y confesa, por un modo de vida hacedor de revoluciones, un intelectual orgánico en su quehacer.



Así como sucede con la praxis, resulta imposible pues, en la vida y obra de Gramsci, separar su elaboración teórica con su quehacer práctico. Son indisolubles y se explican mutuamente. Esto se confirma tempranamente en sus escritos, cuando en septiembre de 1919, a la edad de veintiocho años, Gramsci redacta el artículo “*El desarrollo de la revolución*”, en el que sostiene que “la revolución no es un acto taumatúrgico, es un proceso dialéctico de desarrollo histórico” (Gramsci, Antonio, 1987, p. 207).

Distanciándose tanto de las tendencias fatalistas y mecanicistas de las lecturas de Marx, el joven sardo reivindica el carácter esencial de las revoluciones como procesos dialécticos propios del desarrollo de la historia, asumiendo que son realizadas por mujeres y hombres a través de su praxis en el marco de la lucha histórica entre clases sociales. Ésta se consigue en la medida en que los grupos subalternos, explotadxs, oprimidxs y dominadxs, en búsqueda por su emancipación, obtienen una autoconsciencia de su condición histórica y adoptan la decisión de organizarse para transformar su situación.


De esta forma, Antonio Gramsci, en su calidad de revolucionario y pese a escribir sus reflexiones siendo prisionero político del régimen fascista, nos propone en sus *Cuadernos de la Cárcel* no sólo cómo concebir el mundo de manera unitaria y coherente, sino también y fundamentalmente cómo transformarlo.

---

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Gramsci, Antonio (2023) *Cuadernos de la cárcel*. Madrid: Akal.      Gramsci, Antonio (1987) *L'ordine nuovo (1919-1920)*. Torino: Einaudi.

Gramsci, Antonio (1981) *Cuadernos de la cárcel*. México: Era.



# A concepção de ideologia em Gramsci e sua convergência com Marx e Engels

Zuleide Simas da Silveira\*

## Introdução

A noção de ideologia foi um aspecto do materialismo francês do século XVIII (o sensualismo), tendo se desenvolvido como ciência das ideias ou investigação da origem das ideias (Gramsci, Antonio, 2001a). Porém, o filósofo racionalista Destutt Tracy, ao partir da análise do economista francês Jean Baptiste Say sobre as relações sociais de produção (produção, troca, valor, trabalho na indústria), propôs um contraponto àquela concepção metafísica de ideologia. Para Destutt Tracy, a ideologia surge das bases materiais da sociedade.

É neste sentido que, no século XIX, Marx e Engels apontam para os filósofos alemães como ideólogos, pois invertem as relações entre as ideias e o real.<sup>1</sup>

Os pressupostos de que partimos não são pressupostos arbitrários, dogmas, mas pressupostos reais, de que só se pode abstrair na imaginação.

\* UFF, Brasil. *International Gramsci Society Brasil* IGS-Brasil. Universidade Federal Fluminense.

<sup>1</sup> A inversão, em Marx, é o processo no qual, toma-se a ideia como se fosse o sujeito, o determinado como o determinante, a realidade concreta como ideia realizada.

São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas como as produzidas por sua própria ação (Marx, Karl & Engels, Friedrich, 2007, p. 86-7).

Ao contrário da concepção marxiana e engelsiana, nos marxismos, em geral, o sentido de ideologia surge como um conjunto de ideias relacionado a interesses materiais segundo as classes sociais e suas frações, mas também como ilusão, desvaneio, interpretação errônea ou falsa.

Na medida em que é a ideologia da luta da classe proletária, o socialismo se submete às condições gerais de nascimento, desenvolvimento e consolidação de uma ideologia, isto é, funda-se em todo material do conhecimento humano, pressupõe um alto nível da ciência, exige trabalho científico etc. [...] Na luta de classes do proletariado que se desenvolve espontaneamente, como uma força elementar, com base nas relações capitalistas, o socialismo é *introduzido* pelos ideólogos (Williams, Raymond, 2007, p. 215-216).<sup>2</sup>

Este sentido relativamente neutro de ideologia, que requer o emprego de um adjetivo para qualificar a classe que a origina ou a representa, tornou-se comum entre os marxismos. Além deste aspecto, promoveu-se uma distinção entre ciência e ideologia em um movimento que contrapõe a verdadeira ciência — a ciência proletária, “o marxismo” — à produção do conhecimento no âmbito das ciências sociais e humanas, em geral, como ideológica (Williams, Raymond, 2007, p.216).

Gramsci não escapou do sentido de ideologia como um conjunto de ideias relativo às classes sociais fundamentais. Ambas as classes são ideólogas, o que é visível nos Escritos Políticos (1925-1926), ao apontar para a necessidade de “uma preparação ideológica das massas, [por ser] uma necessidade da luta revolucionária uma das condições indispensáveis da vitória (Gramsci, Antonio, 1978, p. 26-27).

2 Lênin - Carta à Federação do Norte.

Porém, mais tarde no cárcere, Gramsci percebe que a filosofia da práxis vulgarizada se fazia também ela uma superstição, uma ideologia. Para sobrepujar tal vulgarização somente um processo incessante de formação de intelectuais que viessem confrontar a alta cultura burguesa e estimular uma verdadeira reforma moral e intelectual da classe trabalhadora com o fito de almejar a hegemonia e o domínio do Estado (Del Roio, Marcos, 2018, p. 69).

Assim, Gramsci rompe com a noção de ideologia usualmente encontrada nos marxismos, vulgar, mecanicista, economicista, determinista e fatalista da história.<sup>3</sup>

[...] nos escritos de Gramsci, o conceito de ideologia não aparece retratado como ‘falsa consciência’, como ‘visão invertida’ e ilusão deformadora da realidade, como sistema irresistível de ideias armado pelos governadores para manipular indivíduos que nos deixariam enredar passivamente nas ‘ideias dominantes da classe dominante’. Gramsci não consegue imaginar uma população inteira mergulhada em uma névoa ideológica homogênea e paralisante. (Semeraro, Giovanni, 2006, p. 30).

Além desta introdução e das considerações finais, este texto está estruturado em duas seções, com o objetivo de abordar o debate produzido por Antonio Gramsci em torno da concepção de ideologia e seu movimento de convergência com a noção de ideologia em Karl Marx e Friedrich Engels.

## **Da consciência contraditória à consciência política**

Analisando a conjuntura na qual a democracia burguesa pavimentou o caminho para a ascensão do fascismo, Gramsci ressalta que, mesmo sendo o período contrarrevolucionário, tanto as condições subjetivas de

<sup>3</sup> Eric Hobsbawm (1998, p. 159-160) sintetiza as implicações das análises do marxismo vulgar na produção dos historiadores.

organização e de preparação política, quanto as condições objetivas materiais estão dadas para a conquista do poder político e econômico, por parte da classe trabalhadora.

Tratava-se, pois, de fazer emergir uma subjetividade, tornando a filosofia da práxis hegemônica. Mas isto não quer dizer que a filosofia da práxis é uma ideologia. Daí a paráfrase do Prefácio de Contribuição à crítica da economia política (1859).

É necessário mover-se no âmbito de dois princípios: 1) o de que nenhuma sociedade se põe tarefas para cuja solução ainda não existam as condições necessárias e suficientes ou, pelo menos, não estejam em vias de aparecer e desenvolver; 2) e o de que nenhuma sociedade se dissolve e pode ser substituída sem não, antes, desenvolver todas as formas de vida implícitas em suas relações (Gramsci, Antonio, 2007, CC13, §17, p. 36).

A ideologia ancora materialmente o modo de produção capitalista na razão direta em que se torna senso comum. Isto é, a ideologia impregna todo tecido social, formando a consciência do trabalhador – o “homem ativo de massa”. Eis aqui um dos pontos de convergência entre Gramsci e o Marx d’O capital, quando o fundador da filosofia da práxis analisa “a forma de equivalente”.

Na forma dos valores das mercadorias, todos os trabalhos são expressos como um só e mesmo trabalho humano, como se fossem trabalho de igual qualidade. Assim, o segredo da expressão do valor só pode ser decifrado quando a ideia de igualdade humana se manifesta na consciência de uma convicção popular/crença popular, isto é, quando se torna ideologia dominante (Marx, Karl, 2004, p.81-82).

Esta afirmação de Marx não se refere à validade do conteúdo das crenças, mas sim, afirma Gramsci, à sua solidez formal e, conseqüentemente, ao seu imperativo de produzir normas de comportamento. Portanto, urge construir um novo senso comum e, portanto, criar nova cultura, novos valores, singulares e coletivos, como norteadores das novas relações

sociais, de modo que venham a se enraizar na consciência popular com a mesma solidez e imperativo das crenças tradicionais (Gramsci, Antonio, 2001, CC11, § 13, p. 118-119).

É nesta perspectiva que Gramsci busca compreender a consciência do “homem ativo de massa” com o fito de elaborar uma estratégia ético-política e pedagógica para o moderno príncipe, o partido revolucionário. Gramsci percebe que a consciência do trabalhador opera sobre determinada contradição: de um lado, o agir; de outro, a “consciência verbal e superficial”.

É quase possível todos os colaboradores na transformação prática da realidade; e outra, superficialmente explícita ou verbal, que ele herdou do passado e acolheu sem crítica. Todavia, esta dizer que ele possui duas consciências teóricas: uma implícita na sua ação, e que realmente une a concepção ‘verbal’ não é inconsequente: ela liga um grupo social determinado, influi sobre a conduta moral, sobre a direção da vontade, de uma maneira mais ou menos intensa, que pode, inclusive, atingir um ponto no qual a contradição da consciência não permita nenhuma ação, nenhuma escolha e produza um estado de passividade moral e política (Gramsci, Antonio, 1987, p. 20-21; 2001, CC11, § 11, p. 103).

Já a compreensão crítica de si mesmo é obtida no campo de luta de hegemonias políticas de direções opostas, primeiro no campo da ética; depois, no da política e, por último, na fase de elaboração superior da própria concepção do real. A consciência política é a primeira de uma fase ulterior e de progressiva autoconsciência, na qual teoria e prática finalmente se unificam (Gramsci, Antonio, 1987; 2001).

Desse modo, os homens tomam consciência da sua posição social em meio às relações de produção, no terreno das ideologias. Eis aqui mais um ponto de convergência entre Gramsci, Marx e Engels.

Segundo Gramsci, é um equívoco afirmar que a ideologia em Marx e Engels possui um juízo de desvalor. Este equívoco deve-se ao fato de separar duas dimensões que se articulam dialeticamente, são interdependentes

entre si e formam uma unidade material uma da outra, a estrutura e a superestrutura. O problema de tal afirmação equivocada consiste em: 1) identificar a ideologia como sendo distinta da estrutura e afirmar que não são as ideologias que modificam a estrutura, mas sim a estrutura que modifica as ideologias; 2) afirmar que uma solução política é ‘ideológica’, isto é, insuficiente para modificar a estrutura e, portanto, é inútil e estúpida, mesmo que se acredite na possibilidade de modificá-la; 3) afirmar que toda ideologia é pura aparência, inútil, estúpida etc. (Gramsci, Antonio, 1987, p. 62; 2001, Q11, §19, p. 237).

Para fugir desse equívoco torna-se necessário distinguir as ideologias históricas das arbitrárias. Por esta razão deve-se lembrar da afirmação de Marx<sup>4</sup> sobre a convicção popular/crença popular como elemento necessário de determinada situação (Gramsci, Antonio, 1987, p. 63), bem como a crítica, elaborada por Marx e Engels, do modo de produção capitalista é a crítica de sua ideologia. Examinaremos este tema na próxima seção.

## **A filosofia da práxis e a miséria da teoria**

Marx e Engels evidenciam que as diferentes formas de ideologia — política, jurídica, filosófica, econômica, religiosa — manifestam-se na sociedade capitalista quando: (I) a produção da vida torna-se duplamente dimensionada. De um lado, como relação natural (reprodução da espécie); de outro, como relação social (pressupõe a cooperação de vários sujeitos isolados por mediação do trabalho); (II) da divisão entre campo e cidade; (III) da divisão do trabalho que se expressa sobretudo na classe dominante como divisão entre trabalho espiritual e trabalho material, de maneira que algumas frações desta classe passam a ser as criadoras

<sup>4</sup> *Supra.*

de conceitos e de princípios como mera abstração e, portanto, ilusórios<sup>5</sup> (Marx, Karl; Engels, Friedrich, 2007, p. 34-35; 47).

Desde a Itália do início do século XX, Gramsci analisa criticamente os usos e abusos da filosofia da práxis, apontando para o determinismo, fatalismo, mecanicismo como seu aroma ideológico, uma forma de religião. Os desenvolvimentos da filosofia da práxis [isto é, nos remanescentes marxismos] buscavam aprofundar o conceito de unidade entre a teoria e a prática, no entanto, a teoria surgia como ‘complemento’ e ‘acessório’ da prática, a teoria como serva da prática. Assim, para Gramsci (1987), esta modalidade de produzir conhecimento deveria ser colocada como um aspecto da questão política dos intelectuais. Afinal, os trabalhadores estavam, cada vez mais, impregnados de ideologia.

Na direção contrária, “a filosofia da práxis representa uma nítida superação, que se contrapõe historicamente à Ideologia [à dupla ideologia de classes]”<sup>6</sup> (idem, idem, p. 62). Ela não busca manter os ‘simples’ na sua filosofia primitiva do senso comum, mas busca, ao contrário, conduzi-los a uma concepção de vida superior, afirmando a exigência do contato entre os intelectuais e os simples” (Gramsci, Antonio, 2001, p. 103).

De fato, n’A Ideologia Alemã, Marx e Engels sinalizam para a necessidade e pertinência de uma nova postura dos intelectuais frente à realidade. Não bastava apenas analisar as contradições das relações de produção, eles também deveriam estar próximos aos movimentos da classe trabalhadora. “Na realidade, e para o materialista prático, isto é, para o comunista, trata-se de revolucionar o mundo existente, de atacar e transformar na prática as coisas que ele encontra no mundo” (Marx, Karl; Engels, Friedrich, 2007, p. 30).

- 5 A ilusão, em Marx e Engels, não se confunde com ficção, fantasia, erro, falsidade, invenção gratuita e arbitrária, mas sim como abstração e inversão.
- 6 Ao escrever o termo ideologia com letra maiúscula, Gramsci refere-se ao escrito de Bukharin (1921), intitulado A Teoria do Materialismo Histórico. Manual Popular de Sociologia Marxista, disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/bukharin/1921/teoria/index.htm>



Assim, a filosofia da práxis é antitética à produção do conhecimento que se ocupa de elucubrações, de religiões, para delas livrar-se em nome da ciência. Tratava-se de estabelecer uma relação orgânica entre intelectuais e o homem ativo de massa, analisar as situações, as relações de força, de modo a enfrentar as “ideologias historicamente orgânicas” tanto quanto as “ideologias arbitrárias” (Gramsci, Antonio, 1987, p. 62).

Para Gramsci, as religiões são ideologias historicamente orgânicas à medida que se apresentavam como centro irradiador e formador de toda a sociedade como uma estrutura política e sociocultural.

Enquanto são historicamente necessárias, as ideologias que têm uma validade que é “psicológica”: elas “organizam” as massas humanas, formam o terreno no qual os homens se movimentam, adquirem consciência de sua posição, lutam etc. Enquanto são “arbitrárias”, não criam mais do que “movimentos” individuais, polêmicas etc. (nem mesmo estas são completamente inúteis, já que funcionam como o erro que se contrapõe à verdade e a afirma) (Gramsci, Antonio, 1987, p. 62; 2001, t.b, §19, p. 237).

Não é a esmo que, ao se contrapor à concepção crociana de “ideologias políticas”, de cujo papel dos intelectuais resume-se a governar e a compreender a ideologia como instrumento prático para comandar, Gramsci afirma:

para a filosofia da práxis, as ideologias não são de modo algum arbitrarias; são fatos históricos reais, que devem ser combatidos e denunciados em sua natureza de instrumentos de domínio, não por razões de moralidade etc., mais precisamente por razões de luta política: para tornar os governados intelectualmente independentes dos governantes, para destruir uma hegemonia e criar uma outra, como momento necessário de subversão da práxis (Gramsci, Antonio, 1987, p. 269-270; 2001, CC 10, §40, p. 387).

E, continua Gramsci:

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; a própria filosofia da práxis é uma superestrutura, é o terreno no qual determinados grupos sociais tomam consciência do próprio ser social, da própria força, das próprias tarefas, do próprio devir. (Gramsci, Antonio, 2001, t.b, §40 p. 387-388 **negrito nosso**).

No Prefácio (1959), Marx ao afirmar que os homens tomam consciência da relação entre classes, dos conflitos e de seus antagonismos, sua análise ocorre em nível elevado de abstração. Por esta razão, Gramsci (1987) a lê como uma portada gnosiológica. Nela, Marx busca evidenciar toda teoria dialética da natureza ontológica do processo social, na qual há permanentemente desenvolvimento cíclico de conflitos entre as forças produtivas e as relações de produção. Também sublinha que, nas fases de modificação ou transformação (conforme for o caso), as relações de produção retomam o sincronismo ao nível das forças produtivas.

É, pois, neste terreno movediço, das lutas de classe, no espaço-tempo das ideologias dominantes que — de tão repetidas e reiteradas tornam-se senso comum — os homens tornam-se conscientes, por meio de três momentos da consciência política coletiva.

O “terreno das ideologias”, em Marx, não é o terreno da(s) Ideia(s) e tampouco um sistema fechado no qual diferentes grupos e classes sociais produzem, cada um ao seu modo, um conjunto de ideias. O terreno movediço das ideologias traz em sua essência a dupla dimensão da vida produtiva e reprodutiva. De um lado é relação natural (reprodução da espécie), de outro é relação social.<sup>7</sup>

Do ponto de vista epistemológico, cabe explicitar a prática não a partir da(s) Ideia(s), mas sim a formação das ideias a partir das relações materiais, da prática social. Afinal, buscar compreender a realidade concreta

7 Conforme destacamos com Marx e Engels (2007, p. 34-35; 47), *supra*.

a partir da(s) Ideia(s) expressa certa concepção religiosa do investigador (Marx, Karl & Engels, Friedrich, 2007).

Nesta perspectiva, a relação base econômica e superestrutura, em Marx e Engels, não é rígida ou mecanicamente sincronizada uma à outra, no tempo e no espaço. Tanto quanto em Gramsci (2007), a relação base econômica e superestrutura é uma totalidade semente, marcada por tempos e contratempos, contemporaneidade e não contemporaneidade, tempos plurais, segundo os ritmos e os ciclos de uma temporalidade. O tempo surge como relação social conflituosa em todas as dimensões da sociedade na medida em que são os homens que fazem a história.

Há desligamento, defasagem, discordância, 'relação desigual' e 'desenvolvimento desigual' entre produção material e produção artística, entre relações jurídicas e relações de produção. Uma formação social concreta não é redutível à homogeneidade da relação produção dominante (Bensaíd, Daniel, 1999, p. 40).

Para Marx e Engels (2007, p. 47), tanto quanto para Gramsci, a classe dominante é, ao mesmo tempo, força material e força espiritual da sociedade. Seus intelectuais (orgânicos e cosmopolitas) "possuem consciência e, por isso, pensam", bem como determinam, segundo as relações de forças, todo período histórico de uma sociedade. "Eles dominam também como pensadores, como produtores de ideias, que regulam a produção e a distribuição das ideias de seu tempo; e, por conseguinte, suas ideias são as ideias dominantes da época" (Marx, Karl & Engels, Friedrich, 2007, p.47).

Este tema surge de forma mais acabada n'O 18 Brumário, no qual Marx analisa as disputas entre duas frações de classe no interior do partido da ordem. O que separava as duas frações de classe (legitimistas e orleanistas) não era uma questão de princípios, mas sim suas condições materiais de existência, em torno da propriedade privada.

Uma erigia-se na cidade e a outra no campo. Expressavam, assim, a disputa entre capital e latifúndio, maneiras de pensar e concepções de vida

distintas, peculiarmente constituídas. Ambas são ideologia, duas ideologias relativas a duas frações da classe dominante, que disputam os rumos da sociedade.

A classe inteira as cria e as forma sobre a base de suas condições materiais e das relações sociais correspondentes. O indivíduo isolado que as adquire através da tradição, da educação, poderá imaginar que constituem os motivos reais e o ponto de partida de sua conduta (Marx, Karl, 1974, p. 45).

Assim, como na vida privada, se diferencia o que um homem pensa e diz de si próprio do que ele realmente é e faz, nas lutas históricas deve-se distinguir mais ainda as fraseologias e as elocubrações dos intelectuais, sobretudo, os coletivos (Marx, Karl, 1974), como a igreja, os partidos da ordem, entre outros aparelhos hegemônicos localizados tanto na sociedade civil quanto na sociedade política, além dos organismos supranacionais.<sup>8</sup>

Segundo Silveira (2011), essa forma de encarar a ideologia ajuda a explicar o condicionamento social do processo do conhecimento.

Auxilia entender, ainda, que a formação da personalidade (atitudes e disposições) do cientista, a formação dos sistemas de valores e a sua escolha no processo do conhecimento, são influenciadas pelas necessidades e interesse sociais de sua posição de classe; ainda, permite compreender o porquê de alguns intelectuais se identificarem com uma ou outra orientação político-ideológica dentro do meio acadêmico [e, em alguns casos, ocuparem cargos na sociedade política]. São motivações objetivas que determinam o modo como os intelectuais se percebem e se projetam por meio de debates e da produção intelectual e cultural no setor editorial, coerente com os interesses da ordem estabelecida (Silveira, Zuleide, 2011, p. 53).

8 Sobre os organismos supranacionais, ver Silveira Zuleide (2020).

## Considerações finais

Ao longo do texto buscamos evidenciar o rico debate travado por Gramsci em torno da concepção de ideologia. Se nos Escritos Políticos é possível perceber que a noção de ideologia sofre certa influência do revisionismo, na produção dos Cadernos do Cárcere observa-se o debate profícuo com os marxismos do seu tempo, que tem por base a obra de Marx e Engels.

Esperamos ter deixado claro que o entendimento de que ambas as classes são ideólogas é datado. Gramsci rompe com a noção de ideologia empregada pelos marxismos, vulgar, mecanicista, economicista, determinista e fatalista da história. Sua concepção de ideologia converge e se apoia na filosofia da práxis.

---

## REFERÊNCIAS

- Del Roio, Marcos. (2018). *Gramsci e a emancipação do subalterno*. EdUnesp.
- Del Roio, Marcos. (2005). *Os prismas de Gramsci: a fórmula da frente única (1919-1926)*. Xamã.
- Gramsci, Antonio. (1987). *Concepção dialética da história*. Civilização Brasileira.
- Gramsci, Antonio. (2001a). *Cadernos do cárcere. v.1. Introdução ao estudo da filosofia. A filosofia de Benedetto Croce* (2a ed.). Civilização Brasileira.
- Gramsci, Antonio. (2007). *Cadernos do cárcere. v.3. Maquiavel; Notas sobre o Estado e a política* (3a ed.). Civilização Brasileira.
- Gramsci, Antonio. (1981). *Internacionalismo Y política nacional. Escritos políticos (1917-1933)*. Siglo XXI Editores.
- Gramsci, Antonio. (1978). *Necessidade de preparação ideológica das massas. Escritos políticos (1925-1926)*. Seara Nova.
- Gramsci, Antonio. (1977). *O conselho de fábrica. Escritos políticos (1919- 1920)*. Seara Nova.
- Hobsbawm, Eric. (1998). *Sobre a História*. Companhia das Letras.
- Marx, Karl. (1974). *O 18 Brumário e cartas a Kugelmann* (2a ed). Paz e Terra.

Marx, Karl. (2007). Teses sobre Feuerbach. In: Marx, K. & Engels, F. *A ideologia alemã*. Boitempo.

Marx, Karl. & Engels, Friedrich. (2007). *A ideologia alemã*. Boitempo.

Semeraro, Giovanni. (2006). *Gramsci e os novos embates da filosofia da práxis*. Ideias & Letras.

Silveira, Zuleide. S. (2011). *Concepções de educação tecnológica na reforma da educação superior: finalidades, continuidades, e rupturas - estudo comparado Brasil e*

*Portugal (1995-2010)*. [Tese de Doutorado]. Universidade Federal Fluminense.

Silveira, Zuleide. S. (2020). O baile de máscaras: o movimento de intelectuais entre o Estado Supranacional e o Estado integral. *Revista Práxis e Hegemonia Popular*. 5(6), 136-156.

Willians, Raymond. (2007). *Palavras-chave: um vocabulário de cultura e sociedade*. Boitempo.





Boletín del Grupo de Trabajo  
**Historia y coyuntura: perspectivas marxistas**

Número 56 · Octubre 2024