

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**  
**FACULDADE DE EDUCAÇÃO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO:**  
**CONHECIMENTO E INCLUSÃO SOCIAL**

**Herbert Glauco de Souza**

**REFORMA INTELECTUAL E MORAL E A CONSTRUÇÃO**  
**DA HEGEMONIA: O PROCESSO DE ELEVAÇÃO CULTURAL DOS**  
**GRUPOS SOCIAIS SUBALTERNOS.**

**Belo Horizonte/MG**

**2018**

**Herbert Glauco de Souza**

**REFORMA INTELECTUAL E MORAL E A CONSTRUÇÃO  
DA HEGEMONIA: O PROCESSO DE ELEVAÇÃO CULTURAL DOS  
GRUPOS SOCIAIS SUBALTERNOS.**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação: Conhecimento e Inclusão Social da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Educação.

**Linha de pesquisa:** Política, trabalho e formação humana.

**Orientadora:** Prof<sup>a</sup>. Dra. Rosemary Dore Heijmans.

**Belo Horizonte/MG**

**2018**

H536r  
T

Souza, Herbert Glauco de, 1983-  
Reforma intelectual e moral e a construção da hegemonia: o processo de elevação cultural dos grupos sociais subalternos / Herbert Glauco de Souza. - Belo Horizonte, 2018. 142, enc. ,

Tese - (Doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Educação.  
Orientadora: Rosemary Dore Heijmans.  
Bibliografia: f. 140-142.

1. Gramsci, Antoni, -- 1891-1937 -- Contribuições em educação -- Teses. 2. Gramsci, Antoni, -- 1891-1937 -- Visão política e social -- Teses. 3. Gramsci, Antoni, -- 1891-1937 -- Crítica e interpretação -- Teses. 4. Educação -- Teses. 5. Educação -- Filosofia -- Teses. 6. Cultura -- Teses. 7. Sociologia educacional -- Teses. 8. Educação -- Aspectos morais e éticos -- Teses. 9. Educação -- Questões sociais e morais -- Teses. 10. Educação e Estado -- Teses. 11. Antropologia educacional -- Teses. 12. Hegemonia -- Teses. 13. Participação social -- Efeito da educação -- Teses. 14. Grupos sociais -- Teses. 15. Participação política -- Efeito da educação -- Teses. 16. Organizações não-governamentais -- Filosofia -- Teses. 17. Vida intelectual -- Efeito da educação -- Teses. 18. Política e cultura -- Efeito da educação -- Teses. 19. Relações culturais -- Teses.

I. Título. II. Heijmans, Rosemary Dore. III. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Educação.

CDD- 370.1

**Catálogo da Fonte: Biblioteca da FaE/UFMG**

**Herbert Glauco de Souza**

**REFORMA INTELLECTUAL E MORAL E A CONSTRUÇÃO DA  
HEGEMONIA: O PROCESSO DE ELEVAÇÃO CULTURAL DOS GRUPOS SOCIAIS  
SUBALTERNOS.**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, defendida em 31/01/2018 e submetida à avaliação da Banca Examinadora constituída pelos professores:

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Rosemary Dore Heijmans – FaE / UFMG  
Orientadora

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Suzana dos Santos Gomes – FaE / UFMG  
Examinadora

---

Prof. Dr. Alberto Aggio – UNESP/FRANCA  
Examinador

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Sabina Maura Silva – CEFET / MG  
Examinadora

---

Prof. Dr. Eduardo Magrone – UFJF / MG  
Examinador

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ester Vaisman – FAFICH / UFMG  
Suplente

---

Prof. Dr. Wander Augusto Silva – FaE / UEMG  
Suplente

Às traças.

## RESUMO

O objetivo deste trabalho é examinar as reflexões de Antonio Gramsci sobre a necessidade de uma reforma intelectual e moral, reforma que no seu pensamento é *conditio sine qua non* para construir uma nova hegemonia por parte dos grupos sociais subalternos. Antonio Gramsci elabora nos *Cadernos do Cárcere* o conceito de hegemonia como a “ferramenta teórica” fundamental para entender a nova configuração assumida pelo Estado nas sociedades de capitalismo avançado, como também em que reside o exercício da direção dos grupos sociais dominantes. O Estado nessas sociedades, principalmente a partir da segunda metade do século dezenove, configura-se como sociedade política mais sociedade civil devido ao desenvolvimento das grandes organizações privadas do tipo moderno como sindicatos, partidos políticos, ONGs. O desenvolvimento da sociedade civil marca uma nova fase do Estado e dos grupos dominantes, pois o exercício da direção dos grupos dominantes é realizado a partir de uma combinação entre coerção e consenso. O Estado abre canais de participação social para os grupos sociais subalternos apresentarem suas propostas e contestarem e até mesmo incorpora, em suas políticas, reivindicações desses grupos, as acolhe e dá um novo sentido às mesmas. A hegemonia é uma direção intelectual porque diz respeito a uma concepção de mundo que expressa os interesses de um determinado grupo social, apresentando-a como se manifestasse os interesses de todos os grupos sociais. A hegemonia é uma direção moral porque as concepções de mundo implicam formas de comportamento e valores que lhe são adequados, formas de comportamento e valores que, ao serem assimilados pelos grupos sociais subalternos, convertem-se num terreno propício para garantir a manutenção e reprodução de interesses de determinado grupo social. O Estado que governa com base na hegemonia só pode ser vencido a partir do momento em que os grupos sociais subalternos rompem com essas concepções que assimilaram e não são suas, concepções essas que são a base da direção dos grupos sociais dominantes. Para romperem com essas concepções e poderem construir a sua hegemonia, os grupos sociais subalternos precisam se organizar, organizar a cultura, educarem-se, precisam se tornar dirigentes (especialista + político). No entanto não há organização da cultura sem intelectuais e não é possível construir uma nova hegemonia sem se organizar. Assim, Gramsci entende que a construção da hegemonia é um processo que não é mecânico e nem linear, mas “molecular”, demandando uma Reforma Intelectual e Moral. Contudo, não se faz uma reforma intelectual e moral sem meios e condições para tal; nesse sentido Gramsci elabora sua concepção de Escola Unitária como centro homogêneo de cultura com o objetivo de educar as massas para torná-las

dirigentes, preparando-as para construírem a sua hegemonia. Quando reflete sobre as perspectivas de transformação social, Gramsci concebe a construção da hegemonia pelos grupos sociais subalternos, mas não escreve sobre contra-hegemonia – conceito difundido como pertencente ao seu *corpus* teórico, mas que foi formulado por Raymond Williams. Nos *Quaderni*, Gramsci reflete sobre como organizar a cultura e realizar uma reforma intelectual e moral (imprescindível à conquista da hegemonia). Nesse processo, dentre tantos interlocutores, o pensador sardo dialoga com Georges Sorel e Ernest Renan e seus respectivos conceitos de “espírito de cisão” e Reforma Intelectual e Moral, fundamentais para analisar o processo de construção da hegemonia em Gramsci.

**Palavras-chave:** Gramsci; Hegemonia; Reforma Intelectual e Moral.

## ABSTRACT

The aim of this work is to examine Antonio Gramsci's reflections on the need for an intellectual and moral reform, a reform that is *conditio sine qua non* for the construction of a new hegemony on the part of subaltern social groups. Antonio Gramsci elaborates in the *Cadernos do Cárcere* the concept of hegemony as the fundamental "theoretical tool" to understand the new configuration assumed by the State in the societies of advanced capitalism, as well as in which resides the exercise of the direction of the dominant social groups. The state in these societies, especially since the second half of the nineteenth century, has become a political society and civil society due to the development of large private organizations of the modern type such as unions, political parties, NGOs. Phase of the state and the dominant groups, since now the exercise of the leadership of the dominant groups is carried out from a combination of coercion and consensus. The State opens channels of social participation for subaltern social groups to present their proposals and to challenge and even incorporate into their policies the demands of these groups, welcomes them and gives them a new meaning. Hegemony is an intellectual direction because it concerns a conception of the world that expresses the interests of a particular social group, presenting it as if manifesting the interests of all social groups. Hegemony is a moral direction because the conceptions of the world imply appropriate forms of behavior and values, forms of behavior and values that, when assimilated by subaltern social groups, become a propitious terrain to guarantee the maintenance and reproduction of Interests of a particular social group. The state that governs on the basis of hegemony can only be overcome from the moment that the subaltern social groups break with these conceptions that they assimilated and are not theirs, conceptions that are the base of the direction of the dominant social groups. In order to break these conceptions and build their hegemony, subordinate social groups need to organize, organize culture, educate themselves, become leaders (specialist + politician). However, there is no organization of culture without intellectuals and it is not possible to build a new hegemony without organizing. Thus Gramsci understands that the construction of hegemony is a process that is neither mechanical nor linear, the construction of hegemony is a "molecular" process and demands an Intellectual and Moral Reformation. But there is no intellectual and moral reform without means and conditions for this, in this sense Gramsci elaborates his conception of Unitary School as homogeneous center of culture aiming at educating the masses in order to making them leaders, preparing them to build their hegemony. Gramsci, when reflecting on the perspectives of social transformation, conceives the construction of hegemony by

subaltern social groups, but does not write about counter-hegemony - a concept spread as belonging to his theoretical corpus, but formulated by Raymond Williams. In Quaderni, Gramsci reflects on how to organize culture and carry out an intellectual and moral reform (essential to the conquest of hegemony). In this process, among many interlocutors, the Sardinian thinker dialogues with Georges Sorel and Ernest Renan and their respective concepts "split spirit" and Intellectual and Moral Reform, fundamental to understand the process of building hegemony in Gramsci.

**Keywords:** Gramsci; Hegemony; Intellectual and Moral Reform.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO 1 - GRAMSCI E O CONFRONTO COM A SEGUNDA E A TERCEIRA INTERNACIONAIS.....	13
1.1- Do Estado Capitalista Restrito à sua ampliação: fundamentos históricos e políticos.....	13
1.2 - Antonio Gramsci entre as duas Internacionais: a atmosfera política e ideológica.....	23
1.2.1 - Da Segunda Internacional.....	23
1.2.2 - Da Terceira Internacional .....	40
1.2.3 - À guisa de fechamento do capítulo.....	56
CAPÍTULO 2 - AS FONTES DO CONCEITO DE REFORMA INTELECTUAL E MORAL .....	57
2.1 - Renan e a Reforma Intelectual e Moral da França .....	58
2.2 - Missiroli e a questão da ausência de uma reforma protestante na Itália ....	76
2.3 O artigo de Trótski .....	87
2.4 Sorel .....	92
2.5 À guisa de conclusão do capítulo .....	100
CAPÍTULO 3 - O PROCESSO DE ELEVAÇÃO CULTURAL DOS GRUPOS SOCIAIS SUBALTERNOS: Os meios para se alcançar uma Reforma Intelectual e Moral. ....	102
3.1 - Grupos sociais subalternos .....	102
3.2 - Um processo de "cisão" .....	112
3.3 - Reforma intelectual e moral .....	119
3.3.1 - A organização da cultura .....	123
3.3.2 - A Escola Unitária.....	126
3.4 - A construção da consciência política: do econômico-corporativo ao universal .....	133
3.5 - À guisa de fechamento do capítulo.....	135
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	136
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	140

## INTRODUÇÃO

O objetivo desta tese é examinar as reflexões de Antonio Gramsci sobre a necessidade de uma reforma intelectual e moral – *conditio sine qua non* para a construção de uma nova hegemonia. Nessa perspectiva, esta pesquisa dá continuidade ao trabalho realizado em nível de mestrado, quando foi focalizado o conceito de hegemonia em Gramsci e a ausência, em seu referencial teórico, do conceito de contra-hegemonia, muito disseminado em várias áreas do conhecimento, especialmente na educação. Para mostrar as insuficiências do conceito de contra-hegemonia e suas contradições com o *corpus* teórico de Gramsci, foi realizada em nível de mestrado uma análise da formulação do conceito de hegemonia e de sua construção.

A fonte de elaboração do conceito de contra-hegemonia se encontra em Raymond Williams, destacado autor britânico na área de estudos sobre a cultura. Formado no quadro teórico do marxismo economicista, Williams foi despertado para a reflexão de Gramsci principalmente por nele reconhecer a importância conferida ao plano cultural. É no seu livro *Marxism and literature*, publicado pela primeira vez em 1971, que Williams vê a necessidade de acrescentar ao *corpus* teórico gramsciano o conceito de contra-hegemonia. O confronto entre as justificativas apresentadas por Williams (2000) para o acréscimo do conceito de contra-hegemonia e os escritos gramscianos sobre hegemonia mostra que o autor da *Cultural Studies* negligencia o fato de que o conceito de hegemonia em Gramsci já pressupõe contestações, aspectos contraditórios, reivindicações em relação à direção dos grupos sociais dominantes na sociedade. A construção da hegemonia, para Gramsci, é um processo muito mais complexo do que o abordado por Williams (2000), pois envolve planejamento, estratégias para elevação intelectual e moral das massas e engajamento político por parte dos intelectuais comprometidos com as transformações sociais. A construção da hegemonia requer, necessariamente, uma Reforma Intelectual e Moral.

O conceito de “hegemonia civil” caracteriza o Estado moderno como o conjunto de sociedade política (coerção) + sociedade civil (consenso), ambas formando uma unidade fundamental que permite explicar a estratégia política de dominação dos grupos dirigentes nas sociedades de capitalismo avançado – nessas últimas a direção é intelectual e moral. A hegemonia é uma direção intelectual porque diz respeito a uma concepção de mundo que expressa os interesses de um determinado grupo social, apresentando-a como se manifestasse os interesses de todos os grupos sociais. A hegemonia é uma direção moral porque as

concepções de mundo implicam formas de comportamento e valores que lhe são adequados, formas de comportamento e valores que, ao serem assimilados pelos grupos sociais subalternos, convertem-se num terreno propício para garantir a manutenção e reprodução de interesses de determinado grupo social.

A construção da hegemonia por parte dos grupos sociais subalternos é, como reforça Gramsci, um "conhece-te a ti mesmo" coletivo. Trata-se de um processo de elevação intelectual e moral das massas populares a ser iniciado com a "cisão" com concepções de mundo dominantes, processo esse que requer a organização da cultura pelos intelectuais, tendo como "norte" a filosofia da práxis. A construção da hegemonia depende de uma organização da cultura que se configura como uma reforma intelectual e moral. Num contexto em que o Estado governa com o "consentimento ativo" dos diferentes grupos sociais, isso significa que os grupos sociais subalternos passaram a adotar, como sendo suas, formas de pensamento e de ação que atendem aos interesses dos grupos dominantes. Por isso, o Estado não é apenas algo "fora" dos indivíduos, algo que lhes é exterior. Ao contrário: se o Estado obtém o consentimento dos grupos sociais subalternos para o seu governo e exerce a hegemonia, isso significa que o seu aparato de valores, crenças, comportamentos etc. foram assimilados e, assim, estão "dentro" do referencial teórico e prático dos governados. Por isso, a construção de uma nova hegemonia depende da "cisão" dos grupos sociais subalternos com as concepções de mundo que assimilaram e que dão sustentação à direção intelectual e moral dos grupos dominantes.

A ampla literatura existente sobre a teoria do Estado em Gramsci, contudo, não aborda em profundidade o conceito de Reforma Intelectual e Moral nem, muito menos, o de "cisão". Uma hipótese para explicar essa lacuna é a de que esses conceitos não foram pesquisados devido à grande difusão que passou a assumir o conceito de contra-hegemonia. Este, embora dê importância à cultura e não apenas à economia, implica um tipo de luta social que se inscreve na fórmula clássica de confronto com o Estado, como se este fosse completamente exterior aos indivíduos. Quando o objetivo das lutas sociais passa a ser o da contra-hegemonia, não há lugar para a análise do processo de cisão com nossas próprias concepções de mundo, porque, supostamente, uma posição "contra" o *status quo* é já, por definição, o início do caminho para o desmoronamento das concepções de mundo dominantes. Do conceito de contra-hegemonia está ausente a noção de que fomos educados a pensar em consonância com as concepções de mundo dos grupos sociais dominantes e a prestar-lhes o nosso consentimento. Assim, o nosso horizonte intelectual e o nosso comportamento se organizam e se constituem com base em concepções de mundo dos grupos sociais

dominantes. Consequentemente, concepções de mundo dos grupos sociais dominantes são também nossas concepções. Lutar contra elas é realizar um processo de cisão e de construção de uma nova hegemonia. Não levar isso em conta indica, portanto, que o conceito de contra-hegemonia desconhece o conceito de hegemonia de Gramsci.

Para converter uma proposta política de transformação da sociedade numa prática social, Gramsci considera necessário formar uma vontade coletiva, capaz de propiciar a concretização de uma ideia, tornando-a história, pela mediação da ação política coletiva. A construção de uma vontade coletiva requer a “unidade cultural social” porque a “consciência coletiva”, como união dos quererdes desagregados, um organismo vivo, não se constitui de cima para baixo, mas somente depois do atrito entre os indivíduos, de baixo para cima. O campo de formação de uma “vontade coletiva” é a cultura: ela unifica, nos seus vários graus, uma maior ou menor quantidade de indivíduos em estratos numerosos.

A formação de uma vontade coletiva está intrinsecamente relacionada, no pensamento de Gramsci, à organização da cultura e à formulação da escola unitária. A construção da escola unitária começaria já no próprio capitalismo, tendo como horizonte alcançar novas relações entre vida e cultura, uma situação de igualdade social. A elevação civil das massas populares, no pensamento de Gramsci, não seria consequência mecânica de mudanças econômicas, mas resultaria de um intenso trabalho cultural. O princípio unitário (trabalho intelectual + trabalho industrial), por isso, deveria estar presente “em todos os organismos de cultura, transformando-os e lhes dando um novo conteúdo” (GRAMSCI, 1975, p. 1538). Desse modo, as linhas de funcionamento da escola unitária “deveriam ser desenvolvidas e constituir uma referência para orientar a organização de um centro de cultura, desde o nível mais elementar e primitivo ao mais complexo” (GRAMSCI, 1975, p. 1539).

Tal formulação de Gramsci sobre os princípios da escola unitária como guias para organizar um centro de cultura, em sua completa e complexa estrutura, expressa o aprimoramento de uma reflexão sobre a atividade educativa como estratégia para a conquista da hegemonia. É voltado para essa meta que ele se dedica a pensar um programa para a escola, procurando identificar métodos e práticas que propiciem aos trabalhadores saírem da condição de subalternidade em que se encontram na sociedade capitalista. Enfim, um programa voltado à transformação da sociedade. Quando Gramsci analisa o princípio pedagógico da atividade, presente nas concepções sobre a escola emergentes no início do século XX (escola nova, escola ativa), conclui que ele pressupõe uma relação ativa entre educador e educando. Acrescenta que tal relação ativa não se restringe à escola, mas existe em toda a sociedade. A reflexão sobre o princípio pedagógico da atividade levou Gramsci a

compreender e destacar a existência de um vínculo entre pedagogia e hegemonia, numa frase dos *Cadernos do cárcere* que se tornou famosa, de acordo com a qual “Toda relação de ‘hegemonia’ é necessariamente uma relação pedagógica, que se verifica não apenas no interior de uma nação, entre as diversas forças que a compõem, mas em todo campo internacional e mundial, entre conjuntos de civilizações nacionais e continentais” (GRAMSCI, 1975, p. 1331).

Em sua análise sobre a cultura e a educação, Gramsci consegue captar justamente as principais tendências de reforma da escola em sua época que contribuiram para convertê-la num dos principais instrumentos para a obtenção do consentimento das massas populares. Nesse nexo – pedagogia e hegemonia – estaria uma das origens das lutas pela escola pública e gratuita, dirigidas pelos próprios movimentos liberais no início do século XX, no sentido de alargar as bases sociais de consenso à direção intelectual e moral dos grupos sociais dominantes, isto é, a construção de sua hegemonia.

Nesse sentido, a reflexão sobre a organização da cultura, conseqüentemente a reforma intelectual e moral das massas populares, culminando na construção da hegemonia, leva Gramsci também a debater com diversos conceitos dos quais se destacam os de Georges Sorel (1847-1922) sobre “mito” e “espírito de cisão” e o de Ernest Renan (1823-1892) sobre a Reforma Intelectual e Moral.

Gramsci não elabora o conceito de contra-hegemonia, seja em seus trabalhos anteriores ou posteriores à sua prisão. Quando aborda a transformação da sociedade pelos grupos sociais subalternos e a construção da sua hegemonia, adota a expressão Reforma Intelectual e Moral.

Assim, para se investigar em que consiste o conceito de reforma intelectual e moral como Gramsci o adota e o identifica no processo de construção de uma nova hegemonia por parte dos grupos sociais subalternos, este trabalho está organizado em três capítulos. No primeiro capítulo, discute-se o movimento de formação intelectual e política de Gramsci em confronto com a atmosfera ideológica e política da II e da III Internacionais, movimento que culmina na formulação de conceitos como hegemonia, organização da cultura, revolução passiva; além de se discutir o processo de ampliação do Estado nas sociedades de capitalismo avançado. No segundo capítulo, analisam-se as fontes do conceito de reforma intelectual e moral, reflexões essas que serão desenvolvidas a partir de uma nota de Gramsci contida no *Caderno 14* (Parágrafo 26), como também desenvolver-se-á, nesse mesmo capítulo, uma investigação sobre os conceitos de cisão e de mito de Georges Sorel. No capítulo três

discutem-se o conceito gramsciano de reforma intelectual e moral e os meios pensados por ele para se alcançar tal reforma, pressuposto para a construção de uma nova hegemonia. Por fim são apresentadas as considerações finais da tese e as referências bibliográficas que orientaram a escrita do trabalho.

## **CAPÍTULO 1 - GRAMSCI E O CONFRONTO COM A SEGUNDA E A TERCEIRA INTERNACIONAIS**

O objetivo deste capítulo é analisar alguns elementos das condições sociais, ideológicas e políticas nas quais Antonio Gramsci se forma intelectual e moralmente e como nesse movimento de sua formação ele formula alguns dos conceitos mais importantes, em termos de ciência política, e que serão fundamentais para se analisar as transformações envolvendo o século XX.

Antonio Gramsci é um *Zeitmann* (Homem do seu Tempo), mas não como reflexo passivo de um *Zeitgeist* (Espírito de uma Época); pelo contrário, é expressão crítico-dialética da assimilação da tese (as condições sócio históricas), contrapondo-a com sua antítese (os homens como sujeitos da história), negando, assim, seus elementos fatalistas, mecanicistas, e gerando uma síntese nova (racional). Dessa síntese, Gramsci não somente formula elementos teórico-políticos para ler determinados problemas históricos como também – como socialista que é e comunista que se torna –, teoriza e trabalha na construção de uma nova hegemonia por parte dos grupos sociais subalternos. Mas como intelectual perspicaz sabe que não é possível construir uma nova hegemonia sem organizar a cultura. A organização da cultura, por sua vez, se configura em seu pensamento como uma reforma intelectual e moral.

### ***1.1- Do Estado Capitalista Restrito à sua ampliação: fundamentos históricos e políticos***

O contexto no qual Marx (1818-1883) e Engels (1820-1895) desenvolveram a Filosofia da Práxis – expressão que Gramsci adotaria para se referir às reflexões dos autores do Manifesto Comunista (1848) – caracterizava-se pela incipiência da sociedade civil. Era o momento em que os grupos dominantes governavam, sobretudo pela coerção, não existindo praticamente organizações dos trabalhadores, que ainda eram clandestinas e pouco desenvolvidas.

A formulação de Marx e Engels para confrontar o Estado Capitalista, em meados do século XIX, foi consubstanciada no Manifesto do Partido Comunista (1848). Então, propõem a derrubada do Estado, concebido como “máquina”. Essa concepção de Estado dizia respeito a uma determinada conjuntura social e a determinadas características de atuação do mesmo naquele momento. E que Estado era aquele, analisado pelos autores, no momento da escrita do Manifesto?

Marx e Engels (1963, p.24) afirmaram que cada etapa da evolução percorrida pela burguesia era acompanhada por um respectivo progresso político correspondente, até o momento em que o Estado não passava de um “comitê para gerir os negócios comuns de toda classe burguesa”. Desse modo, o “poder político” era “o poder organizado de uma classe para a opressão de outra” (MARX, ENGELS (1963, p.47).

Num texto anterior ao Manifesto, escrito em fins de 1845 e início de 1846, aquela ideia de Estado “privado”, como representante de uma classe específica e não como representante universal, já estava presente e é denunciada por Marx e Engels, quando afirmaram que, no contexto em que escreviam,

[...] o Estado, a liberdade pessoal existia apenas para os indivíduos desenvolvidos nas condições da classe dominante e somente na medida em que eram indivíduos dessa classe. A comunidade aparente, em que se associaram até agora os indivíduos, sempre se autonomizou em relação a eles e, ao mesmo tempo, porque era uma associação de uma classe contra outra classe, era, para a classe dominada, não apenas uma comunidade totalmente ilusória, como também um novo entrave (MARX, ENGELS, 2007, p.64).

O Estado era a forma pela qual os indivíduos de uma classe dominante faziam valer seus interesses comuns e que sintetizava a sociedade civil inteira da época, logo “todas as instituições coletivas” eram “mediadas pelo Estado”, adquirindo “por meio dele uma forma política” (MARX, ENGELS 2007, p.76).

Esse tipo de Estado foi denunciado e criticado pelos autores do Manifesto do Partido Comunista como sendo um Estado classista, burguês. As próprias ideias da classe burguesa, segundo os autores, decorriam do regime de produção e propriedade burgueses. Também o direito (direito burguês) não passava da vontade daquela classe erigida em lei, vontade cujo conteúdo seria determinado pelas condições materiais de existência da própria burguesia como classe.

Já o proletariado, continha em si o “germe” do futuro, representando a classe revolucionária. Seu papel histórico seria o de derrubar as condições que lhe impossibilitavam apropriar-se das forças produtivas sociais. O proletariado deveria eliminar os entraves que

impossibilitavam o seu desenvolvimento social por meio de uma “revolução aberta”, a partir da qual “estabelecesse sua dominação pela derrubada violenta da burguesia” (MARX, ENGELS, 1963, p.35).

Gramsci analisa o conceito de Estado presente no Manifesto e diz que, naquele momento, a luta de classes se caracterizava como “guerra de movimento” (e chama a atenção para o uso desse conceito, pois o mesmo deveria ser adotado *cun granum salis*) porque predominava a repressão e não existia ainda uma sociedade civil forte, organizada.

Quando caracteriza o contexto da década de 40 do século XIX, no qual se desenvolviam determinados tipos de relações entre as forças sociais, Dore Soares (2000) afirma que Gramsci compara tal contexto à guerra de movimento e que esse tipo de “guerra” correspondia ao momento em que o Estado era menos desenvolvido, não tendo alcançado uma homogeneidade entre estrutura e superestrutura:

É a época em que a burguesia lutava predominantemente contra os particularismos da aristocracia feudal e o clero. Acabando de se deparar com a oposição dos trabalhadores ao seu governo, ela não conseguira ainda encontrar sua forma de dominação política para enfrentá-la. Os trabalhadores, por sua vez, ainda não estavam organizados politicamente, o que é um dos traços do “Estado restrito”, no qual a sociedade civil é disforme (DORE SOARES, 2000, p. 118).

A estratégia da guerra de movimento fora adotada na Comuna de Paris e, posteriormente, também durante a Revolução Russa de 1917. Engels, diante da derrota dos comunas na França e de uma série de eventos que foram se concretizando no fim do século XIX, percebera a necessidade de mudanças das estratégias políticas a serem colocadas em prática pelo proletariado, a fim de poderem alcançar êxito. Engels captara a importância de modificar as estratégias diante de um novo momento, o que fica explícito quando escreve em 1895 a “Introdução” para *As lutas de classe na França de 1848 a 1850*, de Marx. Então, Engels afirmou que as modificações na estrutura econômica, que levaram à recuperação da reação europeia; as modificações na arte militar que inviabilizaram as guerras no estilo napoleônico; e as modificações dos métodos revolucionários do proletariado que inviabilizaram as barricadas e os ataques de surpresa, modificações essas que foram coroadas com o nascimento do sufrágio universal, tinham tornado obsoleto, sob todos os aspectos, o modo de luta de 1848. De modo similar a Engels, Lênin leva em conta aquelas mudanças, que se manifestam mais fortemente a partir do fim da Guerra Civil em 1921 e propõe novas estratégias para que a classe trabalhadora pudesse sair vitoriosa do embate de classes.

Em 1921, após a Revolução Bolchevique, Lênin começa a refletir sobre a mudança de conjuntura em que ocorriam novas relações entre as classes sociais e sobre as novas

manifestações do Estado. Sua reflexão decorre de sua avaliação da Revolução Russa de 1917, como também de sua análise do movimento operário em nível internacional: a revolução não ocorrera, por exemplo, na Alemanha, onde se esperava; o movimento sofrera sucessivas derrotas em outros locais em que a estratégia da “revolução permanente” fora adotada – levando ao isolamento da Rússia. Com Lênin,

[...] nascem os primeiros esforços teóricos para captar as novas manifestações do Estado e as novas condições da luta de classes. No entanto, elas somente serão explicitadas quando, no cárcere, Gramsci aprofunda suas análises sobre os insucessos da revolução proletária na Europa ocidental (DORE SOARES, 2000, p. 125).

Entre o Manifesto do Partido Comunista (1848) e a Comuna de Paris (1871), e especialmente depois desta última, ocorreram muitas mudanças no Estado que Gramsci procura identificar, pois considera que as teorias do movimento socialista eram insuficientes para compreender a nova dinâmica das relações de forças sociais.

A análise de Gramsci sobre as mudanças ocorridas nas sociedades de capitalismo avançado, especialmente a partir de 1871, desembocam na formulação de um novo conceito de Estado, no qual a sociedade civil assume grande relevância. Ele mostra que a burguesia já não governava apenas com base na força, na coerção, mas desenvolvera novas estratégias para assegurar a sua direção, com o objetivo de obter o consentimento dos governados ao seu poder. Além da força, procurou abrir canais de participação dos governados na sociedade, acolhendo reivindicações dos grupos subalternos para manter sua direção política sobre os mesmos. A sociedade civil, outrora “gelatinosa” e disforme, transformara-se e se apresentava agora como conteúdo ético do estado, no sentido de “hegemonia política e cultural de um grupo social sobre toda a sociedade, [...]” (GRAMSCI, 1975, p.703).

Desse modo, os grupos subalternos passam a ter suas organizações legalizadas, ampliando-se a sua participação nos partidos políticos e nos sindicatos. Mas a busca do consentimento, além de se manifestar no acolhimento de reivindicações dos grupos subalternos nos planos econômico (sindicatos) e político (partidos), também ganha uma importante dimensão cultural. O consentimento é buscado também por meio da educação. Nesse quadro, a escola se amplia enormemente, sendo aprovadas, na maioria dos países europeus, leis para garantir o ensino público, gratuito, laico e obrigatório.

Também foram alcançados, em alguns países, direitos sociais, como previdência social pública (Alemanha de Otto Von Bismarck), sufrágio universal masculino (França). São

conquistas que contribuirão para o estabelecimento de uma nova “face” do Estado Moderno que encontrará sua forma *par excellence* no regime parlamentar.

O desenvolvimento do jacobinismo (de conteúdo) e da fórmula da revolução permanente atuada na fase ativa da Revolução Francesa encontrou o seu seu «aperfeiçoamento» jurídico-constitucional no regime parlamentar, que realiza, no período mais rico de energias «privadas» na sociedade, a hegemonia permanente da classe urbana sobre toda a população, na forma hegeliana do governo com o consenso permanentemente organizado (mas a organização do consenso é deixada à iniciativa privada, é, portanto de caráter moral ou ético, porque consenso «voluntariamente» dado de um modo ou de outro) (GRAMSCI, 1975, p.1636).

Gramsci, então, explica o Estado como sociedade política (força) + sociedade civil (consentimento). As características da sociedade civil, a sua organização, a sua importância e o seu papel na busca do consentimento se destacam como elementos fundamentais da contribuição de Gramsci à compreensão do Estado e culminam no desenvolvimento do conceito de hegemonia. Esta noção é o complemento do conceito de Marx sobre o “Estado força”, sem a qual o poder se torna ditatorial.

Retomando reflexões de Maquiavel sobre as relações entre força e consenso no exercício do poder, Gramsci mostra que, a partir do final do século XIX, o Estado se configurara como um centauro: metade humana (o aspecto do consenso, da hegemonia), metade animal (o aspecto coercitivo, a força, a violência).

Sobre a nova caracterização do Estado – típico das sociedades de capitalismo avançado – Gramsci expõe seu entendimento à sua cunhada Tatiana numa carta datada de 7 de setembro de 1931 (escrita, portanto, no cárcere fascista), afirmando que entendia o Estado Moderno como um equilíbrio entre sociedade política e sociedade civil, diferentemente das interpretações corriqueiras que tomavam o Estado como sinônimo de sociedade política apenas.

Este estudo leva também a certas determinações do conceito de Estado que frequentemente é entendido como Sociedade Política (ou ditadura, ou aparato coercitivo para conformar a massa popular segundo o tipo de produção e de economia de um momento dado) e não como um equilíbrio da Sociedade Política com a Sociedade Civil (ou hegemonia de um grupo social sobre toda a sociedade nacional exercida por meio das organizações consideradas privadas, como a igreja, os sindicatos, as escolas, etc.) e justamente na sociedade civil operam os grandes intelectuais (Ben. Croce, por exemplo, é uma espécie de papa laico e é um instrumento efficacíssimo de hegemonia também, ainda que vez por vez possa encontrar-se em contraste com este ou aquele governo, etc.) (GRAMSCI, s/d, p.458-459).

Para Gramsci o exercício “normal” da hegemonia nas sociedades de democracia burguesa, caracterizadas pelo regime parlamentar, é uma combinação da força e do consenso

que se equilibram, sem que a força suplante demais o consenso, “aliás aparece apoiada do consenso da maioria expresso pelos assim considerados órgãos de opinião pública (os quais por isso, em certas situações, vêm multiplicados artificialmente)” (GRAMSCI, 1975, p.59).

E o Estado moderno foi-se reforçando e se ampliando na medida em que não só se conectava às múltiplas associações particulares, mas as incorporava. Desse modo, todo o espaço estatal ganhou nova qualidade, uma “face” diferente – sociedade civil + sociedade política.

Gramsci, segundo Nogueira (2003), esclareceu que o ato de governar seria o de continuar a buscar o “consenso dos governados”, mas não apenas como “consenso genérico e vago”, que “se afirma no instante das eleições”, e sim como “consenso organizado”.

O terreno das associações privadas tornava-se, assim, uma espécie de “dimensão civil” do Estado, base material da hegemonia política e cultural. Estado (coerção) e sociedade civil (consenso) passavam, desse modo, a ser vistos como instâncias distintas, mas integradas, formando uma unidade. Reuniam-se, portanto, dialeticamente. (NOGUEIRA, 2003, p.190).

A hegemonia se constrói na sociedade civil, mas isso não quer dizer que a sociedade civil está separada do Estado, de maneira dicotômica, como esfera distinta e oposta, irreconciliável até mesmo a partir da unidade dialética. A sociedade civil possibilita a articulação e a unificação dos interesses, a politização das ações e consciências, a superação de tendências corporativistas ou concorrenciais, a organização de consensos e hegemonias.

Em decorrência, o Estado que corresponde a essa sociedade civil é um Estado que poderíamos chamar de máximo: um Estado social radicalizado, democrático e participativo, que se põe como dínamo da vida coletiva e parâmetro geral dos diversos interesses sociais, balizando-os, de algum modo compondo-os e, sobretudo, liberando-os para uma afirmação plena e não-predatória (NOGUEIRA, 2003, p.191).

A nova caracterização do Estado moderno requer a reformulação teórica de “ferramentas” capazes de explicar a nova conjuntura social e as novas relações de poder entre as classes fundamentais no sistema capitalista. Para Gramsci, o conceito de “revolução permanente”, gerado em um contexto em que as grandes organizações políticas e econômicas privadas do tipo moderno ainda não haviam se desenvolvido, foi superado dialeticamente pelo conceito de “hegemonia civil”. O conceito de “hegemonia civil” supera o de “revolução permanente”, assimilando-o e posteriormente negando-o, mostrando suas limitações:

[...] Também a questão da assim considerada «revolução permanente», conceito político surgido por volta de 1848, como expressão científica do jacobinismo em um

período no qual não eram ainda constituídos os grandes partidos políticos e os grandes sindicatos econômicos e que posteriormente será assimilado e superado pelo conceito de «hegemonia civil» (GRAMSCI, 1975, p.972).

O conceito de guerra de movimento deveria ser superado porque as formas de luta social e as estratégias políticas haviam se modificado, não se tratando mais de empreender uma luta (literal) de milícia contra o Estado. As novas “trincheiras” de luta estavam agora localizadas na sociedade civil e as grandes manobras políticas eram realizadas no interior das várias organizações que a compunham. Portanto, o conceito de guerra de movimento foi superado pelo conceito de guerra de posição, como mostra Gramsci:

A questão da guerra de posição e da guerra de movimento, com a questão do arditismo, enquanto conexas com a ciência política: conceito *quarantottesco* da guerra de movimento em política é justamente aquele da revolução permanente: a guerra de posição, em política, é o conceito de hegemonia, que pode nascer apenas depois do advento de certas premissas e isto é: as grandes organizações populares do tipo moderno, que representam as «trincheiras» e as fortificações permanentes da guerra de posição (GRAMSCI, 1975, p.973).

A análise do pensamento gramsciano permite compreender não somente o que caracteriza o “Estado força”, mas também como se dá sua superação a partir do conceito de “hegemonia civil”.

O que caracteriza o “Estado força” é a ausência de uma sociedade civil organizada, robusta. O “Estado força” é o Estado sem hegemonia, é um Estado coerção e sem consenso. O “Estado força” é aquele que deveria ser derrubado violentamente, como preconizava a “fórmula de 1848”, que aparece no Manifesto como guerra de movimento e que Gramsci relaciona à “revolução permanente”.

Já o conceito de “hegemonia civil” diz respeito ao desenvolvimento da sociedade civil, à sua organização, ao Estado moderno caracterizado como coerção + consenso. Como afirma Gramsci, “(...) no sentido, em que se poderia dizer, que Estado = sociedade política + sociedade civil, isto é, hegemonia encouraçada de coerção” (GRAMSCI, 1975, p.763-764). O conceito de “hegemonia civil” tem o acento e a ênfase no aspecto “civil” da hegemonia, no aspecto da busca e da construção do consenso. O acento não está no aspecto do domínio, da força, por mais que essa persista e esteja presente no conceito de hegemonia gramsciano.

O conceito de “hegemonia civil” supera historicamente o conceito de “revolução permanente” ao demonstrar a nova “face” do Estado (força + consenso); o conceito de guerra de posição supera o de guerra de movimento ao demonstrar que as novas trincheiras de luta estão na sociedade civil; o conceito de “hegemonia civil” só pode ser adotado quando a sociedade civil se desenvolve, organiza-se e se torna complexa.

O conceito gramsciano de “hegemonia civil” caracteriza o Estado moderno como sendo sociedade política + sociedade civil, ambas formando uma unidade fundamental que permite explicar a estratégia política de dominação dos grupos dirigentes nas sociedades de capitalismo avançado. Nessas últimas, a direção, que é intelectual e moral, depende da atuação dos intelectuais vinculados ao grupo dirigente que operam nas várias organizações que compõem a sociedade civil (aparelhos privados de hegemonia) de maneira a educar e alcançar o consenso ativo dos demais grupos sociais.

Os intelectuais têm a função de representar as ideias que constituem o terreno no qual a hegemonia se exercita, já que a hegemonia também diz respeito a um determinado sistema de vida moral (concepção de vida, valores), diz respeito a um *ethos* (modo de se comportar).

Analisando a atuação dos intelectuais vinculados aos principais grupos sociais nas sociedades de capitalismo avançado e sua relação com o Estado, Gramsci afirma que se podem fixar dois grandes “planos” superestruturais: a sociedade civil - conjunto dos organismos chamados “privados” – e o outro é a sociedade política ou o Estado e que correspondem respectivamente às funções de hegemonia que o grupo dominante exercita em toda a sociedade e de “domínio direto” que se exprime no Estado e no governo “jurídico”.

Os intelectuais apresentam funções organizativas e conectivas na construção e manutenção da hegemonia do grupo social ao qual estão vinculados. Eles são os “funcionários” do grupo dominante para o exercício das funções subalternas da hegemonia social e do governo político:

1) do consenso «espontâneo» dado pelas grandes massas da população à direção impressa à vida social pelo grupo fundamental dominante, consenso que nasce «historicamente» do prestígio (e portanto da confiança) relacionada ao grupo dominante pela sua posição e a sua função no mundo da produção; 2) do aparato de coerção estatal que assegura «legalmente» a disciplina daqueles grupos que não «consentem» nem ativa nem passivamente, mas é também constituído para toda a sociedade como prevenção dos momentos de crise no comando e na direção nos quais o consenso espontâneo é menor (GRAMSCI, 1975, p.1518-1519).

Para Gramsci, um exemplo de atuação desses “funcionários” na sociedade civil está justamente na elaboração e composição da chamada “opinião pública”, que está estreitamente conectada à questão da hegemonia política. A “opinião pública” é o ponto de contato entre a sociedade civil e a sociedade política, entre o consenso e a força. Ela não é um fato mecânico, espontâneo e natural, mas é buscada, educada, construída, organizada pelos intelectuais vinculados ao grupo dominante e que a constroem nos vários organismos privados que compõem a sociedade civil.

O Estado quando quer iniciar uma ação pouco popular cria preventivamente a opinião pública adequada, organizando e centralizando certos elementos da sociedade civil. A opinião pública é “o conteúdo político da vontade política pública que poderia ser discordante” (GRAMSCI, 1975, p.915). A luta pelo monopólio dos órgãos de opinião pública, como jornais, partidos, parlamento, instituições de ensino, os aparelhos privados de hegemonia, mostra a tentativa de que apenas uma força molde a opinião pública e, portanto, a vontade política nacional, “dispondo os discordantes em uma poeira individual e desorgânica” (GRAMSCI, 1975, p.915).

A análise da cultura, portanto, se torna *conditio sine qua non* para a análise não só do conceito de hegemonia em Gramsci como também para o entendimento do poder alcançado (sem precedentes) pelo Estado moderno, o Estado que personifica a fórmula da “hegemonia civil”.

Considerando que a hegemonia é alcançada com a luta incessante pela obtenção do consenso ativo dos grupos sociais subalternos e que o consenso não é espontâneo, mas precisa ser educado, Gramsci destaca o papel fundamental que a cultura passa a ter para consolidar a direção intelectual e moral da burguesia. Nesse sentido, recupera episódios da história italiana e os analisa à luz do conceito de hegemonia – é o que acontece quando discute, por exemplo, o processo do *Risorgimento Italiano* e a função de direção política que nele exercem os membros do Partido Moderado.

A função dirigente do Partido Moderado em relação ao *Partito d’Azione* está ligada ao aspecto da direção intelectual e moral, à questão da hegemonia. Os moderados representavam um grupo social homogêneo em contraposição ao *Partito d’Azione* que não se apoiavam em nenhuma classe histórica.

O protagonismo político dos moderados não se restringe ao processo da unificação italiana, mas ainda continua por um longo período na vida estatal daquele país. Nisso Gramsci identifica a necessidade que tem um determinado grupo social, quando almeja alcançar a hegemonia, de ser dirigente antes de chegar ao governo e mesmo após a conquista do poder, devendo continuar sendo também dirigente a fim de manter sua hegemonia em relação aos demais grupos sociais. A ação dirigente está relacionada ao aspecto intelectual e moral, à questão ética do estado, à educação e aquisição do consenso na sociedade civil. No processo de aquisição da hegemonia na sociedade italiana, os moderados assimilaram para o seu campo as figuras mais proeminentes do *Partito d’Azione*, aniquilando os adversários políticos. A direção política tornou-se, segundo Gramsci, um aspecto da função de domínio, e a

assimilação da elite intelectual do partido adversário pelos moderados tornou-se um aspecto da direção intelectual e moral.

Da política dos Moderados aparece clara a questão de que se pode e se deve ser hegemônico antes mesmo da tomada do poder e que não necessita contar apenas com a força material que o poder dá para exercer uma direção eficaz: justamente a brilhante solução desses problemas tornou possível o *Risorgimento* nas formas e nos limites nos quais se efetuou, sem «Terror», como «revolução sem revolução», ou seja, como «revolução passiva» para empregar uma expressão do Cuoco em um sentido um pouco diferente daquele que o Cuoco usa (GRAMSCI, 1975, p.2010-2011).

A hegemonia é uma direção intelectual porque diz respeito a uma concepção de mundo que expressa os interesses de um determinado grupo social, apresentando-a como se manifestasse os interesses de todos os grupos sociais.

A hegemonia é uma direção moral porque as concepções de mundo implicam formas de comportamento e valores que lhe são adequados, formas de comportamento e valores que, ao serem assimilados pelos grupos sociais subalternos, convertem-se num terreno propício para garantir a manutenção e reprodução de interesses de determinado grupo social. O capitalismo como ideologia (concepção de mundo) se impõe a tudo e a todos, transpõe barreiras e une arbitrariamente os povos sob a égide do capital, desconsiderando as particularidades de cada cultura, de cada povo, em nome do lucro e da acumulação. Mas age-se, sente-se, de maneira a reproduzir essa ideologia dominante.

O conceito de hegemonia significa que o “real” se organiza como hegemonia. O conceito apreende o “real”. Num Estado que governa com base na força e no consenso, se esgota a fórmula de luta política esboçada por Marx e Engels, que Gramsci chamou de “guerra de movimento” (presente no Manifesto de 1848). Se o entendimento do Estado muda, porque o Estado mudou, muda também a forma de ação política de confronto com o Estado.

Num contexto em que o Estado governa com o “consentimento ativo” dos diferentes grupos sociais, isso passa a significar que os grupos sociais subalternos passaram a adotar, como sendo suas, formas de pensamento e de ação que atendem aos interesses dos grupos dominantes. Por isso, o Estado não é apenas algo “fora” dos indivíduos, uma “máquina” contra a qual os ataques devem ser dirigidos, tal como aparece na fórmula de Marx e Engels expressa no *Manifesto*.

O Estado que governa com base na hegemonia só pode ser “atacado” na medida em que os grupos sociais subalternos “cindem” (rompem) com as concepções de mundo que assimilaram e que dão sustentação à direção intelectual e moral dos grupos dominantes. Esse processo é um movimento de “conhece-te a ti mesmo” coletivo, um movimento de elevação

cultural das massas que pode culminar numa reforma intelectual e moral, na construção de uma nova hegemonia.

## **1.2 - Antonio Gramsci entre as duas Internacionais: a atmosfera política e ideológica**

Nesta segunda parte do primeiro capítulo, focaliza-se o processo do confronto intelectual e político de Gramsci com os aspectos ideológicos e políticos envolvendo o Marxismo nos períodos da Segunda (1889-1914) e da Terceira (1919-1943) Internacionais e como esse processo influenciou a sua formação e sua formulação de conceitos como organização da cultura, hegemonia.

### ***1.2.1 - Da Segunda Internacional***

Segundo Rapone (2014), a base teórica na qual se fundamenta a adesão de Gramsci ao socialismo, desde o princípio, é uma concepção do devir histórico em que se destaca a função propulsora do homem, do homem como ser volitivo e consciente, artífice da história e, ao mesmo tempo, produto, ele próprio, do movimento histórico. É uma posição típica do específico momento da história cultural italiana e europeia em que se forma a personalidade intelectual do jovem Gramsci.

São os anos da reação antipositivista e da reabilitação do lado subjetivo e espiritual da experiência humana, ponto de partida comum de uma multiplicidade de itinerários intelectuais, com pontos de chegada muito variados entre si. No caso de Gramsci, enquanto será preciso tempo antes de vir a associar o socialismo a uma aceção particular do marxismo, a busca de caminhos novos conduz rapidamente a uma visão da história caracterizada pela afirmação mais de uma objetividade impotente do que de uma vontade onipotente, ou seja, pela convicção de que o ambiente econômico-social e as condições materiais da existência não podem determinar o caminho humano se não intervém, por parte do homem, uma decisiva apropriação do espaço que se oferece à sua iniciativa (RAPONE, 2014, p.295).

O socialismo parece a Gramsci, continua Rapone, participar de um movimento mais amplo de renovação do pensamento, que repôs o homem no centro do processo de constituição da realidade e fez coincidir esta última com a história produzida pelo sujeito.

Mas que tipo de socialismo é a referência para a formação inicial do jovem Gramsci? Certamente o socialismo científico na sua vertente marxiana pode ser uma provável resposta para essa questão. Pode parecer uma pergunta banal com uma resposta óbvia, no entanto, o

próprio marxismo (a partir da sua divulgação e vulgarização) não foi e nem é um elemento homogêneo. A formação de Gramsci se dá especificamente entre a atmosfera política e ideológica da Segunda e da Terceira Internacionais, mas as fontes que incidirão sobre sua personalidade não se limitarão ao marxismo (ou aos “marxismos”). Gramsci absorve dialeticamente do ambiente cultural, político e ideológico extremamente profícuo das primeiras três décadas do século XX uma ampla gama de indicações e reflexões que alimentarão sua formação intelectual, moral e política: Croce, Gentile, Labriola, Kipling, Henri Bergson, Romain Rolland, Luigi Pirandello, Giovanni Papini, Giuseppe Prezzolini, Matteo Bartoli, Thomas Mann, Georges Sorel, Ernest Renan, Marx, Lênin – para citar alguns nomes; o meridionalismo salvimianiano, os estudos de glotologia, o neo-idealismo italiano, a experiência socialista e jornalística, as primeiras eleições com sufrágio semiuniversal na Sardenha em 1913, a Primeira Guerra Mundial, o Fordismo, a revolução bolchevique, a criação da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), o fascismo e o nazismo – para citar alguns movimentos e fatos.

Sem desconsiderar outros fatores políticos e ideológicos de influência sobre o pensamento de Gramsci, trata-se, a partir de agora, de caracterizar o Marxismo da Segunda e da Terceira Internacionais e também o diálogo que Gramsci estabelece com ambos.

Segundo Steinberg (1982), quando se deseja identificar os traços específicos do que geralmente é chamado de Marxismo da Segunda Internacional, deve-se acompanhar em detalhes o processo de ligação entre o movimento operário e a teoria marxista. Para isso, colocar em primeiro plano os desenvolvimentos ocorridos na Alemanha não significa homenagear a ótica germanocêntrica - justamente criticada -, no interior da qual foi frequentemente considerada a história do socialismo, antes e durante a época da Segunda Internacional. O referido autor também não pretende, *a priori*, confirmar a tese do caráter paradigmático da social-democracia alemã, pois, para ele, ela apresenta, sobretudo, o inconveniente de não levar em conta os desenvolvimentos específicos ocorridos nos diversos países durante os anos 80 do século XIX. A predominância do movimento alemão no estudo da II Internacional se deveu principalmente a determinados desenvolvimentos referentes tanto à elaboração da ortodoxia marxista, quanto à organização socialista do partido, que se iniciaram na Alemanha antes de aparecer em outros países e ali assumiram também uma forma mais clara e unívoca. Após a derrota sofrida pela França na guerra franco-prussiana, o epicentro do movimento operário internacional deslocou-se da França para a Alemanha, um fenômeno que Marx e Engels não só tinham previsto, mas também apreciado positivamente, na medida em que implicava um enfraquecimento da ideologia rival mais importante, o

proudhonismo. Steinberg (1982) considera que foi precisamente a queda da Comuna, o “massacre” de Paris, que operou em favor da tese do deslocamento do epicentro do movimento operário continental da França para a Alemanha. O mito nascido da queda da Comuna, que tornara possível à revolução social criar sua “poesia” também do próprio passado, de transpô-la como realidade para o futuro, converteu-se depois numa tarefa do movimento operário alemão, o que, segundo o autor, estava em consonância com a visão de Marx e Engels.

Não é casual que historiadores do movimento operário alemão, prossegue Steinberg (1982), afirmem que os anos 70 do século XIX representam, para o partido alemão, um período de ecletismo. Naquela época, ainda não existia o que veio a ser conhecido como “marxismo”, além do mais, circulavam na Europa nos ambientes dos trabalhadores e de intelectuais, outras teorias socialistas como o Proudhonismo, o Lassallianismo e até ideias provenientes dos partidários da Sociedade Fabiana. Steinberg (1982) enfatiza que até os anos sessenta do século XX, quando publicou seu livro na Alemanha, ainda não havia uma análise exata da difusão dos escritos de Marx e Engels, principalmente na segunda metade do século XIX. Uma análise desse tipo poderia mostrar que alguns escritos singulares, incluindo *O Manifesto* e *O Capital*, embora tivessem sido bastante difundidos ainda não haviam produzido o que depois ficou conhecido como marxismo, entendido como sistema teórico orgânico, como concepção política em que toda afirmação singular tem seu lugar determinado.

Como sistema concluído em si mesmo e como visão política do mundo, o marxismo se organizou posteriormente, no período que vai do fim dos anos 70 à morte de Engels; e então condicionou os programas e a tática da social-democracia alemã, bem como - mas com algumas limitações fundamentais - da Segunda Internacional. Decerto, isso não exclui o fato de que alguns elementos da teoria marxista - enunciados sobretudo no Manifesto e no Livro I de *O Capital* - já haviam sido assimilados pelo movimento operário alemão e internacional no final dos anos 60 e no decorrer dos anos 70. A formação de uma ortodoxia marxista e seu vínculo com o movimento operário tiveram lugar em condições históricas particulares, que devem ser analisadas, se se quer compreender a natureza específica dessa ortodoxia marxista, substancialmente associada ao nome de Karl Kautsky. Essas condições são formadas pelo longo período de crise atravessado pela economia capitalista; pela repressão estatal contra a classe operária, ligada diretamente a essa crise e que culminou nas leis contra os socialistas; pela influência exercida pelo Anti-Dühring de Engels sobre toda uma geração de jovens intelectuais socialistas, os quais, por sua vez (e essa é a última componente a intervir no processo), sofriam o efeito determinante da ciência da época e, sobretudo, do darwinismo (STEINBERG, 1982, p.208).

Steinberg (1982) dá início à sua análise da II Internacional focalizando o papel desempenhado pela obra Anti-Dühring, de Engels. Considera que ela representa a primeira exposição global e sistemática das teorias de Marx e de Engels, com o objetivo de combater a

concorrência, no terreno ideológico, de outras teorias, não apenas de Eugen Dühring, mas também de Albert Schäffle, Karl Rodbertus-Jagetzow e Friedrich Albert Lange. Mas a crítica engelsiana do sistema de seu adversário deu lugar a uma síntese enciclopédica marxista do ponto de vista dos problemas filosóficos, naturalistas e históricos, continua Steinberg. A polêmica contra Dühring, juntamente com a crítica materialista da soma de todo o saber da época, transformou-se numa exposição mais ou menos unitária do método dialético e da visão comunista do mundo, representadas por Marx e por Engels. Isso ocorreu, assinala Steinberg (1982), numa série bastante ampla de terrenos, como os da filosofia, economia política e do socialismo, que são apresentados, pela primeira vez, em suas relações recíprocas. O autor avalia que o patrimônio intelectual marxiano que fora assimilado até então, ligado principalmente à economia política, figura na obra como parte de um sistema teórico global. Precisamente por isso, julga Steinberg (1982), o Anti-Dühring teve uma influência tão determinante.

Steinberg (1982) sustenta que o livro de Engels contribuiu para tornar acessível a amplos estratos do partido o grandioso mundo do pensamento marxista, condicionando seus desenvolvimentos subsequentes. Kautsky, que estudou o Anti-Dühring em 1880, sublinhou repetidamente que, mais do que qualquer outro livro, ele fora uma fonte importante para compreender o marxismo. Somente depois da difusão e assimilação da citada obra de Engels, acrescenta o autor, pode-se falar de “escola marxista”. Apenas depois dela o movimento operário teve à disposição uma concepção universal do mundo sobre bases materialistas, uma espécie de enciclopédia do marxismo, cuja concepção materialista da história e cuja crítica dialética eram aplicadas a todas as formas fenomênicas da sociedade e da natureza.

Steinberg (1982) observa que com frequência o Anti-Dühring facilitou, ou mesmo causou, algumas das deformações que caracterizaram o marxismo da Segunda Internacional. Mas o historiador alemão considera que, quando recorreu ao grande prestígio das ciências naturais e, em particular, da teoria da evolução, para demonstrar a universalidade da dialética e, por conseguinte, a validade do materialismo histórico, a obra em questão de Engels produziu graves mal-entendidos, plenos de consequências para uma geração de jovens teóricos fortemente submetidos ao influxo das ciências naturais, na forma de um darwinismo degenerado em sentido vitalista.

A interpretação evolucionista das afirmações de Marx fez com que o determinismo econômico fosse considerado por alguns teóricos da II Internacional um elemento importante da doutrina marxista, afirma Steinberg (1982). Desse modo, continua o historiador alemão, o que estava presente em Marx sob uma forma tendencial, sob a forma de um princípio

dinâmico do capitalismo, passou a aparecer como uma lei histórica universalmente válida. O que, em Marx, era um princípio dialético do movimento histórico passou a ser visto como evolução pura e simples, em cujo término está – quase como um evento natural – a revolução social: o proletariado deve se preparar para ela por meio da organização.

Segundo Steinberg (1982), a tarefa do movimento operário não era mais a de organizar a revolução, mas sim de se organizar para a revolução; não a de fazer a revolução, mas de se utilizar dela. Para ele, entre os anos 1880 e 1896, sobressaem no movimento operário os aspectos da ortodoxia marxista “à Kautsky”, e, desse modo, nos anos 80 e no início dos anos 90 do século XIX, afirmou-se no movimento operário a interpretação evolucionista do marxismo. E assim, nessa perspectiva, o fim da sociedade burguesa capitalista – por meio de uma “bancarota”, cuja “liquidação” era a tarefa principal da classe operária – converteu-se numa “necessidade natural”.

O longo período de dificuldades sociais, que durou quase todo o último quartel do século dezenove, não aumentou apenas a insegurança de vida dos trabalhadores, mas criou também um estado de instabilidade na burguesia e quebrou definitivamente o seu otimismo econômico. Ao mesmo tempo, o contexto de crise gerou um otimismo ingênuo de que o capitalismo estava próximo de seu colapso.

A partir dos anos 80, observa Steinberg, essa tese de um próximo colapso do capitalismo passou a dominar a social-democracia e, sobretudo, as suas bases. Os trabalhadores começaram a ter a expectativa de que uma revolução iminente levaria ao colapso geral (“Zusammenbruch”) da ordem política e social existente. Tal expectativa se baseava na teoria de que o fim do capitalismo era uma “necessidade natural”, e a queda desse sistema era iminente. A certeza do colapso do capitalismo era tão forte, conclui Steinberg (1982), que seria possível cruzar os braços e deixar que os inimigos do proletariado trabalhassem por eles.

Na interpretação do historiador alemão, a repressão governamental e a experiência dos operários durante a crise, pela acumulação de fracassos e destruição de perspectivas, explicam a tendência a aceitar o *slogan* do colapso iminente e necessário do capitalismo. Sua justificativa para tal interpretação é a de que, no curso da crise e da longa depressão, os membros do partido se haviam convencido de que o colapso geral do capitalismo era a quintessência do socialismo científico<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Somente mais tarde, no período do debate sobre o revisionismo, afirma Steinberg, a ortodoxia marxista se propôs a esconjurar a total desorientação da base, que ela julgava ter sido provocada pela revisão radical promovida por Bernstein.

Mas, segundo Steinberg (1982), a maior parte dos juízos formulados sobre o “marxismo da Segunda Internacional” e sobre o kautskismo vem de alguns marxistas dos anos situados entre as duas guerras: Korsch, Lukács, Rosenberg, Gramsci. Esses marxistas consideram-no um marxismo “vulgar”, grosseiramente mecanicista, evolucionista, distanciado da filosofia, mera explicação da necessidade das leis do desenvolvimento histórico, frequentemente traduzido em termos de cientificismo positivista. Trata-se de um marxismo difuso, traduzido em termos de ideologia de partido, que perdera todos os seus elementos revolucionários e prático-políticos, transformando-se numa espécie de religião.

Quando estava preso no cárcere fascista, Antonio Gramsci vai ainda mais longe na sua avaliação sobre o “marxismo da II Internacional”. Ele se interroga sobre as formas daquele marxismo que tinham chegado até ele, nos anos da sua juventude, e que ele tinha combatido com tanto ardor nas fileiras do Partido Socialista Italiano. Quais eram as fontes da filosofia do “prato popular”? Por meio de que mecanismos a filosofia da práxis tinha adquirido um aroma determinista e fatalista? Gramsci escreve:

Pode-se observar como o elemento determinista, fatalista, mecanicista foi um “aroma” ideológico imediato da filosofia da práxis, uma forma de religião e de excitante (mas ao modo dos entorpecentes), tornada necessária e justificada historicamente pelo caráter “subalterno” de determinados estratos sociais. Quando não se tem a iniciativa na luta e a própria luta acaba por se identificar com uma série de derrotas, o determinismo mecanicista se torna uma força formidável de resistência moral, de coesão, de paciente e obstinada perseverança. “Fui momentaneamente derrotado, mas a força das coisas trabalha em meu favor, a longo prazo, etc.” A vontade real se traveste num ato de fé, numa certa racionalidade da história, em uma forma empírica e primitiva de finalismo apaixonado que aparece como um substituto da predestinação, da providência, etc., das religiões confessionais (GRAMSCI, 1975, p.1388).

Para Fetscher (1982), a ligação da crítica econômica marxiana com uma teoria materialista da evolução, realizada por Kautsky (e, em parte, por Engels, em suas últimas obras), apresentava a vantagem teórica de dar ao proletariado, ainda débil e inseguro, a confiança na vitória e a consciência de si. Ademais, um marxismo dilatado em “concepção geral do mundo” podia servir para uma maior coesão dos militantes social-democratas, absolutamente não homogêneos do ponto de vista social. A leitura de *O Capital*, entendido como um elemento da teoria da evolução da sociedade, é favorecida pela teoria de Darwin (e de Haeckel) sobre a evolução, à qual Kautsky e seus contemporâneos se revelam muito sensíveis. Na interpretação de Fetscher (1982) sobre o marxismo da II Internacional, assim como ocorre na evolução natural e as espécies animais se desenvolvem umas a partir

---

das outras, e o homem seguiu-se aos macacos; do mesmo modo o capitalismo - com uma necessidade igual à fixada pelas leis naturais - será seguido pelo socialismo. Essa concepção, tanto no plano psicológico quanto no ideológico, teve efeitos particularmente vantajosos para a coesão do movimento operário e para sua certeza na vitória final. Ela representou, contudo, uma redução e uma vulgarização consideráveis da crítica da economia política empreendida por Marx. Somente nessa perspectiva Kautskiana, completa Fetscher (1982), é que a prevista polarização da sociedade (por um lado, um grupo cada vez mais restrito de “magnatas do capital”, e, por outro, uma multidão cada vez mais numerosa de operários fabris), assim como a teoria da pauperização absoluta dos operários, puderam assumir, subsequentemente, um valor fundamental para o marxismo.

A partir do momento em que Kautsky reduziu a crítica de Marx a uma “ciência materialista do desenvolvimento da sociedade”, e transformou as passagens de tema histórico de *O Capital* numa chave para compreender o conjunto da obra, a chamada “teoria do colapso” - assim como a “teoria da pauperização” - assumiram o valor de argumentos-chave. Nesse sentido, e ao mesmo tempo como consequência dessa vulgarização e deturpação da crítica da economia política marxiana,

[...] não é de surpreender que tanto os críticos burgueses do marxismo quanto os apologetas do “socialismo marxista” tivessem entrado em polêmica quase exclusivamente sobre a demonstrabilidade estatística de uma pauperização absoluta e de uma consequente perspectiva de colapso (FETSCHER, 1982, p.265).

Para Andreucci (1982), em meados dos anos trinta do século XX, quando começa uma pausa na reflexão histórica sobre o marxismo (que só seria retomada duas décadas mais tarde), grande parte dos problemas relativos ao marxismo da Segunda Internacional já se achava sobre a mesa: o papel de Kautsky, do kautskismo, da social-democracia alemã na derrota da Segunda Internacional, a redução do marxismo à ideologia de partido, a relativa paralisia do marxismo teórico, o conúbio com o darwinismo e mais genericamente com o positivismo, dando lugar a uma versão mecanicista e determinista do marxismo.

Como afirma Steinberg (1982), deve-se também ter presente que, nos anos 80 do século XIX, pesou gravemente sobre o movimento operário o isolamento político da social-democracia, também por causa da ausência de um partido radical-democrático, potencial aliado da social-democracia, capaz de servir de mediador entre essa e a burguesia não monopolista. É nesse terreno que encontra suas raízes o “expectativismo revolucionário”, que não foi determinante apenas para a social-democracia alemã, mas também para quase todos os partidos da Segunda Internacional. Ele tendia, sobretudo, a subestimar a capacidade de

resistência da sociedade capitalista-burguesa. Nos momentos de dificuldades dos anos da “grande depressão”, percebia apenas a “crise” e não a nova realidade que estava emergindo, o capitalismo monopolista em formação. De qualquer modo, as especulações da época sobre o colapso da sociedade capitalista não podiam se basear no que Marx escrevera: se ele negara radicalmente a possibilidade de uma expansão ilimitada do capitalismo e afirmara a inevitabilidade da revolução socialista, jamais previra um colapso econômico específico, conclui o historiador alemão.

Steinberg considera ainda que, nos anos 80, Kautsky, Bebel, Bernstein e outros difundiram aquela concepção fatalista como se fosse o “marxismo”. Então, as discussões teóricas se tornaram mais intensas e tiveram como resultado a eliminação, em larga escala, das influências do socialismo de Estado. Foi quando a formação da ortodoxia marxista passou a se apoiar sobre o consenso das massas. Para Kautsky, ressalta Steinberg (1982), foi a lógica dos fatos que libertou as pessoas do lassallianismo e colocou em suas cabeças um pouco de “marxismo”. Ao colocar o termo “marxismo” entre aspas, salienta Steinberg (1982), Kautsky mostra que ele mesmo tinha reservas quando falava de uma assimilação do marxismo pelas massas. Para demonstrar a presença desse conflito, Steinberg se reporta ao estatuto da social-democracia alemã, aprovado no Congresso de Halle<sup>2</sup> em outubro de 1890, e ao Programa de Erfurt, de 1891. Afirma que as discussões travadas em torno desse programa deixam claro que, no início dos anos 90, a classe operária contava apenas com as teorias de Marx e de Engels, na forma em que tinham sido assimiladas e interpretadas depois de 1879, para formular os princípios fundamentais de seu próprio programa.

O dilema do socialismo internacional no quarto de século anterior à Primeira Guerra Mundial, na interpretação de Steinberg (1982), foi o de que alguns dos enunciados fundamentais da ortodoxia marxista haviam sido determinados pela crise, pela “grande depressão”, e o próprio Programa de Erfurt continha a aplicação programática das experiências da crise. Por isso, acrescenta o autor, a época de prosperidade que se iniciou em 1896, sob a égide da concentração monopolista, e que cedo evidenciou a nova capacidade de resistência e de integração da sociedade burguesa-capitalista, implicou também uma grave crise no campo da teoria do movimento operário socialista. O desenvolvimento econômico, ocorrido no fim dos anos 90, abalou, ao mesmo tempo, qualquer esperança em uma revolução e em um colapso a curto prazo. A esse respeito, sublinha Steinberg (1982), mencionou-se a

---

<sup>2</sup> O Congresso da social-democracia alemã em Halle reuniu-se entre 12 e 18 de Outubro de 1890. Aprovou a decisão de elaborar, para o congresso seguinte do partido, em Erfurt, um projeto de novo programa e de o publicar três meses antes do congresso, a fim de o discutir primeiro nas organizações locais do Partido e na imprensa.

“crise do marxismo”, mas, para o autor, seria mais exato falar de uma crise da ortodoxia marxista.

Na época da Segunda Internacional, explica Waldenberg (1982), assiste-se tanto à conquista, por parte do marxismo, do movimento operário e socialista internacional, quanto à sua progressiva desagregação, que se dá simultaneamente com seu exuberante florescimento. Para o autor, foi exatamente o excepcional prestígio adquirido naqueles anos pela obra de Marx que levou personalidades e correntes socialistas a se dizerem ligadas ao marxismo, embora lhe fossem essencialmente estranhas. As tendências ideológicas e políticas - que expressavam diversas experiências históricas e diferentes condições e aspirações da classe operária em vários países - terminaram inserindo suas próprias concepções na tradição marxista e as apresentando com base no sistema conceitual marxista, mesmo que sua fonte de inspiração ideológica fosse estranha ao marxismo. Como exemplo, Waldenberg (1982) menciona os anarco-sindicalistas, que sofreram fortemente a influência de idéias proudhonianas e, mesmo assim, não renunciavam em se dizer ligados também ou, sobretudo, a Marx.

O espectro ideológico das diversas correntes socialistas que se diziam marxistas é amplo, assim como é ampla e diversificada a estratégia política adotada por cada uma dessas correntes. Essa multiplicidade era visível no próprio Partido Social-Democrata Alemão, líder da Segunda Internacional. Isso mostra que não é possível falar de uma estratégia política do marxismo, mas, ao contrário, considerar que são várias as formulações em relação às fontes que se alojaram no âmbito desse pensamento.

De acordo com Waldenberg (1982), há uma tendência marxista “ortodoxa”, uma revisionista e uma sindicalista revolucionária. A mais problemática nesse quadro, enfatiza Waldenberg, é a *Neue Linke* (Nova Esquerda), a esquerda que se formou nos anos 1910-1914 na social-democracia alemã. Na tendência política (ortodoxa), hegemônica na Segunda Internacional, são elaboradas as mais importantes concepções ideológicas daqueles anos, acolhidas como formulações de valor geral para o conjunto do movimento operário. Assim, no chamado marxismo “ortodoxo”, Waldenberg (1982) inclui a obra de Kautsky, desenvolvida em estreita colaboração com Bebel; o revisionismo tem Bernstein como expoente e a *Neue Linke* tem Rosa Luxemburg e Pannekoek, também militantes do Partido Social-Democrata da Alemanha (SPD), embora de nacionalidade estrangeira. Já o sindicalismo revolucionário surge originariamente no âmbito do socialismo francês, ainda que sua versão italiana apresente características de originalidade.

Na época da Segunda Internacional, os partidos socialistas - que tinham como meta a profunda transformação da sociedade - emergiram como partidos em nítida contraposição ao regime capitalista, e, por “estratégia política”, de acordo com Waldenberg (1982), deve-se compreender, sobretudo, a previsão que faziam dos processos por meio dos quais se daria a passagem ao socialismo, considerando a função que a organização da classe operária desempenharia em tal transição. Mesmo quando superada a fase de puro protesto, houve um empenho ativo no sentido de uma política de reformas no quadro do capitalismo como melhorias nas condições de trabalho para os operários, aumento de salários e reivindicações de garantias trabalhistas como seguro desemprego, auxílio em caso de acidentes no trabalho, demandas pela representação legal dos órgãos políticos dos trabalhadores. Mas o problema da relação entre luta pelas reformas e objetivos revolucionários, inclusive em seu aspecto doutrinário, continuou a ser um problema central – conclui Waldenberg.

A visão do processo histórico como Kautsky o entendia, como o maior teórico da social-democracia alemã, expressa como era então formulado o problema de uma revolução socialista. Sua teoria, conforme assegura Waldenberg (1982), é caracterizada pelo fatalismo e pelo economicismo, pois não leva em conta a síntese marxiana do *determinismo econômico* e do ativismo político. Ao demonstrar que a revolução socialista consiste na derrubada do capitalismo por meio de suas próprias contradições internas, de seu natural processo de desenvolvimento, sem intervenção dos homens, a doutrina kautskyana desemboca necessariamente no quietismo. Na interpretação de Waldenberg (1982), Kautsky combinou o determinismo voluntarista no modo de conceber os fatos com um fatalismo quietista, com um automatismo economicista, pondo o evolucionismo no lugar da dialética, excluindo o elemento voluntarista e reduzindo o marxismo à teoria do desenvolvimento regulado e natural da sociedade capitalista.

Waldenberg (1982) afirma que os marxistas tinham consciência da função ideológica fundamental da tese da inevitabilidade do declínio do capitalismo e do triunfo do socialismo. Kautsky não hipostasiava a necessidade histórica, mas a entendia como uma determinada atividade humana e seus resultados. Se o surgimento de novas instituições e de novas estruturas sociais pode ser considerado, de um modo geral, como resultante de efeitos voluntários e não voluntários da atividade humana, Kautsky, na opinião do historiador polonês, considerava a formação de um novo sistema socialista como um processo no qual a ação que visava à realização do socialismo tinha grande importância. Embora Kautsky entendesse que o socialismo era uma necessidade histórica, ou seja, inevitável, prossegue o referido autor, isso não significa que ele acreditasse ser possível realizar tal necessidade

independentemente da consciência e do empenho dos homens. Kautsky considerava ser indispensável a força eficaz e a profunda vontade da classe operária para tornar o socialismo vitorioso. No entender de Waldenberg, ao afirmar que o triunfo do socialismo seria inevitável, Kautsky pensava que a classe operária tivesse a vontade de realizar o socialismo e fosse bastante forte para fazê-lo, superando qualquer resistência adversária. A convicção de Kautsky, esclarece o autor, fundava-se na análise da situação do capitalismo como também levava em consideração a formação da consciência e da vontade da classe operária.

Em relação às estratégias políticas a serem adotadas pelo proletariado para alcançar o poder, Waldenberg (1982) aborda a ideia do “expectativismo revolucionário”, muito difundida à época da Segunda Internacional. Da análise da situação econômica e social daquela época, a Social Democracia depreendia não existir nenhuma probabilidade de sucesso para a revolução socialista, continua Waldenberg. O único caminho que restava à classe operária era o de desenvolver o movimento, por meio da luta cotidiana em favor dos interesses cotidianos da vida dos trabalhadores e a tarefa mais importante do Partido Social Democrata consistia em proteger o proletariado da influência nefasta das demais classes sociais e em manter a expectativa de que ocorreria uma catástrofe revolucionária, conclui o historiador polonês. Assim, enquanto esperava a revolução socialista, o Partido defendia a luta por reformas sociais. Nessa estratégia revolucionária, o lugar central é ocupado pela questão referente à conquista do poder estatal pela classe operária, representada pelo partido socialista.

Para Waldenberg (1982), um elemento bastante importante na estratégia política do marxismo ortodoxo, também no que se refere à prática política, era a questão do caminho a seguir para se chegar ao poder, e, quanto a isso, as opiniões dos seus representantes criavam, já então, fortes divergências, cuja interpretação é até hoje objeto de discussão. A convicção dos marxistas ortodoxos era a de que as formas de revolução política e de conquista do poder pela classe operária podiam ser diversas e dificilmente seriam previsíveis com exatidão. Entre todos, o caminho preferível era, na opinião deles, o legal e pacífico, mas eles sublinhavam também que não dependia da classe operária, nem da social-democracia, tornar esse caminho possível: essa possibilidade dependia da classe dominante – conclui Waldenberg. Em tal situação, a social-democracia era convocada a realizar uma política que levasse em conta todas as possibilidades. Embora a opinião mais difundida fosse a de que, no centro dessa estratégia, estivesse a tendência ao caminho parlamentar para a conquista do poder, Waldenberg (1982) afirma que é plausível inferir que os marxistas ortodoxos, mesmo não excluindo que tal forma de revolução fosse possível, consideravam-na pouco provável,

sobretudo por causa da avaliação que faziam do capitalismo como um regime fortemente regressivo. Ao contrário de Bernstein e de seus seguidores, não se alimentavam muitas dúvidas sobre o fato de que, tão logo as classes dirigentes percebessem o perigo que as forças democráticas representavam para elas, tentariam sufocá-las, conclui Waldenberg.

Já a possibilidade de uma conquista do poder por meio de uma revolta armada era considerada com ceticismo ainda maior do que o manifesto por Engels, em sua famosa Introdução de 1895 a *As Lutas de Classe na França*, de Marx. Para Waldenberg (1982), as concepções de Kautsky sobre o assunto sofreram notáveis variações: até a revolução russa de 1905, julgou bastante escassas as possibilidades de uma vitória por meio de uma revolta armada nos países da Europa Central e Ocidental; depois da experiência daquela revolução, mostrou-se propenso a modificar a opinião de que “pertencia agora ao passado a época das barricadas” e encarou com otimismo as possibilidades de uma insurreição vitoriosa; todavia, já em *O caminho para o poder* (1907), não se refere à revolta armada como meio pelo qual a classe operária poderia ascender ao poder.

Em relação às considerações de Kautsky sobre a revolta armada, Waldenberg (1982) distingue dois problemas. O primeiro se refere à questão de saber se a maioria da classe operária se disporia a enfrentar uma tal forma de luta. Para Kautsky, lembra o historiador polonês, nos países onde o proletariado já desfrutava de alguns direitos políticos e dispunha de organizações legais, onde vigorava um regime pelo menos parcialmente democrático, como na própria Alemanha, as massas proletárias não se disporiam a essas formas de luta, a não ser que houvesse uma tentativa de privá-las dos direitos políticos já conquistados. Waldenberg considera que Kautsky não estivesse muito seguro nem mesmo dessa hipótese, em particular no que se refere ao proletariado alemão, por causa do seu característico modo de pensar. Diferentemente era a avaliação de Kautsky sobre a situação da Rússia, onde, para o líder da social-democracia alemã as massas não tinham nada a perder.

Mas nos países de economia desenvolvida havia um problema, continua Waldenberg (1982): ainda que as massas operárias aderissem à revolta armada, que probabilidades de sucesso teriam? Até então, excetuando os eventos da Comuna de Paris, não havia nenhuma experiência de vitória numa revolta armada do proletariado. Maiores esperanças eram depositadas por Kautsky na greve geral de massa, vista então por certos membros do Partido Social-Democrata Alemão com avaliações diversas, e que fora inicialmente um terreno de choque entre anarquistas e anarco-sindicalistas, por um lado, e social-democratas, por outro. E sobre a questão acima, Waldenberg (1982) afirma, que posteriormente, ásperas discussões sobre o assunto tiveram lugar também na social-democracia. Mesmo definindo a greve

política como “a arma talvez mais revolucionária do proletariado”, Kautsky não tinha uma clara visão sobre o mecanismo de seu desenvolvimento, conclui Waldenberg.

Para Waldenberg (1982), as considerações de Kautsky concentravam-se, sobretudo, nas condições que poderiam tornar vitoriosa uma greve, ou seja, levar à capitulação da sociedade burguesa, particularmente na Alemanha. A greve política na visão de Kautsky, segundo Waldenberg, tinha a tarefa de desagregar o governo, por isso, considerava ser necessário, antes de mais nada, que o proletariado fosse a parte predominante da sociedade, que estivesse preparado e bem organizado em sua maioria. Esse pensamento de Kautsky, esclarece Waldenberg, requeria a existência de uma indústria muito desenvolvida e de um proletariado com um longo aprendizado de lutas políticas e sindicais. O governo, ao contrário, deveria ser fraco em seu interior, “privado de cabeça”, não gozando da confiança nem do exército, nem da burocracia, além de carecer do apoio da maioria do povo (WALDENBERG, 1982).

Na obra de 1909 de Kautsky, *A revolução social*, Waldenberg (1982) destaca as opiniões do autor sobre uma possível guerra entre potências capitalistas. Ali Kautsky escrevia - provocando um aceso ressentimento na imprensa reacionária - que uma guerra entre potências poderia se tornar o meio para acelerar o desenvolvimento político e para colocar o poder nas mãos do proletariado. Em 1909, afirmara que, se a guerra fosse desencadeada, apesar da oposição do proletariado, essa seria a classe social com as maiores esperanças para o futuro, conclui Waldenberg. Cabe aqui observar que os social-democratas alemães tiveram a guerra e o respectivo colapso do Reich Alemão, mas não souberam aproveitar a oportunidade e construir o socialismo. A guerra não era por si só causa única que poderia levar à construção do socialismo, outros fatores e variáveis deveriam ser levados em consideração pela social-democracia e pelo proletariado de uma maneira geral.

Em *A revolução social*, continua Waldenberg (1982), Kautsky sublinhava que, apesar de tais possibilidades, a social-democracia opunha-se à irrupção de uma guerra, consciente da terrível devastação que ela provocaria, uma devastação tal que tornaria muito mais difíceis os problemas que seriam herdados pela revolução que se seguiria, empenhando todos os seus meios e absorvendo todas as suas forças. Além disso, a guerra poderia levar também ao enfraquecimento da classe revolucionária, por causa do elevado número de vítimas e do processo de barbarização moral e intelectual que dela decorreria. Haveria, portanto, um enorme aumento de responsabilidades para o movimento revolucionário, que poderia perder todo o seu impulso. Para Waldenberg (1982), a orientação predominante no movimento socialista, sobre o melhor caminho para se alcançar o poder, era a dos marxistas ortodoxos,

que visavam atingi-lo pela via parlamentar, graças ao apoio que a maioria da sociedade daria ao programa social-democrata. Era uma visão diretamente inspirada na Introdução de Engels, de 1895, às *Lutas de Classe na França*, conclui Waldenberg. Será o caso de se observar que esse apoio, para Engels, fazia parte da técnica da luta pelo poder, e não era apresentado como um princípio ideológico. Para Waldenberg (1982), a convicção existente na ala ortodoxa no interior do Partido Social-Democrata Alemão de que as classes dominantes não esperariam o momento no qual a social-democracia tivesse obtido a maioria para tentar abater o regime democrático, levava a considerar possível que se chegasse à luta decisiva pelo poder antes de ter sido obtido o apoio da maioria. E nesse sentido, persistia no ambiente da Segunda Internacional uma concepção de Estado Restrito, sinônimo de Sociedade Política (coerção), apesar de uma série de fatores e mudanças pelas quais a sociedade europeia passara e que repercutiram numa nova configuração do Estado Capitalista e nas relações entre as classes sociais.

Sobre as desfigurações teóricas provocadas no marxismo por elementos estranhos à sua essência, que em uma fase bem precisa da repercussão ideológica das lutas de classe, e, sobretudo durante o período da Segunda Internacional, dos anos da sua fundação até a Primeira Guerra Mundial, foram se insinuando e se fixando no interior da doutrina, Oldrini (1999) afirma que foram decorrentes principalmente da circunstância de que, não tendo Marx e Engels conseguido, por motivos independentes da sua vontade, levar a termo a construção de um sistema filosófico do marxismo, os marxistas que vieram depois deles encontraram-se muito frequentemente deslocados e indefesos em relação aos adversários. E sem um sistema doutrinário para opor às suas críticas, acabaram aprofundando a aridez daquele ecletismo incoerente, segundo o qual seria preciso completar, de fora, as doutrinas econômicas de Marx, por exemplo, com Mach no plano físico, com Kant no plano ético e com as teorias positivistas da arte no plano estético. Oldrini (1999) recorda particularmente o desenvolvimento que as tradições da social-democracia alemã tiveram em Plekhanov e em Franz Mehring (entre os poucos capazes de resistir e barrar a pressão das correntes dominantes do período consta o nome do italiano Antonio Labriola).

Deve-se exatamente a essa ausência de princípios o fato de o marxismo da Segunda Internacional sofrer deformações e profundas desfigurações. Elas dizem respeito tanto ao plano filosófico quanto ao plano político. No plano filosófico, o marxismo tropeça em limites de caráter economicista, pois a maioria tende a fazer dele uma doutrina de uma só linha (*unilineare*), na qual a economia determina rigidamente todos os outros planos da realidade. A frase juvenil de Marx – “é o ser social dos homens que determina a consciência, e não a consciência que determina o seu ser” - é entendida ao pé da letra, no sentido da existência de uma relação causal entre

estrutura e superestrutura, economia e ideologia, com a conseqüente redução do marxismo a um rígido determinismo (OLDRINI, 1999, p.69).

Esse determinismo de ordem filosófica – continua Oldrini (1999) - que se prolonga muito além da Segunda Internacional, até alcançar também boa parte do desenvolvimento do marxismo soviético no período stalinista, converte-se depois, na opinião do autor, por sua vez, no plano político, em uma espécie de fatalismo. Da lei marxiana do crescimento inevitável das contradições do capitalismo deduz-se imediatamente a consequência que, no ato em que as contradições amadurecem e explodem, a derrocada do capitalismo ocorre por si mesma. Para Oldrini (1999), o empenho na luta ideológica, o *pathos* revolucionário cedem lugar à resignação, por trás da qual está de espreita o oportunismo: como ficará claro, segundo o autor, com a postura filobelicista assumida por quase todos os partidos social-democratas europeus por ocasião da eclosão da Primeira Guerra Mundial (apoio às burguesias nacionais, votações de créditos de guerra, e assim por diante).

Para Oldrini (1999), Gramsci combate desde cedo essas tendências economicistas, fatalistas, incrustadas no marxismo e no movimento socialista, esforçando-se por derrubar seus alicerces. O ponto de partida da sua ação e da sua reflexão, assim como de sua inserção na história do pensamento socialista, continua o autor, deve ser buscado no seu repúdio nítido e resoluto, presente desde o princípio, em relação ao marxismo evolucionista e fatalista da Segunda Internacional.

À luz do exposto readquirem todo o seu justo significado as críticas de Gramsci e Lukács às simplificações vulgarizadoras do marxismo realizadas com a Segunda Internacional, que se estenderam até Bukharin e para além dele (materialismo mecanicista, sociologismo vulgar, doutrina da previsão, sobrevalorização e mal-entendimento do papel da técnica das relações de trabalho). São bem conhecidas e demasiado comentadas, as páginas de Gramsci sobre Bukharin. Contrariamente às simplificações filosóficas bukharianas, redutivas com relação à incidência da esfera da superestrutura, os Cadernos do cárcere fazem valer uma dialética muito mais articulada entre estrutura e superestrutura, onde encontra lugar e um lugar em primeiro plano também a ação exercida pelas forças humanas, todavia sem aquela ênfase idealista do momento da subjetividade que Gramsci denuncia e rejeita no jovem Lukács, sem diminuir o reconhecimento da prioridade, em última instância decisiva, das leis econômicas objetivas que operam no nível da estrutura (OLDRINI, 1999, p.73).

Em direção ao que argumenta Oldrini (1999), o historiador italiano Leonardo Rapone (2014) afirma que, desde cedo, em contraposição à influência determinista/mecanicista sofrida pelo Marxismo da Segunda Internacional, materializado na ortodoxia do Partido Social-Democrata Alemão, no jovem Gramsci, ao lado da reivindicação das possibilidades realizadoras do indivíduo está a identificação do processo histórico de transformação com um processo de libertação do espírito. A própria luta de classes é vista por Gramsci, completa

Rapone (2014), como expressão da necessidade de autonomia própria do espírito humano, e a meta rumo à qual se projetam os esforços de emancipação do movimento socialista é a “liberdade espiritual perfeita”, a adesão mais completa entre o ato e o fato, entre a vontade e a afirmação, é o homem quem aniquilou todas as fatalidades, todas as forças demoníacas incontroláveis.

Em 1915, em 1916 e ainda posteriormente, até que a Revolução Russa o empurre para um debate mais aberto, com base em leituras mais aprofundadas e interpretações mais meditadas, nenhuma referência efetiva a Marx aparece na prosa de Gramsci, e a única vez em que se reivindica a “fecundidade”, a “eterna juventude” da sua doutrina, faz-se menção ao princípio da luta de classes, logo, ao lado prático, combativo, do seu ensinamento. Bastante precocemente, ao contrário, delineia-se o desprezo pela positividade do socialismo, isto é, pela redução do materialismo histórico a uma concepção determinista do desenvolvimento e pela pretensão de que a cientificidade do socialismo consista em representar os processos sociais como processos naturais, sem relação com a iniciativa humana (RAPONE, 2014, p. 303).

Outra questão que aparece precocemente na formação socialista de Gramsci e que remonta ao argumento do homem como artífice da história, ou seja, à negação do fatalismo, é o nexo lógico sobre a função da subjetividade na história e a relação entre socialismo e cultura. A aquisição de cultura é considerada um fator determinante da constituição política do sujeito e, portanto, do desenvolvimento da subjetividade revolucionária. Aparece assim, *in nuce* no Jovem Gramsci, a ideia (que logo se tornará um dos principais cânones de interpretação do léxico gramsciano) da necessidade de se organizar a cultura, de elevar intelectual e moralmente as massas populares para a realização do socialismo. É a reafirmação, mais uma vez, da potência criadora do homem, mas uma potência que deveria ser organizada e incrementada, e não uma ideia voluntarista, espontaneísta da ação humana.

Retomando o famoso artigo de Gramsci *Socialismo e cultura*, escrito em janeiro de 1916, Rapone (2014) chama a atenção para duas considerações importantes ali contidas, anunciadoras de desdobramentos no Gramsci da maturidade. Em primeiro lugar, Gramsci sublinha com vigor as premissas culturais das revoluções políticas e sociais: toda revolução foi precedida por um intenso e continuado trabalho de crítica, de penetração cultural, de impregnação de ideias em agregados de homens que eram inicialmente refratários e que só pensavam em resolver por si mesmos, dia a dia, hora a hora, seus próprios problemas econômicos e políticos, sem vínculos de solidariedade com os que se encontravam na mesma situação. Nesse sentido, Gramsci cita o exemplo da relação entre Iluminismo e Revolução Francesa, evocando o quadro que dela oferecera o escritor italiano De Sanctis, e esboçando o

conceito de uma espécie de revolução cultural (diz do Iluminismo: “Foi ele mesmo uma magnífica revolução”) que prepara o terreno da transformação política.

Outra consideração de Gramsci, presente no texto *Socialismo e cultura*, e retomada por Rapone (2014), diz respeito a um esclarecimento sobre o que uma classe em ascensão, desafiadora da ordem estabelecida, deve considerar como cultura: não se pode chegar até o conhecimento de si se também não se reconhecem os outros, a história deles, a sucessão dos esforços que fizeram para ser o que são, para criar a civilização que criaram e que nós queremos substituir pela nossa; o objetivo último é conhecer melhor a si mesmo através dos outros e conhecer melhor os outros através de si mesmo. A cultura de que o proletariado deve se apropriar, em síntese, é aquela mesma que até agora “foi de poucos, não outra cultura”; Gramsci não admite a ideia de que uma cultura “de grau inferior” deve ser apanágio das classes trabalhadoras ou que estas devam virar as costas para o patrimônio espiritual constituído sob a égide das classes dominantes que as precederam.

A militância juvenil de Gramsci dentro do Partido Socialista Italiano tem a marca pétrea do convite à tomada de posição, do se preparar para que essa tomada produza efeitos. O que lhe provoca asco é a resignação e o fatalismo travestidos de indiferença, que afinal de contas também é uma forma de ação, talvez irresponsável, quem sabe negligente, mas é uma forma de ação que também produz suas consequências (na maioria das vezes nefastas). É Gramsci quem diz que

(...) a indiferença atua poderosamente na história. Atua passivamente, mas atua. É a fatalidade, aquilo com que não se pode contar; é o que abala os programas, inverte os planos mais bem-construídos; é a matéria bruta que se rebela contra a inteligência e a destroça (GRAMSCI, 2011, p.59).

No seu famoso artigo *Indiferentes*, que sai também no número único organizado por Gramsci de *La Città Futura* em abril de 1917, esse ódio aos indiferentes é ao mesmo tempo uma crítica aos que não tomam posição, aos que não se sentem sujeitos da história como também esse texto é uma tentativa de sacudir, de tirar da *zona de conforto* as pessoas que se encontravam nesse estado de paralisia entorpecente.

Odeio os indiferentes. Creio, como Friedrich Hebbel, que “viver é tomar partido”. Não podem existir os que são apenas homens, os estranhos à cidade. Quem vive verdadeiramente não pode deixar de ser cidadão e de tomar partido. Indiferença é abulia, é parasitismo, é covardia, não é vida. Por isso, odeio os indiferentes. A indiferença é o peso morto da história. (GRAMSCI, 2011, p.59).

Se em Descartes “*cogito ergo sum*” (penso, logo existo), em Gramsci, “tomo partido, logo vivo” ou “vivo, por isso tomo partido”. Viver é um ato constante de se posicionar, um

ato de buscar se reconhecer em tudo que acontece, não como vítima inocente de uma dada circunstância, mas como artífice da mesma, como criador da própria história, mesmo que num momento essa história se apresente como derrota. Em Gramsci está em relevo um certo inconformismo, um asco à inércia intelectual e política. A política é o momento do fazer, do criar, do atuar no mundo a fim de transformá-lo. E quando atuamos no mundo, somos também modificados por ele, nos construímos como homens e mulheres nesse movimento dialético. É nesse sentido que assim como em Marx, também em Gramsci há uma profunda relação entre trabalho e política, uma relação de formação humana, uma relação de criação do mundo e autocriação. Ambos (trabalho e política) são formas de atuar no mundo, formas de ser, e o que caracteriza essas formas de ser e estar no mundo é exatamente a atividade consciente e não a inércia fatalista e entorpecente (a resignação).

Tomo partido, vivo, sinto que já pulsa nas consciências viris do meu partido a atividade da cidade futura que estamos construindo. E nela, a cadeia social não pesa apenas sobre poucos; nela, nada do que ocorre se deve ao acaso, à fatalidade, mas é obra inteligente dos cidadãos. Não há nela ninguém que fique olhando pela janela enquanto poucos se sacrificam, consumindo-se no sacrifício; ninguém que fique à janela, escondido, querendo usufruir um pouco do bem que a atividade de poucos cria e manifeste sua desilusão ofendendo o sacrificado, o que se consumiu, porque este não teve êxito em sua tentativa. Vivo, tomo partido. Por isso, odeio quem não se compromete, odeio os indiferentes (GRAMSCI, 2011, p.61).

### ***1.2.2 - Da Terceira Internacional***

Assim como a Primeira Guerra Mundial foi fundamental para a formação intelectual e política de Gramsci, como também para uma participação cada vez mais proeminente no interior do Partido Socialista Italiano, outro fato com mesmo peso (ou até maior, ou pelo menos mais decisivo) foi a Revolução Bolchevique, ou ainda, para citar um famoso artigo de Gramsci que dá as boas vindas à Revolução, “A Revolução contra o Capital”.

Ela é a revolução contra O Capital de Karl Marx. O Capital de Marx era, na Rússia, o livro dos burgueses, mais do que dos proletários. Era a demonstração crítica da fatal necessidade de que na Rússia se formasse uma burguesia, se iniciasse uma era capitalista, se instaurasse uma civilização de tipo ocidental, antes que o proletariado pudesse sequer pensar em sua desforra, em suas reivindicações de classe, em sua revolução. Os fatos superaram as ideologias. Os fatos fizeram explodir os esquemas críticos dentro dos quais a história da Rússia deveria se desenvolver segundo os cânones do materialismo histórico. Os bolcheviques renegam Karl Marx: afirmam – e com o testemunho da ação explicitada, das conquistas realizadas – que os cânones do materialismo histórico não são tão férreos como poderia se pensar e se pensou (GRAMSCI, 2011, p.62).

Revolução que, contrariando as “expectativas economicistas e fatalistas” de um Marxismo oficial da Segunda Internacional, como também frustrando a maioria dos seus “arautos” “exilados” agora nas trincheiras do Partido Social-Democrata Alemão, é recebida com alegria e satisfação por Gramsci, pois tal fato vai de encontro à sua escrita jornalística e à sua atividade política, porque exalta o papel da subjetividade na história, exalta os homens como criadores do seu próprio mundo e degola a tríade mecanicismo/economicismo/fatalismo.

Contudo, há uma fatalidade também nestes eventos; e, se os bolcheviques renegam algumas afirmações de O Capital, não renegam seu pensamento imanente, vivificador. Eles apenas não são “marxistas”; não construíram a partir das obras do Mestre uma doutrina rígida, feita de afirmações dogmáticas e indiscutíveis. Vivem o pensamento marxista, o que não morre nunca, que é a continuação do pensamento idealista italiano e alemão, e que em Marx se havia contaminado de incrustações positivista e naturalistas. E esse pensamento põe sempre como o máximo fator da história não os fatos econômicos, brutos, mas o homem, a sociedade dos homens, dos homens que se aproximam uns dos outros, entendem-se entre si, desenvolvem através destes contatos (civilização) uma vontade social, coletiva, e compreendem os fatos econômicos, e os julgam, e os adequam à sua vontade, até que essa vontade se torne o motor da economia, a plasmadora da realidade objetiva, a qual vive, e se move, e adquire o caráter de matéria telúrica em ebulição, que pode ser dirigida para onde a vontade quiser, do modo como a vontade quiser (GRAMSCI, 2011, p. 62-63).

Em outro artigo publicado agora no *Il Grido del Popolo* em maio de 1918, em virtude das comemorações pelo centenário de nascimento de Marx, Gramsci mais uma vez combate as apropriações economicistas que tentaram transformar o pensamento de Marx em verdades absolutas, em dogmas. Assim, nesse sentido, combatendo essas incrustações positivistas e celebrando os acontecimentos na Rússia de outubro de 1917, Gramsci escreve que Marx não produziu uma “doutrinazinha”, Marx não é um messias que nos legou uma série de parábolas impregnadas de imperativos categóricos, de normas indiscutíveis, absolutas, fora das categorias de tempo e de espaço. E continuando, afirma que Marx deixou “Um único imperativo categórico, única norma: ‘Proletários de todos os países, unam-se’. O dever da organização, a propaganda da obrigação de se organizar e se associar deveria assim ser um critério de discriminação entre marxistas e não marxistas” (GRAMSCI, 2011, p.65).

A Revolução de Outubro havia vencido. A vitória levou os bolcheviques ao centro da atenção mundial. A autoridade da concepção revolucionária leniniana e da práxis dos bolcheviques, até então não muito conhecidas, começou a crescer rapidamente numa parte importante do movimento socialista internacional, justamente porque a ação revolucionária tinha sido coroada de sucesso.

Segundo Reiman (1985), a vitória da Revolução de Outubro fez com que o pensamento original de 1917 viesse a ser submergido pelas mais diferentes interpretações, por explicações teóricas suplementares, por justificações teóricas elaboradas *a posteriori*. Não raramente, os autores disto foram os próprios protagonistas dos acontecimentos: Lênin, Trótski, Bukharin, Zinoviev, Stálin. A contribuição principal do pensamento socialista (e a específica do pensamento bolchevique) para a revolução de 1917, continua Reiman (1985), esteve centrada na esfera da teoria política e da tática política; tendia a justificar as possibilidades, a necessidade e o modo de realizar a revolução política socialista.

Em direção ao que Gramsci discute no seu artigo *A Revolução contra o Capital*, Reiman (1985) argumenta que a contribuição do pensamento bolchevique de 1917 foi possível somente à custa da deformação da anterior concepção marxista da revolução socialista, deformação pela qual a motivação do momento político se antepunha à consideração da situação econômica e social. Lênin e outros dirigentes bolcheviques tinham consciência disto, continua o autor, ainda que em proporções diferentes, e justamente por esta razão tentaram apoiar suas concepções com a previsão de uma revolução iminente nos países avançados, previsão que num primeiro momento parecia confirmada pelos acontecimentos internacionais, com a eclosão de revoluções na Europa Central no fim da Primeira Guerra Mundial, no outono de 1918.

Para Reiman (1985), os bolcheviques, que logo depois da tomada do poder se viram diante do dilema que desde o início estava implícito em sua concepção, a imaturidade dos pressupostos para o socialismo na Rússia, insistiam na certeza da concepção leniniana: após a vitória na Rússia, a revolução devia alcançar outros países. Pensavam, continua Reiman, que os insucessos das tentativas de deflagrar a revolução socialista no Ocidente fossem só temporários, a revolução na Europa Ocidental tinha ritmos mais lentos do que originalmente se supunha, devia lutar contra a “traição” dos partidos socialistas tradicionais e superar a debilidade e a inexperiência do movimento comunista. Nesse sentido, para acelerar o desenvolvimento da situação, Reiman (1985) argumenta que os comunistas não hesitaram em dar artificialmente as soluções revolucionárias, na tentativa de romper o isolamento internacional da revolução russa, gravemente ameaçada pela guerra civil e pela intervenção armada estrangeira, cuja fase aguda só terminou no outono de 1920. Embora Lênin se movimentasse sagazmente ao enfrentar os concretos problemas internacionais, na visão de Reiman (1985), da política bolchevique derivou em geral uma concepção do processo revolucionário muito frequentemente em contraste com as situações objetivas e carente,

portanto, de efeitos duradouros, tudo isto não deixou de acarretar consequências pesadas para o modo de pensar do movimento comunista.

Os maiores problemas, porém, relacionavam-se diretamente à Rússia. A vitória da Revolução de Outubro significou durante um certo tempo a satisfação de um variado conjunto de reivindicações populares radicais. Mas se desagregaram as relações econômicas, sociais e culturais, além do sistema administrativo e burocrático existente. Houve uma brusca degradação nas condições de vida da sociedade, o que aguçou inúmeros contrastes. Em várias ocasiões, não foi possível salvaguardar os direitos e as liberdades que a revolução proclamara em outubro.

Segundo Reiman (1985), a base social do poder bolchevique se reduziu fortemente, sobretudo depois que o governo, no esforço de garantir de qualquer modo o abastecimento das cidades e do recém-formado exército vermelho, desfechou no campo um ataque contra os camponeses médios e mais abastados. A fratura do campo popular ofereceu uma brecha à contrarrevolução, e a Rússia se viu precipitada, por dois anos, na voragem de uma guerra civil particularmente encarniçada e sangrenta. A concepção original da política interna da revolução russa, elaborada pelos bolcheviques em 1917, não pode ser realizada, conclui Reiman (1985). Na opinião do historiador tcheco, os esforços para se passar da concepção à realização de uma economia socialista e de uma política social terminaram por agravar uma situação já tensa e resultaram no ineficaz sistema do chamado “comunismo de guerra”. A discrepância entre concepção ideal e teórica, por um lado, e situação real, por outro, continua Reiman (1985), marcava assim a política interna da revolução russa (tal discrepância já era também característica de sua política externa).

Especificamente falando sobre o caráter e o papel de liderança de Lênin, não só nacional, mas também internacional, como também escrevendo sobre o ambiente no qual amadureceu a formação do mesmo, Gramsci num artigo de 1924 publicado no *L'Unità*, logo após a morte de Lênin, diz que ele foi o iniciador de um novo processo de desenvolvimento da história, mas o foi por ser também o expoente e o último momento mais individualizado de todo um processo de desenvolvimento da história passada, não só da Rússia, mas do mundo inteiro. Gramsci se pergunta se foi por acaso que ele se tornou o líder do Partido Bolchevique e se foi por acaso que o Partido Bolchevique se tornou o partido dirigente do proletariado russo e da nação russa. Respondendo a si mesmo, Gramsci afirma que:

A seleção durou trinta anos, foi trabalhosíssima, assumiu com frequência as formas aparentemente mais estranhas e absurdas. Teve lugar no terreno internacional, em contato com as mais avançadas civilizações capitalistas da Europa Central e

Ocidental, na luta entre os partidos e frações que formavam a II Internacional antes da guerra. Prosseguiu no seio da minoria do socialismo internacional, que permaneceu pelo menos parcialmente imune ao contágio social-patriótico. Foi retomada na Rússia quando da luta para conquistar a maioria do proletariado, para compreender e interpretar as necessidades e aspirações de uma numerosíssima classe camponesa, dispersa num imenso território. Continua ainda, a cada dia, porque a cada dia é preciso compreender, prever, prover. Essa seleção foi uma luta de frações, de pequenos grupos; foi luta individual. Significou cisões e unificações, detenções, exílio, prisão, atentados; foi resistência contra o desencorajamento e o orgulho; significou passar fome quando se tinha à disposição milhões em ouro; significou conservar o espírito de um simples operário mesmo quando se estava sentado no trono do czar. Significou não desesperar até mesmo quando tudo parecia perdido, mas recomeçar, com paciência, com tenacidade, mantendo todo o sangue frio e o sorriso nos lábios, quando os outros perdiam a cabeça (GRAMSCI, 2011, p.95-96).

Gramsci<sup>3</sup> retoma alguns elementos centrais da política e da teoria leniniana, principalmente quando desenvolve seu conceito de hegemonia. Já preso, sob a égide do fascismo mussoliniano, em uma das suas notas nos *Quaderni*, faz referência à valorização por parte de Lenin da frente de luta cultural que começa a ter lugar na sociedade, devido às mudanças nas relações entre as classes sociais, construindo, dessa maneira, a doutrina da hegemonia como complemento do ‘Estado-força’:

[...] o maior teórico moderno da filosofia da práxis, no terreno da luta e da organização política, com terminologia política, tem em oposição às diversas tendências «economicistas» valorizado a frente de luta cultural e construído a doutrina da hegemonia como complemento da teoria do Estado-força e como forma atual da doutrina *quarantottesca* da «revolução permanente» (GRAMSCI, 1975, p.1235).

Há, portanto, uma atualização da “fórmula de 1848” da “revolução permanente”, formulada no Manifesto do Partido Comunista, que se expressa no conceito de hegemonia. Isso significa a compreensão das novas características do Estado, como também da necessidade de elaborar novas estratégias de “luta”. A “fórmula da hegemonia” é o reconhecimento da superação, na teoria e na prática, da “fórmula de 1848”.

Lênin identifica a necessidade de mudanças em relação às estratégias de luta que a classe revolucionária deveria adotar para atingir os objetivos de transformação social. Suas perspectivas aparecem principalmente nas políticas adotadas para a Rússia, no final da I

---

<sup>3</sup> Quando foi preso pelo fascismo, em 8 de novembro de 1926, aos 35 anos de idade, Antonio Gramsci era secretário-geral do Partido Comunista da Itália e deputado ao Parlamento italiano. Sua obra, como escritor, era ainda muito pouco conhecida. Decerto, já havia escrito uma enorme quantidade de artigos para a imprensa operária, um bom número de informes para serem discutidos pelo seu Partido, várias cartas privadas sobre questões de estratégia revolucionária e, pelo menos, um ensaio mais denso, intitulado *Alguns temas da questão meridional* (1926), no qual ainda trabalhava no momento da prisão. Mas ainda não tinha publicado um livro. Convidado por um editor amigo, antes da prisão, para reunir em coletânea alguns de seus artigos, Gramsci se recusou a fazê-lo, alegando que, tendo sido escrito “para o dia-a-dia”, os artigos eram destinados a morrer “tão logo se encerrasse o dia” (COUTINHO, 1999, p.7).

Guerra Mundial, quando começaram a ficar mais claras as relações de força interna e externa ao país. No plano interno, Lênin propõe a Nova Política Econômica (NEP), como estratégia para lidar com a reação camponesa ao socialismo.

A Nova Política Econômica foi proposta em 1921, num quadro de reação dos camponeses (que então constituíam 70% da sociedade russa) ao socialismo. Para obter o consentimento dos camponeses às mudanças em curso na Rússia após a Revolução, Lênin precisou fazer concessões no campo econômico. Concessões que dentro daquela conjuntura poderiam parecer recuos das conquistas iniciadas em 1917 pela Revolução Bolchevique.

A Rússia vivia uma situação caótica, uma crise social e econômica, como consequências da Primeira Guerra Mundial e da Guerra Civil. Era um quadro de miséria, e para aguçá-la, não contaram com o apoio técnico e financeiro da esperada revolução nos países industrializados, principalmente a Alemanha.

Era necessária uma política para a economia que representasse também a busca de quebrar a reação camponesa. A NEP atendia parcialmente aos interesses dos camponeses, porque permitia determinadas práticas de mercado entre os mesmos, como venderem parte da sua produção a preço fixo para o Estado, ao mesmo tempo em que cessavam determinadas práticas vigentes durante o chamado “Comunismo de Guerra” como a requisição forçada de víveres agrícolas e matérias primas, o racionamento de alimentos e produtos industrializados, a distribuição de tíquetes e talões de racionamento no lugar de pagamentos em moeda e trocas diretas de produtos.

Na opinião de Lênin, organizar um capitalismo de Estado – que, sem dúvida, privilegiaria as relações de mercado – era uma concessão no campo econômico imprescindível à realização do sentido político da aliança com os camponeses. Somente através dela seria possível garantir a transição ao socialismo na Rússia, permitindo que os operários emancipassem os camponeses da dominação burguesa e, retirando-os dessa direção, trouxessem-nos para o seu lado. Para ele, o princípio supremo da ditadura é o de manter a aliança entre o proletariado e os camponeses, para que o proletariado possa conservar o papel dirigente e o poder estatal (DORE SOARES, 2000, p.175).

É evidente que uma política econômica que permitisse certas relações de mercado poderia trazer críticas de dentro do próprio movimento revolucionário russo, principalmente do proletariado que vivia sob condições materiais muito inferiores aos nepmen<sup>4</sup>.

Num texto pré-carcerário, datado de 14 de junho de 1926, quando escreve para o Comitê Central do Partido Comunista Soviético com a intenção de alertar os camaradas

---

<sup>4</sup> NEPmen foram homens e mulheres empreendedores (NEPmenshi) que levaram vantagem das oportunidades para o comércio privado e da fabricação em pequena escala criados pela Nova Política Econômica (NEP) (Disponível em: <http://www.soviethistory.org> Acesso em 10 de junho de 2013).

soviéticos sobre o perigo das lutas internas ali presentes, Gramsci afirma que jamais na história ocorrera que uma classe dominante, em seu conjunto, se visse em condições de vida inferiores a determinados elementos e estratos da classe dominada e submetida. Para ele, tal tipo de contradição fora reservada pela história ao proletariado russo; assim, residiam em tal contradição os maiores perigos para a ditadura do proletariado, sobretudo nos países onde o capitalismo não alcançara um grande desenvolvimento e não conseguira unificar as forças produtivas.

Segundo Gramsci, era dessa contradição – que, de resto, apresentava-se já sob alguns aspectos nos países capitalistas onde o proletariado alcançara objetivamente uma função social mais elevada – que nasciam o reformismo e o sindicalismo, que nasciam o espírito corporativo e as estratificações da aristocracia operária. Mas ressaltava que o proletariado não poderia se tornar classe dominante se não superasse essa contradição, sacrificando seus interesses corporativos; não podendo manter sua hegemonia e sua ditadura se, mesmo quando se torna dominante, não sacrificar tais interesses imediatos em nome dos interesses gerais e permanentes de classe.

Decerto, é fácil fazer demagogia neste terreno, insistindo sobre os lados negativos da contradição: ‘É você o dominante, ó operário malvestido e mal-alimentado, ou é dominante o nepman encasacado e que tem à sua disposição todos os bens da terra?’ Do mesmo modo, os reformistas – após uma greve revolucionária que ampliou a coesão e a disciplina da massa, mas que, com sua longa duração, empobreceu ainda mais cada operário – dizem: ‘Você lutou para que? Para ficar mais arruinado e mais pobre!’ É fácil fazer demagogia neste terreno; e é difícil deixar de fazê-la quando a questão é posta nos termos do espírito corporativo e não naqueles do leninismo, ou seja, da doutrina da hegemonia do proletariado, que se encontra historicamente numa posição e não em outra (GRAMSCI, 2011, p.108-109).

E para Gramsci a razão das lutas internas no Partido Comunista da URSS residia nessa contradição. Para ele, era o elemento essencial das discussões entre seus camaradas.

Reside neste elemento a raiz dos erros do bloco das oposições e a origem dos perigos latentes contidos em sua atividade. Na ideologia e na prática do bloco das oposições, renasce plenamente toda a tradição da social-democracia e do sindicalismo, que impediu até agora o proletariado ocidental de se organizar em classe dirigente (GRAMSCI, 2011, p. 109).

Somente uma firme unidade e uma firme disciplina no partido que governava o Estado operário poderiam assegurar a hegemonia proletária em regime de Nova Política Econômica, ou seja, em pleno desenvolvimento da contradição mencionada por Gramsci. Mas a unidade e a disciplina, neste caso, pensava, não poderiam ser mecânicas e coercitivas.

Deveriam ser leais e obtidas pela convicção; não deveriam ser as de um destacamento inimigo aprisionado ou cercado, que pensa sempre em fugir ou em atacar de surpresa. Ao terminar sua carta, Gramsci faz um alerta aos camaradas russos de que a unidade do partido revolucionário era essencial para a consolidação não só da Revolução de 1917, mas também das forças revolucionárias mundiais que tinham na Rússia seu espelho.

A unidade de nosso partido irmão da Rússia é necessária para o desenvolvimento e o triunfo das forças revolucionárias mundiais: todo comunista e internacionalista deve estar disposto a fazer os maiores sacrifícios para que tal necessidade se realize. Os prejuízos de um erro cometido pelo partido unido são facilmente superáveis; os prejuízos de uma cisão ou de uma prolongada situação de cisão latente podem ser irreparáveis e mortais (Ibidem, p.109).

Segundo Di Biagio (2010), são inúmeras as citações dos escritos de Gramsci, subsequentes à sua estada em Moscou (3 de junho de 1922 a 3 de dezembro de 1923), que se poderiam reunir como prova do fato de que assimilou em primeiro lugar uma concepção de hegemonia que o próprio Lênin, desde 1902, havia submetido às exigências polêmicas contra o “economicismo”, entendido como defesa corporativa do próprio *particular* por obra de uma classe que, ao contrário, só conquistaria a plena legitimidade para exercer suas funções dirigentes sob a condição de se mostrar disposta a suportar “sacrifícios e esforços inauditos” em nome dos interesses da humanidade. Em abril-maio de 1925, o comunista italiano propunha uma distinção entre luta econômica e luta política que se revelava quase uma paráfrase do *Que fazer?* de Lênin, seja nos termos em que se condenava a “espontaneidade”, seja na indicação da condição indispensável para o proletariado se tornar classe dominante (isto é, que o proletariado tenha consciência de ser o protagonista de uma luta geral que alcança todas as questões mais vitais da organização social). Continua a autora,

Com efeito, foi somente depois da sua estada na União Soviética que Gramsci começou a realizar a obra de tradução “em linguagem histórica italiana” dos “principais postulados da doutrina e da tática da Internacional Comunista”. Um dos primeiros e mais significativos resultados desta obra foi a elaboração de um conceito de hegemonia que acolhia, em particular, as indicações derivadas do terceiro pleno da Internacional (junho de 1923) sobre a necessidade de que os partidos comunistas europeus ampliassem sua base social, se tornassem partidos de massa, ou seja, conquistassem “a maioria do povo italiano”, através da aplicação da tática da frente única, dirigida aos rivais social-democratas, e da promoção de uma equivalente da *Smychka* (aliança entre operários e camponeses) nos respectivos contextos nacionais (DI BIAGIO, 2010, p.88).

Além da proposta da NEP no plano interno, outra proposição leniniana, e levada em conta por Gramsci, é a política da “frente única” que deveria ser adotada no plano externo. Lênin a propõe no IV Congresso da III Internacional, pela qual orienta a aproximação entre

socialistas e comunistas no sentido de fortalecer o movimento proletário internacional ante a reação dos países aliados.

Em 1922, no IV Congresso da III Internacional, Lênin propõe a fórmula da *frente única* da classe operária, fundada sobre a unidade de ação sindical e política entre comunistas e socialistas (o que não exclui, naturalmente, a crítica às posições dos socialistas) (GRUPPI, 1978, p.140).

Segundo Gualtieri (2010), a política da “frente única” foi inicialmente criticada por Gramsci e pela direção do recém-criado PCd’I. Mas em torno de 1924, Gramsci revê sua posição. Reconhece que Lênin percebera o início de uma nova etapa na luta de classes, em âmbito nacional e internacional.

Inicialmente, Gramsci não aceita a tática da “frente única”. Mas, em 1924, faz uma autocrítica e aprova a proposição de Lênin. Depois de 1926, quando se encontra nos cárceres do fascismo italiano, ele reflete sobre os limites das concepções defendidas pelo movimento operário mundial para realizar a revolução socialista. É quando investiga a passagem da guerra de movimento à guerra de posição e, assim, da fórmula da “revolução permanente” para a da “hegemonia civil”. Então, ele indica a importância da frente cultural, ao lado das frentes econômicas e políticas, salientando o fato de que fora Lênin quem observara a necessidade dessa iniciativa (DORE SOARES, 2000, p. 46-47).

No caso da “frente única”, a aliança entre comunistas e socialistas era primordial ao fortalecimento do socialismo diante do soerguimento das nações que formaram um pacto internacional para isolar a Rússia, como os Estados Unidos, a Inglaterra e a França. Além disso, manifestações de extrema direita já tinham começado a aparecer na Alemanha e na Itália. Portanto, para Gramsci, a estratégia da “frente única” e também a Nova Política Econômica (NEP) teriam lançado os fundamentos para o desenvolvimento da doutrina da “hegemonia civil”.

Elas marcariam a passagem da “guerra de movimento” à “guerra de posição”. É a partir delas que Gramsci atribui a Lênin a elaboração da doutrina da hegemonia, a qual seria a nova referência conceitual para entender o Estado moderno, típico das sociedades ocidentais de capitalismo avançado. Essas políticas são tomadas por ele como referência da formulação de novas estratégias para a luta social, que superavam o confronto direto e aberto com a suposta “máquina estatal” ou o Estado Restrito. A avaliação das políticas de Lênin aparece nos escritos carcerários de Gramsci.

[...] Me parece que Ilici (Lênin) compreendia que ocorria uma mudança da guerra de movimento, aplicada vitoriosamente no Oriente em 17, à guerra de posição que era a única possível no Ocidente, onde, como observava Krasnov, em breve espaço os exércitos podiam acumular infinitas quantidades de munições, onde os quadros sociais eram ainda por si capazes de se tornarem trincheiras municadas. Isso me

parece significar a fórmula da «frente única» que corresponde à concepção de uma única frente de Entendimento sob o comando de Foch (GRAMSCI, 1975, p.866).

Se, para Gramsci, as estratégias de luta deveriam ser mudadas pelo movimento operário, é porque percebe que o Estado das sociedades de capitalismo avançado havia mudado, não mais se configurava como aquele denunciado e criticado no Manifesto do Partido Comunista, que persistia ainda, por exemplo, na sociedade russa do início do século XX – a Rússia Czarista. No Estado Russo, que veio abaixo com a Revolução de 1917, a sociedade civil era primordial e gelatinosa, pouco complexa e as próprias condições de organização social da Rússia impossibilitavam naquele momento o seu desenvolvimento. Para Gramsci, necessitava-se de uma mobilização de caráter nacional para que a sociedade civil se desenvolvesse e deixasse de ser gelatinosa.

Na Europa Central e Ocidental o desenvolvimento do capitalismo determinou não apenas a formação de amplos estratos proletários, mas também criou um estrato superior, a aristocracia operária, com seus anexos de burocracia sindical e de grupos socialdemocratas. Segundo Gramsci, a determinação que na Rússia era direta e lançava as massas às ruas para o assalto revolucionário, complicava-se na Europa Central e Ocidental em função de todas essas superestruturas políticas, criadas pelo maior desenvolvimento do capitalismo; tornando mais lenta e prudente a ação das massas e, portanto, requerendo do partido revolucionário toda uma estratégia e uma tática bem mais complexas e de longo alcance do que aquelas que foram necessárias aos bolcheviques no período entre março e novembro de 1917.

Segundo Gramsci, Lênin ensinara que para vencer o inimigo do proletariado – que era poderoso e que possuía muitos meios e reservas à sua disposição –, a classe revolucionária teria não somente que aproveitar as fissuras apresentadas pelo seu bloco, mas também utilizar todo aliado possível, ainda que incerto, oscilante e provisório. Ensinou que, na guerra dos exércitos, não se pode atingir o objetivo estratégico, que é a destruição do inimigo e a ocupação do seu território, sem ter antes atingido uma série de objetivos táticos, visando a desagregar o inimigo antes de enfrentá-lo em campo aberto. Todo o período pré-revolucionário se apresentava como uma

(...) atividade predominantemente tática, voltada para a aquisição pelo proletariado de novos aliados, para a desagregação do aparelho organizativo de ataque e de defesa do inimigo, para o conhecimento e esgotamento de suas reservas (GRAMSCI, 2011, p.103).

Lênin não teve tempo de desenvolver plenamente a fórmula da hegemonia, apesar de tê-la intuído como assinala Gramsci, chamando a atenção para as políticas que adotou, como a

NEP e a frente única. A tarefa não era apenas de Lênin, e demandava uma análise específica sobre a realidade nacional de cada país, por exemplo, o nível de organização da sociedade civil, o grau de desenvolvimento das superestruturas políticas.

No Oriente o Estado era tudo, a sociedade civil era primordial e gelatinosa; no Ocidente entre o Estado e a sociedade civil havia uma justa relação e no balançar do Estado se erguia rapidamente uma robusta estrutura da sociedade civil. O Estado era apenas uma trincheira avançada, atrás da qual estava uma robusta cadeia de fortalezas e de casamatas; mais ou menos, de Estado a Estado, se compreende, mas isso justamente demandava um acurado reconhecimento de caráter nacional (GRAMSCI, 1975, p.866-867).

Para De Felice (1978), a reflexão sobre a passagem da guerra de movimento à guerra de posição, que Gramsci nos *Quaderni* considera a questão de teoria política mais importante que emerge no pós-guerra, mas também a mais difícil de estabelecer corretamente, permite-lhe intervir no debate do movimento comunista internacional com uma contribuição de grande relevância, definindo uma relação fecunda com os processos em movimento e com a questão da crise do capitalismo, superando a oscilação entre catastrofismo e apologia do presente, e o empirismo esquemático da categoria de “estabilização”, levemente adjetivada. Sobre essa questão e a tendo como parâmetro, continua De Felice (1978), por todos os anos de 1920 – mas com implicações que vão além – se mediu a formação, a resistência e a maturidade dos grupos dirigentes do comunismo internacional, mas também a polarização no interior do grupo dirigente bolchevique e, ainda mais relevante, a questão da soldagem entre a experiência soviética e os movimentos revolucionários dos outros países, atingindo, portanto, um ponto delicado, mas central, que é aquele da concepção mesma do processo revolucionário.

Próxima à oscilação abordada por De Felice (1978), mas com características singulares, já se discutia no interior do Partido Bolchevique, antes mesmo da morte de Lênin, uma questão central não só para a Rússia, mas que posteriormente seria também uma das questões mais importantes (senão a principal) envolvendo os Partidos da III Internacional: o futuro da Revolução, isto é, expandir a Revolução de Outubro para os demais países da Europa Central e Ocidental, ou, ao contrário, construir “o socialismo num só país”. Essa questão ficou conhecida como “a questão russa” e será responsável por um processo de cisão irreversível no interior do Partido líder da III Internacional.

Para Pons (2010) a chamada “questão russa” pode ser entendida seja como a problemática da relação entre os interesses da Revolução Russa e os da revolução mundial, seja como as consequências da luta pela sucessão no grupo dirigente bolchevique. Essa

questão impôs-se ao centro da atenção de todos os partidos comunistas. Em geral, continua Pons (2010), os historiadores viram tal questão através do prisma das diretrizes do Komintern sobre a “bolchevização” e sob o perfil da intervenção do centro moscovita com o objetivo de condicionar, destituir, modificar os grupos dirigentes periféricos. Mas seu significado foi muito além do disciplinamento Kominterniano; a questão russa alcançou os partidos comunistas, projetando dentro deles as categorias e as divisões próprias dos bolcheviques, conclui o historiador italiano.

Para Aggio e Henriques (2010), a Revolução iniciada em outubro de 1917 acabaria confinada à circunstância “oriental” e o movimento comunista nucleado na III Internacional – o Komintern -, se debateria, a partir de 1921, entre a hipótese, nunca abandonada, de uma suposta revolução iminente em alguns países-chave da Europa Ocidental, ou, em vez disso, a de uma “estabilização relativa” do capitalismo, o que estaria a exigir uma imaginação política mais sofisticada, de tipo aliancista, como aquela requerida pelo estabelecimento das “frentes únicas” de partidos e movimentos operários, inclusive social-democratas e reformistas.

Sobre a questão da estabilização relativa do capitalismo, De Felice (1978) considera o debate empreendido durante a III Internacional complexo e não linear. Para o autor, de fato, se o registro formal de uma desaceleração da crise revolucionária e do fortalecimento da resistência do capitalismo acontece na reunião do V Executivo ampliado da Internacional Comunista (1925), tal avaliação acontece apenas um ano depois do V Congresso da IC (1924), que foi marcado por um deslocamento geral à esquerda das orientações do comunismo internacional; para De Felice (1978), tal discrepância não acontece sem consequências seja na definição do fenômeno, seja na capacidade de apropriar-se e de dominar os processos históricos gerais.

Segundo De Felice (1978) é muito fácil identificar as implicações gerais, e não apenas políticas, relacionadas à definição da estabilização relativa: o acento sobre o primeiro elemento da definição significava o reconhecimento da possibilidade pelo capitalismo de superar as próprias contradições e colocava, portanto, em discussão a tese fundamental sobre a qual era baseada a análise, a elaboração e a própria iniciativa do comunismo internacional (a atualidade da revolução); já o acento sobre o segundo elemento significava marginalizar a análise científica da realidade, as experiências reais com as quais ainda o movimento se chocava, reintroduzindo na relação com os fenômenos em movimento elementos de finalismo.

Componente essencial na análise da estabilização, continua De Felice (1978), era a avaliação a se fazer dos processos de reorganização técnico-produtiva (a racionalização) em

relação às perspectivas de desenvolvimento do capitalismo. O relatório de Bukharin (VIII Plenum da IC que acontece entre novembro e dezembro de 1926) – *Estabilização capitalista e revolução proletária* – pode ser assumido como referência para mensurar a comunhão de temática com a reflexão gramsciana presente nos *Quaderni* e especificamente no Caderno 22, mas também a profundidade das diferenças seja no estabelecimento, seja nas perspectivas, conclui De Felice (1978). E a contribuição de Bukharin sobre esse nó decisivo constitui um ponto alto no debate e na reflexão comunista.

De Felice (1978) afirma que o relatório de Bukharin é amplo: são apresentados os dados que mostram a retomada capitalista (aumento da produção, recomposição dos acordos comerciais interrompidos por causa da guerra) juntamente aos elementos que mostram as modificações no processo de produção e reprodução (irregularidades do ciclo industrial, desigualdade de desenvolvimento, cronicidade do desemprego); Central é a consideração da importância crescente dos Estados Unidos no equilíbrio internacional, da passagem para esse da hegemonia capitalista e da transferência progressiva do comércio mundial do Atlântico para o Pacífico. Nesse relatório de Bukharin, Os Estados Unidos exprimem em medida acentuada a curva ascendente da economia capitalista, afirma De Felice (1978). Outra questão importante contida no relatório de Bukharin, e retomada pelo historiador italiano, diz respeito à importância do fenômeno da racionalização, que tem nos Estados Unidos e na Alemanha um campo privilegiado de aplicação.

A riqueza dos elementos do relatório Bukharin, continua De Felice (1978), a precisão da análise diferenciada e a argúcia de algumas de suas observações críticas não podem, porém, eliminar um elemento de fundo: a trama estreita entre o registro da retomada capitalista e o destaque em relação à permanência das contradições precedentes, e a emergência de novas, deixa substancialmente indeterminado o juízo sobre o processo em movimento e acentua o caráter fenomenológico do relatório. Sinal significativo dessa indeterminação, lembra o historiador italiano, são as observações desenvolvidas por Bukharin sobre o nó central da relação classe operária/racionalização: A questão de princípio é estabelecida em termos claros (“os operários conscientes não podem ser adversários da introdução de novas máquinas, de um melhoramento da técnica”), mas não assume, como sustentam os socialdemocratas, que a classe operária se faça encarregada da racionalização e da introdução de novos métodos produtivos para contribuir com o saneamento do aparato econômico.

Segundo De Felice (1978), na conclusão do debate, Bukharin reafirma com ainda mais nitidez sua posição, distinguindo na racionalização o aspecto técnico, a ser salvo, e aquele

social, a ser combatido. Está presente nessa distinção a proposta de uma relação linear entre socialismo e desenvolvimento das forças produtivas, ainda que o ponto central pareça ser evitar a questão do desenvolvimento, conclui o historiador italiano.

Gramsci no seu Caderno 22 consegue superar os impasses relacionados à questão da estabilização do capitalismo e também a indeterminação presente no relatório de Bukharin quando insere a racionalização capitalista (o americanismo) no âmbito da mais ampla questão do desenvolvimento e da transformação da formação econômico-social capitalista, ou seja, Gramsci elabora na análise dos processos em movimento, categorias com as quais critica o catastrofismo e o economicismo ainda largamente presente nas análises do comunismo internacional. Central, no realizar esse deslocamento de campo e no medir a novidade do estabelecimento analítico, é a categoria de revolução passiva, conclui De Felice (1978).

Sobre a questão de se expandir a Revolução para outros países ou, ao contrário, construir e fortalecer o “socialismo em um só país”, percebe-se que o debate em torno dela não era novo e não estava circunscrito à década de 1920-30 no interior da III Internacional.

Para Knei-Paz (1985), Trótski, antes mesmo do início da Revolução em 1917, concebia a teoria da revolução permanente (ou a revolução do atraso) como a única solução possível ou o único modo de realizar a modernização e, ao mesmo tempo, a única possível consequência do modelo que estava emergindo das específicas características econômicas, sociais e políticas da Rússia que sofria de cima para baixo uma incipiente modernização e industrialização patrocinadas pelo Czar, sem, no entanto, possuir uma burguesia robusta. Para Trótski, continua Knei-Paz (1985), só seria possível transformar a Rússia e fazer desaparecer suas anomalias por meio de um único e ininterrupto salto em direção ao mundo moderno, capitaneado pela classe operária.

Segundo Knei-Paz (1985), Trótski não era tão ingênuo a ponto de crer que, com base nas condições majoritariamente primitivas e miseráveis da economia, pudesse surgir um mundo moderno, mais ou menos socialista: as exigências da sociedade e as declaradas intenções da classe revolucionária, ainda que seguidas por imediatas transformações institucionais, não teriam sido suficientes para assegurar um salto que terminasse na conquista do milênio socialista. O próprio Marx, continua o historiador polonês, não tinha colocado como condição do socialismo a capacidade do homem – já experimentada na fase do capitalismo avançado – de desenvolver aos mais altos níveis os meios e a organização da produção econômica? Nesse sentido, continua Knei-Paz (1985), a Rússia, quaisquer que tivessem sido as transformações industriais dos últimos decênios do século XIX, estava

somente no início e, no período pós-revolucionário, qualquer tentativa pessoal de basear-se unicamente nos próprios recursos internos acabaria – pensava Trótski – num completo desastre: ou o caos total ou uma tirania burocrática. À luz desta premonição, conclui Knei-Paz (1985), não é portanto difícil compreender como – no contexto da revolução do atraso – Trótski colocasse o acento na revolução europeia e mundial. Sem tal revolução, e Knei-Paz (1985) pensa que Trótski estava certo, a revolução russa estaria condenada à “vingança do atraso”. Trótski era certamente internacionalista por temperamento e mentalidade, mas o seu internacionalismo não era somente a moldura idealista que lhe é tão frequentemente atribuída, mas era parte integrante da sua concepção das necessidades materiais da revolução russa, finaliza o historiador polonês.

Importante salientar que o adjetivo “permanente” do conceito de “revolução permanente” de Trótski é sinônimo de “ininterrupta”, de “contínua”. Assim, os acontecimentos de 1917 e os posteriores confirmaram a validade da teoria da revolução permanente? Para Knei-Paz (1985), Trótski era levado a dar uma resposta positiva; e em certos aspectos, pode-se pensar que o próprio Lênin tenha reconhecido a sua validade histórica, acrescenta o historiador polonês.

Segundo Knei-Paz (1985), Trótski, de qualquer modo, nos anos em que esteve no poder, agiu como se a sua teoria estivesse se efetivando plenamente na realidade, e esperava a revolução europeia como o último ato da dramática representação que ia se desenvolvendo. Na realidade, ao contrário, a revolução europeia não aconteceu, e a teoria da revolução permanente e a própria União Soviética encontraram-se diante de uma realidade imprevista. Em última análise, acrescenta Knei-Paz (1985), as novas alternativas que se apresentaram consistiam na doutrina do “socialismo em um só país” e no sistema político que depois seria definido como stalinismo, enquanto a teoria da revolução permanente era submetida a um maciço ataque político e doutrinário e considerada uma heresia.

Doze anos depois de outubro de 1917, já no seu exílio, continua Knei-Paz (1985), Trótski estava convencido, assim como doze anos antes, de que uma revolução operária circunscrita às fronteiras da Rússia corria o perigo de um colapso. O historiador polonês Baruch Knei-Paz, que dentre suas obras, publicou em 1974 o livro *O pensamento Social e Político de Leon Trótski*, afirma que um dos postulados de base da teoria da revolução permanente de Trótski é que um país atrasado pode ser o primeiro a ver realizada uma revolução operária, mas não pode atingir o socialismo antes dos demais países avançados, fora do contexto histórico mundial.

Depois da morte de Lênin, afirma Pons (2010), Gramsci não estabeleceu uma relação unívoca com nenhuma das correntes nas quais se dividiu o bolchevismo, mas também jamais se afastou completamente das categorias de pensamento bolchevique. Para Pons (2010), sua visão da NEP como sistema de equilíbrios, desenvolvida nos Cadernos, apresentava uma evidente inclinação “bukhariniana”, além de uma óbvia derivação dos últimos escritos de Lênin, e se nutria de uma concepção da dialética interna de partido de clara matriz trotskista. Nos anos do cárcere, continua Pons (2010), Gramsci se mostrou consciente do núcleo bonapartista ativo no pensamento de Trotski, mas também viu Bukharin como o espelho de uma ideologia oficial retida na fase “econômico-corporativa”.

Para Pons (2010), Gramsci revelou uma sintonia evidente com Bukharin em torno da ideia de que fosse de fato possível conciliar o processo de *State Building* soviético com um papel ativo do comunismo internacional, num horizonte delineado em torno da centralidade da URSS, mas ancorado na tradição revolucionária. Mas sua interpretação do “socialismo num só país”, continua o historiador italiano, não limitava o papel do movimento comunista à defesa da URSS e assumia como critério essencial de avaliação a capacidade de exercer uma hegemonia ideal. “Por isso, a orientação isolacionista da URSS e a orientação sectária do Komintern, sob a direção de Stalin, tinham de parecer a Gramsci no cárcere, a efetivação de um perigo já apontado” (PONS, 2010, p.173).

Depois de 1929, afirma Pons (2010), o pensamento de Gramsci não seguiu nem o percurso de Trótski, estruturado em torno da categoria de “degeneração”, nem o de Bukharin, até o fim inclinado a apresentar a ditadura de Stalin como uma resposta necessária ao contexto internacional. Em vez disso, finaliza Pons (2010), a crítica de Gramsci contra a virada ditada por Stalin no final dos anos 20 apresentava a centralidade do nexo interior-exterior: através do prisma de tal interação, viu na Rússia pós-leniniana a ausência das características indispensáveis ao exercício da hegemonia.

Segundo Pons (2010), a única passagem dos *Quaderni* em que aparece uma referência explícita a Stalin, que remonta a fevereiro de 1933, apresenta-se-nos sob um ângulo diverso daquele, habitualmente assinalado, da adesão de Gramsci ao “socialismo num só país”. Sem dúvida, conclui o historiador italiano, Gramsci manteve uma adesão de princípio à ideia: mas não pode escapar o fato de que sua polêmica antitrotskista era então um expediente para criticar na realidade o curso político de Stalin e, verossimilmente, também a linha sectária do Komintern. Para Pons (2010), Gramsci delineou uma crítica do nexo nacional-internacional na política da URSS, nas formas assumidas depois de 1928.

O desenvolvimento é na direção do internacionalismo, mas o ponto de partida é «nacional» e é desse ponto de partida que interessa levar em consideração os movimentos. Mas a perspectiva é internacional e não pode ser outra que essa. Importante, portanto, estudar exatamente a combinação de forças nacionais que a classe internacional deverá dirigir e desenvolver segundo a perspectiva e as diretrizes internacionais. A classe dirigente só pode ser considerada como tal se interpretar exatamente essa combinação, da qual essa mesma é componente e enquanto tal, justamente, pode dar ao movimento um certo direcionamento em certas perspectivas. Sobre esse ponto me parece estar localizado o dissídio fundamental entre Leone Davidovici (Trótski) e Bessarione (Stalin) como intérprete do movimento majoritário (GRAMSCI, 1975, p. 1729).

### 1.2.3 – À guisa de fechamento do capítulo

No confronto ideológico e político com a atmosfera da Segunda e da Terceira Internacionais, Gramsci se forma, critica os elementos positivistas, economicistas e mecanicistas que se apropriaram da filosofia da práxis, deturpando-a, como também elabora e reelabora conceitos fundamentais que o auxiliarão na tentativa de pensar a construção de uma hegemonia por parte dos grupos sociais subalternos.

O pensador sardo se apropria dialeticamente de ideias e conceitos forjados num movimento por ele compreendido e “lido” de organização da sociedade civil e a respectiva ampliação do Estado Burguês nas sociedades de capitalismo avançado, não deixando passar despercebidos os limites e alcances de tal ampliação. Mas não serão apenas as ideias e os conceitos surgidos nos contextos das Internacionais e do ambiente de luta socialista e comunista que o influenciarão. Principalmente durante a tecitura dos *Quaderni* e a discussão do conceito de hegemonia, Gramsci dialogará com correntes anteriores ao seu contexto de formação e de vertentes não marxistas como, por exemplo, a obra de Renan. E isso acontece exatamente quando pensa em construção da hegemonia por parte dos grupos sociais subalternos, colocando em relevo o aspecto da organização da cultura. Nesse sentido, aparece em sua obra o conceito de reforma intelectual e moral como forma de preparar o terreno para a transformação social.

Mas antes de se discutir o que Gramsci entende e pensa sobre a necessidade de uma reforma intelectual e moral como *conditio sine qua non* para a construção da hegemonia, importa entender as fontes desse conceito como também o ambiente no qual ele emerge, além das fontes e do contexto no qual ele penetra na Itália de Gramsci.

## CAPÍTULO 2 - AS FONTES DO CONCEITO DE REFORMA INTELECTUAL E MORAL

No presente capítulo será desenvolvida uma análise sobre uma nota escrita por Gramsci no Caderno 14 (parágrafo 26). A nota intitulada - *Note di cultura italiana. A proposito del protestantesimo in Italia, ecc.* - faz referência a uma corrente intelectual contemporânea de Gramsci que sustentava o princípio de que as fraquezas da nação e do Estado Italiano se deviam à falta de uma reforma protestante, similar à vivenciada pela Alemanha, corrente representada especialmente por Mario Missiroli. Este, afirma Gramsci, como parece, tomou essa sua tese de peso de Georges Sorel, que a tomou por sua vez de Ernest Renan (o qual tem uma tese similar adaptada à França e apresentada no seu livro *Reforma Intelectual e Moral*).

Sorel tomou de Renan o conceito da necessidade de uma reforma intelectual e moral, afirmou (em uma carta a Missiroli) que frequentemente grandes movimentos históricos “não” são representados por uma cultura moderna, etc. Mas me parece que uma tal concepção esteja implícita em Sorel quando se serve do cristianismo primitivo como termo de comparação, com muita literatura, é verdade, mas todavia com um grãozinho de verdade, com referências mecânicas e frequentemente artificiosas, mas contudo com algum lampejo de intuição profunda (GRAMSCI, 1975, p.1860).

Gramsci afirma que uma concepção da filosofia da práxis (o pensamento marxiano) como a grande reforma popular moderna foi talvez percebida por Georges Sorel, um pouco (ou muito) dispersamente, intelectualisticamente. Para ele, Sorel tomou de Renan o conceito da necessidade de uma reforma intelectual e moral como aquela representada pelo Luteranismo e o Calvinismo. E nesse sentido, para se entender a discussão em torno do conceito de reforma intelectual e moral e sua formulação por Renan, este capítulo analisa o livro *Reforma Intelectual e Moral da França* publicado em 1871. Analisa também a tentativa de tradução e publicação desse livro na Itália. Inclusive uma versão preparada e traduzida por Missiroli que a Editora Laterza publicaria e que teria um artigo de Sorel chamado *Germanismo e Historicismo de Ernest Renan* como Introdução. Por fim, pretende-se neste capítulo analisar os conceitos de Mito e de Cisão de Georges Sorel (1847-1922), à luz das indicações de Gramsci nos Cadernos do cárcere.

Os conceitos de reforma intelectual e moral, mito e cisão serão reelaborados por Gramsci nos *Quaderni* e passarão a fazer parte da tecitura do conceito de hegemonia e, principalmente, nortearão o processo de construção da hegemonia por parte dos grupos sociais subalternos.

## 2.1 – Renan e a Reforma Intelectual e Moral da França

Segundo Guerrero (1987), Ernest Renan é um dos grandes intelectuais da segunda metade do século XIX, expressão da grandeza e dos limites de um período histórico que hoje é distante, mas continua atrativo. Bretão de nascimento e vocação, a vida levou Renan dos muros da Igreja Católica, entre os quais tudo indicava que teria êxito, ao triunfo social no seio de uma República laica que sabia reconhecer em um monarquista sempre difusamente religioso os méritos do "grande blasfemo da Europa", como a intolerância papal o definiu. Renan foi um dos grandes orientalistas de seu tempo, além de teólogo, filósofo e historiador.

Abordando o caráter de Renan, Guerrero (1987) continua:

Inclusive em relação a pessoas indiferentes à paixão religiosa, resulta comovedora a honradez e a grandeza de um juízo intelectual capaz de retificar uma vida feita à medida das paredes e bibliotecas de seminários e igrejas pela força de dúvidas surgidas a golpes de estudo e reflexão (GUERRERO, 1987, p.9).

O primeiro elemento que deveria ser destacado dentro de sua reflexão intelectual de caráter político é seu componente anti-burguês. Para Renan, o governo não pode ser um representante dos interesses sociais, para ele o materialismo produz na política os mesmos efeitos que na moral, o governo deveria se precaver de preocupações igualitárias e de boa administração e se interessar mais por uma autêntica liberdade. Nada mais lógico, a partir desta tomada de posição, que fazer da democracia burguesa e de seu ideal de prosperidade econômica as causas fundamentais do fracasso francês. Segundo Guerrero (1987), o desprezo que Renan manifesta reiteradas vezes pelo incipiente estilo de vida norteamericano se faz ainda maior transplantado à vida francesa, em piores condições de assegurar a exitosa “mediocridade” dos Estados Unidos. O componente anti-burguês do pensamento de Renan chega ao ponto de maior amplitude quando discute a ideia de propriedade. Para Renan, os economistas se enganam considerando o trabalho como origem da propriedade. Para o intelectual francês, a origem da propriedade é a conquista e a garantia dada pelo conquistador aos frutos do trabalho.

Para Renan, uma desigualdade fundamental e tradicional para que se produza a vida intelectual e moral é algo que permanece fora do alcance de uma democracia sempre ameaçada por confundir a perfeição social com a mediocridade universal. Esse típico discurso de Renan tem seu complemento na atitude do mesmo diante da guerra e seu gosto pelo ideal heroico. Renan considera a paz inimiga da arte e da cultura e chega a afirmar que o

movimento, a guerra, as armas, são o verdadeiro meio no qual a humanidade se desenvolve. Em Renan, até o gosto pelo estudo e a ciência se vê influenciado pela estética do heroico e, nesse sentido, a ciência, a arte e a filosofia não têm valor maior que o de considerá-las como coisas religiosas, ou seja, como coisas que produzem no homem dor espirituais.

No entanto, às vésperas da Guerra franco-prussiana, Renan adota como lema eleitoral em sua fracassada vocação parlamentar: Nem revolução nem guerra, considerando que uma guerra seria tão desastrosa quanto uma revolução. Já em relação às suas ideias sobre o Estado e os poderes públicos, Guerrero (1987) afirma que elas serão sempre mais coerentes com uma lógica liberal e variarão em menor medida ao longo de sua extensa obra. Renan, complementa Guerrero (1987, p.17), “abomina um *espírito administrativo*, mal francês por excelência, que costuma reclamar dos poderes públicos aquilo que deveria ser alcançado pela saúde da sociedade civil”. Em seguida, apesar da aproximação cada vez maior de Renan com o liberalismo, a eclosão da Guerra Franco-prussiana e o seu respectivo trauma psicológico levam o intelectual francês a dirigir fortes ataques ao liberalismo francês em 1871, críticas como, por exemplo, ao acusá-lo de ter debilitado o Estado em proveito da liberdade individual, em claro contraste com a situação prussiana.

Já em relação às suas convicções monárquicas, elas oscilarão entre aquelas apropriadas à tradição de um liberalismo doutrinário e a defesa suave de um programa reacionário, conclui Guerrero (1987). Pra Renan, a busca da popularidade é a marca do soberano ou do homem de Estado de segunda ordem. Em sua defesa da aristocracia, Renan aponta preferencialmente à justificação de uma aristocracia do mérito e da inteligência, em direta conexão com o lugar que atribui à ciência e aos cientistas no futuro da sociedade. Mas essa posição não o leva a rever abertamente o lugar de uma nobreza tradicional indispensável em sua justificação da monarquia.

Para Renan, continua Guerrero, o igualitarismo é a maior causa de debilitação política e militar de um povo. E nesse sentido, quando relembra a experiência revolucionária francesa, apesar de reconhecer seu mérito inovador, não a perdoa pelo fato de ter liquidado uns corpos intermediários e um pluralismo estamental que serviriam como garantias contra o igualitarismo. Segundo Guerrero (1987), na sua "Reforma Intelectual e Moral da França", permanece relativamente bem definido um programa político concreto em termos de sufrágio e, na ausência de um modelo censitário, o princípio da universalidade deve ser corrigido

renunciando ao caráter direto desse sufrágio, completando-se com o recurso a compromissários com algum tipo de voto plural. A aceitação do parlamentarismo deve ser acompanhada por um princípio bicameral que permita a presença na Câmara Alta de uma combinação de pares vitalícios e nobiliários com representantes recrutados de acordo com uma lógica corporativa. Uma ampla descentralização política que não implique na renúncia a um planejamento unitário do Estado deve ser complementada por um controle rigoroso de uma vida política parisiense (excitação permanente à agitação revolucionária). O reconhecimento da liberdade de expressão não é incompatível com os cortes à liberdade de associação. E por fim, a reforma da educação e a liberdade religiosa devem ser acompanhadas, pensa Renan, de uma franca política colonialista e imperialista que assegure o progresso da metrópole sobre a base de uma civilização de povos inferiores melhor equipados para o trabalho do que as antigas nações europeias.

Em Renan, continua Guerrero (1987), religião e ciência são fenômenos sócio-políticos. Renan, nesse sentido, mantém uma fidelidade a uma cosmovisão religiosa que se concilia com o ressonante abandono da fé católica e uma clara insistência sobre os aspectos disfuncionais do catolicismo na vida social e política. Sua tese recorrente a esse respeito é que o catolicismo supõe um forte componente teocrático do que se deriva não apenas propensão à intolerância e incompatibilidade com o liberalismo, mas também gosto por um fatal uniformismo na vida política e administrativa, conclui Guerrero.

Junto à denúncia dessa incompatibilidade entre catolicismo e liberalismo, Renan insiste no inexorável avanço em relação a formas e atitudes mais hierárquicas com a expansão histórica do Cristianismo. O catolicismo, inferior por tantos motivos ao protestantismo, encontra-se prisioneiro de sua inimiga a uma tolerância irreconciliável com o dogma: A Inquisição é a consequência lógica de todo o sistema ortodoxo; resume o espírito da Igreja; A Igreja, quando possível, reintroduzirá a Inquisição e, se não o faz, é porque não pode. Evite, pois o catolicismo, conclui Renan, apresentar-se com roupas que não o correspondem.

A falta de fé de Renan não o impede de reconhecer a funcionalidade que para a ordem constituída tem uma Igreja, especialmente na área rural, bem organizada. Para Renan, o perigo das crenças sobrenaturais está no abuso, para o intelectual francês as crenças sobrenaturais são como um veneno que mata quando se toma em doses elevadas. Sem exageros místicos, a religião é garantia de uma desejada ordem social e Renan está disposto a

pagar pela garantia dessa ordem preço tão elevado como uma educação básica nas mãos da Igreja Católica, excetuando desde logo a independência do ensino superior, afirma Guerrero (1987).

Em relação à política, continua Guerrero, Renan contempla a possibilidade de sua substituição parcial graças a uma organização científica dos povos. Mas sua percepção conservadora lhe permite calibrar os efeitos estabilizadores, desde sua particular ótica, de uma intuída tecnocracia. A cultura, afirma, é por essência aristocrática. Para Renan, a extensão dos valores culturais será um freio ao traço democrático porque contribuirá ao reconhecimento do melhor juízo das minorias escolhidas. O povo que não deve ser tratado como uma criança senão como se fosse uma mulher, continua Renan, poderá entender a necessidade de umas hierarquias naturais sem as quais se torna impossível o bom funcionamento da vida social. Complementa essa reflexão, em torno da ciência, a aludida percepção de seus potenciais valores conservadores. Para Renan, o racionalismo estaria longe de levar à democracia e uma minoria seleta será a primeira a velar por uns privilégios postos em interdição por um governo democrático. Renan termina sua argumentação, nesse sentido, enfatizando que se deveria confiar na capacidade de defesa de uns quadros científicos que saberiam fazer das universidades autônomas celeiros de novos aristocratas.

Sobre a importância da cultura germânica sobre a formação de Renan, algo bem anterior à guerra Franco-prussiana, mas que se exacerba após o conflito e à incorporação da Alsácia-Lorena pelo Reich Alemão, Guerrero (1987, p.37) afirma:

Insisto outra vez na importância da chave interpretativa desta obra (Reforma Intelectual e Moral da França), a força de um patriotismo francês humilhado pela derrota diante da Alemanha, ou melhor dito, pelas amputações territoriais anexas a essa derrota. Renan não é um mero tributário da filosofia, da história e da teologia alemãs de seu tempo. Renan é, acima de tudo, um dos admiradores mais profundos do país diante do qual ressalta a mediocridade de outras potências burguesas. [...] E é justamente esse homem que será testemunha da maior humilhação de sua pátria nas mãos de seu povo admirado. No entanto, Renan tratou de salvar essa situação, de uma parte, mostrando a distinção entre a Prússia culpável e a Alemanha vítima do militarismo prussiano.

A Reforma Intelectual e Moral da França (1871) é um livro publicado por Renan logo após a Guerra Franco-prussiana, esta última e a respectiva derrota francesa no conflito exercem influência direta no tema do livro. A obra está dividida em duas partes – O Mal e Os

Remédios - e tenta buscar as raízes da humilhação francesa frente aos alemães e as maneiras de se corrigir os valores e instituições em decadência no seio da sociedade francesa da segunda metade do século XIX, visando a retomada de sua glória passada.

Renan (1972) tenta traçar um quadro da situação moral do seu país buscando os fatos históricos e políticos que levaram à decadência francesa. E nesse sentido diversas instituições são perscrutadas pelo intelecto de Renan como a própria instrução pública “fechada a todo progresso, e que está convencida de ter deixado que o espírito da França se afundasse na nulidade” (RENAN, 1972, p.10).

Em relação à contribuição da Igreja Católica para o fracasso moral francês, Renan (1972, p.10) continua: “Este clero católico que muito difamava a inferioridade das nações protestantes, permaneceu como expectador aterrorizado de uma ruína na qual havia participado em parte”.

Para Renan, a nação mais espiritual da Europa possuía apenas, para realizar suas ideias, uma máquina política informe. Acrescentava-se a esse quadro político uma profunda desmoralização do povo, o protestantismo que o tinha educado, havia sido expulso e o catolicismo não havia educado o povo. A ignorância das classes baixas era espantosa; Richelieu e o abade Fleury sentiam claramente o princípio de que o povo não devia saber ler e nem escrever, e ao lado dessa barbárie, uma sociedade encantadora cheia de engenho, luzes e graça, complementa Renan.

Acreditou-se que o Estado, que se havia encarnado no Rei, podia prescindir do Rei, e que a ideia abstrata das coisas públicas bastaria para manter um país cujas virtudes públicas fraquejavam frequentemente. O dia em que a França cortou a cabeça a seu Rei, cometeu suicídio. [...] Eis o que não compreenderam os homens ignorantes e limitados que tomaram em suas mãos os destinos da França no final do século passado. Creram, que se podia prescindir do rei, não compreenderam que, uma vez suprimido o rei, o edifício cujo suporte principal era o Rei se derrubaria (RENAN, 1972, p.15, 18).

Sobre a experiência da Restauração na França e a Monarquia Constitucional, Renan (1972, p.18) acrescenta que “o gênio extraordinário que havia colocado Napoleão no pedestal, foi o mesmo que o fez cair e voltou a velha dinastia aparentemente decidida a intentar a experiência da monarquia constitucional que fracassara tão tristemente nas mãos do pobre Luiz XVI”. E atacando especificamente aquilo que considera um dos grandes erros da Segunda República Francesa (1848) afirma:

A ligeireza dos homens de 1848 não teve nenhuma comparação possível. Deram à França, que não o pedia, o sufrágio universal. Não pensaram nem por um momento que este sufrágio apenas beneficiaria a cinco milhões de camponeses, alheios a toda ideia liberal (RENAN, 1972, p.21).

Já em relação ao período do Segundo Império Francês iniciado com o golpe de Luís Bonaparte, o período relativo de êxito pelo qual passava a sociedade francesa e a precipitação nefasta na Guerra Franco-prussiana, Renan acrescenta:

A riqueza do país aumentava em proporções inauditas. Com a data de 8 de maio de 1870, depois de serem cometidas umas faltas muito graves, 7 milhões e meio de eleitores se declararam, todavia satisfeitos. Quase ninguém podia imaginar que um Estado como aquele pudesse ver-se exposto a mais terrível das catástrofes. Esta catástrofe, com efeito, não surgiu de uma necessidade geral da situação; teve sua origem num traço particular do caráter do Imperador Napoleão III (RENAN, 1972, p.21-22).

Mas para Renan, a Guerra Franco-Prussiana só escancarou o que estava latente na sociedade francesa desde a Restauração – a fragilidade moral. O país se afundava, argumenta Renan, mais e mais na vulgaridade, esquecendo sua velha história. A França, tal como a havia feito o sufrágio universal, tinha se tornado profundamente materialista, “o patriotismo, o entusiasmo pela beleza, o amor à glória desapareceram com a nobreza, que representava a alma da França” (RENAN, 1972, p.25).

Na Reforma Intelectual e Moral de Renan há uma profunda crítica à inversão de valores pela qual a França passava, aponta que o juízo e o governo das coisas haviam sido transportados à massa e a massa era torpe, grosseira, dominada por visões superficiais de interesses imediatos. Essa massa era materializada por Renan na figura dos camponeses e do proletariado: O trabalhador não é ilustrado, o camponês deseja comprar terras acima de tudo. A glória francesa pela guerra, a honra militar tinham se tornado valores ultrapassados, o gosto pelas grandes coisas, a glória do espírito não eram pra Renan algo buscado mais no interior da sociedade francesa. O dinheiro destinado à ciência e à arte era considerado dinheiro perdido.

Começaram então dois movimentos que haviam de provocar o fim, não apenas de todo espírito guerreiro, senão também de todo patriotismo: quero falar do extraordinário despertar dos apetites materiais entre os trabalhadores e os camponeses. Está claro que o socialismo dos trabalhadores é o antípoda do espírito militar; é quase a negação da pátria, as doutrinas da Internacional estão aí pra confirmar essa situação. O camponês, por outro lado, desde que lhe foi aberto o caminho da riqueza e se lhe mostrou que sua indústria é, lucrativamente, mais segura, sentiu aumentar seu horror em relação ao recrutamento militar (RENAN, 1972, p.29).

Para sintetizar o quadro moral e político da França de seu tempo, Renan afirma que o governo era um governo barato, pouco brilhante, uma “atmosfera” moral caracterizada pelo desejo “honrado” de liberdade, uma grande sede de igualdade, uma total indiferença pela glória do país, uma vontade firme e fechada de não fazer nenhum sacrifício por interesses não palpáveis. E desse modo, como consequência, a França

se transformou assim no país mais pacífico do mundo, toda sua atividade se voltou para os problemas sociais, para a aquisição da riqueza e os progressos da indústria. As classes ilustradas não deixaram que desaparecesse o gosto pela arte, pela ciência, pela literatura, por um luxo elegante, mas a carreira militar ficou abandonada (RENAN, 1972, p.31).

No pensamento de Renan, tudo o que é burguês é superficial, volátil, descartável, vulgar. E só pode continuar a ser burguês na medida em que continua a ser superficial, volátil, descartável, vulgar.

A enorme estupidez que cometeu quando tomou em 1848 ao príncipe Luís Napoleão como gerente de seus assuntos, a repetirá vinte vezes. Seu destino é o de ser sempre cândido, pois ao homem interessado em coisas baixas lhe é proibido ser hábil; a simples vulgaridade burguesa não pode suscitar a quantidade de dedicação necessária para criar uma ordem de coisas e mantê-las (RENAN, 1972, p.36-37).

Em relação à nefasta empreitada bélica de 1870, Renan afirma que um Estado sem uma base moral sólida como a França, não poderia esperar outra coisa que a derrota e a humilhação e que um dia de loucura desse Estado é o suficiente para colocar tudo por terra. E mesmo que a riqueza pública tivera um crescimento inusitado, enquanto o camponês obtinha mediante suas economias riquezas que não elevavam em absoluto seu nível intelectual, sua sociabilidade, sua cultura, por outro lado, a decadência da aristocracia se produzia em proporções alarmantes; a média intelectual do público descendia de maneira alarmante.

Em relação ao ensino e às instituições educacionais francesas, Renan afirma que a Universidade, já débil e pouco ilustrada, era fragilizada sistematicamente:

Os únicos dois ensinos que possuía, o da História e da Filosofia, quase foram suprimidos. A Escola Politécnica e a Escola Normal permaneceram sem coroa. Alguns esforços de melhoria que se fizeram a partir de 1860 resultaram incoerentes e não tiveram continuação. Os homens de boa vontade que se comprometeram com isso não se viram apoiados. As exigências clericais às quais deveriam se submeter não deixavam passar mais que uma inofensiva mediocridade; tudo o que era um pouco original, se via condenado a uma espécie de desterro em seu próprio país (RENAN, 1972, p. 40-41).

Para Renan, todas as debilidades francesas tinham uma única raiz – uma democracia mal entendida. Para ele, um país democrático não pode ser bem governado, bem administrado. A razão disso, para Renan, é bem simples:

O governo, a administração e o mando são, numa sociedade, o resultado de uma seleção que extrai da massa um determinado número de indivíduos que governam, administram e mandam. [...] Essencialmente limitado, o sufrágio universal não compreende a necessidade da ciência, a superioridade do nobre e do sábio. É incontestável que, se tivéssemos que aderir a um meio de seleção único, o nascimento valeria mais que a eleição. A casualidade do nascimento é menor que a casualidade do escrutínio. O nascimento traz consigo, geralmente, umas vantagens de educação, e às vezes uma certa superioridade de raça. Quando se trata da designação do soberano e dos chefes militares, o *criterium* do nascimento se impõe quase necessariamente (RENAN, 1972, p.47-48).

O governo francês, na visão de Renan, era miserável por consequência da democracia francesa, iria contra a natureza que uma média intelectual que chegasse apenas à de um homem ignorante e limitado se fizesse representar por um corpo de governo ilustrado, brilhante e forte:

De um procedimento de seleção como este, de uma democracia tão mal entendida, a única coisa que pode sair é um obscurecimento completo da consciência de um país. O grande colégio eleitoral formado por todo o mundo é inferior ao mais medíocre dos soberanos de outros tempos. [...] Um país não é a simples adição dos indivíduos que o compõem; é uma alma, uma consciência, uma pessoa, uma resultante viva. Esta alma pode residir em um número muito pequeno de homens; seria bom que todos pudessem participar dela; mas o indispensável é que, mediante a seleção governamental, se forme uma cabeça que vele e pense enquanto o resto do país não pensa e quase não sente. Agora bem, a seleção francesa é a mais débil de todas. Com seu sufrágio universal não organizado, entregue ao azar, a França apenas pode ter uma cabeça social sem inteligência nem sabedoria, sem prestígio nem autoridade (RENAN, 1972, p.49-50).

Para Renan o liberalismo francês tendia a diminuir o Estado em proveito da liberdade individual, em contraposição, o Estado Prussiano era muito mais tirânico. O povo prussiano era educado, preparado, instruído, moralizado, regimentado, vigiado sempre pelo Estado. Na Alemanha, o povo é essencialmente monárquico, não sente nenhuma necessidade de igualdade, conclui Renan. Aliado a isso, a educação prussiana produzia e produziu, segundo Renan, até o mais alto grau a ciência, a crítica e a precisão do espírito, coisa que a francesa negligenciava. E acrescenta-se a isso, “principalmente as qualidades morais e particularmente a qualidade que dá sempre a vitória a uma raça sobre os povos que a possuem menos – a castidade” (RENAN, 1972, p.56).

E finalizando a primeira parte de sua Reforma Intelectual e Moral da França onde expõe o mal e as fragilidades morais da sua sociedade, Renan apresenta as razões pelas quais a Alemanha venceu a França e onde residiram seus méritos como povo. Renan diz que a vitória da Alemanha não podia ser mais completa, pois uma forma organizada vence sempre uma força não organizada, ainda que numericamente esta última seja superior. A vitória da Alemanha para o teólogo francês não foi a vitória do homem disciplinado sobre aquele que não o é, do homem respeitoso, cuidadoso, atento e metódico sobre aquele que não o é. Foi sim a vitória da ciência e da razão, mas também, ao mesmo tempo, a vitória do antigo regime, do princípio que nega a soberania do povo e o direito das populações de decidir sua sorte.

E com a derrota frente à Alemanha, Renan afirma que uma enfermidade nunca vem sozinha, um corpo debilitado já não tem forças para conter as causas da destruição que se acham sempre latentes no organismo e que, no caso contrário, em condição de boa saúde, impede que elas se manifestem. Ele está direcionando sua crítica agora à Comuna de Paris:

O horrível episódio da Comuna veio mostrar uma ferida sob uma ferida, um abismo sob o outro. O dia 18 de março de 1871 é, desde há mil anos, o dia em que a consciência francesa se achou ao nível mais baixo (RENAN, 1972, p.58).

Depois de apontar os motivos, contextualizando-os, que levaram a sociedade francesa à fragilidade e à derrocada frente à Alemanha, Renan na segunda parte do seu livro, denominada Os Remédios, tenta, inspirado nos valores e instituições prussianos, mostrar o caminho da retomada francesa.

Começa dizendo como o caminho prussiano foi construído, fazendo alusão à reorganização militar e educacional dessa nação:

Prússia se organizou em silêncio, longe de perseguir sua dinastia, permaneceu ao redor dela, adorou seu rei medíocre, sua Rainha Luisa, a qual, no entanto, havia sido uma das causas imediatas da guerra. [...] A reforma do exército foi uma obra de arte, de estudo e reflexão; a Universidade de Berlim foi o centro da regeneração da Alemanha; pediu-se uma colaboração cordial aos sábios e filósofos, os quais apenas colocaram uma condição para participarem dessa empreitada, a que colocam e não de colocar sempre, sua liberdade. Deste trabalho sério prosseguido durante cinquenta anos, surgiu a Prússia como a primeira nação da Europa. Sua regeneração teve uma solidez que a simples vaidade patriótica seria incapaz de dar, sua regeneração teve uma base moral: foi fundada sob a ideia do dever, sob o orgulho fornecido pela desgraça suportada com nobreza (RENAN, 1972, p.65).

E para Renan está claro que se a França quisesse se submeter às condições de uma reforma séria, poderia rapidamente voltar a ocupar seu lugar no cenário europeu. Para que a França retomasse sua posição de destaque, era necessário, segundo Renan, corrigir os próprios

erros e defeitos, isso se configuraria no pensamento do intelectual francês como uma penitência. E a verdadeira penitência para Renan estava em corrigir os defeitos que mais se ama e no caso da França esse defeito era o gosto pela democracia superficial: “A democracia provoca nossa debilidade militar e política; provoca nossa ignorância, nossa estúpida vaidade; provoca junto com o catolicismo atrasado, a insuficiência de nossa educação nacional” (RENAN, 1972, p.68).

E para que a França desse início a sua penitência, corrigindo seus defeitos mais amados, Renan aponta o caminho, que deveria ser iniciado com a correção do defeito mais grave da França – a democracia.

Reestabeçamos a realeza, reestabeçamos em certa medida a nobreza; fundemos uma sólida instrução nacional primária e superior; façamos que a educação seja mais dura, que o serviço militar seja obrigatório para todos; tornemo-nos sérios, aplicados, submetidos às potências, amigos da regra e da disciplina. Sejamos, sobretudo, humildes. Desconfiemos da presunção: a Prússia necessitou sessenta e três anos para vingar-se de Iena; dediquemos pelo menos vinte a nossa vingança de Sedan; durante dez ou quinze anos, abstenhamo-nos completamente dos assuntos do resto do mundo; encerremo-nos no trabalho obscuro de nossa reforma interior (RENAN, 1972, p.68-69).

Para Renan, a democracia não disciplina nem moraliza. Ninguém se disciplina a si mesmo e da massa não poderia emergir razão suficiente para governar e reformar um povo. É necessário, afirma Renan, que a reforma e a educação venham de fora, de uma força cujo único interesse seja o da nação, mas distinta da nação e independente dela. Em relação ao sufrágio universal, Renan afirma que ele é como um monte de areia, sem coesão nem relação fixa entre os átomos, sendo impossível assim construir uma casa. Para o teólogo francês, a consciência de uma nação reside na parte ilustrada da nação, parte que arrasta e direciona o resto:

A civilização, em sua origem, foi uma obra aristocrática, a obra de uns poucos (nobres e sacerdotes) que a impuseram mediante o que os democratas chamam força e impostura; a conservação da civilização é também uma obra aristocrática. Pátria, honra, dever, são coisas criadas e conservadas por uns poucos no seio de uma massa que, abandonada a si mesma, as deixa cair. O povo propriamente dito e os camponeses, hoje donos absolutos da casa, são, na verdade, uns intrusos em dita casa, uns zangões introduzidos na colmeia que não construíram (RENAN, 1972, p.71).

A alma de uma nação não pode conservar-se sem um colégio oficialmente encarregado de conservá-la, e para Renan, uma dinastia é a melhor instituição para isso, pois se associando a sorte da nação à de uma família, uma instituição dessas cria as condições mais favoráveis para uma boa continuidade:

Uma nação sem instituições tradicionais, sem corpo encarregado de manter a continuidade da consciência nacional, uma nação fundada sobre esse princípio deplorável de que uma nação não compromete a geração seguinte, de maneira tal que não tem nenhuma relação entre os que morreram e o que seguem vivendo, uma nação assim não garante nenhuma segurança para o futuro (RENAN, 1972, p.71-72).

Renan, na sua apaixonada defesa da monarquia, afirma que ela ao unir os interesses de uma nação aos de uma família rica e poderosa, constitui o sistema de maior estabilidade para a consciência nacional. E continua sua argumentação afirmando que o primeiro passo para a França se reconstruir é retomar sua dinastia. A república na visão de Renan está alicerçada no princípio da eleição e uma sociedade republicana é tão débil como um corpo do exército que nomeasse seus oficiais, o medo de não ser reeleito paralisa toda energia, sentencia o teólogo francês.

Dê a França um Rei jovem, sério, austero em seus costumes, que reine durante cinquenta anos, que aglutine em torno de si uns homens duros no trabalho, fanáticos de sua obra e a França terá ainda um século de glória e de prosperidade. Com a república, ao contrário, terá a indisciplina, a desordem, terá franco-atiradores, voluntários que farão a França crer que se consagram por ela quando na verdade não têm suficiente abnegação para aceitar as condições normais de uma vida militar. [...] Obediência, hierarquia, etc., são o contrário do que preconiza o catecismo democrático (RENAN, 1972, p.77-78).

Para Renan, se a Prússia tivesse sufrágio universal, não teria serviço militar universal nem a instrução obrigatória. Se fosse o contrário, com certeza a pressão eleitoral já tinha suavizado essas duas “cargas”, conclui Renan. De encontro a essa argumentação, o sistema prussiano, na visão do intelectual francês, apenas é possível com a nobreza camponesa, com os chefes nascidos em seu povoado em constante contato com seus homens, aos quais formam e educam desde sempre: “Um povo sem nobreza é, no momento do perigo, um rebanho de pobres enlouquecidos, vencido de antemão por um inimigo organizado” (RENAN, 1972, p.81).

Analisando o orgulho nacional alemão tão exaltado depois das vitórias militares, principalmente depois da Guerra Franco-Prussiana, Renan (1972, p.82) diz que um povo, assim como um homem, prefere se dedicar sempre àquilo em que mais se destaca: “[...] a raça alemã sente sua superioridade militar. Enquanto tenha esse sentimento não fará revolução

nem socialismo”. O povo alemão está, na visão de Renan, consagrado por muito tempo à guerra e ao patriotismo, e esse sentimento moral o desviará sempre da política nacional, de tudo aquilo que debilita o princípio de hierarquia e de disciplina:

Se é certo, como parece, que a realeza e a organização nobiliárquica do exército desapareceram dos povos latinos, temos de fazer constar que os povos latinos estão chamando a gritos uma nova invasão germânica, e a terão (RENAN, 1972, p.82).

Ao lado do declínio dos valores nobiliárquicos e do frágil papel da Igreja Católica na França, Renan mais uma vez, ao lembrar as causas da decadência francesa, aponta como uma das suas principais o liberalismo. O liberalismo francês seria uma causa de debilidade moral e política, além de abrandecer as relações sociais e fazer com que o mundo perdesse seu rigor e disciplina antigos.

E após rever os motivos pelos quais a França perde sua hegemonia no cenário europeu, Renan, inspirado no modelo Prussiano, intenta indicar algumas reformas que deveriam ser meditadas para que o seu país voltasse a ocupar papel de destaque.

Para Renan, os mesmos que não admitiam que a França se equivocou proclamando sem reservas a soberania do povo, não podem negar pelo menos, se tem um mínimo de espírito filosófico, que a França elegeu um modo de representação nacional muito imperfeito. A designação dos poderes sociais mediante o sufrágio universal direto, continua Renan, é a máquina política mais grosseira que já se utilizou. Para o filósofo francês, um país se compõe de dois elementos essenciais: a) os cidadãos tomados isoladamente como simples unidades; b) as funções sociais, os grupos, os interesses, a propriedade. São necessárias, pois duas câmaras, e jamais um governo regular, custe o que custar, poderá viver sem essas duas câmaras. Uma câmara nomeada apenas por meio do sufrágio dos cidadãos tomados isoladamente poderá não dispor de sequer um magistrado, nem de um general, nem de um professor, nem de um administrador. Uma câmara assim, na visão de Renan, não poderá representar devidamente a propriedade, os interesses - os colégios morais da nação. É, pois, fundamental e necessário no pensamento de Renan que, ao lado de uma assembleia eleita pelos cidadãos sem distinção de profissões, títulos, classes sociais, haja uma assembleia formada por outro procedimento e que represente as capacidades, as especialidades, os diversos interesses sem os quais não pode existir um Estado organizado.

Na configuração representativa e eleitoral, pensada e proposta por Renan, o que é legítimo, possível e justo é conseguir que o sufrágio, ao mesmo tempo em que siga sendo universal, deixe de ser direto, introduzindo diversos graus de sufrágio:

Podemos acordar que todo cidadão possui um certo direito em relação à coisa pública, mas tem que se regular esse direito, instruir seu exercício. Que cem cidadãos de uma mesma região ao confiar sua representação a um de seus concidadãos que habita na mesma região façam-lhe eleitor; isso dará uns oitenta mil eleitores na França. Esses oitenta mil eleitores formariam colégios departamentais e cada fração regional dos mesmos se reuniria na capital do país, tendo assim suas audiências livres e votando por todo o departamento (RENAN, 1972, p.88-89).

Em relação ao escrutínio de lista, Renan considera tão absurdo quanto o sufrágio universal direto, apenas teria sua plena razão de ser, se, sobretudo, o número dos membros da primeira câmara permanecesse reduzido. Nesse sistema pensado por Renan, as operações para eleger aos eleitores do segundo grau seriam públicas, mas haveria nelas, na concepção do intelectual francês, uma garantia de moralidade. E nesse sentido,

a representação eleitoral deveria ser conferida a cada quinze ou vinte anos; se o colégio eleitoral se forma com vistas a cada eleição particular, se perderão assim quase todas as vantagens da reforma política que aqui se trata (RENAN, 1972, p.89).

Renan argumenta em sua obra que preferiria um sistema ainda mais representativo, no qual tanto a mulher como a criança fossem levados em consideração:

Eu quisera que nas eleições primárias, o homem casado votasse por sua mulher (em outros termos, que seu voto valesse por dois), que o pai votasse pelos filhos menores; inclusive conceberia que a mãe ou a irmã confiassem seu poder a um filho ou a um irmão maior de idade. É de todo impossível que a mulher participe diretamente na vida política, mas é justo que seja levada em consideração. Haveria muitos inconvenientes se ela pudesse eleger a pessoa a quem daria sua representação política; mas a mulher que tem seu marido, a seu pai ou irmão, ou um filho maior de idade, têm nesses últimos uns procuradores naturais aos quais ela poderia, se me atrevo a dizê-lo, dobrar a personalidade no dia do escrutínio (RENAN, 1972, p.89-90).

Desta maneira, no pensamento de Renan, a sociedade se transformaria em um conjunto trabalhado, consolidado, onde tudo é dever recíproco, responsabilidade, solidariedade. Já em relação ao que ele chama de uma segunda câmara ou eleitores de segundo grau, essa câmara seria composta por aristocratas locais, autoridades, nomes notáveis: “Esses eleitores poderiam ser reunidos por regiões em épocas de crise; seriam os guardiões dos costumes, os vigilantes dos fundos públicos; formariam uma escola de gravidade e seriedade (RENAN, 1972, p.90)”. Aprofundando e detalhando o processo de seleção para compor a segunda câmara e discorrendo sobre sua fisiologia, Renan (1972, p. 90) argumenta:

Suponhamos que o número de membros seja trezentos e sessenta. Em primeiro lugar, deveria se contar com uns trinta postos hereditários, reservados aos sobreviventes de famílias antigas cujos títulos resistiriam a um trabalho histórico e crítico. Esses membros seriam nomeados mediante diversos procedimentos. O

conselho geral de cada departamento poderia nomear um membro. O chefe do Estado nomearia a cinquenta membros; a mesma câmara alta elegeria a trinta de seus membros; a primeira câmara nomearia a outros trinta. Os cento e vinte ou cento e trinta membros restantes representariam os corpos nacionais, e as funções sociais.

E Renan entende por corpos nacionais o Exército e a Marinha representados pelos almirantes e oficiais de alta patente; a magistratura, os corpos de ensino e o alto clero. Cada Instituição nomearia um membro: as corporações industriais, as câmaras de comércio, etc. Dessa forma, para Renan (1972, p.91), essa segunda câmara representaria a tudo o que é uma individualidade dentro do Estado: “Sendo essa câmara um corpo conservador de todos os direitos e de todas as liberdades”, conseqüentemente “nos é permitido esperar que duas câmaras assim constituídas serviriam para o progresso liberal e não para a revolução”.

Para Renan, a Prússia não teria conseguido seu renascimento depois de Iena se tivesse praticado a vida parlamentar. Ela passou por quarenta anos de silêncio que lhe serviram para temperar e amadurecer o caráter da nação.

Com instituições sólidas, prossegue Renan, poderia se dar inteira liberdade à imprensa, em um Estado social verdadeiramente assentado, a ação da imprensa é muito útil como controle. Sem a imprensa, os abusos extremadamente graves são inevitáveis, conclui Renan.

Renan é contra uma descentralização do Estado, não só do ponto de vista administrativo como também política. Um poder organizado, na visão do intelectual francês, apenas cede aquilo que se lhe arranca. E nesse sentido, Renan mostra que como grandes máquinas de governo como o Império Romano e o Império Franco, quando começaram a se debilitar, as partes deslocadas desses conjuntos começaram a impor suas condições ao poder central, criando privilégios e forçando ao governo central firmá-los. “Em outro termos, a formação de uma confederação (fora do caso das colônias) é o indício de um império que se afunda”, sentencia Renan (1972, p.93).

Em relação à colonização, Renan acredita que é uma necessidade política de primeira ordem, a ponto de afirmar que uma nação que não colonializa está fadada impreterivelmente ao socialismo:

A conquista de um país de raça inferior por uma raça superiora que se estabelece ali para governá-lo não tem nada de surpreendente. A conquista germânica dos séculos V e VI se transformou na Europa na base de toda conservação e de toda legitimidade. Assim como as conquistas entre raças iguais são censuradas, a regeneração das raças inferiores pelas raças superiores se acha na ordem providencial da humanidade (RENAN, 1972, p.93).

Após a Guerra Franco-prussiana, Renan conclui que a inferioridade da França foi principalmente intelectual, o que faltou à França não foi o coração, foi a cabeça. E nesse sentido, para o intelectual francês, a instrução pública era um tema de importância capital: “[...] a inteligência francesa permanece debilitada, deve, portanto, ser reforçada. Nosso maior erro é crer que o homem nasce já educado; o alemão crê demasiado, com certeza, na educação; chega a ser pedante, mas nós, franceses, cremos pouco nela” (RENAN, 1972, p.97).

Renan chega a afirmar que a falta de fé na ciência é o defeito profundo da França e que reside nesse fato a inferioridade militar e política francesa: “[...] duvidamos demasiado do poder que podem chegar a ter a reflexão e a combinação sábia” (RENAN, 1972, p.97).

O teólogo francês admite, nesse contexto do orgulho patriótico ferido, que o sistema educacional francês necessitava de reformas radicais e afirma que tudo o que o Primeiro Império fez foi mal e não seria benéfica para a França o deixar a instrução pública sendo administrada por uma administração central: “[...] um ministério de instrução pública será sempre uma máquina de educação totalmente medíocre”, conclui Renan (1972, p.97).

E sobre a superioridade intelectual da Alemanha, Renan busca as raízes históricas desse fato e se depara mais uma vez com a análise da educação naquela nação e o papel formativo do protestantismo:

A instrução primária é a mais difícil de se organizar. A esse respeito, invejamos a superioridade alemã; mas não é racional desejar os frutos sem as raízes e o tronco. Na Alemanha, a instrução popular chegou com o protestantismo. Na França, pelo contrário, ela quis preservar seus valores tradicionais e agora sofre as consequências (RENAN, 1972, p.97).

E nesse sentido, inspirado na grande reforma intelectual e moral possibilitada pelo protestantismo na Alemanha, Renan chega à conclusão de que a educação religiosa católica deveria cumprir o mesmo papel na França, mas apenas no que toca à instrução primária vinculada ao povo, já que a Universidade deveria manter sua autonomia e liberdade de pensamento porque ela formava a cabeça da nação. Para o povo o catolicismo, para a elite social a ciência e a razão.

Conservemos no povo sua educação religiosa, mas que nos deixem em liberdade. Não existe desenvolvimento autêntico da cabeça sem liberdade; a energia moral não é resultado de uma doutrina em particular, mas da raça e do vigor da educação. A liberdade de pensamento, aliada à alta cultura, longe de debilitar a um país, é uma condição para o grande desenvolvimento da inteligência (RENAN, 1972, p.98).

E, sobretudo, quando discute e defende um movimento de reforma no ensino superior francês, Renan (1972, p.99) afirma que a França deveria se inspirar nos modelos alemães de universidades porque a ciência supera cada vez mais o ensino apenas de Letras: “O ensino deve ser, principalmente, científico; o resultado da educação não deve ser outro que aquele em que o jovem seja o máximo possível do que o espírito humano descobriu sobre a realidade do universo”.

Para Renan, na França, os dons brilhantes, o talento, a inteligência, o gênio são os únicos estimados, já na Alemanha, prossegue Renan no seu raciocínio, esses dons são raros, na opinião dele talvez porque não são muito apreciados, os bons escritores são poucos, o jornalismo e a tribuna política não têm ali o esplendor de que gozam entre os franceses. No entanto, Renan ressalta a força da cabeça, a instrução e a solidez do juízo entre os alemães, constituindo uma média de cultura intelectual superior a tudo que uma cultura nacional poderia ter obtido até então.

Do ponto de vista educacional, o ensino superior francês é onde se fazia necessária com mais urgência uma reforma, pensa Renan.

É necessário criar na França cinco ou seis universidades, independentes umas das outras, autônomas em relação às cidades onde serão estabelecidas, independentes do clero. É necessário suprimir também as escolas especiais, a Escola Politécnica, a Escola Normal, etc., instituições inúteis quando se possui um bom sistema de universidades e que impedem que as universidades se desenvolvam. [...] A universidade ensina tudo, prepara a tudo e em seu seio todos os ramos do espírito humano se tocam e se abraçam. Paralelamente às universidades, podem e devem existir escolas profissionais” (RENAN, 1972, p.100-101).

Para Renan, seriam nessas universidades francesas reformadas os locais adequados para o despertar do espírito francês, o local para se despertar a honradez e o patriotismo, onde também se fundaria a autêntica liberdade do pensamento, que não seria possível, na visão do teólogo francês, sem estudos sólidos. Também nessas instituições, continua Renan (1972, p.101-102):

Teria lugar uma mudança saudável no espírito da juventude, se formaria o respeito, seria adquirido o sentimento do valor da ciência. Esse é um fato que dá muito o que pensar. É uma coisa reconhecida que nossas escolas são foco de espírito democrático pouco reflexivo e de uma incredulidade que chega até uma propaganda popular estúpida. O contrário disso tudo acontece na Alemanha, onde as universidades são foco de espírito aristocrático, reacionário (como dizemos entre nós) e quase feudal, uns focos de livre pensamento, mas não de proselitismo indiscreto.

Em sua visão do racionalismo, Renan afirma que ele está longe de levar à democracia, a reflexão ensina, na sua maneira de apreender a questão, que a razão não é a simples expressão das ideias e dos desejos da multidão, ensina que é o resultado das instituições de um pequeno número de indivíduos privilegiados. Para Renan, uma geração assim educada sob a égide da razão, estaria longe de ser levada a deixar os assuntos públicos aos caprichos da massa, e uma geração assim educada teria o zelo de manter o privilégio da razão, seria uma geração aplicada, estudiosa e muito pouco revolucionária.

A ciência será para essa geração como um título de nobreza, algo a que não renunciará facilmente e que defenderá inclusive com certa aspereza. Os jovens educados no seu sentimento de superioridade se rebelarão se se dão conta de que não se lhes dão a importância que creem merecer. Cheios do justo orgulho que dá a consciência de saber a verdade que o vulgo ignora, não queiram ser os intérpretes dos pensamentos superficiais da massa. As universidades serão, assim, uns plantéis de aristocratas. A partir desse momento, esta espécie de antipatia que o partido conservador francês sente em relação à alta cultura do espírito parecerá o mais inconcebível dos contrassensos, o mais nojento dos erros (RENAN, 1972, p.107).

Renan afirma que é necessário formar mediante as universidades, uma “cabeça” de sociedade regionalista que zele pela ciência, orgulhosa da mesma e pouco disposta a deixar perder seu privilégio em proveito de uma massa ignorante. Para Renan as universidades são fundamentais num movimento de reforma intelectual e moral porque honram a erudição, combatem a grande influência das mulheres na sociedade francesa e do povo, como também dos periódicos que, na opinião do intelectual francês, absorvem tantas forças vivas ou que apenas as aplica superficialmente em proveito da França. Em sua “receita” de reforma, Renan (1972, p.104-105) continua:

É necessário dar mais à especialização, à ciência, àquilo que os alemães denominam Fach; dar menos à literatura, ao talento de escrever e de falar; completar este fato sólido do edifício social mediante uma corte e uma capital brilhantes, de onde o esplendor de um espírito aristocrático não exclua a solidez e a forte cultura da razão, ao mesmo tempo educar o povo, reanimar suas faculdades um pouco debilitadas, inspirar-lhe mediante a ajuda de um bom clero consagrado à pátria, à aceitação de uma sociedade superiora, o respeito pela ciência e a virtude, o estado de sacrifício e abnegação; eis aqui o que seria o ideal; seria bom, pelo menos, tentar se aproximar dele.

Mais uma vez sobressai-se da discussão promovida por Renan no que toca aos meios para se promover a reforma intelectual e moral na França, uma dualidade entre uma reforma e educação para o povo (a massa) e uma reforma e educação para a elite social. Para o povo o clero e a religião católica, para a elite uma Universidade forte sob a luz da razão e livre que reafirme os pilares conservadores e aristocratas da sociedade francesa.

Em relação às reformas propostas por Renan, o clero tem papel fundamental, apesar de o teólogo francês defender a separação entre a Igreja e O Estado: “[...] mas a prática não pode ser a teoria” (RENAN, 1972, p.105). E para Renan, até o momento da derrota francesa diante da Prússia e depois com a experiência da Comuna de Paris, seu país não tinha experimentado mais que dois polos – catolicismo e democracia, oscilando sem cessar de um ao outro, e sem parar nunca em algo intermediário:

Para fazer penitência de seus excessos demagógicos, a França se lança para o catolicismo de via estreita; reagindo contra o catolicismo estreito, lança-se em direção à falsa democracia. Teria, portanto, que fazer penitência de ambos por sua vez, pois a falsa democracia e o catolicismo estreito se opõem da mesma maneira a uma reforma da França seguindo o tipo prussiano, ou seja, uma educação racional, forte e sã (RENAN, 1972, p.105).

Renan está convencido de que com esforços sérios seria possível um renascimento da França, ele acredita que se seu país seguir por dez anos o que ele tem indicado não tardará em retomar seu lugar no cenário europeu e mundial. Considera também que talvez a derrota na Guerra diante da Prússia pode ter seu caráter benéfico, no sentido de motivar uma reforma intelectual e moral de seu país:

A guerra é, pois, uma das condições para o progresso, o chicote que impede que um país adormeça ao forçá-lo sair da situação de mediocridade satisfeita consigo mesma, levá-lo a sair da condição de apatia na qual se encontra. O homem apenas se sustenta mediante o esforço e a luta. A luta contra a natureza não basta; o homem acabaria, mediante a indústria, reduzi-la a bem pouca coisa (RENAN, 1972, p.107).

Na visão do teólogo francês, a luta que motiva e que impele à transformação moral é a luta entre os povos, ou seja, a guerra. E nesse sentido Renan (1972, p.107-108) continua:

Quando um povo fez seu capital produzir tudo aquilo que pode dar de si, esse povo se abrande se não o desperta o terror do vizinho; pois a finalidade da humanidade não é o bem estar; adquirir e criar é uma obra de força e de juventude. Gozar disso já configura o momento da decadência. O temor da conquista é por essa razão, no que toca às questões humanas, um aguilhão necessário. E no dia em que a Humanidade se transforme num grande Império Romano pacificado, sem nenhum inimigo exterior, esse dia a moral e a inteligência correram um dos maiores riscos.

E finalizando sua explanação sobre os erros cometidos no passado pela França que levaram à sua decadência como também expondo o caminho a ser seguido para a recuperação do seu país, Renan deixa como último alerta o cuidado que deveria se ter com o crescimento do individualismo e o interesse pessoal em detrimento da coragem militar e do valor patriótico, “[...] pois nenhum dos inconvenientes a que alguém se expõe mediante a covardia

equivale àquele que se arrisca mediante o valor. Para se expor a própria vida, tem que ter fé em algo imaterial” (RENAN, 1972, p.111). Mas essa fé no imaterial desapareceria dia a dia não só na França de Renan, mas em toda a Europa, com exceção ainda da Alemanha e do Império Russo. Para Renan, uma vez destruído o princípio da legitimidade dinástica, não restaria mais que um dogma, ou seja, saber que uma nação existe graças ao livre consentimento de todas suas partes. Na visão de Renan, também a cultura intelectual recebeu ao longo dos anos na França golpes muito duros e dentre esses golpes duros estão os deferidos pelo catolicismo estreito que será o grande obstáculo para a reforma intelectual e moral e que não parecia perto de decrescer. “Não esperar nunca demasiado, não se desesperar jamais” essa deveria ser a divisa francesa a partir daquele momento, conclui Renan, lembrando ainda que a tristeza apenas é fecunda em grandes coisas, e que o autêntico meio para se levantar a França era demonstrar-lhe o abismo no qual se achava.

## 2.2 – Missiroli e a questão da ausência de uma reforma protestante na Itália

O jornalista Mario Missiroli (1886-1974) foi um dos grandes jornalistas italianos da primeira metade do século XX, editor de periódicos como *Il resto del Carlino*, *Il Secolo*, *Il Messaggero* e *il Corriere della Sera*, foi também um dos principais senão o principal representante de uma corrente ideológica e política italiana do início do século XX que defendia a ideia de que a Itália era uma nação frágil e inferior a países como a Inglaterra e a Alemanha pelo fato de não ter vivenciado um tipo de reforma intelectual e moral aos moldes propiciados pela Reforma Protestante, assim como pensava Renan em relação à França.

Para Perfetti (2015), à base do raciocínio de Missiroli estava a convicção de que o Estado Moderno, ou seja, o Estado (em certa medida laico, mas ao mesmo tempo ético) que traz a própria legitimação de si mesmo e não mais de uma fonte externa como a religião, seja uma criação histórica diretamente relacionada à Reforma Protestante e, portanto, plenamente realizado nos países europeus onde a Reforma tivera possibilidade de medrar.

No entanto para Missiroli, na Itália as coisas foram diferentes, não tendo passado por uma Reforma Protestante, que em outros lugares havia carregado de eticidade a ideia mesma de Estado Moderno, desenvolvera-se um processo diverso, *risorgimentale*, que culminou na realização de um Estado Unitário que se configurava não mais como êxito de um choque entre duas concepções de mundo e do Estado, em certa medida religiosas, mas mais como vitória do imperialismo cavouriano sobre os pensadores e protagonistas do *Risorgimento*, de Gioberti

a Mazzini, para os quais, ainda que em suas diferenças, toda a história era verdadeiramente história religiosa, história cristã.

Para Perfetti (2015), o raciocínio de Missiroli levava em direção à ideia do *Risorgimento* como ausência de uma Reforma (*Una Riforma Mancata*). No pensamento de Missiroli (2015), a eticidade do Estado moderno implicava, portanto, inevitavelmente, no conflito com a Igreja sendo, essas duas realidades, irredutíveis entre elas. De resto, para o jornalista italiano, a hipótese de separação entendida como meio prático para conseguir a paz na tolerância recíproca das ideias e dos institutos não representava uma solução do conflito do momento que “o Estado tolerante não existe se é verdadeiramente Estado” enquanto a “tolerância é a renúncia, a confusão das ideias e dos princípios, da verdade e do erro, do bem e do mal” (MISSIROLI, 2015, p.53).

A vitória no processo de unificação italiana levado adiante pela Monarquia, do imperialismo de Cavour à insígnia da fórmula “Igreja livre num Estado livre” se revolvera numa traição, da parte do Rei e de seus ministros até Giolitti, do verdadeiro espírito do Estado Moderno, ou seja, segundo Perfetti (2015), do Estado dotado de uma intrínseca eticidade e, por isso mesmo, de um valor e de uma universalidade que o assimilava a um tipo de religião imprópria a admitir uma outra religião ou uma outra igreja.

Para Missiroli (2015), a monarquia italiana que fizera o *Risorgimento*, tornara-se uma “monarquia socialista” graças também à ação de Giolitti que concedendo o sufrágio universal e fazendo concessões sociais, favorecera o encontro entre monarquia e socialismo e que, sob esse perfil, caracterizou-se como “o maior político, do ponto de vista monárquico que a Itália tivera depois de Cavour e Sella” (p.75). Para resolver o dualismo entre Igreja e Estado, não sendo mais possível uma reforma protestante na Itália, Missiroli considera que não haveria outra possibilidade que a absorção do Estado por parte da Igreja como se fosse um tipo de nova teocracia e, nesse sentido, Missiroli (2015, p.95) exalta a intransigência de Pio X e a sua condenação de “todas as tentativas de conciliação, porque denunciavam uma irreligiosidade profunda e uma covardia” e, até mesmo, a sua refutação de todas “as filosofias que desembocavam na fé e reafirmavam o catolicismo, porque a fé não pode ser afirmada pela filosofia sob pena, caso isso ocorra, de perder a sua supremacia” (p.94).

Para Perfetti (2015), sem desconsiderar as críticas à tese central do livro *Monarquia Socialista* de Mario Missiroli, foi um livro que teve uma importância fundamental para se entender as características do *Risorgimento Italiano* e representou a prima tentativa de apresentar de maneira orgânica o tema da relação entre Estado e Igreja como problema central do processo de unificação italiana.

Em a Monarquia socialista, livro lançado em 1913, Missiroli objeta reduzir a apenas um problema (o religioso) a história da Itália de 1848 até os dias contemporâneos à tecitura de sua obra.

Problema tremendo e sem saída. O *Risorgimento* pode eludi-lo, não resolvê-lo, mediante a conquista monárquica, que se substitui a todas as escolas, negando todos os sistemas e todas as idealidades. [...] Portanto no *Risorgimento* a unidade se realiza por meio da expansão piemontesa, que sequestra a revolução na constituição. O povo não conquista, mas é conquistado: tudo é gratuito. A falência ideal é total (MISSIROLI, 2015, p.21).

Sobre o papel do Estado italiano que emerge com o *Risorgimento*, Missiroli, assim como acontece com Renan em sua Reforma Intelectual e Moral, faz críticas a um Estado tolerante, fraco e salienta que se esquece de que a tolerância não é um atributo do Estado, mas uma limitação, resultante de uma insuficiência histórica e que a sua lógica seria ser um Estado conquistador, forte. O Estado Italiano criticado por Missiroli e que emerge com a unificação italiana é um Estado que na opinião do escritor italiano tenta conciliar dois princípios irreconciliáveis (Estado e Igreja), mas que ele tenta fazer coexistir sem conflitos:

Pouco importa que o Estado Italiano não possa se remontar ao próprio princípio e resolver as contradições nas quais se debate em vão. A revolução unitária, se tivesse sido verdadeiramente uma revolução, poderia, talvez, exaurir essas contradições inerentes à formação do Estado Italiano. Mas não o foi (MISSIROLI, 2015, p.24).

Na visão de Missiroli, o Estado Italiano era chamado agora a realizar um princípio da Reforma Protestante diante de um povo que permaneceu católico e que não se vangloriava de uma tradição nacional. Princípio relacionado ao sufocamento de todos os partidos por causa do temor que uma luta política e de princípios pudesse assumir – como em outras nações latinas que permaneceram católicas – formas e entendimentos republicanos que poderiam se voltar contra a monarquia. Do outro lado, além da realização desse princípio da Reforma a ser realizado pelo Estado Italiano, era necessário um partido conservador que orientasse o governo em direção aos elementos religiosos da sociedade: “É o paradoxo do Estado Italiano, anticlerical na origem preliminarmente, clérigo-moderado no governo – clericalismo maçônico e hebraico, comédia permanente de duplo fundo” (MISSIROLI, 2015, p.24).

Para Missiroli (2015), a unificação italiana não foi mais que um dado do vasto problema das nacionalidades, enquanto o problema das formas institucionais não pode ser resolvido senão levando em consideração a questão da democracia moderna, a qual, na visão do jornalista italiano, reassumindo no sistema representativo a vontade e a soberania popular, nega ao mesmo tempo a monarquia e o papado. E nesse sentido, uma questão fundamental

ressaltada por Missiroli em sua Monarquia Socialista diz respeito à ausência do caráter popular da unificação italiana:

Todo o seu sonho desabava. A unidade nacional conseguida com um povo que não lutou pela revolução, com as vitórias francesas de 1859 e prussianas de 1866, por meio de uma conquista régia, que não crera na unidade e havia falido diante do problema de Roma, constituía-se numa sorte inesperada, quase uma benigna concessão do fato, retardava, aos seus olhos, o verdadeiro renascimento espiritual do povo italiano, a sua verdadeira ressurreição (MISSIROLI, 2015, p.35).

Nesse sentido, continua Missiroli, era natural que a nova sorte da Itália deixasse seu povo amargamente desapontado, tornando inútil, agora, uma revolução pela conquista da independência e da unidade, retardando quem sabe por quanto tempo uma regeneração espiritual que o próprio povo italiano concebera e indicara como a via mestra para um novo primado italiano.

Os últimos anos de sua vida (do povo testemunha ocular da história de seu país) serão envoltos por uma tristeza inconsolável e ela será incompreensível a todos os seus contemporâneos, que se inebriam na alegria dos triunfos monárquicos. O povo mesmo parará de protestar: o seu sonho fora muito vasto, a sua ideia, demasiado alta, era, todavia, inacessível. Os melhores republicanos, passados para o serviço da monarquia vitoriosa, até mesmo Garibaldi, perguntaram-se estupefatos a razão de tanta solidão, não suspeitando nem ao menos da tragédia do homem (Mazzini) que os lançara na revolução; enquanto os menores seguidores, irreduzíveis no ódio antimonárquico, exultarão a sua paixão jacobina na ilusão de permanecer fiéis ao pensamento do mestre, e eles apenas diminuirão a ideia. Ele será apenas verdadeiramente grande diante do irreparável. Bem outra fora a sua visão republicana (MISSIROLI, 2015, p.35).

Giuseppe Mazzini<sup>5</sup> era na visão de Missiroli não apenas o grande visionário e inspirador do movimento de unificação italiana, mas o inspirador de uma revolução popular que garantisse uma reforma social e política. Na opinião do jornalista italiano, infelizmente o pensamento político de Mazzini era clássico, enquanto a sua arte de escritor e seu caráter pessoal pertenciam ao mais puro romantismo. Já todo o seu pensamento político e religioso, a sua concepção da democracia, as suas ideias morais, históricas e filosóficas, pertenciam ao século XVIII – essa era para Missiroli a sua glória e seu erro.

Enquanto o pensamento do século XIX procede de maneira valente sobre as vias do racionalismo crítico e se opõe resolutamente, em nome da razão e da história, às concepções religiosas e transcendentais, ele está ainda parado diante da transcendência, ele fala de povo, de soberania popular e de democracia e não percebe que se encontra em contradição com todo o pensamento contemporâneo,

---

<sup>5</sup> Giuseppe Mazzini (1805-1872) foi um escritor, político e revolucionário italiano fundador do movimento político denominado Jovem Itália cujo objetivo era a união dos estados italianos numa única república.

que realiza verdadeiramente o triunfo da soberania popular e da democracia (MISSIROLI, 2015, p.35-36).

Sobre o Conde de Cavour<sup>6</sup> e seu papel durante o *Risorgimento*, Missiroli argumenta que ele via o Estado segundo a doutrina do liberalismo inglês, com a mentalidade estreita do economista liberal; não suspeitando nem ao menos que no Estado Moderno se realizava uma ideia universal, que se refere a uma longa e ‘tormentosa’ preparação religiosa. Para Missiroli, Cavour não concebia o Estado como uma ideia ética que sintetiza na sua idealidade toda uma história e um princípio racional, mas via como um organismo administrativo, supremo moderador das relações jurídicas; Cavour não via simbolizada na figura do Estado uma verdade do espírito, o princípio supremo da liberdade que sobrepuja a todos os assuntos da política, que não são ainda história, e, tanto menos, a história, mas a garantia da liberdade individual dos cidadãos no que toca ao direito público.

Profundamente monárquico, e profundamente piemontês, não vê que a monarquia de Savoia é liberal apenas porque não se apercebe das razões mais profundas e remotas da ideia liberal, que ele acaba identificando com o liberalismo inglês, vazio de qualquer racionalidade. Se ele tivesse percebido, como Mazzini já o percebera, a verdadeira essência do liberalismo moderno e a sua lógica interior, repudiaria o estatuto. Ele aceita o liberalismo, porque significa a constituição, e essa, a sorte da monarquia, área de conquistas maiores (MISSIROLI, 2015, p.46).

Continuando sua explanação sobre o perfil intelectual e político de Cavour, Missiroli argumenta que ninguém mais que Cavour odiava a revolução popular porque não sentia sua grandeza sentimental e moral. E mais, acrescenta Missiroli, ninguém mais que Cavour zombava intimamente dos heroísmos de Mazzini e de Garibaldi que ofuscavam o miserável princípio monárquico.

Na visão de Missiroli, Cavour considerava a religião como uma coisa privada, até o ponto de identificar seu problema, do ponto de vista do Estado, com aquela da liberdade dos cultos. Cavour não suspeitava nem ao menos que todo o pensamento moderno, que desemboca no liberalismo, é essencialmente religioso na sua mesma racionalidade, a ponto de pretender ser o único pensamento verdadeiramente moderno, como também participa e vive do pensamento moderno, acrescenta Missiroli.

Ele (Cavour) persiste em crer que a religião esteja toda contida na Igreja, apenas na Igreja, e que o Estado deva ter para com a Igreja algumas relações, relações no sentido estrito de uma potência para com outra. E não percebe que, cindindo a

---

<sup>6</sup> Camilo Benso, o Conde de Cavour (1810-1861) foi primeiro-ministro do Reino do Piemonte e Sardenha e um dos principais políticos protagonistas da unificação italiana, tornando-se posteriormente primeiro-ministro do recém-criado Reino da Itália.

consciência civil daquela religiosa, oprime-se nada menos que o cidadão (MISSIROLI, 2015, p.47).

Mas o bom senso de Cavour, e, sobretudo, a sua devoção servil à monarquia o ajudaram na sua empreitada durante o processo do *Risorgimento Italiano*, afirma Missiroli. Se Cavour não entendia nem a religião nem a Igreja, nem o Estado na sua essência e na sua lógica ideal, sentia ao contrário, segundo Missiroli, com seu instinto genial e mercantil, todo o valor prático e social da religião, da qual não podia e nem queria prescindir. Para Missiroli, Cavour não pretendia afirmar a ideia do Estado defronte à Igreja, mas a de emancipar a monarquia piemontesa da sujeição católica, para torná-la independente da Santa Sé, enquanto Roma poderia significar um obstáculo aos futuros empreendimentos. Cavour procura utilizar em favor do Estado as forças religiosas e o mesmo clero, proclamando que todas as providências legislativas, destinadas a diminuir o prestígio da Igreja, na verdade se revertiam em vantagens para a religião e o clero. Mas, para Missiroli (2015, p.48), uma vez que Cavour não sabia que coisa era e nem onde estava a religião,

[...] não sabia precisar de alguma maneira de que coisas realmente consistiam aquelas vantagens e não podia nem ao menos justificar uma ação do Estado em favor do espírito religioso, já que ainda a Igreja era a guardiã da religião, a intérprete da palavra divina, e o Estado em vez de contrapor-se a essa, negando-a por uma afirmação superior, divide com essa os poderes, quase haviam dois, e eles poderiam, no entanto, ser divididos.

Sobre o mundo moderno e a concepção de mundo que o orientava, Missiroli discute em sua *Monarquia Socialista* uma ideia comum ao ambiente do século XIX, ideia essa de que o mundo moderno é cristão ainda que vivesse a maior expressão de sua laicidade. A base de nossa cultura ocidental, afirmará Missiroli, é cristã, e o Estado Ético é o coroamento dessa ideia.

A unidade da consciência e a liberdade do pensamento eram as premissas fundamentais dessa filosofia que remontava ao cristianismo, às palavras divinas de Jesus e dos apóstolos, para escrever a nova história sacra. Filosofia essencialmente cristã, enquanto cristão é sinônimo de moderno, essa filosofia pretendia substituir, como verdadeira filosofia religiosa à religião filosófica: religião de Deus, do verdadeiro Espírito, última e definitiva religião, capaz de infinitas purificações (MISSIROLI, 2015, p.51).

Na visão de Missiroli, a religião, como todas as outras interpretações da transcendência, representa a produção mais refinada do espírito, significando a unicidade originária do divino e do humano, mas também consciência dolorosa de sua separação, e que ansiava e exigia uma nova e mais alta conciliação. No entanto, continua Missiroli, a reconciliação entre o homem e

Deus só poderia acontecer verdadeiramente na restaurada unidade do espírito, renovando na intimidade da consciência, a perene, mística e não mais mítica revelação do Senhor:

Deus descia assim do seu reino dos céus para reencontrar no espírito humano o último templo e o último altar, a adoração generalizada de todas as horas, e o espírito não o vislumbrava mais além do azul da abóbada celeste, mas o sentia em si mesmo e o reconhecia, reconhecendo-se na história (MISSIROLI, 2015, p.51).

Toda a história, continua Missiroli, como pensavam Gioberti e Mazzini, era verdadeiramente história religiosa, história cristã, mas os últimos giobertianos, fiéis ao Primato, viam no catolicismo a verdade absoluta da religião, uma perda nas outras seitas, um erro nas outras fés, uma negação do ateísmo na filosofia; enquanto Giuseppe Mazzini, que seguia com olho seguro o desenvolver-se paralelo da ideia religiosa e da ideia civil até chegar ao cristianismo, retrocedia assustado ao primeiros anúncios, aos convulsivos preâmbulos do pensamento moderno, até ser empurrado para o catolicismo integral se tivesse ousado seguir a lógica implícita no seu sistema. Para Missiroli (2015), os homens que reencontraram o fio ideal que ligava o *Risorgimento* à história europeia, aceitavam os dados do pensamento moderno que impunha a identificação das nações depois de ter integrado os indivíduos:

Era sempre o divino pensamento cristão que, superada a estreita e tirânica limitação judaica, igualava os homens na autonomia do espírito, e, vencendo todos os preconceitos da raça, atribuía aos povos uma idêntica missão de liberdade e de verdade. A sociedade religiosa devia, portanto, resolver-se na sociedade civil, do mesmo modo em que a revelação do sobrenatural se fizera humana e os dogmas da fé se resolveram nos teoremas da filosofia (MISSIROLI, 2015, p.52).

Para Mario Missiroli, a vontade universal não é a soma das vontades individuais e nem menos a vontade da maioria. Mas a verdadeira vontade universal é a vontade racional, e a soberania não consiste no número, mas na razão: “Lá onde uma maioria impõe a sua lei à minoria, não se tem liberdade. A liberdade é o pensamento e quem, desprezando o pensamento, fala de liberdade, não sabe aquilo que diz. Esse é o verdadeiro pensamento de Hegel” (MISSIROLI, 2015, p.57).

No fim do século XIX, após o processo de unificação italiana, Missiroli argumenta que a Monarquia estava em crise, já que não conseguira resolver a questão de Roma e da Igreja, levando o recém Estado Italiano e sua liderança a um descrédito cada vez maior. O que salvou a Monarquia, na visão do jornalista italiano, foi o socialismo. As questões econômicas, num país industrialmente atrasado, deveriam tomar rapidamente a dianteira, de maneira que os princípios políticos cederiam campo aos interesses materiais, conclui Missiroli.

A incipiente luta de classes destruía a luta de princípios; os socialistas entravam na vida política, mas a ideia econômica – ainda que estando a milhas de distância da grande concepção marxista, que supera verdadeiramente a política tradicional nas extremas e legítimas consequências do sindicalismo – pela lógica inconsciente inerente a todos os programas, também quando traem, no fato, a sua ideia suprema, arrastava o socialismo à mais violenta negação de todos os doutrinarismos que, jogando pra baixo do tapete os problemas ideias, ameaçavam de reabrir um processo histórico que queria se manter fechado para sempre (MISSIROLI, 2015, p.76).

Dessa forma, o socialismo funcionava como uma âncora de salvação, lançando as massas à conquista econômica e evitando todas as questões institucionais. Para Missiroli, o problema político era negado quotidianamente no problema econômico e a luta descia aos mais baixos estratos sociais, mas “a monarquia estava salva, podia permanecer à janela” (MISSIROLI, 2015, p.76).

Já em relação à postura da burguesia diante da aproximação da Monarquia com o socialismo (principalmente por meio do sufrágio) e a concessão de outros direitos, Missiroli argumenta que a burguesia ficou surpresa e indignada. A mesma burguesia que degolara o país com a exploração dos seus bancos e com as piratarias de um protecionismo delituoso, voltava-se agora ao Estado, que a abandonara ao próprio destino. Mas a política oficial do Estado Italiano não queria se meter nos dissídios entre capital e trabalho. Na visão de Missiroli, limitou-se a defender a ordem pública, mas muitas vezes, a defesa da ordem pública ultrapassou o seu propósito de proteção, até assumir as verdadeiras formas de um intervencionismo em favor da burguesia capitalista – “Mas foram casos raros. A política do governo italiano preferia não exceder, temerosa de que uma revolta socialista pudesse assumir intenções republicanas” (MISSIROLI, 2015, p.76).

A Monarquia inclusive, para Missiroli, ostentou um inesperado liberalismo, voltando-se à esquerda e mostrando-se pródiga nas promessas e nas iniciativas sociais, reconhecendo justas muitas reivindicações e legitimando muitos movimentos.

No ano de 1902, Giolitti retoma o liberalismo teórico de Zanardelli e anuncia a primeira adesão às aspirações socialistas, o princípio da neutralidade do governo nos conflitos econômicos. As multidões organizadas nas Câmaras do Trabalho gritam “viva Giolitti”. Bonomi concede aos socialistas a participação no governo. Turati nega até mesmo a existência do problema institucional. A Monarquia está segura (MISSIROLI, 2015, P.76).

Aludindo à diferença entre os Estados Protestantes e as nações latinas e católicas, Missiroli, argumenta, assim como aparece na obra de Renan, que os primeiros sofrem menos crises civis, crises essas que para o jornalista italiano repousam sobre um problema religioso não resolvido. Missiroli argumenta que nas nações protestantes a utopia não enraíza porque o

Estado, reassumindo em si a ideia civil e religiosa, integra a própria concepção com uma visão geral dos destinos da humanidade. Eliminado na unidade da consciência a divergência entre a ideia religiosa e aquela nacional, esta última assume, na visão de Missiroli (2015, p.90), uma universalidade que provém da sua identificação com a primeira (religiosa), “que, nascida na escravização do poder espiritual ao político, desaparece nas concepções místicas do cesarismo, que constituem, não obstante os violentos triunfos da força militar, uma enorme regressão religiosa e social, o atentado mais perigoso à democracia e à liberdade”.

Para Missiroli, a Reforma de Lutero se conclui com a negação do cristianismo. Para o jornalista italiano, nenhuma concepção verdadeiramente universal lhe é possível, e se nas consequências extremas da filosofia racionalista contrapõe a razão à fé, a consciência individual à revelação sobrenatural, não sabe contrapor uma teocracia laica à teocracia religiosa do catolicismo.

Apenas a democracia latina, não contaminada pelos erros funestos da Reforma Protestante, pensa Missiroli, ousa atender à universalidade. Mas sendo a sua negação da religião puramente negativa, enquanto não se prova nem ao menos de superar o espírito religioso com um pensamento igualmente religioso e fecha os olhos diante de todas as exigências do divino, deve terminar na vazia utopia do internacionalismo. Dessa forma, acrescenta Missiroli, o catolicismo triunfa em relação a ambos seus adversários que não podem atingir as suas alturas supremas:

Triunfa em relação ao livre exame, que dissolve a mesma religião submetendo-a às precariedades da política; triunfa em relação à democracia atea e materialista, que se ilude de resolver um problema divino negando Deus. Nós não aceitamos nenhuma teoria nacionalista: temos no nacionalismo o liberalismo, no liberalismo o Estado, no Estado a Reforma Protestante (MISSIROLI, 2015, p.90-91).

Para o autor da Monarquia socialista, no fundo do nacionalismo e da democracia repousa uma exigência comum: a superação da ideia católica. A sua diferença é insignificante e transitória. O nacionalismo parte do pressuposto da nação e do Estado, mas, para não se afogar no pior dos materialismos, deve conquistar qualquer conceito universal de bem, que justifique a mesma noção de pátria grande, negando assim, na lógica do sistema, a premissa positivista inicial; a democracia ao contrário, parte de uma abstrata concepção do bem individual e social, mas, para reencontrar alguma concreteza, deve chegar à nação e afirmar-se no Estado, aceitando a filosofia liberal – conclui Missiroli.

Na visão de Mario Missiroli, a universalidade do pensamento que se torna patrimônio comum de todo o gênero humano apenas com o cristianismo, deveria ser a doutrina e a fé do

novo Estado Italiano. Mas para o jornalista italiano essas mesmas doutrina e fé deveriam ser encarnadas pela Igreja Católica.

Nós defendemos a democracia, os direitos do espírito, a liberdade; nós negamos a realidade absoluta das nações e dos Estados, porque o nosso ideal supremo é a perfeita unidade do pensamento e da consciência na vida: a teocracia. A Igreja Católica retornará a uma intimidade mais profunda, reafirmando a universalidade do seu reino. Ela não demandará mais do Estado uma profissão de fé, já que a religião, afirmada pelo Estado, como Estado, perde a própria autonomia e equivale à fé afirmada pela filosofia (MISSIROLI, 2015, p.91).

Na última parte do seu livro *Monarquia Socialista*, Mario Missiroli, após diagnosticar as mazelas e fragilidades da sociedade italiana desde o *Risorgimento* até o início do século XX, como, por exemplo, a falta de uma reforma religiosa que precedesse a unificação de seu país, a ausência popular de um movimento revolucionário e, principalmente, a ascendência dos valores materiais em detrimento dos políticos e nacionais, ele apresenta a figura do Papa Pio X como um maestro capaz de conduzir não só a Igreja, mas toda a Itália a dias de glória novamente. E nesse sentido, ele elogia o caráter de Pio X:

Ele quer ser o pontífice da tradição austera, da verdade evangélica, da sabedoria, que não transige e ataca com uma justiça implacável. Não se importou com os homens, e não quer os pequenos acordos, as transações que asseguram o sucesso efêmero, salvam as formas e assassinam o espírito. Ele sabe que não se trai impunemente a verdade da ideia e a nobreza do caráter e que todas as exceções recebidas pelos aplausos da multidão são erros de pensamento, que se espiam infalivelmente na vida (MISSIROLI, 2015, p.94).

O que agrada a Missiroli, no que toca ao caráter de Pio X, é o sentimento forte e profundo nutrido por esse último de que a política é um erro, que supera a própria contradição consumando-se na história, no conflito perene dos partidos e dos governos que procuram em vão a verdade, porque não são e não ousam afirmar nada que transcenda a realidade humana. O Papa sente, na visão do jornalista italiano, que em cada problema político vive oculto um problema moral, ao qual crentes e incrédulos devem se dirigir, e desautorizar a política, como a entendem os homens da ação partidária, para chamar novamente as almas às verdades da fé.

Bastaram-lhe, portanto, as palavras do Evangelho, para reduzir num instante à verdade ou ao erro as construções mais complicadas; com uma clareza desconhecida pelo pensamento laico condenou homens e filosofias, organizações e sistemas. Ou o catolicismo ou a morte: não admite soluções intermediárias, negou todas as liberdades que violassem o dogma, negou até mesmo a liberdade de pensamento, porque o pensamento mesmo é escravo da verdade (MISSIROLI, 2015, p.94).

Para Missiroli, num tempo em que toda sabedoria é transigente, a qual se rendia aos caprichos e exigências da moda, sacrificando à multidão ideias e ideais; num período histórico chamado por Missiroli de vulgar e infeliz, no qual as meia-figuras e as meia-consciências não poderiam sobressair, porque a mediocridade dos parlamentos e dos governos não tolera os grandes gestos e não escuta as palavras altas da verdade, o Papa Pio X parecia a muitos um anacronismo, não fazia sentido, porque ele encontrou na ideia, da qual era máximo guardião, a força e a alma para resistir a todas as correntes do pensamento contemporâneo, a todos os desvios de um reformismo que dissolvia na indiferença as máximas tradições da história. Pio X, conclui Missiroli, declarou guerra ao pensamento moderno, que tremia na dúvida, declarou guerra aos governos que ignoravam o comando e a liderança, ao ceticismo farisaico, que não ousava. Igualmente o Papa combatia o materialismo socialista, como também a ciência das universidades e a literatura por Missiroli chamada de literatura do suicídio.

Para Giovanni Gentile, que em 1914 na Revista Crítica escreve uma resenha sobre o recém-lançado livro de Missiroli, a principal tese defendida no livro *Monarquia Socialista* é a de que a revolução italiana não foi uma verdadeira e vital revolução porque não foi precedida por uma revolução religiosa e se resolveu e se tornou possível o processo de unificação por um movimento político artificial (sem base) e sem raízes no espírito do povo, destinada, portanto, a falir porque vazia daquele espírito interno, que pode ser alimentado apenas pela religião, e foi salva provisoriamente apenas por causa da ditadura decenal de Giolitti, o qual segundo Missiroli, assassinara a alma nacional, suprimindo todos os contrastes, mas salvando a monarquia. Salvou a Monarquia voltando-se ao socialismo, o que não é a revolução, mas a reação. Então a tese principal do livro de Missiroli se assenta na tentativa de reduzir a um só problema (o religioso) a história da Itália de 1848 até o início do século XX e, nesse ponto, Gentile argumenta que se encontra o maior defeito do livro porque:

É evidente e não sei como não esteja de acordo o autor que é sagaz e tem engenhosidade de que qualquer que seja a importância que queira atribuir ao problema religioso, ele é apenas um problema, isto é, um aspecto da vida de um povo e da vida do espírito, como aparenta que implicitamente admite o próprio Missiroli; e reduzir, portanto, toda a história da Itália de 1848 em diante ao problema religioso apenas não pode significar outra coisa que querer considerá-la de um ponto de vista unilateral, abstrato e insuficiente (GENTILE, 2015, p.121).

Para Gentile, Missiroli cai no mesmo erro que censurara nos maiores artífices do Estado Italiano, ou seja, o erro de conceber abstratamente as relações da política com a religião, como se fosse possível separar uma atividade do espírito humano da outra para deixá-las depois separadas ou subordinadas, na melhor das hipóteses, uma subordinada à

outra. A política e o Estado não são um determinado produto do espírito; mas o espírito mesmo, isto é, todo o espírito, conclui Gentile, criticando Missiroli.

### 2.3 O artigo de Trótski

Gramsci critica a posição de Missiroli, sobre as razões da debilidade italiana estarem repousadas sobre a ausência de uma reforma religiosa aos moldes da vivenciada pela Alemanha, afirmando que são baseadas em deduções mecânicas das ideias de Renan e Sorel sobre a necessidade de uma reforma intelectual e moral na França.

Críticas semelhantes às recebidas por Missiroli e aludidas por Gramsci na mesma nota do *Quaderno 14*, são as que recebe o Professor Thomas Masaryk a partir de um ensaio de Trótski publicado no jornal *Der Kampf* de Viena de dezembro de 1914. Nesse ensaio, Trótski apresenta críticas semelhantes às que intelectuais como Gramsci apresentavam em relação aos sustentadores de uma necessidade de uma reforma protestante na Itália. Com o título *A Rússia pré-revolucionária* e uma breve apresentação redacional, Gramsci publicara no último número do *Grido del Popolo*, em 1918, esse artigo de Trótski. Posteriormente, com o nome de *O Espírito da Civilização Russa*, o mesmo artigo foi republicado em *L'Ordine Nuovo*, em 19 de Junho de 1920.

Nesse artigo, Trótski apresenta um quadro sobre o desenvolvimento da sociedade e da história russa, permitindo desta maneira, uma melhor compreensão da luta dos partidos e de sua base real. Gramsci vê aumentar a circulação na Itália de obras sobre a sociedade russa, sobre o papel do povo e dos intelectuais na história desse país e, devido à conjuntura, resolve publicar esse texto porque achava importante como um guia para se entender as premissas da Revolução Bolchevique.

O escopo do texto de Trótski é uma crítica a um livro sobre a Rússia publicado em dois volumes pelo Professor Thomas Masaryk<sup>7</sup>, o livro deveria ser apenas uma introdução de uma obra mais ampla intitulada *Dostoievski*. O livro cujo título é *Sobre a filosofia da história e da religião russa* tinha como propósito constranger e enquadrar toda a Rússia, com os problemas fundamentais de seu espírito, no quadro filosófico-moral da criação poética de Dostoievski.

---

<sup>7</sup> Thomas Garrigue Masaryk (1850-1937) – Professor universitário e político que lutou pela independência tcheca e se tornou o primeiro presidente da Tchecoslováquia.

O título e a primeira página da Introdução confundem o leitor, suscitando a impressão que o autor quer explicar Dostoievski – com suas mórbidas contradições, com suas profundas análises psicológicas, com os seus desabafos reacionários de escritor político – não da Rússia com sua religião e sua filosofia, mas o contrário: quer explicar o problema da história russa, ou seja, o ‘problema russo’ da interioridade espiritual de Dostoievski (TRÓTSKI, 1918, p.1).

Para Trótski, Masaryk é um ‘estilista’ inexperiente, cujo estilo deixava-se muito a desejar, por tentar organizar toda a Rússia entorno da figura de Dostoievski. Essa tentativa de Masaryk, na verdade, significava a completa falência de uma errônea concepção segundo a qual se procurava deduzir a história da Rússia da filosofia de sua religião e depois personificá-la num indivíduo escolhido arbitrariamente, conclui Trótski. A história viva da humanidade “não é para ele mais que um material inerte e sem forma, que do sistema filosófico traz tanto o significado quanto a justificação, quase como um lacre com a marca de um carimbo” (TRÓTSKI, 1918, p.2).

O verdadeiro desenvolvimento do homem social, continua Trótski, que por meio da adaptação ativa às condições exteriores, constrói sua vida econômica, o Estado, a sua religião e seus preconceitos filosóficos não interessava ao professor Masaryk. Ele se limitava, na visão de Trótski, a recolher a ‘espuma’ filosófico-moral do processo histórico.

A ideia fundamental da obra de Masaryk era a de que o pensamento russo poderia ser caracterizado por duas tendências: a primeira dizia respeito a algo mais prático que teórico, ou seja, os problemas do Estado, da Nação e da Revolução constituíam uma filosofia da história à qual se ligava uma filosofia da religião porque o Estado combatido e defendido é um Estado teocrático; a segunda tendência para Masaryk relacionava-se ao contraste entre o Estado teocrático, a civilização russa ‘sem cultura’ e puramente eclesiástica de uma parte, e as outras tendências da outra parte que se apresentavam como um contraste entre a Rússia e a Europa. A Europa chegou aonde a Rússia quer chegar. Para Masaryk, a Rússia como Estado e como Sociedade é teocrática e dessa afirmação quer deduzir o caráter das aspirações ideológicas da Rússia, da sua literatura e da sua Revolução – conclui Trótski.

Mas quando ele passa à definição do conceito de Teocracia, aparece evidente que toda a humanidade moderna é teocrática, no sentido concebido por Hegel. Onde não existe Religião não pode existir um Estado e a Religião é a substância, e a essência da vida de cada Estado. Como base da moderna vida social, Masaryk não considera o espírito crítico, mas sim o “mito” (TRÓTSKI, 1918, p.4).

Para Trótski, no que consistia realmente o contraste entre a Rússia e a Europa era que a Europa fizera mais progressos do ponto de vista da crítica e do racionalismo estatal, principalmente em direção ao regime parlamentar, fato que comprovava o atraso da Rússia, e

segundo Trótski, para se chegar a essa conclusão não se necessitava gastar muita energia com o pensamento.

De fato não existe apenas uma diferença cronológica e de ‘ritmo’ entre a Rússia e a Europa no que toca às recíprocas relações entre Igreja e Estado e pela função desenvolvida pelo ‘Mito’ e pela ‘Crítica’ – mas o lento processo de desenvolvimento da vida social russa criou relações tais que determinaram e determinam uma diferença ‘qualitativa’ entre a Rússia e a Europa (TRÓTSKI, 1918, p.4).

Trótski discute em seu trabalho as diferenças entre Oriente e Ocidente a partir da influência religiosa e afirma que o conceito de Teocracia é desprovido no Masaryk de conteúdo político e histórico. Masaryk define o conceito de Teocracia a partir de critérios psicológicos e aos seus olhos seria teocrático todo Estado que se baseia numa consciência religiosa.

Mas se pode chegar antes e colocar a diferença existente entre Ocidente e Oriente da Europa quando se entende por teocracia o direto domínio sobre o Estado da hierarquia eclesiástica. A potência estatal do Pontífice romano era teocrática: o catolicismo opõe ao Estado, em todos os países da Europa Ocidental, uma organização própria, cujas filas se reúnem em Roma (TRÓTSKI, 1918, p.4).

Já em relação à Igreja Oriental de Bizâncio, Trótski afirma que o Clero era muito débil para erigir no Estado uma teocracia, pelo contrário, devido à sua fraqueza, ele se submete ao poder do Estado e o apoia com sua autoridade, dando ao poder estatal um caráter divino e recebendo do Estado, em contrapartida, numerosas vantagens materiais.

Para Trótski, a diferença fundamental de desenvolvimento entre Oriente e Ocidente dependia muito das condições materiais e civis menos favoráveis do Oriente. A conformação das costas, a qualidade do solo, o clima, tudo isso se mostrara na visão de Trótski, mais favoráveis à Europa Ocidental. Além de que o Ocidente conservara a preciosa hereditariedade material e a tradição da civilização romana, que deram estímulos potentes para o desenvolvimento dos povos bárbaros. Já nas planícies do Oriente:

[...] nossos antepassados não herdaram civilização alguma e a natureza não lhes protegeu das tempestades polares, nem da invasão das tribos nômades asiáticas. Foi necessária a máxima tensão das energias mecânicas e humanas para que na imensa planície, com seu pobre centro moscovita, pudesse surgir um Estado capaz de resistir ao Oriente Asiático e ao Ocidente Europeu. Em tais condições, a Igreja não pode se desenvolver em organização independente já que no país faltavam, ao final, poucas possibilidades alimentares. A Igreja devia, portanto, se submeter ao Estado e deveria assumir diretas funções administrativas além de ser uma base ideológica útil para governar (TRÓTSKI, 1918, p.5).

Assim no processo histórico de desenvolvimento da sociedade russa, ao submeter-se ao Estado e no subordinar a própria hierarquia àquela do Estado, a Igreja com a sua

autoridade servia naturalmente ao prestígio do Estado. Mas daí até chegar-se a uma teocracia, o passo será longo, concluirá Trótski: “O absolutismo policiesco não se torna teocratizado pela união com a Igreja, mas esta última será sem dúvida burocratizada” (TRÓTSKI, 1918, p.5-6).

Na visão do líder revolucionário russo, o lento desenvolvimento econômico de seu país, interrompido também por longos períodos de retrocesso, não apenas foi uma das causas da fraqueza eclesiástica, mas teria determinado também uma pobreza de ideologia social como também do Mito - entendido por Trótski como uma doutrina religiosa ensinada pela Igreja. Enquanto a Igreja ocidental se enriquecia com a herança da civilização antiga, continua Trótski, a Igreja russa seguia a via da menor resistência e aceitava os primitivos mitos idolatras. A Igreja ocidental tornou própria a língua latina (chave para se atingir os tesouros espirituais do mundo clássico), já a introdução da língua eslava no culto da Igreja Ortodoxa em substituição à língua grega não foi expressão, na visão de Trótski, de uma maior democracia como pensavam, por exemplo, os eslavofílicos, mas expressão da pobreza civil do país.

Na Idade Média as cidades eram no Ocidente os focos da atividade espiritual, já a Rússia medieval era muito pobre para poder criar cidades como aquelas europeias, com suas complexas organizações internas, com suas corporações, municípios e universidades. Para Trótski, a rebelião luterana contra a Igreja Católica, que nas massas populares tomou as características de um puro movimento de seita, tornou possível a Reforma Protestante graças às cidades com sua civilização espiritual, humanística, teológico-escolástica. Já a Rússia não conhecera nenhuma Reforma, não obstante o grave conflito existente no seio da Igreja.

A luta foi conduzida pelos camponeses, pelos pequenos burgueses, pelos comerciantes contra a Igreja oficial que sustentava em tudo e por tudo o nunca saciado Leviatã – o Estado com seus impostos e com a insuportável conscrição militar. Mas o temperamento espiritual da nação era ainda tão pobre que o conflito no seio da Igreja não podia conduzir a uma crítica das doutrinas da Igreja oficial (TRÓTSKI, 1918, p.6).

Para Trótski, a heresia não criou nenhum Mito próprio, mas se limitou a combater os defeitos e os erros ortográficos dos velhos livros da Igreja e as prescrições do cerimonial, corrigidos todos eles pela própria Igreja oficial. A Igreja Ortodoxa se cindiu sobre a questão de como escrever o nome de Jesus e em relação também a outras pequenas questões de cerimonial, e no lugar de uma Reforma, nasce na Rússia uma seita, a seita do ‘velho rito’. O caráter primitivo e a ausência de uma forma nas doutrinas da Igreja oficial fizeram com que nenhuma

Reforma fosse possível, prepararam pelo contrário a base para a ruptura radical entre a Igreja e as novas classes sociais, complementa Trótski. A religiosidade da velha Rússia, e não apenas dos camponeses, mas também das classes dominantes, tinha um caráter puramente histórico. Ela foi criada pela uniformidade da vida que transmitia de uma geração à outra as mesmas formas, reforçando-as com o cimento do Mito.

Quando a individualidade se despertou e sob a influência da civilização mecânica e espiritual do Ocidente define a sua atitude em direção ao mundo que a circundava, não encontrou na ideologia oficial mofada nada que pudesse servir-lhe como material para a sua nova visão do mundo (TRÓTSKI, 1918, p.7).

Trótski entende que contrariamente ao que aconteceu nos países de civilização católica no Ocidente, a individualidade livre se cindiu do Mito sem nenhuma luta interior mais áspera, colocando-se sobre o terreno do realismo. E nessa cisão não está contida uma verdadeira tragédia interior que foi levantada na obra de Masaryk. A verdadeira tragédia, continua Trótski, foi externa e se iniciou no ponto no qual a individualidade desenvolvida passou da cisão com o Mito religioso à luta contra o Estado despótico que aproveitava e se desfrutava do Mito. Nesse sentido, a *'intelligenzia* russa' que espiritualmente precedeu a nova Rússia, encontrava-se por sua secular tradição fora da Igreja, e na sua grande maioria, segundo Trótski, era arreligiosa (tanto os intelectuais nobres quanto os burgueses-democráticos, os quais substituíram os primeiros).

Sobre a questão religiosa para o liberalismo russo, ficava evidente que não era uma questão de fé e de espiritualidade individual, mas apenas um problema político. E nesse sentido Trótski argumenta:

O atual 'liberalismo' russo é na sua maior parte indiferente no que toca aos problemas religiosos; a isso todavia não contradiz o fato de que os liberais russos, os quais querem que a Igreja Ortodoxa exercite uma função estatal, se tornem muito felizes se qualquer força social realize em nome deles, mesmo que em atraso, uma 'Reforma' que elevasse a doutrina eclesiástica até às necessidades sociais atuais, tornando-a mais elástica, criando assim uma ligação religiosa entre as massas e o impotente liberalismo (TRÓTSKI, 1918, p.7).

Não seria essa posição dos liberais russos semelhante às posições de Renan e Missiroli? No sentido de uma reforma intelectual e moral das massas pela via do elemento religioso?

Já os operários, na visão de Trótski, se destacavam da Igreja com ainda menos dor que os intelectuais, já que "o socialismo materialista é para eles geralmente a primeira forma de

vida subjetiva – a verdadeira vida para eles mesmos” (TRÓTSKI, 1918, p.7). E nesse sentido, não seria também o Socialismo Materialista uma forma de Mito para os operários?

Trótski, retomando sua crítica à obra de Masaryk sobre a Rússia, dirá que o autor após ter apresentado o ‘problema russo’ como uma luta entre a incredulidade e a fé religiosa, não conseguira permanecer coerente nesse seu posicionamento.

Para ele, Kantiano, o mundo do pensamento se exaure todo, não apenas na Rússia, mas no universo inteiro, na luta da Crítica contra o Mito. O contraste entre a Rússia e a Europa desaparece completamente, e o esquema: Crítica contra Mito, coroamento do desenvolvimento espiritual da Humanidade, não por isso se torna mais profundo (TRÓTSKI, 1918, p.7).

Para Trótski, o mundo das ideias do século XIX superou em muito o duelo crítico-formal com o Mito e aprendeu não apenas a ‘varrer’ o Mito de todos os ângulos, mas também a explicá-lo e a explicar também sua Crítica a partir das condições materiais de existência e de desenvolvimento do homem social. E esse ponto, continua Trótski, é tarefa da dialética materialista, da qual Masaryk não tem ideia alguma, embora tenha escrito sobre o assunto várias obras volumosas.

## 2.4 Sorel

Gramsci argumenta nos *Quaderni* que a corrente italiana que sustentava que a fraqueza da sociedade italiana era devido à ausência de uma reforma aos moldes da Reforma Protestante, e que tinha na figura de Mario Missiroli um dos seus principais expoentes, foi em certa medida influenciada pelo conceito de Reforma Intelectual e Moral de Renan, tendo forte penetração no cenário italiano por intermediação da obra de Georges Sorel.

No artigo escrito em 1915, intitulado *Germanismo e Historicismo de Ernest Renan*<sup>8</sup>, Sorel não apenas faz uma resenha do livro *Reforma Intelectual e Moral da França* escrito por Renan em 1871, como também analisa a importância que o elemento religioso tem na obra conjunta de Renan. Para Sorel, a religião é no pensamento do teólogo e filósofo francês um forte elemento cimentador da sociedade, a ponto de Renan se afligir com a hipótese da ruína das ideias religiosas, tendo como consequência um rebaixamento moral e talvez até intelectual

---

<sup>8</sup> Artigo que seria a Introdução do livro Reforma Intelectual e Moral da França de Renan a ser publicado na Itália pela Editora Laterza e que seria traduzido por Mario Missiroli, mas devido à conjuntura bélica da época não foi publicado. Sua publicação poderia ter um caráter germanofílico e como a Itália entrara na Guerra ao lado da Inglaterra e da França, não haveria contexto para tal publicação.

do mundo. Para Renan, continua Sorel, a elite intelectual de um país pode passar sem religião porque outros (a massa) a têm pela elite. E não é necessário ter uma religião carregada de dogmas como o cristianismo, bastaria apenas o sentimento religioso.

Para Renan, a verdadeira religião não é vivida nos monastérios ou igrejas, mas na família, é lá que a moral religiosa está mais arraigada. Pouco importando se guarda fiéis correspondências com a moral ensinada dentro dos templos, importa sim seu caráter pragmático como eficaz norma de conduta.

O que muito interessa a Sorel na obra de Renan são os elementos aportados pelo teólogo e historiador mais que pelo filósofo, interessa a Sorel igualmente a perspicácia do escritor em *A História do Povo de Israel* ou em *A História do Cristianismo*. Para Sorel, Renan mostra como os Mitos são construídos historicamente, pouco importando se têm ou não fidelidade com os fatos concretos. Os Mitos como, por exemplo, a catástrofe apocalíptica para o Cristianismo, exagera e impacta porque é uma representação simbólica que alimenta a cisão entre Roma e os primeiros cristãos. É essa figura catastrófica do Juízo Final como Mito que estimula a separação entre cristãos e pagãos e repercute pragmaticamente ao longo da história.

Renan faz alusão aos “espetáculos” reproduzidos pela cultura cristã ao longo dos séculos e confirmado no livro de Atos dos Apóstolos, espetáculos fornecidos pelos primeiros cristão mártires. Nesse sentido, ele afirma que pouco disso realmente aconteceu, mas é o Mito dos mártires cristãos que aguça a cisão entre o povo de Deus e os cruéis pagãos.

Assim, o que mais atrai Sorel na obra de Renan é tentar entender a construção dos Mitos e seu papel na sociedade. Para isso é necessário discutir qual a concepção soreliana de Mito e o que o teórico do sindicalismo francês está designando com essa palavra. Para Sorel (1992), os homens que participam dos grandes movimentos sociais representam sua ação imediata sob a forma de imagens de batalhas que asseguram o triunfo de sua causa:

Propus chamar de *mitos* essas construções, cujo conhecimento é tão importante para o historiador – a greve geral dos sindicalistas e a revolução catastrófica de Marx são mitos. Dei como exemplos notáveis de mitos os que foram construídos pelo cristianismo primitivo, pela Reforma, pela Revolução Francesa, pelos mazzinianos, procurei mostrar que não se deve analisar sistemas de imagens como se decompõe uma coisa em seus elementos, que é preciso tomá-los em bloco como forças históricas e, sobretudo, não comparar os fatos consumados com as representações aceitas antes da ação (SOREL, 1992, p.41).

O Mito como construção ou representação simbólica (uma espécie de Armagedom) é que sustenta, para Sorel, a fé na glória. Glória essa que não necessariamente significa triunfo, mas acima de tudo heroísmo, significa marcar a história de tal maneira que provoque mudanças substanciais. Para Sorel, pode-se falar indefinidamente de revoltas sem provocar jamais um movimento revolucionário, enquanto não houver mitos aceitos pelas massas. O Mito é vivo e quando é encarnado pelas massas pode se tornar história, porque as massas são também responsáveis por sua construção e se enxergam nele, por isso estão propícias a encarná-los. E nesse sentido, Sorel alude à Greve Geral como Mito encarnado pelos trabalhadores:

É isso que dá uma importância tão grande à greve geral e o que a torna tão odiosa aos socialistas que têm medo de uma revolução. Eles envidam seu maior esforço para abalar a confiança que os trabalhadores têm em sua preparação para a revolução. Para consegui-lo, procuram ridicularizar a ideia de greve geral, a única capaz de ter um valor motor. Um dos grandes recursos que empregam consiste em apresentá-la como uma utopia, o que lhes é bastante fácil, pois raramente existiriam mitos perfeitamente puros de toda mistura utópica (SOREL, 1992, p.49).

E qual a distinção soreliana de Mito e Utopia? Mito vem do grego MYTHÓS significando etimologicamente mensagem, discurso, lenda, representação fantasiosa, mas também o Mito foi umas das primeiras formas de representação e conhecimento da humanidade. O Mito é a construção simbólica, mas também prática da conexão do homem com a natureza e umas das primeiras formas de se dar sentido à existência, buscando-a na natureza, na íntima e estreita conexão com a natureza, dessa maneira, percebe-se que desde sua origem o Mito tem um caráter vivo e nada artificial. Para Sorel, os mitos revolucionários atuais são quase puros, eles permitem compreender a atividade, os sentimentos e as ideias das massas populares que se preparam para entrar numa luta decisiva, não são descrições de coisas, mas expressões de vontades. A Utopia que etimologicamente remete a “lugar nenhum”, usada muitas vezes no sentido de um estado ideal, perfeito e, portanto, concretamente difícil de acessá-lo, é o produto de um trabalho intelectual:

É obra de teóricos que, após terem observado e discutido os fatos, buscam estabelecer um modelo a que se possam comparar as sociedades existentes para avaliar o bem e o mal que encerram; é uma composição de instituições imaginárias, mas que mantêm com as instituições reais analogias bastante grandes para que o jurista possa pensar sobre elas; é uma construção desmontável, de que alguns pedaços foram talhados de maneira a poderem passar (mediante certos ajustamentos) numa legislação futura (SOREL, 1992, p.49).

Para Sorel, a Greve Geral como Mito conduz os homens a se prepararem para um combate destinado a destruir o que existe, a utopia sempre teve por efeito dirigir os espíritos

para reformas que poderão ser efetuadas fragmentando o sistema. Nesse sentido, Sorel argumenta que por muito tempo o socialismo foi pouco mais que uma utopia e seria com razão que os marxistas reivindicam para seu mestre a honra de ter mudado essa situação, ou seja, o socialismo se tornou uma preparação das massas empregadas pela grande indústria que querem suprimir o Estado e a propriedade.

O mito da greve geral tornou-se popular e plantou-se solidamente nos cérebros. Temos ideias sobre a violência que Marx não teria podido formar facilmente. Podemos, portanto, completar sua doutrina, em vez de comentar seus textos, como fizeram por tanto tempo discípulos desastrosos (SOREL, 1992, p.51).

Toda política social baseada na covardia burguesa, continua Sorel, que consiste sempre em ceder diante da ameaça de violências, não pode deixar de produzir a ideia de que a burguesia está condenada à morte e que seu desaparecimento é apenas uma questão de tempo. Cada conflito que dá lugar a violências torna-se, assim, um combate de vanguarda, e ninguém saberia prever o que pode resultar de tais choques.

Não há como evitar a grande batalha. No caso, cada vez que se chega às vias de fato, é a grande batalha napoleônica (aquela que esmaga definitivamente os vencidos) que os grevistas esperam ver começar. Assim, engendra-se, pela prática das greves, a noção de uma revolução catastrófica (SOREL, 1992, p.85).

O Mito em Sorel é uma representação simbólica de um grande conflito, mas também é o “alimento” e o estímulo para esse grande conflito, por isso, que o Mito soreliano tem um caráter ativo.

Ao lado da Greve Geral como Mito, Sorel argumenta que é necessário que os socialistas tenham como única função ocupar-se do proletariado para explicar-lhe a grandeza do papel revolucionário que lhe incumbe. A Greve como Mito é o “nó” da tragédia, o desenlace é a história sendo criada e concretizada pelo proletariado, mas antes era necessária a preparação para o grande dia, era necessária a organização e a educação para a “batalha final”. Através de uma crítica incessante é preciso levá-lo a aperfeiçoar suas organizações, é preciso indicar-lhe como desenvolver formações embrionárias que surjam em suas sociedades de resistência, a fim de chegarem a construir instituições que não tenham modelo na história da burguesia, a fim de forjarem ideias que dependam unicamente de sua situação de produtores da grande indústria e que nada tome emprestado ao pensamento burguês, conclui Sorel.

Em Reflexões sobre a Violência, livro de 1907, Sorel afirma que a violência proletária é mais um caráter simbólico que algo de fato, a violência é também uma figura simbólica que impele a classe que a representa e a encarna como também tem como função pressionar e

induzir ao erro a classe que é alvo da mesma. E nesse, sentido, a violência não é um resquício de barbárie (como afirmam os inimigos do proletariado), e nem menos estaria fadada ao desaparecimento sob a influência do progresso das luzes e da ciência. A violência proletária, para Sorel, não só pode garantir a revolução futura, como parece ser também o único meio de que dispõem as nações europeias, embrutecidas pelo humanitarismo, para reencontrar sua antiga energia.

Essa violência força o capitalismo a se preocupar unicamente com seu papel material e tende a devolver-lhe as qualidades belicosas que possuía outrora. Uma classe operária crescente e solidamente organizada pode forçar a classe capitalista a prosseguir com ardor na luta industrial. Em face de uma burguesia ansiosa de conquistas e riquezas, se um proletariado unido e revolucionário se levantar, a sociedade capitalista atingirá sua perfeição histórica (SOREL, 1992, p.103-104).

Desse modo, violência proletária torna-se, em Sorel, um fator essencial do marxismo e ela terá como efeito, se conduzida convenientemente, suprimir o socialismo parlamentar, “que não mais poderá passar por senhor das classes operárias e guardião da ordem” (SOREL, 1902, p.104).

Para Sorel, os socialistas oficiais que ocupam o parlamento e são contra a violência proletária, caso ocorresse uma revolução e se encontrassem no poder, permanecendo as instituições mais ou menos o que são hoje, toda a ideologia burguesa seria conservada e o Estado burguês dominaria com todos os seus antigos abusos e a decadência econômica se acentuaria.

A violência proletária, exercida como uma manifestação pura e simples do sentimento da luta de classes, aparece dessa maneira para Sorel, como algo belo e heroico. Ela está “a serviço dos interesses primordiais da civilização”, e não só do proletariado. A violência proletária “talvez não seja o método mais apropriado para obter vantagens materiais mais imediatas, mas pode salvar o mundo da barbárie” (SOREL, 1992, P.110-111).

Discutindo o papel ideológico da Greve Geral, Sorel afirma que os sindicatos revolucionários deveriam pensar a ação socialista da mesma maneira que os escritores militares a guerra. Para o teórico do sindicalismo revolucionário francês, quando os escritores militares modernos querem discutir novos métodos de guerra apropriados ao emprego de tropas infinitamente maiores que as de Napoleão e providas de armas bem mais aperfeiçoadas que as daquela época, nem por isso deixam de supor que a guerra deverá ser decidida em batalhas napoleônicas, ou seja, é preciso que as táticas propostas possam se adaptar ao drama que Napoleão concebeu:

Certamente, as peripécias do combate irão desenrolar-se de forma bem distinta que outrora, mas o fim deve ser sempre a catástrofe do inimigo. Os métodos de instrução militar têm em vista preparar o soldado para essa grande e terrível ação, da qual cada um deve estar pronto para tomar parte ao primeiro sinal. Do topo à base do escalão, todos os membros de um exército realmente sólido têm seu pensamento voltado para essa resultante catastrófica dos conflitos internacionais (SOREL, 1992, p.138).

Os sindicatos revolucionários, para Sorel, encerram todo o socialismo na Greve Geral, consideram que toda combinação deve culminar nesse fato, eles veem em cada greve uma imitação reduzida, um ensaio, uma preparação da grande subversão final. A Greve Geral como Mito recorre a conjuntos de imagens capazes de evocar em bloco e por mera intuição, antes de toda análise reflexiva, a massa dos sentimentos que correspondem às diversas manifestações da guerra travada pelo socialismo contra a sociedade moderna, conclui Sorel.

Para o teórico do sindicalismo revolucionário, a experiência histórica mostra que construções de um futuro determinado no tempo podem ter uma grande eficácia e muito poucos inconvenientes, quando são de uma certa natureza. Isso ocorre, continua Sorel, quando se trata de Mitos nos quais se encontram as tendências mais fortes de um povo, de um partido ou de uma classe, tendências que se apresentam ao espírito com a insistência de instintos em todas as circunstâncias da vida, e que dão um aspecto de plena realidade a esperanças de ação próxima sobre as quais se funda a reforma da vontade. Nesse sentido, Sorel cita vários exemplos históricos para ilustrar sua afirmação:

Os primeiros cristãos esperavam o retorno de Cristo e a ruína total do mundo pagão, com a instauração do reinado dos santos, ao final da primeira geração. A catástrofe não se produziu, mas o pensamento cristão tirou tal partido do mito apocalíptico, que alguns estudiosos contemporâneos gostariam que toda pregação de Jesus tivesse tratado desse único tema. As esperanças que Calvino e Lutero alimentavam sobre a exaltação religiosa da Europa não se realizaram de forma alguma. [...] Havemos de contestar, por isso, o imenso resultado produzido por seus sonhos de renovação cristã? Podemos reconhecer facilmente que os verdadeiros desdobramentos da Revolução não se assemelham de maneira alguma às imagens encantadoras que entusiasmaram seus primeiros adeptos; mas, sem essas imagens, a Revolução poderia ter vencido? [...] Muito próximo de nós, Mazzini perseguiu aquilo que os homens sensatos de seu tempo chamaram de uma louca quimera; mas hoje não se pode mais duvidar que, sem Mazzini, a Itália jamais se teria tornado uma grande potência e que este fez mais pela unidade italiana do que Cavour e todos os políticos de sua escola (SOREL, 1992, P.143-144).

Teria semelhanças entre o conceito de Mito de Sorel e o de Príncipe de Maquiavel? Para Sorel, importa muito pouco, portanto, saber o que os Mitos contêm em termos de detalhes a aparecer realmente no plano da história futura; “eles não são almanaques astrológicos” (SOREL, 1992, p.144). Devem-se julgar os Mitos como meios de agir sobre o presente e toda

discussão sobre a maneira de aplicá-los materialmente no curso da história é desprovida de sentido, conclui Sorel. Dessa forma, fica explícito que sobre a construção simbólica elaborada por Sorel e por ele chamada de Mito, o que importa, no fim das contas, é apenas o conjunto do Mito, suas partes não oferecem interesse senão pelo relevo que dão à ideia contida na construção como um todo:

Portanto não convém pensar nos incidentes que podem se produzir ao longo da guerra social e nos conflitos decisivos capazes de dar a vitória ao proletariado. Ainda que os revolucionários se enganem completamente, pintando um quadro fantasista da greve geral, esse quadro pode ser, ao longo da preparação para a revolução, um elemento de força de primeira ordem, se admitir, de maneira perfeita, todas as aspirações do socialismo e se der ao conjunto dos pensamentos revolucionários uma precisão e uma rigidez que outras maneiras de pensar não poderiam lhes ter fornecido (SOREL, 1992, p.145).

Para Sorel importa pouco que a Greve Geral seja uma realidade parcial ou um mero produto da imaginação popular. O que importa na visão dele é saber se a Greve Geral contém exatamente tudo o que espera a doutrina socialista do proletariado revolucionário. A função primordial do Mito soreliano é ser uma representação social ou de classe (da classe dos trabalhadores):

Temos de interrogar os homens que tomam parte ativa no movimento realmente revolucionário do proletariado, que não aspiram a ascender à burguesia e cujo espírito não é dominado por preconceitos corporativos. Esses homens podem se enganar numa infinidade de questões de política, de economia ou moral, mas seu testemunho é decisivo, soberano e irreformável quando se trata de saber quais as representações que agem da maneira mais eficaz sobre eles e seus camaradas, que possuem, no mais alto grau, a faculdade de identificar-se com uma concepção socialista, e graças às quais a razão, as esperanças e a percepção dos fatos particulares parecem formar uma unidade indivisível (SOREL, 1992, p.146).

A Greve Geral é para Sorel o Mito no qual o socialismo está contido por inteiro e se configura como uma organização de imagens capazes de evocar instintivamente todos os sentimentos que correspondem às diversas manifestações da guerra travada pelo socialismo contra a sociedade moderna. Para Sorel, as greves produzem no proletariado os seus sentimentos mais nobres, profundos e motivadores; a greve geral agrupa todos esses sentimentos numa imagem de conjunto e, por aproximação, confere a cada um deles seu máximo de intensidade. A Greve Geral como drama e Mito soreliano representava para o teórico do sindicalismo uma força motivadora, instigante que poderia, uma vez incorporada de alma e coração pelo verdadeiro proletariado, irromper numa grande revolução que sacudiria até os socialistas oficiais que se alojam no Parlamento:

Os socialistas oficiais que combatem a ideia da greve geral percebem que essa ideia é a tal ponto motivadora que, uma vez que penetrar os espíritos, estes escaparão a todo controle de seus amos, e que, assim, o poder dos deputados será reduzido a nada. Sentem, enfim, de uma maneira vaga, que todo o socialismo poderia muito bem ser absorvido pela greve geral, o que tornaria inúteis os compromissos entre os grupos políticos, em vista dos quais foi construído o regime parlamentar. A oposição dos socialistas oficiais fornece, portanto, uma confirmação de nosso primeiro exame sobre o alcance da greve geral (SOREL, 1992, p.146).

Aliada à ideia de Greve Geral, aparece na obra soreliana o conceito de cisão, cisão como separação de classes, cisão como distinção e que não permite a confusão e a mistura entre essas classes antagônicas, e que por serem antagônicas são irreconciliáveis. É a Greve Geral que marca o território da cisão e que a aguça e, nesse sentido para Sorel, não há nenhuma possibilidade de paz social,

[...] de rotina resignada, de entusiasmo para com amos benevolentes ou gloriosos, no dia em que os menores incidentes da vida diária tornam-se sintomas do estado de luta entre as classes, em que todo conflito é um incidente de guerra social, em que toda greve engendra a perspectiva de uma catástrofe total. A greve geral é a tal ponto instigadora, que arrasta na esteira revolucionária tudo o que ela toca. Graças a ela, o socialismo permanece jovem, as tentativas feitas para realizar a paz social parecem pueris, as deserções de camaradas que se aburguesam, longe de desencorajar as massas, excitam-nas ainda mais à revolta. Em uma palavra, a cisão jamais corre o risco de desaparecer (SOREL, 1992, p.153).

Para Sorel o Mito (Greve Geral) como noção catastrófica encontra em incidentes reais corriqueiros sua base material, os quais alimenta a cisão entre as classes - E o socialismo, por consequência, se alimenta do espírito de cisão das classes:

Assim, podemos conceber que o socialismo seja perfeitamente revolucionário, ainda que só tenha conflitos breves e pouco numerosos, contanto que possuam uma força suficiente para se aliar à ideia de greve geral – todos os acontecimentos aparecerão, então, sob uma forma amplificada e, mantidas as noções catastróficas, a cisão será perfeita (SOREL, 1992, p.210).

Para Sorel, as convicções morais não dependem jamais de raciocínios ou de uma educação da vontade individual, dependem sim de um estado de guerra de que os homens aceitam participar e que se traduz em Mitos precisos: “Nos países católicos, os monges travam o combate contra o príncipe do mal que triunfa no mundo e gostaria de submetê-los à sua vontade; nos países protestantes, pequenas seitas exaltadas desempenham o papel dos mosteiros” (Sorel, 1992, p.236). E, nesse sentido, Sorel argumenta que são esses campos de batalha que permitem à moral cristã manter-se com esse caráter de sublime que fascina tantas

almas ainda hoje e lhe dá suficiente renome para produzir na sociedade algumas “pálidas” imitações. Para o teórico do sindicalismo revolucionário, nos povos protestantes, o ardor moral é tanto maior quanto mais fortemente a Igreja estabelecida é atacada pelas seitas dissidentes. Portanto, a convicção se funda na concorrência de crenças, cada uma considerando-se o exército de verdade chamado a combater o exército do mal, conclui Sorel. É a Greve Geral como drama e Mito que alimenta a atmosfera bélica entre o proletariado e a burguesia, garantindo dessa forma a cisão de classes e seu aguçamento – Existe, portanto, no conceito soreliano de Mito um acento na moralidade da violência.

Para Sorel, a moral não está destinada a desaparecer por terem mudado seus fundamentos e seus motores, ela não está condenada a se tornar uma simples compilação de preceitos, se ainda puder juntar-se a um entusiasmo capaz de vencer todos os obstáculos postos pela rotina, pelos preceitos e pela necessidade de recompensas imediatas. Mas, ao mesmo tempo, “[...] é certo que não se encontrará jamais essa força soberana seguindo os caminhos que gostariam de nos fazer trilhar os filósofos contemporâneos, os especialistas em ciência social e os inventores de *reformas profundas*” (SOREL, 1992, p.278). Para o teórico do sindicalismo revolucionário, há apenas uma força motriz capaz de produzir o entusiasmo sem o qual não há moral possível – é a força que resulta da propaganda em favor da Greve Geral. E é nas greves diárias que alimentam a representação da Greve Geral que o proletariado afirma sua existência, porque para Sorel a greve é um fenômeno de guerra que provoca assombro e deveria provocar ainda mais assombro conforme a violência tomasse mais espaço no espírito do proletariado, garantindo dessa forma, o aguçamento da cisão entre proletariado e burguesia. E para o aguçamento da cisão é necessário também o progresso moral do proletariado, tanto quanto o progresso material da indústria e do maquinário aliados ao primeiro são fundamentais para criar a moral dos produtores futuros, conclui Sorel.

## **2.5 À guisa de conclusão do capítulo**

Tanto Renan como Missiroli tentam e pensam uma reforma intelectual e moral de seus respectivos países recorrendo, ao fim e ao cabo, aos mesmos artifícios: para o povo a educação católica, eclesiástica para cumprir o papel que a Reforma Protestante cumpre nos países onde medrou; já para a elite recorrem ambos à ciência, à razão, à reforma das Universidades entendidas como celeiros de alta cultura e local por excelência de conservação

e proliferação dos valores tradicionais da sociedade como o heroísmo, o patriotismo, a monarquia.

Eles não estão preocupados com a elevação intelectual e moral do povo, antes recorrem ao catolicismo, ou melhor, ao elemento religioso do catolicismo como meio cimentador da sociedade para estabelecer certos limites morais. Recorrem ao elemento religioso como condicionante social e moral para evitar levantes sociais, para criar no povo hábitos adequados a um tipo de comportamento aceitável pela as elites de seus respectivos países.

Missiroli e a corrente por ele representada na Itália que defendia que a debilidade de seu país se devia à ausência de uma reforma religiosa aos moldes da Protestante são duramente criticados por Gramsci que via nesse entendimento uma apropriação mecânica das ideias de Renan, como também um pensamento arbitrário e anacrônico. Não era para Gramsci a Reforma Protestante em si e seu elemento ideológico que possibilitou uma grande reforma intelectual e moral nos países onde ela aconteceu, mas sim o que era latente a essa Reforma como, por exemplo, seu caráter popular, a valorização da língua local para o entendimento da Palavra de Deus, a aproximação intelectuais e povo - Isso Missiroli não entendia.

O elemento ideológico presente na religião é para Gramsci importante, mas não tão decisivo como o contato intelectuais-povo ou a absorção de uma ideia pelo povo de forma a encarná-la de tal forma que ela se torne história, mas essa encarnação só acontece se as massas reconhecem nesses elementos ideológicos as suas aspirações. E nesse sentido, Sorel quando discute seu conceito de Greve Geral como Mito, ou seja, como drama e representação simbólica catastrófica da sociedade burguesa, valoriza também essa questão de encarnação por parte do proletariado da ideia da Greve, isso acontece porque eles se veem nela como representados e como protagonistas.

Gramsci se preocupa com a construção da hegemonia por parte dos grupos sociais subalternos e pensa nas formas de se organizar a cultura para que a esse fim se chegue, ressaltando sempre que a filosofia da práxis não quer manter o povo em sua ignorância e no seu estado de exclusão social, pelo contrário, quer elevá-los intelectual e moralmente para que se tornem protagonistas da própria história. Assim, no próximo capítulo tratar-se-á da apropriação gramsciana de conceitos como cisão, reforma intelectual e moral e sua reelaboração no caminho de se pensar a construção de uma hegemonia por partes dos grupos sociais subalternos.

### **CAPÍTULO 3 - O PROCESSO DE ELEVAÇÃO CULTURAL DOS GRUPOS SOCIAIS SUBALTERNOS: Os meios para se alcançar uma Reforma Intelectual e Moral.**

Em Gramsci, a elevação cultural dos grupos sociais subalternos é *conditio sine qua non* para a construção de uma hegemonia por parte dos mesmos. Esse processo de elevação cultural das massas configura-se como um movimento de reforma intelectual e moral que pode culminar na fundação de uma nova civilização. Nesse sentido, discutem-se no presente capítulo, a partir do pensamento gramsciano, a caracterização desse processo de elevação cultural dos grupos sociais subalternos e os meios para se atingir tal fim. Desenvolver-se-á também nesse movimento uma análise da apropriação crítica de conceitos como cisão, organização da cultura e reforma intelectual e moral por parte de Gramsci.

#### **3.1 – Grupos sociais subalternos**

Para Galastri (2014), ao se trabalhar com a noção de classes e grupos subalternos, seria preciso entender por que Gramsci passou a utilizá-la no lugar de noções mais consagradas como proletariado, classe operária, campesinato. Para Del Roio (2007), a hipótese de que seria para contornar eventuais problemas com a censura carcerária não é uma explicação razoável, para o referido autor é mais provável que essa mudança de denominações seja uma mudança conceitual e de entendimento, trata-se de um desenvolvimento na elaboração gramsciana,

(...) que partiu da especificidade da questão operária em direção a níveis sempre mais altos de complexidade e generalidade, sempre em busca de explicação para a materialidade da esfera subjetiva antagônica no decorrer da História. Em busca dos elementos que poderiam compor uma nova sociedade civil anticapitalista, a indeterminação e fluidez sugerida pela expressão classes ou grupos subalternos poderia ser enriquecedora (DEL ROIO, 2007, p.64).

Para sustentar sua hipótese em relação à ampliação operada por Gramsci quando adota a categoria grupos sociais subalternos, Del Roio (2007) afirma que o que Gramsci faz é aprofundar e desenvolver a fórmula política da frente única (de inspiração leniniana) e da aliança operário-camponesa, com as quais trabalhava no momento da prisão. Para Del Roio (2007), somente uma coalizão do conjunto das classes subalternas, orientadas pela classe operária e seus intelectuais orgânicos – o Príncipe moderno –, poderia se constituir em força antagônica e alternativa ao capitalismo.

Assim, o conjunto das classes subalternas, negando sua condição por meio de uma reforma moral e intelectual, com sua associação de vontades, transformar-se-ia em uma nova sociedade civil (e em um novo Estado), materializando uma nova hegemonia. Quando fala de nova sociedade civil e de novo Estado, Gramsci supõe o Estado operário, o Estado socialista. Esse Estado é obra do conjunto dos grupos sociais que se emanciparam da subalternidade e alcançaram o estatuto de construtores de uma nova civilização (DEL ROIO, 2007, p.73).

Em Gramsci, a história dos grupos sociais subalternos é necessariamente desagregada e episódica, e a tendência que tais grupos possuem para a unificação só se concretizaria com uma vitória política permanente. Nesse sentido, Galastri (2014) afirma que para Gramsci os grupos sociais subalternos são formados pelo conjunto das massas dominadas, mas sem possuir agregação de classe.

Os grupos subalternos não estão necessariamente unificados em classes sociais, pois, para que isso ocorresse, deveriam possuir formações, agregados próprios que interviessem politicamente na relação de forças sociais vigente em determinada formação social. Considerando a “unidade histórica fundamental” como resultado das relações orgânicas entre Estado e sociedade civil, Gramsci conclui que as classes subalternas, “por definição”, não são unificadas e não podem se unificar enquanto não puderem “se tornar Estado” (GALASTRI, 2014, p. 36-37).

Galastri (2014) afirma que para Gramsci os grupos subalternos tornam-se classes dominantes, desde que frações desses grupos estejam organizadas com o objetivo de colocar em xeque, combater, questionar ou ameaçar algum fundamento material das relações de classe vigentes. Enquanto as classes e frações de classes dominantes encontram-se permanentemente organizadas por meio dos aparelhos do Estado capitalista, as classes dominadas encontram-se política e ideologicamente dispersas na forma de *grupos subalternos*, conclui Galastri.

Para Galastri (2014), o fato de os grupos subalternos de hoje serem formados por indivíduos possuidores do *status* formal de “cidadãos” não os deixa, necessariamente, em melhores condições para a organização política do que os escravos de Roma.

A população de escravos, uma grande massa subalterna, localizava-se no mais baixo grau na hierarquia das dominações sociais. E era por se localizar aí que se deparava com todos os tipos de dificuldades materiais possíveis, inclusive aquela da organização (GALASTRI, 2014, p.42-43).

Na visão de Galastri (2014), a ‘subalternidade’ é uma condição heterogênea de grupos sociais que incluem classes e não classes (grupos política e socialmente marginais, esparsos e desagregados), sendo, um enriquecimento das categorias marxistas. Para o autor existem vários “graus” ou “níveis” de subalternidade, conforme indica Gramsci:

Os mais “avançados” requerem unificação política enquanto classes sociais. Daí a importância da distinção entre “grupos sociais subalternos” como categoria mais

abstrata e “classes sociais subalternas” como fenômeno histórico de unificação política de frações e segmentos determinados dos subalternos (GALASTRI, 2014, p.43).

Gramsci dedica um caderno inteiro escrito no cárcere fascista à discussão da história dos grupos sociais subalternos - O Caderno 25 intitulado *Às margens da história (História dos grupos sociais subalternos)*, escrito em 1934 e contendo 8 parágrafos, sendo classificado pelo editor Valentino Gerratana como um texto C, ou seja, um texto que recebeu uma segunda redação (definitiva), e como é totalmente dedicado a um tema específico, recebe também do mesmo editor italiano a classificação de *especial*.

E já no primeiro parágrafo desse caderno, intitulado Davide Lazzaretti, Gramsci discute o caráter messiânico do movimento Lazzarettista que teve lugar na Itália recém-unificada. Esse movimento surge em um contexto caracterizado pela ausência de partidos e de representantes populares capazes de canalizar os anseios das massas (principalmente camponesas) e resolverem os problemas sociais por elas levantados. Para Gramsci, esse sentimento de abandono social leva as massas subalternas e marginalizadas a aderirem a movimentos do tipo Lazzarettista (ocorrido no fim do século XIX)<sup>9</sup>.

No parágrafo que Gramsci denomina Lazzaretti, ele procura mostrar a relação existente entre os grupos subalternos e dirigentes a partir de um significado (atribuído pelos dirigentes) patológico ou anormal do caráter da *subalternidade* (ou dos grupos que a encarnam). O movimento Lazzarettista (movimento social e religioso de subalternos) é visto pelos grupos dominantes como um movimento descabido, louco e insano, rótulos esses que negligenciavam o fato de que os seus fundamentos estavam relacionados às reivindicações sociais de bem-estar que as elites eram incapazes de atender. Insensíveis aos problemas das massas populares, chamavam-nas de loucas.

No parágrafo 2, Gramsci chama atenção para os critérios metodológicos que devem ser levados em conta numa pesquisa sobre a história sistemática dos grupos sociais subalternos. Os critérios de método, na visão do pensador sardo, são importantes porque as iniciativas históricas desses grupos são geralmente desagregadas, episódicas, carecendo de uma observação de um inteiro ciclo histórico para a percepção exata dos movimentos desses grupos, principalmente se resultarem em sucesso, tornando-os protagonistas. Quando, ao contrário, o movimento fracassa, as dificuldades para um levantamento histórico de determinados grupos subalternos são ainda maiores, conclui Gramsci.

---

<sup>9</sup> A figura de Antônio Conselheiro (1830-1897) no Brasil e o movimento religioso e político por ele liderado em Canudos no sertão da Bahia é um exemplo desses movimentos messiânicos ocorridos durante o fim do século XIX a que Gramsci alude no seu Caderno 25.

Também existem dificuldades relacionadas às retaliações sofridas pelos grupos subalternos por parte dos grupos dominantes, que tentam esfacelar suas tentativas de insurreição. Em determinado momento histórico, os grupos marginalizados sofrem a influência dos grupos dominantes e o triunfo dos marginalizados só pode se dar numa tentativa permanente de luta que rompa com a subordinação. Por isso, o movimento dos grupos subalternos é complexo e deve ser estudado com cuidado para evitar simplificações e conclusões superficiais, acrescenta Gramsci.

A categoria *subalterni* (subalternos) tem sua própria historicidade, e, nesse sentido, Gramsci lembra, por exemplo, que durante boa parte da idade média (durante um período de incipiência) a burguesia era subalterna, mas tornou-se dirigente no desenvolvimento histórico. Contudo, o que aconteceu com os grupos que não obtiveram sucesso, que foram silenciados? Será esse silêncio total ou no protagonismo das classes dirigentes poder-se-ia encontrar traços da iniciativa dos grupos sociais subalternos?

No parágrafo 4 do Caderno 25, intitulado *Algumas notas gerais sobre o desenvolvimento histórico dos grupos sociais subalternos na Idade Média e Roma*, Gramsci apresenta, a partir de um ensaio de Ettore Ciccotti<sup>10</sup>, informações importantes contidas nas relações sociais entre determinados grupos tanto na Idade Média quanto na Roma Antiga. Ele mostra como que nas Comunas medievais italianas, os subalternos se organizavam em uma espécie de Estado Paralelo dentro das Comunas. Gramsci refere-se a alguns fatores importantes que possibilitaram e estimularam a iniciativa desses grupos como, por exemplo, o recrutamento de populares para o exército devido à forte demanda gerada pelas guerras entre as Comunas. Com a presença na organização militar, muitos desses populares, adquiriam consciência política, organizativa e certa solidariedade entre iguais que possibilitavam, após o momento de exercício efetivo militar, ou seja, em tempos de paz, a disseminação dessa consciência nos círculos sociais populares de onde provinham os militares. Gramsci afirma que esses populares organizaram verdadeiras sociedades com níveis de organização complexa e independência dentro das Comunas, que torna o fato digno de nota.

(...) no Estado antigo e naquele medieval, a centralização seja político-territorial, seja social (e uma não é nada mais, nada menos, que a função da outra) era mínima. O Estado era, num certo sentido, um bloco mecânico de grupos sociais e frequentemente de raças diversas: dentro do círculo de compressão político-militar, que era exercida de forma aguda somente em certos momentos, os grupos subalternos tinham uma vida própria, instituições próprias etc., e às vezes, essas instituições tinham funções estatais que faziam do Estado uma federação de grupos sociais com funções diversas não subordinadas, fato que nos períodos de crise dava

<sup>10</sup> Ettore Ciccotti (1863-1939) foi um historiador, professor e político, membro do Partido Socialista Italiano.

uma evidência extrema ao fenômeno do “duplo governo” (GRAMSCI, p. 2286 – 2287).

Já em relação à cidade de Roma, há semelhanças nos tipos de organização dos subalternos com a organização das “sociedades” nas Comunas Medievais. No entanto, Gramsci chama atenção para o caráter mais particular, defensivo e limitado dessas instituições na Roma antiga.

A maior parte dos problemas da história romana que Ciccotti investiga no estudo já citado (excetuando-se a verificação de episódios “pessoais” como aquele de Tanaquilla etc.) se referem a eventos e instituições dos grupos sociais subalternos (tribuno da plebe<sup>11</sup> etc.). Por isso, o método da “analogia” afirmado e teorizado por Ciccotti pode dar um resultado “indiciário”, porque os grupos subalternos, na ausência de autonomia política, tem as suas iniciativas “defensivas” forçadas por suas próprias leis de necessidade, mais simples, mais limitadas e politicamente mais compulsórias, diferentemente das leis da necessidade histórica que dirigem e condicionam as iniciativas da classe dominante (GRAMSCI, p. 2286).

No parágrafo 5, intitulado critérios metódicos, Gramsci discute pontos a serem aprofundados numa pesquisa que queira entender o desenvolvimento histórico dos grupos sociais subalternos até o momento da conquista da hegemonia, como também critérios metódicos para discutir o movimento desses grupos e toda complexidade que o envolve: o surgimento desses grupos de outros grupos preexistentes e como que na ideologia dos mesmos estão presentes elementos desses grupos passados.

Gramsci argumenta que a consciência dos grupos sociais subalternos é desagregada, contraditória e na sua maioria corporativista. O caráter desagregado da consciência dos grupos sociais subalternos só pode ser superado quando esses grupos se tornam Estado. No entanto, para se tornar Estado, um determinado grupo social necessita ter um projeto próprio e obter o consenso de outros grupos sociais subalternos. O partido é o organizador do projeto e a sociedade civil o local de busca do consenso.

Gramsci analisa historicamente o desenvolvimento dos grupos subalternos rumo ao Estado, afirmando que eles precisam compor alianças, buscar o consenso ativo ou passivo de outros grupos subalternos, cederem espaço para outros grupos - Os grupos subalternos precisam se tornar dirigentes para conquistarem a hegemonia. Gramsci também analisa no parágrafo 5 o fracasso ou a lentidão de determinados grupos subalternos quando tentaram se constituir em Estado e se esqueceram de criar em torno deles e dos respectivos projetos de sociedade um consenso, reunir o povo em torno de si. Como exemplo, menciona a burguesia italiana durante o processo do *Risorgimento* no século XIX.

---

<sup>11</sup> Na Roma antiga aqueles eleitos para defenderem os interesses da plebe contra os patrícios.

A burguesia italiana não soube unificar em torno de si o povo, e essa foi a causa das suas derrotas e das interrupções sofridas em seu desenvolvimento. Também no *Risorgimento*, tal egoísmo restrito impede uma revolução rápida e vigorosa como aquela francesa (GRAMSCI, p. 2289).

Ainda no parágrafo 5 Gramsci aborda as movimentações e reivindicações políticas dos grupos subalternos e como elas se refletem nas atitudes dos grupos dirigentes. Ressalta também a relação entre grupos sociais subalternos e como determinado grupo subalterno pode exercer certa “hegemonia” em relação a outros grupos subalternos.

No parágrafo 7 do Caderno 25, intitulado *Fontes indiretas. As “Utopias” e os assim considerados “romances filosóficos”*, Gramsci discute como determinadas obras literárias podem ser consideradas fontes diretas ou indiretas de reivindicações sociais de determinados grupos em determinado tempo e contexto, ou ainda, conterem as aspirações sociais de determinados grupos subalternos em determinado período histórico. Aqui ele menciona alguns trabalhos de famosos renascentistas como Maquiavel, Thomas More, etc.

A *Utopia* de More, por exemplo, remete a um lugar fictício e o seu enredo também fictício, construído a partir daquele “lugar nenhum” (etimologia da palavra utopia), apresenta uma crítica a determinadas configurações sociais da Inglaterra de seu tempo, ao mesmo tempo em que apresenta anseios da população que, na impossibilidade de se realizarem concretamente no seu Estado, apresenta-se factível num Estado fictício, ao mesmo tempo em que sua obra se torna porta-voz de reivindicações dos grupos subalternos para a melhoria de determinadas condições sociais.

As chamadas obras utópicas foram geradas num contexto de movimentos como a Reforma e a Contrarreforma, o Humanismo e o Renascimento. Referindo-se a um artigo de Giuseppe Gabrieli<sup>12</sup>, Gramsci mostra que, para o autor, o movimento da Contrarreforma possibilitou o surgimento dessas obras em contraposição ao individualismo do Humanismo e da Reforma. Gramsci critica essa posição de Gabrieli e mostra que a maior parte das obras consideradas utópicas surge em países protestantes, em países da Reforma nos quais o povo se sentia então abandonado e esquecido pelos poderosos de seu tempo. As obras consideradas utópicas são exatamente sintomáticas da separação entre intelectuais e povo que ocorrera e se exacerbava no final da Idade Média.

Em Gramsci, grupos sociais subalternos é uma categoria analítico-histórica e como tal, não é estática, é uma categoria aplicada a grupos de indivíduos diversos em momentos históricos diversos. As categorias analíticas dizem respeito a um grupo de elementos comuns

---

<sup>12</sup> Giuseppe Gabrieli (1872-1942) foi um estudioso italiano sobre a relação entre o oriente muçulmano e o ocidente cristão.

que por características semelhantes são tomados como conjunto, fato que não negligencia, obviamente, as particularidades desses elementos. Gramsci trata não apenas em seu Caderno 25, mas ao longo das páginas dos seus 29 Cadernos dos grupos sociais subalternos como categoria analítica de determinadas relações sociais em diferentes contextos ao longo do desenvolvimento histórico das sociedades.

Nos escritos de Gramsci há uma série de grupos sociais compreendidos na categoria subalternos, alguns dos quais, no processo de desenvolvimento histórico, deixam de ser subalternos e tornam-se dirigentes, outros não conseguem sair do estado de subalternidade. Os cristãos em Roma nos primórdios do cristianismo eram subalternos, marginalizados, perseguidos, mas com a complexidade das relações sociais no interior do Império Romano há um movimento no qual os cristãos se tornam Igreja ao fim do Império Romano e passam a fazer parte da classe dominante. Para que o movimento culminasse nessa direção contribuíram fatores diversos: crise econômica devido à baixa no comércio dos escravos, estabilização das fronteiras que se ligam ao comércio dos escravos, crise moral ligada à corrupção dos dirigentes romanos, saques dos bárbaros aos territórios.

Como Gramsci já discute lá no parágrafo 5 do Caderno 15, o enfraquecimento das forças romanas e a debilidade das mesmas têm como contraposição um movimento vivo e que se fortalecia cada vez mais – os povos bárbaros. O movimento de queda do Império Romano e o estabelecimento de uma nova vanguarda ocorrem concomitantemente, dialeticamente, com o nascimento e desenvolvimento de forças orgânicas novas que se dão no interior das forças que estão caducando, forças que se agonizam e ficam débeis, insatisfatórias do ponto de vista dos problemas que surgem e diante dos quais essas forças já não conseguem mais encontrar respostas. O surgimento das forças vitais novas no interior de uma sociedade é sintomático de uma debilidade do velho que começa a se tornar exasperada e ao mesmo tempo essas forças novas ajudam a acelerar o esfacelamento do velho, e, no entanto, como superação do velho, o novo de alguma maneira o contém. Movimento similar apresentou a burguesia que, durante séculos do seu desenvolvimento, apresentava-se como grupo social subalterno. O protagonismo da burguesia demandou um longo desenvolvimento com progressos e retrocessos, idas e vindas que, na dinâmica complexa da realidade na qual estava inserida, culminou com sua ascensão social e política – se tornou dirigente.

Durante a Idade Moderna, povos até então desconhecidos pelos europeus se tornaram subalternos na dinâmica desenfreada de acumulação de riquezas gerada pelas grandes navegações e o comércio marítimo. Essas populações foram dizimadas socialmente, fisicamente e politicamente – prelúdio para o imperialismo europeu durante o século XIX e

XX. Povos se tornaram subalternos pelas exigências das engrenagens de um sistema que só assim poderia se sustentar – o Capitalismo.

Gramsci fala também da situação dos camponeses na Itália fragmentada do século XIX, antes da reunificação, mostra como as reivindicações desses grupos não foram levadas em consideração durante o processo do *Risorgimento*. Essas massas ansiavam por uma reforma agrária, ansiavam por melhores condições de vida e, no entanto, a distância entre os dirigentes (e seus representantes os intelectuais) e a massa camponesa marginalizada continuava enorme, sem que seus interesses fossem incluídos no projeto de governo dos dirigentes.

Com a ascensão social e política burguesa durante o século XVIII e o desenvolvimento do sistema capitalista de produção, um grupo que surge como força vital relacionado a essa nova conjuntura passa a demandar mudanças no contexto no qual estavam inseridos - o proletariado surge em toda Europa e se expande. O proletariado expropriado do seu próprio trabalho vende sua força de trabalho em troca de uma degeneração moral e física que se agrava a cada dia, o proletariado dentro da dinâmica social do sistema capitalista se torna um grupo subalterno.

Para Gramsci, a agressão gerada pelos grupos dirigentes em relação aos grupos sociais subalternos não é apenas física, mas, principalmente moral e política. Uma consciência desagregada, confusa, contraditória e arcaica é fruto de uma exigência central nessa dinâmica que produz dirigentes e subalternos, centro e periferia. Uma consciência supersticiosa, mecanicista, fatalista, desagregada é o terreno no qual os grupos dirigentes encontram seu substrato para manter e ampliar as condições favoráveis ao seu desenvolvimento.

A história dos Estados subalternos se explica, segundo Gramsci, com a história dos Estados hegemônicos. A história dos grupos sociais subalternos se explica pela história dos grupos dirigentes. Os cristãos em relação aos romanos, os servos em relação aos nobres, o proletariado em relação à burguesia, os países periféricos em relação aos países centrais. Num trecho do parágrafo 5 do Caderno 15, Gramsci afirma:

É esse um princípio pouco aprofundado e todavia capital para a compreensão da história: que um país seja destruído pelas invasões “estrangeiras” ou bárbaras não quer dizer que a história desse país não esteja incluída na luta dos grupos sociais. Por que aconteceu a invasão? Qual a razão daquele movimento de população, etc.? Como, em certo sentido, num Estado, a história é história das classes dirigentes, assim, no mundo, a história é história dos Estados hegemônicos. A história dos Estados subalternos se explica a partir da história dos Estados hegemônicos. A queda do Império Romano se explica a partir do desenvolvimento da própria vida do Império Romano, , mas essa afirmação negligencia certas forças sociais, ou seja, é

uma história negativa apenas e, nesse sentido, uma história insuficiente. A história da queda do Império Romano deve ser pesquisada no desenvolvimento das populações “bárbaras” e também, além disso, porque frequentemente os movimentos das populações bárbaras eram (consequências) “mecânicas” (isto é, pouco conhecidas) de outro movimento totalmente desconhecido (GRAMSCI, p. 1758-1759).

Nesse sentido, há nessa concepção gramsciana de entendimento da história um elemento fundamental para explicar a categoria *subalterni* (subalternos): esse elemento-chave é a relação entre grupos fundamentais que, em determinados períodos históricos, funcionam como o motor da sociedade. O aspecto mais importante dessa relação reside no fato de que é uma relação dialética: grupos sociais que são antagônicos, mas coexistem num campo de forças sociais. Essas relações só são possíveis dentro de uma arena de conflitos, já que um grupo não seria dominante se não existisse o outro, o subalterno, dominado. Mas tal configuração não se sustentaria se um determinado grupo fosse totalmente eliminado. Por isso Gramsci diz que a história de um grupo social subalterno só pode ser explicada com a do outro, o hegemônico. Mesmo silenciada, a história de determinados grupos sociais subalternos vem à tona ao se estudar a história dos grupos dirigentes, exatamente porque, explícita ou implicitamente, a história dos dirigentes abrange a história silenciada dos subalternos, que só se tornou possível por causa dessa relação antagônica.

Um segundo elemento fundamental na constituição da categoria subalternos está relacionado à hierarquização, que se relaciona às funções exercidas pelos grupos em determinado contexto. Quando Gramsci fala dos diversos graus de intelectuais, ou seja, intelectuais superiores e os intelectuais subalternos, ele indica uma hierarquia na função exercida por cada grupo de intelectuais em um determinado contexto. Intelectuais superiores são os responsáveis pela elaboração da cultura, responsáveis por seu planejamento, enquanto os intelectuais subalternos são os responsáveis pela difusão e manutenção de determinadas condições favoráveis a uma determinada conjuntura. Ambos são intelectuais, no entanto, agrupados de maneira diferente a partir da função exercida por cada grupo.

Estendendo essa análise às relações dos grupos sociais no interior da constituição histórica das sociedades, a hierarquização também está relacionada à ocupação de determinada posição pelo grupo na sociedade, que por sua vez está ligada ao exercício de determinada função na dinâmica social. Assim, a diferenciação entre nobres e servos na Idade Média era a posse ou não de propriedades fundiárias, na Idade Contemporânea a diferença entre burgueses e proletários está relacionada à posse ou não dos meios materiais de produção. A posse ou não daquele que é o substrato da produção econômica em determinado

período liga-se ao exercício das funções no interior dessas sociedades – os que produzem sem, no entanto, possuírem; e os que usufruem sem, no entanto, produzirem. No capitalismo, os grupos sociais subalternos estão vinculados à função de produção dos bens e os grupos dirigentes estão vinculados à função de espólio do trabalho dos subalternos – é como a relação homérica entre Odisseu e os seus remadores durante a passagem pelas sereias encantadoras que levavam ao naufrágio, com seu canto magnífico, os marinheiros que por ali passavam. No entanto, Odisseu é avisado e coloca cera nos ouvidos dos seus remadores, pedindo para amarrarem-no no mastro do barco para que pudesse ouvir o belo canto, mas não pularia no mar porque estava amarrado, enquanto os remadores não ouviriam a beleza do canto das sereias, apenas remariam surdos.

A palavra *subalterni* (subalternos) assume diferentes significados na obra carcerária de Gramsci, mas também apresenta elementos comuns: A relação dialética entre grupos sociais fundamentais, hegemônicos e subalternos, e também a hierarquização a partir da função exercida por cada grupo num determinado contexto. Mas na análise acima feita, importa estar atento, para não se cair num reducionismo economicista da categoria, como bem nos alerta Galastri (2014), já que grupos sociais subalternos em Gramsci ressalta o papel da subjetividade na história como elemento fundamental de organização de uma vontade coletiva nacional-popular capaz de alavancar uma nova sociedade, mais justa.

Para Galastri (2014), a tradicional definição de “classe social”, que relaciona um determinado grupo de indivíduos ao seu papel ou posição no processo produtivo geral da sociedade, apresenta limitações de caráter analítico e político. De caráter analítico, continua o autor, porque incorre, necessariamente, num modelo economicista de abordagem da luta de classes, o que reduz o campo de visão sobre outras dimensões da luta social que atravessam e condicionam as contradições do bloco histórico presente. De caráter político porque leva à escolha prévia, determinista, do sujeito histórico destinado a protagonizar o processo revolucionário. Para Galastri (2014), ambas as limitações, aliás, intimamente relacionadas à leitura que confere centralidade ao desenvolvimento das forças produtivas, isolando-as da formação social real e tornando organicamente dicotômica sua distinção com as relações sociais de produção da riqueza e do conjunto da “superestrutura” ideológica.

Dado que a presença das classes e grupos subalternos é parte da própria existência, funcionalidade, produção e reprodução do capital, torna-se paradoxal considerar os subalternos como um contingente “excluído”, apartado numa dimensão estanque da vida social e sem potencialidade objetiva de intervenção na sua própria condição de subalternidade. Sua existência mesma é causa de inquietude e tensão nas relações

sociais hegemônicas. Trata-se de saber como os grupos subalternos, ou frações suas, podem tomar iniciativas históricas (GALASTRI, 2014, p.48).

### 3.2 – Um processo de “cisão”

Gramsci afirma que a filosofia da práxis concebe a realidade das relações humanas de conhecimento e pensamento como elemento de hegemonia política. Ele rechaça a interpretação economicista de que as ideologias são ilusões e afirma, ao contrário, que elas são construções práticas, instrumentos de direção política. As ideologias são para os governados meras “ilusões”, um engano súbito, enquanto são para os governantes um engano voluntário e consciente.

Para a filosofia da práxis as ideologias são fatos históricos reais que se deve combater e desvelar em sua natureza de instrumentos de domínio que são, não por razões de moralidade, mas por razões de luta política, para tornar intelectualmente independentes os governados dos governantes, para destruir uma hegemonia e criar outra.

A filosofia da práxis pretende ao contrário justificar não com princípios genéricos, mas com a história concreta, a historicidade das filosofias, historicidade que é dialética porque dá lugar a lutas de sistemas, a lutas entre modos de ver a realidade, e seria estranho que quem é convicto da própria filosofia, considerasse concretas e não ilusórias as crenças adversárias (e assim também, se ao contrário, os filósofos da práxis considerassem ilusórias suas próprias concepções ou fossem céticos e agnósticos em relação às mesmas) (GRAMSCI, 1975, p.1299).

Para Gramsci a filosofia da práxis também é uma ideologia, apresenta seu caráter social e histórico, mas ao contrário das ideologias burguesas não procura esconder as contradições existentes na sociedade. É ela mesma a teoria dessas contradições. A filosofia da práxis é a expressão dos grupos sociais subalternos que querem educar-se a si mesmos na arte do governo e querem conhecer toda a verdade, mesmo que essa seja árdua.

A filosofia da práxis não apenas pretendia explicar e justificar todo o passado, mas também explicar e justificar a si própria, ou seja, representava o máximo «historicismo», a libertação total de cada «ideologismo» abstrato, a real conquista do mundo histórico, o início de uma nova civilização (GRAMSCI, 1975, p.1864).

Nesse sentido, a ideia de que o Estado também está presente no pensamento e na ação dos grupos sociais subalternos exige que a luta para superar essa situação seja “um conhece-te a ti mesmo”, um confronto entre concepções de mundo, uma luta ideológica, a construção da hegemonia. Essa é a guerra de posição. Conquistar posições de força na sociedade civil. Organizar-se. Organizar a cultura.

Por nossa própria concepção de mundo, diz Gramsci, pertencemos sempre a um determinado grupo social que tem em comum essa mesma concepção. E quando ela não é crítica, coerente e unitária, mas fragmentada, disforme e contraditória, pertencemos ao mesmo tempo a uma multiplicidade de homens-massa que reúne em si traços dos “homens da caverna” e traços do conhecimento mais elaborado de um determinado tempo. Esse é o senso comum. Para superá-lo, Gramsci apresenta várias indicações, tendo como premissa a pergunta: “Qual é o meu tipo de conformismo e de qual homem-massa faço parte?”.

O início da elaboração crítica é a consciência daquilo que é realmente, ou seja, um «conhece-te a ti mesmo» como produto do processo histórico até agora desenvolvido que deixou em ti mesmo uma infinidade de traços acolhidos sem análise crítica. Deve-se fazer, inicialmente, essa análise (GRAMSCI, 1975, p.1376).

O “conhece-te a ti mesmo” dá início a um processo de “cisão”. Ele é, ao mesmo tempo, um movimento de elevação intelectual e moral - o início da análise crítica. Começa-se com um confronto interno, uma crítica a si mesmo e à própria concepção de mundo que compartilha e orienta suas ações.

O senso comum é o ponto de partida para a transformação das mentalidades. Mas para Gramsci não se trata de conservar todo o senso comum, mas o seu aspecto saudável – o bom senso. E desse aspecto saudável erguer um novo “edifício”. O senso comum não apresenta uma coerência ou ordem intelectual, mas é ele também uma expressão social e histórica do grupo ao qual está vinculado: “(...) não existe apenas um senso comum, pois também ele é um produto e um devir histórico” (GRAMSCI, 1975, p.1378).

Para Gramsci, o senso comum não pode constituir uma ordem intelectual porque não pode reduzir-se à unidade e à coerência nem mesmo na consciência individual para não falar da consciência coletiva. Mas esse mesmo senso comum apresenta um caráter prático, exatamente para as pessoas que dele compartilham, mesmo que elas não percebam as incoerências e contradições existentes no seu interior. Às vezes uma pessoa afirma uma determinada ideia de maneira verbal, mas no seu agir (sua prática) está implícita outra ideia, muitas vezes até contrastante com a ideia inicialmente afirmada de maneira verbal.

O homem ativo de massa atua praticamente, mas não tem uma clara consciência teórica desta sua ação, a qual, não obstante, é um conhecimento do mundo na medida em que o transforma. Pode ocorrer, aliás, que sua consciência teórica esteja historicamente em contradição com o seu agir. É quase possível dizer que ele tem duas consciências teóricas (ou uma consciência contraditória): uma, implícita na sua ação, e que realmente o une a todos os seus colaboradores na transformação prática da realidade; e outra, superficialmente explícita ou verbal, que ele herdou do passado e acolheu sem crítica. Todavia, esta concepção “verbal” não é incoerente: ela liga a um grupo social determinado, influi sobre a conduta moral,

sobre a direção da vontade, de uma maneira mais ou menos intensa, que pode até mesmo atingir um ponto no qual a contraditoriedade da consciência não permita nenhuma ação, nenhuma escolha e produza um estado de passividade moral e política (GRAMSCI, 1975, p.1385).

Por isso, pelo seu caráter prático, é que se deve dar atenção aos aspectos mais interessantes e racionais do núcleo sadio do senso comum, pois ele é o ponto de partida para a elevação intelectual e moral das massas populares. Não se trata de rechaçar completa e arbitrariamente todo o senso comum, mas apenas aquilo que entra em choque com o pensamento coerente, racional (em contraposição às atitudes bestiais e passionais e também místicas) e unitário (a consciência filosófica).

Qual é a idéia que o povo faz da filosofia? Pode-se reconstruí-la através das expressões da linguagem comum. Uma das mais difundidas é a de “tomar as coisas com filosofia”, a qual, analisada, não tem por que ser inteiramente afastada. É verdade que nela se contém um convite implícito à resignação e à paciência, mas parece que o ponto mais importante seja, ao contrário, o convite à reflexão, à tomada de consciência de que aquilo que acontece é, no fundo, racional, e que assim deve ser enfrentado, concentrando as próprias forças racionais e não se deixando levar pelos impulsos instintivos e violentos. Essas expressões populares poderiam ser agrupadas com as expressões similares dos escritores de caráter popular (recolhidas dos grandes dicionários) nas quais entrem os termos “filosofia” e “filosoficamente”; e assim se poderá perceber que tais expressões têm um significado muito preciso, a saber, o da superação das paixões bestiais e elementares numa concepção da necessidade que fornece à própria ação uma direção consciente. Este é o núcleo sadio do senso comum, que poderia precisamente ser chamado de bom senso e que merece ser desenvolvido e transformado em algo unitário e coerente. Torna-se evidente, assim, por que não é possível a separação entre a chamada filosofia “científica” e a filosofia “vulgar” e popular, que é apenas um conjunto desagregado de idéias e de opiniões (GRAMSCI, 1975, p.1380).

Ao identificar os aspectos saudáveis do senso comum e trabalhar com os problemas que as massas colocam em seu desenvolvimento histórico, os intelectuais, sensíveis aos grupos sociais subalternos, podem agir, auxiliando-os na construção de uma consciência histórica. Para isso, precisam mostrar que, se ontem eles eram subalternos, hoje não o são mais, hoje eles são protagonistas de uma nova história – a história dos grupos sociais subalternos que querem se tornar dirigentes e construir uma nova hegemonia.

Mas, quando o “subalterno” se torna dirigente e responsável pela atividade econômica de massa, o mecanicismo revela-se num certo ponto como um perigo iminente; opera-se, então, uma revisão de todo o modo de pensar, já que ocorreu uma modificação no modo social de ser. Os limites e o domínio da “força das coisas” se restringiram. Por quê? Porque, no fundo, se o subalterno era ontem uma coisa, hoje não o é mais: tornou-se uma pessoa histórica, um protagonista; se ontem era irresponsável, já que era “resistente” a uma vontade estranha, hoje se sente responsável, já que não é mais resistente, mas sim agente e necessariamente ativo e empreendedor (GRAMSCI, 1975, p.1064).

O processo de elevação intelectual e moral das massas é um trabalho árduo porque significa uma luta contra toda a sedimentação determinista, mecanicista e fatalista existente no senso comum dos grupos sociais subalternos. Além dessa luta, os intelectuais orgânicos a esses grupos encontram uma resistência superior e de ordem não racional – a “fé”. Mas a fé em que? No próprio grupo social que pensa como o seu membro que ali, naquele momento, resiste a aceitar os argumentos adversários, já que seu grupo pensa de forma difusa como ele. Muitas vezes, o fato de não saber argumentar de forma coerente e demonstrar racionalmente as bases de sua crença, o não sabê-la defender com argumentos bem estruturados como os apresentados pelo seu adversário, não o faz desistir imediatamente de sua “fé” e mudar de opinião.

Em que elementos baseiam-se, então, a sua filosofia? E, especialmente, a sua filosofia na forma que tem para ele maior importância, isto é, como norma de conduta? O elemento mais importante, indubitavelmente, é de caráter não racional: é um elemento de fé. Mas de fé em quem e em quê? Sobretudo no grupo social ao qual pertence, na medida em que este pensa as coisas também difusamente, como ele: o homem do povo pensa que tantos não podem se equivocar tão radicalmente, como o adversário argumentador queria fazer crer; que ele próprio, é verdade, não é capaz de sustentar e desenvolver as suas razões como o adversário faz com as dele, mas que, em seu grupo, existe quem poderia fazer isto, certamente ainda melhor do que o referido adversário; e, de fato, ele se recorda de ter ouvido alguém expor, longa e coerentemente, de maneira a convencê-lo, as razões da sua fé. Ele não se recorda concretamente das razões apresentadas e não saberia repeti-las, mas sabe que elas existem, já que ele as ouviu expor e ficou convencido delas. O fato de ter sido convencido uma vez, de maneira fulminante, é a razão da permanente persistência na convicção, ainda que não se saiba mais argumentar. (GRAMSCI, 1975, p.1391).

Mas como romper essa “fé” e gerar uma nova que seja orientada pela filosofia da práxis? Gramsci mostra que, para um determinado movimento cultural cujo objetivo é o de substituir o senso comum e as velhas concepções de mundo, o alcance do fim pretendido depende do atendimento a determinadas necessidades. A primeira necessidade diz respeito ao desenvolvimento de uma metodologia fundada na repetição. Assim, recomenda não parar jamais de repetir os próprios argumentos, pois considera a repetição o meio didático mais eficaz para operar sobre a mentalidade popular - “1) não se cansar jamais de repetir os próprios argumentos (variando literariamente a sua forma): a repetição é o meio didático mais eficaz para agir sobre a mentalidade popular”(GRAMSCI, 1975, p.1392).

A segunda necessidade a ser atendida é a formação de intelectuais provenientes dos próprios grupos sociais subalternos. E aqui cabe uma breve lembrança em termos de distinção conceitual, mas que embora seja breve, é de fundamental importância no quadro teórico gramsciano, a saber, a distinção em Gramsci entre o conceito de intelectual e aquele que

exerce a função de intelectual na sociedade. Para Gramsci todos são intelectuais, mas nem todos exercem a função de intelectual na sociedade. Dirá no seu *Quaderno 12* que é impossível separar o *Homo Faber* do *Homo Sapiens* porque não há nenhuma atividade humana que prescindia do elemento intelectual, cognitivo, já que até mesmo na atividade mais maçante, rotineira e aviltante que um trabalhador possa executar no seu ofício fabril, ali, mesmo assim, está presente esse elemento, não se separando teoria e prática, o pensar e o fazer, mas são uma unidade, ainda que arbitrária naquele momento, já que a consciência política de sua função social no mundo da produção talvez não tenha sido até aquele momento alcançada. Mas apesar de todos serem intelectuais na acepção acima mencionada, nem todos exercem a função de intelectual, a saber, a de representarem os interesses e a ideologia dos grupos sociais aos quais estão vinculados. E quando Gramsci discute a segunda necessidade a ser atendida para se chegar ao processo de substituição das velhas concepções de mundo pela filosofia da práxis, retoma a questão da formação de intelectuais, ou seja, daqueles que exerçam essa função na sociedade:

2) trabalhar de modo incessante para elevar intelectualmente camadas populares cada vez mais vastas, isto é, para dar personalidade ao amorfo elemento de massa, o que significa trabalhar na criação de elites de intelectuais de novo tipo, que surjam diretamente da massa e que permaneçam em contato com ela para se tornarem seus “espartilhos” (GRAMSCI, 1975, p.1392).

Diz Gramsci que essa segunda necessidade, a de suscitar do próprio grupo social, sobre o qual se exercita a intenção de elevar intelectual e moralmente, intelectuais que possam manter-se atrelados à massa, quando satisfeita, é aquela que realmente modifica o panorama ideológico de uma época.

A relação entre intelectuais preocupados em formar dirigentes e as massas populares é caracterizada por confrontos entre concepções de mundo diversas, entre filosofias, entre formas de ser e de se comportar. Por isso, não é um exercício simples. Trata-se de um confronto que ocorre interiormente na mente de cada membro constituinte do todo representado pelo grupo social. A concepção do membro particular reflete a concepção do coletivo.

A compreensão crítica de si mesmo é obtida, portanto, através de uma luta de “hegemonias” políticas, de direções contrastantes, primeiro no campo da ética, depois no da política, atingindo, finalmente, uma elaboração superior da própria concepção do real (GRAMSCI, 1975, p.1385).

A depuração do senso comum a partir de seu núcleo sadio – o bom senso – caracteriza-se como um processo de busca de coerência e unidade entre pensamento e ação,

de elevação do senso comum à consciência filosófica. Esse movimento é um *cogito ergo sum* no sentido de perscrutar a própria existência (que não é individual, mas coletiva), a própria história e a história do grupo social ao qual se pertence. Se eu penso, logo existo, quero saber, então, qual pensamento ou concepção de mundo norteia minhas atitudes e valores, enfim, minha existência.

A consciência de fazer parte de uma determinada força hegemônica (isto é, a consciência política) é a primeira fase de uma ulterior e progressiva autoconsciência, na qual teoria e prática finalmente se unificam. Portanto, também a unidade de teoria e prática não é um dado de fato mecânico, mas um devir histórico, que tem a sua fase elementar e primitiva no sentimento de “distinção”, de “separação”, de independência quase instintiva, e progride até a aquisição real e completa de uma concepção do mundo coerente e unitária. (GRAMSCI, 1975, p.1385-1386).

Gramsci chama a atenção para a função fundamental dos intelectuais no processo de confronto interno e crítica à concepção de mundo da qual se compartilha. Por isso, destaca a exigência de analisar a função que eles podem cumprir nesse processo – a função de mediação. A elevação intelectual e moral das massas populares depende de um comprometimento orgânico dos intelectuais, buscando elaborar e tornar coerentes os problemas por elas apresentados, de modo a possibilitar que a busca de respostas seja feita conjuntamente.

Uma ideologia não entranha nas massas e se torna “vida”, concretiza-se, se essa ideologia não é “viva”, se ela não é uma concepção apta a resolver os problemas que historicamente os grupos sociais colocam em sua dinâmica.

É evidente que uma construção de massa desta espécie não pode ocorrer “arbitrariamente”, em torno a uma ideologia qualquer, pela vontade formalmente construtiva de uma personalidade ou de um grupo que se proponha esta tarefa pelo fanatismo das suas próprias convicções filosóficas ou religiosas. A adesão ou não-adesão de massas a uma ideologia é o modo pelo qual se verifica a crítica real da racionalidade e historicidade dos modos de pensar. As construções arbitrárias são mais ou menos rapidamente eliminadas pela competição histórica, ainda que por vezes, graças a uma combinação de circunstâncias imediatas favoráveis, consigam gozar de certa popularidade; já as construções que correspondem às exigências de um período histórico complexo e orgânico terminam sempre por se impor e prevalecer, ainda que atravessem muitas fases intermediárias nas quais a sua afirmação ocorre apenas em combinações mais ou menos bizarras e heteróclitas (GRAMSCI, 1975, p.1392-1393).

Para Gramsci, apenas o contato entre intelectuais e povo permite que uma filosofia se torne história, seja depurada de elementos intelectualísticos e se torne vida. E a atitude dos intelectuais junto às massas se configura como uma atitude política. E o fazer política – a prática – gera história.

O necessário processo de “cisão” que os grupos sociais subalternos precisam efetuar para construir a sua hegemonia é, ao mesmo tempo, um processo de unificação entre teoria e prática. É um processo de conscientização histórica, de conhecimento e reconhecimento da função social que os grupos sociais subalternos representam e podem representar. É a identificação do “solo” no qual esses grupos estão situados. No entanto, o processo de “cisão” não é mecânico ou espontaneísta. Pelo contrário, sublinha Gramsci que a massa popular não se distingue e não se torna independente sem organizar-se e não há organização sem intelectuais, ou seja, sem organizadores e dirigentes. E um dos fundamentos ideológicos da “filosofia da práxis” é exatamente o contato entre os intelectuais e os “simples” para possibilitar o “conhece-te a ti mesmo” coletivo e a construção de uma nova hegemonia:

A posição da filosofia da práxis é antitética a esta posição católica: a filosofia da práxis não busca manter os “simples” na sua filosofia primitiva do senso comum, mas busca, ao contrário, conduzi-los a uma concepção de vida superior. Se ela afirma a exigência do contato entre os intelectuais e os simples não é para limitar a atividade científica e para manter uma unidade no nível inferior das massas, mas justamente para forjar um bloco intelectual-moral que torne politicamente possível um progresso intelectual de massa e não apenas de pequenos grupos intelectuais (GRAMSCI, 1975, p.1384-1385).

Um progresso intelectual e moral de massa ocorre na sociedade civil e configura-se como um movimento de crítica e organização da cultura, um movimento de transformação das concepções de mundo e dos valores. É um trabalho para os grandes intelectuais sensíveis aos problemas de seu tempo. Em parte, Benedetto Croce desempenhava esse papel na Itália de Gramsci, ao procurar se envolver com as questões culturais e políticas ao ponto de ser considerado pelo pensador sardo como o intelectual mais importante do ponto de vista hegemônico, depois do Papa. Croce é um exemplo de intelectual que tem como função a organização da ideologia que “que fornece o cimento mais íntimo à sociedade civil e, portanto, ao Estado; [...]” (GRAMSCI, 1975, p.1306). Contudo, Croce tinha limitações, ele não estava próximo do povo, nem constituía um elemento nacional-popular.

A influência de Croce é menos rumorosa que a de Gentile, mas mais profunda e enraizada; Croce é realmente uma espécie de Papa laico, mas a moral de Croce é mais intelectualística, mais do tipo Renascimento, não pode, portanto, tornar-se popular; enquanto o Papa e a sua doutrina influenciam massas imensas do povo com máximas de conduta que se referem também às coisas mais elementares (GRAMSCI, 1975, p.1306-1307).

O que Gramsci indica quando diz que o tipo de filosofia e ação de Croce se assemelhavam mais à filosofia e ação do intelectual do tipo renascentista e que ele não representava um elemento nacional-popular?

Para responder a essa questão, Gramsci faz nos *Quaderni* comparações entre o movimento cultural representado pelo Renascimento e o movimento representado pela Reforma Protestante. Diz que Erasmo estava para o Luteranismo assim como Croce estava para a filosofia da práxis.

Sua intenção é ressaltar, sobretudo, um aspecto fundamental que constitui também condição imprescindível para que ocorra a elevação intelectual e moral das massas, para que ocorra a substituição de uma concepção de mundo por outra mais atual, para que ocorra uma reforma intelectual e moral, culminando com a construção de uma nova hegemonia. Essa condição imprescindível é a proximidade entre intelectuais (e a filosofia que representam) e povo. Uma filosofia se torna história quando o povo a encarna como aconteceu com o Luteranismo culminando com a Reforma Protestante.

### **3.3 – Reforma intelectual e moral**

Gramsci não elaborou o conceito de contra-hegemonia, mas ao discutir a construção de uma nova civilização por parte dos grupos sociais subalternos falou em reforma intelectual e moral. Mas o que significa para Gramsci reforma intelectual e moral?

A conquista da hegemonia é um processo “molecular”, muitas vezes apresentando-se como lento, paulatino. Envolve fusões do velho com o novo, progressos e retrocessos, cessão e aquisição. Envolve conquistar espaços nas “trincheiras” modernas da luta – a sociedade civil. A conquista da hegemonia não é um processo mecânico, linear e arbitrário.

Uma concepção de mundo não se entranha na sociedade e se torna um modo de ser e de sentir se ela não é “viva” para responder às demandas de um determinado tempo. Ela não conseguirá substituir as velhas concepções se ela não se apresentar intimamente fundida com um programa político e uma concepção da história que o povo reconheça como expressão das suas necessidades vitais.

Não é possível pensar na vida e na difusão de uma filosofia que não esteja intimamente relacionada às questões políticas atuais, estreitamente ligada à atividade preponderante na vida das classes populares, o trabalho, e não se apresentar portanto, dentro de certos limites, conectada necessariamente à ciência. Essa concepção nova talvez assumirá inicialmente formas supersticiosas e primitivas como aquelas da religião mitológica, mas encontrará em si mesma e nas forças intelectuais que o povo gerará do seu seio os elementos para superar essa fase primitiva. Essa concepção conecta o homem à natureza por meio da técnica, mantendo a superioridade do homem e exaltando-a no trabalho criativo, portanto, exalta o espírito e a história (GRAMSCI, 1975, p.1295-1296).

Para Gramsci a filosofia da práxis é a concepção que pode orientar a realização de uma reforma intelectual e moral na sociedade, gerando um novo modo de ser. É a concepção mais atual no que se refere aos problemas enfrentados por nossa geração. É a concepção que tem como fundamento teórico-prático o conceito de trabalho. A filosofia da práxis justifica a historicidade das concepções de mundo a partir da relação dessas com os problemas apresentados pela sociedade em cada momento histórico. A vitalidade de uma concepção, afirma Gramsci, reside na possibilidade ou não dela se tornar vida, concretizar-se.

A filosofia da práxis, com seu vasto movimento de massa, representou e representa um processo histórico similar à Reforma, em contraste com o liberalismo, que reproduz um Renascimento mesquinamente restrito a poucos grupos de intelectuais e que a um certo ponto capitulou diante do catolicismo (GRAMSCI, 1975, p.1293).

A comparação que Gramsci faz entre a Reforma Protestante e a filosofia da práxis é fundamental para se entender o significado do conceito de reforma intelectual e moral como ele o adota – como o momento da organização da cultura, pressuposto para a construção de uma nova hegemonia. A Reforma Protestante representou um movimento de massa em contraste com o Renascimento e seu caráter estreito de pertencer a determinados grupos elitizados da sociedade europeia de então. E uma exigência fundamental para a ocorrência de uma reforma intelectual e moral é apresentada por Gramsci como sendo o contato íntimo de uma determinada concepção de mundo com as massas populares. Para Gramsci, o Luteranismo e o Calvinismo geraram um movimento popular-nacional por onde se difundiram e apenas mais tarde uma cultura superior.

É bem verdade que também a Reforma na sua fase superior, necessariamente, assume os modos do Renascimento e como tal se difunde também nos países não protestantes, onde não houvera uma incubação popular; mas a fase de desenvolvimento popular permitiu aos países protestantes resistir tenazmente e vitoriosamente à cruzada dos exércitos católicos e assim nasceu a nação germânica como uma das mais vigorosas da Europa moderna (GRAMSCI, 1975, p.1859).

Gramsci entende que também o Iluminismo e o Voltairianismo que precederam e acompanharam a Revolução Francesa representaram uma reforma intelectual e moral, inclusive mais completa que a alemã representada pelo Luteranismo. Isso porque a Revolução Francesa abraçou as grandes massas de camponeses, porque teve um fundo laico notável e tentou substituir a religião por uma ideologia completamente laica representada pela ligação entre o nacional e o patriótico. As massas enxergavam no movimento revolucionário a grande possibilidade de ascensão social, econômica e principalmente política. Mas assim como a

Reforma, a Revolução Francesa não provocou de imediato o florescimento de uma alta cultura.

Sobre o caráter popular das grandes concepções que ao longo da história se tornaram concretas, Gramsci diz que o grande difusor da Reforma, por exemplo, foi o povo alemão e não os grandes intelectuais que mantinham um certo preconceito em relação ao movimento religioso. Retomando um trecho da *Storia dell'età barocca in Italia* de Croce, Gramsci ilustra essa questão popular da Reforma em contraste com o elitismo do Renascimento.

O movimento do Renascimento permanecera aristocrático, de círculos eleitos, e na mesma Itália que o gerou e o nutriu não conseguiu extrapolar o ambiente desses círculos da corte, não penetrou no povo, não se tornou costume ou “preconceito”, isto é, coletiva persuasão e fé. A Reforma, ao contrário, teve bastante essa eficácia de penetração popular, mas a pagou com um retardo do seu intrínseco desenvolvimento, com a lenta e muita das vezes interrompida maturação do seu germe vital (CROCE apud GRAMSCI, 1975, p.1858).

Erasmus<sup>13</sup> como um grande representante e porta voz da cultura renascentista dizia que<sup>14</sup> *ubicumque regnat lutheranismus, ibi literarum est interitus*. Dizia isso porque ao lado de desprezar a tristeza e celebrar a alegria, condenar o ócio e celebrar o trabalho, o Luteranismo levou inicialmente a uma desconfiança e hostilidade contra as letras e os estudos.

No entanto, Gramsci em uma crítica dirigida a Croce, em relação ao seu posicionamento frente à filosofia da práxis, posicionamento esse que se assemelhava ao de Erasmo frente ao Luteranismo, afirmará nos *Quaderni* que Croce não podia negligenciar o fato de que da rudeza da Reforma Protestante floresceu a grande reforma intelectual e moral do século XVIII – a filosofia clássica alemã que conseqüentemente influenciaria a Revolução Francesa e o nascimento de todo o mundo moderno.

Que Erasmo pudesse dizer de Lutero: «onde aparece Lutero, morre a cultura» pode-se compreender. Que hoje Croce reproduza a posição de Erasmo não se compreende, já que Croce viu que como da primitiva rudeza intelectual do homem da Reforma brotou a filosofia clássica alemã e o vasto movimento cultural do qual nasceu o mundo moderno (GRAMSCI, 1975, p.1293).

Croce não conseguia compreender o processo histórico pelo qual de Lutero e sua concepção de mundo chegou-se a Kant, Hegel e toda a filosofia clássica alemã. Mantinha-se diante da filosofia da práxis como Erasmo diante do Luteranismo.

---

<sup>13</sup> Erasmo de Roterdã (1466-1536) foi um grande teólogo e humanista que exerceu uma significativa influência durante o Renascimento.

<sup>14</sup> “Aonde chega o Luteranismo, morre a cultura”, frase de Erasmo ao seu amigo Willibald Pirckheimer (1470-1530) que foi um escritor e advogado humanista influente em seu tempo.

[...] do «medieval» Lutero se chegou necessariamente à Hegel e, por isso, diante da grande reforma intelectual e moral representada pelo difundir-se da filosofia da práxis, (Croce) reproduz mecanicamente a atitude de Erasmo (GRAMSCI, 1975, p.1294).

Gramsci mostra que a posição de Croce é como aquela do homem do Renascimento diante da Reforma Protestante, com a diferença de que “(...) Croce revive uma posição que historicamente se demonstrou falsa e reacionária e que ele mesmo (e seus discípulos) contribuíram para demonstrar que era falsa e reacionária” (Ibidem, p.1294).

E, para Gramsci, a filosofia da práxis pressupõe todo esse passado cultural, o Renascimento e a Reforma, a Filosofia Clássica Alemã e a Revolução Francesa, o Calvinismo e a Economia Clássica Inglesa, o Liberalismo Laico e o Historicismo que está na base de toda concepção moderna de vida. A filosofia da práxis era o coroamento de todos esses movimentos:

[...] o coroamento de todo esse movimento de reforma intelectual e moral, dialetizado no contraste entre cultura popular e alta cultura. Corresponde ao nexa Reforma Protestante + Revolução Francesa: é uma filosofia que é também uma política e uma política que é também uma filosofia (GRAMSCI, 1975, p.1860).

A filosofia da práxis, considera Gramsci, ainda está na sua fase popular, do mesmo modo como esteve a Reforma Protestante. Gerar um grupo de intelectuais independentes não é uma coisa fácil, pois demanda um longo processo com idas e vindas, ações e reações, adesões e dissoluções. É um processo árduo porque se trata de uma concepção de um grupo social subalterno, sem iniciativa histórica, um grupo que cresce quantitativa e qualitativamente, mas ainda de modo desordenado. No momento inicial do desenvolvimento do Luteranismo e da Reforma, os grupos sociais subalternos não podiam ultrapassar determinado grau qualitativo, no entanto, seria necessário desenvolvê-los a fim de que pudessem alcançar a hegemonia sobre toda a sociedade. Gramsci percebe que a filosofia da práxis, assim como o Luteranismo o fez, já se entranhava nas massas “tornando-se também «preconceito» e «superstição»; assim como se encontra, representa o aspecto popular do historicismo moderno, mas contém em si um princípio de superação desse historicismo” (GRAMSCI, 1975, p.1861).

Mas para se construir uma nova hegemonia, por parte dos grupos sociais subalternos, não basta à filosofia da práxis simplesmente entranhar-se nas massas de maneira desordenada e incoerente. Ela precisa superar a fase “romântica”. Para isso, Gramsci considera necessária a organização, a busca por uma unidade entre teoria e prática, eliminando os resquícios de

mecanicismo e “religião popular” existentes em determinadas apropriações da filosofia da práxis pelos grupos sociais subalternos.

A realização de uma reforma intelectual e moral, cuja premissa fundamental é a formação de dirigentes, leva Gramsci a ressaltar a importância do moderno Príncipe (a concepção gramsciana do partido político ou organizador da cultura):

O moderno Príncipe deve e não pode não ser o líder e o organizador de uma reforma intelectual e moral, fato que significa criar o terreno para um posterior desenvolvimento da vontade coletiva nacional popular em busca da realização de uma reforma superior e total de civilização moderna (GRAMSCI, 1975, p.1560).

O moderno Príncipe é em Gramsci o organizador e a expressão ativa e operante da formação de uma vontade coletiva nacional-popular e de uma reforma intelectual e moral. E essa reforma não pode acontecer sem estar ligada a um programa de reforma econômica, aliás, esse programa é justamente o meio pelo qual se apresenta cada reforma intelectual e moral. O moderno Príncipe se desenvolvendo, conturba todo o sistema de relações intelectuais e morais enquanto o seu desenvolver-se significa justamente que cada ato vem concebido como útil ou danoso, como virtuoso ou não, ele se torna a grande referência intelectual e moral. O moderno Príncipe “toma o posto, nas consciências, da divindade ou do imperativo categórico, torna-se a base de um laicismo moderno e de uma completa laicização de toda a vida e de todas as relações de costume” (GRAMSCI, 1975, p.1561).

### ***3.3.1 - A organização da cultura***

O moderno Príncipe em Gramsci é o organismo social e político que tem a função fundamental de organizar a cultura, e esse movimento de organização da cultura se configura como um processo de reforma intelectual e moral. O moderno Príncipe é o sujeito desse grande ato histórico, ele é o protagonista e responsável por colocar em curso essa renovação cultural na sociedade com vistas à construção de uma nova hegemonia por parte dos grupos sociais subalternos. E uma reforma intelectual e moral – pressuposto para a construção de uma nova hegemonia – não pode acontecer de forma espontaneísta, voluntarista, arbitrária e abstrata. Em Gramsci, a cultura se torna o terreno fundamental no qual uma reforma intelectual e moral pode ser construída. Para Dore (2007, p.81), “[...] enquanto em Marx a dimensão da cultura não é expressão de relevo para um projeto revolucionário, em Gramsci ela é dimensão basilar para a conquista da hegemonia e a transformação da sociedade”.

Mondaini (2002) acrescenta ainda que a concepção gramsciana de hegemonia não se restringe a uma análise do campo político, mas, pelo contrário, evidencia o campo da cultura como fundamental na luta pela obtenção do consenso. Na verdade, a política, a cultura e a economia não estão separadas (podemos separá-las didaticamente para estudo), pois, na realidade, elas formam um “bloco histórico” – uma unidade inter-relacional. A cultura, a estética, as concepções de mundo em um dado momento histórico não são “ilusões” como determinadas interpretações economicistas e mecanicistas tentaram mostrar, mas, como Gramsci afirma, a caracterização de “aparências” das superestruturas significa apenas colocar em relevo o caráter histórico e social das mesmas.

A distinção entre conteúdo (forças materiais) e forma (ideologias) seria apenas de caráter didático, pois, de acordo com Marx, os homens tomam conhecimento dos conflitos de estrutura no terreno das ideologias. [...] Entretanto, a ideia gramsciana de hegemonia não se limita - como, por exemplo, no pensamento de Lênin - ao campo restrito da política. Diferentemente, ela invade profundamente o espaço da cultura, até então bastante ignorada pelos marxistas [...] (MONDAINI, 2002, s/p).

O processo de construção de uma nova hegemonia, em Gramsci, é um trabalho de renovação de toda a cultura, é a construção de uma nova civilização, pressupõe a transformação do modo de pensar e agir, pressupõe a mudança dos valores – pressupõe uma reforma intelectual e moral. A cultura deixa de ser interpretada como uma dimensão subordinada à economia (interpretações economicistas e deterministas de parte do movimento operário da época de Gramsci) e a criação de um novo Estado passa necessariamente por uma renovação intelectual e moral. Para criar uma nova civilização, Gramsci considera fundamental a organização da cultura, “[...] ampliando os meios para difundir novas concepções do mundo que permitissem às classes subalternas tomar ‘consciência de si’, dos seus próprios fins e fazer sua história” (DORE, 2007, p.80).

Mas quais são os meios pensados por Gramsci para organizar a cultura, tendo em vista uma reforma “intelectual e moral”? Uma premissa fundamental para ele é a difusão, por um centro homogêneo, de um modo de pensar e agir. E nesse ponto, o conceito gramsciano do moderno Príncipe é retomado como tipologia desse centro homogêneo, ou seja, como a grande referência e o sujeito responsável pela organização da cultura. E para Gramsci, o modo de pensar e agir a ser difundido pelo moderno Príncipe deveria estar alicerçado em uma concepção geral de vida, que para Gramsci é a Filosofia da práxis, que apenas se desenvolvia e ainda tinha problemas a serem resolvidos. Contudo, ela consiste numa referência para

formar a concepção geral de vida. Sua difusão também requer a elaboração de um programa que tivesse como princípio o conceito de “trabalho”.

Em relação ao aspecto organizacional do centro homogêneo de cultura, Gramsci toma como referência a sua experiência na redação de revistas. A atividade editorial das revistas era importante tanto pela “organização do seu trabalho de publicação, seja quanto à sua atuação na sociedade para esclarecer ideias e difundir um modo de pensar” (GRAMSCI apud DORE, 2007, p.82).

Nesse sentido, a análise gramsciana das “revistas tipo” ressalta a influência exercida sobre a cultura pelos diferentes tipos de revista que atuavam na sociedade italiana de sua época, seja em relação ao público ao qual se destinavam, seja em relação ao objeto apresentado e discutido por cada uma delas. Gramsci as classifica em três tipos: o tipo teórico, o “crítico-histórico-bibliográfico” e o de cultura geral. O primeiro tipo se caracteriza pela abordagem de um tema específico, mostrando o seu desenvolvimento a partir de uma análise sistemática, por exemplo, uma análise do Estado moderno. O segundo tipo se caracteriza por serem revistas combativas, mas não apenas de mera propaganda. Realizavam a difusão de ideias, como o meridionalismo salveminiano, a renovação do idealismo, no caso da *La Voce*<sup>15</sup>, e tentavam mudar o ambiente e os hábitos intelectuais, sendo também portadoras de propostas políticas, afirma Dore (2007).

O terceiro tipo era a revista de cultura geral, que, como caracteriza Dore, pertence:

[...] à esfera do ‘senso comum’ ou ‘bom senso’, porque o seu fim é o de modificar a opinião média de uma certa sociedade, criticando, sugerindo, caçoando, corrigindo, reformulando e, definitivamente, introduzindo ‘novos lugares comuns’. Se bem escritas, com brio, com um certo senso de destaque (de modo a não assumir tons professorais), mas de todo modo com interesse cordial pela opinião média, as revistas desse tipo podem ter difusão e exercer uma profunda influência (GRAMSCI apud DORE, 2007, p.88).

Com base na análise da organização do trabalho editorial, Gramsci reflete sobre como influenciar a cultura a partir de um organismo coeso, homogêneo e com diretrizes bem formuladas, capaz de defender e disseminar uma certa “concepção geral de vida” em consonância com os problemas vivenciados em um determinado momento pela sociedade. Suas experiências pessoais com a atividade editorial e sua reflexão sobre as mesmas irão conduzi-lo à formulação da escola unitária. Esta é alicerçada no princípio unitário - a perspectiva de unidade entre trabalho industrial e intelectual. Segundo Dore (2007, p.89), a

---

<sup>15</sup> *La Voce* foi uma revista italiana de cultura e política. Fundada em 1908 por Giuseppe Prezzolini e Giovanni Papini.

[...] organização prática da escola unitária, que tem em vista a elevação cultural das massas populares, é concebida a partir da atividade editorial das revistas. Por sua vez, ao serem formuladas, as linhas de funcionamento da escola unitária também passam a orientar a organização de toda a atividade cultural.

Não é por acaso que Gramsci escreve sobre a escola unitária no mesmo Caderno 12 no qual discute a história dos intelectuais e a função que os mesmos desempenham na sociedade. É impossível pensar na construção de uma nova hegemonia por parte dos grupos sociais subalternos sem organizar a cultura e sem os organizadores dessa cultura – os intelectuais. Mas onde realizar esse tipo de trabalho de emancipação social e organização da cultura? É necessário, para Gramsci, pensar em locais aptos a esses fins.

### **3.3.2 – A Escola Unitária**

A escola unitária foi pensada por Gramsci como um grande centro homogêneo de cultura que promoveria uma elevação “intelectual e moral” das massas, seria um lugar para formar dirigentes, um lugar para desenvolver o pensamento lógico e abstrato, um lugar para possibilitar o desenvolvimento do “espírito” científico e a autonomia dos indivíduos – em suma, um local para se organizar a cultura. Mas por que uma “escola unitária”? A escola unitária foi pensada por Gramsci dentro do contexto de crise da "Escola Humanista", cuja maior expressão se deu no fim do século XIX e início do XX. Então, aprofundou-se o seu declínio, devido às mudanças ocorridas na sociedade moderna, com o avanço da industrialização, da ciência e da técnica. Com o advento da Revolução Industrial, as cidades cresceram, tornaram-se mais complexas e aumentou a demanda por força de trabalho qualificada no campo industrial. Nesse quadro, a Escola Humanista entra em crise, juntamente com o modo de vida baseado no ideal greco-romano. É um momento de profundas transformações econômicas, sociais e políticas.

O desenvolvimento da base industrial, tanto na cidade como no campo, gerava a crescente necessidade do novo tipo de intelectual urbano: desenvolveu-se, ao lado da escola clássica, a escola técnica (profissional, mas não manual), o que pôs em discussão o próprio princípio da orientação concreta de cultura geral, da orientação humanista da cultura geral fundada na tradição greco-romana. Esta orientação, uma vez posta em discussão, foi afastada, pode-se dizer, já que sua capacidade formativa era em grande parte baseada no prestígio geral e tradicionalmente indiscutido de uma determinada forma de civilização (GRAMSCI, 1975, p.1531).

Para Gramsci, a tendência naquele momento era a de abolir qualquer tipo de escola “desinteressada” (não imediatamente interessada) e “formativa”, ou de conservar apenas um

seu reduzido exemplar, destinado a uma pequena elite de senhores e mulheres que não deveriam pensar em se preparar para um futuro profissional, bem como a de difundir cada vez mais as escolas profissionais especializadas, nas quais o destino do aluno e sua futura atividade eram predeterminados.

Identificando a crise da escola humanista e as iniciativas surgidas para dar novas respostas à situação, Gramsci (1975) apresenta críticas e propostas. Critica a multiplicação de escolas profissionais, sem planos e princípios, que davam aos trabalhadores a ilusão de que a ampliação de escolas significava o alargamento de suas possibilidades de elevação cultural e social. No entanto, Gramsci mostra que as escolas profissionais nada mais faziam do que contribuir para cristalizar as diferenças sociais em “formas chinesas”.

A superação da crise da escola humanista, no entender de Gramsci, dependia da possibilidade de formar novos quadros em consonância com o contexto da sociedade moderna, industrial. Todavia, os princípios da escola humanista não deviam ser abandonados. Essa escola, para ele, não era democrática, pelo contrário, era oligárquica, já que destinada à formação das novas gerações dos grupos sociais dirigentes – destinadas também a se tornarem dirigentes -, mas não era oligárquica pelo seu modo de ensino. Para Gramsci (1975) não é a aquisição de capacidades de direção, não é a tendência a formar homens superiores que dá a marca social de um tipo de escola. A marca social é dada pelo fato de que cada grupo social tem um tipo próprio de escola, destinado a perpetuar nesses estratos uma determinada função tradicional, dirigente ou instrumental.

Desse modo, a organização curricular da antiga escola humanista com o estudo do latim e do grego possibilitava a formação de quadros dirigentes, porque estimulava o pensar de maneira lógica, utilizando-se da indução e da dedução, e o desenvolvimento da intuição historicista. Sua perspectiva, portanto, não era a de negar completamente a escola clássica, mas de renová-la, orientando-a também para as massas populares.

Ao analisar as orientações educacionais da velha escola média italiana, tal como a Reforma Casati<sup>16</sup> a organizara, Gramsci afirma que então a escola era eficaz porque formava as elites dirigentes da época – baseando-se em princípios educativos que não eram abstratos, mas vinculavam-se à antiga tradição clássica (greco-romana), representando a “atmosfera” daquele momento.

---

<sup>16</sup> Gabrio Casati (1798-1873) foi Ministro da Instrução Pública do Reino do Piemonte entre 1859 e 1860, promovendo durante o exercício de seu cargo uma reforma escolar muito importante que se tornaria a base educacional da Itália após a unificação.

Na velha escola, o estudo gramatical das línguas latina e grega, unido ao estudo das literaturas e histórias políticas respectivas, era um princípio educativo na medida em que o ideal humanista, que se personifica em Atenas e Roma, era difundido em toda a sociedade, era um elemento essencial da vida e da cultura nacionais (GRAMSCI, 1975, p.1543).

Para superar a crise que se instalara, Gramsci propõe como solução a escola unitária. Essa escola pensada por Gramsci é orientada pelo princípio unitário, a formação que une o desenvolvimento do trabalho industrial ao trabalho intelectual, como estratégia para superar a dualidade entre escola profissional e escola formativa.

Se se quer destruir esta trama, portanto, deve-se não multiplicar e hierarquizar os tipos de escola profissional, mas criar um tipo único de escola preparatória (primário-média) que conduza o jovem até os umbrais da escolha profissional, formando-o, durante este meio-tempo, como pessoa capaz de pensar, de estudar, de dirigir ou de controlar quem dirige (GRAMSCI, 1975, p.1547).

Gramsci dá prioridade à formação geral, humanista e não à formação profissional. Para ele, o jovem deve primeiro desenvolver determinadas faculdades que lhe possibilitem adquirir maturidade e autonomia a fim de que, posteriormente, possa escolher sua profissão de maneira consciente.

A crise terá uma solução que, racionalmente, deveria seguir esta linha: escola única inicial de cultura geral, humanista, formativa, que equilibre de modo justo o desenvolvimento da capacidade de trabalhar manualmente (tecnicamente, industrialmente) e o desenvolvimento das capacidades de trabalho intelectual. Deste tipo de escola única, através de repetidas experiências de orientação profissional, passar-se-á a uma das escolas especializadas ou ao trabalho produtivo (GRAMSCI, 1975, p.1531).

Em relação ao aspecto organizacional e curricular da Escola Unitária, Gramsci afirma que ela deveria corresponder ao período representado pelas escolas primárias e médias, reorganizadas não somente no que diz respeito ao método de ensino, mas também no que toca à disposição dos vários graus da carreira escolar.

Na sua fase inicial, que não deveria ultrapassar três - quatro anos, o currículo deveria ao lado de ensinar a ler, escrever, fazer contas, geografia e história, desenvolver uma questão que Gramsci acha fundamental: a parte relativa aos direitos e deveres.

O nível inicial da escola elementar não deveria ultrapassar três - quatro anos e, ao lado do ensino das primeiras noções “instrumentais” da instrução (ler, escrever, fazer contas, geografia, história), deveria desenvolver, sobretudo a parte relativa aos “direitos e deveres”, atualmente negligenciada, isto é, as primeiras noções do Estado e da sociedade, enquanto elementos primordiais de uma nova concepção do mundo que entra em luta contra as concepções determinadas pelos diversos ambientes sociais tradicionais, ou seja, contra as concepções que poderíamos chamar de folclóricas (GRAMSCI, 1975, p.1535).

Para Gramsci, o resto do curso não deveria durar mais de seis anos, de modo que, aos quinze ou dezesseis anos, já deveriam estar concluídos todos os graus da escola unitária. Essa fase final seria decisiva para desenvolver a autonomia e a maturidade intelectual e moral dos alunos.

[...] a última fase deve ser concebida e organizada como a fase decisiva, na qual se tende a criar os valores fundamentais do “humanismo”, a autodisciplina intelectual e a autonomia moral necessárias a uma posterior especialização, seja ela de caráter científico (estudos universitários), seja de caráter imediatamente prático-produtivo (indústria, burocracia, comércio, etc.) O estudo e o aprendizado dos métodos criativos na ciência e na vida devem começar nesta última fase da escola, não devendo mais ser um monopólio da universidade ou ser deixado ao acaso da vida prática: esta fase escolar já deve contribuir para desenvolver o elemento da responsabilidade autônoma nos indivíduos, deve ser uma escola criativa (GRAMSCI, 1975, p.1536-1537).

Portanto, a partir dessa forma de se organizar o currículo da escola unitária, Gramsci entende que na sua fase inicial, essa escola tenderia a disciplinar e, assim, também a nivelar, a obter uma certa espécie de “conformismo” que pode ser chamado, segundo o pensador sardo, de “dinâmico”, essencial; na fase final, por ele chamada de criadora, sobre a base já atingida de “coletivização” do tipo social, tender-se-ia a expandir a personalidade do aluno, tornada autônoma e responsável, mas com uma consciência moral e social sólida e homogênea. Também nessa fase final da Escola Unitária, as atividades fundamentais se desenvolveriam por meio de seminários, se desenvolveriam nas bibliotecas, nos laboratórios experimentais; para Gramsci seria nessa fase que seriam recolhidas as indicações orgânicas para a orientação profissional.

O advento da escola unitária, diz Gramsci, significa a concretização do princípio unitário: o desenvolvimento da relação entre trabalho intelectual e trabalho industrial.

O advento da escola unitária significa o início de novas relações entre trabalho intelectual e trabalho industrial não apenas na escola, mas em toda a vida social. O princípio unitário, por isso, irá se refletir em todos os organismos de cultura, transformando-os e emprestando-lhes um novo conteúdo (GRAMSCI, 1975, p.1538).

Desse modo, o princípio unitário não se restringe à escola unitária, mas deve nortear, na visão de Gramsci, todos os organismos de cultura e, por fim, toda a sociedade, favorecendo a aproximação entre academia e vida real, entre teoria e prática, filosofia e política, fomentando uma reforma intelectual e moral – alicerce para a construção de uma nova civilização, uma nova hegemonia:

[...] A escola unitária se integra ao “edifício” das organizações culturais, que deveria se constituir de forma centralizada em torno da sistematização do saber, expansão e criação intelectual para impulsionar a cultura nacional. Apenas desse modo o conjunto das organizações culturais existentes deixaria de ser “cemitérios de cultura”. (GRAMSCI apud DORE, 2007, p.89-90).

A discussão aqui realizada mostra que, em Gramsci, a conquista da hegemonia pelos grupos sociais subalternos está intrinsecamente ligada ao aspecto da elevação “intelectual e moral” dos mesmos, a um “conhece-te a ti mesmo” que deve ser coletivo. Em conjunto, é um processo voltado a promover uma “reforma intelectual e moral”. Mas a elevação “intelectual e moral” das massas e a formação de “dirigentes” exigem condições apropriadas para isso. Gramsci não é um pensador espontaneísta, mas, ao contrário, enfatiza a necessidade de se organizar a cultura, criando “as condições imprescindíveis à conquista de uma ‘consciência superior’. É nessa perspectiva que podemos ler a sua vasta experiência jornalística” (DORE, 2007, p.91).

E essa preocupação gramsciana com a organização da cultura aliada à discussão de uma necessidade de uma reforma intelectual e moral como fundamento para a construção de uma nova civilização não é fruto apenas das reflexões surgidas nos anos do cárcere fascista, esse pensamento já aparece *in nuce* no jovem Gramsci recém-chegado à Turim em 1911.

Para Natoli (2010), quando na Turim de 1912-1913, realizou-se o primeiro e verdadeiro encontro do jovem Gramsci com o socialismo italiano, sua original formação político-cultural sindicalista-sardista, influenciada pelo pensamento de Attilio Deffenu e pelo meridionalismo livre-cambista de Gaetano Salvemini, ampliava-se no sentido da reforma intelectual e moral promovida pro Croce e por Gentile, assim como por *La Voce*. Este mesmo húbmus político-cultural, enriquecido pelas leituras ou pelos cursos universitários de Luigi Einaudi, Matteo Bartoli, Umberto Cosmo, Arturo Farinelli, Anibale Pastore, Francesco Ruffini, Zino Zini, é que associou Gramsci aos estudantes congregados em torno de Angelo Tasca. É importante destacar que, no centro da reflexão de Gramsci, estaria, desde essa fase inicial, o problema de compreender como as ideias se tornam forças práticas, concretamente operantes na história. É nesse sentido, que a centralidade atribuída à cultura, como fator de emancipação individual e coletiva e como força criadora de história, inscreve-se em tal ponto de referência.

Já no jovem Gramsci, a organização da cultura e a elevação intelectual e moral das massas emergem como fundamentos para a conquista do poder e a construção do socialismo. Segundo Natoli (2010), a organização econômica e política dos trabalhadores também implicava indiretamente a formação de uma “comunhão de espíritos”, de uma “colaboração

de pensamento”, de um apoio mútuo no trabalho de aperfeiçoamento individual, de educação recíproca e recíproco controle. Tal operação não podia ser adiada para o futuro, na visão do jovem Gramsci, continua Natoli (2010), era ela mesma liberdade, por ser estímulo à ação e condição da ação. O socialismo era organização, e organização não só política e econômica, mas também e, sobretudo de saber e de vontade, obtida através da atividade de cultura.

Esses pensamentos germinavam dentro de uma conjuntura extremamente árdua, mas fecunda, sobretudo para Antonio Gramsci. Devido à Primeira Guerra Mundial em que muitos companheiros de militância política foram (e alguns não voltariam mais da guerra) convocados, em que o jovem sardo (devido às condições de saúde que o impossibilitaram de ser recrutado também para as trincheiras da carnificina) assume posições de maior destaque no movimento socialista italiano e na atividade editorial de periódicos socialistas. Nesse contexto, por exemplo, coube a Gramsci a incumbência de organização e publicação do número único de *La Città Futura* publicado em fevereiro de 1917 aos cuidados da Federação Juvenil Piemontesa do Partido Socialista. Gramsci organizou por inteira a redação do jornal que tinha como objetivo educar e formar os jovens socialistas de acordo com a “disciplina política”, de acordo com a solidariedade e a vida organizada no Partido.

A esta configuração, profundamente nova, deveria corresponder um conceito mais alto de cultura, capaz de superar seja o corporativismo operário e a visão economicista da espontaneidade da consciência de classe, seja o ecletismo improvisado, sentimental e filantrópico predominante nas universidades populares. O mais importante não eram as conferências, mas sim “o trabalho miúdo de discussão e de investigação dos problemas; nele, todos participam, todos dão uma contribuição, todos são ao mesmo tempo mestres e discípulos”. E precisamente neste conceito “socrático” (o termo é de Gramsci) de cultura estava contido o núcleo mais profundo de uma autorreforma interna do movimento socialista, que deveria abranger seja os tradicionais vínculos de subordinação entre dirigentes e militantes de base, seja as relações entre organizações políticas e sindicais e classes trabalhadoras (NATOLI, 2010, p.61).

Esse *modus operandi* de trabalho colegiado que balizava a formação dos quadros do partido socialista italiano, principalmente as associações culturais e a redação dos jornais, em que Gramsci se forma e forma, virá desenvolvido e ampliado em seguida nos anos do Cárcere, quando nas páginas dos seus *Quaderni* escreve sobre a escola unitária (sua concepção, organização e forma de ser), retomando, assim, alguns dos elementos sobre organização da cultura e a elevação intelectual e moral das massas, presentes na sua formação juvenil.

De fato, a escola unitária deveria ser organizada como colégio, com vida coletiva diurna e noturna, liberada das atuais formas de disciplina hipócrita e mecânica, e o estudo deveria ser feito coletivamente, com a assistência dos professores e dos melhores alunos, também nos momentos de aplicação e de exercícios individuais etc. (GRAMSCI, 1975, p.1536).

Assim, uma das grandes preocupações de Gramsci quando discute a escola unitária e a necessidade de uma elevação intelectual e moral das massas é a organização da cultura. Mas o que significaria para Gramsci organizar a cultura? A cultura então vivida por sua geração seria algo desorganizado?

A organização da cultura, para Gramsci, é a elaboração de uma nova hegemonia por parte dos grupos sociais subalternos a partir de uma elevação intelectual e moral dos mesmos. É um processo de “conhece-te a ti mesmo” coletivo de transformação das mentalidades e do *ethos*, tornando coerente o pensamento das massas, educando-as para a aquisição de instrumentos capazes de torná-las independentes da direção burguesa e gerando uma nova “massa” de dirigentes.

Organizar a cultura é dar um novo impulso e direção à sociedade, construindo uma nova civilização, a partir da eliminação dos contrastes e contradições existentes na cultura dominante. Cultura essa que, da maneira como está organizada, não só reflete as relações sociais de produção material e espiritual da vida na sociedade burguesa, como também é o húmus propício para que determinadas relações econômicas e sociais se reproduzam.

Combatendo todo tipo de espontaneísmo, Gramsci compreende a necessidade imprescindível de construir meios e condições para se organizar a cultura – meios para educar os grupos sociais subalternos e formar dirigentes (especialista + político) capazes de alavancar uma nova civilização.

O modo de ser do novo intelectual não pode mais consistir na eloquência, motor exterior e momentâneo dos afetos e das paixões, mas numa inserção ativa na vida prática, como construtor, organizador, “persuasor permanentemente”, já que não apenas orador puro – mas superior ao espírito matemático abstrato; da técnica-trabalho, chega à técnica-ciência e à concepção humanista histórica, sem a qual permanece “especialista” e não se torna “dirigente” (especialista + político) (GRAMSCI, 1975, p.1551).

Gramsci conhece bem a responsabilidade dos grandes intelectuais sensíveis aos problemas de seu tempo, no sentido de trabalharem para a concretização desses meios e condições. Ao formular os princípios da escola unitária, Gramsci de certa forma explicitou os meios e mostrou como concretizar a organização da cultura:

Este esquema de organização do trabalho cultural segundo os princípios da escola unitária deveria ser desenvolvido, cuidadosamente, em todas as suas partes e servir de guia na constituição mesmo do mais elementar e primitivo centro de cultura, que deveria ser concebido como um embrião e uma molécula de toda a estrutura mais maciça. Mesmo as iniciativas que se sabem transitórias e experimentais deveriam ser concebidas como capazes de ser absorvidas no esquema geral e, ao mesmo tempo, como elementos vitais que tendem a criar todo o esquema (GRAMSCI, 1975, p.1539-1540).

Gramsci entende que a história não é linear, não caminha por saltos, e nem podia ser explicada pelas regras da lógica formal. Ao contrário, ele sabe que o novo é construído a partir de elementos racionais (vivos) presentes no velho (morto ou que se agoniza), ou para ilustrar seu entendimento das grandes transformações culturais vividas pela Europa, mais precisamente falando da Contrarreforma, diz que “(...) a Contrarreforma, a qual, de resto, como todas as restaurações, não foi um bloco homogêneo, mas uma combinação substancial, se não formal, entre o velho e o novo” (GRAMSCI, 1975, p.2292).

O novo germina no velho, e ao se desenvolver, esse novo pode acelerar o fim do velho. Esse devir histórico não é determinado por um *telos a priori*, mas é condicionado pelas condições históricas existentes num dado momento em intrínseca relação com os sujeitos históricos que são o motor desse movimento. Sem pender para um lado ou para o outro, para o determinismo (fatalismo) ou para o voluntarismo “cego”, Gramsci mostra que talvez a maior contribuição da filosofia clássica alemã é reafirmar que o homem é o motor da história, sem desconsiderar que a história nos condiciona, mas ressaltando que nós somos os autores das condições que nos condicionam, logo, o caráter humano da história e suas vicissitudes são ressaltados pelo pensador sardo.

Em Gramsci, a construção de uma nova hegemonia por parte dos grupos sociais subalternos demanda, por parte dos mesmos, um reconhecimento do terreno no qual estão pisando, como também o aproveitamento de espaços oferecidos pelo inimigo de modo a vencê-lo, usando os mesmos canais de luta (os aparelhos privados de hegemonia) – a sociedade civil.

### **3.4 - A construção da consciência política: do econômico-corporativo ao universal**

Um dos elementos fundamentais considerados por Gramsci, quando discute o conceito de reforma intelectual e moral e o processo de elevação cultural das massas visando à construção de uma nova hegemonia, é a construção de uma consciência política universal por parte dos grupos sociais subalternos. A conquista da hegemonia por um determinado grupo social pressupõe, em Gramsci, a elevação da consciência política de um estágio em que é econômico-primitiva a um estágio em que ela se torne consciência universal. A conquista da hegemonia por um grupo social pressupõe a superação da organização de grupos sociais que se mantém atrelada a interesses de categorias, a interesses econômico-corporativistas. Por

exemplo: o sindicato - aqui, predominam interesses econômicos e corporativos. A fase de superação do sindicato é, no entendimento de Gramsci, o partido. No partido, não dominam interesses particularistas de determinadas categorias sociais, mas sim o conjunto de interesses dos grupos sociais subalternos, que esbarram no mesmo “muro”. No partido, predominam os interesses políticos.

Para Gramsci (1975), a elevação da consciência política por parte de um determinado grupo social apresenta-se como um processo; inicia-se com o momento mais elementar caracterizado por uma determinada solidariedade no campo econômico entre membros de uma determinada categoria. No caso da burguesia, por exemplo, começou com a união entre os comerciantes, os fabricantes dos produtos que os comerciantes comercializavam, mas não havia uma solidariedade entre os comerciantes e os fabricantes, ou seja, entre o grupo social.

O segundo momento do processo de elevação da consciência política é caracterizado pela luta, ainda restrita ao campo econômico, de interesses em comum por parte de todo o grupo social e não mais de uma determinada categoria, nesse momento, comerciantes e fabricantes se unem, solidarizam-se e reivindicam do Estado políticas que beneficiem seus interesses como grupo social.

O terceiro momento do processo de conscientização política é caracterizado pela superação dos interesses corporativistas, o grupo social que almeja a direção de toda a sociedade deve apresentar os seus interesses não mais como restritos à esfera do corporativo (particular), mas como interesses gerais (universal), interesses também dos grupos sociais subordinados. Esse último momento, na visão de Gramsci, é o mais claramente político por assinalar:

[...] a nítida passagem da pura estrutura às superestruturas complexas, é a fase na qual as ideologias germinadas anteriormente se encontram e entram em contraste até que uma delas, ou ao menos uma combinação delas, tende a prevalecer, a impor-se, a difundir-se sobre toda a área, determinando além da unidade política, também a unidade intelectual e moral sobre um plano não corporativo, mas universal, de hegemonia de um agrupamento social fundamental sobre os agrupamentos sociais subordinados (GRAMSCI, 1975, p.457-458).

Analisando o processo de desenvolvimento da consciência política por um determinado grupo social, Gramsci mostra que o exercício da hegemonia implica, por parte do grupo social dirigente, a inserção em seu governo, em suas políticas, de reivindicações dos grupos sociais subalternos. É o aspecto dialético da concepção gramsciana de hegemonia.

Evidentemente o fato da hegemonia pressupõe que se leve em consideração os interesses e as tendências dos grupos sobre os quais a hegemonia será exercida, que se forme um certo equilíbrio, ou seja, que o grupo hegemônico faça alguns

sacrifícios de ordem econômico-corporativa, mas esses sacrifícios não podem tocar o essencial, uma vez que a hegemonia é política, mas também e especialmente econômica, tem a sua base material na função decisiva que o grupo dominante exercita sobre o núcleo decisivo da atividade econômica (GRAMSCI, 1975, p.461).

Gramsci está sempre atento às estratégias políticas e culturais da burguesia no sentido de manter sua direção sobre a sociedade. Assim, ao discutir o conteúdo de algumas revistas literárias da Europa como a *Nouvelles Littéraires*, retoma uma observação feita por Alberto Consiglio<sup>17</sup>. Este, diante do crescimento por parte de intelectuais franceses de matérias que falavam sobre os romances operários e populistas, apresentou a tese de que esse crescimento caracterizava a tentativa da burguesia de se aproximar mais do povo devido ao crescimento político e social do proletariado e da crescente disseminação de sua ideologia pelo mundo. O aproximar-se do povo, diz Gramsci, significa, portanto, a retomada do pensamento burguês que não quer perder sua hegemonia sobre as classes populares e que, para exercitar melhor essa hegemonia, acolhe uma parte da ideologia proletária. A burguesia dá a “mão” pra não perder o “braço”, cede espaço em suas políticas, acolhe as reivindicações dos grupos sociais adversários, mas, ao final, continua dando sua “face” a essas reivindicações.

A tese de Consiglio [(mais ou menos explícita e consciente)] é a seguinte: diante do crescimento da potência política e social do proletariado e da sua ideologia, algumas seções do intelectualismo francês reagem com esses movimentos «em direção ao povo». A aproximação do povo significaria, portanto, uma retomada do pensamento burguês que não quer perder a sua hegemonia sobre as classes populares e que, para exercer melhor essa hegemonia, acolhe uma parte da ideologia proletária (GRAMSCI, 1975, p.820).

### 3.5 – À guisa de fechamento do capítulo

Assim, Gramsci mostra nos *Quaderni* quão complexo é o processo de construção (por parte dos grupos sociais subalternos) ou manutenção (por parte dos grupos sociais dominantes) da hegemonia. Ele não menciona em nenhum momento de sua análise o conceito de contra-hegemonia, seja quando trata do desenvolvimento do Estado Moderno, seja quando trata da construção da hegemonia pelos grupos sociais subalternos. Sobre a construção de uma nova hegemonia por parte dos grupos sociais subalternos, Gramsci alerta que o Estado Moderno - que domina com base no consenso – só pode ser enfrentado na medida em que as massas “cindem” com as concepções que assimilaram dos grupos dirigentes e que dão

---

<sup>17</sup> Alberto Consiglio (1902-1973) foi um jornalista, político e roteirista de cinema italiano.

sustentação à sua direção. Esse enfrentamento é um “conhece-te a ti mesmo coletivo”, o início de um movimento de elevação intelectual e moral das massas. Movimento esse que depende da atuação dos intelectuais orgânicos aos grupos sociais subalternos para mediar esse processo, tornando coerente e unitário o pensamento desses grupos. Esses intelectuais, refutando todo tipo de determinismo e espontaneísmo, deveriam criar os meios e as condições para se organizar a cultura e realizar uma reforma intelectual e moral, já que essa reforma é *conditio sine qua non* para a construção de uma nova hegemonia. Quando Gramsci formula a sua concepção de escola unitária, ele está apresentando os meios de promover uma elevação intelectual e moral das massas – uma organização da cultura. A escola unitária, através de sua organização baseada no princípio unitário – trabalho intelectual + trabalho industrial -, formaria os novos dirigentes (especialista + político), desenvolvendo a disciplina, o espírito científico, a autonomia intelectual e moral dos mesmos, que poderiam assim, construir uma nova hegemonia.

Não representaria essa discussão gramsciana sobre a organização da cultura e a necessidade de uma reforma intelectual e moral um movimento semelhante ao de Maquiavel quando escreve seu Príncipe? Em Gramsci (diferentemente de Maquiavel) o Príncipe é um organismo coletivo que seria o líder e o responsável pela organização da cultura, referência moral e política para alavancar a construção de uma nova hegemonia. Maquiavel elenca os valores adequados de um grande líder capaz de unificar uma Itália fragmentada moral e politicamente, mas não somente trata em sua obra dos aspectos ideias desse líder, trata também, em igual importância, de como o líder deveria cumprir seu papel (os meios). Gramsci, quando discute o seu Moderno Príncipe, elenca os seus valores morais e políticos (assim como Maquiavel), além do papel que esse deveria cumprir na sociedade, como também os meios adequados que ele deveria lançar mão e atuar - pensar a estrutura e a organização da escola unitária como modelo de atuação do Moderno Príncipe. Não estaria, nesse sentido, Gramsci assim como Maquiavel ensinando aos italianos (no caso gramsciano, aos grupos sociais subalternos) a “governar”?

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho teve como objetivo discutir a concepção gramsciana de reforma intelectual e moral como *conditio sine qua non* para a construção de uma hegemonia por parte dos grupos sociais subalternos. A pesquisa partiu da hipótese, posteriormente corroborada na dissertação de mestrado deste autor que Gramsci nunca formulou e usou o conceito de contra-

hegemonia, mas quando pensa, discute e mostra como os grupos sociais subalternos deveriam construir sua hegemonia, menciona o conceito de reforma intelectual e moral.

O conceito de hegemonia formulado por Gramsci está intrinsecamente relacionado ao que poderia se chamar de ampliação do Estado das sociedades de capitalismo avançado. Ele é a “lente” formulada por Gramsci pra ler essa nova face do Estado Moderno que se configura não mais apenas como sociedade política, mas devido à organização da sociedade civil e sua mobilização, o Estado passa a se configurar como sociedade política mais sociedade civil, ou seja, coerção mais consenso. A hegemonia diz respeito à nova forma de atuação e direção da burguesia baseada na direção intelectual e moral da sociedade – uma forma mais sutil e também, por isso, mais poderosa de impor seus valores e condições.

Nesse sentido, no primeiro capítulo deste trabalho, discutiu-se o confronto ideológico e político de Gramsci com a atmosfera da Segunda e da Terceira Internacionais, onde ele se forma, critica os elementos positivistas, economicistas e mecanicistas que se apropriaram da filosofia da práxis, deturpando-a, como também elabora e reelabora conceitos fundamentais que o auxiliarão na tentativa de pensar a construção de uma hegemonia por parte dos grupos sociais subalternos.

O pensador sardo se apropria dialeticamente de ideias e conceitos forjados num movimento por ele compreendido e “lido” de organização da sociedade civil e a respectiva ampliação do Estado Burguês nas sociedades de capitalismo avançado, não deixando passar despercebidos os limites e alcances de tal ampliação. Mas não serão apenas as ideias e os conceitos surgidos nos contextos das Internacionais e do ambiente de luta socialista e comunista que o influenciarão. Principalmente durante a tecitura dos *Quaderni* e a discussão do conceito de hegemonia, Gramsci dialogará com correntes anteriores ao seu contexto de formação e de vertentes não marxistas como, por exemplo, a obra de Renan. E isso acontece exatamente quando pensa em construção da hegemonia por parte dos grupos sociais subalternos, colocando em relevo o aspecto da organização da cultura. Dessa maneira, aparece em sua obra o conceito de reforma intelectual e moral como forma de preparar o terreno para a transformação social.

No segundo capítulo, discutiu-se as fontes do conceito de reforma intelectual e moral, no qual foram examinadas a obra de Renan *Reforma Intelectual e Moral da França*, a discussão feita por Missiroli na tentativa de aliar a debilidade do recém-formado Estado Italiano à ausência de uma reforma aos moldes de uma Reforma Protestante, como também discutiu-se alguns conceitos de Georges Sorel como Cisão e Mito. Alguns desses conceitos recuperados por Gramsci e reelaborados no sentido de se pensar uma organização da cultura.

Mas antes dessa reelaboração, o próprio Gramsci mostra os limites de algumas dessas ideias presentes em Renan e Missiroli, principalmente neste último. Para Gramsci, tanto Renan como Missiroli tentam e pensam uma reforma intelectual e moral de seus respectivos países recorrendo, ao fim e ao cabo, aos mesmos artifícios: para o povo a educação católica, eclesiástica, para cumprir o papel que a Reforma Protestante cumpriu nos países onde medrou; já para a elite recorrem ambos à ciência, à razão, à reforma das Universidades entendidas como celeiros de alta cultura e local por excelência de conservação e proliferação dos valores tradicionais da sociedade como o heroísmo, o patriotismo, a monarquia.

Eles não estão preocupados com a elevação intelectual e moral do povo, antes recorrem ao catolicismo, ou melhor, ao elemento religioso do catolicismo como meio cimentador da sociedade para estabelecer certos limites morais. Recorrem ao elemento religioso como condicionante social e moral para evitar levantes sociais, para criar no povo hábitos adequados a um tipo de comportamento aceitável pela as elites de seus respectivos países.

Missiroli e a corrente por ele representada na Itália que defendia que a debilidade de seu país se devia à ausência de uma reforma religiosa aos moldes da Protestante são duramente criticados por Gramsci que via nesse entendimento uma apropriação mecânica das ideias de Renan, como também um pensamento arbitrário e anacrônico. Não era para Gramsci a Reforma Protestante em si e seu elemento ideológico que possibilitou uma grande reforma intelectual e moral nos países onde ela aconteceu, mas sim o que era latente a essa Reforma como, por exemplo, seu caráter popular, a valorização da língua local para o entendimento da Palavra de Deus, a aproximação entre intelectuais e povo - Isso Missiroli não entendia.

O elemento ideológico presente na religião é para Gramsci importante, mas não tão decisivo como o contato intelectuais-povo ou a absorção de uma ideia pelo povo de forma a encarná-la de tal forma que ela se torne história, mas essa encarnação só acontece se as massas reconhecem nesses elementos ideológicos as suas aspirações. E nesse sentido, Sorel quando discute seu conceito de Greve Geral como Mito, ou seja, como drama e representação simbólica catastrófica da sociedade burguesa, valoriza também essa questão de encarnação por parte do proletariado da ideia da Greve, isso acontece porque eles se veem nela como representados e como protagonistas.

Gramsci se preocupa com a construção da hegemonia por parte dos grupos sociais subalternos e pensa nas formas de se organizar a cultura para que a esse fim se chegue, ressaltando sempre que a filosofia da práxis não quer manter o povo em sua ignorância e no seu estado de exclusão social, pelo contrário, quer elevá-los intelectual e moralmente para que

se tornem protagonistas da própria história. Assim, no terceiro capítulo tratou-se da apropriação gramsciana de conceitos como cisão, reforma intelectual e moral e sua reelaboração no caminho de se pensar a construção de uma hegemonia por partes dos grupos sociais subalternos. E nesse sentido, o conceito de reforma em Gramsci não significa mudanças pontuais que não atingem as estruturas sociais (algo sinônimo de reformismo), mas antes reforma acentua que as grandes transformações sociais são moleculares, lentas, não-lineares e demanda preparação, organização e esforços hercúleos para que as mesmas aconteçam. Reforma Protestante como germe da Filosofia Clássica Alemã, o Iluminismo como germe da Revolução Francesa – germes que foram se desenvolvendo “molecularmente” e penetrando nas massas até se transformarem em norma de conduta e história.

Se uma reforma intelectual não é algo que aconteça da noite para o dia e exige uma preparação e organização para isso, Gramsci pensa em organizar a cultura para que os grupos sociais subalternos possam construir sua hegemonia. Nesse sentido, desenvolve o conceito de Escola Unitária como um centro homogêneo de cultura que, a partir do princípio unitário (desenvolvimento do trabalho intelectual e do trabalho industrial), elevaria as massas populares intelectual e moralmente, capacitando-as na arte de se autodirigir e/ou dirigir quem dirige a sociedade. A proposta pedagógica de Gramsci relaciona-se à sua análise do Estado, da sociedade e da política educacional de sua época. Sustenta a possibilidade de um programa cultural – a Escola Unitária – a ser desenvolvido no âmbito do próprio capitalismo. Parte da compreensão de que o programa da Escola Ativa (ou Escola Nova) é contraditório, pois nele estão embutidas aspirações dos trabalhadores no campo escolar, que ele procura delas se reapropriar criticamente para renová-las, fortalecê-las e ampliá-las. Seu horizonte é a unidade, que representa a superação das divisões entre governados e governantes, dirigentes e dirigidos. Não apresenta a proposta da Escola Unitária apenas para a classe trabalhadora, mas para todos, porque ele tem presente o conceito de hegemonia: uma escola para todos sob a hegemonia dos grupos sociais subalternos, o que depende de sua elevação intelectual e moral, a um conhece-te a ti mesmo que deve ser coletivo. Em conjunto, é um processo voltado a promover uma Reforma Intelectual e Moral. Mas a elevação intelectual e moral das massas populares e a formação de dirigentes exigem condições apropriadas para isso: a organização da cultura, a criação de um verdadeiro edifício cultural, um centro homogêneo de cultura no qual se encontra a escola.

A Escola Unitária, como parte do processo de organização da cultura, teria esse objetivo: elevar intelectual e moralmente as massas populares para a conquista da hegemonia. Para isso, é preciso formar uma vontade coletiva nacional-popular, processo mediado pelos

intelectuais. Envolve a transformação das mentalidades e do *ethos*, tornando coerente o pensamento das massas, educando-as para a aquisição de instrumentos capazes de torná-las independentes da direção burguesa e gerando uma nova “massa” de dirigentes. Organizar a cultura é dar um novo impulso e direção à sociedade, construindo uma nova civilização, com a eliminação dos contrastes e contradições existentes na cultura dominante. Da maneira como a cultura está organizada, não só expressa as relações sociais de produção material e espiritual da vida na sociedade burguesa, como também é o húmus propício para reproduzir determinadas relações econômicas e sociais. Combatendo o espontaneísmo, Gramsci compreende a necessidade imprescindível de construir os meios e as condições para se organizar a cultura – meios para educar os grupos sociais subalternos e formar dirigentes (especialista + político) capazes de edificar uma nova civilização.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGGIO, Alberto; HENRIQUES, Luiz Sérgio. Prefácio à edição brasileira. In: AGGIO, Alberto; HENRIQUES Luiz Sérgio Henriques; VACCA, Giuseppe (Orgs.). **Gramsci no seu tempo**. Tradução de Luiz Sérgio Henriques. Brasília: Fundação Astrojildo Pereira; Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.

ANDREUCCI, Franco. A difusão e a vulgarização do marxismo. In: HOBBSAWN, Eric. **História do marxismo II: o marxismo na época da Segunda Internacional**. Tradução de Leandro Konder e Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

COUTINHO, Carlos Nelson. Introdução. In: GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, Marco Aurélio Nogueira e Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999, v. 1.

DE FELICE, Franco. Introduzione. In: GRAMSCI, Antonio. **Quaderno 22: Americanismo e Fordismo**. Torino: Giulio Einaudi, 1978.

DEL ROIO, Marcos. Gramsci e a emancipação do subalterno. **Rev. Sociol. Polit.**, Curitiba, n.29, p.63-78, nov.2007. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-44782007000200006&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-44782007000200006&lng=pt&nrm=iso)>. acessos em 21 mar. 2017. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-44782007000200006>.

DI BIAGGIO, Anna. Hegemonia leninista, hegemonia gramsciana. In: AGGIO, Alberto; HENRIQUES Luiz Sérgio Henriques; VACCA, Giuseppe (Orgs.). **Gramsci no seu tempo**. Tradução de Luiz Sérgio Henriques. Brasília: Fundação Astrojildo Pereira; Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.

DORE, Rosemary. Atividade editorial como atividade educativa: reflexões de Gramsci sobre as "revistas tipo". **Rev. Sociol. Polit.**, Curitiba, n.29, Nov. 2007.

- DORE SOARES, Rosemary. **Gramsci, o Estado e a escola**. Ijuí: Unijuí, 2000.
- FETSCHER, Irving. Bernstein e o desafio à ortodoxia. In: HOBBSAWN, Eric. **História do marxismo II: o marxismo na época da Segunda Internacional**. Tradução de Leandro Konder e Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- GALASTRI, Leandro. Classes sociais e grupos subalternos: distinção teórica e aplicação política. **Rev. Crítica Marxista**, Campinas, n.39, p.35-55, 2014.
- GENTILE, Giovanni. Appendice. In: MISSIROLI, Mario. **La Monarchia Socialista**. Firenze: Casa editrice Le Lettere, 2015.
- GRAMSCI, Antonio. **Lettere dal carcere**. Edizione elettronica dell'International Gramsci Society.
- GRAMSCI, Antonio. **Quaderni del carcere**. Edizione critica dell'Istituto Gramsci. A cura di Valentino Gerratana. Torino: Giulio Einaudi, 1975.
- GRAMSCI, Antonio. **O leitor de Gramsci: escritos escolhidos entre 1916-1935** - Carlos Nelson Coutinho (Org.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- GRUPPI, Luciano. **O conceito de hegemonia em Gramsci**. Rio de Janeiro: Graal, 1978.
- GUALTIERI, Roberto. A análise internacional e o desenvolvimento da filosofia da práxis. In: AGGIO, Alberto; HENRIQUES Luiz Sérgio Henriques; VACCA, Giuseppe (Orgs.). **Gramsci no seu tempo**. Tradução de Luiz Sérgio Henriques. Brasília: Fundação Astrojildo Pereira; Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.
- GUERRERO, Andrés de Blas. Introducción. In: RENAN, Joseph Ernest. **Qué es una nación?** Traducción: Andrés de Blas Guerrero. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- KNEI-PAZ, Baruch. Trótski: revolução permanente e revolução do atraso. In: HOBBSAWN, Eric. **História do marxismo V: o marxismo na época da Terceira Internacional (A Revolução de Outubro; O Austromarxismo)**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, Luiz Sérgio Henriques e Amélia Rosa Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. Rio de Janeiro: Vitória, 1963, 5. ed.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)**. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MISSIROLI, Mario. **La Monarchia Socialista**. Firenze: Casa Editrice Le Lettere, 2015.
- MONDAINI, Marco (2002). **A filosofia da práxis sobe ao sótão**. Disponível em <http://www.acesa.com/gramsci/?page=visualizar&id=281> Acesso em 12 fev. 2012.
- NATOLI, Cláudio. Grande Guerra e renovação do socialismo nos escritos do jovem Gramsci (1914-1918). In: AGGIO, Alberto; HENRIQUES Luiz Sérgio Henriques; VACCA, Giuseppe (Orgs.). **Gramsci no seu tempo**. Tradução de Luiz Sérgio Henriques. Brasília: Fundação Astrojildo Pereira; Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.
- NOGUEIRA, Marco Aurélio. Sociedade civil, entre o político-estatal e o universo gerencial. **Rev. bras. Ci. Soc.**, São Paulo, v.18, n.52, jun. 2003. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69092003000200010&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092003000200010&lng=pt&nrm=iso)>. Acessos em 08 fev. 2012.
- OLDRINI, Guido. Gramsci e Lukács, adversários do marxismo da Segunda Internacional. **Crítica Marxista**, São Paulo, Xamã, v.1, n.8, 1999, p.67-80.

PERFETTI, Francesco. Introdução. In: MISSIROLI, Mario. **La Monarchia Socialista**. Firenze: Casa Editrice Le Lettere, 2015.

PONS, Silvio. O grupo dirigente do PCI e a “questão russa” (1924-1926). In: AGGIO, Alberto; HENRIQUES Luiz Sérgio Henriques; VACCA, Giuseppe (Orgs.). **Gramsci no seu tempo**. Tradução de Luiz Sérgio Henriques. Brasília: Fundação Astrojildo Pereira; Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.

RAPONE, Leonardo. **O jovem Gramsci: cinco anos que parecem séculos 1914-1919**. Tradução: Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Contraponto; Brasília, DF: Fundação Astrojildo Pereira, 2014, 1. ed.

REIMAN, Michal. Os bolcheviques desde a guerra mundial até Outubro. In: HOBBSBAWN, Eric. **História do marxismo V: o marxismo na época da Terceira Internacional (A Revolução de Outubro; O Austromarxismo)**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, Luiz Sérgio Henriques e Amélia Rosa Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

RENAN, Joseph Ernest. **La Reforma Intelectual y Moral**. Tradução: Carme Vilaginès. Barcelona: Ediciones Península, 1972.

SOREL, G. Germanesimo e storicismo di Ernesto Renan. **La Critica**, n. 29, p. 110-114, p. 199-207, p. 358-367, p. 430-444, 1931.

SOREL, G. **Reflexões sobre a violência**. Petrópolis: Vozes, 1992.

STEINBERG, Hans-Josef. O partido e a formação da ortodoxia marxista. In: HOBBSBAWN, Eric. **História do marxismo II: o marxismo na época da Segunda Internacional**. Tradução de Leandro Konder e Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

Trótski, Leon. La Russia pre-rivoluzionaria. **Grido del Popolo**, 19 ottobre 1918, n. 743, 1918.

WALDENBERG, Marek. A estratégia política da social-democracia alemã. In: HOBBSBAWN, Eric. **História do marxismo II: o marxismo na época da Segunda Internacional**. Tradução de Leandro Konder e Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

WILLIAMS, Raymond. **Marxism and Literature**. London: New Left Books, 1971.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo y literatura**. Barcelona: Ediciones Península, 2000, 2. ed.