

LIBERDADE E TRADUTIBILIDADE NOS CADERNOS DE GRAMSCI¹

Rocco Lacorte²

Universidade Federal de Brasília UNB/DF

Resumo

A palavra “tradutibilidade” não implica apenas uma “tradução” entre linguagens em sentido estrito, mas, acima de tudo, um conceito revolucionário: aquele original e inovador de tradução entre “teoria” e “prática”. Portanto, a *tradutibilidade* expressa não só um jeito novo de ver o mundo e de construção do pensamento, mas implica também uma nova consciência. Por meio da *tradutibilidade* pensa-se na teoria como algo que muda (ou pode mudar) o mundo; e na prática como algo que mudando o mundo muda (ou pode mudar) também a teoria e a consciência. À luz do conceito de *tradutibilidade*, pode-se esclarecer o de catarse, que revela porque a filosofia da práxis coloca como objetivo fundamental realizar uma grande reforma intelectual e moral – laica – das massas populares, de modo a *traduzir* suas necessidades e aspirações numa “igualdade real” para todos.

Palavras-Chave: Liberdade. Catarse. Política. Tradutibilidade. Imanência.

Abstract

According to Gramsci, translatability is the theory of the concrete unification of practice and theory, that is, of how to radically change world; it theorizes both on the “practical power” and effectiveness of theory and on the “knowledge power” of practice. In other words, translatability means that practice and theory, as activities that belong to the same “world-view” or “express” the same culture, are not in contradiction one to the other (as, on the contrary, the main Western tradition of thought holds) and therefore are translatable. Deepened and enlightened through the concept of “translatability”, that of catharsis reveals why the philosophy of praxis places as its fundamental objective a great – lay – intellectual and moral reform of the popular masses, so as to translate their needs and aspirations into the construction of “real equality” for all.

Keywords: Freedom. Catharsis. Politics. Translatability. Immanence.

Introdução: liberdade, dialética e história

O problema da “liberdade”, para Gramsci, é estritamente entrelaçado à pergunta sobre “o que é homem” e “o que é a natureza humana” (Q 10 II, 48, 1337, dezembro 1932).³ Isso

¹ Este ensaio é uma reelaboração do verbete “Libertá”, que se encontra em LIGUORI, G.; VOZA, P. (org.). *Dizionario Gramsciano 1926-1937*. Roma: Carocci, 2009.

² Rocco Lacorte é professor substituto de filosofia na Universidade de Brasília.

³ De agora em diante, as referências aos *Cadernos do Cárcere* são a tradução pessoal da edição crítica GRAMSCI, A. *Quaderni del carcere*, V. GERRATANA (Org.). Torino: Einaudi, 1975, e serão <https://doi.org/10.36311/2526-1843.2017.v2n2.p47-80>

equivale a se perguntar “o que é que o homem pode se tornar, isto é, se o homem pode dominar seu próprio destino, se ele pode ‘se fazer’, se pode criar sua própria vida” e “qual importância têm sua vontade e sua concreta atividade em criar a si mesmo e a vida que vive” (Q 10 II, 54, 1344, junho 1932). De acordo com Gramsci, a resposta que se encontra na sexta das *Teses sobre Feuerbach*, que “a ‘natureza humana’” “é o ‘complexo das relações sociais’” é a “mais satisfatória, pois inclui a idéia do devir” (Q 7, 35, 885, fevereiro-novembro 1931) – embora este devir não seja concebido da forma metafísica, mas relacionado às capacidades ‘políticas’ (em um sentido amplo, ou seja, referido a atividades humanas – teóricas ou práticas – as quais organizam e transformam o mundo), que determinados grupos de seres humanos desenvolvem para mudar as relações políticas de força (sociais, políticas e militares) numa determinada sociedade (Q 4, 38, 457). Cabe considerar que, de acordo com Gramsci, as próprias relações econômicas e sociais implicam complexas dinâmicas políticas e culturais, e que economia e cultura não se podem separar (Q 11, 52) se não por razões metodológicas ou didáticas (Q 7, 21). No texto que se segue, Gramsci afirma claramente que o ser humano é um devir dialético-histórico e não metafísico⁴:

O homem adevém, tranforma-se continuamente transforma-se continuamente com as transformações das relações sociais; e, também, porque nega o “homem em geral”: de fato, as relações sociais são expressas por diversos grupos de homens que se pressupõem uns aos outros, cuja unidade é dialética e não formal. O homem é aristocrático enquanto é servo da gleba, etc. [...] Também é possível dizer que a natureza do homem é a “história” (e nesse sentido, posta história = espírito, de que a natureza do homem é o espírito), contanto que se dê à história o significado de “devir”, em uma “concordia discors” [concordia discorde – R.L.] que não parte da unidade, mas que tem em si as razões de uma unidade possível. Por isso, a “natureza humana” não pode ser encontrada em nenhum homem particular, mas em toda a história do gênero humano (e o fato de que se empregue a palavra “gênero”, de caráter naturalista, tem o seu significado), enquanto em cada indivíduo se encontram características postas em relevo pela contradição com as de outros homens (Q 7, 35, 885, fevereiro-dezembro 1931).

sinalizadas com a letra *Q* (*Quaderni del cárcere*), seguida pelo número do *parágrafo* e o número da *página*. Quando for necessário, indicarei (as vezes mudando-a um pouco) a tradução em português dos *Cadernos do Cárcere* de COUTINHO, C. N. (Edição e tradução); HENRIQUES, L. S. e NOGUEIRA, M. A (Co-edição). Rio Janeiro: Civilização Brasileira.

⁴ Contudo, será só em textos escritos mais tarde, que analisaremos mais abaixo, que este último conceito se tornará ainda mais claro. Pela comparação entre eles será possível ver como o pensamento de Gramsci conhece uma evolução ao longo da escrita nos *Cadernos*

Ao desdobrar, passo a passo (como veremos, por meio do desenvolvimento da “tradutibilidade”), a ideia fundamental que se encontra na terceira das *Teses sobre Feuerbach* de Marx, Gramsci pensa que o “devir” se dá por meio de uma dialética, relação dialético-pedagógica, de *ação-reação*, entre o ser humano e o ambiente (acima de tudo cultural e social, pois cabe considerar que o que nesta terra ainda não foi transformado pelos seres humanos seja tal vez 10-15% da natureza) (cf. Q 10 II, 44, 1331-32, agosto- dezembro 1932). Em Q 4, 40, 466 (outubro 1930), Gramsci já tinha escrito que: “Somente por metáfora pode-se falar de história natural da humanidade e comparar os fatos humanos aos fatos naturais”. O ser humano é história porque transforma a “necessidade” em “liberdade”. E a história é história enquanto é luta para a liberdade:

Se a história é a história da liberdade, segundo a proposição de Hegel, a fórmula é válida para a história de todo o gênero humano de qualquer época e de qualquer lugar [...] Então, liberdade significa apenas “movimento”, desenvolvimento, dialética. [...] E mais: a história é liberdade enquanto é luta entre liberdade e autoridade, entre revolução e conservação, luta na qual a liberdade e a revolução continuamente prevalecem sobre a autoridade e a conservação. (Q 10 I, 10, 1229).

Em uma carta para Tânia de 9 de maio de 1932, escrita aproximadamente na mesma época do texto acima, Gramsci esclarecerá que “a ‘liberdade’ como conceito histórico é a própria dialética da história” (LC 574).⁵ Com efeito, por quanto “taylorizado” e “subalterno” o ser humano possa ser, nunca pode ser totalmente reduzido a uma ‘coisa’, à vontade de outros (cf. Q 4, 52, 493; Q 6, 28, 706; Q 8, 205, 1064). Esse aspecto do homem,

dito pelos católicos “livre arbítrio” e por eles pensado como vontade indeterminada e vazia, é redefinido por Gramsci como resistência a uma relação de domínio. O que, portanto, poderia parecer um postulado idealista – a saber: o ser humano fica sempre livre apesar das relações de servidão nas quais se encontra – é, ao contrário, a negação de toda simplificação idealista e liberal do homem como entidade “simples”, circunscritível e, por isso, perfeitamente controlável e dominável (Frosini: 2010, 41-42).

⁵ GRAMSCI, A. *Lettere dal carcere*. CAPRIOGLIO, S.; FUBINI, E. (Orgs.). Torino: Einaudi, 1965, citado, de agora em diante, com a sigla LC, seguida pelo número da página, e traduzido por mim.

Por isso, para Gramsci, a liberdade é sempre um liberdade determinada e específica que é o resultado de uma dialética determinada, no espaço e no tempo, entre o ser humano e o ambiente.

Tradutibilidade e liberdade

Ora, é por meio da que Gramsci, a partir de Q 4, 42, chamará de “tradutibilidade” (mas que opera já desde o primeiro caderno), que ele pode pensar nas relações entre as formas históricas, nas quais tem sido expressa a resistência ao domínio, e entre o aspecto ideológico/político e o aspecto “sentimental” ou “racional” da linguagem de uma religião, utopia ou de uma filosofia/ciência. De fato, com a tradutibilidade Gramsci transforma em teoria geral o que ele tem vivido realmente em relação a situações históricas específicas, mas paradigmáticas (Lacorte 2013): 1) a possibilidade de traduzir a teoria (as “superestruturas”) para a prática, isto é, a ideologia/política⁶ e economia (“estrutura”) é exemplificada pela “tradução” que Lenin fez da filosofia de Marx para a política, ao realizar a (ou ao realizá-la como) hegemonia na Rússia (Q 7, 33); 2) a possibilidade de traduzir a prática para a teoria, exemplificada pela tradução da hegemonia de Lenin na filosofia da praxis de Gramsci (Q 3, 48) ou da política dos Jacobinos franceses no século XVIII para a filosofia clássica alemã (Q 1, 44, 51; Q 10 II 9; Q 11, 48). Em síntese, a possibilidade de traduzir entre dois elementos/atividades (a prática e a teoria) – que tradição de pensamento ocidental não admite, pois separa as duas e as torna duas substâncias metafisicamente distintas – é primeiramente um fato histórico (ou mais do que um, na realidade), mas é por isso que faz sentido teorizar sobre ele. É a partir deste viés teórico que, por um lado, Gramsci elabora com a filosofia da práxis uma “doutrina filosófica sobre o valor [‘político’ e, portanto, ‘histórico’ – R.L.] das superestruturas” (Q 11, 64) e, por outro, teoriza sobre o poder emancipador das ideias, até das ideias “utópicas” (Q 7, 35; Q 8, 195), mas num sentido muito específico, ou seja, apenas *quando e enquanto* elas reajam dialeticamente sobre a sociedade organizando e transformando-a: o que acontece quando coincidem com “ideologias historicamente orgânicas, isto é, que são

⁶ “Ideologia”, neste uso de Gramsci, é tomada pelo “significado mais alto de uma concepção do mundo, que se manifesta implicitamente na arte, no direito, na atividade econômica, em todas as manifestações de vida individuais e coletivas” (Q 11, 12; CC 1999, v.1, p. 98-99).

necessárias a uma certa estrutura” (Q 7, 19; Q 7, 45). Este é um ponto fundamental em relação a concepção dialética da história específica de Gramsci.

Nessa esteira de raciocínio, se pode colocar um conceito mais maduro (cf. Q 15, 10 e Q 15, 20) – o qual deriva do desenvolvimento da própria teoria da unidade de teoria e prática, ou seja, a tradutibilidade – pelo qual, Gramsci supera definitivamente a dicotomia entre as duas, isto é também entre estrutura e superestrutura, etc. Pois, por um lado a teoria-linguagem é *atividade* teórica, com as suas especificidades “técnicas”, mas, ao mesmo tempo, é também uma (forma de) atividade “prática”. Quer dizer, a teoria representa o “momento” no qual: 1) as experiências e práticas humanas se elaboram criticamente, organizam, ordenam, homogeneizam, se potencializam e tornam mais coerentes e eficazes (e isso já a partir da aprendizagem do uso da lógica relativamente mais simples contida na gramática e sintaxe de uma determinada linguagem histórica, até às lógicas filosóficas e formais. Por isso, para Gramsci, é crucial entregar a educação para todos – e isso ainda mais numa sociedade moderna *de massa*); e no qual: 2) elas são comunicadas, divulgadas e, enquanto aceitas por uma comunidade, se tornam “racionais” (Q 6, 10; Q 11, 59; Q 15, 10), ou seja, a ideologia dela, a sua norma de ação, conforme a qual atuam e transformam (ou conservam) o mundo. Em uma palavra, a teoria torna “os movimentos práticos *mais práticos e reais*” (Q 15, 22) pois a torna mais eficaz (*quando* isso acontece, obviamente), ou seja, pronta para a intervenção (dialética real) de determinados grupos na situação histórica para conservar ou mudar determinadas relações de força (Q 13, 17). Desta forma, a teoria é, ao mesmo tempo, a própria prática que está se elaborando (Q 15, 10) e não algo que possa subsistir separadamente desta última. Ela é atividade humana histórica e pode ser princípio dialético, atividade que reage, tanto quanto outras atividades mais “práticas”.

Por outro lado, a prática é, ao mesmo tempo, (uma forma de) teoria: o “momento” no qual uma determinada teoria-linguagem se torna real (e a ordenação lógico-linguístico-mental do mundo se torna, ou tenta se tornar, real, pela sua contribuição à construção de uma determinada ordem social e histórica, entre outros). Neste momento da realização prática da linguagem teórica, podem vir a tona elementos que a teoria não prevê, por isso a “prática” coincide contemporaneamente com a crítica real da teoria, por meio da qual esta última pode ser criticada, corrigida, melhorada (ou piorada...), em uma palavra continuada (ou abandonada). A prática produz ao mesmo tempo efeitos “teóricos”, “gnosiológicos”, “filosóficos” e até “linguísticos” (acima de tudo, pelo que diz a respeito do lado

semântico)⁷, pois nela são contidos germes de pensamento que acrescentam, positivamente ou negativamente, as ideias elaboradas originariamente. Neste sentido, a prática é, ao mesmo tempo, a teoria que atua ou está se realizando e criticando realmente.

Ora, para se universalizar, uma determinada “prática” *deve* se tornar teoria; e, para esta universalidade se tornar concreta, ela deve generalizar-se socialmente, ou seja, em breve, se tornar a cultura de determinados grupos sociais. A construção de uma determinada “universalidade” e os seus efeitos “políticos” constituem o conteúdo do conceito gramsciano de *catarse*, que Gramsci retoma de Croce, mas que foi anteriormente desenvolvido por Aristóteles, para explicar os *efeitos* da tragédia sobre o público teatral na antiga Grécia. De acordo com Aristóteles, a *catarse* indicava o momento da superação (entendida como libertação) das paixões e a passagem da arte para a moral. Contudo, ele não vai além desse âmbito estético-moral na análise deste conceito. Ao em vez, em Croce, a *catarse* chega a abranger o ético-político, mas diferentemente de Gramsci, o concebe como separado do econômico-político. Mas como conceber a liberdade sem as lutas pelas quais só ela pode ser atingida? Por isso, como veremos, Gramsci reintegra o momento expulsado por Croce, para pensar a liberdade real e não puramente formal; e, mais do que isso, inclui no âmbito “político” os efeitos de todas as linguagens teóricas e superestruturais “racionalis” (os artísticos incluídos) sobre a sociedade.

Tradutibilidade e ampliação do conceito de linguagem e pensamento – como “política”

Gramsci retoma e levanta para o patamar teórico o que fez e disse o último Lênin e o desenvolve (Q 7, 2, A; Q 11, 46, C). Para o autor dos *Cadernos*, o econômico-político é ao mesmo tempo “filosófico” e “cultural” e vice-versa. Cada um desses “momentos” contem implicitamente o outro:

Filosofia — Política — Economia. Se estas três atividades são os elementos constitutivos de uma mesma concepção do mundo [ou seja, de uma mesma práxis, pois concepção de mundo é uma filosofia que se tornou hegemonia, cultura difusa e práxis – cf. Q 10 II, 17; Q 8, 208 e Q 23, 1 – R.L.], deve existir necessariamente, em seus princípios teóricos, convertibilidade de uma na outra, tradução recíproca na linguagem específica própria de

⁷ Lacorte 2010 e 2014.

cada elemento constitutivo: um está implícito no outro e todos, em conjunto, formam um círculo homogêneo (cf. as notas precedentes sobre a tradutibilidade recíproca das linguagens científicas)⁸ (Q 11, 65).

Em outras palavras, elementos/atividades que expressam a mesma práxis (isto é, o mesmo “bloco histórico” formado ou em formação; pois “concepção do mundo”, nos *Cadernos*, significa uma filosofia que já tem conquistado uma hegemonia)⁹, ou praxes fundamentalmente parecidas, são reciprocamente traduzíveis e portanto não contraditórios. Ao contrário, os que expressam praxes contraditórias (por exemplo: as da nobreza/burguesia; burguesia/proletariado, etc.) não são reciprocamente traduzíveis, embora de acordo com os singelos acasos possa ter uma tradução parcial ou “redução” (cf. Q 10 II 6, ii e iv). Desta forma, Gramsci muda o conceito do que é teoria e do que é prática, superestrutura e estrutura, pois elas reagem uma sobre a outra e não deixam de se transformarem reciprocamente (obviamente, *quando e enquanto* isso aconteça).

Gramsci está de acordo com Lênin que a revolução política deva se tornar (e ser) revolução cultural (para se universalizar), por isso desenvolve o conceito de hegemonia e o de catarse, isto é, para pensar a política em todas as suas dimensões, incluída a cultural (Q 10 II, 6; Q 10 II, 44)¹⁰. Precisamente pelo caráter “político” do pensamento-linguagem e da atividade cultural-linguística, faz sentido conceber a filosofia como “trabalho filosófico”, que é sim

“elaboração “individual” de conceitos sistematicamente coerentes, mas além disso, e sobretudo, [...] luta cultural para transformar a “mentalidade” popular e difundir as inovações filosóficas que se revelem “historicamente verdadeiras” na medida em que se tornem concretamente, isto é, histórica e socialmente, universais” (Q 10 II, 44, 1330),

através da sua “tradução” para as massas (o uso de “se tornar”, neste e outros parágrafo, é um uso gramsciano técnico, que remete à tradutibilidade, como mostrei em outro ensaio)¹¹. Mas, por isso, é preciso adquirir consciência que o pensamento é linguagem (“linguagem significa [...] modo de pensar e de sentir” – *ibidem*); todavia, não apenas no sentido de “meio de comunicação” e com função puramente instrumental, e sim, também como o modo através do qual

⁸Cf., por exemplo, a Secção V do Q 11; CC 1999, v.1, p. 185-190.

⁹Cf., por exemplo, Q 10 II, 17; Q 11, 12; Q 23, 1.

¹⁰Lênin 1968: 1597ss.; 1642-43; 1756-57.

¹¹Cf. Lacorte 2012.

modo através do qual elaboramos historicamente a nossa prática, experiência ou, em uma palavra, vida. Cada povo ou grupo e, no limite, o indivíduo, tem a sua própria “linguagem” (Q 10 II, 44, 1330). Portanto, primeiramente, cada linguagem “racional”, coincide também com uma técnica histórico linguística específica (gramática, morfologia e sintaxe), isto é, está indissolúvelmente em relação com o desenvolvimento científico e cultural de um determinado povo (Q 23, 7; Q 29 e Q 11, 44). Segundo, a linguagem não pode ser tomada apenas no sentido estrito, de elemento morfológico-sintático (tampouco apenas como mero produto fisiológico e biológico dos órgãos vocais) – e aqui é a novidade da análise de Gramsci: uma determinada linguagem é “*história*” quando e enquanto demonstra de ter efeitos políticos/ideológicos, ou seja, à medida que se “traduz” para a política e se torna “fato histórico”¹² e demonstra de ser práxis. Terceiro: o pensamento não se elabora e expressa sempre e necessariamente de forma verbal, mas também através da ação, ou seja, na própria ação de transformação “prática” pelos seres humanos.

A respeito disso se pode analisar o texto que se segue, do Q 11, 12, no qual, tanto a “linguagem real” ou “prática”, que coincide com, e se explicita na, ação de transformação real do mundo, quanto a “linguagem verbal”, influenciam o ambiente humano, isto é, têm efeitos políticos/ideológicos. Ambas são formas de expressão “reais”, que comunicam algo determinado, embora de modo e grau cultural diferente. E, quando ambas influenciam contemporaneamente o mesmo “sujeito”, podem causar até a paralisia da consciência e da sua ação, ou travar uma luta de hegemonias, que acontece pelo fato, exemplificado no texto abaixo, que essas linguagens-realidades expressam praxes contraditórias. A primeira, que pode ser chamada de “linguagem prática”, e que é ao mesmo tempo uma forma de consciência prática, pode também funcionar como atividade unificadora:

O homem ativo de massa [...] 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”

¹²O conceito da historicidade da linguagem pode se encontrar no Q 6, 71. Mas a justificação teórica desta historicidade se encontra na teoria da tradutibilidade, desenvolvida em outros parágrafos. Por isso, Q 6, 71 deveria ser lido em conexão, por exemplo, com Q 7, 45 e Q 10 II, 6, iv – neste último, explicitamente sobre a tradutibilidade, Gramsci escreve: “*a filosofia da práxis concebe a realidade das relações humanas de conhecimento como elemento de “hegemonia” política*”, no qual o termo “hegemonia” está entre aspas pois o conceito que expressa está tradicionalmente ligado ao âmbito puramente cultural e à concepção pela qual os elementos/atividades culturais não seriam política. Muito pelo contrário para Gramsci (cf. Lacorte 2014).

não é incoseqüente: 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. A compreensão crítica de si mesmo é obtida, portanto, através de uma luta de “hegemonias” políticas, de direções contrastantes, primeiro no campo da ética, depois no da política, atingindo, finalmente, uma elaboração superior da própria concepção do real. A consciência de fazer parte de uma determinada força hegemônica (isto é, a consciência política) é a primeira fase de uma ulterior e progressiva autoconsciência, na qual teoria e prática finalmente se unificam (Q 11, 12; CC, 1999, v.1, p. 93).

Como se vê, para Gramsci, não dá para tirar da linguagem o seu aspecto “político” (e por isso histórico), seja ela verbal ou não verbal. Graças à tradutibilidade, Gramsci antecipa a semiótica, mas ao mesmo tempo vai além, pois teoriza sobre o caráter político das formas expressivas históricas. Pode-se dizer que a semiótica de Gramsci se torna possível precisamente enquanto se funda sobre a concepção política de todas as atividades humanas, que, portanto, inclui também o aspecto expressivo como uma forma de práxis.

“Linguagem”, “tradução” e a criação das forças políticas

De acordo com Gramsci, as linguagens científicas e filosóficas são as que historicamente demonstraram de ser mais capazes de elaborar a vida humana de uma forma mais coerente e homogênea a respeito de outras formas expressivas e das linguagens ordinárias contidas na linguagem nacionais. Por isso, podem resultar mais convencedoras e ideologicamente eficazes e, desta forma, chegar a potencializar as práticas humanas ao grau mais alto possível historicamente. Em um certo sentido, as linguagens teóricas podem ser consideradas a forma mais alta que a própria prática (ou melhor, a práxis) pode alcançar.

Da crítica que a um certo ponto Gramsci faz de Croce, se deduz que, em particular, para ele, a filosofia representa a forma mais alta e universal que a própria prática – e política e ideologia – pode alcançar. Se quisermos, para ele, a filosofia coincide com a política no mais sentido amplo e universal e se distingue da ideologia somente por grau e não qualitativamente. Por esta sua universalidade, no Q 10 I, 10 Gramsci apresenta a filosofia como “catarse” da prática:

É filosofia a concepção do mundo que representa a vida intelectual e moral (catarse de uma determinada vida prática) de todo um grupo social concebido em movimento e considerado, conseqüentemente, não apenas em seus interesses atuais e imediatos, mas também nos futuros e mediatos; é ideologia toda concepção particular dos grupos internos da classe que se propõem ajudar a resolver problemas imediatos e restritos (ibidem, 1235; CC 1999, v.1, p. 302).

A filosofia é a atividade-linguagem específica capaz de unir, ordenar e potencializar a vontade, experiência e práticas de determinados grupos. Isso acontece, porém, só quando, de linguagem difícil ou incompreensível, produzida por intelectuais especializados, é traduzida para as “linguagens das situações particulares”, mais simples e compreensível pelas massas (Q 9, 63; Q 7, 81). Desta forma, uma vez aceita por esta últimas, uma filosofia se torna, ao mesmo tempo, sua ideologia e cultura difusa, isto é, a norma de ação (coletiva) por meio da qual transformam praticamente o mundo de maneira conforme. Por isso, a atividade filosófica, como Gramsci a concebe, é uma atividade cultural-linguística intrinsecamente caracterizada pela “tradução” tomada como linguística e “política” ao mesmo tempo.

Contudo, o que a atividade filosófica concebida como luta cultural faz, não é simplesmente unir culturalmente seres humanos diferentes. Pelo fato que, para Gramsci, cada filosofia expressa determinados interesses e necessidades (se bem da forma menos corporativa e mais universal que seja historicamente possível) e, portanto, contem dados valores e fins a ser alcançados, não é atividade puramente cultural e neutra. Por consequência, o resultado dessa atividade unificadora é, ao mesmo tempo, o de criar uma unidade “política”. Por isso, a cultura é ao mesmo tempo política, pois também organiza e transforma o mundo (e vice-versa a política é cultura tanto porque não poderia acontecer por meio de um indivíduo sozinho e “mudo”, quanto porque é uma forma específica do mundo se expressar e elaborar). Além disso, o próprio “bloco histórico” seria inconcebível sem esta atividade: pois este último não é nada além do que um bloco social cimentado por uma determinada “linguagem”, isto é, “cultura” ou “concepção do mundo”.

Ora, da compreensão do caráter intrinsecamente político da atividade cultural-linguística (tomada no sentido amplo explicado acima e quando ela é “racional”), se pode entender melhor por que Gramsci chegue a falar de “base intelectual” (ou “cultural”, se quisermos) de um determinado ato histórico (algo impensável no âmbito do materialismo mecanicista

ainda difuso na II e III Internacional, onde se repetia apenas a fórmula da “base econômica”, enquanto impulso unívoco das superestruturas)¹³:

Disto se deduz a importância que tem o “momento cultural” também na atividade prática (coletiva): todo ato histórico não pode deixar de ser realizado pelo “homem coletivo”, isto é, pressupõe a conquista de uma unidade “cultural-social” pela qual uma multiplicidade de vontades desagregadas, com fins heterogêneos, solda-se conjuntamente na busca de um mesmo fim, com base numa idêntica e comum concepção do mundo (geral e particular, transitoriamente operante — por meio da emoção — ou permanente, de modo que a base intelectual esteja tão enraizada, assimilada e vivida que possa se transformar em paixão). Já que assim ocorre, revela-se a importância da questão lingüística geral, isto é, da conquista coletiva de um mesmo “clima” cultural (Q 10 II, 44; CC 1999, v.1, p. 399).

Agora deveria ficar mais claro que, quando Gramsci, no texto acima, coloca a “questão lingüística”, ele não pensa na linguagem de forma avulsa das lutas políticas/ideológicas e da história-cultura – como fazem, embora de maneiras diferentes, Croce, os pragmatistas, esperantistas, entre outros – mas pensa nela da forma inovadora como ele a concebe: isto é, como “política” (e por isso: história ou práxis), como atividade que organiza e transforma o mundo – concepção que vem da crítica das fontes citadas acima e da fusão dos paradigmas da lingüística histórica e da tradutibilidade na forma mais implícita que podia encontrar Marx e Lenin. E quando Gramsci, no Q 10 II, 44 escreve que “a questão da linguagem e das línguas deve ser “tecnicamente” colocada em primeiro plano”, ele refere o termo “tecnicamente” a esse seu novo jeito de conceber a própria linguagem. Diferentemente, não se entenderia a fundo porque ele conecta a questão da linguagem, por um lado, à questão da filosofia concebida como linguagem-atividade política para transformar a mentalidade das massas e, por outro lado, à questão da “pedagogia”, ou seja, de que não só as escolásticas, mas todas as relações sociais são pedagógicas, no sentido que elas se formam e transformam pela ação-reação pedagógica (= “política” no sentido amplo que inclui o estrito) entre atividades humanas, teóricas e práticas. No caso tratado no Q 10 II, 44, Gramsci por um lado teoriza em geral e, por outro, ao mesmo tempo, se refere mais em particular – embora presumivelmente por meio de uma linguagem codificada – ao problema histórico da tradução da revolução e hegemonia comunista para todo mundo.

¹³A esse respeito cabe também destacar que, por exemplo, para Gramsci a própria atividade econômica é ao mesmo tempo atividade intelectual e cultural: o empresário já é um intelectual pelas suas capacidades conectivas organizadoras (cf. Q 12, 1, 15-16; CC 1999, v.2).

Resumindo, a questão que Gramsci enfrenta no Q 10 II, 44 se compõe, entre outros, dos seguintes pontos principais: 1) “difundir as inovações filosóficas que se revelem “historicamente verdadeiras” na medida em que se tornem concretamente, isto é, histórica e socialmente, universais”; 2) isto, porém, pressupõe tomar consciência, que não todos pensam do mesmo jeito e (portanto) se expressam com a mesma linguagem, que existem graus diferentes da mesma linguagem-cultura, até na mesma nação, por exemplo a filosófica especializada e a ordinária e comum – e, por isso é preciso traduzir; 3) que a linguagem é, ao mesmo tempo, atividade cultural “política” e, neste sentido, “pedagógica”, pois ela se traduz para a política: daí a “importância que tem o “momento cultural” também na atividade prática (coletiva)”; 4) que esta relação pedagógica coincide com a questão da filosofia compreendida como *hegemonia*, mas a própria questão hegemônica não pode ser limitada apenas à esfera nacional, pois acontece “em todo o campo internacional e mundial, entre conjuntos de civilizações nacionais e continentais”; 5) que, por conseguinte, a difusão de uma linguagem (concepção do mundo) não é um fato meramente “horizontal”, mas, ao mesmo tempo, “vertical”, pois ela tem (ou pode ter) efeitos “ideológicos”: uma vez aceita por uma coletividade, transforma “politicamente” as suas relações humanas (sociais, econômicas, políticas e culturais) e demonstra de ser elemento “hegemônico”.

Tradução ideológica e liberdade

A partir dessas premissas prático-teóricas, Gramsci argumenta em favor do valor político revolucionário de várias ideias e utopias que se sucederam na história e que aos olhos de muitos contemporâneos – idealistas ou materialistas mecanicistas e deterministas que fossem – podiam parecer palavras vazias, aparências, elucubrações, meras quimeras e ilusões; mas que, para ele, pelos efeitos históricos concretos que tiveram, demonstraram, muito pelo contrário, de ter tido um poder político e emancipador, isto é, de ser “realidades”, no sentido amplo de ser atividade humana histórica organizadora e transformadora do mundo: ou seja, *práxis*. Por isso, exatamente no período entre final de 1930 e de 1931, no qual ele reflete mais uma vez sobre o papel das ideologias e sobre como Lenin tenha demonstrado politicamente e historicamente que a teoria (e mais em geral a atividade cultural) tem, ao mesmo tempo, efeitos políticos/ideológicos – Gramsci faz implicitamente

um paralelo entre o pensamento “científico” marxista – que, além de não admitir mais os elementos “irracionais”, abstratos, metaistóricos e utópicos próprios de outras visões de mundo, já tinha ganhado uma certa hegemonia real – e umas das utopias historicamente mais sucedidas, afirmando que:

As concepções de “espírito” das filosofias tradicionais, bem como a de “natureza humana” encontrada na biologia, deveriam ser explicadas como “utopias científicas” que substituíram a utopia maior da “natureza humana” buscada em Deus (e os homens — filhos de Deus), e servem para indicar o contínuo trabalho da história, uma aspiração racional ou sentimental, etc. É verdade que tanto as religiões que afirmam a igualdade dos homens como filhos de Deus quanto as filosofias que afirmam sua igualdade pelo fato de participarem da faculdade de raciocinar *foram expressões de complexos movimentos revolucionários* (respectivamente, a transformação do mundo clássico e a transformação do mundo medieval), *que colocaram os mais poderosos elos do desenvolvimento histórico* (Q 7, 35, 885 – grifos meus).

Para Gramsci, religião popular ou “senso comum” e construções racionalistas dos intelectuais – incluída “a utopia democrática do século XIII”, que está “implícita” no “direito moderno”, e é também ela fundada “em um conceito de “natureza humana”” (Q 6, 98, 773) – compartilham uma base utopista, que se compreende partir do primeiro desses elementos, ou seja, o popular. Neste quadro, Gramsci avalia dialeticamente a questão das utopias e religiões, as quais se expressaram historicamente de acordo com dois lados: o “opíáceo” e o “revolucionário”. Este último veio à luz graças à Revolução francesa:

[...] A religião é a mais gigantesca utopia, isto é, a mais gigantesca “metafísica” que já apareceu na história, já que ela é a mais grandiosa tentativa de conciliar em forma mitológica as contradições reais da vida histórica: ela afirma, na verdade, que o homem tem a mesma “natureza”, que existe o homem em geral, enquanto criado por Deus, filho de Deus, sendo por isso irmão dos outros homens, igual aos outros homens, livre entre os outros e da mesma maneira que os outros, e que ele pode se conceber desta forma espelhando-se em Deus, “autoconsciência” da humanidade; mas afirma também que nada disto pertence a este mundo e ocorrerá neste mundo, mas em um outro (— utópico —). Assim, as idéias de igualdade, liberdade e fraternidade fermentam entre os homens, entre os homens que não se vêem nem iguais, nem irmãos de outros homens, nem livres em face deles. Ocorreu assim que, em toda sublevação radical das multidões, de um modo ou de outro, sob formas e ideologias determinadas, foram colocadas estas reivindicações (Q 11, 62, 1488; CC 1999, p. 205).

Os jacobinos têm sido os que têm “traduzido” para a “política” tanto o sonho religioso das massas quanto o conceito de “direito natural” dos iluministas (por sua vez tradução da igualdade de todos como “filhos de Deus”). Em particular,

o nexó histórico Iluminismo-Revolução francesa assume um papel decisivo, pois a especificidade da utopia *iluminista* consiste precisamente no fato de os intelectuais ocidentais se rejuntarem *conscientemente*, por meio de complexas mediações, ao “povo” *pela primeira vez* e, desta forma, começam em *pensar* (isto é, a sistematizar) a sua ideologia mais profunda: ou seja, a democracia, a igualdade, a fraternidade, a liberdade. Todos esses sentimentos religiosos recebem assim um aspecto explicitamente político e jurídico e, dessa união, nasce a política moderna (Frosini 2010)

como política de massa. Por isso, no *Q 8, 21, 951* Gramsci apontará, mas em relação ao âmbito da filosofia da práxis, da sua concepção da política e de como deveria ser o novo Partido Comunista, que: "O moderno Príncipe deve ter uma parte dedicada ao *jacobinismo* [...] como exemplo de como se forma uma concreta e operante vontade coletiva". Ao contrário, todas as formas do pensamento tradicional – incluídas as filosofias idealistas de Hegel e Croce – têm sempre colocado a “unidade” ou “igualdade” como algo já cumprido ou *a priori*, e em ter feito isso consistiu, para o revolucionário sardo, o seu lado utopista e metafísico. Com efeito, antes do jacobinismo o pensamento tradicional sempre pusera a unidade e igualdade como algo já cumprido, mas, desta forma, ficava eludida a questão política. E si Hegel a tinha considerada (e aqui está seu valor de acordo com Marx), embora a expusera e elaborara na forma de um “romance filosófico” (*Q 4, 45, 471*), Croce irá neutralizá-la. Embora este último constitui uma das fontes maiores do seu pensamento, Gramsci concebe os próprios *Cadernos* como uma “obra” voltada a combater a filosofia e ideologia do Croce, isto é, como um “Anti-Croce” (*Q 10 I, 11*). De qualquer forma, como já vimos, para Gramsci, não se parte duma “unidade” pré-constituída, mas se deve sempre lutar e trabalhar para realizar a “igualdade real” (*Q 7, 35, 885-86*).

Traduzir e não traduzir: a catarse contra a revolução passiva de Croce

De qualquer maneira, para aprimorar o seu conceito de liberdade, e de historicidade da liberdade, Gramsci deve acertar a suas contas com a ideia crociana de história “‘especulativa’ ou ‘filosófica’” (no sentido deterior do termo filosofia, ou seja, entendida

como criação meramente individual e confinada num âmbito de atividades presumidamente puramente lógicas): "nesse seu caráter e não no ser ético-política é a sua oposição ao materialismo histórico". Tal história descuida do "momento da luta, do momento econômico, para ser apologética do puro momento ético-político, como se este fosse caído do céu". Ao começar a sua "*Storia d'Europa*" de 1815, isto é, da época da Restauração, Croce corta o "momento" histórico-dialético: desta forma tira da análise histórica "a Revolução francesa e as guerras napoleônicas, que do bloco histórico europeu são a premissa "econômico-jurídica", a saber, o momento da força e da luta", e toma como central apenas "o momento seguinte, o no qual as forças liberadas anteriormente se equilibraram, ou, digamos assim, se "catartizaram", e faz deste momento um fato em si e constrói o seu paradigma histórico" (ibidem, 573-74). Nisto consiste a natureza especulativa da liberdade ou "religião da liberdade" sobre a qual, para Gramsci, se funda a ideia crociana de história. "Isso se vê ainda melhor se se examina o conceito "histórico" que é o foco do livro de Croce, isto é, o conceito de "liberdade"". Croce, continua Gramsci, "em contradição com si mesmo",

"confunde "liberdade" tomada como um princípio filosófico ou conceito especulativo e liberdade como ideologia, isto é, instrumento prático de governo, elemento de unidade moral hegemônica. Se toda a história é história da liberdade, ou seja, do espírito que cria a si mesmo [...] por que a história europeia do século XIX, seria ela sozinha história da liberdade?" (LC 574).

Acontece que Croce "acaba confundindo uma ideologia política com uma concepção do mundo, demonstrando *praticamente* que a distinção é impossível, que não trata-se de duas categorias, mas de uma mesma categoria histórica e que a distinção é apenas em grau" (Q 10 I, 10, 1231). A filosofia da práxis, "portanto, criticará como indébita e arbitrária a redução da história para uma história somente ético-política, mas não excluirá esta última" (Q 10 I, 7, 1244), "porque ela é a história do momento "hegemônico", mas fica excluída a história "especulativa", como toda filosofia "especulativa"" (LC, 574).

Ao contrário, como já dissemos, a filosofia da práxis considera a filosofia como o grau mais alto da ideologia, daí o seu caráter contemporaneamente político e ideológico (cf. Q 7, 1; Q 7, 35, etc.). Por isso, o próprio "significado da dialética" (e da liberdade como conceito dialético, histórico) pode ser compreendido e concebido em toda a sua fundamentalidade,

somente se a filosofia da práxis é concebida como uma filosofia integral e original que inicia uma nova fase na história e no desenvolvimento mundial do pensamento, na medida em que supera (e, superando, integra em si os seus elementos vitais) tanto o idealismo quanto o materialismo tradicionais, expressões das velhas sociedades. Se a filosofia da práxis é pensada apenas como subordinada a uma outra filosofia, é impossível conceber a nova dialética, na qual, precisamente, aquela superação se efetua e se expressa” (Q 11, 22, 1425; CC 1999, v.1, p. 143).

Esta nova filosofia é *autônoma*, isto é, não coincide nem com o idealismo nem com o materialismo, mas sintetiza, numa nova concepção, e graças à tradutibilidade, matéria e espírito, ou teoria e prática (Q 11, 64). Isso é também demonstrado pelo fato que ela já tem, além de teorizado, também conquistado politicamente um espaço de “liberdade”, de hegemonia (cf Q 4, 3, maio de 1930; Q 4, 14, A, maio e agosto de 1930, Q 11, 27, C, julho-agosto de 1932), ao ter reagido sobre a sociedade “politicamente”, embora ainda de forma limitada: na Rússia (Q 7, 33), mas também no Ocidente através de partidos e associações da sociedade civil de caráter cultural e político, e ao se colocar conscientemente como "*elemento da contradição*" – o “atual terreno” da qual o filósofo não pode escapar, mesmo porque este terreno coincide com o da "passagem do reino da necessidade para o reino da liberdade" (Q 11, 62). Isso equivale ao resgate já dentro de si, isto é, no próprio interior da filosofia da práxis, do momento cortado por Croce. O que implica a impossibilidade de a filosofia da práxis não pensar em si mesma se não de forma historicista, ou seja, como momento necessário de uma luta hegemônica para a liberdade. Que esta filosofia se contraponha à do filósofo idealista, quanto às modalidades para atingir uma nova concepção da liberdade e a liberdade real é o que se pode ler mais claramente no Q 6, 162, 816: "Método da liberdade, mas não entendido no sentido ‘liberal’: a nova construção só pode surgir a partir de baixo", mas, diferentemente de Croce, das religiões, das utopias, não pode-se dizer qual será a forma da nova liberdade antes que seja concretamente realizada (cf. Q 10 II, 2; Q 11, 52; Q 15, 50).

Gramsci pretende recuperar à liberdade a sua constitutiva processualidade histórica, e portanto também os "momentos" "econômico-jurídico" e "da força e da luta." Ele, ao utilizar um termo de Croce, chamará esse processo de "catarse". Mas sua definição é anti-crociana, pois envolve *todos os momentos* dele. Isto é, a passagem do momento puramente

econômico (ou egoísta-passional) ao momento ético-político, isto é, a superior elaboração da estrutura na superestrutura na consciência dos homens. Isso significa também a passagem do "objetivo para o subjetivo" e da "necessidade para a liberdade" (Q 10 II, 6, i; CC 1999, v.1, p. 314).

“E isto não pode ocorrer se não se sente, permanentemente, a exigência do contato cultural com os “simples” (Q 11, 12; CC 1999, v.1, p. 101), que são a maioria, a saber, com seus problemas e necessidades. Por isso, de fato, a catarse coincide, ao mesmo tempo, com a criação um sujeito coletivo não abstrato e burocrático, ou seja, com a “passagem do saber ao compreender, ao sentir, e, vice-versa, do sentir ao compreender, ao saber”, pois, “o elemento popular ‘sente’, mas nem sempre compreende ou sabe; o elemento intelectual ‘sabe’, mas nem sempre compreende e, menos ainda, ‘sente’” (Q 11, 67; CC 1999, v.1, p. 221). E por isso, a posição da filosofia da práxis é antitética a todas àquelas posições que – como à das filosofias imanentistas, do idealismo, e do catolicismo – não tem “sabido criar uma unidade ideológica entre o baixo e o alto, entre os ‘simples’ e os intelectuais” (Q 11, 12). Ao contrário:

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.

A catarse, implica a teoria da tradutibilidade e a “tradução”, isto é – contra Croce que não quer traduzir (Q 4, 3, 423; Q 6, 10), mas desenvolvendo Marx e Lênin (Q 3, 48; Q 7, 33; Q 7, 45; Q 8, 208) – implica a teoria da possibilidade da unidade dialética entre intelectuais e povo, teoria e prática, momento econômico-político e cultural, etc., considerados como elementos traduzíveis. O texto do Q 6, 10, onde Gramsci critica a atitude de Croce, pela qual ele fica intelectual tradicional, afastado do povo e quem não se dá à organização da vida prática, diz, por meio de um exemplo particular, o que mais tarde ele explicitará teoricamente, de forma mais geral, ao elaborar uma definição da tradutibilidade, no Q 8, 208. Isso se pode deduzir facilmente ao comparar os dois textos:

[...] O grande intelectual deve se jogar ele também na	Tradutibilidade [recíproca] das culturas nacionais.
--	---

vida prática, se tornar um organizador dos aspectos práticos da cultura, se quer continuar a dirigir; deve democratizar-se, ser mais atual: o homem do Renascimento não é mais possível no mundo moderno, quando na história participam ativamente e diretamente massas humanas sempre maiores (Q 6, 10, 689, novembro-dezembro 1930 – grifo meu).

[... O – R.L.] pensamento expresso nas *Teses sobre Feuerbach* que os filósofos tem explicado o mundo e se trata agora de transformá-lo, isto é, que *a filosofia deve se tornar “política”, “prática”, para continuar a ser filosofia*: [... “coincide com” a – R.L.] “teoria da unidade de teoria e de prática (Q 8, 208, 1066, fevereiro-março 1932 – grifo meu).

Para Gramsci o traduzir (como Lutero fez durante da Reforma) ou não (como fizeram uns intelectuais do Renascimento, entre os quais Erasmo) o saber para as massas equivale ao espalhar e implementar ou não as possibilidades para os seres humanos de se libertarem. A concepção da filosofia e do conhecimento **não como atividade meramente intelectual ou lógico-teórica (Q 10 II, 17), mas como luta cultural (linguística-política), está de acordo com a tese 11 (e 3) de Marx, que ela não só interpreta o mundo, mas também o transforma.** A respeito deste último ponto, no Q 10 II, 54, 1345, ele defende claramente que ter consciência mais ou menos profunda das relações sociais necessárias “(isto é, conhecer mais ou menos o modo pelo qual elas podem ser modificadas) já as modifica”, e logo depois acrescenta que, “neste sentido, o conhecimento é poder”.

A catarse, pois, é o processo através do qual uma filosofia, tomada como elaboração dos sentimentos e necessidades reais de determinados grupos, se espalha através do trabalho “cultural” de centros de irradiação de ideias – ou seja, de uma “linguagem” e hegemonia (Q 1, 43, 33; Q 3, 49; Q 29, 3) – e se torna a “ideologia” (1, 44, 51), “cultura” (Q 23, 1) ou “concepção do mundo” de determinados grupos sociais, os quais, ao acreditar nela firmemente, tal como tradicionalmente se acredita nas religiões confessionais, a tornam a sua “fé” ou “norma de ação” (Q 10 II, 17) e conforme ela transformam o mundo. As ideologias orgânicas “‘organizam’ as massas humanas, formam o terreno no qual os homens se movimentam, adquirem consciência de sua posição, lutam, etc.” (Q 7, 19). Por isso, Gramsci fala que a linguagem-ideologia, concebida de acordo com o processo acima descrito, *mobiliza* o povo (Q 1, 44, 51), isto é, é um elemento “pedagógico” (Q 10 II, 44): ela é uma atividade humana histórica (práxis) necessária para construir aquela unidade social-cultural chamada de “povo” (com efeito, em nenhuma parte do mundo existiu um povo puro, que não tenha ou tenha tido uma determinada ideologia, cultura ou “linguagem” característica que o unificasse e o tornasse ou contribuísse a torná-lo o determinado povo que ele foi ou é). Portanto, a catarse é o processo pelo qual as ideologias germinadas

anteriormente entram em contato e em contraste até que apenas uma só delas, ou pelo menos uma única combinação delas, tende a prevalecer, a se impor, a se difundir sobre toda a área, determinando, além da unidade econômica e política, também a unidade intelectual e moral, em um nível não-corporativo, mas universal, de hegemonia de um agrupamento social fundamental sobre os grupos subordinados. [...] Ademais, é preciso levar em conta que, essas relações internas de um Estado-nação se entrelaçam as relações internacionais [...]. (Q 4, 55, 457-56).

Por conseguinte, a catarse como processo de libertação que culmina na hegemonia histórica de determinados grupos expressa, ao mesmo tempo, a crítica do imanentismo realista de Gramsci à concepção subjetivista pela qual somos *sempre* livres (enquanto entidades fundamentalmente espirituais) e à objetivista pela qual somos determinados pelas circunstâncias, enquanto efeitos delas (sem que seja possível o vice-versa) e, em última análise, *nunca* livres. Gramsci se distancia de ambas essas duas posições, pois a catarse é a teoria e a prática da construção histórica da consciência política concreta entendida como “linguagem”, a qual não só conscientiza, mas ao mesmo tempo mobiliza as massas. É neste sentido que Gramsci afirma que “as ideologias não são de modo algum arbitrarias”, mas “são fatos históricos reais [...]: para tornar os governados intelectualmente independentes dos governantes, para destruir uma hegemonia e criar uma outra, como momento necessário da subversão da práxis” (Q 10 II, 41, xii; CC, 1999, v.1, 387-88) e que “toda relação de “hegemonia” é necessariamente uma relação pedagógica” (Q 10 II, 44, 1331; CC 1999, v.1, p.).

Porém, essa conscientização só pode realmente ocorrer se ocorre o complexo trabalho prático-teórico pedagógico-político-cultural que leva à *tradução ideológica*, pois uma filosofia “que não consegue traduzir-se em termos “populares” demonstra, por isso mesmo, ser característica de um determinado grupo social [...]” (Q 10 II, 5, 1218). Mas, como Gramsci acrescenta no Q 8, 208, intitulado “Tradutibilidade [recíproca] das culturas nacionais”, “a filosofia deve se tornar “política”, “prática”, para continuar a ser filosofia”. E este acréscimo, por sua vez, é uma tradução em termos teóricos do que foi feito realmente por Lênin: “Iliich teria feito progredir o marxismo não apenas na teoria política e na economia, mas também na filosofia (isto é, ao ter feito progredir a doutrina política teria feito progredir também a filosofia)” (Q 4, 37, 465 e Q 7, 2), ou seja, tem demonstrado o valor político da linguagem de Marx, e, ao mesmo tempo, o gnosiológico da sua ação política. Por isso, a

hegemonia realizada por Lênin é um exemplo paradigmático tanto da tradução entre teoria e prática (Q 7, 33) quanto da própria catarse: ambas realmente aconteceram e são fatos atuais, para o próprio Gramsci, qual participou como organizador e líder político dos Conselhos de fábrica em Turim, nos anos 1919-1920, inspirados e interpretados como uma tradução para a Itália da experiência dos Sovietes da Revolução Russa (Q 3, 48).

Ilitch teria feito progredir efetivamente a filosofia como filosofia na medida em que fez progredir a doutrina e a prática política. A realização de um aparelho hegemônico, enquanto cria um novo terreno ideológico, determina uma reforma das consciências e dos métodos de conhecimento, é um fato de conhecimento, um fato filosófico (Q 10 I, 12, 1250; CC 1999, v.1, p. 320 – grifo meu).

Em particular, como Gramsci escreve logo antes, o que Lênin fez demonstra que: “A proposição contida na introdução à *Crítica da economia política*, segundo a qual os homens tomam consciência dos conflitos de estrutura no terreno das ideologias, deve ser considerada como uma afirmação de valor gnosiológico e não puramente psicológico e moral”; e coincide com o seu desenvolvimento real num fato e num conceito, isto é o de hegemonia: “Disto decorre que o princípio teórico-prático da hegemonia possui também um alcance gnosiológico; e, portanto, é nesse campo que deve-se buscar a contribuição teórica máxima de Ilitch [Lênin – R.L.] à filosofia da práxis” (ibidem).

Se compreende, por conseguinte, que a realização “prática” da liberdade é contemporaneamente um “momento” do processo de conhecimento e de produção da “verdade”, o qual nunca pode se exaurir na fase lógica da sua produção. Através da teoria da unidade de teoria e prática, Gramsci desenvolve ainda mais o que Marx e Lênin têm colocado antes dele e funda na tradutibilidade uma concepção da liberdade entendida como relação pedagógica historicamente integral:

a unidade entre ciência e vida é precisamente uma unidade ativa, somente nela se realizando a liberdade de pensamento; é uma relação professor-aluno, uma relação entre o filósofo e o ambiente cultural no qual atuar, de onde recolher os problemas que devem ser colocados e resolvidos; isto é, é a relação filosofia-história (Q 10 II, 44, 1332; CC 1999, v.1, p. 400).

Que também neste texto Gramsci esteja generalizando a partir desses fatos histórico atuais, é confirmado por outro texto onde a referência a Lênin é implícita, mas clara:

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. É por isso que se deve chamar a atenção para o fato de que o desenvolvimento político do conceito de hegemonia representa, para além do progresso político-prático, um grande progresso filosófico, já que implica e supõe necessariamente uma unidade intelectual e uma ética adequada a uma concepção do real que superou o senso comum e tornou-se crítica, mesmo que dentro de limites ainda restritos (Q 11, 12, 1385-86; CC1999, v.1, p. 103-4).

Ao contrário, o idealismo, e Croce, seu representante mais ilustre, não buscam unir intelectuais e povo, teoria e prática. “O idealismo [...] se manifestou contrário aos movimentos culturais de ‘ida ao povo’” (esta última expressão é mais uma metáfora para a “tradução” nos *Cadernos*). E Croce é um exemplo paradigmático de intelectual orgânico às elites, ao cuidar apenas da liberdade de grupos sociais restritos e não estar por nada interessado em mobilizar e ativar politicamente as massas. Ele é o intelectual da “revolução passiva”. Ao contrário, Gramsci quer um intelectual orgânico às massas, que desenvolva o papel de elaborar da forma mais universal possível as práticas, o saber e sentir das massas e funcione como elemento para sua conexão e organização através da difusão duma concepção que traduza para o patamar mais coerente e homogêneo da linguagem teórica, em primeiro lugar as suas necessidades (substancialmente eludidas pelos dominantes, e pelas suas políticas e filosofias). Contudo, devido às diferenças culturais e linguísticas entre massas de diferentes nações e entre as camadas culturais- linguísticas de uma mesma nação, este papel de elaboração, conexão e organização não seria possível sem traduzir, pois é a tradução que recria o equivalente de uma “linguagem”, enquanto expressão de um certo contexto e nível cultural, para um diferente do de partida no espaço-tempo-cultural; é a tradução que permite que uma linguagem filosófica ou científica se torne compreensível para os mais “simples” e, desta forma, através de complexas mediações e traduções, atividade “política” revolucionária e transformadora (Q3, 48; Q 7, 45; Q 9, 63) – o que ao mesmo tempo mostra que a própria tradução não é uma atividade puramente linguística, mas, ao mesmo tempo, “política”.

Portanto, se compreende – ao contrário do que pensa Croce – que a “questão dos intelectuais”, e da “reforma intelectual e moral” é uma questão contemporaneamente política e econômica – ou “prática”, de acordo com a concepção da imanência afirmada por Marx, especialmente na segunda das *Teses sobre Feuerbach* e demonstrada realmente por Lenin na *Rússia*. Todavia, será Gramsci o que chegará a colocar teoricamente essa questão, ao desenvolver o núcleo prático-teórico marxiano-leniniano através da tradutibilidade, e ao explicitar: 1) que as ideias, ideologias e, mais em geral, as “superestruturas”, são “linguagem” (cf. Q 1, 44, 51) – o que faz ainda mais sentido ao pensar em que Gramsci desenvolve estas ideias no quadro da sua teoria da “hegemonia” e, dentro desta, da “guerra de posição” e das “estruturas ideológicas”, pela qual a conquista do poder, na sociedade moderna de massa, não pode ocorrer por via puramente política e tampouco militar, pois o poder se encontra não apenas no palácio do governo, mas em toda uma série de “trincheiras” na sociedade civil, onde o meio que desenvolve ao mesmo tempo um rol “político”, e até “militar”, é a própria “linguagem” e o trabalho dos “intelectuais” que a produzem; 2) que a linguagem não é algo puramente linguístico, mas é uma atividade humana político-histórica, quer dizer, *práxis* – na medida em que se traduz para a política (a economia) e a história (cf. Q 7, 45; Q 8, 208; Carta a Tania de maio 1932 e Q 10 II, 9); 3) que a linguagem e os intelectuais desenvolvem um papel necessário em relação ao desenvolvimento dialético de uma determinada “prática”, “estrutura”, ou parte dela. Tudo isso implica que, *afirmar que a questão dos intelectuais é uma questão política e econômica, não significa simplesmente ir buscar a sua verdade e poder na economia e na política, mas compreender que a própria atividade intelectual é, enquanto tal, política e econômica (isto é, história ou práxis)*.

Gramsci está plenamente consciente de que, através da *tradutibilidade* (e de todas as inovações conceituais que ele elabora por meio do desenvolvimento dela)¹⁴, está enchendo um vazio teórico dentro do próprio marxismo. No Q 11, 12 ele escreve explicitamente que: “Nos mais recentes desenvolvimentos da filosofia da práxis, o aprofundamento do *conceito*

¹⁴Por exemplo: Hegemonia, bloco histórico, revolução passiva, filosofia da práxis, etc., além de ampliar criticamente o significado de termos e conceitos já utilizados: linguagem, tradução, prática, teoria, economia, política, filosofia, intelectuais, etc.

de unidade entre a teoria e a prática permanece ainda numa fase inicial: subsistem ainda resíduos de mecanicismo, já que se fala da teoria como “complemento” e “acessório” da prática, da teoria como serva da prática” (ibidem, 1386; CC 1999, v.1, p. 104)¹⁵. Ao ler este texto em conexão com o que ele escreve no Q 8, 208, não se pode não observar que “o conceito da unidade da teoria e da prática” coincide, nos *Cadernos*, com a teoria da tradutibilidade, a qual pensa exatamente nas formas históricas nas quais se dá a “equivalência” entre as duas. Ela desenvolve, por explícita admissão de Gramsci, conceitos e fatos por Marx e Lênin.

Gramsci contra Croce. Catarse, liberdade e imanência

A catarse como a concebe Gramsci implica a teoria da tradutibilidade e da “tradução” e, por isso significa o oposto do que fala Croce a respeito. A ideia gramsciana de catarse corresponde ao terreno e processo no qual se pensa e constrói a hegemonia como luta. Por isso, Gramsci escreve: “o processo catártico coincide com a cadeia de sínteses que resultam do desenvolvimento *dialético*” (Q 10 II, 6, i, 1246 – grifo meu), o qual, de fato, pressupõe o “momento” expurgado por Croce. E que o “cultural” e “ético-político” não formem um âmbito olímpico separado do mundo terreno, é quanto pode-se já encontrar no que Gramsci escreveu em Q 8, 21, 951: aqui ele observa que o “Moderno Príncipe” – ou seja, a construção de uma vontade e consciência coletiva que promova a catarse – *precisa de “uma análise histórica (econômica) da estrutura social do país dado e uma representação “dramática” das tentativas feitas ao longo dos séculos para agitar essa vontade e as razões dos sucessivos fracassos”* (grifo meu; cf. Q 1, 44; Q 3, 48; Q 8, 195; Q 25), isto é, também de uma história do momento da força e da luta, ou seja dos “impulsos práticos” necessários para construir o âmbito ético-político intelectual e moral. Através da tradutibilidade, que constitui a novidade teórica do Marxismo de Gramsci e o núcleo “teorético” da filosofia da práxis, o autor das *Cadernos* leva a tona, ainda mais do que Lênin, a consciência do papel político (e econômico) da atividade cultural, contra Croce (e, vice-versa, ao mesmo tempo, o cultural da atividade política/ideológica). Por isso, a questão do papel da cultura e do trabalho

¹⁵“A insistência sobre o elemento “prático” da ligação teoria-prática — após se ter cindido, separado e não apenas distinguido os dois elementos (o que é uma operação meramente mecânica e convencional) significa que se está atravessando uma fase histórica relativamente primitiva, uma fase ainda econômico- corporativa, na qual se transforma quantitativamente o quadro geral da “estrutura” e a qualidade-superestrutura adequada está em vias de surgir, mas não está ainda organicamente formada (Q 11, 12, 1387; CC 1999, v.1, p. 105).

“cultural” é uma “questão prática” que implica a teoria do papel hegemônico das “estruturas ideológicas”, do “espírito de cisão” e “da guerra de posição” (Q 3, 49).

Gramsci pode-se servir do "valor instrumental" (Q 10 I, p. 1211 e 10 Q I, 7) de conceitos crocianos, com o de catarse, porque entre o início e a primavera de 1932 tem desenvolvido ainda mais o conceito de "tradutibilidade" e elaborado o conceito de "imanência", no qual consolidam-se criticamente as posições expressas nesse sentido durante do seu período em Turim (cf. NM, 205-06, 25 de julho, 1918 – cabe lembrar que durante do ano sucessivo Gramsci participará dos Conselhos de fábrica, na mesma cidade, e definirá esta experiência como uma “tradução” da soviética leninista). Os quatro pontos nos quais se subdivide o parágrafo escrito na primavera de 1932, Q II 10, 6, tratam de aspectos centrais interligados da nova filosofia e sintetizados pelo processo prático-teórico ou ideológico-filosófico da catarse, tratada primeiro ponto dele mesmo. O ponto IV, no qual se lê: “Redução a “política”, a momento da vida histórico-política, de todas as filosofias especulativas; a filosofia da práxis concebe a realidade das relações humanas de conhecimento como elemento de “hegemonia” política”, entitula-se “Tradutibilidade das linguagens científicas” e teoriza também sobre o fato específico estabelecido no ponto II:

A filosofia da práxis “absorve” a concepção subjetiva da realidade (o idealismo) na teoria das superestruturas; absorve-o e o explica historicamente, isto é, “supera”-o e o reduz a um seu “momento”. A teoria das superestruturas é a tradução da concepção subjetiva da realidade em termos de historicismo realista.

Tradução a partir da qual nasce "com a ajuda da política francesa e dell'economia classica Inglês" (Q 10 II, 9, segunda metade de maio 1932) e com base em problemas atuais relacionados com o desenvolvimento maciço dos grupos subalternos (Q 1, 43, 33-34), e não por partenogênese (Q 6, 71), a concepção da imanência na sua "forma historicista", a qual coincide com "um novo conceito da "necessidade" e da liberdade etc." (e, portanto, da práxis). Isto é, nasce uma nova filosofia que, conforme conjectura Gramsci (LC 582-83), se origina pela tradução que Marx faz das descobertas de Ricardo, do campo econômico "para toda a história" (Q 10 II, 9; cf. Q 8, 128, 1019, abril de 1932 e Q 10 I, 11). Isso significa, primeiro, que é a tradutibilidade a que fornece as condições para pensar na ruptura entre “Imanência especulativa e imanência historicista ou realista" (título do Q 10 II, 9), à

medida que ela teoriza a impossibilidade de conceber a atividade superestrutural como metapolítica - em virtude do fato de que, como dissemos acima, a "concretude" das superestruturas depende da medida em que reagem sobre a sociedade e se tornam "fato histórico" (Q 7, 45) e, como Gramsci aprimora numa ulterior fase da sua escrita, *esta concretude é já "avaliável na medida em que elas [as superestruturas – R.L.] convencem e deslocam o preexistente alinhamento das forças sociais"* (Q 13, 17, 1580). Por isso, para ele, a atividade superestrutural não pode transcender a dimensão ideológica, ou seja, o terreno concreto sobre o qual a vontade, a consciência coletiva política são construídas como linguagem historicamente determinada (cf., por exemplo, Q 4, 38, 463; Q 8, 182, 1051-1052; Q 8, 169; Q 10 II, 41, xii). É portanto graças à tradutibilidade que Gramsci pensa na própria liberdade como forma histórica determinada e imanente e critica as filosofias especulativas, junto ao seu conceito de história e de liberdade como "simples unidade da autoconsciência", "Eu", ou "liberdade absolutamente independente [...] fonte de toda as determinações universais" (Q 8, 208, 1066).

Ora, o discurso sobre a eficácia das superestruturas, que a filosofia da práxis deriva das filosofias especulativas, mas "traduz" (para a ideia que as superestruturas não são transcendentais, mas imanentes enquanto são ideologias), permite ao mesmo tempo a crítica (Q 10 II, 6, iii) ao objetivismo, determinismo, fatalismo, à sociologia (difusos também no âmbito da terceira Internacional), isto é, a concepções em que a liberdade fica algo inexplicável – pois como, de uma causa sempre igual, dinâmica ou não, poder-se-iam gerar efeitos diferentes ou opostos aos que constituem o padrão? – embora existam "mesmo neste caso, uma atividade da vontade, uma intervenção direta sobre a "força das coisas", mas dum caráter menos evidente" (Q 8, 205). Ao criticar o "idealismo invertido", do *Ensaio popular* de Bukharin, Gramsci pergunta-se, portanto, como, do "modo de raciocinar" das ciências físicas e naturais (não "traduzido", mas aplicado mecanicamente para a história), poderia "deduzir-se a superação, a 'subversão da práxis'" se, de acordo com tais ciências, "o efeito, mecanicamente, nunca pode superar a causa ou o sistema de causas" e, portanto, "não pode ter outro desdobramento do que aquele raso e vulgar do evolucionismo" (Q 11, 14, 1403). E se também a ciência econômica clássica estuda as "leis de tendência como expressões quantitativas dos fenômenos" (Q 11, 52, 1479), ao contrário, a filosofia da práxis, por meio da catarse, trata da passagem destas últimas para o momento qualitativo:

na passagem da economia à história geral, o conceito de quantidade é complementado pelo de qualidade e pela dialética da quantidade que se transforma em qualidade [quantidade = necessidade; qualidade = liberdade. A dialética quantidade-qualidade é idêntica àquela necessidade-liberdade] (Q 10 II, 9, 1248).

A filosofia da práxis faz da catarse o seu "ponto de partida", o terreno onde se pensam e fazem a política e a liberdade, onde se elabora criticamente o "senso comum" popular sistematizando-o, onde os grupos sociais se transformam em *polo dialético real, eficaz, combativo* (pois a dialética – uma determinada relação dialética – para Gramsci, não é algo meramente espontâneo, natural ou metafísico, que exista, numa “estrutura” econômica metafísica, *a priori*, isto é, *antes* de ser historicamente produzida). Desta forma se constrói o sujeito revolucionário coletivo que surge e luta dentro da velha “quantidade”, “estrutura” ou “necessidade” (pois é parte dela, mas visa superá-la); por isso, por meio da catarse, “a estrutura, de força exterior que esmaga o homem, assimilando-o e o tornando passivo, transforma-se em meio de liberdade, em instrumento para criar uma nova forma ético-política, em origem de novas iniciativas” (Q 10 II, 6, i) e também de uma nova “estrutura”. No quadro da imanência e da filosofia da práxis como filosofia laica integral, a salvação acontece neste mundo, por mão dos próprios seres humanos. Através da catarse, os subalternos tomam consciência de que o princípio da sua liberdade são eles mesmos que elaboram. Esse princípio é o da sua *autonomia*. Portanto, não reside fora dos seres humanos, por exemplo num Deus ou num Além (desconhecido). Ele coincide com a sua própria atividade terrena. Sua liberdade, e a “igualdade real” podem surgir pela ação deles mesmos, enquanto são seres políticos e históricos que produzem e pensam, e podem e devem se libertarem sozinhos, sem ficarem reféns de ideologias (mais ou menos, voluntariamente ou involuntariamente, conscientemente ou inconscientemente) hipócritas, voltadas a subjugarlos nesse mundo em troca de uma suposta libertação e salvação no Além. A própria consciência, que a consciência de si e do mundo, o saber, etc. (laicos ou religiosos confessional etc.) são elementos concretos, atividade “política”, para transformar o mundo e se libertar, é o fruto desse novo laicismo que coincide com a concepção da “imanência” elaborada pela filosofia da práxis¹⁶.

¹⁶Gramsci está ciente das dificuldades que isso implica em relação ao desenvolvimento cultural das massas na sua época, e que não se podem introduzir, de repente e de uma vez só, as massas que acreditam nas ideologias não laicas, para uma visão tão avançada. Por isso, mais de uma vez, repete que é preciso *traduzir* a

O desenvolvimento da tradutibilidade e os novos conceitos de práxis e liberdade

Na temporada de 1932, na qual Gramsci escreve os últimos textos citados acima, ele tem já repensado nas modalidades através das quais se constitui o que anteriormente definira como “relação entre a vontade humana (superestrutura) e a estrutura econômica”, ou seja a práxis (Q 7, 18, 868, novembro dezembro 1930-fevereiro 1931) e, por isso, a liberdade, isto é a maneira na qual a vontade humana ou “superestrutura” (Q 7, 1, 854, novembro 1930) reage ativamente sobre a estrutura. Entretanto, agora, o conceito da *práxis* é aprimorado em conexão com a dinâmica do “mercado determinado”, conceito formulado por David Ricardo (Q 11, 52, 1477, agosto-fim de 1932-ou início 1933; Q 8, 128, 1019, abril 1932). A práxis coincide com a formação desse “mercado”, que equivale a uma “determinada correlação de forças sociais em determinada estrutura do aparelho de produção’, correlação que é garantida (isto é, tornada permanente) por uma determinada superestrutura política, moral, jurídica” (Q 11, 52, 1477), na qual há uma certa *regularidade* (este é o novo termo, mais adapto a expressar as relações “necessárias” no campo histórico), ou seja, automatismo, “necessidade” ou “determinação”, que terá uma validade e duração histórica e que se pode assumir como desenvolvimento de certas leis conhecíveis. Como Gramsci escreve em outro parágrafo, intitulado “Liberdade e ‘automatismo’ (ou racionalidade)”, Ricardo

observava que, dada a atividade solidária e coordenada de um grupo social, que opera segundo determinados princípios aceitos por convicção (livremente) em vista de certos fins, tem-se um desenvolvimento que se pode chamar de automático e que pode ser considerado

nova “linguagem” da filosofia da práxis para as das “situações [culturais – R.L.] particulares” (Q 9, 63), para educar as massas aos poucos, ao tirá-las das várias formas de “superstição” e “religião” (confessional), para tornar mais coerente sua visão do mundo (laica) (cf. Q 11, 12), sem cair no erro “iluminista” de pensar “que uma ‘ideia clara’ oportunamente difusa se insira nas diversas consciências com os mesmos efeitos organizadores de clareza difusa [...] As mudanças nos modos de pensar, nas crenças, nas opiniões, não acontecem por explosões rápidas e generalizadas”, mas, na maioria dos casos, “por ‘combinações sucessivas’ de acordo com ‘formulas’ diversíssimas”. Como no mundo da produção os avanços ocorrem por combinações intermediárias (por exemplo, “a tração animal nas trilhas de trem”), assim “na esfera da cultura as diferentes camadas ideológicas se combinam variamente e o que se tornou ‘sucata’ na cidade é ainda ‘utensílio’ na província. Na esfera da cultura, porém, as explosões são ainda menos frequentes e intensas do que na esfera da técnica” (Q 1, 43, 32-33). Gramsci, que é o teórico da hegemonia e da guerra de posição, a qual assume como cada vez mais necessária a luta cultural nas sociedades ocidentais de massa, não pode deixar de lado este aspecto essencial, sem o qual seria impossível unificar um povo (feitos de camadas e grupos diferentes) e criar forças políticas (no sentido estrito e amplo deste termo).

como expressão de certas leis reconhecíveis e isoláveis com o método das ciências exatas (Q 10 II, 8, 1246).

Nesta esteira de raciocínio, Gramsci se pergunta: “Estão em contradição a liberdade e o chamado automatismo?” e depois observa que, na verdade:

O automatismo está em contradição com o arbítrio, não com a liberdade. O automatismo é uma liberdade de grupo, em oposição ao arbítrio individualista. [...] Em cada momento existe uma escolha livre, que ocorre segundo certas linhas diretivas idênticas para uma grande massa de indivíduos ou vontades singulares, na medida em que estas se tornaram homogêneas em um determinado clima ético-político. Não se trata de afirmar que todos atuam da mesma maneira: ao contrário, os arbítrios individuais são múltiplos, mas a parte homogênea predomina e “dita lei”. Se o arbítrio se generaliza, não é mais arbítrio, mas deslocamento da base do “automatismo”, nova racionalidade (Q 10 II, 8, 1246, metade de maio 1932 – grifos meus).

Em outras palavras, no campo histórico, não existe uma necessidade eterna, mas se subseguem configurações padrão “racionais” cuja racionalidade tem caráter de construção por uma vontade coletiva relativamente, isto é, historicamente permanente (e não ao infinito) – por isso, para falar desse “padrão”, Gramsci muda o termo e o conceito no de “regularidade”). Pois, quando uma dessas configurações “racionais” (por exemplo, o mundo feudal) perde sua luta contra outra configuração em formação, a primeira se torna “irracional” e esta última “racional” (a sociedade moderna burguesa), mas a história continua, e o que é “regular”, “racional” hoje (uma sociedade, com sua cultura, concepção, superestruturas, etc.) pode se tornar “irracional” ou “arbitrário” no futuro, como ele já esclarecera antes:

[...] A cada momento do desenvolvimento histórico há luta entre racional e irracional – entendido o irracional como o que não triunfará em última análise, nunca se tornará história efetiva, mas que em realidade é também racional, porque é necessariamente ligado ao racional, sendo um momento imprescindível dele [...] Só a luta, através do seu êxito, e nem sequer do seu êxito imediato, mas através do que se manifesta em uma permanente vitória, dirá o que é racional ou irracional, o que é ‘digno’ de vencer, pois continua, do seu jeito, e supera o passado” (Q 6, 10, 689-90, novembro-dezembro 1930).

E, por isso, num texto escrito acerca na mesma época, Gramsci acrescenta que:

Ao conceito de liberdade deveria se acompanhar o de responsabilidade que gera a disciplina [...] Responsabilidade contra arbítrio individual: é somente liberdade a que é “responsável”, isto é, “universal”, na medida em que se coloca como aspecto individual de uma “liberdade” coletiva ou de grupo, como expressão individual de uma lei (Q 6, 11, 692, novembro-dezembro 1930).

A superação da divisão entre governantes e governados e a construção da “sociedade regulada” sem classes (isto é, do comunismo) implica desenvolvimento da responsabilidade coletiva enquanto nova forma de liberdade “universal”, sobre o qual dever-se-ia fundar uma “real” auto-nomia: “O elemento Estado-coerção pode ser imaginado como se exaurindo, ao passo que afirmam-se elementos sempre mais conspícuos de sociedade regulada (ou estado ético ou sociedade civil)” (Q 6, 88, 764). A catarse coincide com este processo, o qual, como temos visto, implica uma atuação e concepção da política num sentido amplo, ao representar a passagem do particular para o universal, e da necessidade para a liberdade. Mas, como também temos acenado, ele implica um enorme trabalho de educação das massas para que elas participem ativamente ao “processo molecular para afirmar um nova civilização», que não pode se dar se não por meio de um Renascimento e de uma Reforma, isto é, “pelo alto” e “por baixo” ao mesmo tempo (Q 7, 43, 891-92), através de “uma dialética intelectuais-massa” (Q 11, 12, 1386; CC 1999, v.1, p. 103). Portanto, é por meio da catarse que se produz progressivamente à “extinção” do Estado, quer dizer, mas não sem passar através uma série de fases:

De uma fase em que Governo será igual a Estado, e Estado se identificará com sociedade civil, dever-se-á passar para uma fase de estado - guarda noturna, isto é, uma organização coercitiva que garantirá o desenvolvimento dos elementos de sociedade regulada que aumentam continuamente e, portanto, que reduzirá gradativamente as suas intervenções autoritárias e coercivas.

Todavia, conclui significativamente Gramsci: “Tampouco isso pode fazer pensar em um novo "liberalismo", se bem deva ser o início de uma era de liberdade orgânica” (Q 6, 88, 764).

Cabe destacar que Gramsci chega a elaborar o conceito de necessidade como “conceito de “necessidade” histórica”, “estritamente ligado ao de “regularidade” e de “racionalidade”, pois em paralelo desenvolve o da tradutibilidade, ou seja a ideia que o movimento histórico – e ainda mais as mudanças radicais – não poder-se-iam explicar só a partir da

velha ideia materialista mecanicista de que apenas as circunstâncias mudam os seres humanos. Pois, esta ideia mecanicista esquece que estes últimos e as “superestruturas” que produzem também podem reagir sobre as circunstâncias, por meio de um complexo processo de mediações e traduções. Todavia, Gramsci chega a entender plenamente que teoria e prática são ambas necessárias (Q 7, 33), isto é, equivalentes (Q 8, 208), só a partir do inverno-primavera de 1931 e em 1932, que é quando ele começa a elaborar o conceito de “regularidade” em conexão com a ideia de “mercado determinado” de Ricardo (Q 8, 182) e coloca a linguagem econômica dele como um dos três “movimentos” decisivos para que Marx chegasse a elaborar a sua concepção da imanência, por meio de uma “tradução”-“síntese” da linguagem econômica com a linguagem política francesa e a filosófica alemã (Q 10 II, 9).

Ora, se por um lado existe automatismo "quando existe uma premissa eficiente e ativa, cujo conhecimento nos homens se tenha tornado operante, ao colocar fins concretos à consciência coletiva e ao constituir um complexo de convicções e de crenças que atua poderosamente como as ‘crenças populares’” (Q 11, 52, 1479-1480) e em que opera-se coletivamente e coordenativamente "de acordo com certos princípios aceitos por convicção (livremente), tendo em conta determinados fins" (Q 10 II, 8, 1246), por outro lado, trava-se um processo de libertação, quando os grupos que vivem esses princípios e práticas como uma imposição e coerção extrínseca, começam a trabalhar para a implementação do "deslocamento da base do ‘automatismo’” (ibidem, 1246, cf. Q 8, 169, A, Q 11, 12, C, 1386-87), ou seja, à construção dum "espírito de clivagem", portanto dum nova vontade coletiva, um novo "‘conformismo’" e "bloco histórico", com base em novas "necessidades" ou "premissas", cujas teorias e ideologias se apresentam inicialmente como crítica das superestruturas (até utopista ou racionalista) da velha premissa.

A catarse pensa na práxis como nexos históricos indissolúveis de vontade e economia, estrutura e superestruturas, e a liberdade enquanto processo no qual à velha se substitui uma nova dinâmica-padrão de “determinação” (um novo mercado determinado): “Há luta entre duas hegemonias, sempre. E porque uma triunfa? Por suas qualidades intrínsecas de caráter ‘lógico?’” (Q 8, 227, 1084); “O conformismo sempre existiu: agora trata-se de uma luta entre ‘dois conformismos’, isto é, de uma luta pela hegemonia” (Q 7, 12, 862).

Este novo nível de reflexão sobre a práxis (atividade revolucionária) e a liberdade sintetiza e elabora criticamente pontos centrais anteriores: 1) “Existe uma crise [...] na estrutura” na

qual surgem “contradições insanáveis”, a sua solução depende do desenvolvimento do “momento” político e de como este último elabora o econômico e social no “militar”, ao lhe dar um equilíbrio (v. *Q 4*, 38, 455-59); 2) a pergunta colocada no *Q 7*, 20, 869 sobre “como das estruturas nasce o movimento histórico”, da qual constitui uma colocação ulterior. Em ambos esses textos, tal como no *Q 10 II*, 6, *i*, Gramsci relembra “os dois pontos” do *Prefácio* de Marx “entre os quais oscila esse processo” – “que nenhuma sociedade se coloca tarefas para cuja solução já não existam ou estejam em vias de aparecimento, as condições necessárias e suficientes; – e que nenhuma sociedade deixa de existir antes de haver expressado todo o seu conteúdo potencial” – e aponta que eles delimitam o “terreno” no qual “deve ser posto o problema da formação dos agrupamentos sociais e dos partidos políticos” (cf. *Q 8*, 195, 1057-58). À pergunta: “Qual o ponto de referência para o novo mundo em gestação?” Gramsci, a uma certa altura da escrita nos *Cadernos*, responde:

O mundo da produção, o trabalho. [...] O desenvolvimento das forças econômicas sobre as novas bases e a progressiva instauração da nova estrutura sanarão as contradições, que não podem faltar e, ao ter criado um ‘conformismo’ de baixo, permitirão novas possibilidades de autodisciplina, isto é, de liberdade também individual” (*Q 7*, 12, 863, novembro-dezembro 1930; cf. *Q 6*, 162, 816).

Acerca de um ano depois, após ter compreendido mais a fundo a equivalência entre teoria e prática, isto é, a sua tradutibilidade recíproca, Gramsci acrescenta que: a “existência das condições objetivas, ou possibilidade ou liberdade ainda não é suficiente: é preciso “conhecê-las” e saber utilizá-las. Querer utilizá-las” (*Q 10 II*, 48, 1337, dezembro 1932; cf. *Q 15*, 50). Em outras palavras, junto ao papel da prática ele insiste cada vez mais sobre o, outro tanto necessário, da teoria (aliás, o mesmo acontece a respeito da definição do próprio conceito de trabalho: no *Q 4*, 55, 499, tratando do “*Principio educativo na escola elementar e media*”, Gramsci, por um lado critica uma escola preocupada com um imediato interesse prático e, por outro, a que não treina, ao mesmo tempo, os alunos às atividades práticas e ao trabalho. Ele defende uma “escola unitária” em que os alunos se eduquem por meio de atividades teóricas e práticas desde o começo da sua formação, nas formas e graus convenientes em relação à idade dos próprios alunos e aos avanços culturais-científicos e técnicos-produtivos da sociedade; porém, dentro deste quadro, neste parágrafo, ainda

define o trabalho como a “atividade prática do homem”. Todavia, no texto C reelaborado, Q 12, 2, 1541, ele chega a uma formulação mais equilibrada e o define finalmente como a “atividade teórico-prática do homem”). Por isso, agora, Gramsci entrega para os “partidos” ainda mais uma função chave: eles são os “elaboradores das novas intelectualidades integrais e totalitárias, isto é, o crisol da unificação de teoria e prática entendida como processo histórico real”, que desenvolvem e difundem as “concepções do mundo, na medida em que elaboram essencialmente a ética e a política adequadas a elas, isto é, em que funcionam quase como “experimentadores” históricos de tais concepções” (Q 11, 12, 1387; cf. Q 13, 31, 1627-28; Q 1, 43, 31-34). Sem que aconteçam todas as passagens dialéticas sintetizadas acima (de forma não exaustiva), e dos quais a catarse se compõe, os subalternos da sociedade moderna de massa não podem se tornar capazes de gerar o movimento histórico-dialético real:

Se falta esse processo de desenvolvimento de um momento para o outro [...] a situação fica inoperosa, e podem-se dar conclusões contraditórias: a velha sociedade resiste e segura para si um período de ‘respiro’, ao esterminar fisicamente a elite adversária e aterrorizando as massas de reserva, ou até a destruição recíproca das forças em conflito, por meio da instauração da paz dos cemitérios, talvez vijados por uma sentinela estrangeira (Q 13, 17, 1588; cf. Q 15, 10; Q 15, 22; e já Q 1, 43).

Desta forma, cada vez mais consciente do poder e alcance “político” da atividade intelectual, cultural, e linguística, Gramsci coloca que a luta para a liberdade deve contemporaneamente coincidir com o “cumprimento” de uma “reforma intelectual e moral”, a qual eduque e, *ao mesmo tempo*, tenha como protagonistas as massas populares (cf. Q 4, 3, 424).

É este trabalho de formação “cultural” capilar e difuso das massas que constitui o “sal” da “grande política” e que as esquerdas não fizeram (ou se o fizeram até um certo período, em certos países, não o fizeram de acordo com a forma adequada). Na verdade, Gramsci e Lênin, que atuaram e teorizaram sobre isso, permanecem cada vez menos ouvidos pela maioria dos quadros políticos e intelectuais da esquerda contemporânea. As consequências disso, hoje, ficam evidentes. A perda de força política pelos subalternos e a conseguinte perda de muitos direitos conquistados no passado a preço de duras lutas, em quase todas as partes do mundo nas quais ocorre a ofensiva neoliberal. Isso é sem dúvida também devido à perda de representantes capazes de traduzir numa concepção universal as exigências atuais dos povos.

Será preciso fazer e refazer essa tradução para que os povos retomem sua força política através duma nova “linguagem” compartilhada que os una.

Referências

BADALONI, N. “Libertá individuale e uomo collettivo in Gramsci”, em FERRI, F. *Politica e storia in Gramsci. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani. Firenze, 9-11 dicembre 1977*. Roma: Editori Riuniti, 1977, p. 9-60.

COUTINHO, C. N. “Catarsi”, em LIGUORI, G.; VOZA, P. (org.). *Dizionario Gramsciano 1926-1937*. Roma: Carocci, 2009.

FATTORINI, E. “Religione, morale concezione dell’uomo”, em *Oltre Gramsci con Gramsci*, “Critica marxista”, 2-3. Roma: Editori Riuniti, □□□□, p. 67-97.

FROSINI, F. *La religione dell’uomo moderno*. Roma: Carocci, 2010.

GRAMSCI, A. *Quaderni del carcere*. V. GERRATANA (Org.). Torino: Einaudi, 1975.

_____. *Lettere dal carcere*. CAPRIOGLIO, S.; FUBINI, E. (Orgs.). Torino: Einaudi, 1965.

_____. *Il nostro Marx 1918-1919*. CAPRIOGLIO, S. (Org.). Torino: Einaudi, 1984.

_____. *Cadernos do Cárcere, volume 1*. Edição e tradução, COUTINHO, C. N.; co-edição, HENRIQUES, L. S. e NOGUEIRA, M. A. RJ: Civilização Brasileira, 1999.

_____. *Cadernos do Cárcere, volume 2*. Edição e tradução, COUTINHO, C. N.; co-edição, HENRIQUES, L. S. e NOGUEIRA, M. A. 3ª ed. RJ: Civilização Brasileira, 2004a.

IVES, P., LACORTE, R. (org.) *Gramsci language and translation*, Lanham: Lexington Books, 2010.

LACORTE, R. “Libertá”, em LIGUORI, G.; VOZA, P. (org.). *Dizionario Gramsciano 1926-1937*. Roma: Carocci, 2009.

_____. “Translatability, language and freedom in Gramsci's *Prison Notebooks*,” em *Gramsci, language, and translation*. Ives, P.; Lacorte, R. (org.). Lanham: Lexington Books, 2010.

_____. “Espressione e traducibilità nei *Quaderni del carcere*”, em *Domande dal presente. Studi su Gramsci*, Durante, L.; Liguori, G. (org.). Roma: Carocci, 2012.

_____. ‘Sobre alguns aspectos da ‘tradutibilidade’ nos Cadernos do cárcere de Antonio Gramsci e algumas das suas implicações,’ em *Revista Educação e Filosofia*. Uberlândia: Editora UFU, 2014, p. 59-98.

LIGUORI, G.; VOZA, P. (org.). *Dizionario Gramsciano 1926-1937*. Roma: Carocci, 2009.
MANACORDA, M. A. “Il gorilla ammaestrato? Ma l’operaio resta pur sempre un uomo”,
em BARATTA, G., CATONE, A., *Modern Times. Gramsci e la critica dell’americanismo*.
Milano: Cooperativa Diffusioni ‘84’, p. 163-183.

Recebido em 12 de maio de 2017

Aceito em 10 de junho de 2017

Editado em 28 de julho de 2017