



CONSIDERAÇÕES SOBRE O PAPEL DO “SENDO COMUM” EM ISTVÁN MÉSZÁROS E ANTONIO GRAMSCI¹

Danielle Cristine Ribeiro²
Universidade Estadual Paulista – UNESP

Resumo

O objetivo deste artigo é expor como o caráter ativo do “senso comum” se manifesta no pensamento de István Mészáros. De modo articulado, pretende-se avaliar a pertinência da crítica meszariana à concepção de “senso comum” de Antonio Gramsci, que se fragiliza na medida em que o primeiro desconsidera o desenvolvimento teórico-metodológico do filósofo sardo no trajeto entre os escritos de juventude e as formulações presentes nos *Cadernos do Cárcere*. Para isso, se concentrará na análise do ensaio *O papel ativo do “senso comum”*, presente no livro *O poder da ideologia*, de Mészáros, confrontando-o com a própria elaboração de matriz gramsciana.

Palavras-chave: Senso comum. István Mészáros. Antonio Gramsci.

Introdução

Já em 1848, Karl Marx (1977) apontava para a urgência de reencontrar o espírito da revolução, sem deixar, porém, de ancorar a tarefa na própria realidade. Na busca pela atualização dos nexos categoriais de Marx para as condições do final do século XX e

¹ Texto produzido a partir de comunicação apresentada no *I Colóquio Internacional Antonio Gramsci*, realizado no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), na Universidade de Campinas (UNICAMP), em agosto de 2017.

² Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista (UNESP). Autora do livro *Estado e capital em István Mészáros* (2014). E-mail: dani.cribeiro@yahoo.com.br.

início do século XXI, as reflexões de István Mészáros contribuem para desvelar as contradições da sociabilidade contemporânea e identificar as causas da atual fase de esgotamento do sistema do capital. Sua obra expõe, ainda, o movimento e o horizonte de superação desse metabolismo social, enfrentando os desafios da transformação da vida regulada pelo capital rumo à existência humana fundada no que chamou de “igualdade substantiva”. É nesse quadro de referências que, em *O poder da ideologia* (1989), entre outros objetivos, Mészáros assume a tarefa de examinar o caráter do “senso comum” e sua complexa dinâmica de manifestação na esfera da confrontação política.

Nesse trajeto, a partir da identificação da profunda afinidade estrutural entre a base das determinações materiais e as conceituações intelectuais e ideológicas, Mészáros (2004) apresenta uma crítica à concepção gramsciana que lhe parece caracterizar o “senso comum” das classes subalternas em termos estritamente ideológicos. Para Mészáros, Gramsci, ao subestimar o papel das determinações estruturais materiais, atribuiria ao senso comum um papel demasiadamente passivo na relação com a ideologia dominante. Tal concepção restringiria as possibilidades de transformação social aos limites das formulações ideológicas, levando Gramsci a pautar suas propostas e soluções para a mudança estrutural apenas no âmbito da consciência. Em oposição, Mészáros conclui que a percepção de que o senso comum adere e assimila as crenças ideológicas articuladas passivamente não se sustenta. O filósofo húngaro distingue sua compreensão daquela apresentada por Gramsci ao afirmar que o “senso comum” tem um *papel ativo* na confirmação das condições de reificação.

Compreender tal tensão pode ser útil tanto para pensar os aspectos teóricos da elaboração de Gramsci como para perceber a maneira pela qual a dominação ideológica se manifesta, além das possibilidades de sua superação. Com o intuito de trazer à tona a crítica meszariana sobre a concepção de senso comum elaborada por Gramsci e de identificar a medida de sua pertinência, este trabalho se concentrará na análise do texto *O papel ativo do “senso comum”*, presente no livro *O poder da ideologia*, de Mészáros, confrontando-o com a própria elaboração de matriz gramsciana.

O papel ativo do “senso comum” para István Mészáros: uma crítica à concepção gramsciana

Ao esboçar sua compreensão sobre o “senso comum”, István Mészáros se preocupa em esclarecer que a hegemonia da ideologia dominante não pode ser explicada

em função de sua suposta autonomia. Para o autor, a autonomia e o poder de autossustentação, por vezes excessivamente atribuídos à ideologia dominante de uma época, poderiam produzir a interpretação de que estas são completamente independentes da estrutura reprodutiva material da sociedade, quando, para a compreensão de sua essência, seria crucial mirar a base socioeconômica estabelecida.

Na medida que a ideologia dominante de uma época (filosofias, teorias jurídicas e sociais, sistemas teológicos, ideias estéticas, etc.) pretende uma influência direta sobre as massas, tais formas ideológicas têm como pré-condição para o exercício da sua influência a constituição de articulações objetivas (a constituição de portadores, instrumentos, instituições, redes administrativas, etc.) através das quais suas ideias possam se tornar materialmente eficazes. Porém, o poder da ideologia dominante não se explicaria somente em razão da força material e político-cultural à disposição, decorreria ainda de seu impacto sobre a vida social.

O impacto das formas ideológicas na vida social só poderia ser compreendido a partir da identificação de uma profunda *afinidade estrutural* entre, por um lado, as conceituações intelectuais e ideológicas e, por outro, a base das determinações materiais. Em circunstâncias de estabilidade do sistema do capital, o resultado desse impacto sobre o “senso comum” seria a aceitação e a apropriação de valores e práticas – contrários aos interesses vitais da classe trabalhadora, posto que advindos da ideologia dominante – como limites de sua própria ação. Como aponta Mészáros:

O mais importante a ressaltar aqui é o fato de que as determinações materiais e ideológicas não afetam somente as formulações intelectuais mais ou menos sistemáticas das relações sociais estabelecidas, mas a *totalidade* da consciência social em todas as suas variedades possíveis na prática (MÉSZÁROS, 2004, p. 473, grifo do autor).

É principalmente à identificação dessa afinidade estrutural objetiva que Mészáros recorre para estabelecer sua crítica à concepção gramsciana, que lhe parece caracterizar o “senso comum” das classes subalternas em termos estritamente ideológicos. O filósofo húngaro observa que as mistificações ideológicas não podem sustentar por si só a persistência de conceituações distorcidas, que acabam por adquirir o *status* de “senso comum”. Se a existência e a importância prática da afinidade estrutural

entre a base material e as conceituações intelectuais e ideológicas não forem identificadas, uma concepção voluntarista poderia buscar a reversão das mistificações ideológicas na própria esfera da ideologia. Desse modo, o equívoco das explicações e soluções voluntaristas estaria na compreensão de que as causas identificáveis das mistificações ideológicas são primariamente ideológicas.

Para Mészáros, uma postura voluntarista teria permitido a Gramsci compreender o “senso comum” apenas como “[...] o repositório de influências ideológicas um tanto caóticas [...]” e originadas acima dele (MÉSZÁROS, 2004, p. 480). Com isso, observa que Gramsci atribui um papel demasiado passivo ao “senso comum”: por ser diretamente subordinado à ideologia dominante, o “senso comum” seria impedido de ser visto como um processo criativo. A identificação dessa característica de passividade das massas levaria Gramsci a atribuir o papel ativo da mudança do “panorama ideológico de uma época” às “elites intelectuais” e à sua vanguarda política.

Mészáros (2004, p. 480) observa que ao discutir as “[...] necessidades específicas de qualquer movimento cultural que deseje substituir o senso comum e as velhas concepções do mundo em geral [...]”, Gramsci recorre a caminhos segundo os quais se deve:

1. Nunca se cansar de repetir os próprios argumentos [...] a repetição é o melhor meio *didático* para *influenciar a mentalidade popular*.
2. Trabalhar de modo incessante [...] para proporcionar personalidade ao elemento amorfo de massa. Isso significa trabalhar para produzir elites de intelectuais de novo tipo, que se originam diretamente das massas mas permanecem em contato com elas para se tornarem, digamos assim, a estrutura de sustentação que lhes dá forma. Esta segunda necessidade, caso satisfeita, é a que realmente modifica o “panorama ideológico” da época. Mas estas elites não podem ser formadas ou desenvolvidas sem que uma hierarquia de autoridade e uma competência intelectual cresça em seu interior. A culminação deste processo pode ser um grande filósofo individual. Mas ele deve ser capaz de reviver concretamente as necessidades da grande comunidade

ideológica e de compreender que esta não pode ter a flexibilidade de movimento própria de um cérebro individual [...] (GRAMSCI apud MÉSZÁROS, 2004, p. 480, grifo do autor).

A solução gramsciana apenas estipularia o modo segundo o qual as supostas “elites intelectuais de um novo tipo” devem se comportar nas circunstâncias dadas. Porém, não resolveria a dificuldade de estabelecer os limites da contribuição criativa dos grupos intelectualmente qualificados em relação à capacidade orgânica das camadas intelectualmente subordinadas de desenvolver novos conceitos críticos, bem como, em termos mais gerais, os problemas de sua interpretação sobre as características do “senso comum”.

Na medida em que os vários produtores da ideologia dominante e as reações do “senso comum” compartilham as mesmas estruturas objetivas materiais, o “senso comum” não deve ser avaliado como uma “[...] adesão tranquila às crenças ideológicas sistematicamente articuladas [...]” sobre ele (MÉSZÁROS, 2004, p. 481). Pois tal conclusão forçaria a aceitação de que “[...] nas massas como tais, a filosofia não pode ser vivida senão como uma fé” (GRAMSCI, 2004a, p. 109). Contrário à isso, Mézáros distingue sua compreensão daquela apresentada por Gramsci, afirmando que o “senso comum” tem um *papel ativo* na confirmação das condições de reificação:

Na realidade, o “senso comum” pode avaliar e confirmar ativamente, por sua própria conta, a dominação das determinações estruturais básicas da sociedade mercantil, que *também* penetram nas conceituações ideológicas sistemáticas. A hipótese alternativa, isto é, que as crenças ideológicas ativamente produzidas são unilateralmente depositadas pelas “camadas intelectualmente qualificadas” no “elemento amorfo da massa”, não é uma explicação muito plausível dos limites objetivos dentro dos quais as várias concepções ideológicas são articuladas e se inter-relacionam (MÉSZÁROS, 2004, p. 481-482, grifo do autor).

Ao diagnóstico de que a persistência das concepções distorcidas de mundo que ganham o *status* de “senso comum” não pode ser explicada por influências ideológicas diretas, mas deve-se à afinidade entre as determinações materiais de uma ordem socioeconômica e as ideologias dominantes de sua época, segue-se a observação de que a base de determinações materiais é reproduzida por todo o conjunto de indivíduos, que colaboram para a formação do “senso comum” e garantem sua sustentação. Mészáros conclui, com isso, que a percepção de que o “senso comum” adere e assimila as crenças ideológicas articuladas de forma passiva não se sustenta.

Entre suas conclusões, o filósofo húngaro destaca, ainda, que não há simetria entre o papel que o “senso comum” conserva na relação com a ideologia dominante e com a ideologia crítica. Se, por um lado, a afinidade estrutural entre o “senso comum” e a ideologia dominante é sustentada pela estrutura material estabelecida, oferecendo condições para a reprodução das condições materiais e culturais na vida cotidiana, por outro lado, essa mesma afinidade estrutural serve de obstáculo para o relacionamento entre o “senso comum” e a ideologia crítica. Os entraves enfrentados por esta última não se resumem aos adversários ideológicos, mas compreendem a aliança conformada materialmente entre a ideologia dominante e o “senso comum”. A resistência ativa à modificação do “panorama ideológico da época” se deve, portanto, ao relacionamento inerente do “senso comum” com a base material.

Apoiado nessas observações, Mészáros critica a proposta gramsciana que pretende uma mudança sobre o “panorama ideológico da época” através de uma intervenção ideológica direta sobre o “senso comum”. Com ela, Gramsci negaria a afinidade objetivamente prevalecente entre as estruturas materiais e as imagens ideológicas do senso comum, subestimando o peso das determinações estruturais materiais. Segundo Mészáros, tal percepção levaria Gramsci – apesar de reconhecer a importância da Primeira Guerra Mundial para a Revolução de Outubro³ –, às conclusões voluntaristas presentes no artigo “A revolução contra *O capital*” (1917), publicado na revista *Avanti!*, texto em que o filósofo sardo atribui à vontade coletiva a continuidade da revolução bolchevique:

³ Na Rússia [...] a guerra serviu para despertar vontades. Através dos sofrimentos acumulados ao longo de três anos, tais vontades se puseram em uníssono muito rapidamente. A carestia era uma ameaça constante, a fome, a morte, pela fome podia atingir todos, dizimar de um só golpe milhões de homens. As vontades se puseram em uníssono, primeiro mecanicamente e, depois da primeira revolução, ativa e espiritualmente (GRAMSCI, 2004b, p. 128).

O povo russo passou por essa experiência através do pensamento, ainda que fosse o pensamento de uma minoria. Superou essas experiências. Agora se serve delas para firmar-se, como se servirá das experiências capitalistas ocidentais para rapidamente se pôr à altura da produção do mundo ocidental. A América do Norte é mais evoluída que a Inglaterra, já que na América do Norte, os anglo-saxões começaram a partir do estágio a que chegara a Inglaterra depois de uma longa evolução. O proletariado russo, educado de modo socialista, começará sua história a partir do que já é perfeito em outros lugares; e, tal perfeição, receberá o impulso para alcançar aquela maturidade econômica que, segundo Marx, é condição necessária do coletivismo (GRAMSCI, 2004b, p. 129).

Para Mészáros, o que torna problemática as conclusões de Gramsci é a dupla hipótese segunda a qual:

1. A *experiência real dos desenvolvimentos materiais* pode ser substituída e superada com êxito pela “*experiência do pensamento*” (expressão de Gramsci) de uma *minoria* politicamente consciente.
2. A transformação socialista da sociedade pós-revolucionária pode *começar no plano mais elevado* dos desenvolvimentos capitalistas ocidentais, assim como o capitalista norte-americano pode construir sobre o alicerce das realizações inglesas, tomando-as como seu ponto de partida (MÉSZÁROS, 2004, p. 484, grifo do autor).

No entanto, a suposição de que as revoluções contra o sistema do capital devem operar pelo “pensamento” – através do trabalho da consciência da minoria politicamente ativa sobre a consciência do “senso comum” passivo – não se sustenta se considerarmos que não há simetria entre os relacionamentos da ideologia estabelecida e da ideologia crítica em relação ao “senso comum”. É exatamente a essa consideração que Gramsci parece não atribuir a mesma importância que Mészáros.

Do mesmo modo, Mészáros (2004) observa que as sociedades pós-capitalistas não podem partir do ponto mais elevado atingido pelo capitalismo por várias razões: 1) pelo seu relativo atraso econômico; 2) pela hostilidade do mundo capitalista externo (o que as coloca em condições desiguais de desenvolvimento do capitalismo estadunidense, por exemplo, dado que este partiu do “ponto mais elevado do capitalismo” graças ao envolvimento e a contribuição ativos do capital britânico); 3) pela total inadequação da herança capitalista como uma base material viável para promover relações verdadeiramente socialistas.

Apesar de reconhecer que Gramsci, alguns anos depois, introduziu corretivos à sua ênfase sobre o papel da vontade, Mészáros observa que uma tendência voluntarista se mantém mesmo nos últimos anos do filósofo sardo. Todavia, admite que as proposições gramscianas sobre a vontade podem ser plausíveis em “[...] circunstâncias historicamente muito raras de explosões revolucionárias maciças, quando tudo está em fluxo contínuo e, por isso, a intervenção vigorosa da vontade pode, mais de imediato do que em condições estáveis [...]”, impulsionar e direcionar o movimento revolucionário (MÉSZÁROS, 2004, p. 483).

Em sua análise, Mészáros identifica que a submissão do “senso comum” pode se desvanecer em circunstâncias em que as expectativas básicas das massas não sejam confirmadas no processo de reprodução social. Contudo, ressalta que é preciso cautela sobre essa afirmação, pois, visto que a expectativa básica do “senso comum” será sempre a estabilidade social e o estabelecimento de uma nova normalidade, mesmo que a crise se aprofunde e se expanda por toda a sociedade dando lugar a um deslocamento maciço da fidelidade da massa e reorientando-a para uma alternativa nova, uma característica central do “senso comum” é sua tendência de retornar à sua posição anterior. Isso porque não se pode deixar de considerar que os indivíduos que compartilham o “senso comum” da atual fase do desenvolvimento histórico têm como referência os aspectos relativamente estáveis do metabolismo social do capital, tal como está constituído na realidade objetiva. Em consequência dessa relativa estabilidade, o “senso comum” aceita como suas as restrições sobre qualquer alternativa de mudança estrutural.

A partir dessas considerações, Mészáros (2004, p. 486) conclui a impossibilidade de um “[...] genuíno envolvimento das massas em um empreendimento revolucionário sem a profunda crise das estruturas materiais dominantes da sociedade”. Com isso, o filósofo húngaro pretende esclarecer que uma transformação radical do metabolismo social não pode ser definida em termos estritamente ideológicos, através do

movimento da consciência sobre a consciência. Ao contrário, observa que o caminho para uma mudança estrutural deve envolver “[...] a negação prática materialmente eficaz das estruturas reprodutivas dominantes, em vez de reforçá-las através de uma ‘economia mista’ e de várias formas de participação na reestabilização socioeconômica e política do capital em crise” (MÉSZÁROS, 2004, p. 486).

À luz da experiência histórica do século XX, tornou-se evidente para Mézszáros que, na tarefa de reestruturar em termos socialistas o metabolismo social, as restrições das determinações materiais herdadas – que nos últimos séculos moldaram o domínio do capital – não poderiam ser neutralizadas ou modificadas por medidas administrativas ou apelos ideológicos. O poder material-ideológico e a capacidade de recomposição historicamente conhecida do antagonista social teriam contribuído em grande medida para a inabilidade do movimento socialista em manter o compromisso com seu projeto original, culminando nos fracassos da socialdemocracia reformista e do sistema pós-capitalista de tipo soviético (MÉSZÁROS, 2011). As duas alas da esquerda histórica, na medida em que permaneceram atreladas a posturas defensivas – mesmo que de maneiras distintas –, não desafiaram o domínio do capital, deixando de afrontar a subordinação estrutural-hierárquica do trabalho.⁴

Procurando entender as causas da derrota dos principais representantes do movimento da classe trabalhadora do século XX, a fim de contribuir para as discussões acerca da reorganização do que designa “ofensiva socialista”, Mézszáros (2004) observa a atualidade do legado de Rosa Luxemburgo e Lenin.

Rosa Luxemburgo percebia a revolução socialista a partir do nexos entre economia e política. Dessa concepção decorria o tipo de organização adequado a um movimento socialista: mirar a transformação radical da sociedade sem abdicar do necessário caráter de massas. Além disso, a revolução significava tomar e manter o poder de Estado, exercido fundamentalmente pelos conselhos de trabalhadores. A atualidade dos objetivos estratégicos essenciais ao projeto emancipatório de Rosa Luxemburgo seria sustentada por sua perspectiva internacionalista – o capital imperialista global seria o adversário

⁴ Em *Para além do capital: rumo a uma teoria de transição*, analisando o movimento socialista do século XX, Mézszáros (2011) denominou “postura defensiva” a adaptação à estrutura parlamentar preestabelecida e a acomodação à disjunção entre o plano político e corpo sindical. A identificação dessa postura torna compreensível que tanto as experiências de tipo socialdemocrata quanto a variante stalinista tenham fracassado no objetivo de controlar e superar o capital, pois ambas, cada uma sob suas próprias condições históricas, representaram a linha de menor resistência. Seguir a linha de menor resistência, de acordo com Mézszáros, significa seguir o curso de ação que opta, sempre que pode, pelo equivalente funcional da atual configuração estrutural do capital, afastando-se de caminhos que exijam o abandono de práticas bem estabelecidas de controle social.

fundamental da classe trabalhadora –, pautada na centralidade da categoria de totalidade. Por sua vez, as condições enfrentadas por Lenin na Rússia, num contexto marcado pelo atraso político-econômico, pela constante ameaça das forças contrarrevolucionárias e pelas lutas político-ideológicas no interior do próprio partido, colaboraram para a valorização da solução dos problemas concretos, respondendo às circunstâncias imediatas e deixando à margem os interesses estratégicos gerais.

A “tragédia do movimento socialista”, na análise meszariana, poderia ser resumida na impossibilidade da conciliação entre os interesses estratégicos globais e os caminhos taticamente viáveis dessas duas perspectivas no quadro das condições objetivas e das relações de força prevalecentes. Ainda que Rosa Luxemburgo tenha sublinhado a dimensão universal da emancipação socialista – afirmando a autoatividade das massas por meio da noção de que direção, luta política e educação não se separam, posto que elementos de um mesmo processo –, sua fidelidade aos princípios a impediu de realizar concessões táticas no campo concreto. Por outro lado, embora Lenin tenha buscado os vínculos com as condições imediatas, suas opções revelaram-se inadequadas como estratégia geral, especialmente no que diz respeito ao modo como concebeu a relação partido-classe, fraturada pela subordinação da atividade das massas ao poder centralizado do partido.

Mészáros conclui que o simples confronto das posições de Lenin e Rosa Luxemburgo, desconsiderando-se seus aspectos problemáticos e historicamente determinados, consiste num procedimento unilateral. A necessidade de conciliar essencialmente as duas posições lhe possibilitou a compreensão dos obstáculos à tarefa histórica de superar o domínio do capital. Na análise meszariana, a saída da “tragédia do movimento socialista” exigiria, então, a aliança das proposições de Lenin e Rosa Luxemburgo. “Só os dois juntos, em sua complementaridade como corretivos recíprocos um do outro, podem compor uma visão estratégica plenamente adequada” (MÉSZÁROS, 2004, p. 405). Essa leitura, somada ao modo como o autor responde teoricamente ao peso da materialidade da aliança entre “senso comum” e ideologia dominante – propondo a “participação ativa” e o “exercício criativo” das massas, ambos sustentados pelo equilíbrio entre “autonomia significativa” e “coordenação estrutural geral” –, atestam a plausibilidade da afirmação de que, no pensamento do teórico húngaro, o caráter ativo do “senso comum” e sua manifestação na esfera da construção de uma alternativa socialista delineiam-se no horizonte da reciprocidade dialética entre direção e espontaneidade.

Ideologia e senso comum em Gramsci

Gramsci (2004a, p. 96) define ideologia como uma “[...] unidade de fé entre uma concepção de mundo e uma norma de conduta adequada a ela [...]”, ou seja, como uma concepção de mundo que se manifesta na ação e a organiza. Nesse sentido, uma concepção de mundo ou filosofia que se transformou em um movimento cultural pode ser definida como ideologia no seu significado mais alto: “[...] uma concepção de mundo, que se manifesta implicitamente na arte, no direito, na atividade econômica, em todas as manifestações de vida individuais e coletivas [...]” (GRAMSCI, 2004a, p. 98-99). Nesse processo, a ideologia se identifica com a filosofia e com a política.

Em Gramsci, a ideologia não é produto puro e simples das relações socioeconômicas, nem “falsa consciência”. Ao contrário, como observa Liguori (2007, p. 91), a concepção gramsciana de ideologia é construída a partir de uma família conceitual bastante variada e articulada: ideologia, filosofia, concepção de mundo, religião, conformismo, senso comum, folclore são conceitos correlacionados entre si, mas que “[...] podem diferir segundo o grau de consciência e de funcionalidade, mais ou menos mediatas em relação à práxis e à política”. A partir da análise dessa rede conceitual tomado em seu todo, Gramsci identifica a ideologia como representação da realidade própria de um grupo social. Do fato de que o sujeito individual tem em si uma concepção de mundo que não é sua, mas do grupo social do qual faz parte, decorre que sua ação se encontra adequada a uma totalidade que a transcende: às ideologias.

É no debate com o marxismo e no confronto com Croce que Gramsci inicia a discussão em torno da ideologia:

O ponto que mais interessa examinar é o das “ideologias” e do seu valor: destacar as condições em que Croce cai a este propósito. No pequeno volume *Elementos da política*, Croce escreve que, para Marx, as “superestruturas” são aparência e ilusão, e com isso comete uma injustiça com Marx [...]. A teoria de Croce sobre as ideologias [...] é de evidente origem marxista: as ideologias são construções práticas, são instrumentos de direção política, embora ele só reproduza uma parte da doutrina marxista, a parte crítico-destrutiva. Para Marx, as “ideologias” não tem nada de ilusão e aparência; são uma realidade objetiva e

operante, mas não são a mola da história, eis tudo. Não são as ideologias que criam a realidade social, mas é a realidade social, na sua estrutura produtiva, que cria as ideologias. [...] Marx afirma explicitamente que os homens tomam consciência das suas tarefas no terreno ideológico, das superestruturas, o que não é pequena afirmação de “realidade”: sua teoria pretende precisamente fazer com que um determinado grupo social “tome consciência” das próprias tarefas, da própria força, do próprio devir. Mas ele destrói as ideologias dos grupos sociais adversários, que são precisamente instrumentos práticos de domínio político sobre a sociedade restante: ele demonstra como elas são destituídas de sentido, porque em contradição com a realidade efetiva (GRAMSCI apud LIGUORI, 2007, p. 82-83).

Neste parágrafo, a intenção de Gramsci é, de início, observar a leitura distorcida e parcial que Croce faz de Marx. Como aponta Liguori (2007), Croce afirma que Marx reduz as superestruturas à “aparência e ilusão”, mas também se apropria da teoria marxista das ideologias de forma restrita ao concebê-la apenas no seu aspecto crítico-destrutivo, sustentando que elas são “construções práticas” e “instrumentos de direção política” – esta última concepção Gramsci não refuta. Além disso, para Liguori (2007, p. 83), ainda nesse trecho, Gramsci evoca as concepções marxianas do *Prefácio à Crítica da Economia Política*, de 1859, fundamentando nele “[...] uma concepção positiva de ideologia. Assim, o marxismo se torna uma ideologia entre as outras, com o objetivo de fazer com que a classe, o proletariado, tome consciência”.

Portanto, na argumentação gramsciana, ao lado das ideologias em sentido negativo (o sentido “crítico-destrutivo” presente em Marx), desde o início encontra-se uma concepção de ideologia em sentido mais amplo, como concepção de mundo – nesse terreno há de se considerar proximidades e diferenças fundamentais entre as ideologias. Se, por um lado, a teoria positiva da ideologia que vemos nos *Cadernos* constitui o terreno comum e necessário para a constituição da subjetividade, por outro lado, a superioridade da ideologia marxista reside na sua consciência de *parcialidade* – ou seja, na consciência de que está ligada a uma classe específica e a um momento histórico – e na sua capacidade de não obscurecer contradições – antes, revela-as –, opondo-se ao caráter de naturalização e imutabilidade que compõe o conjunto das demais ideologias.

Entendida como concepção de mundo, a ideologia na perspectiva gramsciana se relaciona com estratos e grupos sociais. No *Caderno 1*, na sua análise sobre os “tipos de revista”, Gramsci observa a multiplicidade do terreno ideológico, o que, por sua vez, acabaria por complexificar o próprio trabalho de difusão de uma concepção de mundo unitária.

Em cada região, especialmente na Itália, dada a riquíssima variedade de tradições locais, existem grupos e grupelhos caracterizados por motivos ideológicos e psicológicos próprios: “cada lugarejo tem ou teve seu santo local e, portanto, seu culto e sua capela”. A elaboração unitária de uma consciência coletiva demanda condições e iniciativas múltiplas. A difusão por um centro homogêneo, de um modo de pensar e elaborar homogêneo é a condição principal, mas não deve ser e não pode ser a única. Um erro muito difundido consiste em pensar que cada camada social elabora sua consciência e sua cultura do mesmo modo, com os mesmos métodos, isto é, com os métodos dos intelectuais profissionais (GRAMSCI apud LIGUORI, 2007, p. 88-89).

Nessa perspectiva, a ideologia não se descola das próprias manifestações religiosas populares, das cristalizações folclóricas e das elaborações do senso comum. Antes, cada grupo social, a partir de sua consciência e sua cultura, conforma sua própria ideologia.⁵ É precisamente em decorrência disso que a superação da ideologia dominante pressupõe uma relação dialética entre organização e espontaneidade, quer dizer, a ação política que tem por objetivo a superação do senso comum não pode prescindir de uma inserção no próprio campo simbólico desse senso comum.

Isso porque, para Gramsci, o senso comum das classes subalternas não é completamente desprovido de elementos de positividade. A espontaneidade das massas,

⁵ É importante expor que, para Gramsci: “Todo estrato social tem seu “senso comum”, que é, no fundo, a concepção de vida e a moral mais difundida. Toda corrente filosófica deixa uma sedimentação de “senso comum”: este é o documento de sua efetividade histórica. O senso comum não é algo rígido e imóvel, mas se transforma continuamente, enriquecendo-se como noções científicas e opiniões filosóficas que penetraram no costume. O “senso comum” é o folclore da “filosofia” e ocupa um lugar intermediário entre o “folclore” propriamente dito (isto é, tal como é entendido) e a filosofia, a ciência, a economia dos cientistas. O “senso comum” cria o futuro do folclore, isto é, uma fase mais ou menos enrijecida de um certo tempo e lugar (GRAMSCI apud LIGUORI, 2007, p. 102).

ligada às suas experiências históricas, ainda que deva ser educada e orientada, existe como energia criada a partir da própria vida prática dos oprimidos. Além disso, vale lembrar que o senso comum, sendo capaz de formular opiniões e juízos sobre a realidade e de identificar, em certos casos, a causa de fenômenos, não se deixa desviar “[...] por fantasmagorias e obscuridades metafísicas [...]” (GRAMSCI apud LIGUORI, 2007, p. 127). Mesmo assim, embora Gramsci valorize aspectos do senso comum, esta avaliação positiva aparece de forma isolada e em menor escala comparada às elaborações que destacam seus aspectos negativos, mais numerosos e qualitativamente mais relevantes. Isso acontece em virtude da própria característica teórico-prática dos *Cadernos do cárcere*, que demonstra a crítica do existente como pressuposto do processo de transformação: “Gramsci tem diante de si não só a investigação cognoscitiva do real, mas também a tarefa de elaborar uma linha de ação política que modifique as relações de força, reabra o confronto hegemônico e, portanto, transforme o senso comum” (LIGUORI, 2007, p. 107).

Para Gramsci, a concepção de mundo do conjunto das classes subalternas se refere a uma visão de mundo múltipla (inclusive em diferentes níveis de refinamento), contraditória, que opera com fragmentos da realidade e é habituada a compreender os fenômenos a partir de oposições dualistas, dentro de um complexo de materialismo, dogmatismo e incoerência. Em outros termos, uma visão desistoricizada que tende à reprodução social e expressa a condição de subalternidade das massas populares (GRAMSCI, 2002a, 2002b). Segundo esses termos de referência, uma das principais características do senso comum está na passividade, quer dizer, o senso comum é o momento de recepção passiva da elaboração ativa conduzida pelo grupo dirigente ou pelos intelectuais do seu próprio grupo social (LIGUORI, 2007).⁶ Contudo, nos diz Gramsci (2004a, p. 94), isso pode ser explicado pelo fato de que, “Pela própria concepção do mundo, pertencemos sempre a um determinado grupo, precisamente o de todos os elementos sociais que compartilham um mesmo modo de pensar e de agir. Somos conformistas de algum conformismo”, e, sendo assim, “Quando a concepção do mundo não é crítica e coerente, mas ocasional e desagregada, pertencemos simultaneamente a uma multiplicidade de homens-massa, nossa própria personalidade é compósita, de uma maneira bizarra [...]”. Disso decorre que todos os homens moldam-se em algum

⁶ Dessa característica decorre que o senso comum carrega consigo uma posição conservadora, adequada à estabilidade e, por isso, avessa a mudanças estruturais – ou seja, contém características que obstaculizam a ação revolucionária.

conformismo, não no sentido de passividade inevitável, mas no de amoldar-se a algum tipo de forma. Portanto, criticar a própria concepção de mundo significa não mais aceitá-la “[...] do exterior, passiva e servilmente [...]”, mas “[...] significa torná-la unitária e coerente e elevá-la a até o ponto atingido pelo pensamento social mais evoluído” (GRAMSCI, 2004a, p. 94).

A lacuna existente entre teoria e prática, quer dizer, entre as ações dos subalternos e uma concepção de mundo crítica e coerente (uma filosofia própria do gênero humano unificado) é preenchida em Gramsci no processo de formação de intelectuais orgânicos aos próprios grupos sociais subalternos. Disso decorre a importância que Gramsci forneceu às iniciativas e experiências concretas capazes de contribuir em alguma medida para a massificação de um processo cultural que resulte na supressão da fratura existente entre economia e política e no nexos entre intelectuais e povo.

A alternativa à cultura burguesa hegemônica, ou seja, a concepção de mundo do materialismo histórico, afirma-se na superação do senso comum existente e na criação de um novo. Para isso, Gramsci esclarece a necessidade da existência de uma iniciativa política das massas populares, resultado da constituição de uma “vontade coletiva nacional-popular”⁷, que passa por uma “reforma intelectual e moral”, ou seja, por uma elevação cultural das massas que fornece elementos ideológicos e culturais para a conformação da “vontade coletiva”. Com efeito, uma das mais importantes tarefas do “moderno Príncipe”, ou seja, do partido revolucionário, é precisamente: “[...] ser o anunciador e o organizador de uma reforma intelectual e moral, o que significa, de resto, criar o terreno para um novo desenvolvimento da vontade coletiva nacional-popular no sentido da realização de uma forma superior e total da civilização moderna” (GRAMSCI, 2000, p. 18).

Considerações finais

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx (2010) adverte que a universalização da visão de mundo da classe dominante não responde unicamente ao monopólio dos meios de difusão ideológica, mas à condição de se exprimir também como

⁷No *Caderno 13*, Gramsci aponta que o conceito de vontade coletiva indica a criação ou o desenvolvimento de um consenso tácito partilhado, se não pela totalidade da população, pelo menos pela sua maioria, da necessidade de transformação da ordem social e política estabelecida. Para Gramsci, a formação da vontade coletiva é resultado da articulação dialética entre condições objetivas e subjetivas, e expressa a possibilidade de que uma classe social construa um novo “bloco histórico” (GRAMSCI, 2000).

concretude. Mais tarde, em *A ideologia alemã*, ao lado de Engels observa que “As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é força *material* dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força *espiritual* dominante” (MARX; ENGELS, 2007, p. 47, grifo do autor). Tomando o sistema marxiano como referência, Mészáros ressalta que a ideologia dominante não pode ser compreendida apenas como conjunto de ideias. Seria preciso considerar seu poder tangível, econômico e político.

Ao escrever *O papel ativo do “senso comum”*, interessa a Mészáros ressaltar a importância de se conceber a relação entre ideologia e base material para tratar adequadamente as características e dinâmicas do senso comum das classes subalternas. O senso comum não teria um papel passivo, mas ativo na reprodução social. Com essa reprodução ativa quebrar-se-ia a inevitabilidade de posições destacadas no processo de elevação do “elemento amorfo da massa”. O voluntarismo atribuído à Gramsci por Mészáros se ligaria, então, ao equívoco metodológico do pensador sardo ao subestimar as determinações estruturais da base material, permitindo que transformações sociais fossem operadas exclusivamente no terreno ideológico.

Contudo, é interessante lembrar que o destaque dado por Gramsci – principalmente o jovem Gramsci, que escreveu “A revolução contra *O capital*”, em 1917 – à questão da vontade se destinava tanto à suas influências neoidealistas (advindas de Croce e Gentile) quanto à sua busca por responder aos elementos positivistas e naturalistas típicos do marxismo da Segunda Internacional (LOSURDO, 1997). Como afirma Coutinho (2011, p. 134, grifo do autor):

Em seu pensamento de maturidade, ou seja, nos *Cadernos*, Gramsci completa sua plena assimilação do materialismo histórico, que ele chamará mais tarde de filosofia da práxis [...]. A vontade coletiva continua a ter um papel importante na construção da ordem social, porém não mais como “plasmadora” da realidade, mas como um momento decisivo que se articula dialeticamente com as determinações que provêm da realidade objetiva, em particular das relações sociais de produção.

É precisamente essa dupla determinação da vontade presente no conjunto da reflexão do filósofo sardo que Mészáros deixa de perceber quando estende a concepção

voluntarista do jovem Gramsci ao pensamento contido nos *Cadernos*. Ainda que no processo de construção de uma nova hegemonia Gramsci afirme o papel ativo da vontade, esta se encontra sempre vinculada às condições objetivas postas pela realidade histórica.

As próprias experiências dos conselhos de fábrica (1919-1920) mostraram na prática a articulação entre base material e consciência para Gramsci, na medida em que houve um processo de controle direto da produção, ou seja, que atuou na estrutura econômica e, ao mesmo tempo, buscou se constituir como espaço de autoeducação da própria classe, criando, a partir de um antagonismo ao Estado e ao capital, as bases do Estado socialista. A fábrica, para Gramsci, representava o espaço central para a formação de uma nova concepção de mundo. Nesse sentido, é por Gramsci não conceber uma saída apenas ideológica (diferentemente do que propagou Mészáros na sua análise), mas por fazer a relação entre aspectos subjetivos e objetivos, que o movimento transformador não está submetido exclusivamente ao trabalho das “elites intelectuais e à sua vanguarda política” (como também argumentou Mészáros), mas na capacidade do organismo dirigente se articular ao movimento espontâneo da classe na cidade e no campo.

O interesse de Gramsci sobre a questão cultural diz respeito à compreensão de que, no desenvolvimento capitalista, *cultura*, *economia* e *política* são dimensões articuladas que expressam uma mesma realidade (ACANDA, 2006; DEL ROIO, 2007). Tal noção aparece nitidamente no *Caderno 7*, quando Gramsci esclarece que, no conceito de “bloco histórico”, “[...] as forças materiais são o conteúdo e as ideologias são a forma, distinção entre forma e conteúdo puramente didática, já que as forças materiais não seriam historicamente concebíveis sem forma e as ideologias seriam fantasias individuais sem as forças materiais” (GRAMSCI, 1999a, C7, §21, p. 238). Ainda a esse respeito, Baratta (2004) argumenta que a originalidade de Gramsci em relação à Marx não se refere à inversão da relação entre *economia* e *cultura*, mas à aplicação das categorias marxianas na análise dos processos culturais, o que necessariamente aprofunda a percepção de que essas esferas não se divorciam. “Gramsci examina a estrutura econômica e de luta de classe da cultura [...]. *O nexos cultura-hegemonia ficaria incompreensível se não fosse iluminado pelo nexos cultura-produção.*” (BARATTA, 2004, p. 147, grifo nosso).

Diferentemente do que aponta Mészáros, nota-se que as preocupações culturais de Gramsci não são meramente *subjetivas* ou desprovidas de materialidade. A nova hegemonia só poderia emergir da confluência entre mudanças na esfera produtiva e transformação do “senso comum”. Este, mesmo percebido como concepção de mundo assistemática, que tende à reprodução social e expressa a subalternidade das massas

populares, não deixaria de carregar elementos de positividade. Como visão desagregada, incoerente e dogmática (DEBRUN, 2001), o “senso comum”, para Gramsci, se apresenta inevitavelmente sob contornos de conformismo. Mas disso não decorre que se coloque como depositário passivo de influências ideológicas, posto que formula opiniões e juízos sobre a realidade, inclusive, em alguns momentos, “[...] não se deixando desviar por fantasmagorias e obscuridades metafísicas, pseudoprofundas, pseudocientíficas, etc.” (GRAMSCI, 1999b, C10, §48, p. 402).

Gramsci fornece outras indicações para a interpretação dos aspectos positivos do “senso comum” quando, no segundo parágrafo do *Caderno 10*, não o distingue “qualitativamente” – mas apenas “quantitativamente” – da filosofia. Talvez por isso tenha criticado o modo pelo qual o folclore costumava ser estudado, como algo “pitoresco”. “Seria preciso estudar o folclore, ao contrário, como ‘concepção do mundo e da vida’, em grande medida implícita, de determinados estratos (determinados no tempo e no espaço) da sociedade [...]” (GRAMSCI, 2002b, C27, §1, p. 133). De acordo com Del Roio (2007, p. 75-76),

Longe de ser um universo fixo e estéril, o folclore é apresentado como um universo de representações ideológicas no qual a religião, a moral, a ciência e a filosofia se estratificam e se misturam, ganhando formas diversas e móveis de dominação e de imposição da subalternidade. Mas Gramsci não deixa de notar a presença do “espírito popular criativo” no folclore, criações culturais espontâneas que podem ser elementos de negação da subalternidade. No folclore, aparecem espontaneamente momentos de autonomia e de antagonismo dos grupos sociais subalternos.

Observa-se que Gramsci, ao considerar o elemento de espontaneidade popular, admite a *auto-atividade* das massas e não despreza o seu “senso comum”. Se fosse de outro modo, não haveria sentido para a afirmação de que “[...] todo traço de iniciativa autônoma por parte dos grupos subalternos deve ser de valor inestimável para o historiador integral [...]” (GRAMSCI, 2002a, C25, §2, p. 135). Mas também é preciso apreender que, na análise gramsciana, o reconhecimento da positividade do “senso comum” só encontra sentido no processo social capaz de resultar em sua própria

superação/elevação. Como sintetiza Liguori (2007, p. 102, grifo nosso), “O senso comum não é, *in toto*, um ‘inimigo a ser vencido’; deve-se instaurar com ele uma relação dialética e maiêutica para que *seja transformado* e, ao mesmo tempo, *se transforme* [...]”.

O progresso intelectual de massas resulta do encontro entre “senso comum” e filosofia (FROSINI, 1999). A lacuna entre teoria e prática é preenchida, em Gramsci, pela atuação do que designou “moderno Príncipe”, organismo político que aparece não como mera aglutinação de elites intelectuais destacadas, mas como expressão concreta da vontade coletiva e do trabalho histórico de massificação de um novo tipo de intelectual, gerado no seio dos grupos sociais subalternos e organicamente vinculado a estes. Portanto, os indícios são de que o “senso comum” não aparece simplesmente como parte passiva no processo de desenvolvimento da vontade coletiva concebido por Gramsci. Ademais, o marxista sardo parece não desconsiderar a estrutura material da ideologia, uma vez que a vontade nacional-popular resultaria da articulação dialética entre condições objetivas e subjetivas. Nas palavras do próprio autor, “[...] uma reforma intelectual e moral não pode deixar de estar ligada a um programa de reforma econômica; mais precisamente, o programa de reforma econômica é exatamente o modo concreto através do qual se apresenta toda reforma intelectual e moral” (GRAMSCI, 2000, C13, §1, p. 19).

Referências

- ACANDA, Jorge L. **Sociedade civil e hegemonia**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006.
- BARATTA, Giorgio. **As rosas e os cadernos**: o pensamento dialógico de Antonio Gramsci. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.
- DEBRUN, Michel. **Gramsci**: filosofia, política e bom senso. Campinas: Editora da UNICAMP, 2001.
- DEL ROIO, Marcos T. Gramsci e a emancipação do subalterno. In: **Revista de Sociologia Política**, n. 29, 2007, p. 63-78.
- FROSINI, Fabio. Dall’ottimismo della volontà al pessimismo dell’intelligenza. In: BARATTA, Giorgio; CATONE, Andrea (orgs.). **Antonio Gramsci e il “progresso intellettuale di massa”**. Milano: Edizione Unicopli, 1999.
- GRAMSCI, Antonio. Caderno 7 (1930-1931): Dos cadernos miscelâneos. In: **Cadernos do cárcere**. vol. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999a.

_____. Caderno 10 (1932-1935): A filosofia de Benedetto Croce. In: **Cadernos do cárcere**. vol. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999b.

_____. Caderno 13 (1932-1934): Breves notas sobre a política de Maquiavel. In: **Cadernos do cárcere**. vol. 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

_____. Caderno 25 (1934): Às margens da história: história dos grupos sociais subalternos. In: **Cadernos do cárcere**. vol. 5. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002a.

_____. Caderno 27 (1935): Observações sobre o “folclore”. In: **Cadernos do cárcere**. vol. 6. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002b.

_____. **Cadernos do cárcere**. Volume 1. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004a.

_____. **Escritos políticos**. Volume 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004b.

COUTINHO, Carlos Nelson. **De Rousseau à Gramsci**: ensaios de teoria política. São Paulo: Boitempo, 2011.

LIGUORI, Guido. **Roteiros para Gramsci**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

LOSURDO, Domenico. **Antonio Gramsci**: dal liberalismo al “comunismo critico”. Roma: Gamberetti Editrice, 1997.

MARX, Karl. **O 18 Brumário e Cartas a Kulgelmann**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2010.

MÉSZÁROS, István. **O poder da ideologia**. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Para além do capital**: rumo a uma teoria da transição. São Paulo: Boitempo, 2011.

Recebido em 03 de junho de 2019

Aprovado em 14 de agosto de 2019

Editado em 10 de setembro de 2019