

Senso comum, ideologia e filosofia na constituição de conhecimento, consciência e prática política

Deise Rosalio Silva (Universidade de São Paulo)

The article deals with a set of concepts (common sense, good sense, folklore, ideology, religion and philosophy), which interconnected determine the extent of the a conception of ideology and an absolute historicist and humanistic perspective of the construction of the subject, knowledge and political praxis, in the of Gramsci's optic. We are interested in understanding the complexity and degrees of distinct developments that express the dialectic between these formulations in the delineation of social relations and in the construction of hegemony. The analysis that Gramsci developed on the historical moment in which he lived would not be possible without the elaboration of concepts that determine the understanding of how reality is configured, including from the point of view of human formation and the constitution of knowledge, senses and action practice. Thus, with the gnosiological and philosophical renewal undertaken, Gramsci's contribution is understood in the improvement of a historical materialist interpretation of social reality and, therefore, of the concrete possibility of a change from theoretical and political practice to social transformation.

Keywords: Common Sense; Good Sense; Philosophy; Ideology.

1. O senso comum, o bom senso e o nexo com a religião e a filosofia

A expressão “senso comum” aparece 233 vezes ao longo dos *Cadernos do Cárcere*. A utilização considerável do termo expressa a sua importância para o aporte analítico de Gramsci, visando responder a duas questões fundamentais para o desenvolvimento de um plano de ação revolucionário. A primeira, apresentada no Caderno 8, parágrafo 195: «como se formam as vontades coletivas permanentes, e como tais vontades se propõem objetivos imediatos e mediatos concretos, isto é, uma linha de ação coletiva» (*QC*, p. 1057); e a segunda, desenvolvida no Caderno 11, parágrafo 22, sobre «como nasce o movimento histórico com base na estrutura» (*QC*, p. 1422).

As indagações que mobilizavam Gramsci associam-se à vinculação da conceituação das relações de força e a projeção da construção da hegemonia da classe trabalhadora, processo possível apenas quando uma nova concepção de mundo, distinta do senso comum vigente, se tornar majoritária na sociedade. Relaciona-se a postulação política à filosofia no processo de constituição da vontade coletiva, remetendo a uma interpretação, “tradução» de Marx, principalmente das *Teses sobre Feuerbach*.

Dos 29 Cadernos escritos na prisão, 17 deles contêm passagens que abordam de alguma maneira a expressão “senso comum», com variações que refletem a evolução teórica do pensamento do autor.

Ao longo dos Cadernos, encontramos a noção “senso comum» utilizada em dois sentidos. Com uma conotação “positiva”, como concepção de

mundo implícita e disseminada em um grupo; e no sentido “negativo”, em oposição a uma concepção de mundo coerente e crítica. A acepção negativa do senso comum, forma pela qual a cultura dominante historicamente se edifica, refere-se a uma visão fragmentária, simplista, incoerente do mundo.

Tal como expressa no parágrafo 65 do Caderno 1, o senso comum para Gramsci, não é formado apenas por algumas noções, ideias e ideais, mas constitui uma maneira de encarar o mundo. Associa-se ao folclore por consistir também de manifestações, tradições e costumes populares transmitidos e reproduzidos entre as pessoas, mas nem sempre de modo consciente.

No parágrafo 48 do Caderno 3, Gramsci afirma que o senso comum é a «concepção de mundo (tradicional) deste determinado estrato» (QC, p. 328). E continua, «“senso comum”, ou seja, a concepção tradicional popular do mundo, aquilo que muito pedestremente se chama de “instinto” e que, ele próprio, é somente uma conquista histórica primitiva e elementar» (QC, p. 331). No parágrafo 29 do Caderno 7, encontramos «o vulgar senso comum» (QC, p. 877).

No parágrafo 13 do Caderno 11, Gramsci expõe claramente a sua noção de senso comum enquanto concepção de mundo não unitária, constituída de modo fragmentário por inúmeras ideias e opiniões «incoerentes», «embrionárias» e «inconsistentes» sobre a realidade, que se propagam «conforme à posição social e cultural das multidões das quais ele é a filosofia» (QC, p. 1396). Justamente por essa perspectiva, ele critica os *Ensaíes populares*, de Bukharin que, em sua acepção, erra ao apontar que as massas constituem uma filosofia própria em discordância com a filosofia dos intelectuais de profissão e do clero, uma vez que a concepção de mundo predominante nas massas não é original nem unitária, mas desintegrada, está impregnada pela ideologia das classes dominantes de diferentes momentos históricos, de elementos acrícos e religiosos, assegurando a subordinação das classes subalternas.

Apesar do caráter durável, o senso comum modifica-se no tempo, com a difusão de outras ideologias, e é influenciado pela ciência e a filosofia, dispondo, nas palavras de Gramsci, de um certo “núcleo são», o bom senso, que, embora minoritário, pode e deve ser desenvolvido para a ampliação da consciência das classes subalternas e a modificação das relações sociais que corroboram para a sua subalternidade.

Ao longo dos Cadernos, Gramsci utiliza a expressão «bom senso» 47 vezes, algumas delas como sinônimo de senso comum, mas em outros casos ela aparece com sentido oposto, como veremos¹.

No Caderno 1, parágrafo 65, senso comum e bom senso são usados como sinônimos na passagem em que Gramsci afirma ser o *Giornale di Bordo* uma publicação que pertence à esfera do «bom senso ou senso comum», por apresentar a função de formadora de opinião, combatendo «lugares comuns» (QC, p. 75). Novamente encontramos «senso comum» e «bom senso» utilizados como sinônimos, no Caderno 10, parágrafo 48: «[...] Em que consiste exatamente o apreço daquilo que se pode chamar “senso comum” ou “bom senso”» (QC, p. 1334).

No Caderno 11, parágrafo 13, verificamos outro trecho em que “senso comum» e “bom senso» apresentam usos equivalentes: «[...] bom senso e de senso comum em modo equívoco, como “filosofia”, como determinado modo de pensar, com um certo conteúdo de crenças e de opiniões» (QC, p. 1400).

Em outras passagens, o emprego de “bom senso» assemelha-se ao uso corriqueiro de «tomar decisões equilibradas», como é o caso no trecho do Caderno 1, parágrafo 79, quando Gramsci aborda a obra de Italo Chittaro, *La capacità di comando*, que trata da necessidade dos estudos históricos para a preparação dos profissionais oficiais, afirmando que «para comandar não basta um simples bom senso» (QC, p. 86).

No excerto do Caderno 4, parágrafo 32, ao criticar os *Ensaio populares*, afirma que, na concepção dos idealistas, «um homem de bom senso» pode responder que contribui para criar o Estado (QC, p. 451); no parágrafo 91 do Caderno 5, considera que «na crítica da poesia italiana do século XVI, prevalece a seguinte opinião: que ela é em quatro quintos artificiosa, convencional, carente de sinceridade interior. Agora – observa Rizzi com muito bom senso [...]» (QC, p. 624). Além dos já citados, há os trechos do Caderno 7, parágrafo 1: «o bom senso dos professores»²; do Caderno 9, parágrafo 55: «o bom senso de Galileu» (QC, p. 1129); e o trecho do Caderno 10, parágrafo 33: «como se a objeção resultasse do seu cérebro, ou até mesmo fosse portador de bom senso» (QC, p. 1278). Em todas essas passagens, o termo “bom senso» foi utilizado no sentido mais usual da expressão; pode-se dizer que foi usado “bom senso» como o “senso comum» o utiliza.

¹ Cfr. COSPITO 2011, pp. 247-65.

² Expresso também como texto C no Caderno 10, parágrafo 41 (QC, p. 1296).

Já no trecho do Caderno 6, parágrafo 26, ao explicitar a importância que atribui a Pirandello, o uso do «bom senso» (QC, p. 705) denota um terceiro sentido, não como sinônimo de senso comum, nem como o sentido mais empregado pelas pessoas, mas como uma concepção um tanto superior ao senso comum.

No Caderno 8, parágrafo 19, Gramsci referencia Manzoni e afirma que o autor, na obra *I Promessi Sposi*, faz distinção entre senso comum e bom senso: «tinha o bom senso, mas estava escondido, por medo do senso comum»³ (QC, p. 949). Essa referência de Gramsci a Manzoni, com destaque na diferenciação que o mesmo fazia entre “senso comum” e “bom senso», mostra quanto diferentes autores da época o ajudavam na construção e legitimação de suas formulações.

No Caderno 11, parágrafo 12, encontra-se outro trecho com a mesma acepção distintiva: «núcleo sadio do senso comum, que poderia precisamente ser chamado de bom senso» (QC, p. 1380).

O trecho abaixo, do Caderno 24, parágrafo 4, texto C, expresso inicialmente no Caderno 1, parágrafo 65, apresenta como modificação substancial o acréscimo do “bom senso», empregado com o mesmo sentido:

«Todo estrato social tem o seu “senso comum” e o seu “bom senso”, que são no fundo, a sua concepção de vida e de homem 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 com noções científicas e opiniões filosóficas que penetraram no costume. O “senso comum” é o folclore da “filosofia” e está sempre em um lugar intermediário entre o folclore propriamente dito (isto é, como é geralmente entendido) e a filosofia, a ciência, a economia dos cientistas. O “senso comum” cria o futuro folclore, isto é, uma fase mais ou menos enrijecida dos conhecimentos populares de um certo tempo e lugar (QC, p. 2271)».

A presença do termo “bom senso» demarca a existência, no senso comum, de noções científicas e filosóficas, ou seja, de um núcleo “sadio”; entretanto, isso é minoritário no senso comum, sendo neutralizado pelas concepções atrasadas, incoerentes, calcadas na inconsistência, no preconceito, nas credices e em outras manifestações multiformes do senso comum.

Desse modo, Gramsci reforça:

³ Essa passagem é retomada como texto C no Caderno 11, parágrafo 56 (2º semestre de 1932) (QC, p. 1483).

«Os elementos principais do senso comum são fornecidos pelas religiões e, consequentemente, a relação entre senso comum e religião é muito mais íntima do que entre senso comum e sistemas filosóficos dos intelectuais. [...] No senso comum predominam os elementos “realistas”, materialistas, isto é, o produto imediato da sensação bruta, o que, de resto, não está em contradição com o elemento religioso, ao contrário; mas esses elementos são “supersticiosos”, acríticos (QC 11, § 13, pp. 1396-1397)».

A máxima «a voz do povo é a voz de Deus» parece denotar a íntima relação entre religião e senso comum, além de ressaltar o caráter dogmático e acrítico das opiniões, expressões e ideias que são transmitidas de geração a geração. Os perpetuados ditos religiosos, as superstições, as crenças que se alastram como “dogmas” e se multiplicam contribuem para a fragilidade crítica do senso comum.

O senso comum é uma produção histórica e suas contradições refletem o próprio caráter social e histórico da sociedade. No Caderno 11, parágrafo 12, Gramsci resalta a dimensão significativa da religião na formação do modo de ser, agir e pensar das massas, e sua relação com o senso comum. Enfatiza, ao mesmo tempo, a importância da filosofia na crítica e na sobrelevação do senso comum:

«Conexão entre o senso comum, a religião e a filosofia. A filosofia é uma ordem intelectual, o que nem a religião nem o senso comum podem ser. Ver como, na realidade, religião e senso comum não coincidem, mas a religião é um elemento do senso comum desagregado. Ademais, “senso comum” é um nome coletivo, como “religião”: não existe apenas um senso comum, pois também ele é um produto e um devir histórico. A filosofia é a crítica e a superação da religião e do senso comum e, nesse sentido, coincide com o “bom senso”, que se contrapõe ao senso comum. Relações entre ciência – religião – senso comum. A religião e o senso comum não podem constituir uma ordem intelectual porque não podem reduzir-se à unidade e à coerência nem mesmo na consciência individual, para não falar na consciência coletiva: não podem reduzir-se à unidade e à coerência “livremente”, já que, “autoritariamente”, isso poderia acontecer, como de fato aconteceu, dentro de certos limites, no passado. O problema da religião, entendida não no sentido confessional, mas no laico, era de unidade de fé entre uma concepção de mundo e uma norma de conduta adequada a ela; mas por que chamar esta unidade de fé “religião” e não chamá-la “ideologia”, ou mesmo “política”? (QC, p. 1378)».

Apreende-se que distinção entre senso comum, religião e filosofia se estabelece, fundamentalmente, em estágio de desenvolvimento, não no seu âmago. A religião é também uma ideologia que atua de modo a limitar o

desenvolvimento de uma concepção de mundo livre, coerente e crítica. Nesse sentido, Gramsci demarca da superioridade da filosofia enquanto esfera intelectual aprimorada, concepção crítica, reflexiva, coerente, o que não compete nem à religião nem ao senso comum.

Uma filosofia alcança eficácia histórica pela modificação que realiza no senso comum, constituindo e validando uma determinada hegemonia. A relação entre essa filosofia dos intelectuais e o senso comum é, segundo Gramsci, ratificada pela política. Compreende-se, desse modo, a inter-relação entre filosofia e história:

«A filosofia de uma época não é a filosofia deste ou daquele filósofo, deste ou daquele grupo de intelectuais, desta ou daquela grande parcela das massas populares: é uma combinação de todos estes elementos, culminando em uma determinada direção, na qual essa culminação torna-se norma de ação coletiva, isto é, torna-se “história” concreta e completa (integral). A filosofia de uma época histórica, portanto, não é senão a “história” desta mesma época, não é senão a massa de variações que o grupo dirigente conseguiu determinar na realidade precedente: neste sentido, história e filosofia são inseparáveis, formam um “bloco”. Os elementos filosóficos propriamente ditos, porém, podem ser “distinguidos”, em todos os seus diversos graus: como filosofia dos filósofos, como concepções dos grupos dirigentes (cultura filosófica) e como religiões das grandes massas; e pode-se ver como, em cada um destes graus, ocorrem formas diversas de “combinação ideológica” (*QC* 10.II, § 17, pp. 1255-1256)».

A inovação gramsciana está em evidenciar teoricamente, por meio da filosofia da práxis, ou seja, da tradução filosófica e prática da perspectiva marxista, esse processo que ocorre histórica e politicamente. Afinal, como sublinha Gramsci no Caderno 11, parágrafo 22:

«Destacada da teoria da história e da política, a filosofia não pode deixar de ser metafísica, ao passo que a grande conquista da história do pensamento moderno, representada pela filosofia da práxis, é precisamente a historicização concreta da filosofia e sua identificação com a história (*QC*, p. 1426)».

O passo inicial para uma elaboração crítica seria um “conhecer a si mesmo”, enquanto fruto de um processo histórico, eis o anseio e a advertência de Gramsci.

Exatamente por isso, Gramsci defendia que era fundamental conhecer o senso comum e, partindo, principalmente, do bom senso nele presente, promover, através de um processo formativo sério, uma reforma intelectual e moral, a construção de uma nova concepção de mundo necessária à

hegemonia da classe trabalhadora, à edificação de uma nova constituição social, econômica e política.

Reitera-se assim a atuação dos intelectuais e a capacidade de a filosofia da práxis, pela interpelação dialética da história e das situações concretas, trazer a consciência política necessária ao redimensionamento da ação prática, universalizando a concepção de mundo subalterna constituída e difundida arduamente na luta política.

2. Filosofia da práxis, imanência e senso comum

O termo “filosofia da práxis» é citado 414 vezes ao longo dos *Cadernos do cárcere* e seu uso não pode ser atribuído a mera substituição de «marxismo» ou “materialismo histórico» para ludibriar a censura carcerária, mas como expressão do percurso de reflexão e desenvolvimento teórico a esse respeito.

Segundo Gramsci, o marxismo de Bukharin, incapaz de responder aos problemas filosóficos colocados pelo idealismo contemporâneo, retrocedia às posições filosóficas de um materialismo vulgar, à junção do positivismo e do materialismo, a:

«[...] uma teoria da história e da política entendida como sociologia, isto é, a ser construída segundo o método das ciências naturais (experimental no sentido vulgarmente positivista), e uma filosofia propriamente dita, que seria o materialismo filosófico ou metafísico ou mecânico (vulgar) (QC 11, § 12, p. 1425)».

É na crítica a essa chave discordante, presente no pensamento de Bukharin, que reduzia o marxismo a um materialismo vulgar, a uma zsociologia do materialismo metafísico», que Gramsci desenvolverá suas reflexões sobre a filosofia da práxis. Como frisa no Caderno 11, parágrafo 22:

«A função e o significado da dialética só podem ser concebidos em toda a sua fundamentalidade se a filosofia da práxis for 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 (*QC*, p. 1425)»⁴.

Ao tratar de filosofia da práxis, Gramsci retoma Labriola, inclusive porque a expressão é originária da obra desse autor, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, de 1897. Labriola introduz Marx no movimento socialista italiano. Pode-se considerar que o marxismo na Itália nasce com Labriola e desenvolve-se com Gramsci. «Daí a necessidade de repor Antonio Labriola em circulação, fazendo predominar a sua colocação do problema filosófico» (*QC* 11, § 70, p. 1509) – conforme exprime Gramsci, no Caderno 11, parágrafo 70. No Caderno 16, parágrafo 9, ele afirma:

«Labriola se distingue de uns e de outros por sua afirmação (nem sempre segura, para dizer a verdade) de que a filosofia da práxis é uma filosofia independente e original que tem em si mesma os elementos de um novo desenvolvimento para passar da interpelação da história à filosofia geral. É preciso trabalhar justamente neste sentido, desenvolvendo a posição de Antonio Labriola (*QC*, p. 1855)»⁵.

Labriola encarava o marxismo como uma teoria interpretativa da história, não como uma teoria detentora da verdade, uma vez que a própria verdade era fruto de construções históricas e poderia ser alterada com o seu fluxo. Gramsci resgata a perspectiva de Labriola para desenvolver sua formulação de filosofia da práxis, como um retorno à «própria dignidade filosófica» (DAINOTTO 2009, p. 312) do marxismo. Parte, então, do entendimento do marxismo como teoria crítica, edificada na análise das circunstâncias e situações concretas da história, reveladora das contradições que conformam a história dos homens.

Nesse sentido, Gramsci compreende a filosofia da práxis mais como a perquirição da ortodoxia própria do marxismo do que sua tradução. Conforme o Caderno 11, parágrafo 27:

«[...] o conceito de “ortodoxia” deve ser renovado e relacionado às suas autênticas origens. A ortodoxia não deve ser buscada neste ou naquele seguidor da

⁴ O correspondente texto A localiza-se no Caderno 7, parágrafo 30 (maio de 1930 a dezembro de 1931) (*QC*, p. 877). Nessa primeira escritura, Gramsci utiliza «materialismo histórico» no lugar em que se encontra «filosofia da práxis» na segunda redação. Essa substituição demonstra o seu amadurecimento com relação à sua concepção de filosofia da práxis enquanto historicista e dialética, e não o mero emprego como sinônimo da expressão usada anteriormente.

⁵ O referente trecho de primeira escritura, texto A, encontra-se no Caderno 4, parágrafo 3 (abril/maio de 1930 a agosto/setembro de 1932) (*QC*, p. 422).

filosofia da práxis, nesta ou naquela tendência ligada às correntes estranhas à doutrina original, mas no conceito fundamental de que a filosofia da práxis “basta a si mesma”, contendo em si todos os elementos fundamentais para construir uma total e integral concepção do mundo, não só uma total filosofia e teoria das ciências naturais, mas também os elementos para fazer viva uma integral organização prática da sociedade, isto é, para tornar-se uma civilização total e integral (QC, p. 1434)»⁶.

Desse modo, Gramsci opõe-se às posições idealistas de Croce e Gentile, às posições deterministas positivistas e ao materialismo vulgar por uma questão de percepção distinta da matéria. Essa é entendida não como um dado ontológico, mas, como frisa Gramsci, no Caderno 4, parágrafo 25, «como socialmente e historicamente organizada pela produção, como *relação humana*» (QC, p. 443).

A filosofia da práxis pode ser encarada como um «neo-humanismo» pelo caráter historicista que atribui a qualquer relação construída pelo homem, e não como um «neoidealismo». Trata-se de «uma filosofia que é também uma política, e uma política que é também uma filosofia» (QC 16, § 9, p. 1860).

A filosofia da práxis historiciza o pensamento, demarcando a matéria e o real como uma relação, fundamenta a possibilidade de reconstrução do senso comum que o compõe, pela atividade inerentemente teórica e prática humana.

A renovação filosófica empreendida por Gramsci compreende a filosofia da práxis justamente pela unificação entre filosofia e política. E a hegemonia consiste no processo de a filosofia da práxis tornar-se efetivamente uma política de massa.

A esse respeito, convém destacar a seguinte passagem:

«Esta interpretação das *Teses sobre Feuerbach* como reivindicação da unidade entre teoria e prática e, conseqüentemente, como identificação da filosofia com o que Croce chama agora de religião (concepção de mundo com uma norma de conduta adequada) – o que, de resto, não é mais do que a afirmação da historicidade da filosofia, feita nos termos de uma imanência absoluta, de uma “absoluta terrenalidade” [...] (QC 10.II, § 31, pp. 1270-1271)».

Para Gramsci, o marxismo desenvolve uma nova concepção de imanência, historicista e realista. Tributa a David Ricardo a elaboração de

⁶ O correspondente texto A encontra-se no Caderno 4, parágrafo 14 (abril/maio de 1930 a agosto/setembro de 1932), com algumas alterações: «discípulos de Marx» no lugar de «seguidor da filosofia da práxis» além do uso de «marxismo» onde na segunda escritura encontramos «doutrina original» e «filosofia da práxis» (QC, p. 435).

uma teoria concreta da economia, fundamental para essa interpretação marxista que ele destaca como a nova imanência, uma tradução da imanência especulativa de Hegel e, ao mesmo tempo, uma crítica à concepção transcendental e teológica do idealismo de Croce. Como frisa Frosini:

«O elemento novo introduzido por Gramsci no interior do próprio pensamento, e também do marxismo, é a ideia de que na economia, e particularmente na elaboração de Ricardo, é reconhecida a origem especificamente filosófica da nova concepção de imanência própria do marxismo, vale dizer, o elemento *teórico* que consentiu a Marx traduzir a imanência especulativa de Hegel em imanência historicista-realista. Este é um importante elemento de novidade a respeito da ideia de que o conceito de imanência seria encontrado, ainda que de forma mistificada, na filosofia do Espírito (FROSINI 2003, p. 144)».

Compreende-se, assim, a afirmação de Gramsci, realizada no Caderno 10, parágrafo 9, de que «em um certo sentido, é possível dizer que a filosofia da práxis é igual a Hegel + David Ricardo» (QC, p. 1247).

A percepção da imanência é inovada, no marxismo, com a valorização da práxis como fundamento da sociabilidade humana, pelo entendimento da existência do homem, da construção histórica da vida social, das ideologias, das superestruturas como não resultantes de algum elemento externo a essa dinâmica ou, tampouco, divino. Elucida-se a crítica à imanência especulativa que, na realidade, não é imanência, mas um pensamento oriundo da transcendência. É nessa chave de revisão do conceito de imanência que Gramsci ressalta a importância de aprofundar o conceito de práxis. De acordo com Frosini, torna-se necessário «desenvolvê-lo *para além* da dialética homem-natureza para pensar, com pressupostos *diferentes*, aqueles mesmos conceitos que pensa a filosofia de Croce, isto é, o mundo histórico, as superestruturas, a ideologia – em uma palavra: o Espírito» (FROSINI 2003, p. 144).

Na perspectiva marxista, nenhum elemento de ordem econômica pode ser destacado das circunstâncias históricas, de uma determinada concepção de mundo, ou seja, de uma ideologia e uma realidade construída pelos homens. A economia não determina *a priori* as relações sociais justamente porque é inerente à superestrutura, ou seja, ao campo ideológico, às relações de força edificadas na sociedade.

Gramsci define as relações econômicas configuradas no bojo das relações históricas humanas como «mercado determinado». Tal como observa no Caderno 11, parágrafo 52:

«Conceito e fato de “mercado determinado”, isto é, observação científica de que determinadas forças decisivas e permanentes surgiram historicamente, forças cuja ação se manifesta com um certo “automatismo”, que permite um certo grau de “previsibilidade” e de certeza para o futuro com relação às iniciativas individuais que se adequam a tais forças, após tê-las intuído e compreendido cientificamente. “Mercado determinado” equivale, portanto, a dizer “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 (QC, p. 1477)».

A questão central dessa discussão consiste em que o relativo “automatismo” das forças econômicas passa a ser absolutizado, acarretando a leitura equivocada sobre a independência dos elementos econômicos e das articulações e combinações sociais que os compõem, o que, por sua vez, culmina na concepção generalista abstrata do homem, na negação de sua condição histórica, passando a sustentar a interpretação da considerada «verdadeira ciência econômica». Nas palavras de Gramsci,

«Após ter compreendido estas forças decisivas e permanentes e seu automatismo espontâneo (isto é, sua relativa independência dos arbítrios individuais e das intervenções arbitrárias governamentais), o cientista absolutizou hipoteticamente o próprio automatismo, isolou os fatos puramente econômicos das combinações mais ou menos importantes nas quais eles se apresentam realmente, estabeleceu relações de causa e efeito, de premissa e consequência, fornecendo assim um esquema abstrato de uma determinada sociedade econômica (a esta construção científica realista e concreta foi-se sobrepondo posteriormente uma nova abstração mais generalizada do “homem” como tal, “a-histórico”, genérico, abstração que passa a ser a “verdadeira” ciência econômica) (QC, pp. 1477-1478)».

Seria imprescindível, na ótica gramsciana, questionar a percepção do automatismo absoluto da ciência econômica por meio do desvelamento da existência de correlações de forças, das condições e premissas que modificam os fenômenos sociais. Daí nasce a crítica da economia política e a tarefa da filosofia da práxis de, partindo do senso comum, reorganizar as relações e práticas humanas, sob o calço da necessidade histórica.

A filosofia da práxis é, na acepção gramsciana, a forma mais crítica, coerente e reflexiva de pensar. Segundo o Caderno 11, parágrafo 27:

«No plano teórico, a filosofia da práxis não se confunde e não se reduz a nenhuma outra filosofia: ela não é original apenas enquanto supera as filosofias

precedentes, mas, sobretudo, enquanto abre um caminho inteiramente novo, isto é, renova de cima a baixo o modo de conceber a própria filosofia (*QC*, p. 1436)».

Apresenta valor pedagógico, epistemológico enquanto forma de conceber a realidade existente, e valor político enquanto guia para a ação revolucionária de edificação da hegemonia popular. Como ressalta Gramsci, no Caderno 10, parágrafo 41, a filosofia da práxis busca «tornar os governados intelectualmente independentes dos governantes, para destruir uma hegemonia e criar outra» (*QC*, p. 1319). Ela é «“o historicismo absoluto”, a mundialização e a terrenalidade absoluta do pensamento, um humanismo absoluto da história. Nesta linha, deve-se escavar o filão da nova concepção de mundo» (*QC* 11, § 27, p. 1437).

A filosofia da práxis, distante da filosofia especulativa, ancora-se sobre a necessidade histórica do estabelecimento de outra ação política para a superação dos conflitos de classe.

No Caderno 7, parágrafo 18, Gramsci ressalta que, na filosofia da práxis, «a unidade é dada pelo desenvolvimento dialético das contradições entre o homem e a matéria-prima (natureza-forças materiais de produção)» e que a filosofia, nesse sentido, corresponde à «relação entre a vontade humana (superestrutura) e a estrutura econômica» (*QC*, p. 868).

Para Gramsci, a filosofia da práxis precisa ser amplamente desenvolvida para que ocorra a transformação do senso comum existente, o erigir da concepção de mundo subalterna em novo senso comum. Entretanto, convém ressaltar que tornar-se senso comum não é vulgarizar-se. A difusão de uma visão de mundo coerente e crítica das classes subalternas não significa a redução e a vulgarização dessa visão, mas que a ordem intelectual construída por uma reforma intelectual e moral no âmbito das relações de força – representando as necessidades e, principalmente, a liberdade das classes oprimidas – foi alargada para outros grupos sociais, generalizando-se. Tornar-se senso comum, portanto, é uma força política, significaria a realização histórica da filosofia da práxis na forma de senso comum.

É nesse sentido que Gramsci, no Caderno 11, parágrafo 12, sublinha que a filosofia da práxis é a filosofia das classes subalternas e, como tal,

«se 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 precisamente para forjar um bloco intelectual-moral que torne politicamente possível um progresso intelectual de massa, e não apenas de escassos grupos intelectuais (*QC*, pp. 1384-1385)».

A filosofia da práxis, como expressão das contradições históricas, não é domínio restrito a intelectuais profissionais e compromete-se com a transformação da condição de subalternidade das massas, colocando-se como instrumento analítico e prático para reorganizar a realidade. Dessa maneira, por meio de um processo de elevação intelectual e moral, de organização e mobilização, as massas podem romper a condição de subserviência para serem donas de seu próprio destino e edificadoras de uma nova história. Como afirma Frosini, «a filosofia da práxis de Gramsci é o desenvolvimento da revolução teórica representada pelo conceito de práxis como processo constitutivo de verdade, *em conexão e não em alternativa com a teoria da ideologia*» (FROSINI 2009, p. 43).

E, como observa Debrun, o projeto gramsciano «de difusão da filosofia entre as massas» e sua concepção de que a «filosofia é inseparável da encarnação da filosofia na mente coletiva» (DEBRUN 2001, p. 36) mostraram-se transformadores, tanto para a tradição marxista, quanto para a tradição filosófica em geral.

3. A concepção gramsciana de ideologia e sua relação com as noções de verdade e práxis social

Para compreender, de fato, o significado de senso comum e sua relação com a filosofia na constituição da realidade e, dessa maneira, a afirmação da necessidade de edificação de um plano revolucionário de transformação social, é imprescindível analisar a formulação gramsciana de ideologia e como ela se integra a uma rede conceitual de interpretação e análise dialética e histórica.

Ideologia na visão gramsciana não se refere à “falsa consciência”, como concepção traiçoeira disseminada para impor a dominação sobre outrem. Nessa direção, critica a afirmação de Croce de que Marx reduziria as ideologias à ilusão e à aparência. Conforme expresso no Caderno 4, parágrafo 15:

«O ponto que mais interessa examinar é aquele das “ideologias” e do seu valor: revelar as contradições em que Croce cai a esse propósito. [...] Como Marx poderia ter pensado que as superestruturas são aparência e ilusão? Também as suas doutrinas são uma superestrutura. Marx afirma explicitamente que os homens tomam consciência das suas tarefas no terreno ideológico, das superestruturas, o que não é pequena afirmação da “realidade”. A sua teoria quer exatamente isso: “fazer tomar consciência” das próprias tarefas, da própria força, do próprio devir

para um determinado grupo social. Mas ele destrói as “ideologias” dos grupos sociais adversários, que, na verdade, são instrumentos práticos de domínio político sobre o restante da sociedade: ele demonstra como elas são privadas de sentido, porque contradizem a realidade atual (QC, pp. 436-437)».

Para Gramsci, o marxismo é também uma ideologia, assemelha-se às outras no sentido de ser relevante para um grupo social, mas distingue-se delas por não se colocar acima da história, ou seja, como absoluta e imune às contradições. Pelo contrário, propõe-se a revelar e analisar as contradições (LIGUORI 2009). Portanto, a acepção marxista de ideologia não apresenta apenas uma conotação de consciência distorcida. Em *A ideologia alemã*, Marx e Engels tratam da intervenção ideológica pela classe que anseia ser dominante:

«Com efeito, cada nova classe que ocupa o lugar daquela que dominava antes dela é obrigada, mesmo que seja apenas para atingir seus fins, a representar o seu interesse como sendo o interesse comum de todos os membros da sociedade ou, para exprimir as coisas no plano das ideias: essa classe é obrigada a dar aos seus pensamentos a forma da universalidade e representá-los como sendo os únicos razoáveis, os únicos universalmente válidos (MARX – ENGELS, 2002, p. 50)».

Denota-se a correlação da ideologia enquanto modo de conceber o mundo e a prática correspondente e mantenedora dessa visão.

Embora não tenha tido oportunidade de se apropriar da obra *A ideologia alemã*, Gramsci conhece a perspectiva marxista de ideologia presente no *Prefácio à crítica da economia política* de 1859 e também as *Teses sobre Feuerbach*, o que lhe possibilitou delinear as concepções ideológicas também em termos positivos.

Para ele, as ideologias: «enquanto historicamente necessárias, [...] têm uma validade que é validade “psicológica”, elas “organizam” as massas humanas, formam o terreno no qual os homens se movimentam, adquirem consciência da sua posição, lutam etc» (QC 7, § 19, pp. 868-69).

A ideologia, imperativa para a edificação do sujeito, para a vontade coletiva concebida como alimento da disputa hegemônica, é por Gramsci compreendida como «eficácia histórica». Até por isso, o termo «ideologia» é mencionado 231 vezes na obra carcerária. Segundo Frosini, para Gramsci:

«Cada ideologia, enquanto ideologia de uma força social e não capricho individual, representa uma eficácia histórica, isto é, a *realidade* do antagonismo, no sentido que organiza e explica a luta daquela força social que em tal ideologia se reconhece e da qual é constituída (FROSINI 2010, p. 73)».

No Caderno 11, parágrafo 12, Gramsci afirma que ideologia é «o significado mais alto de uma concepção do mundo», e «se manifesta implicitamente na arte, no direito, na atividade econômica, em todas as manifestações de vida individuais e coletivas [...]» (QC, p. 1380). O trecho do parágrafo 19, Caderno 7, traz considerações fundamentais para a conceituação do termo:

«Um elemento de erro na consideração sobre o valor das ideologias, ao que me parece, deve-se ao fato (fato que, ademais, não é casual) de que se dê o nome de ideologia tanto à superestrutura necessária de uma determinada estrutura, como às elucubrações arbitrárias de determinados indivíduos. O sentido pejorativo da palavra tornou-se exclusivo, o que modificou e desnaturou a análise teórica do conceito de ideologia. O processo deste erro pode ser facilmente reconstruído: 1º) identifica-se a ideologia como sendo distinta da estrutura e afirma-se que não são as ideologias que modificam a estrutura, mas sim vice-versa; 2º) Afirma-se que uma determinada solução política é “ideológica”, isto é, insuficiente para mudar a estrutura, enquanto crê poder modificá-la se afirma que é inútil, estúpida, etc.; 3º) Passa-se a afirmar que toda ideologia é “pura” aparência, inútil, estúpida, etc. É necessário, então, distinguir entre ideologias historicamente orgânicas, isto é, que são necessárias a uma determinada estrutura, e ideologias arbitrárias, racionalísticas, “voluntaristas”. [...] Enquanto são “arbitrárias”, não criam mais que “movimentos” individuais, polêmicas, etc. (nem mesmo estas são completamente inúteis, já que funcionam como o erro que se contrapõe à verdade e a afirma) (QC, pp. 868-69)».

Gramsci esclarece que, historicamente, as ideologias recebem interpretações distintas quanto às suas manifestações. Nem todas são «necessárias» ou «orgânicas». Adverte que é necessário distinguir entre ideologias facciosas, individuais daquelas fundamentais para determinada estrutura, para compreender o seu real alcance. Além disso, ressalta que não há descolamento entre o campo ideológico e político e o âmbito estrutural.

A visão gramsciana concatena-se com uma passagem de Marx e Engels expressa na *Ideologia alemã*:

«A produção das ideias, das representações e da consciência está, a princípio, direta e intimamente ligada à atividade material e ao comércio material dos homens; ela é a linguagem da vida real. As representações, o pensamento, o comércio intelectual dos homens aparecem aqui ainda como a emanção direta de seu comportamento material. O mesmo acontece com a produção intelectual tal como se apresenta na linguagem da política, na das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de todo um povo. São os homens que produzem suas representações, suas ideias etc., mas os homens reais, atuantes, tais como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e das relações que elas

correspondem, inclusive as mais amplas formas que estas podem tomar. A consciência nunca pode ser mais que o ser consciente [...] (MARX – ENGELS 2002, pp. 18-19).

Nesse sentido, no Caderno 7, parágrafo 21, afirma que o bloco histórico é constituído por forças materiais e ideologias, de maneira que:

«[...] as forças materiais são o conteúdo e as ideologias são a forma; a distinção entre forma e conteúdo é puramente didática, já que as forças materiais não seriam historicamente concebíveis sem forma, e as ideologias seriam fantasias individuais sem as forças materiais (QC, p. 869)».

Além disso, Gramsci incita sobre a «equiparação da questão da ideologia ao conhecimento» (FROSINI 2009, p. 33), ao indagar a respeito da posição expressa por Marx, no Prefácio de 1859, relativa à separação entre conhecimento e ideologia, avançando na sua conceituação, como se verifica no Caderno 4, parágrafo 37:

«[...] o ponto de partida deve ser a afirmação de Marx (na introdução a *Crítica da economia política*, trecho famoso sobre o materialismo histórico) que “os homens tornam-se conscientes (do conflito) no terreno ideológico” das formas jurídicas, religiosas, artísticas ou filosóficas. Mas esta consciência é limitada apenas ao conflito entre as forças materiais de produção e relações de produção – como materialmente diz o texto marxista – ou se refere a qualquer consciência, isto é a todo conhecimento? (QC, p. 455)».

Ao tomar o Prefácio de 1859 como ponto de partida, Gramsci não se opõe, mas inova a sua interpretação, relacionando ideologia a conhecimento. Na direção das *Teses sobre Feuerbach*, em especial a segunda tese, considera:

«A questão de atribuir ao pensamento humano uma verdade objetiva não é uma questão teórica, mas sim uma questão prática. É na práxis que o homem precisa provar a verdade, isto é, a realidade e a força, a terrenalidade do seu pensamento. A discussão sobre a realidade ou a irrealidade do pensamento – isolado da práxis – é puramente escolástica (MARX – ENGELS 2002, p.100)».

A verdade se personifica na práxis e as práticas sociais são constituídas por concepções e convicções. Na acepção gramsciana, aquilo que se conhece e se vive está em absoluta relação com as ideologias. Desse modo, equiparando ideologia com produção de conhecimento, iguala também

ideologia à verdade (FROSINI 2009). Assim sendo, no Caderno 10, parágrafo 12, Gramsci pondera:

«A proposição contida na introdução à *Crítica da Economia Política*, que os homens tomam consciência dos conflitos da estrutura no terreno das ideologias, deve ser considerada como uma afirmação de valor gnosiológico e não puramente psicológico e moral (QC, p. 1249)»⁷.

As verdades não estão dadas, mas são construídas historicamente no lócus de circulação das ideologias e orientam a prática cotidiana e política. De acordo com Semeraro: «o conhecimento é fruto de um movimento coletivo, é processual e conflituoso, como a arte política» (SEMERARO 2015, p. 23). E como afirma Gramsci no Caderno 10, parágrafo 41: «a ideologia empresta o cimento mais íntimo à sociedade civil e, portanto, ao Estado» (QC, p. 1306).

A percepção da ideologia como elemento cerne constituidor da assimilação do conhecimento, da realidade e da consciência é fundamental para a compreensão do real como historicista e dialético e, portanto, não absoluto nem relativista, mas passível de transformação na história pela apreensão de outra concepção de mundo orientadora de outras práticas sociais. Conforme sublinha Gramsci no Caderno 11, parágrafo 20:

«Racional e real se identificam. Sem ter compreendido esta relação, ao que parece, é impossível compreender a filosofia da práxis, sua posição em face do idealismo e do materialismo mecânico, a importância e a significação da doutrina das superestruturas (QC, p. 1420)».

Recai-se, aqui, sobre a questão da ciência, da neutralidade e da objetividade. Na perspectiva gramsciana, a ciência não é expressão de verdades absolutas, mas de verdades provisórias. Não há neutralidade na ciência, assim como não há neutralidade em nenhuma esfera, o que não significa que não haja objetividade. Contudo, a objetividade não é prova da absolutização das certezas, pode ser refutável pelo próprio movimento das construções históricas.

Segundo Gramsci, o trabalho científico abrange fundamentalmente: a refundação constante do conhecimento com o aperfeiçoamento dos métodos investigativos para a distinção entre o que é restrito, arbitrário,

⁷ Trata-se de um texto C. O referido texto A encontra-se no Caderno 4, parágrafo 38 sobre a relação entre estrutura e superestrutura (abril/maio de 1930 a agosto/setembro de 1932) (QC, pp. 464-465).

efêmero e o que é necessário. Desse modo, conforme explica no Caderno 11, parágrafo 37:

«“Objetivo” significa precisamente e apenas o seguinte: que se afirma ser objetivo, realidade objetiva, aquela realidade que é verificada por todos os homens, independentemente de qualquer ponto de vista meramente particular ou de grupo. Mas, no fundo, também esta é uma concepção particular do mundo, uma ideologia. (QC, p. 1456)».

Por isso, Gramsci afirma ainda:

«[...] o que interessa à ciência não é tanto a objetividade do real quanto o homem que elabora os seus métodos de pesquisa, que retifica continuamente os seus instrumentos materiais que reforçam os órgãos sensoriais e os instrumentos lógicos (inclusive as matemáticas) de discriminação e de verificação, isto é, a cultura a concepção do mundo, a relação entre o homem e a realidade com a mediação da tecnologia. [...] Toda a ciência é ligada às necessidades, à vida, à atividade do homem. Sem a atividade do homem, criadora de todos os valores, inclusive os científicos, o que seria a “objetividade”? Um caos, isto é, nada, o vazio, se é possível dizer assim, já que, realmente, se se imagina que o homem não existe, não se pode imaginar a língua e o pensamento. Para a filosofia da práxis, o ser não pode ser separado do pensar, o homem da natureza, a atividade da matéria, o sujeito do objeto, se se faz esta separação, cai-se numa das muitas formas de religião ou na abstração sem sentido (QC, p. 1457)».

A ciência não pertence a uma ordem superior, mas é determinada pelas relações humanas datadas no tempo. Ela não estabelece por si a objetividade do real, porque, como resultado da ação humana, é edificada nas relações de força que conformam a vida social.

Na formulação gramsciana, a relação entre estrutura e superestrutura não é abstrata, a política vincula-se à práxis por meio de relações de força edificadas ideologicamente, afastando, assim, qualquer leitura essencialista da política. A política é fruto de um processo histórico desenhado no bojo das relações de força que expressam o nexo entre ideologia, verdade e práxis.

A teoria da ideologia é colocada em outro patamar, não exprimindo um campo especulativo, mas concepções reveladas em relações de força e no engendramento do que se considera verdade a partir da realidade concreta.

A rede dos conceitos ideologia, filosofia, hegemonia e senso comum, correlacionados entre si, «desenha, no seu todo, a noção gramsciana de ideologia» (LIGUORI 2006, p. 64). Essas formulações teóricas que atuam de

modo simultâneo e diferem no grau de consciência e de atuação mediadora em relação à práxis, à política, balizam o pensamento gramsciano sobre como se edifica um «movimento histórico com base na estrutura», como se configura um Estado integral e um determinado bloco histórico.

4. *A conexão entre filosofia e política e a vontade coletiva na construção de um novo senso comum*

Na perspectiva gramsciana, toda forma de filosofia, de relação dialética com o conhecimento, todo modo de conceber o mundo, está indissociavelmente ligado à política. Por isso reitera que é na política, ou seja, no campo da atuação intencional e crítica, que se assegura a relação entre o senso comum e a filosofia. Conforme afirma no excerto do Caderno 11, parágrafo 12 (2º semestre de 1932):

«A má-fé pode ser uma explicação satisfatória para alguns indivíduos considerados isoladamente, ou até mesmo para grupos mais ou menos numerosos, mas não é satisfatória, no entanto, quando o contraste ocorre nas manifestações vitais de amplas massas: neste caso, ele não pode deixar de ser a expressão de contrastes mais profundos de natureza histórico-social. Isto significa que um grupo social, que tem sua própria concepção de mundo, ainda que embrionária, que se manifesta na ação e, portanto, de modo descontínuo e ocasional, isto é, quando tal grupo se movimenta como um conjunto orgânico, toma emprestado a outro grupo social, por razões de submissão e subordinação intelectual, uma concepção que não é a sua, e a afirma verbalmente, e também acredita segui-la, já que a segue em “épocas normais”, ou seja, quando a conduta não é independente e autônoma, mas sim submissa e subordinada. É por isso, portanto, que não se pode separar a filosofia da política, e pode-se mostrar que a escolha e a crítica de uma concepção do mundo são, também elas, fatos políticos (QC, p. 1379)».

A filosofia é, na ótica do intelectual sardo, a maior prova da abstração, racionalização e ação humana e, como tal, se expressa na política, que é a execução dessa capacidade construída historicamente nas relações entre os homens. O exercício político estabelece o elo entre filosofia e senso comum na busca da elevação teórica e prática contra a subalternidade ideológica a que as massas estão submetidas quando aderem a uma concepção de mundo que não lhes pertence.

No Caderno 11, parágrafo 13, Gramsci discorda da visão de Gentile, expressa no artigo *La concezione umanistica del mondo*, publicado na “Nuova Antologia” em 1 de junho de 1931. De acordo com o filósofo, a filosofia

poderia ser definida «como um grande esforço realizado pelo pensamento reflexivo para conquistar a certeza crítica das verdades do senso comum» (QC, p. 1399). Na avaliação de Gramsci, tal definição consiste em prova da mediocridade do pensamento gentiliano, «uma derivação ingênua» da posição crociana sobre o senso comum, à qual também se opõe, visto como «confirmação das verdades de determinadas proposições filosóficas» (*ibidem*).

O senso comum não é uma confirmação da verdade filosófica, mas espaço histórico de disseminação política de ideologias na formação racional da vontade coletiva para a disputa hegemônica.

Conforme aponta Gramsci no Caderno 24, parágrafo 3, é preciso levar em conta que os homens não possuem todos a mesma cultura, as mesmas habilidades intelectuais, e que não irão desenvolver suas capacidades intelectuais do mesmo modo, justamente porque não nascem e vivem sob as mesmas condições. Se nem todos têm condições materiais e culturais de se educar como os intelectuais “profissionais”, é também plenamente compreensível que nem todos aprendam as mesmas habilidades profissionais se não lidam, estudam e não exercem determinadas profissões. Afinal, como afirmam Marx e Engels, em *A ideologia alemã*: «o que os indivíduos são depende, portanto, das condições materiais de sua produção» (MARX – ENGELS 2002, p. 11), «[...] o ser dos homens é o seu processo de vida real» (*ivi*, p.19).

O combate ao fragmentário e dissonante senso comum, impregnado pela concepção de mundo da classe dominante, passa pela criação de centros de cultura, congregados a um amplo projeto educativo, no qual fosse possível o estudo, o livre debate com aprofundamento das opiniões e pontos de vista, o exercício exaustivo da reflexão. Como afirma Liguori:

«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, até a conquista – como se verá – de um “novo senso comum”, a que é necessário chegar no âmbito da luta pela hegemonia (LIGUORI 2006, p. 71)».

O papel formativo dos círculos de cultura era de fundamental importância no processo de «catarse», de ruptura das velhas concepções para o alcance de outra concepção de mundo, outro senso comum, elaborado e crítico. Todavia, o trabalho teria que levar em conta a complexidade no trato com o conhecimento, com o exercício do pensar, da reflexão por sujeitos que não são filósofos de profissão e que, como homens-massa, foram levados a pensar e agir de acordo com determinada

visão de mundo. Isso não significa, é claro, que os filósofos de profissão sejam imunes ao mesmo processo de manipulação, de modo algum. Eles também são sujeitos sociais, inseridos em um determinado bloco histórico, vivendo em determinado contexto histórico, social e político.

Na acepção gramsciana, para que as concepções arcaicas, seus pensamentos e opiniões preconceituosas, marcadas por incoerências, preceitos religiosos e por todo tipo de pensamento desregrado fossem rompidos, era necessária a tomada de consciência histórica ou o que chamava de espírito de cisão:

«O espírito de cisão, isto é, a conquista progressiva da consciência da própria personalidade histórica, espírito de cisão que deve tender a se ampliar da classe protagonista às classes aliadas potenciais: tudo isto requer um complexo trabalho ideológico, cuja primeira condição é o exato conhecimento do campo a ser esvaziado de seu elemento de massa humana (*QC* 3, § 49, p. 333)».

Gramsci defende no Caderno 11, parágrafo 52 (*QC*, pp. 1479-480) a emergência da vontade coletiva, e enfatiza alguns aspectos inescusáveis na criação de um novo senso comum, tais como: a constituição da vontade coletiva ser determinada objetiva e subjetivamente; a presença de uma significativa motivação que incite à ação; uma necessária estrutura material e uma direção consciente.

A vontade coletiva surge como consequência da catarse, da constituição de uma nova práxis movida pela consciência adquirida das contradições que sustentam a hegemonia do sistema vigente. Por isso, Gramsci afirma, no Caderno 10, parágrafo 6, que a catarse:

«[...] significa também a passagem do “objetivo ao subjetivo” e da “necessidade à liberdade”. A estrutura de força exterior que esmaga o homem, assimilando-o e tornando-o passivo, transforma-se em meio de liberdade, em instrumento para criar uma nova forma ético-política, em origem de novas iniciativas. A fixação do momento “catártico” torna-se assim [...] o ponto de partida de toda a filosofia da práxis; o processo catártico coincide com a cadeia de sínteses que resultam do desenvolvimento dialético (*QC*, p. 1244)».

A formulação gramsciana de catarse, mesmo não aparecendo muitas vezes ao longo da obra carcerária (constam apenas 9 citações), apresenta papel essencial no modo como o autor concebe o ser social, fruto de uma história que está em constante mudança, assim como a relação com o conhecimento inevitavelmente influenciável e influenciadora na política.

Compreende-se que um novo senso comum não pode ser criado por uma filosofia que se pretende atemporalmente verdadeira. Opondo-se a qualquer tipo de dogmatismo, Gramsci considera que a filosofia da práxis não pode ser entendida como verdade absoluta; trata-se de uma formulação teórica sobre as contradições, determinada historicamente e, como tal, a contradição é inerente à sua constituição.

A reflexão gramsciana sobre ideologia, filosofia, senso comum e política associam-se a uma teoria da história e ao «problema político da constituição da subjetividade» (FORENZA 2012, p. 49). Pensado ao redor da dialética entre hegemônico e subalterno, propõe um projeto político-pedagógico de criação de uma direção consciente, da vontade racional das massas, na criação de novas subjetivações, de conformação de novos intelectuais da classe trabalhadora para um movimento histórico de base.

Se as formas desse alcance não são definidas por Gramsci como receituário, entre as suas importantes indicações está a mobilização da “paixão” nos homens, sem a qual «não se faz política-história» (QC 11, § 67, p. 1505, 2º semestre de 1932).

5. *Considerações finais*

A extensão que a conceituação de ideologia adquire na obra de Gramsci, com o complexo de conceituações: senso comum, bom senso, folclore, religião e filosofia, corresponde à sua importância na construção do sujeito, da realidade, na delimitação do papel das superestruturas na elaboração de sentidos e práticas concretas e, portanto, em toda a arena social e política.

Desse modo, Gramsci suplanta absolutamente uma concepção abstrata do homem e empreende uma renovação filosófica demarcando o seu nexos inescusável com a política. Os seres humanos se constroem, ativa e ininterruptamente enquanto tais, historicamente nas relações que estabelece. Assim sendo, estão em constante devir e, conseqüentemente, a realidade concreta também está.

Não existe uma realidade estanque, mas realidades históricas que se modificam com a ação dos homens. O que sinaliza a fundação de um novo senso comum não como utopia, mas como uma possibilidade da racionalidade histórica que deve ser buscada com vistas à emancipação da própria espécie humana.

A disputa hegemônica é, portanto, fundamentalmente uma batalha ideológica; por isso, a elaboração da ideologia dos subalternos consiste em

condição e, ao mesmo tempo, em garantia para o prosseguimento de sua ação revolucionária. É o elemento cerne na disputa pela concepção de mundo hegemônica, isto é, pela emergência de uma nova ordem social.

A construção de uma nova hegemonia, a das classes subalternas, constitui-se como estratégia pedagógica, política e cultural destinada a empreender transformações na argamassa social, a remodelar as relações de força presentes nas distintas esferas sociais. Esta é, para Gramsci, uma tarefa permanente, o que, novamente, reforça o historicismo absoluto de sua concepção de ser humano, de conhecimento e de sua proposição de luta política.

Referências bibliográficas

COSPITO, GIUSEPPE, 2011

Il ritmo del pensiero. Per una lettura diacronica dei Quaderni del carcere di Gramsci, Bibliopolis, Napoli.

DAINOTTO, ROBERTO, 2009

“Filosofia della praxis”, in LIGUORI, G. — VOZA, P., A CURA DI, *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Carocci, Roma, pp. 312-15.

DEBRUN, MICHEL, 2001

Gramsci: filosofia, política e bom senso, Editora Unicamp, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, Campinas

FORENZA, ELEONORA, 2012

“Nuovo senso comune e filosofia della praxis”, in DURANTE, L. — LIGUORI, G., A CURA DI, *Domande dal presente. Studi su Gramsci*, Carocci, Roma, pp. 39-52.

FROSINI, FABIO, 2003

Gramsci e la filosofia. Saggio sui Quaderni del carcere, Carocci, Roma.

ID., 2009

Da Gramsci a Marx. Ideologia, verità e politica, DeriveApprodi, Roma.

ID., 2010

La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci, Carocci, Roma.

GRAMSCI, ANTONIO, 1975

Quaderni del carcere, edizione critica a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino.

LIGUORI, GUIDO, 2006

Sentieri gramsciani, Carocci, Roma.

ID., 2009

“Ideologia”, in LIGUORI, G. – VOZA, P. (A CURA DI), *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Carocci, Roma, pp. 399-403.

MARX, KARL – ENGELS, FRIEDRICH, 2002

A ideologia alemã, Martins Fontens, São Paulo.

SEMERARO, GIOVANNI, 2015

Gramsci e os novos embates da filosofia da práxis, Ideias &Letras, Aparecida.