

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Renan Meira Zapata Moreno

O conceito de senso comum nos *Cadernos do cárcere* de Antonio Gramsci: o
eixo filosófico de sua teoria política

Versão corrigida

São Paulo
2023

Renan Meira Zapata Moreno

O conceito de senso comum nos Cadernos do cárcere de Antonio Gramsci: o
eixo filosófico de sua teoria política

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Homero Silveira Santiago e coorientação do Prof. Dr. Alex Sandro Calheiros de Moura.

Versão corrigida

São Paulo

2023

Autorizo a reprodução total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação

Serviço de Biblioteca e Documentação

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

M843c Moreno, Renan Meira Zapata
O conceito de senso comum nos Cadernos do cárcere de Antonio Gramsci: o eixo filosófico de sua teoria política. / Renan Meira Zapata Moreno; orientador Homero Silveira Santiago - São Paulo, 2023.
103 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. FILOSOFIA POLÍTICA. 2. FILOSOFIA. 3. POLÍTICA.
4. FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA. 5. FILOSOFIA DA HISTÓRIA.
I. Santiago, Homero Silveira, orient. II. Título.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Anuência do (a) orientador (a)

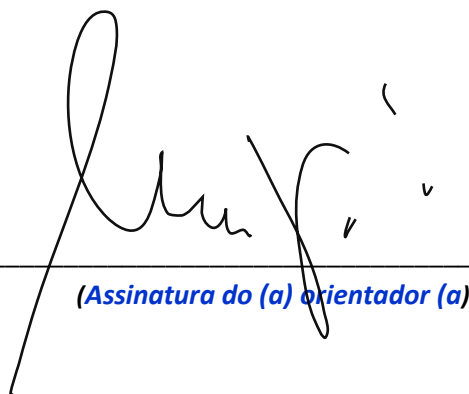
Nome do (a) aluno (a): Renan Meira Zapata Moreno

Data da defesa: 17/03/2023

Nome do Prof. (a) orientador (a): Homero Silveira Santiago

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 31/10/2023



(Assinatura do (a) orientador (a))

Folha de Aprovação

Banca examinadora:

Assinatura: _____

Orientador: prof. Dr. Homero Silveira Santiago
Departamento de Filosofia
Universidade de São Paulo

Assinatura: _____

Coorientador: prof. Dr. Alex Sandro Calheiros de Moura
Departamento de Filosofia
Universidade de Brasília

Assinatura: _____

Professor (a) Dr (a): _____

Instituição: _____

Assinatura: _____

Professor (a) Dr (a): _____

Instituição: _____

Assinatura: _____

Professor (a) Dr (a): _____

Instituição: _____

Aprovado em: ____ / ____ / ____

ZAPATA, R. O conceito de senso comum nos *Cadernos do cárcere* de Antonio Gramsci: o eixo filosófico de sua teoria política. Dissertação de mestrado. Departamento de Filosofia, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo 2022.

Dedico este trabalho a Mariana e a Doraci.

Sem elas todo esse caminho pedregoso teria sido quase impossível.

E também ao pequeno Antonio, que embora ainda esteja para nascer, já está pronto no meu planeta.

Agradecimentos

Agradeço em especial ao meu amor, minha esposa, minha melhor amiga e minha maior interlocutora intelectual Mariana Carlos Maria Neto, que sempre se movimentou comigo, para o alto e para baixo, avançando ou retrocedendo, sonhando e sofrendo, sempre juntos;

À minha avó Doraci Leite de Castro Meira que me apoiou sempre, se preocupou sempre e me amou sempre;

Ao meu orientador, professor Homero Silveira Santiago, do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, pelo apoio e presteza que teve com as leituras dos meus textos, sempre com extrema clareza intelectual;

Ao meu coorientador, professor Alex Sandro Calheiros de Moura, do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília, que amistosamente me fazia olhar mais atentamente ao objeto gramsciano;

À professora Marilena Chauí, do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, mestra completa que admiro e com quem me encanto desde o primeiro ano de graduação, e ao professor Rocco Lacorte, do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília, pela leitura atenta e generosa do texto no exame de Qualificação;

À banca de defesa composta pelos professores Lincoln Secco, do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, também meu mestre arguto e corajoso, que me iniciou na leitura de Gramsci e na agudeza de historiador, Bernardo Ricupero, do Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo, que com seus comentários cirúrgicos sempre me instigou a buscar mais profundamente, e Álvaro Bianchi, do Departamento de Ciência Política da Universidade Estadual de Campinas, que apesar de não conhecê-lo pessoalmente, seus livros sobre Gramsci desde muito cedo me acompanharam;

Aos professores André Singer e Bernardo Ricupero que conduziram as discussões sobre os Cadernos do cárcere no grupo “Política Brasileira DCP/FFLCH/USP”, nos anos de 2014 e

2015, e a todos os colegas presentes. Talvez sem essas discussões, a convicção de pesquisar Gramsci não teria sido formada;

Aos meus amigos Max Luiz Gimenes, Éder Marques Loiola e Victor Bertocchi Ferreira, por todo o companheirismo que a vida acadêmica exige e pelas discussões prazerosas presentes em todos esses anos;

Ao meu camarada Antônio Mário David Siqueira Ferreira, que me deu a preciosidade do conselho de estudar o pensamento de Gramsci;

Aos funcionários do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, em especial à Mariê, Geni e Lucas, por todo o trabalho dedicado, me auxiliando tantas vezes na realização dos passos acadêmico-burocráticos;

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) que me financiou durante 2 anos com uma bolsa de pesquisa.

RESUMO

MORENO, R. M. Z. O conceito de senso comum nos Cadernos do cárcere de Antonio Gramsci: o eixo filosófico de sua teoria política. 2022. 103 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

Neste trabalho investigo a formulação e o desenvolvimento do conceito de senso comum nos *Cadernos do cárcere* de Antonio Gramsci. O conceito é concebido somente durante sua produção carcerária, se encontrando de modo privilegiado no caderno especial 11, em que o *Tratado de materialismo histórico*, de Nicolai Bukhárin é duramente criticado. Examinado, por isso, o trio senso comum, folclore e filosofia, desde seu surgimento correlacionado no caderno 1 até sua formulação final no caderno 11. Há nesse percurso um movimento que repensa a visão tradicional das várias políticas sobre a vida e a cultura popular, propondo uma nova rede conceitual. Dois horizontes atravessam essa reflexão sobre o senso comum balizando o projeto gramsciano de reorientar a política sobre o pensamento popular: a integração cultural nacional através do conceito de nacional-popular e a transformação mental popular pelo conceito de reforma intelectual e moral. Desse modo, a partir da extensão que o conceito de senso comum tem nos *Cadernos do cárcere*, do tamanho da rede conceitual que surge junto dele para solucionar a problemática do pensamento popular e do lugar que possui dentro do próprio projeto de filosofia de Gramsci, a filosofia da práxis, é que tento demonstrar como o conceito de senso comum envolve a construção de uma teoria política própria e, conseqüentemente, uma nova visão da política.

Palavras-chave: Antonio Gramsci, filosofia, senso comum, folclore, cultura popular.

RESUMEN

MORENO, R. M. Z. El concepto de sentido común en los Cuadernos de la cárcel de Antonio Gramsci: el eje filosófico de su teoría política. 2022. 103 f. Tesis de maestría – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

En este trabajo investigo la formulación y desarrollo del concepto de sentido común en *Cuadernos de la cárcel* de Antonio Gramsci. El concepto se concibe únicamente durante su producción carcelaria, y se encuentra de manera privilegiada en el cuaderno especial 11, en la que se critica duramente el Tratado sobre materialismo histórico de Nicolai Bujarin. Por lo tanto, examino el trío de sentido común, folklore y filosofía, desde su aparición correlativa en el cuaderno 1 hasta su formulación final en el cuaderno 11. Hay en este camino un movimiento que replantea la visión tradicional de las diversas políticas sobre la vida y la cultura popular, proponiendo una nueva red conceptual. Dos horizontes recorren esta reflexión sobre el sentido común que orienta el proyecto gramsciano de reorientación de la política sobre el pensamiento popular: la integración cultural nacional a través del concepto de nacional-popular y la transformación mental popular a través del concepto de reforma intelectual y moral. Así, desde la extensión que tiene el concepto de sentido común en *Cuadernos de la cárcel*, desde el tamaño de la red conceptual que emerge con él para resolver el problema del pensamiento popular y desde el lugar que ocupa dentro del propio proyecto filosófico de Gramsci, la filosofía de la praxis, es que trato de demostrar cómo el concepto de sentido común implica la construcción de una teoría política propia y, en consecuencia, una nueva visión de la política.

Palabras-clave: Antonio Gramsci, filosofía, sentido común, folklore, cultura popular.

ABSTRACT

MORENO, R. M. Z. The common sense concept in Prison Notebooks of Antonio Gramsci: the philosophical axis of his political theory. 2022. 103 f. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

In this work, I investigate the formulation and development of the concept of common sense in Antonio Gramsci's *Prison Notebooks*. The concept is conceived only during his prison production, and is found in a privileged way in the special notebook 11, in which Nicolai Bukharin's *Treatise on Historical Materialism* is harshly criticized. Therefore, I examine the trio of common sense, folklore and philosophy, from its correlated appearance in notebook 1 to its final formulation in notebook 11. There is in this path a movement that rethinks the traditional view of the various policies on life and popular culture, proposing a new conceptual network. Two horizons run through this reflection on common sense guiding the Gramscian project of reorienting politics on popular thought: national cultural integration through the concept of national-popular and popular mental transformation through the concept of intellectual and moral reform. In this way, from the extension that the concept of common sense has in *Prison Notebooks*, from the size of the conceptual network that emerges with it to solve the problem of popular thought and from the place it has within Gramsci's own project of philosophy, the philosophy of praxis, is that I try to demonstrate how the concept of common sense involves the construction of a political theory of its own and, consequently, a new vision of politics.

Key-Words: Antonio Gramsci, philosophy, common sense, folklore, popular culture.

Lista de abreviaturas e siglas

CC: *Cadernos do cárcere*, Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

Q: caderno na edição dos *Quaderni del carcere*, Edizione critica da Valentino Gerratana, Editora Einaudi, 1975.

A práxis é a fonte de onde a teoria extrai suas forças, mas não é recomendada por esta. Na teoria, ela aparece meramente, e mesmo de maneira necessária, como ponto cego, como obsessão pelo criticado; nenhuma teoria crítica pode ser desenvolvida nos aspectos particulares sem sobrestimar o particular; mas, sem a particularidade, ela seria nula. Enquanto isso, o ingrediente de ilusão que isso implica previne contra as transgressões em que ele continuamente se amplia.

Adorno, Palavras e sinais - modelos críticos 2.

Leon Battista Alberti escreveu dos matemáticos: “Estes, com o simples engenho, afastada qualquer matéria, medem as formas das coisas. Nós, porque queremos ver as coisas, usaremos para isto uma Minerva em carne e osso”.

Gramsci, Cadernos do cárcere, Caderno 10, § 13-1.

Sumário

Apresentação	14
Capítulo 1: Antes de ler os Cadernos	19
1.1 Como ler os <i>Cadernos do cárcere</i>	19
1.2 O pensamento popular no conceito de cultura do jovem Gramsci	26
Capítulo 2: Tradução do popular	42
2.1 Da dificuldade de traduzir	44
2.2 Aproximando o popular da tradução	54
2.3 Política popular e luta cultural	63
Capítulo 3: O senso comum e a nova rede conceitual sobre o popular	83
3.1 A nova rede conceitual entre o popular e o nacional	83
3.2 Senso comum, folclore e “Tipos de Revista” em 1930	95
Bibliografia	113

Apresentação

O problema da cultura popular e Gramsci

A turba, a multidão, a plebe, o populacho, todo esse conjunto de indivíduos foi durante a história desconsiderado em sua presença inconveniente e ignorado em todas as suas compleições, por isso, acabou, predominantemente, excluído materialmente, e, de alguma forma, *des-conceituado*. Negada politicamente sua aparição no mundo fenomênico, esses indivíduos pertencentes aos estratos sociais mais baixos foram, então, expulsos do mundo racional. O significado filosófico-político dessa dupla expulsão vai ser indelével. Pela expulsão material, a massa nunca pôde ler e escrever, não só pela ausência de ócio, como também pela impossibilidade de aquisição dos materiais de leitura e escrita. Assim, por exemplo, a democracia ateniense não nos legou escritos favoráveis a ela, com exceção do elogio do ateniense Tucídides e da simpatia do estrangeiro Heródoto, pois seus adeptos não escreviam. Já a expulsão racional criou uma interdição de sentido na atividade da massa, como se anulasse qualquer manifestação legítima da massa como tal, desprezando-a como um desvio patológico e, desse modo, suprimindo-a no pensamento, o que, por sua vez, justifica sua repressão concreta.

À vista disso, não é difícil perceber que os fenômenos populares foram raramente pensados ao longo da história. No entanto, essa dupla proscricção não veda por sua vez a necessidade de situá-los, mesmo que à margem. Por esse motivo, eles foram definidos sob o signo da insuficiência, de uma forma *sub-simbolizada*, puramente negativa em relação à razão e ao mundo. Essa insuficiência seguirá, a partir disso, dois caminhos depreciativos, a da insuficiência racional, derivando as ideias de irracionalidade do popular, e a da insuficiência moral, definindo o popular a partir de impulsos bestiais incontroláveis. A força dessas tradições certamente oscilou na história, mas é seguro convir que elas predominaram sobre outras. Essas duas tradições ou mesmo esses dois aspectos de uma mesma tradição se complementaram, uma se sobrelevando quando a outra era atenuada.

Essa sólida e milenar tradição hostil à massa é profundamente contestada e, por consequência, teorizada, apenas na modernidade. Cria-se um deslocamento, uma nova visão começa a surgir e, a partir disso, vê-se assim alguma aparência na massa, mesmo que na forma do anônimo. É nesse caldo cultural que se encontra Gramsci e sua teorização sobre o senso

comum e do folclore. Desde a atuação dos revolucionários franceses, a entrada das massas na esfera política impulsiona diversas correntes filosóficas a se transformarem radicalmente, abrangendo uma reflexão que inclui os estratos populares, e até mesmo questionam ou alargam o estatuto da filosofia. Tal movimento, que inclui o sujeito popular, repercute na própria concepção sobre o pensamento e cultura populares, conduzindo à junção entre o pensar e o popular, historicamente separados. Nesse sentido, Gramsci vai elaborar uma crítica do senso comum e do folclore, reatando-os ao mundo filosófico, trazendo, assim, uma nova abordagem da história da filosofia.

Pode-se pensar que tal empenho se deva a atuação pública de Antonio Gramsci, então dirigente comunista, esforçado, em grande parte da vida madura, a pensar a derrota sofrida na década de vinte. Tentou a todo custo elaborar as causas do fracasso revolucionário, buscando sanar as lacunas teóricas e práticas fatais que levaram ao completo despreparo dos comunistas italianos diante do novíssimo fenômeno fascista. Despreparo também do próprio Gramsci, que acreditou em sua imunidade parlamentar frente à ameaça concreta da perseguição fascista, contrariando seus companheiros, que desejavam levá-lo à Áustria.

Embora tenha existido algumas tentativas de troca de prisioneiros pela liberdade de Gramsci, por iniciativa dos soviéticos, Mussolini nunca abriu mão de mantê-lo encarcerado. A potência do pensamento de Gramsci é algo que sempre havia chamado a atenção do regime fascista. O decreto de sua pena envolve justamente por isso a expressão “interromper esse cérebro de pensar”. O medo do pensamento parece ser uma das únicas fraquezas do terror estatal. A vitalidade do pensamento penetra até mesmo nesse cerco da morte, dessa instituição de ameaça permanente da sobrevivência diária. Nesse ponto, é digno de nota a obstinação de Gramsci em não aceitar as condições que Mussolini impunha à sua liberdade, não aceitar pedir perdão. Impressiona a coragem e a força moral de Gramsci, que apesar de todo o sofrimento e provação no cárcere fascista, não esmoreceu, e continuou pensando. Seu pensamento aparece, desse ponto de vista, como um contra-ataque ao fenômeno que não soubera interpretar. Porém, a extensão de seus manuscritos extrapola de longe a interpretação do fenômeno que o havia confinado. Sua intenção *für ewig* de legado o fizera repensar grande parte do arcabouço teórico italiano e europeu não só nos campos da história e da filosofia, como também do jornalismo, da sociologia, da teoria política, da teoria militar, da geografia e até da pedagogia.

A potência de seu pensamento se funda nessa grande reelaboração das categorias do pensamento europeu e na profunda novidade de sua teoria política. Esses dois aspectos se desenvolvem juntos, em nítida dependência mútua. Sua teoria política, centrada na teoria da

hegemonia, se baseia em novas interpretações históricas que o levam a repensar as categorias canônicas do pensamento político, demandando assim a formulação de novos conceitos. Mas não só, a profundidade de seu pensamento vem tanto da criação desses conceitos quanto de novas conexões entre tais conceitos e o todo de seu sistema assistemático. Esse é o caso do nexo senso comum-filosofia. A elaboração desse par expressa o ápice do desenvolvimento de um projeto de repensar a figura do popular na teoria política e na história da filosofia. O que também implica numa nova visão da tradição filosófica e de suas raízes históricas. Tal elaboração se funde ao todo de sua teoria pela necessidade de incorporar em todos os aspectos possíveis o popular, sua história, cultura e pensamento. Sua figura torna-se de vital importância no todo teórico de Gramsci, contribuindo intimamente nas ressignificações empreendidas tanto sobre a história política quanto sobre a história da filosofia.

O movimento de incorporação do popular ao seu sistema teórico se fortaleceu diante da derrota, de uma insuficiência acerca do comportamento político dos estratos populares. Esse movimento teórico-prático de Gramsci atinge o nível de uma total reelaboração conceitual, cujo *leitmotiv* é a busca por elevação política do popular. Compreender o popular significa, para Gramsci, uma adaptação ao pensamento popular e, conseqüentemente, uma ampliação da política em direção aos estratos populares. Essa origem prática e o *leitmotiv* dessa conceituação não se firmaram como limites ao pensamento, mas como estímulo à exatidão teórica. Pois das demandas da luta política concreta, uma formulação imprecisa não apenas expressaria um avanço teórico nulo da corrente marxista, como também o manteria prostrado junto dos grupos sociais subalternos frente à crise fascista.

A formulação do nexo senso comum-filosofia se insere dentro de um quadro mais amplo da situação dos estratos populares no Estado moderno. Gramsci sempre relaciona a filosofia aos complexos contextos políticos, isso quer dizer, as teorias respondem a determinados quadros hegemônicos, intervindo político-culturalmente em favor de lados em cisões e disputas mais ou menos definidas. Gramsci enxerga essa correspondência no próprio desenvolvimento da teoria da hegemonia que teria, desse modo, sua base no desenvolvimento político dos grupos sociais subalternos. É possível estender tal correlação à formulação do nexo conceitual que o senso comum opera com a filosofia. A base dessa formulação gramsciana pode ser interpretada como resultado do desenvolvimento político-cultural dos subalternos, em sua organização cultural e na defesa da elevação social de seu modo de vida. Uma organização cultural que levaria a um ganho filosófico sem precedentes aos subalternos. Um ganho que se traduziria em dignidade de existência e em legitimidade de sua participação política.

O significado da centralidade do popular ou da cultura popular que Gramsci expõe desde o seu primeiro plano de estudos, procurando compreendê-la em toda a sua gigantesca complexidade, de origens, formações e relações com outros aspectos da vida, ultrapassa qualquer conformação temática e se coloca como grande base investigativa. Essa base, como veremos, conduzirá a um mesmo horizonte teórico, redefinindo até mesmo o papel da teoria e da filosofia, na esteira da crítica à filosofia nas *Teses sobre Feuerbach*, de Marx. Significará que, na escrita dos *Cadernos*, o popular e suas relações multifacetadas com a vida prática e teórica se tornará um pilar teórico-metodológico do pensamento de Gramsci. Compreende-se, então, que a cultura popular, ou tão somente o popular, não se limita à formulação do conceito de senso comum, mas se espriam por todos os conceitos do pensamento de Gramsci como um componente fundamental de diretriz prática, no que poderíamos chamar de “substrato democrático” de sua teoria política.

O labirinto dos *Cadernos*

Tentei estudar e compreender os *Cadernos do cárcere* a partir do método filológico enunciado pelo próprio Gramsci como o mais adequado. A condição de obra não acabada unida às mais de duas mil páginas que a compõe criam, para os estudiosos, uma constante sensação de insuficiência. Senti toda a sorte de dificuldades diante desse projeto monumental, descontínuo e, por vezes, caótico. Este trabalho é o fio que me guia na vereda aberta depois de muita leitura, na verdade, se parece mais com meu fio de Ariadne frente aos trajetos labirínticos dos *Cadernos*.

Neste trabalho teórico, há também uma motivação pessoal e prática. Já que desde 2009, quando iniciei a graduação em História na Universidade de São Paulo, a obra gramsciana me esclarece o mundo político que experiencio, me pareceu natural ir mais a fundo no meu maior guia teórico. O problema de como o povo pensa e forma sua cultura é um dos maiores enigmas da história da teoria política, não sendo um problema menor para a cultura política brasileira. A movimentação eleitoral das massas populares no Brasil é sentida, às vezes, como uma pedra no sapato incontornável, incompreensão devido em parte à distância entre intelectuais e povo.

Na busca por encontrar um caminho de leitura organizado optei por dividir esse trabalho em três capítulos. No primeiro, faço dois movimentos distintos. Apresento a abordagem filológica que acredito necessária ao estudo dos *Cadernos*, e faço um recuo ao jovem Gramsci, tentando rastrear sua visão sobre o popular através de seu conceito de cultura. Embora a

originalidade do tratamento sobre cultura e pensamento populares surja apenas nos *Cadernos*, há nas concepções do jovem Gramsci algo de germinal a respeito do tema.

No segundo capítulo, faço uma exploração sobre a teoria da tradutibilidade gramsciana e, especialmente, da sua relação com o popular. A tradução do popular vai ter um lugar significativo nos estudos de Gramsci sobre cultura e pensamento populares. Tradução em sentido duplo, pois primeiro há a tradução teórica para o povo, ressaltando as condições em que uma difusão teria êxito. E segundo, há a tradução da própria vida popular e seus aspectos mais relevantes para a teoria e a grande política. No terceiro capítulo, empreendo uma leitura da nova rede conceitual sobre o popular, em que discuto no início a relação polêmica entre popular e nacional, para depois dar atenção aos passos de Gramsci ao repensar as categorias tradicionais que descrevem pensamento e cultura populares, operando uma reconceitualização de senso comum e de folclore.

Antes de ler os *Cadernos*

Como ler os *Cadernos do cárcere*

Antonio Gramsci, secretário-geral do *Partito Comunista D'Italia* (PCD'I)¹, foi preso pelo regime fascista de Benito Mussolini, em janeiro de 1927. Em maio de 1928, no Tribunal Especial de Milão, tem começo o processo contra Gramsci e o grupo dirigente do PCD'I, no qual o promotor Michele Isgrò afirma em relação a Gramsci: “Devemos impedir esse cérebro de funcionar durante vinte anos”, e em 4 de junho é condenado a 20 anos, 4 meses e 5 dias de reclusão. Depois de passar por várias penitenciárias, e após ser submetido a uma visita médica, Gramsci é enviado à Casa Penal Especial de Túri, em julho de 1928, conseguindo uma cela individual em agosto e a permissão para escrever só em janeiro de 1929. Gramsci então começa a redigir o que ficaria conhecido como os *Cadernos do cárcere* em 8 de fevereiro de 1929. Até a transferência à prisão de Civitavecchia, em novembro de 1933, terá completado e iniciado a redação de 21 cadernos, os quais são constituídos por notas, muitas vezes separadas por títulos. Escreverá ao todo 33 cadernos. Esse restante será redigido até abril de 1935, quando uma terceira grave crise de saúde o deixa impossibilitado de escrever.

Quatro desses cadernos são dedicados inteiramente a exercícios de tradução, sobretudo do alemão. De Marx traduziu as *Teses de Feuerbach*, o *Prefácio* de 1859, parte do *Manifesto Comunista*, a *Questão Judaica*, *Trabalho assalariado e capital* e um fragmento da *Sagrada família*; também traduziu algumas fábulas dos irmãos Grimm, o livro de *Conversações de Goethe com Eckermann*, do próprio Eckermann e poesias de Goethe. O número especial de 14 de outubro de 1927 da *Die literarische Welt* (O mundo literário) sobre a literatura estadunidense e o manual de linguística de Franz Nikolaus Finck, *Die Sprachstämme des Erdkreises* (A genealogia das línguas na terra). E do russo, uma antologia de autores, contendo em sua maioria contos de Tolstoi, Turgêniev e Dostoievski, e em menor número do inglês (John Milton). Esses cadernos de tradução se iniciam em 1929 e são interrompidos em 1932, a partir de quando ele passa unicamente a revisar seus próprios apontamentos². Os demais 29 cadernos (com exceção de partes do 7 e do 9, de traduções) são de autoria do próprio Gramsci, e tratam dos mais

¹ PCD'I: partido político ativo legalmente de 1921 a 1926 e depois clandestinamente até 1943, quando retorna à legalidade assumindo a denominação oficial de Partido Comunista Italiano, o PCI.

² <http://www.giannifrancioni.it/wp-content/uploads/2013/01/Nota-al-testo-dei-%C2%ABQuaderni-di-traduzioni%C2%BB-di-Gramsci-20072.pdf>

variados temas. Para ficarmos somente nos cadernos “especiais”, os temas são: história (Q³ 19 sobre o *Risorgimento* e o Q 25 sobre os grupos sociais subalternos), com especial atenção à história dos intelectuais (Q 12); política, de modo particular na sua interpretação de Maquiavel (Q 13 e Q 18); filosofia, dedicado ao confronto com Croce (Q 10) e com Bukhárin (Q 11); religião, mas principalmente sobre a Ação Católica (Q 20); crítica literária (Q 4 sobre Dante e Q 21 sobre literatura popular) e teoria literária (Q 23 dialogando com De Sanctis); linguística e gramática (Q 29); folclore (Q 27); sociologia (Q 22 sobre o Americanismo e fordismo); e jornalismo (Q 24). Apesar da aparente multiplicidade, todos os temas possuem um mesmo leitmotiv que os organiza em torno da teoria desenvolvida por Gramsci sobre a hegemonia. E de fato essa estruturação entorno do conceito de hegemonia é crucial, uma vez que, para o autor, a teoria da hegemonia é o centro dos últimos desenvolvimentos da teoria marxista: “o traço essencial da filosofia da práxis mais moderna consiste, precisamente, no conceito histórico-político de “hegemonia”. ”⁴

Os cadernos, assim como as notas que os compõe, são numerados e datados por Valentino Gerratana a partir de rigorosos critérios filológicos na sua edição crítica de 1975. O editor observa, porém, que há uma imprecisão mínima em alguns casos, já que Gramsci escrevia vários cadernos ao mesmo tempo⁵. Os 29 cadernos temáticos⁶ são divididos por Gerratana, seguindo as indicações explícitas do próprio Gramsci, em dois tipos: os cadernos “miscelâneos” (do 1 ao 9, o 14, o 15 e o 17) e os já referidos cadernos “especiais” (do 10 ao 13, o 16, e do 18 ao 29). Nos “miscelâneos”, Gramsci redige notas sobre variados temas, porém com frequência há notas sobre o mesmo assunto e até mesmo com títulos próprios como “Passado e presente”, “Introdução ao estudo da filosofia”, “Argumento de cultura”, “Jornalismo”, etc. Nos “especiais”, o assunto é específico e tem titulação própria (com exceção do 11 e do 19, que por sua vez reúnem a maioria das notas intituladas “Introdução ao estudo da filosofia” e “Risorgimento italiano”, respectivamente). Há outra distinção relevante sugerida por Gerratana nos cadernos, uma divisão das notas gramscianas em textos A, B e C. Os textos A são as notas

³ Para facilitar a referência abreviaremos Q de caderno.

⁴ Carta a Tatiana Schucht em 2 de maio de 1932, em *Cartas do cárcere*, v. 2: 1931-1937 / Antonio Gramsci; tradução Luiz Sérgio Henriques; organizadores Carlos Nelson Coutinho e Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 194. Ver ainda nos Cadernos do cárcere: “Pode-se dizer que não só a filosofia da práxis não exclui a história ético-política, como, ao contrário, sua mais recente fase de desenvolvimento consiste precisamente na reivindicação do momento de hegemonia como essencial à sua concepção estatal e à “valorização” do fato cultural, da atividade cultural, de uma frente cultural como necessária, ao lado das frentes meramente econômicas e políticas. (Q10, § 7, p. 1224; CC, v. 1, p. 29).

⁵ “Prefazione”, de Valentino Gerratana, edição crítica dos *Quaderni del carcere*, Editora Einaudi, 1975.

⁶ Além dos cadernos de tradução repartidos em A, B, C e D.

de primeira redação e estão riscados com linhas diagonais nos manuscritos, eles fazem parte principalmente dos primeiros cadernos, dos chamados “miscelâneos”. Os textos B são de uma única redação e não sofrem modificações, aparecem também e de modo geral nos “miscelâneos”. Quanto aos textos C são todos aqueles textos A transferidos para outro caderno mais tardio, um “especial”, e assim convertidos em C. Estes últimos podem vir reescritos ou integralmente copiados, seguindo uma reordenação de notas feitas por Gramsci.

Logo que foi encarcerado, Gramsci se preocupou com a desintegração moral de sua condição de prisioneiro, ou seja, considerou desde cedo a possibilidade de não ser libertado prontamente e o conseqüente embrutecimento que poderia resultar de uma longa permanência na prisão. Dois meses após ser confinado, envia uma carta à cunhada Tatiana Schucht, escrevendo:

Estou atormentado (e este, penso, é um fenômeno típico dos prisioneiros) por esta ideia: de que é preciso fazer algo *für ewig* [...]. Em suma, segundo um plano preestabelecido, gostaria de me ocupar intensa e sistematicamente de alguns temas que me absorvessem e centralizassem minha vida interior. Pensei em quatro temas até agora, e já isto é um indicador de que não consigo me concentrar.⁷

Essa obstinação de prisioneiro o levaria a uma inflexão na sua produção. Sua volumosa escrita anterior ao cárcere era voltada quase inteiramente ao jornalismo e sendo várias vezes solicitado para publicá-la, nunca o permitiu, pois, para ele, “estas linhas eram escritas no dia-a-dia e [...] deviam morrer no fim do dia”⁸. Um projeto de escrita *für ewig*, ou seja, para a eternidade, deveria ser ao contrário um estudo intenso, sistemático e “de um ponto de vista ‘desinteressado’”⁹, para com isso proteger sua vida interior. Nessa mesma carta, Gramsci apresenta seu primeiro plano de estudos, que se constitui pelos seguintes temas: a formação do

⁷ Carta a sua cunhada Tatiana Schucht de 19 de março de 1927, em *Cartas do Cárcere*, v. 1: 1926-1930 / Antonio Gramsci; tradução Luiz Sérgio Henriques; organizadores Carlos Nelson Coutinho e Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 128.

⁸ Carta a Tatiana de 7 de setembro de 1931, em *Cartas do Cárcere*, v. 2: 1931-1937 / Antonio Gramsci; tradução Luiz Sérgio Henriques; organizadores Carlos Nelson Coutinho e Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 83.

⁹ *Cartas do cárcere*, v. 1, p. 128. Logo em frente, nessa mesma carta, Gramsci alude a esse caráter desinteressado na explicação acerca do segundo item do plano de estudos: “(2) Um estudo de linguística comparada! Nada menos que isso. Mas o que poderia ser mais ‘desinteressado’ e *für ewig* do que esse tema? Tratar-se-ia, naturalmente, de abordar apenas a parte metodológica e puramente teórica do assunto, que jamais foi tratado de modo completo e sistemático do novo ponto de vista dos neolinguístas contra os neogramáticos”, idem, p. 128. Também na discussão sobre a escola profissional e a escola formativa do caderno 12, Gramsci concebe esse “desinteresse” como ausência de uma “imediata finalidade prático-profissional” (Q 12, § 2, p. 1543; CC, v. 2, p. 46): “[...] partindo da criança até chegar aos umbrais da escolha profissional. De fato, nesse período, o estudo ou a maior parte dele deve ser (ou assim aparecer aos discentes) desinteressado, ou seja, não deve ter finalidades práticas imediatas ou muito imediatas, deve ser formativo ainda que ‘instrutivo’, isto é, rico de noções concretas”, (Q 12, § 2, p. 1546; CC, v. 2, p. 49).

espírito público na Itália do XIX, ou seja, uma pesquisa sobre os intelectuais italianos (para dar seguimento ao seu texto de 1926, *A questão meridional*); um estudo de linguística comparada; o teatro de Pirandello e o gosto teatral italiano; romances de folhetim e o gosto popular na literatura¹⁰. Ele os considera segundo um elo: “No fundo, para quem observar bem, entre esses quatro temas existe homogeneidade: o espírito popular criativo [...] ¹¹”. Nesse elo, já podemos encontrar *in germen* algumas das características basilares do que desembocará na teoria da hegemonia, isto é, a função dos intelectuais ligados à formação de uma espécie de consenso (o “espírito público”), junto à mentalidade popular (o “gosto popular”).

No desenvolvimento desse plano de estudo, que incluirá ampliações de temas, mudanças de rota e até interrupções da pesquisa, Gramsci se preocupa com as limitações carcerárias de seus estudos e principalmente com os equívocos de leitura decorrentes de uma possível negligência futura com esse fator fisicamente restritivo. Por isso escreve reitera várias vezes sobre a incompletude dos resultados a que sua investigação o leva:

As notas contidas neste caderno, como nos demais, foram escritas ao correr da pena, como rápidos apontamentos para ajudar a memória. Todas devem ser revistas e verificadas minuciosamente, já que certamente contêm inexatidões, falsas aproximações, anacronismos. Escritas sem ter presentes os livros a que se referem, é possível que, depois da verificação, tenham de ser radicalmente corrigidas, precisamente porque o contrário do que foi escrito é que é verdadeiro. ¹²

Essa enorme cautela¹³ poderia parecer, à primeira vista, uma contradição com o seu projeto inicial de uma escrita que fosse *für ewig*. Mas se confrontarmos essas advertências com uma nota do caderno 16 sobre o tipo de estudo que seria correto fazer da obra de Marx, é plausível reconhecê-las como parte das orientações de leitura que Gramsci transmitia a seus futuros leitores. Suas considerações metodológicas se centram na filologia e tem como objetivo delimitar com a maior exatidão possível a concepção do mundo de um autor não-sistemático. Essa carência de sistema significa, para Gramsci, sinônimo de unidade entre atividade teórica e atividade prática, refletindo um pensamento em movimento. Tal trabalho filológico permitiria descartar da concepção do mundo de um autor as aproximações a outros autores que frutificaram em sua obra, mas que se mantiveram como complementos:

Se se quer estudar o nascimento de uma concepção do mundo que não foi nunca exposta sistematicamente por seu fundador (e cuja coerência essencial se deve buscar

¹⁰ Idem, p. 128.

¹¹ Idem, p. 129.

¹² Q 11, p. 1365; CC, v. 1, p. 85;)

¹³ Gramsci escreverá uma nota similar mais duas vezes: Q 4, § 16, p. 438 e Q 8, p. 935.

não em cada escrito particular ou série de escritos, mas em todo o desenvolvimento do variado trabalho intelectual em que os elementos da concepção estão implícitos), é preciso fazer preliminarmente um trabalho filológico minucioso [...] para identificar os elementos que se tornaram estáveis e “permanentes”, ou seja, que foram assumidos como pensamento próprio, diferente e superior ao “material” anteriormente estudado e que serviu de estímulo; só estes elementos são momentos essenciais do processo de desenvolvimento. Esta seleção [...] acarreta uma série de “eliminações”, isto é, doutrinas e teorias parciais pelas quais aquele pensador pode ter tido alguma simpatia em certos momentos, até o ponto de aceitá-las provisoriamente e delas se servir para seu trabalho crítico ou de criação histórica e científica. [...] Esta série de observações é tanto mais válida quanto mais o pensador dado é bastante impetuoso, de caráter polêmico, e não tem espírito de sistema, quando se trata de uma personalidade na qual a atividade teórica e a prática estão indissolúvelmente entrelaçadas, de um intelecto em contínua criação e em perpétuo movimento, que sente vigorosamente a autocrítica do modo mais impiedoso e consequente. Dadas estas premissas, o trabalho deve seguir estas linhas: 1) a reconstrução da biografia, não só no tocante à atividade prática, mas especialmente no tocante à atividade intelectual; 2) o registro de todas as obras, mesmo as mais secundárias, em ordem cronológica, dividido segundo motivos intrínsecos [...]. A pesquisa do Leitmotiv, do ritmo do pensamento em desenvolvimento, deve ser mais importante do que as afirmações particulares e casuais do que os aforismas isolados.

14

Para que o estudo chegue a bom termo, dever-se-ia identificar os elementos que “se tornaram estáveis e ‘permanentes’, [...] só estes elementos são momentos essenciais do processo de desenvolvimento”. Elementos que são difíceis de identificar a unidade teórico-prática conduz a uma região do pensamento em que a sistematicidade é tomada como obstáculo às exigências de compreensão da vida. No fim, Gramsci acredita que um pensamento que dê conta da prática política tem de quebrar configurações rígidas como um “espírito de sistema” e transformar-se continuamente em um “perpétuo movimento” de polêmicas e autocríticas. Neste ponto há uma extrapolação do universo de interpretação marxiano, pois a descrição coincide com a própria vida e pensamento de Antonio Gramsci, que mais do que ninguém entrelaçava teoria e prática desde sua juventude no periódico *L’Ordine Nuovo*, que acabou dirigindo o movimento de conselhos de fábrica de Turim no começo da década de 20. No mesmo contexto, sairia do Partito Socialista Italiano para fundar o Partito Comunista D’Italia e depois de 1926 confinado, continuaria na função de dirigente do partido¹⁵. É como se o autor anteviesse as dificuldades de futuros leitores e por isso impusesse um direcionamento de leitura. Na

¹⁴ Q16, § 2, pp. 1840-42 (CC, v. 4, pp. 18-19).

¹⁵ Gramsci nunca abandonou sua função de militante e dirigente do Partido, como mostra uma carta à mãe de 10 de maio de 1928, na qual reafirmava sua posição de recusa em fazer um “pedido de graça” para ter a liberdade condicional: “[...] nunca quis mudar minhas opiniões, pelas quais estaria disposto a dar a vida e não só ficar na prisão [...] queria consolá-la por este sofrimento que lhe dei: mas não podia agir de outra maneira. A vida é assim, muito dura, e os filhos devem às vezes trazer grandes sofrimentos para suas mães, se querem conservar sua honra e sua dignidade de homens”. *Cartas do cárcere*, v. 1, p. 268.

continuação do trecho, isso fica ainda mais claro pelo cuidado à diferenciação entre as obras publicadas diretamente pelo próprio autor e as obras póstumas editadas por outrem:

Este trabalho preliminar possibilita toda a pesquisa subsequente. Entre as obras do pensador dado, além disso, é preciso distinguir as que ele concluiu e publicou e as que permaneceram inéditas, porque não concluídas, e foram publicadas por amigos ou discípulos, não sem revisões, modificações, cortes, etc., ou seja, não sem uma intervenção ativa do editor. É evidente que o conteúdo destas obras póstumas deve ser tomado com muito discernimento e cautela, porque não pode ser tido como definitivo, mas só como material ainda em elaboração sem que o autor jamais decidisse completá-las, fossem no todo ou em parte repudiadas pelo autor ou consideradas insatisfatórias.

[...] Também o estudo da correspondência deve ser feita com certas cautelas: uma afirmação incisiva feita numa carta talvez não fosse repetida num livro. [...] a maior rapidez do pensamento se dá muitas vezes em detrimento de sua solidez.¹⁶

Devido às graves crises de saúde, Gramsci era bastante cético sobre a ideia de sobreviver ao cárcere¹⁷. Em vista disso é que se resguarda da parcialidade que a edição de sua obra teria, isto é, uma edição sem a sua apreciação. Ao trabalho filológico dedicado a um autor teórico-prático, unem-se indicações de método para se avaliar obras póstumas, cujo “conteúdo [...] deve ser tomado com muito discernimento e cautela, porque não pode ser tido como definitivo, mas só como material ainda em elaboração”. Logo, Gramsci nos faz conceber seu texto como em estado de elaboração. Como salienta Fabio Frosini que fala de uma “natureza fundamentalmente processual” da obra gramsciana do cárcere, ou melhor, dessa “não-obra”:

estamos de frente a *um trabalho não concluído em nenhum de seu segmento*, do qual, ademais, o autor não conseguiu compilar um plano definitivo e que não conseguiu submeter a uma revisão e verificação em biblioteca. Mas estas considerações devem, se for o caso, nos deixar ainda mais advertidos da necessidade de ler com atenção esta não-obra, de penetrar nas suas articulações escondidas e de não perder nunca de vista a sua natureza fundamentalmente *processual*.¹⁸

Uma “não-obra” como os *Cadernos do cárcere* coloca então específicos problemas de leitura, que Frosini compara, sincronicamente, com as das *Passagenwerk* (1927-40) benjaminiana, ou, de um modo menos preciso, com as dos manuscritos (1487-1518) de Leonardo da Vinci¹⁹. Para nos aproximar de suas “articulações escondidas”, Gramsci nos indica

¹⁶ Q16, § 2, pp. 1842-43; CC, v. 4, pp. 19-21.

¹⁷ Carta a Tatiana Schucht de 29 maio de 1933: “Até há algum tempo eu era, por assim dizer, pessimista com a inteligência e otimista com a vontade. [...] Hoje não penso mais assim. Isto não significa que tenha decidido me render, por assim dizer. Mas significa que não vejo mais nenhuma saída concreta e não posso mais contar com nenhuma reserva de forças”. *Cartas do cárcere*, v. 2, p. 339-40.

¹⁸ FROSINI, Fabio. Gramsci e a filosofia. Roma: Carocci editore, 2003, p. 74.

¹⁹ Idem, p. 15.

como imprescindível (maneira que aliás pensava Vico, um de seus grandes interlocutores) o método filológico de leitura. Só através dele seria possível reconstruir “todo o desenvolvimento do variado trabalho intelectual em que os elementos da concepção [do mundo] estão implícitos”, estabelecendo os elementos “estáveis e ‘permanentes’”, para encontrar a “coerência essencial” dessa concepção do mundo do autor²⁰. A pesquisa de seu pensamento deve, portanto, assumir uma busca pelo “ritmo do pensamento em desenvolvimento”, sobrepujando “as afirmações particulares e casuais” e “os aforismas isolados”²¹.

Se para Gramsci a “‘experiência’ do materialismo histórico é a própria história, o estudo dos fatos particulares, a ‘filologia’”, e esta é “a expressão metodológica da importância dos fatos particulares entendidos como ‘individualidade’ definida e precisada”²², só poderemos nos aprofundar na interpretação se levarmos a sério a história da própria escrita dos *Cadernos do cárcere*, na qual Gramsci estabeleceu vários planos de trabalho e, do meio para o fim, configurou alguns cadernos prioritários. Ao reconstruir a biografia, especialmente a teórica, junto à periodização das obras²³, alcançaríamos um patamar necessário para definir as “individualidades” conceituais dos *Cadernos*. Desse modo, ao estabelecimento dos “períodos crítico-cronológicos”, seguiria a “pesquisa do leitmotiv” desse pensamento movente. Sem ter em conta a natureza dessa “teoria”, ficaríamos na “superfície” das questões. Sem esse trabalho filológico e seus resultados de décadas dos quais não podemos nos abster sem nos entregarmos ao risco de embaralhar as teses definitivas, aqueles “elementos permanentes”, com as teses provisórias, aquelas “afirmações particulares e casuais”, e de até contrapô-las quando há muito já estavam desarticuladas²⁴.

Qualquer estudo dos *Cadernos* não pode deixar de levar em conta esses dados, e não os levar em conta significaria, precisamente, a priorização, na leitura e na interpretação, de um dos planos de trabalho em detrimento de outro ou até entregar-se ao reordenamento (por outro lado, parcial) representado pelos cadernos especiais. Isto não quer dizer que os cadernos especiais não tenham importância; quer dizer, antes, que a importância deles é sempre interna a uma conexão de conceitos que vêm a ser ofuscados pela própria prioridade deles. Por isso, para retomar os nós principais do trabalho, o confronto com Benedetto Croce é bem mais amplo do que aquele orquestrado no Q 10, e aliás, este último pode ser compreendido somente

²⁰ Q16, § 2, 1840-41; CC, v. 4, p. 18.

²¹ Q16, § 2, 1841-42; CC, v. 4, p. 19.

²² Q 7, § 6, p. 856; cf. Q 4, § 17, p. 438.

²³ Q16, § 2, pp. 1840-42; CC, v. 4, pp. 18-19.

²⁴ Esse é o equívoco de Perry Anderson, segundo Gianni Francioni. Francioni conduziu essa crítica em *Ambiguità di Gramsci*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 1978, depois em *Egemonia, società civile, Stato. Note per una lettura della teoria politicadi Gramsci*, in id., *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei “Quaderni del carcere”*. O trabalho de Anderson se chama “*The antinomies of Antonio Gramsci*”. *New Left Review*, London: Verso, v. 1, n. 100, p. 05-78, Novembro/Dezembro 1976.

internamente à sua história global (que remonta, por outro lado, à inteira biografia de Gramsci). Assim é também com a estruturação “pedagógica” do Q 11: o desdobramento didático impresso à filosofia da práxis não só não esgota a reflexão sobre a filosofia, como tampouco é algo de completamente novo, sendo pelo menos implícito (aliás precisamente só implícito) já em 1929. Também nesse caso, estamos de frente a algo que pode ser compreendido corretamente somente se contextualizado na história dos Cadernos (e dos anos precedentes).²⁵

Dessa consciência metodológica da “obra” de Gramsci, abre-se uma outra sequência: “do desenvolvimento temporal, emergem uma articulação e uma sucessão organizada dos temas segundo uma concatenação lógica ([...] quase sistemática) e não só cronológica”²⁶. É a partir dessa concatenação lógica dos temas que é preciso guardar os esforços interpretativos para a leitura dos *Cadernos*, só assim é possível compreender o “peso” plausível das teses gramscianas.

O pensamento popular no conceito de cultura do jovem Gramsci

A vida cultural dos estratos populares sempre ocupou o lugar de uma reflexão indispensável ao pensamento de Antonio Gramsci que, desde a sua juventude, procurou esquadrihar o pensamento e gosto populares. No cárcere, essas pesquisas ocuparão um papel crucial numa reformulação do popular através dos conceitos de senso comum, folclore e filosofia. No entanto, para compreendermos a inovação das teses relativas aos *Cadernos*, e poder, assim, situá-las na obra gramsciana como um todo, um pequeno recuo se faz necessário. Bem antes de ser preso, ainda durante a Primeira Guerra Mundial, já parece possuir um entendimento sofisticado sobre a questão da cultura popular e de seu lugar na política. Faço agora um breve rastreamento através do conceito de cultura do jovem Gramsci para extrair sua visão teórica sobre o popular antes da prisão.

Gramsci expõe sua visão de maneira mais detalhada em um artigo seminal publicado no jornal *Il grido del popolo*, no fim de janeiro de 1916, sob o título “Socialismo e cultura”, no qual, combate um conceito de cultura enciclopédico e pedante em favor de um outro mais concreto que envolva organização e disciplina para a compreensão de si. Algumas semanas antes daquele mesmo mês, no artigo “O Sillabo²⁷ e Hegel”, Gramsci já havia se insurgido contra

²⁵ FROSINI, 2003, p. 74.

²⁶ Idem, p. 16.

²⁷ O Sillabo (*Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores*, em português ‘Lista contendo os principais erros do nosso tempo’) é um documento reacionário da Igreja Católica publicado pelo Papa Pio IX junto da encíclica *Quanta Cura* de 8 de dezembro de 1864, condenando o liberalismo, o comunismo, o socialismo, o

o tratamento abstrato que o jornalista Mario Missiroli dava a uma questão de cultura, a saber: as disputas entre o catolicismo e a cultura moderna. Esses dois artigos se complementam na formulação de um conceito de cultura que terá uma repercussão significativa no pensamento maduro de Gramsci. Os desdobramentos de seu conceito de cultura conduzirão o jovem Gramsci a repensar as características do pensamento popular, perfazendo uma via de refinamento do eixo político-cultural que chega aos *Cadernos*, no qual a elaboração do conceito de senso comum tornar-se-á chave de interpretação política da filosofia.

Em “O Sillabo e Hegel”, Gramsci critica o livro que Missiroli havia publicado em 1915, *Il papa in guerra*²⁸, com um prefácio de Georges Sorel. Na obra, Missiroli faz uma defesa da reforma religiosa e da teocracia, que seriam a única possibilidade de salvar o catolicismo e o mundo latino contra a modernidade e o Estado laico, ambos, segundo o autor, produtos do Idealismo alemão. Ele apresenta sua tese sob a única perspectiva da “pura lógica das ideias”, mas nem por isso deixa de explicar fatos históricos, justificá-los ou condená-los implicitamente²⁹. Expõe também uma concepção simplificadora da história, reduzindo-a a um único problema, o religioso. Por fim, seu tratamento da cultura restrito ao campo do pensamento converteria sua tese, segundo Gramsci, em uma proposição extra-histórica e, por isso mesmo, infrutífera. A escrita de Missiroli seria por isso, diz Gramsci, “um sofisticado jogo de paciência de um espírito certamente agudo, mas nem por isso menos amplificador inconcludente de aforismos e afirmações que a história superou”³⁰. Não poderia ser outro o efeito de uma teoria político-filosófica que se esquiva de lidar com sua própria realidade histórica. Uma obra que exclui as conexões político-culturais revelaria, em razão disso, uma verdadeira incompreensão da história:

Este abstrair-se da história, este desejo de conservar o próprio pensamento acima dos fatos, das correntes sociais que se agitam e que renovam continuamente a sociedade, parecem a Missiroli uma prova de força, de admirável austeridade moral e de superioridade intelectual. E, ao contrário, constituem a debilidade interna do Papado. Enquanto tudo se renova e renasce, o Papado corta um a um os laços que ainda poderiam fazer dele uma força ativa na história. Missiroli vê apenas duas religiões: o transcendentalismo católico e o imanentismo idealista derivado da Reforma. Na verdade, todo homem tem uma religião, uma fé que preenche sua vida e a torna digna de ser

ateísmo, o indiferentismo, o judaísmo, o racionalismo, o casamento civil entre outros. Gramsci usa Sillabo como metonímia de catolicismo, especialmente sua ala mais conservadora.

²⁸ Missiroli, Mario, *Il Papa in guerra*, com prefácio de Georges Sorel. Bolonha: Zanichelli, 1915.

²⁹ “O Sillabo e Hegel”, de 15 de janeiro de 1916 publicado no jornal *Il grido del popolo*. Em Gramsci, Antonio, *Escritos políticos*, vol. 1, Carlos Nelson Coutinho (org. e trad.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004, p. 52.

³⁰ “O Sillabo e Hegel”, idem, p. 55.

vivida. Hegel não viveu e escreveu em vão. Como não se pode negar e superar o catolicismo ignorando-o, tampouco se supera e se nega o idealismo ignorando-o ou tratando-o como uma simples questão de cultura. *As questões de cultura não são simples jogos de ideias* que possam ser resolvidos fazendo-se abstração da realidade. A função de comentador das encíclicas papais, neste momento de inconsciência e de politicagem religiosa, pode dar soberbas satisfações intelectuais por provocar o sentimento do próprio isolamento, da própria capacidade de penetrar num problema que os outros não sentem e de que nem desconfiam, mas não leva a nada. Culmina num elegante diletantismo filosófico que não é menos grave nem mais sério do que a ignorância e a incompreensão.³¹

Tanto a cultura que se cristaliza a ponto de se omitir da apreciação do público, quanto o intérprete que no tratamento da cultura abstrai as ligações históricas e concretas, são derrotados nos embates da história cultural por sua ineficácia, porque negligenciam o referencial prático da cultura. Gramsci não emite aqui um juízo moral sobre a tese de Missiroli, antes, apenas, uma constatação prática de que esse tipo de análise cultural não passa de uma divagação vazia, pois ao considerar a cultura como uma questão exclusiva ao domínio das ideias, Missiroli não compreende a profundidade histórica dela, sendo incapaz de lidar efetivamente com a realidade cultural de sua época: “Tratar como problema de cultura, de modo abstrato, uma questão que tem profundas raízes na história e nas consciências individuais é diletantismo”³². Diante disso, a produção de Missiroli não passaria, de acordo com Gramsci, de uma necessidade de “documentar as próprias elucubrações”³³.

A crítica de Gramsci, por sua vez, nos permite vislumbrar uma concepção positiva de cultura. Inicialmente, nota-se que o jovem Gramsci distende o conceito de cultura para julgar a obra de Missiroli. Essa distensão, que será o cerne da crítica ao tratamento de cultura de Missiroli, amplia a área de alcance do conceito de cultura para além do domínio das ideias. Assim sendo, Hegel, o Idealismo, e até o catolicismo não poderiam ser considerados como “simples questão de cultura” e negados somente como ideia. Esse exercício, tal como o faz Missiroli, não poderia ter resultado histórico algum. No que lhe concerne, essa ampliação do conceito de cultura se baseia evidentemente numa confluência entre cultura e história, adquirindo até um caráter mais explícito de correspondência quando Gramsci se refere ao Papado: “Enquanto tudo se renova e renasce, o Papado corta um a um os laços que ainda poderiam fazer dele uma força ativa na história”. Sendo aquele que dirige a cultura do Sillabo, o papado faz pouco caso dos laços que o mantém como uma cultura historicamente

³¹ “O Sillabo e Hegel”, idem, p. 55, grifos nossos.

³² “O Sillabo e Hegel”, idem, p. 52.

³³ “O Sillabo e Hegel”, idem, p. 52.

significativa. Descritos um pouco antes nesse trecho, esses laços são a conexão com a história e o comprometimento do pensamento com os fatos e com as correntes sociais que renovam a sociedade. A cultura que quer florescer teria, então, que fazer seus fundamentos penetrarem na história, assumindo os fatos, arcando com suas consequências e harmonizando-se com as correntes sociais atuantes, porque a história se desenvolveria numa correspondência com um arranjo cultural específico. No final de “O Sillabo e Hegel” esse ponto fica ainda mais claro. Gramsci conclui que deve ser Hegel a derrotar o *Sillabo* e não o contrário, justamente pelo envolvimento que a escrita hegeliana tem com a prática histórica:

Na luta entre o *Sillabo* e Hegel, foi Hegel quem venceu: porque Hegel é a vida do pensamento que não conhece limites e põe a si mesmo como algo transitório, superável, que sempre se renova como a história e de acordo com ela, enquanto o *Sillabo* é o obstáculo, é a morte da vida interior, é um problema de cultura e não um fato histórico.³⁴

A correspondência entre cultura e história atinge aqui seu ápice ao transformar-se numa equivalência. Uma cultura como a hegeliana, que conquista o status de “fato histórico” e perdura na história, poder-se-ia dizer, então, uma cultura histórica; ela emularia os princípios do movimento histórico, isto é, se assentaria na efemeridade de sua própria existência e, em vista disso, se tornaria capaz de acompanhar o ritmo das evoluções e involuções históricas. Isso não significa transfigurar-se numa cultura que compulsoriamente se adapta a tudo, conduzida pela história como que a reboque. Longe disso, uma cultura histórica precisa responder às situações inéditas e desconhecidas encarando-as sem subterfúgios, procurando ajustar-se àquilo que sempre principia na história como transformação e renovação. Esse esforço de assimilação aos novos momentos da história propiciaria a uma cultura sua permanência como integrada à prática histórica. Desse modo, essa dinâmica suplantaria a toda hora seu tornar-se anacrônico, expandindo sem tréguas seus limites e restaurando, portanto, sua continuidade como fato histórico. Essa continuidade ou legitimidade expressa a relevância dessa cultura na prática, ou seja, de uma cultura que se apropriou da equivalência entre ela própria e a vida concreta dos homens. Já a cultura não histórica, como o jovem Gramsci se refere à do *Sillabo*, não compreende essa equivalência e se enrijece para as novas demandas da vida, não logrando angariar novos adeptos, uma vez que se afasta da vida dos homens na qual quer intervir e se torna displicente com as correntes sociais nas quais esses mesmos homens estão inseridos. É

³⁴ “O Sillabo e Hegel”, idem, p. 55-56.

em função disso que o Sillabo deve se fossilizar, como um corpo sem presença, deixando de ser expressivo por sua inadequação diante de novos tempos.

O meio de avaliação contra a análise cultural de Missiroli é, como já vimos, o alargamento do conceito de cultura em direção à história. A cultura relevante historicamente, ou simplesmente cultura, assimilaria os fatos e se organizaria em consonância com as correntes sociais vigentes para assim se combinar com as necessidades do presente e deslindá-las. Retomando o contraste de que o jovem Gramsci faz uso no começo de “O Sillabo e Hegel”, ao defrontar a abstração da análise de Missiroli com a sua, histórica e, por isso, concreta, ele assinala a cultura como algo “que tem profundas raízes na história e nas consciências individuais”³⁵. Esse duplo recurso à história/fato e às correntes sociais/consciências individuais nos dá um indício de como se daria efetivamente esse elo entre a cultura e sua dimensão histórica e coletiva. Presume-se, então, que a cultura existe dentro da vida concreta dos homens, com uma relação significativa com o cotidiano. As correntes sociais e as consciências individuais teriam uma necessidade prática da cultura, de um determinado pensamento para viver e agir. Essa perspectiva ajuda a compreender a asserção do jovem Gramsci sobre as possíveis superações de Hegel ou do catolicismo: “Como não se pode negar e superar o catolicismo ignorando-o, tampouco se supera e se nega o idealismo ignorando-o ou tratando-o como uma simples questão de cultura”³⁶. A impotência do tratamento abstrato de cultura teria como causa de erro ignorar a cultura como fato, isto é, como ela adere coerentemente na vida das pessoas, oferecendo uma orientação de sentido que não é facilmente cambiável, se tornando assim um acontecimento fortemente enraizado na vida coletiva.

Embora a cultura seja sempre coletiva, ela se realiza na dimensão individual, pois se caracterizaria conforme “às consciências individuais”. É essa dependência entre indivíduo e cultura que parece possibilitar a pluralidade de sentidos da vida, de diversidade de fé gerada culturalmente. Como Missiroli abstrai as conexões histórico-culturais e a dimensão concreta da cultura na vida das pessoas, ele reduz as religiões a “apenas duas”: “o transcendentalismo católico e o imanentismo idealista derivado da Reforma. Na verdade, todo homem tem uma religião, uma fé que preenche sua vida e a torna digna de ser vivida”³⁷. A avaliação da cultura junto da fé é uma consequência da distensão que o jovem Gramsci opera no conceito de cultura, pois ela busca incluir o conjunto da variedade das manifestações culturais. No mundo exclusivo

³⁵ “O Sillabo e Hegel”, idem, p. 52.

³⁶ “O Sillabo e Hegel”, idem, p. 55.

³⁷ Idem, ibidem.

das ideias de Missiroli só há duas religiões oficiais-filosóficas, porém, Gramsci as extrapola com a alusão genérica à vida de “todo homem”, e assim, conta com a multiplicidade das demonstrações de fé dos homens, por mais simples que sejam. Essa extrapolação é efetivamente o modo de traduzir a vida concreta dos homens. Ora, Missiroli obviamente enxerga a vida dos homens, contudo, apenas a de alguns, não a de todos. Ele certamente conhece os homens pelas obras que lê, e também deve conhecer muito bem os homens de seu próprio meio e dos ambientes que geralmente frequenta. No entanto, ele ignora o restante, que é sobretudo o homem comum, pertencente a um grupo social inferior a ele ou a uma região distante.

A equivalência entre cultura e história efetuada pelo jovem Gramsci tem como corolário a promoção do homem comum. No esforço de alargar o referencial concreto do conceito de cultura o máximo possível, tentando abarcar todos os homens, ocorre a inclusão daqueles que geralmente são pouco notados. O homem simples que é habitualmente excluído da vida intelectual e política, quando acrescentado no cálculo conceitual provoca um impacto concreto, um efeito de realidade às investigações culturais, nomeadamente abstratas. É o homem simples que preenche um fenômeno com intensidade histórica. É ele ainda que individualmente delibera pela fé em algo, criando um sentido para a sua vida, tornando-a “digna de ser vivida”. Realmente, numa vasta amostra, as possibilidades de fé excedem em muito as formas oficiais de cultura e religião, e se ajustam às especificidades de cada ambiente ou até mesmo às singularidades de cada indivíduo. Como Gramsci rejeita a polarização entre fé e cultura, é possível incluir na cultura todas as manifestações de fé, convertendo-as em expressões culturais legítimas. De outro modo, cultura e pensamento seriam privilégios de poucos acadêmicos, enquanto o restante viveria apenas na crença, sem alcançar o verdadeiro conhecimento que a cultura ofereceria.

No entanto, cultura é a “vida do pensamento”, e toda realidade se expressa por um pensamento, até a menos sublime, até a mais esquecida. A equivalência entre realidade e pensamento é outra forma mais palpável da equivalência entre cultura e história. Toda cultura histórica é sempre impregnada de vida, e, assim, também se pode dizer do contrário, toda vida é sempre alçada ao pensamento. Somente ao assimilarmos este ponto é que passamos a compreender como uma cultura anacrônica, que, portanto, rompeu os laços com a realidade que a criou e a sustentou, possa expressar a “morte da vida interior”. A luta entre o Sillabo e Hegel é a luta entre uma cultura histórica e uma que já foi histórica. Nessa disputa, a grande vantagem da cultura hegeliana seria a da consciência de sua finitude, que a levaria, por sua vez, a uma aderência duradoura à vida concreta. O jovem Gramsci apreende os princípios historicistas da

cultura hegeliana para formular seu conceito de cultura, escorada em sua relevância prática. Em razão dos contornos que vai tomando, seu conceito de cultura se afiançará na vontade de compreender a si mesmo, tornando-se uma premissa central nas suas pesquisas maduras sobre questões culturais.

Gramsci defende essa concepção de cultura derivada da autocompreensão no artigo “Socialismo e cultura”. Para tanto, introduz o tema aproximando dois autores, Novalis e Vico. Para o romântico Novalis, cultura tem como fim o autoconhecimento e este como condição de compreensão do outro: “O supremo problema da cultura é o de dominar o próprio eu transcendental, de ser ao mesmo tempo o eu do próprio eu. Sem uma perfeita compreensão de nós mesmos, não poderemos compreender verdadeiramente os outros”³⁸. Já a alusão à Vico diz respeito a sua interpretação do dito de Sólon “Conhece-te a ti mesmo”. Vico supõe que a frase de Sólon era dirigida aos plebeus gregos, considerados de origem bestial, para que se reconhecessem de igual natureza humana que os nobres, considerados divinos, e assim lutassem por direitos na cidade. Vico relaciona a conquista desse igualitarismo com o nascimento das repúblicas democráticas na Antiguidade³⁹. O conceito de cultura para os dois autores parece depender de uma noção de autoconhecimento que leva à revelação da própria substância, encaminhando-se à consciência de sua própria força. Tal movimento possibilita conhecer o outro, permeados ambos pelo reconhecimento de uma igual natureza humana. Posta essa diretriz, o jovem Gramsci passa a atacar a concepção de cultura que dificulta a proposta de autoconhecimento e o igualitarismo decorrente dela:

É preciso perder o hábito e deixar de conceber a cultura como saber enciclopédico, no qual o homem é visto apenas sob a forma de recipiente a encher e entupir de dados empíricos, de fatos brutos e desconexos, que ele depois deverá classificar em seu cérebro como nas colunas de um dicionário, para poder em seguida, em cada ocasião concreta, responder aos vários estímulos do mundo exterior. Essa forma de cultura é realmente prejudicial, sobretudo ao proletariado. Serve apenas para criar marginais, pessoas que acreditam ser superiores ao resto da humanidade porque acumularam na memória um certo número de dados e datas que vomitam em cada ocasião, criando assim quase uma barreira entre elas e as demais pessoas. [...] O estudantezinho que sabe um pouco de latim e de história, o rábula que conseguiu obter um diploma graças à irresponsabilidade e à desatenção dos professores acreditam ser diferentes, superiores até mesmo ao melhor operário qualificado, que cumpre na vida uma tarefa bem precisa e indispensável e que vale cem vezes mais em sua atividade do que os outros valem na deles. Mas

³⁸ Novalis, apud “Socialismo e cultura”, de 29 de janeiro de 1916 publicado no jornal *Il grido del popolo*. Em Gramsci, Antonio, *Escritos políticos*, vol. 1, Carlos Nelson Coutinho (org. e trad.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004, p. 56.

³⁹ “Socialismo e cultura”, idem, p. 56-57.

isso não é cultura, é pedantismo; não é inteligência, mas intelectualismo – e é com toda razão que se reage contra isso.⁴⁰

A concepção de cultura como saber enciclopédico seria nociva por dois motivos claros: faz uso de uma visão atrofiada de homem e estimula um sentimento de superioridade. Baseada nessa visão atrofiada de homem, a cultura enciclopédica pode se autodeterminar como uma finalidade maior que o homem, porque externa ao homem, se constituindo como portadora excepcional da inteligência humana. A cultura enciclopédica, a partir daí, pode se tornar o divisor de águas entre a selvageria da ignorância e o delicado culto à instrução. Se o homem fosse um invólucro vazio, a solução se tornaria extremamente fácil, ele apenas precisaria adquirir os conhecimentos da enciclopédia, decorar os verbetes e memorizar os títulos. A crítica de Gramsci incide na irrelevância que esses dados têm para o indivíduo, pois totalmente fragmentários e incoerentes, não permitem ao indivíduo formar nenhum liame entre eles e si próprio, e assim, conservam-se superficiais na experiência de vida do indivíduo.

O incentivo da cultura enciclopédica estabelece um sentimento de superioridade, gerando um obstáculo à compreensão de si como pertencente a uma mesma natureza que todos os demais. Esse entendimento da natureza idêntica será de extrema importância para Gramsci, pois reforça dois efeitos: projeta um vínculo maior entre os homens e desmascara a suposta natureza celeste e imutável dos opressores. O conceito de cultura enciclopédica se contrapõe a essa oportunidade de solidariedade e de contestação de privilégios, já que ela só produz segregação criando os seres superiores e salvaguarda os opressores, ainda gerando um fosso entre os que possuem essa cultura e os que não a possuem. Mas o presunçoso que se esquiva de um real contato com o outro, sobretudo com o homem médio, deforma suas formulações da realidade, limitando sua apreensão do real. Por isolarem seus intelectuais dos homens simples, os opressores restringem seus conhecimentos sempre a um certo ambiente, a um delimitado grupo social. Da compartimentação política se originam os erros de pensamento, como a dos pedantes que se acreditam “superiores até mesmo ao melhor operário qualificado, que cumpre na vida uma tarefa bem precisa e indispensável e que vale cem vezes mais em sua atividade do que os outros valem nas deles”. Esses intelectuais mal chegam a compreender, segundo o jovem Gramsci, a complexidade social de determinados trabalhadores, o que demonstra uma incompreensão das relações sociais de sua própria região ou Estado.

Antagônico ao conceito enciclopédico é o conceito de cultura histórico, que se sustenta numa concepção de homem em sua integralidade profundamente histórica, reconhecendo suas

⁴⁰ “Socialismo e cultura”, *idem*, p. 57-58.

inclinações ao pensamento e seu lastro constituído por experiências. Esse conceito de cultura, porquanto reconcilia os homens consigo mesmos para que alcancem o entendimento do igualitarismo e desvelem o embuste de seus exploradores, auxilia na luta socialista. Justificando a aproximação dos fragmentos de Novalis e de Vico, Gramsci acredita que neles estariam contidos “os limites e os princípios que devem servir de base para uma justa compreensão do conceito de cultura também em relação ao socialismo”⁴¹. Tanto para o jovem Gramsci quanto para o maduro, a crítica e a organização cultural são pontos medulares do processo revolucionário. Refletindo sobre os encadeamentos anteriores à Revolução Francesa e que a possibilitaram, o jovem Gramsci põe em relevo a luta cultural que se sucedera no século XVIII, já que essa formou “uma consciência unitária, uma internacional espiritual burguesa [...], e que foi a melhor preparação para a sangrenta revolta que depois teve lugar na França”⁴². A luta socialista precisa de uma organização cultural assim como qualquer revolução precisa de uma conquista cultural anterior:

Na Itália, na França, na Alemanha, discutiam-se as mesmas coisas, as mesmas instituições, os mesmos princípios. Toda nova comédia de Voltaire, todo novo *pamphlet* era a centelha que passava pelos fios já tensos entre Estado e Estado, entre região e região, encontrando por toda a parte e ao mesmo tempo os mesmos defensores e os mesmos opositores. As baionetas dos exércitos de Napoleão encontravam o caminho já preparado por um exército invisível de livros, de opúsculos, que vinham de Paris, como exames desde a primeira metade do século XVIII e que haviam preparado homens e instituições para a necessária renovação. Mais tarde, quando os fatos da França solidificaram as consciências, bastou um movimento popular em Paris para suscitar outros similares em Milão, em Viena e nos centros menores. Aos simplistas, tudo isso parece natural e espontâneo; mas, ao contrário, seria incompreensível se não se conhecessem os fatores culturais que contribuíram para criar aquele estado de espírito pronto para as explosões em favor de uma causa que se acreditava comum. O mesmo fenômeno repete-se hoje com o socialismo. É através da crítica à civilização capitalista que se forma ou se está formando a consciência unitária do proletariado: e crítica quer dizer cultura, e não evolução espontânea e natural.⁴³

A teoria cultural do jovem Gramsci parece ter como grande alvo o fatalismo dos socialistas que creem na chegada da revolução independente da própria ação. Pensar a revolução como algo inexorável e autônomo frente a tudo e todos tem uma dupla implicação: a primeira e mais positiva é a de que, apesar de todo retrocesso e de toda reação factual destruidora do processo revolucionário, ainda seria possível crer na revolução, resguardando

⁴¹ “Socialismo e cultura”, idem, p. 57.

⁴² “Socialismo e cultura”, idem, p. 59.

⁴³ “Socialismo e cultura”, idem, p. 59-60.

uma esperança que a própria experiência trágica da história tenderia a debilitar. A segunda implicação se mostra negativa, ela se alia ao otimismo preguiçoso, que se esquiva de pensar a realidade contrária a si e sabota toda tentativa de intervir para transformar a correlação desfavorável, realizando somente a ação direta, impetuosa e precipitada, pensada no curto prazo, e por isso, sempre recaindo no mesmo raio de ação ínfimo. A crítica sob a formulação desse conceito de cultura recai sobre essa última implicação. O auto-boicote do fatalismo deprecia e desconsidera a organização cultural socialista que deseja avançar na “consciência unitária do proletariado”, pois acredita que esta resulta de uma “evolução espontânea e natural”.

Gramsci, ao contrário, tem uma visão da revolução como ponto culminante de uma longa preparação cultural. De modo algum se trata aqui de uma causalidade simples e direta entre cultura e revolução ou de apreensões necessárias do espírito da história. A “necessária renovação” preparada culturalmente é algo criado pela ação e de certo modo “forçado” à renovação por essa mesma ação independente. Se “as baionetas dos exércitos de Napoleão encontravam o caminho já preparado”, sem essas mesmas baionetas, esse caminho não teria sido aberto. O ponto crucial dessa teoria é a de que toda revolução, toda grande mudança, necessita de uma “consciência unitária”, ou, como Gramsci a nomeará nos *Cadernos*, “vontade coletiva”, que prediz a transformação que se exige. A busca dessa consciência unitária será o verdadeiro propósito de toda luta cultural, isto é, “coesionar” as consciências individuais num mesmo “estado de espírito pronto para as explosões em favor de uma causa que se acreditava comum”. Esse é o lugar da cultura na política e na revolução, o momento de difundir um conhecimento que exorte o reconhecimento do que seja comum, seja a situação social, a mesma tarefa, o mesmo inimigo ou a mesma força. Esse traço de solidariedade do conceito de cultura de Gramsci, análogo ao sentimento de igualitarismo gerado pela autocompreensão, é um dos elementos centrais de contraste com o conceito de cultura enciclopédica. À falsa erudição enciclopédica se contrapõe, então, a organização cultural como autocompreensão:

A cultura é algo bem diverso. É organização, disciplina do próprio eu interior, apropriação da própria personalidade, conquista de consciência superior: e é graças a isso que alguém consegue compreender seu próprio valor histórico, sua própria função na vida, seus próprios direitos e seus próprios deveres. Mas nada disso pode ocorrer por evolução espontânea, por ações e reações independentes da própria vontade, como ocorre na natureza vegetal e animal, onde cada ser singular seleciona e especifica seus próprios órgãos inconscientemente, pela lei fatal das coisas. O homem é sobretudo espírito, ou seja, criação histórica, e não natureza. Se não fosse assim, seria impossível explicar por que, tendo sempre existido explorados e exploradores, criadores de riqueza e consumidores egoístas da mesma, o socialismo ainda não se realizou. É que só pouco a pouco, de estrato em estrato, a humanidade adquire

consciência de seu próprio valor e conquista o direito de viver independentemente dos esquemas e direitos de minorias que se afirmaram historicamente num momento anterior.⁴⁴

A crítica cultural é a chave com que o jovem Gramsci contra-ataca o fatalismo, e, para isso, faz uso explícito de sua veia historicista hegeliana-crociana através do apelo à ideia de homem como “espírito”. Ora, se os fatalistas estivessem corretos, “tendo sempre existido explorados e exploradores”, a revolução já teria aparecido há muito, não havendo razões para sua tão longa demora. Porém, o homem se situa além da natureza e não se desenvolve espontaneamente como as coisas, mas sempre por “criação histórica”, pela ação do próprio espírito, conscientemente. A demora se explicaria pela complexidade que a luta cultural exigiria, além das cristalizações de conjunturas históricas anteriores. Por isso, “é que só pouco a pouco, de estrato em estrato, a humanidade adquire consciência de seu próprio valor” em detrimento dos “direitos de minorias que se afirmaram historicamente num momento anterior”.

E é papel da cultura fazer a conversão de uma consciência fragmentada para uma “consciência superior”, pois só ela poderia estruturar o caminho dos indivíduos para o conhecimento de si. A superação dessa consciência fragmentada exigiria ultrapassar certo alheamento, que vem da inércia da vida cotidiana e se manifesta como obliteração do significado da vida de cada um no todo social, assim como ofuscamento de qualquer narrativa de reconstrução desse mesmo todo social. Supõe-se que essa alienação se exerça através da afirmação de outro grupo social em um momento histórico anterior. Para enfrentar aquela afirmação social que se tornara caduca num momento posterior, seria necessário reestabelecer o liame entre as novas gerações e as experiências das antigas. Já que não há uma simples e direta herança dessas experiências, tal liame é conquistado, na visão de Gramsci, somente graças à cultura. Sem ela não poderia haver identidade de um mesmo grupo social através das gerações, devido à constante ruptura que as novas gerações impõem ao chegar ao mundo. Essa identidade permitiria, portanto, um acúmulo de experiências, que ampararia o indivíduo na compreensão da sociedade onde vive e de sua posição nela. Alcançada essa compreensão, o homem pode então agir, destinado que está à “criação histórica”.

A conquista cultural dessa “consciência superior” se realiza unicamente por um ato de vontade, uma vontade que não é natural, pois evoca um plano que está sempre por ser realizado. A religação do indivíduo com sua própria história necessita, por isso, ser disciplinada para ter êxito. É a partir dessa dificuldade da vontade se realizar que Gramsci explica a “demora” da

⁴⁴ “Socialismo e cultura”, *idem*, p. 58.

chegada do socialismo, mesmo sempre tendo existido o chão propício da oposição entre explorados e exploradores. O caminho penoso da autorreflexão precisa se basear numa organização da vida interior, pois centralizar e se apropriar do próprio eu exige que se destrua as afinidades difusas do eu com as concepções impostas pelo ambiente e aceitas acriticamente. As razões e o funcionamento desse meio que determina e coage os indivíduos a acolherem concepções apartadas de seu grupo social e de sua história constituirá nos *Cadernos* o problema do senso comum, a qual o Gramsci maduro dedicará um grande esforço de reexame. Por ora, o jovem Gramsci se abstém de elaborar que situação é essa que o indivíduo tem que abandonar para alcançar uma “consciência superior”. A compreensão histórica de si obtida através de uma vontade disciplinada e de uma organização interior possui uma implicação moral importante: “Compreender seu próprio valor histórico”. Então, a luta cultural se presta a um duplo objetivo, o autodomínio que leva a uma autocompreensão dentro de um contexto mais amplo e, derivado disso, à autovalorização.

O significado ético-político da auto-apropriação e do autodomínio é o da conquista da autovalorização, da recuperação de seu valor histórico através do conhecimento histórico de si mesmo. Esse ponto se liga com o entendimento viquiano do “conhece-te a ti mesmo” como reconhecimento igualitário da natureza humana que Gramsci havia colocado como diretriz de seu conceito de cultura no começo do artigo. E, por isso, ao autodomínio deve se seguir a luta por direitos iguais, “o direito de viver independentemente dos esquemas e direitos de minorias que se afirmaram historicamente num momento anterior”. É um passo necessário devido que, ao atingir a “consciência superior”, a “apropriação da própria personalidade”, se tem também a tomada de uma consciência coletiva. O valor histórico do indivíduo está intrinsecamente relacionado a um grupo social, por compartilharem uma mesma história, e, poderem, assim, tanto o indivíduo como o coletivo compreenderem “sua própria função na vida, seus próprios direitos e seus próprios deveres”. Interdependem o conhecimento de si e do outro, tanto o outro do seu próprio grupo social, quanto o outro do grupo social adversário. Já nesse ponto se encontra presente o traço do entendimento novaliano (“sem uma perfeita compreensão de nós mesmos, não poderemos compreender verdadeiramente os outros”⁴⁵) a que Gramsci também aponta no início do artigo como um princípio do conceito de cultura dos socialistas.

O objetivo do jovem Gramsci, além de ressaltar a extrema relevância da luta e preparação cultural como momento necessário à passagem para o socialismo, também procura especificar o modo pelo qual a luta cultural se exerceria. Uma vez que ele se dirige a um

⁴⁵ “Socialismo e cultura”, idem, p. 56.

personagem particular e concreto, o proletariado, isto é, o homem popular comum, e que o autodomínio e autovalorização acontecem “pouco a pouco, de estrato em estrato”, a organização cultural deveria se pautar pela crítica e seu papel central na formação das consciências superiores:

E essa consciência se forma não sob a pressão brutal das necessidades fisiológicas, mas através da reflexão inteligente (primeiro de alguns e depois de toda uma classe) sobre as razões de certos fatos e sobre os meios para convertê-los, de ocasião de vassalagem, em bandeira de rebelião e de reconstrução social. O que significa que toda revolução foi precedida por um intenso e continuado trabalho de crítica, de penetração cultural, de impregnação de ideias em agregado de homens que eram inicialmente refratários e que só pensavam em resolver por si mesmos, dia a dia, hora a hora, seus próprios problemas econômicos e políticos, sem vínculos de solidariedade com os que se encontravam na mesma situação.”⁴⁶

A “reflexão inteligente” se refere a interpretações insubmissas da história. Parece que o esforço cultural de autocompreensão seria, de certo modo, inócuo se não estivesse amparado e talvez até mesmo guiado pela crítica. Esbarramos aqui no “elitismo democrático” de Gramsci, que continuará por seu pensamento maduro e se desenvolverá nas reflexões sobre as especificidades da crítica ao senso comum. A crítica, para Gramsci, não pode deixar de partir de uma elite, pois a reflexão inteligente é “primeiro de alguns e depois de toda uma classe”; no entanto, ela mantém uma relação democrática, já que é a autocompreensão que cria as condições de recepção dessa crítica. Nos *Cadernos*, essa relação entre crítica e auto compreensão será bastante desenvolvida, mas permanecerá essa base democrática na relação entre crítica e recepção através da autocompreensão.

É em razão dessa base democrática que se torna possível que a crítica seja o fio condutor da recuperação do valor histórico individual e coletivo do proletariado, sem reproduzir a forma vertical de imposição das concepções dos exploradores, isto é, daqueles “esquemas e direitos de minorias que se afirmaram historicamente num momento anterior”⁴⁷. Em outras palavras, a crítica dependeria e, ao mesmo tempo, estimularia o autoconhecimento, que sempre se traduziria como uma lição histórica, que também revelaria a dignidade do homem popular, reforçando a solidariedade na massa e transformando-a num “agregado de homens” que conteste coletivamente uma situação opressiva comum. Só a “penetração cultural” das interpretações insubmissas da história poderia transformar a inércia egoísta dos homens,

⁴⁶ “Socialismo e cultura”, idem, p. 58-59.

⁴⁷ “Socialismo e cultura”, idem, p. 58.

absortos em seus problemas diários, para um reconhecimento de pertencimento a um problema comum. A interpretação subversiva da história, a que nos *Cadernos Gramsci* tratará em uma história dos subalternos, teria um papel central nesse reconhecimento, pois denunciaria a opressão comum assim como o modo de transformá-la conjuntamente; trata-se da reflexão “sobre as razões de certos fatos e sobre os meios para convertê-los, de ocasião de vassalagem, em bandeira de rebelião e de reconstrução social”.

Nos deparamos novamente com o ponto de encontro entre a teoria da cultura do jovem Gramsci e sua teoria da revolução. Aliás, já pudemos perceber que a revolução para o jovem Gramsci é a culminação de uma preparação cultural. Assim, toda essa teoria cultural aparece mais como um prolongamento da teoria da revolução do jovem Gramsci, do que à maneira de um apêndice; é um desvio essencial. Isso significa, dentro da história do marxismo, que Gramsci garante à teoria da transição um denso corpo cultural, raramente desenvolvido. E essa será uma marca até do Gramsci maduro, a centralidade dos nexos político-culturais. A cultura é fundamental por sua capacidade explicativa dos fatos políticos, pelo que antecipa e origina de certos arranjos políticos ou limita o leque da ação humana. Tendo a análise cultural o função de esclarecer o fato político ao decompô-lo nas origens e consequências da formação das coletividades que agem. É claro, cultura no conceito amplo gramsciano, com forte fundamento na história, e não no saber enciclopédico.

Crítica quer dizer precisamente aquela consciência do eu que Novalis definia como meta da cultura. Um eu que se opõe aos outros, que se diferencia, e que, tendo criado para si mesmo uma finalidade, julga os fatos e os eventos não só em si e para si, mas também como valores de propulsão e repulsão. Conhecer a si mesmo significa ser si mesmo, ser o senhor de si mesmo, diferenciar-se, elevar-se acima do caos, ser um elemento de ordem, mas da própria ordem e da própria disciplina diante de um ideal. E isso não pode ser obtido se também não se conhecem os outros, a história deles, a sucessão dos esforços que fizeram para ser o que são, para criar a civilização que criaram e que nós queremos substituir pela nossa. Significa ter noções sobre o que é a natureza e suas leis a fim de conhecer as leis que governam o espírito. E aprender tudo sem perder de vista a finalidade última, ou seja, a de conhecer melhor a si mesmo através dos outros e conhecer melhor os outros através de si mesmo. Se é verdade que a história universal é uma cadeia dos esforços que o homem fez para libertar-se dos privilégios, dos preconceitos e das idolatrias, não se compreende por que o proletariado – que quer acrescentar um outro elo a essa cadeia – não deva saber como, por que e por quem foi precedido, bem como o benefício que poderá extrair deste saber.⁴⁸

⁴⁸ “Socialismo e cultura”, idem, p. 60.

A relação da crítica com a “consciência superior” é ressaltada na perspectiva da transição, da substituição de uma sociedade por outra. Mais ainda, crítica e consciência se identificam, crítica é a “consciência do eu”, mas uma consciência que por diferenciar-se e autodominar-se pode julgar, criticar e, assim, consolidar o movimento correspondente de autoconhecimento e de conhecimento do outro e da história pela qual a sociedade se engendrou. Um juízo que sempre pondera seus resultados práticos, reforçando o autodomínio que possibilitou a criação de uma finalidade, e que, por fim, torna-se o fiel da balança deste juízo e de qualquer ação. A implantação dessa diretriz até a finalidade necessita, por sua vez, do conhecimento máximo da civilização em que se encontra o proletariado; “significa ter noções sobre o que é a natureza e suas leis a fim de conhecer as leis que governam o espírito”. Implica, pragmaticamente, que os socialistas devem estudar todo o edifício da ciência, toda a história não só da civilização moderna, mas de todas as outras anteriores, “a sucessão dos esforços que fizeram para ser o que são”. Gramsci termina o artigo com uma representação hegeliana da história, incorporando o princípio da *aufhebung*, da superação dialética, tão recorrente na tradição marxista, de que por esse processo de conhecimento total, poder-se-ia absorver toda a experiência da concatenação histórica universal, para, dessa maneira, “acrescentar um outro elo a essa cadeia”.

Essa grande “meta da cultura” como pesquisa epistemológica (“as leis que governam o espírito”), histórica (“a história deles”) e até de caráter ético-científico (“a natureza e suas leis”) para o proletariado “saber como, por que e por quem foi precedido, bem como o benefício que poderá extrair deste saber”, acarreta que a cultura burguesa e a cultura científica deverão entrar como marcos de diálogo dos socialistas, nunca podendo serem simplesmente ignorados ou desprezados. A crítica cultural socialista terá que assumir os fatos científicos e os fatos da cultura burguesa como justos interlocutores, e até mesmo se inspirar em alguns deles; terá que se integrar nessa cultura moderna, nessa civilização que se fez fato histórico, para, então, assimilar o que lhe parece proveitoso e válido para a sociedade que quer construir. É do historicismo de Gramsci que deriva esse preceito de que nenhuma criação histórica surge do nada e que, portanto, a história é cumulativa. Dada essa concepção de história, nenhum fenômeno humano deixa completamente de existir. Contudo, tal existência não lhe garante um estado estanco, uma vez que tudo pode ser superado, como o próprio hegelianismo triunfante captou: “foi Hegel quem venceu: porque Hegel é a vida do pensamento”⁴⁹. O jovem Gramsci

⁴⁹ “Socialismo e cultura”, idem, p. 56.

parece tirar daí a maior lição para o socialismo, a de que vida e pensamento se equivalem em todas as situações, em absoluto.

Tradução do popular

Da dificuldade de traduzir

Nos *Cadernos*, há uma grande orientação de busca pelo popular, que vai seguir duas vias distintas, que sofrerão interferências mútuas, como faz parte do *modus operandi* teórico de Gramsci. A primeira via aparece desde o primeiro programa dos *Cadernos* e fará surgir uma nova rede conceitual para repensar variadas categorias do popular, como senso comum, folclore, literatura popular, tendo como perspectiva o problema de como “difundir uma nova concepção de vida”⁵⁰. Essa primeira via será o escopo do terceiro capítulo. Desses mesmos estudos sobre difusão popular, a partir do desenvolvimento dessa nova rede conceitual sobre o popular, Gramsci encontra terreno fecundo para desenvolver uma outra teoria, a teoria da tradutibilidade. Esta teoria da tradução seria um modo de teorizar a importação de uma cultura para outra, que envolve compreender não somente a cultura e a linguagem alheias, mas conhecer radicalmente a própria cultura e a sua linguagem mais significativa e adequada. É um pensar da distância cultural que se abre quando é efetuada uma comparação histórica entre duas culturas ou linguagens. A tradutibilidade é, então, a segunda via na busca pelo popular e será tratada neste presente capítulo dois.

A luta pela popularização de novas ideias já possui uma história particular nas primeiras décadas do século XX, história na qual Gramsci ruminará ao longo dos *Cadernos*. Na história da filosofia, ela foi primeiramente colocada pelos enciclopedistas no XVIII⁵¹, e na história política, a primeira tentativa de resolvê-la parece ter sido durante o experimento de exportar a revolução francesa, por meio da instalação de clubes jacobinos nas cidades ocupadas pela primeira república francesa. Dos clubes jacobinos até o entreguerras, o problema da difusão desses ideais democráticos foi um estorvo para diferentes gerações de revolucionários que se debruçaram sobre o que sempre se manifestou para eles como um beco sem saída. Pois quase todas as estratégias de popularização das novas ideias democráticas e as reformas modernizantes condizentes a elas foram recebidas pelas populações dos mais diversos países através da indiferença ou da resistência. Há dois séculos e meio, portanto, que o peso da moral

⁵⁰ Q 1, §55, “Tipos de Revista”, p. 67-68, texto A retomado como texto C no Q 24, §4.

⁵¹ Poder-se-ia pensar aqui também na função e no sucesso da empreitada dos primeiros padres e filósofos cristãos em difundir uma concepção estranha ao mundo antigo, como foi a luta do cristianismo para sair da marginalidade. Mas desconheço uma teorização do problema pela patrística.

e dos ideais autoritários, de um mundo que se supõe passado, são sucessivamente reafirmados e as experiências de modernização democrática são frustradas em sua consolidação.

A dificuldade em transplantar essa nova ordem de valores ligados ao espírito democrático, relativos à justiça, liberdade e tolerância, é experimentada como tragédia, uma espécie de castigo de Sísifo. Já que a aposta recorrente na modernização fracassa desde então, importando pouco os progressos políticos realizados ou quaisquer lições que pudessem ter sido aprendidas dos erros passados. É assim que Gramsci formula a repetição desnecessária da história diante das tropas de assalto fascistas na Espanha, e depois na Itália: “A história ensina, mas não tem alunos”⁵². Mas se é justo que Gramsci duvide do quanto a história pode instruir, parece também acertado admitir que as derrotas ensinaram mais que as vitórias. Porquanto é somente após as derrotas vividas pelo movimento operário italiano no Biênio Vermelho de 1919-1920⁵³ e, em seguida, no levante fascista da Marcha sobre Roma em 1922, que Gramsci, aplicado em compreender as causas do fiasco, começa a repensar a relação da cultura popular com a modernidade e as políticas dos comunistas e propõe uma nova rede conceitual para lidar com os insistentes obstáculos à difusão de uma nova concepção de vida.

Na condição da vitória, todos os movimentos do pensamento já foram feitos e os vitoriosos começam a aplicar o programa vencedor. Todo o esforço passa a se concentrar na adequação do programa à realidade e na prática da transformação que decorre dessa aplicação. O trabalho do pensamento se reduz, então, a identificar em cada situação de tensão as oposições e as contradições surgidas e decidir se a resposta deve ser a da supressão ou a da conciliação. Trata-se do trabalho do pensamento de acomodar programa e realidade.

Já na condição da derrota, é exigido um novo movimento do pensamento, pois se torna necessário reorganizar a experiência do percurso histórico inteiro, do início ao fracasso, decifrando quais desejos profundos se converteram em ilusões e enganos de cálculo, distinguindo quais fraquezas e temores deram margens a atos irrefletidos e atitudes viciosas. Os derrotados só deixam de ser derrotados através da coragem moral da inteligência, que repensa e sugere um novo caminho. É todo esse trabalho da inteligência que permite recolocar o plano de atualizar e popularizar as novas ideias, inaugurando mais um modelo de ação com referências incrementadas.

⁵² “Itália e Espanha”, artigo publicado no *L’Ordine Nuovo* de 11 de março de 1921. *Escritos Políticos*, volume 2. Editora Civilização Brasileira, 2004, p. 48.

⁵³ O Biênio Vermelho, do qual Gramsci e o grupo dirigente do *L’Ordine Nuovo* participaram ativamente, foi um levante operário regional irradiado a partir de Turim e Milão, noroeste da Itália, no qual se tentou uma greve geral, que acabou fracassada e despertando fortes reações militares da extrema-direita.

Para realizar esse projeto, Gramsci assumirá uma postura dupla, ora de historiador, ora de filólogo, para desenhar todo o caminho da reflexão filosófica, provocada a partir de uma vasta reinterpretação da realidade política italiana. Reinterpretação que circunscreve tanto uma decifração da história dos intelectuais italianos e seu duradouro atributo cosmopolita, quanto um reexame da história europeia em suas dinâmicas internas e predominâncias culturais. Desta forma, reavalia desde o confronto entre uma Reforma Protestante de alcance popular e um Renascimento italiano aristocrático, até o sucesso da difusão dos iluministas e os reveses dos jacobinos na Revolução Francesa e depois dela.

A nota 150 do Caderno 1, escrita em maio de 1930, ilustra a veia historiadora e filológica de Gramsci, que questiona os significados na Itália do antagonismo entre cultura italiana e cultura francesa:

Pode-se observar: alguns critérios de avaliação histórica e cultural devem ser invertidos. 1º) As correntes italianas que são “etiquetadas” de racionalismo francês e de “iluminismo” são, ao contrário, precisamente as mais aderentes à realidade empírica, na medida em que concebem o Estado como forma concreta de um desenvolvimento econômico italiano. A conteúdo igual convém uma forma política igual. 2º) Ao contrário, são precisamente “jacobinas” as correntes que aparecem como mais autóctones, na medida em que aparentam desenvolver uma corrente tradicional italiana. Esta corrente é “italiana”, porque, tendo sido a “cultura”, por muitos séculos, a única manifestação italiana nacional, o que é desenvolvimento desta manifestação tradicional mais antiga parece mais autônomo. Mas é uma *ilusão histórica*. *Onde estava a base material desta cultura italiana?* Não estava na Itália. Esta “cultura” italiana é a continuação do “cosmopolitismo” medieval ligado à Igreja e ao Império, concebidos como universais. A Itália tem uma concentração intelectual “internacional”, acolhe e elabora teoricamente os reflexos da mais consistente e autóctone vida do mundo não italiano. Os intelectuais italianos são “cosmopolitas”, não nacionais; até mesmo Maquiavel, no Príncipe, reflete mais a França, a Espanha, etc., com seu empenho pela unificação nacional, do que a Itália. Eis por que chamaria de verdadeiros “jacobinos” os representantes desta corrente: eles verdadeiramente querem aplicar à Itália um esquema intelectual racional, elaborado com base na experiência alheia e não na experiência nacional. A questão é muito complexa e plena de aparentes contradições, e, por isso, é preciso ainda examiná-la profundamente numa base histórica.⁵⁴

Com a ideia de desmistificar a potência que o termo nacional possui, Gramsci trata de destruir uma ilusão histórica bem assentada. A luta em torno de uma “cultura italiana” é “complexa e plena de aparentes contradições”, pois o confronto sobre o uso de termos e o significado de expressões na luta política se dá num terreno não só cultural, mas também

⁵⁴ Q 1, §150, p. 133 (CC, vol 6, p. 350-351). Texto A retomado como texto C no Q 10, II, §61. Grifos meus.

econômico. Importa saber “a base material desta cultura italiana”, que desde a Antiguidade Tardia era internacional, cosmopolita. Assim, esses intelectuais italianos filiados a uma cultura tão *italicamente* antiga ou medieval, não podem ser nacionais, são mais “jacobinos”, estrangeirizados portanto, pois atados ao pensamento universal, fixados por um “esquema intelectual racional” e, por isso, abstrato à vida concreta do povo italiano. Paradoxalmente, os intelectuais supostamente de cultura francesa, “iluministas”, são os “mais aderentes à realidade empírica”, pois enxergando no Estado um “desenvolvimento econômico italiano”, são mais atentos à experiência histórica nacional. Ora, tal vínculo com a experiência nacional é algo muito mais profundo e difícil do que uma simples filiação cultural, daí a facilidade de determinados grupos políticos e culturais em capturar o termo nacional e sua aura teológica de genuinidade, tentando, assim, acusar seus adversários de não serem nacionais verdadeiramente ou não serem nacionais o suficiente, para, no fim, assediar e bloquear a legitimidade de seus oponentes em simplesmente existir politicamente.

Vincular-se a uma experiência nacional exige um trabalho de pensamento e uma leitura íntima da própria realidade. A coincidência entre conteúdo e forma política não é e nunca foi algo dado, já que operar expressões e roupagens políticas tradicionais não depende de uma organização complexa, pois é ato intuitivo e imediato. A linguagem política nacional está enraizada na cultura local e é ela que dá acesso à disputa política e, assim, toda vez que novos atores ou novas gerações entram na política é através de uma filiação a uma corrente política e cultural determinada. Filiação que ocorre de forma automática, pois com a entrada na política de novos agentes, raramente se cria uma nova posição no conflito político, que se constituiu há décadas ou até séculos. Desse modo, é o próprio desenvolvimento da disputa política, ou melhor, o seu prolongamento, que gera uma separação entre forma e conteúdo. O mundo já não é o mesmo, os problemas a serem resolvidos são diferentes, mas as expressões e roupagens políticas tradicionais ainda são usadas, se tornando apenas aparentes, mera forma política, tendo-se afastado do conteúdo político que nascera em associação a essa forma. É por isso que cada situação histórica exige reflexão de seus atores políticos, para descobrir as aparências e seus usos, quase sempre ineficazes, para captar as dissimulações e revelar os erros de interpretação e os autoenganos, sendo preciso julgar e arriscar uma leitura própria e atual da realidade, propondo uma solução do problema histórico concreto que se vive.

Os intelectuais mais aderentes à experiência nacional seriam, então, os que enfrentam essa reflexão histórica, adequando as formas possíveis aos conteúdos necessários à disputa política, melhor traduzindo as equações históricas. Esses são, para Gramsci, os verdadeiros

intelectuais nacionais, mesmo que, nesse caso, a forma seja a do iluminismo e racionalismo franceses, pois alcançaram um conteúdo político nacional, isto é, souberam traduzir uma filosofia estrangeira às necessidades da história italiana, formulando um conteúdo que expressa resoluções dos problemas nacionais. Para isso, os intelectuais nacionais do Ressurgimento teriam resistido à pressão e à atração da cultura clássica italiana, cosmopolita, que por séculos pareceu mais autóctone, embora ela tenha sempre elaborado teoricamente a “vida do mundo não italiano”. Assim, à forma da cultura italiana seguia-se um conteúdo estrangeiro. Provavelmente, a frase “A conteúdo igual convém uma forma política igual” seria, então, um horizonte para os intelectuais, que após o desenvolvimento da questão econômica nacional, floresceria uma cultura verdadeiramente italiana, não sendo mais necessária a forma francesa do iluminismo.

Na discussão entre forma e conteúdo na política italiana está implícita a noção de tradução, que permeia a análise de Gramsci. Tal concepção será um fundamento para sua nova filosofia política, desenvolvida nos *Cadernos* e, portanto, também para a nova rede conceitual que redimensiona o popular, que estou tentando rastrear. O objetivo imediato e prático de Gramsci nessa consideração sobre o popular é rever as intervenções comunistas na divulgação de suas ideias nas “grandes massas populares”⁵⁵, propondo toda uma alteração da prática política comunista no que concerne à cultura popular. Já seu horizonte de investigações vai levá-lo a ir urdindo os princípios da tradutibilidade junto desse redimensionamento do popular, fazendo-o escavar as divergências entre as visões letradas, intelectuais, e as da própria mentalidade popular. Esses lugares teóricos vão se envolvendo num mútuo referenciamento e cada vez mais, se referindo um ao outro, tanto é que qualquer tradução será avaliada sob o ângulo do seu alcance popular, assim como uma ideia que seja capaz de se estender ao popular, será entendida a partir de uma tradução conceitual minimamente satisfatória.

A tradutibilidade de início surge como um critério histórico-linguístico de análise, mas altamente significativo, com uma densidade crescente para as análises políticas de Gramsci. No caderno 1, apesar de incipiente e ainda pouco usada, já permite a Gramsci julgar o alcance prático de agentes políticos através de suas teorias e discursos. Em fevereiro de 1930, alguns meses antes de escrever a nota 150, Gramsci redige a extensa nota 44, também do caderno 1,

⁵⁵ No caderno 1, para se referir aos grupos sociais populares Gramsci faz bastante uso do termo “grandes massas” ou “massas populares”, algumas vezes diferenciando entre “massas trabalhadoras” e “massas camponesas”, mas empregando só duas vezes “massa operária”. A expressão “grandes massas populares” é utilizada justamente na nota 89 “Folclore”, em que propõe que somente a educação que der conta do folclore “será mais eficaz e mais formativa na cultura das grandes massas populares e desaparecerá a distância entre cultura moderna e cultura popular ou folclore” (Q 1, §89, p. 90; retomado no Q 27, §1). Tradução minha.

na qual utiliza pela primeira vez a atividade de tradução com um cunho político-cultural. A nota 44 foi nomeada “Direção política de classe antes e depois da ida ao governo” na qual Gramsci nos faz conhecer sua crítica a um tipo de político e intelectual que não sabe ou não se interessa em “traduzir”:

A individualidade que mais é preciso estudar para esse problema do Ressurgimento é a de Giuseppe Ferrari, não tanto nas suas obras assim ditas maiores, verdadeira miscelânea prolixa e confusa, mas nos seus opúsculos de ocasião e nas suas cartas. No entanto, Ferrari estava, na maior parte das vezes, fora da realidade concreta italiana; ele tinha se *afrancesado* demais. Algumas vezes parecia mais agudo do que realmente era, só porque adaptava à Itália os esquemas franceses, os quais representavam uma situação bem mais avançada que a italiana. Ferrari, pode-se dizer, se achava, nas relações com a Itália, na posição de um “pósterio”: era, em certo sentido, de um “bom senso do depois”. O político, ao contrário, deve ser um *realizador* “efetivo e atual”; ele não conseguia construir o elo entre a situação italiana e a francesa mais avançada, mas era propriamente este elo que importava interligar para passar ao sucessivo. Ferrari *não soube traduzir o “francês” em italiano*, por isso a sua mesma agudeza se tornava um empecilho, criava novas seitas e alunos, mas não incidia no movimento real.⁵⁶

O comentário de Gramsci se refere a um caso diferente da nota 150, cujo esforço era entender quem tinha alcançado um conteúdo verdadeiramente nacional, que segundo Gramsci era a corrente etiquetada como iluminista. Agora, na nota 44, de Giuseppe Ferrari, a questão é inversa: como um político e intelectual experiente na situação francesa, mesmo após retornar à Itália, nunca conseguiu atingir um conteúdo nacional. Ferrari viveu por 21 anos na França antes de voltar em 1859 à Milão, sua cidade natal, e desempenhar intensa atividade parlamentar no Ressurgimento, sendo eleito deputado pelo parlamento do Reino da Sardenha durante 15 anos e senador pelo Reino da Itália por alguns meses até sua morte em 1876. Na França, frequentou círculos intelectuais com Victor Cousin, Augustin Thierry, Claude Fauriel, Jules Michelet e Edgar Quinet, colaborou regularmente com a revista “Revue des Deux Mondes”, chegou a lecionar filosofia no Liceu de Rochefort-sur-mer e na Universidade de Estrasburgo e quase foi docente do *Collège de France* por recomendação de Edgar Quinet em 1847, e embora aceito pela faculdade, foi recusado pelo Ministério da Educação dada a polêmica em que fora acusado de ensinar ideias ateias e socialistas pelos partidários católicos. Rejeição que virou caso jornalístico, atraindo o interesse de Proudhon, com o qual se tornara amigo e correspondente até o falecimento deste. Tinha sido na França, então, que o filósofo milanês assumira posições

⁵⁶ Q 1, §44, p. 44. Texto A retomado no Q 19, §24. Tradução e grifos meus.

iluministas e socialistas radicais, que à primeira vista, seriam férteis e úteis na conflagração italiana. No entanto, Ferrari tinha se afrancesado demais.

O interesse de Gramsci na vida política de Ferrari é duplo. Primeiro, suas posições avançadas nas disputas do Ressurgimento deram-lhe a aparência de perspicácia política, dispondo até de pequenos grupos de seguidores e criando seitas à sua imagem. Contudo, considera o crítico sardo, Ferrari não possuía essa agudeza. A perspicácia penetrante de Ferrari se devia somente à estratégia de adaptar “à Itália os esquemas franceses”. Como o desenvolvimento social e estatal francês era mais avançado que o italiano, sua ação aparecia como acuidade política, mas era só um “póster”, estando “fora da realidade concreta italiana”. Sempre pensando a posteriori, não conseguia fazer política, uma vez que o político “deve ser um realizador ‘efetivo e atual’”, o que significa que sua ação não respondia às demandas políticas do Ressurgimento.

O segundo ponto é que seu arraigado conhecimento da filosofia socialista e iluminista francesas ao invés de lhe dar mais e melhores instrumentos de decifração da realidade italiana, se tornara um obstáculo em seu papel de político. Aficionado por aquela intelectualidade francesa, não conseguia pensar as diferenças entre a situação francesa e a italiana. Sem saber traduzir o “francês” para o italiano, não alcançou o elo entre os dois, logo, “não incidia no movimento real”. Tendo se afrancesado demais, voltara à Itália de todo modo desencontrado com seu país natal, que era mais diverso do que poderia compreender, dado o seu caráter intelectualista de filósofo de gabinete.

Gramsci também realiza uma distinção intrigante. Ferrari adaptava, mas não traduzia. Adaptar aqui tem o sentido de operação superficial de identificação que uniformiza uma dada situação, política, social, regional, nacional etc., em detrimento de uma situação paradigmática, como uma justaposição de duas fotografias, no caso de Ferrari, a França e a Itália dos anos 1850. Há, então, uma transferência de princípios teóricos, regras de ação e sentimentos associados que nasceram e se desenvolveram na história de dada situação paradigmática, como o ideal francês de Ferrari, para a outra situação que é identificada, subsumida e, portanto, uniformizada, como a Itália do Ressurgimento reencontrada por Ferrari, que não se reconhece ou se reconhece muito pouco nessa outra história ideal. Importante perceber que na operação de adaptação, as particularidades da história de cada país são secundarizadas, ou pelo menos, tornadas acidentais, submetidas a uma uniformização a partir do paradigma determinado como orientador teórico.

Enquanto adaptar é uma forma extrema de abstração, que por consequência negligencia toda sorte de diversidade, traduzir é uma operação muito mais complexa e difícil. Trata-se de inserir um conjunto teórico de ideias de fora em uma situação específica, historicamente única, com toda a riqueza caótica de detalhes que compõe a vida local. Nessa inserção, o conteúdo inicial sofre sempre mudanças consideráveis, afinal, ele não é o objeto final, mas uma matéria plástica que deve atender ao concreto das situações.

Sobre a dificuldade de tradução entre culturas, o poeta Carlos Drummond de Andrade dá um ótimo exemplo no poema “Europa, França e Bahia”, de *Alguma poesia* (1930). O poeta se encontrava durante os anos 20 imerso em discussões a respeito da arte e da cultura brasileira, muito instigado por Mário de Andrade, e resolve se debruçar sobre o problema a partir de uma espécie de procura da identidade através da alteridade, no caso, das nações européias, que representavam os modelos e referenciais estéticos e intelectuais para o Brasil.

Meus olhos brasileiros sonhando exotismos.
Paris. A torre Eiffel alastrada de antenas como um caranguejo.
Os cais bolorentos de livros judeus
e a água suja do Sena escorrendo sabedoria.

O pulo da Mancha num segundo.
Meus olhos espiam olhos ingleses vigilantes nas docas.
Tarifas bancos fábricas trustes craques.
Milhões de dorsos agachados em colônias longínquas formam um tapete para sua Graciosa
[Majestade Britânica pisar.
E a lua de Londres como um remorso.

Submarinos inúteis retalham mares vencidos.
O navio alemão cauteloso exporta dolococéfalos arruinados.
Hamburgo, umbigo do mundo.
Homens de cabeça rachada cismam em rachar a cabeça dos outros dentro de alguns anos.

A Itália explora conscienciosamente vulcões apagados,
vulcões que nunca estiveram acesos
a não ser na cabeça de Mussolini.
E a Suíça cândida se oferece
numa coleção de postais de altitudes altíssimas.

Meus olhos brasileiros se enjoam da Europa.

Não há mais Turquia.
O impossível dos serralhos esfacela erotismos prestes a deslanchar.
Mas a Rússia tem as cores da vida.
A Rússia é vermelha e branca.
Sujeitos com um brilho esquisito nos olhos criam o filme bolchevista e no túmulo de Lenin em
[Moscou parece que um coração enorme está batendo, batendo
mas não bate igual ao da gente...

Chega!
Meus olhos brasileiros se fecham saudosos.
Minha boca procura a “Canção do Exílio”.
Como era mesmo a “Canção do Exílio”?
Eu tão esquecido de minha terra...
Ai terra que tem palmeiras
onde canta o sabiá!⁵⁷

Apesar do poema indicar uma abertura ao estrangeiro, dos olhos brasileiros sonharem com exotismos, isto é, sonharem com os modelos europeus de cultura, política, economia, etc., ele logo se confronta com um meio sujo e bolorento. Seu desgosto é crescente até o enjoo. A descrição desse mundo se dá através de uma perambulação que descortina a decadência que ele assiste, mesmo que travestida do tecnológico como a “torre Eiffel alastrada de antenas como um caranguejo”, ou o poder do capitalismo financeiro britânico com seus monopólios em “Tarifas bancos fábricas trustes craques”. Ele parece presenciar consternado a crueldade dos imperialismos ao descrever os “dorsos agachados das colônias” que viram tapete para a rainha britânica pisar, os submarinos alemães inúteis em seus mares vencidos, a exportação de populações brancas em “O navio alemão cauteloso exporta dolococéfalos arruinados” e a obsessão europeia com a guerra, que nunca conseguiu cumprir alguma paz em “Homens de cabeça rachada cismam em rachar a cabeça dos outros dentro de alguns anos”.

A imagem de decadência se completa com a crença europeia de maior grandeza do mundo, seja na autoimagem exacerbadamente relevante do europeu como em “Hamburgo, umbigo do mundo”, seja do universo próprio e ilusório criado e tanto cultivado em suas mentes, no qual a expressão maior se encarna em Mussolini e seus “vulcões que nunca estiveram acesos, a não ser na cabeça de Mussolini”. Crenças irreais que só confirmam sua decadência e violência para o sujeito lírico. Até aqui, a busca por elementos de tradução se mostrou infrutífera, que nem mesmo o remorso da lua de Londres, sendo a natureza a única parte sensível da ilha, ou os amenos cartões postais dos Alpes suíços, podem remendar. Nem mesmo os turcos otomanos poderiam servir de alguma orientação, já não existe mais o grandioso império otomano que fazia frente à Europa. Nesse quadro do obsoleto e do sem sentido, o único aceno positivo, aliás, é dúbio, já que se trata de “Os cais bolorentos de livros judeus e a água suja do Sena escorrendo sabedoria”, e, assim, a sabedoria francesa junto aos livros judeus circulam através de imundícies. A tradução das modernas culturas europeias e seus desenvolvimentos políticos e estatais para o Brasil é travada por essa decadência relatada pelo sujeito lírico em seu percurso,

⁵⁷ DRUMMOND, Carlos. *Reunião 23 livros de poesia*. São Paulo: Companhia das letras, 2015, p. 13.

que percebe o fenômeno mais profundamente pelo empobrecimento espiritual, núcleo e intensificador do fenômeno mais geral.

Há a impressão, durante todo o deslocamento do sujeito lírico, de um pesar em nos recontar essas imagens encardidas. A inteligência profunda do poeta o fez enxergar a Europa sem idealizações. Não só inteligência, obviamente, que sozinha não é capaz de grandes movimentos, mas seu esforço moral em compreender seu próprio país e as relações globais que estavam em jogo entre as ditas nações cultas. Como Gramsci indica ao pensar o caso de Ferrari, a tradução não pode ter êxito quando operada somente a partir do olhar para fora. Ver e compreender bem o estrangeiro é tão importante quanto encarar e testemunhar sua própria cultura e região. A consciência de Drummond sobre o que é o Brasil, o vacina contra idealizações de fora. E, desse modo, a comparação entre histórias se torna muito mais fecunda e séria. Pois o passo mais significativo para a tradução entre culturas se extrai da leitura interna sobre as carências e deficiências locais. A partir daí, a procura por novos caminhos e sentidos no exterior são medidos e julgados em relação às necessidades nacionais concretas, da própria cultura, política e economia.

Justamente nessa leitura dupla do que lhe é próprio e do que seja o outro na sua capacidade de oferecer novas respostas que temos uma inflexão significativa no roteiro do sujeito lírico com a Rússia. Pois a Rússia tem as cores da vida, o vermelho e o branco. Cores, então, que só podem admitir alusões positivas. A Rússia é vermelha, pois o socialismo traz uma renovação ao mundo, para se construir uma modernidade alternativa, os revolucionários russos são esperados e saudados ao redor de todo o planeta como a salvação ainda a tempo. Salvação da história contínua de guerras, caos econômico e cruéis desigualdades econômicas e sociais. O socialismo soviético promete e realmente parece caminhar nesse sentido de um modo diferenciado de potência política e militar.

Quanto ao branco, a referência é um pouco mais complicada. O branco é a cor da neve, tão presente no território russo, mas apesar de poder se apresentar com bastante beleza, a neve não é vida, a neve traz o frio congelante e o risco bem próximo da morte. Também não faz sentido pensar em alguma referência política, pois o branco está historicamente associado aos monarquistas, tanto os que simbolizados com a bandeira branca se uniram em torno da dinastia dos Bourbon na França contra os revolucionários franceses, quanto os que formaram o Exército Branco, coalizão de monarquistas, nacionalistas e liberais, após a Revolução Russa contra o Exército Vermelho dos bolcheviques. A referência ao branco como paz pode parecer simplório, por ser um simbolismo tão desgastado e banal, e esquisita pela história de violência da União

Soviética. No entanto, no começo da década de 30, os soviéticos tinham se tornado o único contraponto aos imperialismos tão naturalizados em guerrear e subjugar o planeta inteiro. Os impérios e suas disputas tinham desembocado no maior conflito de escala planetária da história da humanidade, a Primeira Guerra Mundial, e a União Soviética surgira com sua imediata retirada do conflito, assinando um armistício com o Império Alemão. Desse modo, simbolizar a União Soviética como um símbolo de paz fazia pleno sentido no começo da década de 30.

No verso seguinte, Drummond escreve sobre os sujeitos com brilho esquisito nos olhos de quem faz o filme bolchevista. A menção é algo entrelaçado entre a nova realidade revolucionária soviética e a inovadora lente revolucionária de Vertov. O cinema soviético da década de 20, seja a montagem vertical de Eisenstein ou o cinema direto de Vertov, é integrante indissolúvel da situação revolucionária, já que Eisenstein e Vertov não só revolucionaram as possibilidades expressivas da arte cinematográfica, como também foram criadores importantes da propaganda revolucionária soviética. Assim, não foi inesperado que Lênin, em um de seus discursos, tenha considerado o cinema como o principal meio de divulgação do socialismo. Diante disso, é coerente entender que o filme bolchevista, depois das cores da vida, pertence ao crescente encantamento do sujeito lírico com os russos, e que aí há alguma esperança de um encontro verdadeiro com o outro.

Não se trata de uma esperança ideal, já que o brilho nos olhos é esquisito, talvez pela paixão e fé dos bolcheviques em sua política. Assim sendo, o encontro é retratado na figura de Lênin, que mesmo morto, tem seu “coração enorme está batendo”. O som de suas batidas em seu túmulo em Moscou ecoando para o mundo, servindo como um enorme farol para a humanidade. Na busca pela tradução de alguma novidade para a construção da identidade brasileira, o poeta encontra na Rússia e em Lênin o que esperava desde o início do poema. E só a partir desse arrebatamento com o outro que o sujeito se motiva à tradução. Traduzir, então, a vida russa e o bolchevismo ao Brasil parecem estar no horizonte de Drummond.

A tradução, apesar de todo o encantamento, não se completa, tamanha a dificuldade da operação, afinal, como fazer o coração russo de Lênin bater como o nosso, junto do nosso. Em razão disso, o poeta desiste e desconcertado diante da diversidade escolhe retornar a sua terra, na qual ele só encontra nos famosos versos de “Canção do exílio”, de Gonçalves Dias. O empenho de tradução a partir do outro, de outra cultura, de outra teoria ou visão de mundo, não se realiza, porque Drummond está atrás de uma semelhança substancial, que possa servir de ponte cultural. Drummond, buscando o que é o Brasil e o brasileiro, não consegue criar esse elo, do qual nos falava Gramsci, quando analisava a ação política de Ferrari. Gramsci dizia:

“ele não conseguia construir o elo entre a situação italiana e a francesa mais avançada, mas era propriamente este elo que importava interligar para passar ao sucessivo. Ferrari não soube traduzir o ‘francês’ em italiano...”.

Dentro das possibilidades imagéticas e argumentativas do poema, Drummond consegue traduzir a situação russa mais avançada para o Brasil, entretanto não consegue construir esse elo entre Rússia e Brasil, apesar de um sentimento de admiração que o faz até se inspirar, por breve que seja. Essa tradução drummondiana da Rússia dá novo passo durante os anos 40, na publicação de obras como *Sentimento do Mundo* e *A rosa do povo*. É de *A rosa do povo* que surgem os versos comovidos com a beleza da resistência russa diante das tropas nazistas, no poema “Stalingrado”: “A poesia fugiu dos livros, agora está nos jornais./ Os telegramas de Moscou repetem Homero./ Mas Homero é velho. Os telegramas cantam um mundo novo/ que nós, na escuridão, ignorávamos.”⁵⁸. Aqui, o estranhamento é abandonado para dar lugar a seleção de um modelo a ser traduzido. Não nos cabe aqui discutir se Drummond de fato foi capaz de operar tal tradução, contudo seu percurso ilustra esse esforço.

Enfrentando a intrincada trama gramsciana da tradutibilidade e seus pormenores, temos em mãos a nossa primeira investida, coletando os retalhos mais significativos pertencentes ao Caderno 1. Atinamos, então, que a tradução gramsciana dá seus primeiros passos como um método de crítica às situações e personagens históricas, um parâmetro histórico-político principalmente, apesar de seu peso linguístico e cultural. O interesse de Gramsci está em fazer balanços cada vez mais profundos e agudos, claramente com o objetivo presente de emitir diagnósticos mais aperfeiçoados sobre as disputas políticas no campo da cultura e suas ingerências mútuas, tudo isso para, no fim, calcular a sua intervenção de forma mais efetiva.

Traduzir, portanto, é adequar o melhor do outro, moldando-o para dentro, no interior de seu próprio povo, de sua própria cultura. É assim que Drummond busca no estrangeiro o que há de mais vivo e avançado historicamente. O outro importa no sentido que oferece soluções melhores para as faltas internas, de sua própria terra e cultura. Toda essa operação de adequação é um enorme encadeamento em que se pesa e se mede as diferenças do outro, dessa cultura, teoria ou situação de fora, para uma nova situação. O ponto de partida da tradução seria, portanto, compreender e estar às voltas à sua própria realidade concreta, assimilando todas as consequências de um deslocamento cultural, capturando e harmonizando toda a distância temporal e geográfica entre os dois pontos. E o ponto de chegada seria a nacionalização de uma cultura alheia. Nacionalização que provaria que a tradução chegou ao seu corolário, incidindo

⁵⁸ DRUMMOND, Carlos, *A rosa do povo*.

no movimento real, transformando a realidade, se tornando efetivo e atual, como dizia Gramsci do que o político devia ser.

Aproximando o popular da tradução

Dito isso, é possível avançar o adensamento teórico para além do caderno 1, dos já comentados parágrafos 44 e 150. A ordem da exposição que seguirei neste segundo capítulo possui dois movimentos, que num certo momento se inter cruzam. O primeiro é a procura e a assimilação dos fundamentos em que Gramsci se fia para formular sua tradutibilidade, procura que envolverá uma circulação mais livre pelos *Cadernos*. E o segundo é o comentário de duas notas que me parecem essenciais no percurso da elaboração da tradutibilidade, a 48 do caderno 3 e a 42 do caderno 4, ambas escritas ainda no ano de 1930.

Os fundamentos de Gramsci para progredir na elaboração de sua concepção de tradutibilidade podem se caracterizar através de três eixos, três orientações que sempre o guiavam neste árduo trabalho teórico. A primeira das três referências capitais foi retirada de uma análise de Marx contida em *A Sagrada Família*, ela será o eixo preferido de Gramsci, o mais reportado ao longo de todos os *Cadernos*. A segunda orientação é de Lênin, uma frase desiludida sobre o fracasso da bolchevização da Europa. A terceira base é sobre o pragmatista italiano Giovanni Vailati, na verdade, um relato do economista Luigi Einaudi sobre a capacidade de Vailati de operar traduções entre diversas linguagens científicas.

A obra *A Sagrada Família*, composta a quatro mãos por Marx e Engels, foi bastante estudada por Gramsci na prisão e comentada dezenas de vezes nos *Cadernos*, por diversos interesses. Sob a ótica da tradutibilidade, importa a relação que Marx⁵⁹ traça entre revolucionários franceses e filósofos alemães: “[...] cfr na *Sagrada Família* a análise de Marx, da qual resulta que a fraseologia jacobina correspondia perfeitamente às fórmulas da filosofia clássica alemã”⁶⁰. Trata-se de uma citação indireta da obra de Marx, fazendo alusão ao capítulo IV “‘A Crítica crítica na condição de Quietude do conhecer’ ou a ‘Crítica crítica’ conforme o senhor Edgar”, especialmente no tocante ao subcapítulo 4, “Proudhon”. Na análise marxiana, Proudhon falaria o mesmo que os filósofos alemães, só que em francês: “Exatamente o mesmo é o caso de Proudhon; é natural que com a diferença de que ele fala francês e nós falamos alemão, que ele, por isso, expressa de um modo francês o que nós expressamos de um modo

⁵⁹ Apesar da obra ter sido escrita por Marx e Engels, os trechos de interesse de Gramsci quanto à tradução são de autoria de Marx.

⁶⁰ Q1, §44, p. 50-51. Tradução minha.

alemão”⁶¹. Marx explica quais seriam as diferenças entre o francês e o alemão e o resultado destas assimetrias na expressão de um mesmo conteúdo:

Se o senhor Edgar se detivesse um momento que fosse em comparar a igualdade francesa com a autoconsciência alemã, haveria de se dar conta de que o segundo princípio expressa em alemão, quer dizer, no plano do pensamento abstrato, aquilo que o primeiro expressa em francês, quer dizer, na língua da política e da visão pensante.⁶²

O francês se expressaria politicamente e o alemão abstratamente. A igualdade francesa é dita assim, pois é colocada através da língua francesa. E passando-se ao abstrato da língua alemã, o fenômeno seria colocado como autoconsciência alemã. Apesar da diferença das expressões, parando um pouco e comparando, Marx aponta que se veria o mesmo conteúdo. Gramsci, portanto, enxerga essa expressão do mesmo conteúdo por línguas diferentes como correspondência primeiramente e depois como tradução. Para citar e descrever essa relação analisada por Marx, Gramsci usa os termos correspondência ou corresponder⁶³ e redução ou reduzir-se⁶⁴ nas primeiras quatro vezes. E partir da significativa nota 42 do caderno 4, “Giovanni Vailati e a linguagem científica”⁶⁵, preferirá tradução, traduzir, tradutível ou tradutibilidade⁶⁶ e equivalência ou equivaler⁶⁷. No caderno especial 11, há os termos correspondência e equivalência, e nos cadernos especiais posteriores ao 11, o 15 e o 19, somente tradução e suas variantes. Nessas citações, ao se referir aos franceses, Gramsci também vai utilizar, além de “fraseologia”, também “fórmula” e “termos”, mas “linguagem” será a expressão preferida.

Nos *Cadernos*, essa citação específica relativa à linguagem francesa e alemã aparece dez vezes, todas com o mesmo conteúdo, embora não exatamente iguais. Tomemos como exemplo a primeira citação, na nota 44 do caderno 1, um texto A, portanto. Ela aparece entre parênteses depois de uma defesa da ação política jacobinos históricos, da qual seria concreta e efetiva:

⁶¹ MARX, Karl. *Ideologia Alemã*. Boitempo, 2011 p. 53.

⁶² MARX, Karl. *Ideologia Alemã*. Boitempo, 2011 p. 51.

⁶³ Q 1, §44, p. 50-51; Q 4, §42, p. 467-468; e Q 11, §48, p. 1468-1469 (CC, vol. 1, p. 185).

⁶⁴ Em italiano o verbo *ridurre* e o substantivo *riduzione* têm no italiano um sentido ampliado e não pejorativo em comparação com reduzir e redução em português, por isso os tradutores brasileiros preferiram traduzir por termos aproximados. As ocorrências são: Q 1, §151, p. 134 (CC, vol. 6, p. 352, “riduzione” foi traduzido por “conversão”); Q 3, §48, p. 331 (CC, vol. 3, p. 200, “si riducono” foi vertido para “se traduzem”); e Q 4, §3, p. 423-424.

⁶⁵ Q 4, §42, p. 467-468.

⁶⁶ Q 4, §42, p. 467-468; Q 15, §61, p. 1826 (CC, vol. 1, p. 264); e Q 19, §24, p. 2028-2029 (CC, vol. 5, p. 80).

⁶⁷ Q 8, §208, p. 1066 e Q 11, §49, p. 1471 (CC, vol. 1, p. 188).

É preciso recordar que os jacobinos não eram abstratos, ainda que sua linguagem “hoje”, em uma nova situação, e depois de mais de um século de elaboração histórica, pareça “abstrata”. A linguagem dos jacobinos, a sua ideologia, refletia perfeitamente as necessidades da época, segundo as tradições e a cultura francesa (cfr na *Sagrada Família* a análise de Marx, da qual resulta que a fraseologia jacobina correspondia perfeitamente à fórmulas da filosofia clássica alemã, ao qual hoje se reconhece maior concretude e que deu origem ao historicismo moderno)...⁶⁸

Mostra-se em primeiro plano uma preocupação com a linguagem, uma atenção que cuida das mediações históricas entre linguagem e política. O empenho de Gramsci está em saber do sentido efetivo da linguagem, seu alcance coletivo, dada a sua concretude e atualidade vinculadas à conjuntura da qual emergiu. O ponto seguinte da indagação é o que se passa com essa mesma linguagem quando ela permanece em outras situações históricas que não a da sua origem. Seguramente, uma linguagem que perdura é uma linguagem que obteve um grande significado político e por isso ainda deixa uma forte impressão nas gerações seguintes. Mais que uma impressão intensa, se parece mais com uma herança, experienciada como de valor inestimável, que impele as novas gerações a prosseguir suas conquistas. Na experiência das novas gerações, a recepção da herança de uma linguagem política se mistura à defesa das posições conquistadas anteriormente através dessa linguagem.

A linguagem herdada como um bloco retórico⁶⁹ se torna, então, a principal arma com que as novas gerações enfrentam seus próprios conflitos. Ela se torna mais assimilável pela convicção de que os novos conflitos se equiparam aos da situação anterior, aquela que engendrou a linguagem herdada, e, que, portanto, lhes apresenta no presente suficiente justeza para continuar a ser empregada. A linguagem herdada é vivenciada também como necessária por causa dos laços gerados por sentimentos de maravilhamento e deferência pelos heróis dessa época, coletivos ou individuais, e suas proezas e feitos. Afinal, há toda uma transferência de propósitos e ambições de seus predecessores, cuja impregnação desses sentimentos acaba por produzir uma forte dependência.

Só que nesse meio tempo entre a efetivação da linguagem como legado e a apropriação desse legado pela geração seguinte, a paisagem muda. Trata-se agora de outra conjuntura, outra trama de conflitos, outros homens. Tudo o que permanece na história sofre distorções, todo

⁶⁸ Q1, §44, p. 50-51. Tradução minha.

⁶⁹ A expressão “bloco retórico” me pareceu um bom modo gramsciano de dizer, em afinidade ao conceito de “bloco histórico”, do conjunto retórico de uma época, que ultrapassa a linguagem política e abarca todas as linguagens e seus lugares-comuns de um local e de um tempo, e todas as relações entre elas.

fenômeno é um fenômeno histórico, e, assim, há alguma modificação de sentido ou função, uma nova leitura e apropriação, qualquer deslocamento de peso e calibre que seja. Uma linguagem pode ser duradoura, porém nunca é imutável seu conjunto de usos e significados.

Com a linguagem jacobina ocorre uma das mais famosas distorções da história. A linguagem jacobina, “depois de mais de um século de elaboração histórica”, se enfraqueceu longe de seu tempo e lugar, se manifestando posteriormente como abstrata, muito embora em sua própria época os jacobinos fossem bastante concretos e atuais, isto é, para a França do final do século XVIII. Sem nenhuma mediação, ou melhor, sem nenhuma tradução entre linguagem passada e novo contexto, a linguagem reaproveitada se torna imitação superficial e simulação vazia, cuja encenação está destinada ao desinteresse e à frieza do público. Entretanto, se houver uma tradução da linguagem passada, corrigindo-se as distorções da mudança de tempo, ela se tornará efetiva novamente, ação concreta e atual. Segundo Gramsci, a linguagem traduzida converte-se em política.

No momento da nota 44 em que ocorre a citação de Marx, sobre a correspondência entre jacobinos e filósofos alemães, Gramsci quer provar que os jacobinos não eram abstratos. Para isso, os liga a uma filosofia de caráter mais concreto como a do idealismo alemão, que havia dado lugar ao historicismo moderno, tema dos mais privilegiados nos *Cadernos*, e bastante relevante, para Gramsci, por manter estreitas relações com o marxismo, e sob o ângulo do imanentismo histórico. Com a citação, Gramsci busca também expor uma nova faceta da tradutibilidade, na qual é possível traduzir uma linguagem de uma dimensão da vida para outra, da política para a teoria, e não apenas entre culturas e países. Fazendo-se possível, por isso, transfigurar as qualidades político-práticas, todas as grandezas e os prismas revolucionários contidos na linguagem jacobina, para uma linguagem tecnicamente especulativa, não obstante seu grande horizonte prático.

Na reescrita da nota 44 em texto C, no caderno 19 sobre o *Ressurgimento Italiano*, Gramsci executa duas grandes modificações, a entrada de Hegel, e a vinda do termo “tradutíveis”. Trata-se da nota 24 intitulada “O problema da direção política na formação e no desenvolvimento da nação e do Estado moderno na Itália”. Reproduzo exclusivamente a parte em que Gramsci reescreve a referência a Marx em *A Sagrada Família* e a comparação entre franceses e alemães:

A linguagem dos jacobinos, sua ideologia, seus métodos de ação refletiam perfeitamente as exigências da época, mesmo que “hoje”, numa situação diferente e depois de mais de um século de elaboração cultural, possam parecer “abstratos” e “exaltados”. Naturalmente, refletiam-nas segundo a

tradição cultural francesa, e disto é uma prova a análise da linguagem jacobina feita na *Sagrada Família* e a admissão de Hegel, que apresenta como paralelos e reciprocamente tradutíveis a linguagem jurídico-política dos jacobinos e os conceitos da filosofia clássica alemã, à qual, no entanto, hoje se reconhece a máxima concretude e que originou o historicismo moderno.⁷⁰

O momento deste texto C é bem posterior ao seu correlato texto A escrito em fevereiro de 1930. O caderno 19 foi escrito inteiramente cinco anos mais tarde no final da produção intelectual de Gramsci, entre julho ou agosto de 1934 e fevereiro de 1935. Momento no qual já havia levado ao máximo possível sua criação, tendo a teoria da tradutibilidade atingido uma fase madura de reflexão teórica. Daí a substituição do termo “correspondência” do texto A por “tradutíveis” do texto C. Tal alteração é somente uma pequena mostra de como o desenvolvimento da teoria da tradutibilidade afeta e finca fundo o andamento e a escrita dos *Cadernos*. Tradutível possui, então, um fundo teórico mais definido e complexo do que a analogia estática das proporções harmônicas entre ideias e fatos de duas linguagens sugerida pelo termo correspondência. Tradução ou ser tradutível acarreta uma inferência por confrontação entre dois complexos de linguagens, uma interferência ativa que trabalha no sentido de uma adequação a partir de uma leitura histórico-comparativa.

Quanto à inserção de Hegel, há uma surpresa, que se dá pela mudança de autoria da descoberta teórica da tradução entre “a linguagem jurídico-política dos jacobinos e os conceitos da filosofia clássica alemã”, que passa das mãos de Marx para as de Hegel. Na nota 24 do caderno 19, a análise de Marx na *Sagrada Família* concerne apenas à linguagem jacobina e de como ela se associava à tradição cultural francesa. Passa a ser Hegel “que apresenta como paralelos e reciprocamente tradutíveis” as linguagens francesas e alemãs. Duas razões colaboram para compreendermos o recente apelo a Hegel no papel da tradução. Primeiramente, integrando-o ao amadurecimento dos estudos de Gramsci sobre Hegel, que nesse caso específico se aplica à leitura das *Lições sobre a história da filosofia*. E segundo, com o auxílio da nota 208 do caderno 8, porque como assíduo leitor de Benedetto Croce, Gramsci tinha às mãos a obra *Conversações Críticas*, as quais em determinado momento Croce se ocupa em rastrear a origem da comparação e equiparação entre revolucionários franceses e filósofos alemães.

A observação feita por Marx na *Santa Família* que a linguagem política francesa equivale à linguagem filosófica alemã, acha correspondência nos versos de Carducci: “decapitador, Immanuel Kant, Deus - Maximilien

⁷⁰ Q 19, §24, p. 2028-2029 (CC, vol 5, p. 80).

Robespierre, o rei”. A propósito desta reaproximação carducciana, Croce (*Conversazioni Critiche [Conversações Críticas]*, Serie II, p. 292) recolhe uma série de "fontes" muito interessantes. Carducci retira o tema de Heinrich Heine (terceiro livro de *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland [Sobre a história da religião e da filosofia na Alemanha]* de 1834). Mas a comparação entre Kant e Robespierre não é original de Heine. Croce pesquisou a origem da comparação e escreveu ter achado um indício distante numa carta de 21 de julho de 1795 de Hegel para Schelling (*Briefe von und an Hegel [Cartas de e para Hegel]*, Leipzig, 1887, I, 14-16), levado a cabo depois nas lições que o próprio Hegel deu sobre história da filosofia e sobre a filosofia da história. Nas primeiras lições (de história da filosofia), Hegel diz que “a filosofia de Kant, de Fichte e de Schelling contêm em forma de pensamento a revolução, a qual o espírito nos últimos tempos tem progredido na Alemanha”; em uma grande época, isto é, da história universal, ao qual “só dois povos tomaram parte, os alemães e os franceses, por opostos que sejam entre eles, ao contrário, justamente porque opostos”; então, onde o novo princípio na Alemanha “fez irrupção como espírito e conceito”, na França, ao contrário, se realizou “como realidade efetiva” (*Vorles. über die Gesch. d. Philos. [Lições sobre a história da filosofia]*, 2 ed., Berlim, 1844, III, 485). Nas lições de filosofia da história, Hegel explica que o princípio da vontade formal, da liberdade abstrata, segundo o qual “a simples unidade da autoconsciência, o Eu, é a liberdade absolutamente independente e a fonte de todas as determinações universais”, “conservou-se com os alemães uma teoria tranquila, mas os franceses quiseram executá-la praticamente” (*Vorles. über die Philosophie der Gesch. [Lições sobre a filosofia da história]*, 3 ed., Berlim, 1848, pp. 531-2). (Essa passagem de Hegel me parece que seja a referência literal de Marx, onde na *Sagrada Família* acena a Proudhon contra Bauer. Mas ela me parece muito mais importante ainda como “fonte” do pensamento expresso das *Teses sobre Feuerbach* que os filósofos explicaram o mundo e se trata agora de mudá-lo, isto é, que a filosofia deve se tornar “política”, “prática”, para continuar a ser filosofia: a fonte para a teoria da unidade de teoria e prática).⁷¹

A descoberta de Croce sobre a origem da comparação é uma carta de Hegel a Schelling, que suscitará parte de alguns cursos de Hegel sobre história da filosofia e filosofia da história. A causa do apelo de Gramsci a Hegel se deve a que o próprio Marx tem como base o argumento hegeliano, ou “cânone hermenêutico hegeliano”⁷². Segundo Hegel, os idealistas alemães teriam traduzido a revolução “como realidade efetiva”, realizada praticamente pelos franceses, para a forma alemã, isto é, a forma do pensamento, “como espírito e conceito”, configurada numa “teoria tranquila”. A relação tradutível entre franceses e alemães não é aleatória, já que é devido às suas conquistas nacionais únicas e opostas no mundo, que puderam tomar parte juntos grandes eventos da história universal, de um lado o espírito, do outro, a prática.

A ligação com as *Teses sobre Feuerbach* que Gramsci concebe sobre o fim da forma filosófica como ela sempre foi, isto é, especulativa, não prática, indica um novo horizonte de

⁷¹ Q 8, §208, p. 1066. Texto A. Tradução minha.

⁷² Como aparece na reescrita desta nota 208 em seu texto C: Q 11, §49, p. 1472.

tradutibilidade para a filosofia. A filosofia, primando pela unidade entre teoria e prática, deve fazer uma outra tradução, diferente da que fizeram os idealistas alemães com a Revolução Francesa. Um acréscimo no texto C mostra que o novo horizonte deve ser, por isso, o povo alemão: “que a ‘tranquila teoria’ deve ser ‘executada praticamente’, deve fazer-se ‘realidade efetiva’, como fonte da afirmação de Engels que a filosofia clássica alemã tem como herdeiro legítimo o ‘povo’ alemão e, no fim, como elemento para a teoria da unidade de teoria e prática”⁷³. Significa apontar para o marxismo o objetivo de uma filosofia popularizada, que conquiste o pensamento popular e se realize como prática e hábito populares. Não somente uma tradução entre culturas ou do passado para o presente, mas uma tradução popular, preparado junto ao povo, atingindo um novo cenário, de um povo com caráter filosófico, um povo teórico.

Gramsci realiza uma breve ponderação ao finalizar essa nota 208 do caderno 8 fazendo menção à reserva de Croce à comparação entre revolucionários franceses e idealistas alemães, uma reserva lógica e histórica:

Croce conclui fazendo reserva sobre a comparação enquanto “afirmação de uma relação lógica e histórica”. “Porque se é verdade que ao Kant jusnaturalista coincide muito bem no campo dos fatos a revolução francesa, é também verdade que Kant pertence à filosofia do século dezoito, que precedeu e modelou aquele movimento político; onde o Kant que abre o futuro, o Kant da *síntese a priori*, é o primeiro elo de uma nova filosofia, a qual ultrapassa a filosofia que se encarnou na revolução francesa”. Compreende-se essa reserva de Croce. Toda a questão teria que ser revista, reestudando as referências dadas por Croce e por Ravá e procurando outras, para enquadrá-las na questão que é objeto da rubrica, isto é, que duas estruturas similares têm superestruturas equivalentes e tradutíveis reciprocamente. Disso tinham consciência os contemporâneos da revolução francesa e isso é de máximo interesse.⁷⁴

A reserva de Croce recai sobre a potência da filosofia kantiana que ultrapassaria a filosofia presente na Revolução Francesa, o que causaria a imprecisão da comparação. E Gramsci acata a crítica de Croce, com a ressalva de que seria necessário um estudo mais amplo e profundo para enquadrar todas as referências à questão principal, “que duas estruturas

⁷³ Q 11, §49, p. 1472 (CC, vol. 1, p. 189) (ago-dez 32). Curiosamente, essa é a única vez nos *Cadernos* que a variação dessa frase de Engels coloca “‘povo’ alemão”. A variação mais citada é a do caderno 4: o “proletariado alemão como o único herdeiro da filosofia clássica alemã” (Q 4, §56, p. 504), que também aparece mais quatro vezes: Q 7, §33, p. 881 (fev 30); Q 7, §35, p. 886 (fev-nov 30); Q 10, Parte II - §2, p. 1241 (abr 32); Q 10, §41-X, p. 1317 (ago-dez 32). A variação “movimento operário alemão” ocorre uma única vez, no Q 10, §31, p. 1271 (jun-ago 32).

⁷⁴ Q 8, §208, p. 1067. Tradução minha.

similares têm superestruturas equivalentes e tradutíveis reciprocamente”. Na reescrita deste parágrafo 208 para o texto C, o parágrafo 49 do caderno 11, o termo equivalentes aparece entre aspas e há o acréscimo “fundamentalmente” em relação ao “similares”, e, no fim da frase, Gramsci acrescenta: “qualquer que seja a sua linguagem particular nacional”⁷⁵. Logo, a afinidade entre duas estruturas sócio-econômicas validaria uma tradução das superestruturas, uma tradução político-cultural, mesmo com a grande distância entre as linguagens nacionais.

É significativo, entretanto, que no texto C, Gramsci contra-argumente a reserva de Croce⁷⁶, criticando-a como “imprópria e incongruente”, pois “as mesmas citações de Hegel por Croce mostram que não se trata de uma comparação particular de Kant com Robespierre, mas de algo mais amplo e abrangente, do movimento político francês no seu conjunto e de reforma filosófica alemã no seu conjunto”⁷⁷. Assim, como já fora exposto sobre a diferença entre uma simples comparação ou a adaptação de Giuseppe Ferrari e a complexidade de uma tradução, não se trata de uma simples analogia de correspondências, seja entre ideias ou entre ideias e fatos, mas de uma tradução histórico-comparativa entre linguagens, situações e culturas em suas totalidades. É nesse sentido, aliás, que Gramsci pensa o lugar de Hegel como síntese do mundo moderno, como um dos desenlaces da Revolução Francesa.

Hegel poderia ser pensado sem a Revolução Francesa e as guerras de Napoleão, isto é, sem as experiências vitais e imediatas de um período histórico intensíssimo, no qual todas as concepções passadas foram criticadas pela realidade em curso de uma maneira peremptória? [...] os [fatos históricos] de 1789 e 1815, que sacudiram todo o mundo civilizado de então e obrigaram a pensar “mundialmente”? Que colocaram em movimento a “totalidade” social, todo o gênero humano imaginável, todo o “espírito”? Eis por que Napoleão pôde aparecer a Hegel “o espírito do mundo” a cavalo!...⁷⁸

Assim, Hegel era quem estava sob o melhor ângulo para perceber que franceses e alemães eram tradutíveis. E Gramsci também identifica a filosofia hegeliana com “a ‘filosofia da história’ que deverá levar à identificação de filosofia e história, de fazer e pensar, do

⁷⁵ Q 11, §49, p. 1473 (CC, vol. 1, p. 190).

⁷⁶ Além da preferência de Croce pela tranquilidade da teoria: “Que Croce seja favorável às ‘teorias tranquilas’ e não à ‘realidade efetiva’, que uma reforma ‘em ideia’ lhe pareça o fundamental e não aquela em ato, se compreende: nesse sentido a filosofia alemã influiu na Itália no período do Ressurgimento, com o ‘moderação’ liberal (no sentido mais estreito de ‘liberdade nacional’)...” (Q 11, 49§, p. 1473).

⁷⁷ Q 11, 49§, p. 1473.

⁷⁸ Q 4, §56, p. 504 (CC, vol 6, p.367-368).

‘proletariado alemão como único herdeiro da filosofia clássica alemã’.”⁷⁹ Novamente a filosofia como fazer histórico, prático, mas agora a partir de Hegel, antes de Marx⁸⁰.

Após toda essa consideração sobre o lugar da citação nos *Cadernos* do trecho de *A Sagrada Família* como uma das três bases da formulação gramsciana da tradução e de sua função como marco da tradução entre diferentes linguagens nacionais e entre diversas dimensões da vida, poderíamos nos perguntar sobre a linguagem herdada que não chega a ser traduzida. Gramsci termina a nota 44 do caderno 1 criticando uma ala do partido comunista russo sobre a utilização anacrônica da linguagem jacobina, assim como a causa de erro que leva a esse uso artificioso.

A propósito da palavra de ordem “jacobina” lançada por Marx na Alemanha em 48-49, deve-se observar sua complicada fortuna. Retomada, sistematizada, elaborada, intelectualizada pelo grupo Parvus-Bronstein, se manifestou inerte e ineficaz em 1905 e mais tarde: era uma coisa abstrata, de gabinete científico. A corrente que a combateu nessa manifestação intelectualizada, ao contrário, sem usá-la “de propósito” a empregou de fato na sua forma histórica, concreta, viva, adaptada ao tempo e ao espaço, como surgindo de todos os poros da sociedade que ocorria transformar, da aliança entre as duas classes com a hegemonia da classe urbana. Num caso, temperamento jacobino sem o conteúdo político adequado, tipo Crispi; no segundo caso, temperamento e conteúdo jacobino segundo as novas relações históricas, e não segundo uma etiqueta intelectualista.⁸¹

Primeiramente, devido à cautela em relação à censura carcerária, Gramsci emprega o sobrenome menos famoso de Trotsky, Bronstein⁸², e Parvus se refere a Aleksandr Lvovitch Parvus, também conhecido por seus pseudônimos Aleksandr Molotov ou Moskovitch. A referência aos dois é pelo fracasso na participação na Revolução de 1905 na Rússia, que os levou à prisão. Para Gramsci, a não tradução de uma linguagem implicaria num uso não-histórico, anacrônico, e, portanto, um uso não político, completamente ineficaz historicamente. E a incorporação da linguagem jacobina pelo grupo Trotsky-Parvus não foi acompanhada de uma tradução, logo, era imitação rasa, utilização abstrata. Por ter sido realizada em “gabinete científico”, era intelectualista, e, assim, não poderia haver tradução ao popular, pois este grande

⁷⁹ Q 4, §56, p. 504 (CC, vol 6, p.368).

⁸⁰ Essa valorização de Hegel não é gratuita, pois se situava num campo polêmico do marxismo das primeiras décadas do século XX contra a predominante aversão aos idealistas alemães. Tal retorno a Hegel foi também proposto por Karl Korsch e Gyorg Lukács na década de 20 e estava inserida numa visão mais filosófica do marxismo.

⁸¹ Q 1, §44, p. 54. Tradução minha.

⁸² Gramsci utiliza nos *Cadernos* formas abreviadas ou crípticas para se referir aos dirigentes comunistas. Cfr. COSPITO, Giuseppe, “Le ‘cautele’ nella scrittura carceraria di Gramsci”, *International Gramsci Journal* No. 4, Junho 2015.

alcance só é conquistado quando a linguagem se torna atual. No texto C, Gramsci ainda acrescenta às suas críticas o caráter literário do uso por Trotsky-Parvus da linguagem jacobina herdada: “uma etiqueta literária e intelectualista”⁸³.

Por sua vez, o grupo oposto, facilmente identificável com o grupo majoritário comunista de Lênin, que realmente tinha feito a tradução da linguagem jacobina, recupera concretamente e historicamente esta linguagem a partir de seu “conteúdo político”, e não só de “temperamento jacobino”. O grupo de Lênin, então, realiza um uso vivo da linguagem herdada e, assim, político, eficaz, pois adaptado ao seu próprio local e às próprias relações históricas, e saindo de dentro dessa sociedade. Se foi feita essa tradução a partir do conteúdo da linguagem jacobina, e não somente de sua eloquência, o resultado é também um programa político que pense as alianças, assim como foi pensada pelos jacobinos, daí a “aliança de dois grupos sociais, com a hegemonia do grupo urbano”⁸⁴.

Apesar do êxito tradutório de Lênin na linguagem jacobina, o saldo não é o mesmo quando se trata da nova linguagem bolchevique fora da Rússia. Lênin admite a falha dos bolcheviques em se traduzirem para os europeus. Este é o segundo fundamento da tradutibilidade gramsciana, depois da citação do trecho de *A Sagrada Família* sobre a relação entre franceses e alemães. A frase citada de Lênin⁸⁵ mostra sua frustração na falha de tradução: “Em 1921: questões de organização. Vilici disse e escreveu: ‘não soubemos ‘traduzir’ nas línguas ‘europeias’ a nossa língua”⁸⁶. Essa curta nota se chama “Tradutibilidade das linguagens científicas e filosóficas”, título que nomeará a quinta parte do caderno especial 11, e no qual, logo depois terá lugar o texto C, nota 46, agora sem título. Nessa reescrita, há uma pequena mudança que indica uma ressalva de Gramsci: “[...] Vilici escreveu e disse (quase) assim...”⁸⁷. Significa assumir que estava interpretando o escrito de Lênin, no sentido da tradutibilidade. A partir disso, Gramsci, então, formulará um de seus grandes objetivos de sua reflexão teórica, o da tradução do bolchevismo para o italiano, como também, de um modo mais geral, para o ocidente.

Política popular e luta cultural

⁸³Q 19, §24, p. 2034 (CC, vol 5, p. 86). O texto C possui mais duas alterações relevantes: o termo “classes” é substituído por “grupos” e a expressão “tipo Crispi” é cortada.

⁸⁴ Q 19, §24, p. 2034 (CC, vol 5, p. 86).

⁸⁵ “Vilici” é uma das formas crípticas em que Gramsci indica o nome de Lênin, como também usará “Ilitch”.

⁸⁶ Q 7, §2, p. 854 (nov 30).

⁸⁷ Q 11, §46, p. 1468.

Apesar da angústia de Lênin sobre o fracasso da bolchevização da Europa, a tradução do bolchevismo não era tarefa somente dos comunistas russos. O esforço na bolchevização também partia, aliás, de quase todos os comunistas do mundo, que se esforçaram tremendamente para seguir o sucesso soviético. E aqueles que mais chegaram perto da vitória, se empenharam em teorizar as razões da vitória de Lenin. Como sabemos hoje, aqueles que somente imitaram e simularam em seus países a ação dos bolcheviques foram arrasados. Os poucos que triunfaram, ou minimamente resistiram e cresceram, não sendo exterminados, perceberam que Lênin não havia apenas traduzido e atualizado a linguagem revolucionária herdada dos jacobinos, demasiadamente obscura para populações não-europeias como os chineses, os angolanos ou os cubanos, exemplos de revoluções bem-sucedidas em três continentes diferentes. Esses revolucionários tinham descoberto que a tradução de Lênin pertencia, mais especialmente, à esfera do popular russo. E que sob a ótica gramsciana dirá respeito a uma certa relação com o senso comum.

Do vínculo bolchevique com o popular, há uma caracterização bastante instigante sobre a teoria de Lênin num texto B do caderno 3 escrito entre junho e julho de 1930, a nota 48 “Passado e presente. Espontaneidade e direção consciente”. Como já dito, esta passagem também representa um salto no desenvolvimento conceitual sobre a tradutibilidade nos *Cadernos*, além de figurar como um importante elo entre a tradução e as formulações sobre o senso comum.

Há duas críticas na abertura da nota, a primeira contraria a visão elitista sobre a espontaneidade dos movimentos populares, e a segunda ataca o político trabalhista belga Henri de Man⁸⁸, que contesta o marxismo através do senso comum. Quanto à primeira crítica, o argumento de Gramsci é que nos movimentos populares, típicos da “história das classes subalternas”⁸⁹, há uma “‘multiplicidade’ de elementos de ‘direção consciente’”, embora, nenhum deles predomine ou ultrapasse “o nível da ‘ciência popular’ de um determinado estrato social, do ‘senso comum’, ou seja, da concepção de mundo tradicional deste determinado estrato”⁹⁰. Não haveria, portanto, um espontaneísmo puro, mas simplesmente “um elemento primitivo de direção consciente, de disciplina”⁹¹, que permanece ao nível do senso comum, numa visão de mundo tradicional.

⁸⁸ Além de seu antimarxismo formulado em seu livro *A superação do marxismo* (lido por Gramsci no cárcere e comentado duas vezes, cfr.: Q4, § 30, p. 446 e Q11, § 66, p. 1503), Henri de Man teve ainda uma virada fascista na década de 1930, que o levou a colaborar com a ocupação nazista da Bélgica em 1940 e 1941.

⁸⁹ Q3, § 48, p. 328 (CC, vol. 3, p. 194). Texto B.

⁹⁰ Q3, § 48, p. 328 (CC, vol. 3, p. 194).

⁹¹ Q3, § 48, p. 329 (CC, vol. 3, p. 195).

A segunda crítica é endereçada ao pensamento folclorista e passadista de Henri de Man e diz respeito à típica

posição daqueles que, tendo descrito o folclore, a bruxaria, etc., e demonstrado que estes modos de ver têm uma raiz historicamente vigorosa e se enraízam tenazmente na psicologia de determinados estratos populares, acreditam “superar” a ciência moderna e tomam como “ciência moderna” os artigos das revistas populares de ciência e as publicações em fascículos; este é um verdadeiro caso de teratologia intelectual, de que existem outros exemplos: precisamente, os admiradores do folclore, que sustentam sua conservação, os “bruxos” ligados a Maeterlinck, que consideram se deva retomar o fio da alquimia e da bruxaria, rompido pela violência, para repor a ciência num caminho mais fecundo de descobertas, etc.⁹²

A onda dos estudos folclóricos exprime uma característica importante do caldo cultural na virada do XIX para o XX e envolve boa parte dessa intelectualidade⁹³, como De Man e o poeta e dramaturgo Maeterlinck. Frequentemente o fascínio pelo folclore foi acompanhado de uma ideologia depreciadora da ciência moderna ou, no mínimo, da cultura moderna⁹⁴. É o caso da “teratologia intelectual” de de Man, cujo louvor às bizarrices do folclore e do senso comum o conduz a querer salvaguardar os componentes mágicos e místicos de uma cultura popular ancestral. Da postura anti-moderna de de Man, aliás, segue-se seu deslocamento de político trabalhista com ideias socialistas na década de 20 para fascista e colaboracionista na segunda metade da década de 30.

A parte do estudo de de Man sobre a necessidade de investigar a cultura popular é o único ponto de convergência com Gramsci. Fortemente afetado por essa necessidade, simultaneamente científica e política, Gramsci entende que ela já havia sido pensada e executada por Lênin, que já estava implícita na “doutrina de Ilitch”:

“No entanto, De Man tem um mérito incidental: demonstra a necessidade de estudar e elaborar os elementos da psicologia popular, historicamente e não sociologicamente, ativamente (isto é, para transformá-los, através da educação, numa mentalidade moderna) e não descritivamente, como ele faz;

⁹² Q3, § 48, p. 328-329 (CC, vol. 3, p. 194-195).

⁹³ Não só europeia, já que a busca por uma cultura nacional através do folclore se tornou referência para diversos intelectuais fora da Europa, como o caso do modernista paulista Mário de Andrade ou Cecília Meireles no modernismo do Rio. A magnitude do fenômeno do folclore se explica por se encontrar associado às inéditas construções nacionais, retrato do novo tipo de Estado que estava surgindo.

⁹⁴ No campo dos estudos folclóricos no Brasil é o caso de Luís da Câmara Cascudo, que se interessava por um folclore mais descritivo e estático: “O que me interessa é a vida do povo na sua normalidade. Dedico-me a descobrir as permanências na vida brasileira” (“A decepção política de um fidalgo do sertão”, Folha de São Paulo, 27/12/1998. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs27129806.htm>. Acesso: 25/01/2023). Cascudo tinha posições monarquistas na juventude e depois tornou-se membro da Ação Integralista Brasileira.

mas esta necessidade estava pelo menos implícita talvez também explicitamente declarada) na doutrina de Ilitch, coisa que De Man ignora completamente.”⁹⁵

Não obstante de Man examinar o folclore de maneira extremamente limitada, isto é, “sociologicamente”⁹⁶ e “descritivamente”, ele acaba por revelar incidentalmente uma necessidade política de primeira ordem sobre o popular. É preciso se aprofundar, de modo ativo e histórico, no popular e em sua psicologia. Não se trata de minuciar, mas significa que se deve investigar o popular e ao mesmo tempo educá-lo, modernizando-o. É essa na verdade a grande tradução de Lênin, a tradução do popular na Rússia, o tratamento ativo do popular sob o ângulo histórico e da psicologia popular⁹⁷.

Existe, então, essa necessidade premente de elaborar e transformar o popular, que consiste, por sua vez, em organizar aquele espontaneísmo dos movimentos das classes subalternas que se situa ao nível do senso comum, aquele elemento primitivo de direção consciente. Deve-se orientar esses “sentimentos espontâneos das massas”⁹⁸, que não são tão espontâneos assim:

“Espontâneos” no sentido de que não se devem a uma atividade educadora sistemática por parte de um grupo dirigente já consciente, mas que se formaram através da experiência cotidiana iluminada pelo “senso comum”, ou seja, pela 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.⁹⁹

⁹⁵ Q3, § 48, p. 329 (CC, vol. 3, p. 195).

⁹⁶ Obviamente, Gramsci se refere aos sociologismos positivistas tão em voga em sua época, como a “sociologia loriana” (Q1, § 25, p. 21) ou a sociologia de esquerda na Itália que aderira ao Lombroso (Q1, § 27, p. 22), e os dois aparecem comentados juntos Q1, § 32, p. 25, isso para citar apenas os primeiros exemplos do caderno 1.

⁹⁷ Se tal tradução do folclore e da psicologia popular nunca chegaram a ser realizadas por Câmara Cascudo, é Mário de Andrade o nosso Lênin do popular brasileiro: “[...] necessidade prática de fundir arte popular e arte erudita, em busca de um caráter nacional mais expressivo e verdadeiro [...]. Essa mesma necessidade manifesta-se do mesmo modo na ânsia de recuperação histórica, tema constante nos ensaios e nas poesias tanto quanto em Macunaíma. Seria melhor dizer: na consciência de um passado, de tradições e de antepassados fundamentalmente comuns, dos quais, acreditava, começa a brotar alguma coisa nova e de feições originais já nos fins do século XIX. Este é um problema de difícil tratamento em poucas palavras. Em todo caso, as experiências de Mário de Andrade lembram-me o que van Gennep escreveu algures sobre o entrosamento do histórico no folclórico. Até certo ponto as objetivações populares referem-se diretamente aos acontecimentos da vida em comum e às reações mais vivas que provocam nos indivíduos.” (FERNANDES, Fernandes. Mário de Andrade e o Folclore Brasileiro. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, [S. l.], n. 36, p. 141-159, 1994. DOI: 10.11606/issn.2316-901X.v0i36p141-159. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/72003>. Acesso em: 25 jan. 2023.) Além de Mário ter simpatizado com as ideias socialistas: “Minha maior esperança é que se consiga um dia realizar no mundo o verdadeiro e ainda ignorado socialismo. Só então o homem terá o direito de pronunciar a palavra ‘civilização’” (ANDRADE, Carlos Drummond de. *A lição do amigo: cartas de Mário de Andrade a Carlos Drummond de Andrade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 277).

⁹⁸ Q3, § 48, p. 330 (CC, vol. 3, p. 196).

⁹⁹ Q3, § 48, p. 330-331 (CC, vol. 3, p. 196-197).

A agudeza do olhar gramsciano não só questiona que dentro dos movimentos ditos espontâneos, há uma multiplicidade de direções ao nível do senso comum, mas que a própria espontaneidade do senso comum visto como instinto é uma conquista histórica anterior. Um instinto popular que se liga com alguma sobrevivência primitiva. Essa historização do popular na política não conduz Gramsci a refutar ou relativizar a dualidade entre sentimentos espontâneos da massa e direção consciente. Essa oposição continua sendo importante, pois precisamente a unidade entre os dois que é “a ação política real das classes subalternas como política de massas”¹⁰⁰ e próprio do devir histórico¹⁰¹. Unidade entre espontaneidade, formada através da “experiência cotidiana iluminada pelo ‘senso comum’”, e direção consciente, sua “atividade educadora sistemática” de um grupo dirigente.

Neste momento da nota 48, surge um questionamento, “questão teórica fundamental”¹⁰², da impossibilidade de modernizar o senso comum, de que a “a teoria moderna pode estar em oposição aos sentimentos “espontâneos” das massas”.

Não pode estar em oposição: entre eles há diferença “quantitativa”, de grau, não de qualidade: deve ser possível uma “conversão”, por assim dizer, uma passagem da teoria para os sentimentos e vice-versa. (Recordar que Immanuel Kant considerava que suas teorias estavam de acordo com o senso comum; a mesma posição pode ser verificada em Croce: recordar a afirmação de Marx na Sagrada Família de que as fórmulas da política francesa da Revolução se traduzem [si riducono] nos princípios da filosofia clássica alemã).¹⁰³

Não deve haver um abismo intransponível entre a cultura e teoria modernas e a cultura popular tradicional do senso comum, tendo um espaço de conversão mútua. Sendo essa “questão teórica fundamental”, de fundo iluminista, bastante controversa, Gramsci é cauteloso: “deve ser possível uma conversão”. Controversa, pois se trata de inumeráveis tentativas históricas falhas de educar o senso comum nos valores democráticos. Gramsci só viu uma triunfar, a russa de outubro de 1917, todas as outras foram destruídas como a Comuna de Paris.

¹⁰⁰ Q3, § 48, p. 330 (CC, vol. 3, p. 196).

¹⁰¹ Q3, § 48, p. 329 (CC, vol. 3, p. 195): “Que em todo movimento “espontâneo” haja um elemento primitivo de direção consciente, de disciplina, é demonstrado indiretamente pelo fato de que existem correntes e grupos que defendem a espontaneidade como método. A este propósito é preciso fazer uma distinção entre elementos puramente “ideológicos” e elementos de ação prática, entre estudiosos que sustentam a espontaneidade como “método” imanente e objetivo do devir histórico e politiqueros que a sustentam como método “político”. Nos primeiros trata-se de uma concepção errada, nos segundos trata-se de uma contradição imediata e mesquinha que deixa ver a origem prática evidente, ou seja, a vontade imediata de substituir uma determinada direção por outra”.

¹⁰² Q3, § 48, p. 330 (CC, vol. 3, p. 196).

¹⁰³ Q3, § 48, p. 331 (CC, vol. 3, p. 197).

E o impacto na política popular depois de uma dessas derrotas é extremamente negativo e duradouro, uma passividade que dura décadas¹⁰⁴. A cautela se dá, portanto, porque se é possível uma conversão, a análise histórica testemunha que o provável é que não ocorra a conversão e as duas esferas sigam a se descontinuar e se contrapor. Porém, teoricamente, não faria sentido alguma regra de incompatibilidade, já que o próprio espontâneo dos subalternos foi uma conquista histórica. Haveria, então, apenas uma divergência conjuntural entre o espontâneo de conquistas antigas e aquele prestes a se tornar espontâneo, como uma nova conquista histórica.

Posto esse cuidado, Gramsci cita os exemplos de Kant e Marx para validar e reforçar seu argumento de conversão possível entre cultura moderna e senso comum, isto é, que de nenhuma maneira os dois seriam opostos e inconciliáveis. A utilização de Kant é referente a uma passagem da *Crítica da razão pura* em que Kant valoriza o bom senso ou a razão comum, estabelecendo uma crítica à tentação da filosofia em se sobressair e suplantar o entendimento ou juízo comum, no objetivo de desvelar o mundo além da experiência, além de um senso comum.

Mas isso é tudo que a razão pura alcança, poder-se-ia perguntar, ao abrir perspectivas para além dos limites da experiência? Nada mais que dois artigos de fé? Isto é algo que o *entendimento comum* [*gemeine Verstand*] também teria conseguido, sem apelar aos conselhos dos filósofos. [...] Mas vocês exigem, então, que um conhecimento concernente a todos os homens deva ultrapassar o *entendimento comum* [*gemeinen Verstand*] e ser revelado a vocês pelos filósofos? Justamente isso que vocês reprovam é a melhor confirmação da correção das afirmações feitas até aqui, pois com isso se descobre aquilo que a princípio não se podia prever, a saber, que não se pode culpar a natureza, naquilo que é inerente a todos os seres humanos sem diferença, de distribuir seus dons com parcialidade; e que a mais elevada filosofia não poderia ir além, no que diz respeito aos fins essenciais da natureza humana, da orientação que a natureza conferiu também ao mais *comum entendimento* [*gemeinsten Verstande*].¹⁰⁵

Kant considera, então, que as teorias filosóficas não podem romper com a cultura do senso comum, pois a descontinuação entre as duas esferas levaria o filósofo a se arrogar o papel de portador de uma verdade revelada a poucos sábios. Tal forma alcançada pela busca de se

¹⁰⁴ Q3, § 48, p. 329 (CC, vol. 3, p. 195): “O apoliticismo dos sindicalistas franceses antes da guerra continha ambos os elementos [espontaneidade como método histórico e como método político]: era um erro teórico e uma contradição (havia o elemento “soreliano” e o elemento da concorrência entre a tendência política anarcosindicalista e a corrente socialista). Isto ainda era a consequência dos terríveis fatos parisienses de 1871: a continuação, com métodos novos e uma brilhante teoria, da passividade de três décadas (1870-1900) dos operários franceses. A luta puramente “econômica” não incomodava a classe dominante, muito ao contrário”.

¹⁰⁵ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura* (B 859). Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015, p. 599. Grifos meus. E onde aparece o conceito de entendimento comum, coloquei entre colchetes o original alemão.

e elevar acima da natureza humana seria relativa a algo extra-humano. A filosofia, para Kant, deve continuar ligada ao senso comum, pois os “fins essenciais da natureza humana” são próprios de todos, e não de poucos, e, assim, a filosofia não pode ir além do senso comum, mas manter sempre um elo de coabitação. O apelo kantiano a que a filosofia mantenha esse elo é indicado para a filosofia de Croce também e por isso Gramsci vai lhe dedicar diversas notas sobre vínculo de Croce com o senso comum, que serão devidamente analisadas posteriormente.

Quanto à citação de Marx é a mesma comentada pouco atrás, referente ao trecho da *Sagrada Família*. E aqui corrobora com o argumento gramsciano da conversão entre senso comum e modernidade, pois diz respeito à outra conversão muito semelhante, da ação política francesa, ação popular diga-se de passagem, com a teoria moderna alemã. Significa dizer, com Marx, que o popular é altamente compatível com a teoria mais moderna. A propósito, essa questão teórica fundamental que inquieta Gramsci será um de seus grandes problemas, poder-se-ia dizer, um de seus *leitmotivs*, a luta cultural da modernidade para transformar o popular. Ponto que tratarei mais à frente, quando analisar a terceira base da formulação de tradução, as referências a Vailati.

Para concluirmos a nota 48 do caderno 3, é preciso examinar a defesa biográfica que Gramsci faz de si e do grupo do *L'Ordine Nuovo* durante o Biênio Vermelho. Defesa, pois foram duramente criticados, sendo acusados de serem espontaneístas e voluntaristas. Acusação gravíssima, para Gramsci, visto que renunciar à direção de um movimento popular pode causar consequências desastrosas:

Negligenciar e, pior, desprezar os movimentos ditos “espontâneos”, ou seja, renunciar a dar-lhes uma direção consciente, a elevá-los a um plano superior, inserindo-os na política, pode ter freqüentemente consequências muito sérias e graves. Ocorre quase sempre que um movimento “espontâneo” das classes subalternas seja acompanhado por um movimento reacionário da ala direita da classe dominante, por motivos concomitantes: por exemplo, uma crise econômica determina, por um lado, descontentamento nas classes subalternas e movimentos espontâneos de massa, e, por outro, determina complôs de grupos reacionários que exploram o enfraquecimento objetivo do Governo para tentar golpes de Estado. Entre as causas eficientes destes golpes de Estado deve-se pôr a renúncia dos grupos responsáveis a dar uma direção consciente aos movimentos espontâneos e, portanto, a torná-los um fator político positivo.¹⁰⁶

Dirigir, dar uma “direção consciente” a um movimento espontâneo significa fazê-lo conquistar posições, resistir mais longamente. Uma tradução do popular à política, dos movimentos

¹⁰⁶ Q3, § 48, p. 331 (CC, vol. 3, p. 197).

espontâneos, e por isso mais frágeis e fugazes, à intrincada luta política nacional. Sem isso, isto é, sem esses movimentos espontâneos se tornarem “um fator político positivo”, e junto do descontentamento dos subalternos, emerge, concomitante, o movimento regressivo da direita tentando golpes de Estado. E justamente o sucesso desses golpes que terá uma relação direta com o tamanho dos estragos causados pela renúncia do grupo dirigente nos movimentos populares.

Entretanto, quando Gramsci fala da sua atuação junto da do *L'Ordine Nuovo*, do próprio movimento turinense, não se trata de uma “simples aventura de grupos que invocam as massas”¹⁰⁷, mas de um modelo de direção justa, que consegue uma disciplina originada da unidade entre dirigentes e espontâneos, como “política de massas”¹⁰⁸.

O movimento turinense foi acusado simultaneamente de ser “espontaneísta” e “voluntarista” ou bergsoniano (!). A acusação contraditória, uma vez analisada, mostra a fecundidade e a justeza da direção que lhe foi impressa. Esta direção não era “abstrata”, não consistia em repetir mecanicamente fórmulas científicas ou teóricas; não confundia a política, a ação real, com a investigação teórica; ela se aplicava a homens reais, formados em determinadas relações históricas, com determinados sentimentos, modos de ver, fragmentos de concepções do mundo, etc., que resultavam das combinações “espontâneas” de um dado ambiente de produção material, com a reunião “casual”, nele, de elementos sociais díspares. Este elemento de “espontaneidade” não foi negligenciado, menos ainda desprezado: foi educado, orientado, purificado de tudo o que de estranho podia afetá-lo, para torná-lo homogêneo em relação à teoria moderna, mas de modo vivo, historicamente eficiente. Os próprios dirigentes falavam de “espontaneidade” do movimento; era justo que se falasse assim: esta afirmação era um estimulante, um tônico, um elemento de unificação em profundidade, era acima de tudo a negação de que se tratava de algo arbitrário, aventureiro, artificial e não de algo historicamente necessário. Dava à massa uma consciência “teórica”, de criadora de valores históricos e institucionais, de fundadora de Estados.¹⁰⁹

A necessidade imperiosa dessa defesa se dá porque os próprios dirigentes do *L'Ordine Nuovo* “falavam de ‘espontaneidade’ do movimento”, dando margens a interpretações de que eles teriam renunciado à direção consciente desse movimento espontâneo. Porém, Gramsci defende que a política *ordinenuovista* a favor da espontaneidade do movimento favorecia sua unificação, tarefa difícil devido às enormes proporções que o movimento atingiria, e, assim, negava e se contrapunha à concepção de direção que pensa e age à parte, exteriormente ao próprio movimento, como se fosse uma mera aventura dos dirigentes, um braço artificial do

¹⁰⁷ Q3, § 48, p. 330 (CC, vol. 3, p. 196).

¹⁰⁸ Q3, § 48, p. 330 (CC, vol. 3, p. 196).

¹⁰⁹ Q3, § 48, p. 330 (CC, vol. 3, p. 196).

movimento. A confusão desses críticos aos *ordinenuovistas* decorria de sua visão dogmática sobre o papel político dos dirigentes, uma vez que eles esperavam uma aplicação esquemática de alguma teoria revolucionária supostamente tradicional ou considerada padrão, repetindo “mecanicamente fórmulas”, que por sua vez foram baseadas em uma experiência política anterior, alheia. O que importa aqui é que essa crítica se funda numa simulação de outra situação, envolvendo um descuido com a realidade vivida no presente dos dirigentes *ordinenuovistas*, um descuido tradutório.

Os *ordinenuovistas*, ao contrário, sem confundir política e ação real com pesquisa teórica, se aplicavam à maior complexidade que uma leitura política da situação podia oferecer, do modo que sua direção “se aplicava a homens reais”, homens resultam de inúmeras variáveis de fragmentos históricos e sociais, junto de sentimentos, concepções de mundo e ambientes reunidos casualmente. O elemento de espontaneidade foi educado, purificado de seus fragmentos alheios à “política de massas”, e, assim, se modernizando. Traduzindo o movimento, os dirigentes do *L’Ordine Nuovo* aproveitaram e teorizaram toda aquela espontaneidade, dando “à massa uma consciência ‘teórica’” de sua capacidade histórica real de instaurar um novo Estado. Por isso, esse elemento de direção incipiente foi transformado numa “política de massas” nacional. Ou melhor, quase nacional, já que o movimento grevista do Biênio Vermelho se expandiu de Turim e Milão para toda a parte setentrional do país e porções centrais, mas não se efetivou no sul. E justamente partiu da Itália meridional o impulso indispensável da reação estatal que esmagou o movimento, a despeito de suas enormes proporções.

Enquanto que os *Cadernos* podem ser considerados como um gigantesco movimento de repensar e recolocar as categorias políticas e marxistas em face não só da derrota do Biênio Vermelho na Itália, mas de todas as outras revoluções que fracassaram após a Russa, tentando imitá-la, como a Alemã de 1918-1919 ou a Húngara de 1919, Gramsci procura nesta nota justificar sua posição justa como dirigente embora o desfecho do movimento tenha sido desfavorável. Vencido, mesmo que tenha realizado uma teorização do popular italiano e uma tradução do movimento popular para a política de massas. Os dirigentes do *L’Ordine Nuovo* não foram passivos, esperando uma situação ideal ou simulando uma política dos soviets de 1917. Eles enfrentaram corajosamente todas as adversidades e contradições bizarras da vida política italiana, nunca abdicando de pensar e de sua função como teórico:

A concepção histórico-política escolástica e acadêmica: só é real e valioso aquele movimento que é cem por cento consciente e que, mais ainda, é

determinado por um plano minuciosamente traçado com antecedência ou corresponde (o que é a mesma coisa) à teoria abstrata. Mas a realidade é rica das mais bizarras combinações e é o teórico que, nesta bizarria, deve rastrear a comprovação de sua teoria, “traduzir” em linguagem teórica os elementos da vida histórica e não, inversamente, a realidade apresentar-se segundo o esquema abstrato. Isto não acontecerá jamais e, portanto, esta concepção é apenas uma expressão de passividade. (Leonardo sabia achar o número em todas as manifestações da vida cósmica, mesmo quando os olhos profanos só viam arbítrio e desordem.).¹¹⁰

Os acadêmicos abstratos só permitem a história conforme seu planejamento detalhado, só valorizam o movimento que cumpre suas próprias exigências teóricas, exigências que são tidas como o programa mais eficaz, o único programa válido. Este modo dogmático de fazer política inverte a dinâmica do pensamento com a realidade, querendo projetar na realidade seus desejos teóricos e fugindo de encarar a realidade como ela é. Ao contrário da projeção teórica na realidade, a tradução, postura ativa no mundo, busca enfrentar e enxergar as contradições do real, para daí teorizá-las de modo apropriado, corrigindo a ordem do pensamento, seguindo da complexidade mesma da vida histórica para a síntese numa teoria. Gramsci anota em inúmeras passagens a tarefa de determinar ou consolidar o significado dos conceitos expostos¹¹¹, pois o processo de conceitualizar o real é descontínuo.

Uma vez que a realidade mesma é um emaranhado de tendências e aspectos contraditórios, o trajeto do pensamento deve ser sempre acidentado, exigindo muitas idas e voltas entre pensamento e real. A vantagem da linguagem teórica é organizar esse emaranhado e proporcionar que nos aproximemos mais claramente de um entendimento do todo, achando o fio racional por detrás de todos os cantos labirínticos da vida. Muito parecido com o processo de pensamento do qual Marx desmistificou a dialética hegeliana:

A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede em absoluto que ele tenha sido o primeiro a expor, de modo amplo e consciente, suas formas gerais de movimento. Nele, ela se encontra de cabeça para baixo. É preciso desvirá-la, a fim de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico.¹¹²

¹¹⁰ Q3, § 48, p. 332 (CC, vol. 3, p. 198).

¹¹¹ Gramsci usa bastante essa expressão. Os exemplos iniciais são: “Occorrerebbe fissare bene questi concetti, ripensandoli a fondo” (Q1, § 65, p. 76); “[...] stabilire i concetti esatti in questa quistione...” (Q 3, § 74, p. 352); “Fissare questo concetto esattamente...” (Q 3, § 110. p. 381); “Bisogna fissar bene il significato del concetto...” (Q 4, § 12, p. 433).

¹¹² MARX, Karl. “Posfácio da segunda edição”, em *O capital: Livro I*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 100.

E da mesma forma como fazia Leonardo treinando seus “olhos” para “achar o número em todas as manifestações da vida cósmica, mesmo quando os olhos profanos só viam arbítrio e desordem”, é necessário que o teórico treine seus olhos para enxergar a racionalidade no contrassenso místico que envolve a realidade. O teórico-tradutor veria, então, as consciências e as formas incipientes de direção no movimento popular, a lógica do senso comum, onde todos vissem bizarrices e espontaneidade.

Chego agora ao tema do pragmatismo, terceiro e último fundamento da tradutibilidade gramsciana. Gramsci enquadra os pragmatistas junto de Benedetto Croce, Georges Sorel e Henri Bergson, como correntes idealistas, que teriam uma dívida com as inovações do marxismo, “porque justamente o marxismo foi um momento da cultura, uma atmosfera difusa, que modificou os velhos modos de pensar para ações e reações não aparentes ou não imediatas”¹¹³. Há, então, um apreço inicial a essa corrente idealista, pois importa a Gramsci se aprofundar sobre esse “elo histórico do marxismo”¹¹⁴, assim como o fato dos pragmatistas serem adversários das “tendências metafísicas e especulativas”¹¹⁵. Assim sendo, os estudos sobre o pragmatismo nos *Cadernos* se dividem em duas vertentes distintas, uma de menor alcance e outra que vai de encontro com o cerne da elaboração gramsciana sobre linguagem e filosofia. A primeira, de menor monta, se encontra contida em seus extensos estudos sobre o americanismo. Gramsci se programa a estudar, mas acaba tomando poucas notas das filosofias de William James¹¹⁶ e Josiah Royce¹¹⁷, expoentes do pragmatismo concebido nos Estados Unidos.

A segunda vertente é a do pragmatismo fora das raízes anglo-saxônicas, especialmente aquele formulado na Itália. Trata-se do interesse de Gramsci pelas discussões empreendidas pelo filósofo Vilfredo Pareto e pelo crítico literário Giuseppe Prezzolini¹¹⁸ sobre a linguagem como causa de erro, e, sobretudo, as notas que comentam as ideias do matemático e filósofo Giovanni Vailati, autor de grande interesse nos *Cadernos* devido à sua concepção de linguagem e à sua discussão da tradução das linguagens científicas¹¹⁹. Embora mantenha a tradução de

¹¹³ Q4, § 3, p. 421-422, (Texto A: reescrito em Q16, § 9). Tradução minha.

¹¹⁴ Q4, § 3, p. 421-422, (Texto A: reescrito em Q16, § 9). Tradução minha.

¹¹⁵ Q5, § 23, p. 563 (Texto B) (CC, vol. 2, p. 109): “O japonês, ao contrário do chinês, não possui tendências metafísicas e especulativas (é ‘pragmatista’ e empirista)”.

¹¹⁶ Q1, § 34, p. 26 (Texto B), Q4, § 76, p. 515-516 (Texto B), Q17, § 22, p. 1925 (Texto B).

¹¹⁷ Q1, § 105, p. 97 (Texto B).

¹¹⁸ Q4, § 18, p. 439-440 (Texto A: reescrito em Q11, § 44) e Q4, § 42, p. 468-469 (Texto A: reescrito em Q11, § 48).

¹¹⁹ Q4, § 42, p. 468-469 (Texto A: reescrito em Q11, § 48).

Vailati em alta conta, Gramsci voltará atrás em relação ao apreço inicial à concepção de linguagem de Vailati e dos pragmatistas italianos¹²⁰, criticando-a.

Os pragmatistas sonham em criar uma nova concepção de mundo a partir da mera criação de um novo léxico, mais científico e matemático¹²¹, do mesmo modo que Giovanni Gentile e Ugo Spirito confundem inovação científica com criação de vocabulário¹²². Na análise de Gramsci, esse projeto ilusório nasce do equívoco de não se compreender o caráter metafórico da linguagem, sendo impossível retirar o significado metafórico de qualquer linguagem, por mais depurada que ela venha a ser. Uma vez que “a linguagem se transforma com a transformação de toda a civilização e precisamente assume metaforicamente as palavras das civilizações e culturas precedentes”¹²³, há, então, não somente a criação de palavras novas, mas também novos usos de palavras mais velhas. A linguagem possui, seja em círculos populares, seja em círculos cultos, um uso metafórico corrente que é irrevogável, em razão da linguagem ser transmitida de forma ininterrupta, e, assim, ser carregada muito mais através de continuidades históricas do que por rupturas. Isso faz com que a linguagem carregue resíduos mais ou menos antigos e sempre se situe entre novas composições e recomposições de significados do velho com o novo.

Quanto a Vailati, Gramsci manifesta seu grande interesse no nota 42 do caderno 4¹²⁴, “Giovanni Vailati e a linguagem científica”, ligando Vailati ao trecho de Marx sobre a tradução da linguagem política francesa na linguagem da filosofia clássica alemã. Após Gramsci revelar que toda a sua reflexão sobre tradutibilidade é uma continuação do novo modo de pensar a história iniciado por Marx, há uma citação de uma carta aberta de Luigi Einaudi ao economista e estatístico Rodolfo Benini. Na carta, Einaudi, citando Vailati e Achille Loria, se coloca contra as ideias dos filósofos fascistas Ugo Spirito e Giovanni Gentile¹²⁵, e, assim, se aproxima dos pragmatistas nas questões da inovação científica e da linguagem como causa de erro:

Se eu possuísse a maravilhosa faculdade que no grau mais elevado tinha o falecido amigo Vailati, de traduzir qualquer teoria da linguagem geométrica

¹²⁰ Q7, § 36, p. 886-887 (Texto A: reescrito em Q11, § 24) e Q10, § 44, p. 1330 (Texto B).

¹²¹ Q7, § 36, p. 886-887 (Texto A: reescrito em Q11, § 24).

¹²² Q4, §42.

¹²³ Q7, § 36, p. 886-887 (Texto A: reescrito em Q11, § 24).

¹²⁴ Q 4, §42, p. 469 (Texto A: reescrito em Q 11, §48): “Quero somente anotar a necessidade de estudar esse aspecto do pragmatismo italiano (especialmente em Vailati) e de Pareto sobre a questão da linguagem científica”. Tradução minha.

¹²⁵ Q 4, §42, p. 469 (Texto A: reescrito em Q 11, §48): “A filosofia gentiliana é, no mundo contemporâneo, aquela que mais faz questão de 'palavras', de 'terminologia', que dá por nova 'criação' toda modificação gramatical da expressão...”. Tradução minha.

para aquela da algébrica, daquela hedonista para aquela da moral kantiana, da terminologia econômica pura normativa para aquela da aplicação de princípios, poderia tentar retraduzir a página de Spirito para a sua formulação, ou seja, a dos economistas clássicos. Seria um exercício fecundo, similar aquele do qual conta Loria, empreendido por ele na juventude: de expor sucessivamente uma dada demonstração econômica primeiro na linguagem de Adam Smith e depois na de Ricardo e em seguida na de Marx, de Stuart Mill e de [John Elliott] Cairnes. Mas são exercícios que, depois de feitos, eram, como fazia Loria, recolocados na gaveta.¹²⁶

Ainda que os exercícios citados por Einaudi pertençam “à mesma série”, Gramsci diferencia as “intenções ‘metodológicas’ de Einaudi”¹²⁷ daquelas implícitas na passagem de Marx, afirmando que as de Einaudi são mais restritas, alcançado apenas o primeiro grau do problema. As traduções que Einaudi cita de Vailati e de Loria são meros exercícios formativos, uma tradução entre teorias de uma mesma área, recolocando um problema em diferentes abordagens. Eram exercícios sem grande interesse e sem sentido de publicação, porque, para Einaudi, serviam como uma “lição de modéstia” para aqueles que, como Ugo Spirito, acreditam que as novas ideias e métodos são “pura e simplesmente uma questão de terminologia, de palavras”¹²⁸. Loria, nos seus exercícios, queria ensinar os mais jovens a distinguir o verdadeiramente novo do já conhecido, “porque se essa novidade pudesse ter sido dita com as palavras deles [Smith, Ricardo, Marx] e se enquadrar no pensamento dos velhos, era sinal de aquela coisa [percebida como nova] estava contida naquele pensamento [dos velhos]”¹²⁹, explica Einaudi.

Na reescrita desta nota em seu respectivo texto C, na nota 48 do caderno 11, da segunda metade de 1932, Gramsci acrescenta que a restrição de Einaudi sobre a tradução se deve a ele se circunscrever apenas às “linguagens particulares de personalidades da ciência”, enquanto a tradução marxista e gramsciana diz respeito às “linguagens de culturas nacionais”¹³⁰. Alguns meses antes, em junho de 1932, ao tratar sobre Vailati e a tradutibilidade na nota 20 do caderno 10, um texto B, Gramsci comentava a capacidade de Vailati citada por Einaudi como a de “apresentar um teorema econômico (ou também filosófico) e a sua solução nas diversas linguagens científicas surgidas do processo histórico de desenvolvimento das ciências”¹³¹, do

¹²⁶ Q4, § 42, p. 468 (Texto A: reescrito em Q11, § 48).

¹²⁷ Q4, § 42, p. 468 (Texto A: reescrito em Q11, § 48).

¹²⁸ Q4, § 42, p. 468 (Texto A: reescrito em Q11, § 48).

¹²⁹ Q4, § 42, p. 468 (Texto A: reescrito em Q11, § 48).

¹³⁰ Q11, § 48, p. 1469 (Texto C: origem em Q4, § 42).

¹³¹ Q10, § 20, p. 1258 (Texto B) (CC, vol. 1, p. 328).

mesmo modo que Benini “apresentou em linguagem de economia liberal um fato econômico já apresentado na linguagem da filosofia da práxis”¹³².

Até Engels dizia que era possível alcançar “mesmo partindo da concepção marginalista do valor, às mesmas conseqüências (ainda que em forma vulgar) a que chegou a economia crítica”¹³³. Neste caso, da tradução entre linguagens mais ou menos científicas, seria preciso demonstrar a superioridade da “solução crítica”, sendo necessário, para isso, “que os textos sejam sempre “bilíngües”, com o texto autêntico e a tradução “vulgar” ou de economia liberal ao lado, ou interlineada”¹³⁴. Embora a tradutibilidade das linguagens científicas tenha alguma valia, elas são restritas, porque não alcançam a tradução entre culturas. Na continuação da nota 42 do caderno 4, Gramsci descreve essa outra tradução, mais densa e difícil:

Como dois indivíduos, produtos de uma mesma e fundamental cultura, crêem de sustentar coisas diferentes somente porque usam uma terminologia diferente, assim no campo internacional, duas culturas, expressões de duas civilizações fundamentalmente similares, crêem de serem antagônicas, diferentes, uma superior à outra, porque usam expressões ideológicas diferentes, filosóficas, ou porque uma tem um caráter mais estritamente prático, político (França), enquanto a outra tem um caráter mais filosófico, doutrinário, teórico. Na realidade, para o historiador, elas são intercambiáveis, são convertíveis [riducibili] uma à outra, são traduzíveis reciprocamente. Essa ‘tradutibilidade’ não é perfeita, certamente, em todos os seus particulares (também importantes); mas o é no ‘fundo’ essencial. Uma é realmente superior à outra, mas não sempre naquilo que os seus representantes e seus clérigos fanáticos pretendem; se assim não fosse, não haveria progresso real, que decorre também por impulsos nacionais.¹³⁵

Tradução entre culturas é uma operação bastante complexa, pois se trata de uma comparação entre histórias, histórias culturais e seus pontos de contato, e não uma simples aplicação de um problema, expressão ou fórmula de uma teoria a outra, ou até mesmo de um esquema cultural a outro, como vimos a adaptação à Itália que Ferrari fazia do esquema cultural francês. O argumento gramsciano envolve compreender que diferenças de expressão e terminologia, mesmo que, como reescrito no texto C, sejam vistas como verdades científicas¹³⁶, não podem ser superestimadas e tratadas como causas de uma cisão primordial e irrevogável, seja no interior de uma mesma cultura e nação, seja entre nações distintas. Mesmo que em determinado momento da luta política e militar tais diferenças apareçam como um abismo

¹³² Q10, § 20, p. 1258 (Texto B) (CC, vol. 1, p. 328).

¹³³ Q10, § 20, p. 1258 (Texto B) (CC, vol. 1, p. 329).

¹³⁴ Q10, § 20, p. 1259 (Texto B) (CC, vol. 1, p. 329).

¹³⁵ Q4, § 42, p. 468-469 (Texto A: reescrito em Q11, § 48).

¹³⁶ Q11, § 48, p. 1470 (Texto C: origem em Q4, § 42) (CC, vol. 1, p. 187).

intransponível aos grupos envolvidos em disputa, nacional ou internacional. Na reescrita, há ainda a ressalva de que realmente há uma diferença e que ela possui um significado¹³⁷, mas Gramsci continua a ideia de que não se trata de algo irreconciliável.

Essas posições ou culturas percebidas como antagônicas seriam intercambiáveis, convertíveis uma na outra, para o historiador. É da função do historiador, ou pelo menos é um princípio do fazer historiográfico, no estudo da relação entre culturas, elaborar uma história comparada apreendendo todas as diferenças e as afinidades, as diferentes escolhas que foram feitas em diversos momentos históricos e as semelhanças nos eventos e seus desdobramentos, para formar o elo que reúne as duas situações culturais e compreender as desigualdades entre elas e suas causas. Nunca será uma tradução perfeita, já que se trata de uma transposição de significados e sentidos de uma cultura a outra, é uma operação radical de interpretação histórica, "mas que língua é exatamente tradutível em outra? que palavra singular é exatamente tradutível em outra língua?"¹³⁸, acrescenta Gramsci no texto C do caderno 11.

O ponto polêmico da elaboração de Gramsci se deve à adoção da tese da superioridade de uma cultura em relação a outras. Na tradução gramsciana entre culturas é indispensável admitir que “uma é realmente superior à outra”, pois sem a constituição dessa desigualdade, não haveria motivo real e necessário para se traduzir para o interior de uma cultura ou nação algo de fora, do outro. Seria apenas um exercício diletante de comparação, mais ou menos como os exercícios formativos de Vailati e Loria. Não se trata de considerar algumas culturas eleitas e outras caducas, mas de pensar profundamente o significado das inovações históricas e das conquistas conjunturais de uma região e as consequências para a história da humanidade em seu conjunto. É nesse sentido que Gramsci fala do “progresso real, que decorre também por impulsos nacionais”¹³⁹. E ainda na reescrita no texto C, há acréscimos que evidenciam a cautela de Gramsci e esclarecem contra interpretações irrefletidas de nacionalismo:

É possível, também, que uma seja realmente superior à outra, mas quase nunca o é naquilo que os seus representantes e defensores fanáticos pretendem e, sobretudo, quase nunca em seu conjunto: o progresso real da civilização ocorre graças à colaboração de todos os povos, graças a “impulsos” nacionais, mas tais impulsos quase sempre dizem respeito a determinadas atividades culturais ou grupos de problemas.¹⁴⁰

¹³⁷ Q11, § 48, p. 1470 (Texto C: origem em Q4, § 42) (CC, vol. 1, p. 187).

¹³⁸ Q11, § 48, p. 1470 (Texto C: origem em Q4, § 42) (CC, vol. 1, p. 187).

¹³⁹ Q4, § 42, p. 468-469 (Texto A: reescrito em Q11, § 48).

¹⁴⁰ Q11, § 48, p. 1470 (Texto C: origem em Q4, § 42) (CC, vol. 1, p. 187).

Na questão da superioridade cultural, nunca se trata daquilo que os fanáticos, ou melhor dizendo, os nacionalistas acreditam. A perspectiva nacionalista não compreende que todos os povos colaboram para o progresso real humanidade e que os impulsos nacionais são circunscritos “a determinadas atividades culturais ou grupos de problemas”. Portanto, a superioridade de uma cultura nunca é mais que um momento, que uma conjuntura em que se descobriu ou se formulou um problema que afeta a muitas culturas, ou ainda que se inovou numa atividade cultural que faz avançar um determinado problema. E o atraso ou mesmo o obsoleto de uma cultura específica em relação a outras soluções culturais não expressa uma mácula, imperfeição ou estrutura negativa, mas apenas manifesta os desdobramentos e as tendências relativas à própria história nacional. Revela uma conjuntura de anacronismo em que se insiste numa solução que já se mostrou ultrapassada ou mesmo inválida. Daí a necessidade de uma atualização dessa solução historicamente problemática, através de uma tradução de uma inovação histórica que contribua para resolver determinados problemas nacionais.

A tradução serve, portanto, a um tipo de leitura, um tipo de teoria social que pensa os próprios problemas a partir de modelos culturais alheios, alheios não só espacialmente falando, como também temporalmente, e até socialmente. Levando em conta uma comparação histórico-cultural, significa teorizar a partir de um modelo estrangeiro, de um modelo antepassado ou de um modelo popular. E sabemos desde Tucídides que a inovação histórica é motivo de disputa entre os povos, e que se tornar alvo de tradução ou mesmo se converter em objeto mimetizado é razão para grande orgulho. No discurso fúnebre de Péricles, Tucídides dedica um lugar significativo ao mérito do regime ateniense¹⁴¹, que seria único, já que não imita, e sim é imitado. Tucídides quer, através de Péricles, que a desigualdade entre Atenas e os outros povos seja reduzida ao lado positivo, da admiração e respeito pela conquista cultural, quase sempre julgada como criatividade genial¹⁴². Escamoteia, assim, a realidade de uma relação ambígua, pois ao lado do apreço, há também a rivalidade e a hostilidade contra aquele que é tido como superior e que, por isso, frequentemente é concebido como prestes a dominar outros. A tendência mais para um lado do que para outro, isto é, a conformação fraterna ou animosidade bélica dessa

¹⁴¹ TUCÍDIDES, “Oração fúnebre de Péricles” Em *História da Guerra do Peloponeso*: “Nosso sistema político nada tem a invejar dos outros: é modelo e não imita”, logo em seguida Tucídides lista inumeráveis qualidades do regime democrático ateniense.

¹⁴² Cfr. CANFORA, Luciano. *O mito de Atenas*.

relação intercultural, vai depender da capacidade daquele que realizou a inovação histórica em questão, de convencer ou dominar o outro¹⁴³.

Quais são exatamente, então, os grandes resultados buscados por Gramsci através da teoria da tradutibilidade? Além de se embrenhar na formulação da teoria da tradutibilidade, que possui um valor teórico-prático duplo¹⁴⁴, quer também traduzir do modo mais rigoroso e completo. São três grandes traduções que fundamentam todo o propósito dos *Cadernos* e se entrelaçam em vários níveis. Primeiramente, há a tradução do marxismo germânico de Marx e de Engels, e o soviético de Lênin para a Itália e o italiano, elaborando sua própria versão do marxismo com a filosofia da práxis. Parece ser a preocupação mais imediata e ardorosa de Gramsci. Também realiza uma tradução da tradição da ciência política italiana e, especialmente, de Maquiavel, atualizando-o para a linguagem política moderna, e partir daí, desenvolvendo inúmeras reflexões do príncipe moderno:

Se se devesse traduzir em linguagem política moderna a noção de “Príncipe”, da forma como ela se apresenta no livro de Maquiavel, seria necessário fazer uma série de distinções: “príncipe” poderia ser um chefe de Estado, um chefe de Governo, mas também um chefe político que pretende conquistar um Estado ou fundar um novo tipo de Estado; neste sentido, a tradução de “príncipe” em linguagem moderna poderia ser “partido político”.¹⁴⁵

A fundação maquiaveliana de um Estado reforça o empreendimento revolucionário marxista da preparação e da luta até a conquista do Estado. Preparação que envolve a terceira tradução, a tradução do popular. Para isso, Gramsci busca teorizar todos os pormenores da cultura e do pensamento popular para a vida política, ocasionando a conceitualização do senso comum e do folclore, e de toda a sua reflexão sobre como transformar e elevar a cultura popular.

Assim como os idealistas alemães traduziram a prática revolucionária francesa, apreendendo um nível histórico mais desenvolvido na linguagem que lhes fazia mais sentido, que lhes era mais potente, a forma teórica, o espírito, e, assim, aceleraram seu progresso histórico, Gramsci quer demonstrar que tal progresso é possível quando da tradução para cada

¹⁴³ É nesse sentido que Gramsci compara a função cosmopolita dos franceses no XVIII como “‘embaixadores’ culturais” de um “compacto bloco nacional” com a dos italianos no Renascimento sem bloco nacional, e, portanto, com um alcance menor. Cfr. Q2, § 109, p. 255 (CC, vol. 2, p. 69) (Texto B).

¹⁴⁴ Da perspectiva do “princípio teórico-prático da hegemonia”, que coloca o avanço da prática política de Lênin como “fato filosófico”, dado seu alcance reformador de consciências, do mesmo modo, a teoria da tradutibilidade pode ser considerada consequência do avanço da luta comunista no mundo, ao mesmo tempo que interfere decisivamente no futuro desta mesma luta. Cfr. Q10, § 12, p. 1249-1250 (CC, vol. 1, p. 320) (Texto C: origem no Q4, § 38, p. 464-465).

¹⁴⁵ Q5, § 127, p. 661-662 (CC, vol. 3, p. 222) (Texto B).

linguagem que é mais potente a cada cultura. Quer dizer, a intenção de Gramsci é universalizar a tradutibilidade para o êxito da potência da linguagem nacional.

A grande síntese de Gramsci sobre os pragmatistas e a questão da linguagem surge num texto B do caderno 10, da segunda metade de 1932, sob a rubrica “Introdução ao estudo da filosofia”. Síntese que expressa um grande passo, uma elaboração teórica condensada que combina sua concepção de linguagem com suas reformulações sobre o que é filosofia. Gramsci considera que a “concepção da linguagem de Vailati e de outros pragmatistas é inaceitável”¹⁴⁶, embora eles tenham descoberto “exigências reais”, sem terem alcançado formular os problemas e as suas soluções. E a sua concepção de linguagem aparece logo em seguida, tomando posição no debate pragmatista sobre a linguagem como causa de erro:

Parece que se possa dizer que “linguagem” é essencialmente um nome coletivo, que não pressupõe uma coisa “única” nem no tempo nem no espaço. Linguagem significa também cultura e filosofia (ainda que no nível do senso comum) e, portanto, o fato “linguagem” é, na realidade, uma multiplicidade de fatos mais ou menos organicamente coerentes e coordenados: no limite, pode-se dizer que todo ser falante tem uma linguagem pessoal e própria, isto é, um modo pessoal de pensar e de sentir. A cultura, em seus vários níveis, unifica uma maior ou menor quantidade de indivíduos em estratos numerosos, mais ou menos em contato expressivo, que se entendem entre si em diversos graus, etc. São estas diferenças e distinções histórico-sociais que se refletem na linguagem comum, produzindo os “obstáculos” e as “causas de erro” de que os pragmatistas trataram.¹⁴⁷

O modo como Gramsci concebe a linguagem é bastante historicista. O que comumente se vê no mesmo fato chamado “linguagem”, aqui é previsto variados fenômenos culturais e filosóficos no tempo e no espaço, podendo estar num nível grande de coerência interna ou coordenados de modo diminuto. A questão mais complexa e que se revela como uma das maiores originalidades de Gramsci diz respeito aos processos de crescimento dessa coerência ou do desgaste dela. A resposta está em compreender o alcance unificador da cultura e da filosofia, que são parte de toda linguagem. Seja a alta cultura e a filosofia dos filósofos profissionais, seja também na cultura popular e na filosofia do senso comum, são elas que podem unificar inumeráveis e diversos grupos e estratos, colocando-os em tipo de contato, que pode ser mais ou menos intenso. Dado, portanto, que a cultura unifica muitos em um mesmo coletivo, surgem através desse contato diferenças históricas e sociais, que provocam os empecilhos linguísticos e as “causas de erro”. Gramsci fala até de um “momento cultural”:

¹⁴⁶ Q10, § 44, p. 1330 (CC, vol. 1, p. 398).

¹⁴⁷ Q10, § 44, p. 1330 (CC, vol. 1, p. 398-399).

Disto se deduz a importância que tem o “momento cultural” também na atividade prática (coletiva): todo ato histórico não pode deixar de ser realizado pelo “homem coletivo”, isto é, pressupõe a conquista de uma unidade “cultural-social” pela qual uma multiplicidade de vontades desagregadas, com fins heterogêneos, solda-se conjuntamente na busca de um mesmo fim, com base numa idêntica e comum concepção do mundo (geral e particular, transitoriamente operante — por meio da emoção — ou permanente, de modo que a base intelectual esteja tão enraizada, assimilada e vivida que possa se transformar em paixão). Já que assim ocorre, revela-se a importância da questão linguística geral, isto é, da conquista coletiva de um mesmo “clima” cultural.¹⁴⁸

Da importância da questão linguística geral e contra concepções politicistas, Gramsci assegura o domínio cultural como prática, e, assim, a constituição do ato histórico desde a sua origem tendo que perpassar por um “momento cultural”. É somente a partir de uma conquista coletiva de um mesmo clima cultural, de uma unidade cultural-social, que se forma um homem coletivo, sujeito do ato histórico. Sem o momento cultural, as vontades e as finalidades continuariam desagregadas, sem se formar num grupo com fins e concepções de mundo comuns.

A questão seguinte passa a ser como realizar essa unificação ou pelo menos como intensificá-la. Nesta altura que aparece a figura do filósofo democrático, como aquele “filósofo consciente de que a sua personalidade não se limita à sua individualidade física, mas é uma relação social ativa de modificação do ambiente cultural”¹⁴⁹. É o filósofo que tenta a todo momento reconfigurar o ambiente cultural, modificando-o e sendo modificado por ele, pois nesta mesma nota Gramsci formula a hegemonia como relação pedagógica ativa¹⁵⁰, na qual seu ambiente cultural se torna professor. E também o professor se torna aluno, porque é desse ambiente que ele deve recolher “os problemas que devem ser colocados e resolvidos; isto é, é a relação filosofia-história”¹⁵¹.

É em consequência dessa figura do filósofo democrático, que Gramsci elabora seu projeto no campo da linguagem, um projeto muito mais palpável e realizável que o dos pragmatistas de uma linguagem científica, depurada de todo significado metafórico. Trata-se de uma técnica do pensamento que remende as fraquezas da cultura oral e eleve o nível do pensamento popular. Tal técnica, diz Gramsci, “dará critérios de juízo e corrigirá as distorções

¹⁴⁸ Q10, § 44, p. 1330-1331 (CC, vol. 1, p. 399).

¹⁴⁹ Q10, § 44, p. 1332 (CC, vol. 1, p. 400).

¹⁵⁰ Q10, § 44, p. 1331 (CC, vol. 1, p. 399-400).

¹⁵¹ Q10, § 44, p. 1332 (CC, vol. 1, p. 400).

do modo de pensar do senso comum”¹⁵² levando em conta as “observações de Macaulay sobre as debilidades lógicas da cultura formada por via oratória e declamatória”¹⁵³. Esse projeto gramsciano para aperfeiçoar o pensamento popular se entrelaça com o grande horizonte teórico e prático de, por um lado, reconceitualizar a filosofia como “luta cultural para transformar a ‘mentalidade’ popular”¹⁵⁴, e por outro lado, de recolocar a política num plano muito maior e mais profundo de política popular no escopo de uma hegemonia cultural¹⁵⁵. Resumindo, uma luta filosófica para operar um “momento cultural”:

Posta a filosofia como concepção do mundo — e o trabalho filosófico sendo concebido não mais apenas como elaboração “individual” de conceitos sistematicamente coerentes, mas além disso, e sobretudo, como luta cultural para transformar a “mentalidade” popular e difundir as inovações filosóficas que se revelem “historicamente verdadeiras” na medida em que se tornem concretamente, isto é, histórica e socialmente, universais...¹⁵⁶

Gramsci revela aqui sua concepção de luta política ou luta hegemônica como luta cultural e por hegemonia cultural. A política filosófica revela que “a questão da linguagem e das línguas deve ser “tecnicamente” colocada em primeiro plano”. E é no sentido da popularização de uma cultura nacionalizada que se realiza a luta cultural da filosofia. Sendo que a hegemonia cultural interna almejada somente se alcançaria através de uma relação solidamente popular entre intelectuais e povo, entre filósofo democrático e senso comum. Como o exemplo da “hegemonia cultural e moral”¹⁵⁷ dos intelectuais indianos que impedia a propaganda externa, que visava destruí-la ou assimilá-la. Exemplo que demonstra a necessidade de uma reforma cultural das massas populares. Só através deste tipo de reforma é que se pode alcançar uma nova hegemonia interna.

¹⁵² Q4, § 18, p. 439-440 (Texto A: reescrito em Q11, § 44).

¹⁵³ Q4, § 18, p. 439-440 (Texto A: reescrito em Q11, § 44).

¹⁵⁴ Q10, § 44, p. 1330.

¹⁵⁵ A expressão “hegemonia cultural” é uma expressão pouco frequente nos *Cadernos*, sendo usada apenas 11 vezes, e em sua maioria para definir ou duvidar das relações de subordinação cultural entre países contemporâneos, também aparecendo para explicar a luta entre regiões e comunas italianas na fase moderna. No entanto, após a reescrita do § 80 do Q1 em seu texto C, o § 4 do Q21, a expressão surge de forma significativa para expressar a relação necessária entre uma literatura ou algum escritor e sua popularização e nacionalização: “[...] é necessário um determinado conteúdo intelectual e moral que seja a expressão elaborada e completa das aspirações mais profundas de um determinado público, isto é, da nação-povo em uma certa fase de seu desenvolvimento histórico” (Q21, § 4, p. 2113), tradução minha.

¹⁵⁶ Q10, § 44, p. 1330 (CC, vol. 1, p. 398).

¹⁵⁷ Q7, § 71, p. 908 (CC, vol. 2, p. 157) (Texto B).

O senso comum e a nova rede conceitual sobre o popular

A nova rede conceitual entre o popular e o nacional

Antes mesmo de iniciar os *Cadernos*, nos primeiros meses de seu confinamento, começara a meditar sobre diversos objetos a se aprofundar, reunidos num único projeto de pesquisa, cujo leitmotiv era o “espírito popular criativo”. É, portanto, explícita sua inquietação com a temática do popular. Numa correspondência à sua cunhada Tatiana Schucht de 19 de março de 1927, ao traçar seu primeiro plano de estudos dentro da prisão¹⁵⁸, Gramsci já demonstra uma predileção em examinar o “gosto” popular. Ao projetar deixar um legado teórico à posteridade, uma verdadeira vontade espiritual de fazer algo “für ewig”, para a eternidade, Gramsci revela também uma aspiração em modificar a visão tradicional sobre pensamento e cultura populares, repensando suas categorias.

[...] segundo um plano preestabelecido, gostaria de me ocupar intensa e sistematicamente de alguns temas que me absorvessem e centralizassem minha vida interior. Pensei em quatro temas até agora, e já isto é um indicador de que não consigo me concentrar. São eles: 1) uma pesquisa sobre a formação do espírito público na Itália no século passado; em outras palavras, uma pesquisa sobre os intelectuais italianos, suas origens, seus agrupamentos segundo as correntes culturais, os seus diversos modos de pensar, etc., etc. [...] Você se recorda de meu texto, muito curto e superficial, sobre a Itália Meridional e sobre a importância de B. Croce? Pois bem: gostaria de desenvolver amplamente a tese que tinha então esboçado, de um ponto de vista “desinteressado”, *für ewig*. 2) Um estudo de linguística comparada! Nada menos que isto. Mas o que poderia ser mais “desinteressado” e *für ewig* do que esse tema? Tratar-se-ia, naturalmente, de examinar apenas a parte metodológica e puramente teórica do assunto, que jamais foi tratado de modo completo e sistemático do novo ponto de vista dos neolingüistas contra os neogramáticos. (Querida Tania, esta minha carta vai horrorizá-la!). Um dos maiores “remorsos” intelectuais de minha vida é a profunda dor que causei a meu bom professor Bartoli, da Universidade de Turim, o qual estava convencido de que eu era o arcanjo destinado a derrotar definitivamente os “neogramáticos” [...]. 3) Um estudo sobre o teatro de Pirandello e sobre a transformação do gosto teatral italiano que Pirandello representou e contribuiu para produzir. Sabia que eu, muito antes de Adriano Tilgher, descobri e contribuí para popularizar o teatro de Pirandello? Escrevi sobre Pirandello, entre 1915 até 1920, o suficiente para organizar um pequeno volume de 200 páginas e, então, minhas afirmações eram originais e sem precedentes:

¹⁵⁸ Há, porém, numa carta de 3 meses antes, do dia 9 de dezembro de 1926, endereçada também a Tatiana, um brevíssimo programa de estudos quando da breve permanência na prisão de Ustica (07/12/1926 a 20/01/1927): “Aqui, estabeleci este programa: 1) estar bem, para ficar com a saúde cada vez melhor; 2) estudar a língua alemã e a russa com método e continuidade; 3) estudar economia e história. Entre nós, faremos ginástica de modo racional, etc” (GRAMSCI, Antonio, *Cartas do cárcere*, v.1: 1926-1930. Trad. Luiz Sérgio Henriques; orgs. Carlos Nelson Coutinho e Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 80).

Pirandello era suportado amavelmente ou abertamente ridicularizado. 4) Um ensaio sobre os romances de folhetim e o gosto popular na literatura. A ideia me veio ao ler a notícia da morte de Serafino Renzi, diretor de uma companhia de teatro mambembe, reflexo teatral dos romances de folhetim, e ao lembrar quanto me diverti nas vezes em que fui vê-lo, porque a representação era dupla: por certo, a ansiedade, as paixões desencadeadas, a intervenção do público popular não eram a representação menos interessante. O que é que você acha disso? No fundo, para quem observar bem, entre esses quatro temas existe homogeneidade: o espírito popular criador, em suas diversas fases e graus de desenvolvimento, está na base deles em igual medida.¹⁵⁹

A abordagem de Gramsci neste plano de estudos se inclina a uma reflexão histórica envolvendo uma solução muito particular do problema da unidade entre teoria e prática no campo da cultura e da política. Teoria e prática como os dois polos necessários e complementares entre cultura e política, formando um par central e metodológico para se analisar toda uma série de fenômenos. É a partir deste âmbito político-cultural que a investigação sobre os intelectuais se tornará essencial no desenvolvimento teórico gramsciano. Assim, toda teoria e filosofia serão examinadas junto das origens e dos efeitos político-culturais que se cruzam no chão histórico. A grande vivacidade das análises de Gramsci se deve em parte à argúcia de sua abordagem da história da filosofia, de não separar a teoria e o teórico do complexo social da qual pertencem. Desse modo, o estudo teórico é avaliado muito perto da prática político-cultural efetiva que o envolve. À vista disso, que se deve situar o primeiro ponto, da “formação do espírito público na Itália no século passado”, continuação do texto interrompido de 1926 sobre o problema meridional italiano¹⁶⁰. Trata-se compreender os intelectuais italianos no âmbito político-cultural, desde as origens até os efeitos de suas “ações” teóricas, e, assim, concatenar a formação de um imaginário político e social comunitário com as intervenções dos intelectuais no contexto cultural.

O impacto dessa abordagem para os estudos da realidade social são igualmente significativos. A análise da prática social não pode se reduzir a um estudo etnográfico e factual, meramente descritivo, da cultura e pensamento populares. O estudo teórico irá delimitar e concretizar as categorias que envolvem o popular, categorias que servirão de apoio a vários

¹⁵⁹ Gramsci, *Cartas do cárcere*, idem, p. 128-129.

¹⁶⁰ Gramsci escrevera um pequeno ensaio em 1926, pouco antes de ser preso, sobre a já amplamente debatida questão meridional na Itália. O título do manuscrito encontrado por Camilla Ravera entre os papéis de Gramsci é “Notas sobre o problema meridional e sobre a atitude diante dele dos comunistas, dos socialistas e dos democratas”. Foi publicado, no entanto, com outro título, “Alguns temas da questão meridional”, no número de janeiro de 1930 de *Lo stato operaio*, revista teórica do PCI editada em Paris. Cf. “A questão meridional: 1926”, em GRAMSCI, Antonio, *Escritos políticos*, vol. 2, (org. e trad. Carlos Nelson Coutinho). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004, p. 403-435.

outros campos de pesquisa. Neste sentido, Gramsci vai operar uma valorização político-cultural dos estratos populares na teoria política tradicional.

No plano de estudos de março de 1927, os objetos a serem estudados já estão enquadrados pelo ângulo político-cultural. Por isso, Gramsci observa nesses objetos a homogeneidade do “espírito popular criador”. E, assim, no terceiro item, relacionado à sua atuação como crítico teatral, há a vontade de compreender “a transformação do gosto teatral italiano que Pirandello representou e contribuiu para produzir”. Trata-se do problema histórico das mudanças do padrão estético, especificamente, da repercussão na cultura popular de uma nova percepção estética organizada por um intelectual artista. Também no quarto ponto, há a intenção de se conhecer a estética literária do “gosto popular na literatura”, ligando-a aos escritores dos romances de folhetim. O esforço está em saber como as representações contidas nessas obras organizam a estética popular de leitura, tentando apreender o vínculo que se ativa num padrão de leitura de um determinado público.

Já o segundo ponto, do estudo de linguística comparada, problema remanescente de sua graduação não concluída em letras e linguística na Universidade de Turim, e, especialmente, da relação acadêmica e pessoal com seu professor Matteo Giulio Bartoli¹⁶¹, docente de linguística histórica, chamada na época de *glotologia*. Bartoli se tornara famoso por seus estudos sobre dialetos e geografia linguística e Gramsci se inspirará nele, através do debate entre neogramáticos e neolinguistas, para desenvolver sua tese sobre a língua nacional, dos caminhos e possibilidades de um povo italiano linguisticamente unificado¹⁶².

Por último, há a expressão peculiar do “espírito popular criador” que caracterizaria seus objetos de estudos, embora Gramsci não considere uma mesma conformação temática em seu plano de estudos. Significa que o popular possui um lugar fundamental nesse espírito criador. A cultura popular aparece como ativa, ao contrário da ideia geral que se tem dela, de passividade e imitação rudimentar. Desse mesmo modo, a cultura popular teria que ser um elemento ativo na análise dos objetos de estudo de Gramsci, ganhando centralidade nos estudos do desenvolvimento dos intelectuais italianos, das obras literárias e teatrais, da língua italiana.

Apesar da expressão deixar de ser usada posteriormente por Gramsci¹⁶³, o popular como linha mestra de suas pesquisas se mantém. Provavelmente Gramsci recuara da expressão pelo

¹⁶¹ Base de sua formação, Gramsci teve que interromper a graduação de linguística por problemas de saúde, e por muitos anos Gramsci desejou terminá-la, sem, no entanto, conseguir retornar.

¹⁶² Cf. Q 29 “Notas para uma introdução ao estudo da gramática”, p. 2239-2351 (CC, vol. 6, p. 139-150).

¹⁶³ A expressão “*spirito popolare creativo*” não se encontra nos *Cadernos*, e mesmo a expressão reduzida “*spirito popolare*” só se encontra 2 vezes, a primeira como base e função social se referindo aos partidos franceses, numa crítica ao jornalista Mario Missiroli sobre a explicação da popularidade de Clemenceau para ter se tornado

forte traço de exaltação, já que com ela as atividades populares seriam carregadas de um peso unilateral de criação, dando margem a significações exclusivamente positivas relacionadas ao novo, como invenção ou engenho. Ao contrário dessa ótica parcial, a visão sobre o popular ao longo dos Cadernos será formada, junto das formulações favoráveis, também por muitas avaliações negativas e restritivas, conferindo uma paisagem conceitual dúbia.

A grande orientação de busca pelo popular iniciada com o programa do “espírito popular criativo”¹⁶⁴, pré-Cadernos, fora descontinuado por Gramsci. Porém, a busca pelo popular logo reaparece em seu plano de estudos na primeira página de seu primeiro caderno, datada pelo próprio autor a 8 de fevereiro de 1929. Embora também estejam presentes implicitamente em grande parte dos tópicos, dos dezesseis argumentos traçados para futura escrita, quatro são diretamente referentes às suas pesquisas da vida popular:

Caderno 1 (8 de fevereiro de 1929)

Notas e apontamentos

Temas principais:

- 1) Teoria da história e da historiografia.
- 2) Desenvolvimento da burguesia italiana até 1870.
- 3) Formação dos grupos intelectuais italianos: desenvolvimento, atitudes.
- 4) A literatura popular dos romances de folhetim e as razões de sua permanente influência.
- 5) Cavalcante Cavalcanti: a sua posição na estrutura e na arte da Divina comédia.
- 6) Origens e desenvolvimento da Ação Católica na Itália e na Europa.
- 7) O conceito de folclore.
- 8) Experiências da vida no cárcere.
- 9) A “questão meridional” e a questão das ilhas.
- 10) Observações sobre a população italiana: sua composição, função da emigração.
- 11) Americanismo e fordismo.
- 12) A questão da língua na Itália: Manzoni e G. I. Ascoli.
- 13) O senso comum (cf. 7).
- 14) Tipos de revista: teórica, crítico-histórica, de cultura geral (divulgação).
- 15) Neogramáticos e neolingüistas (“essa mesa redonda é quadrada”).
- 16) Os filhotes do Padre Bresciani¹⁶⁵.

Essa verdadeira inquietude gramsciana em compreender o mais rigorosamente possível a constituição e a atuação da vida dos estratos populares será esquadrihada a partir dos itens 4, sobre literatura popular e seu repetido sucesso de público; 7, já interligado com o 13, folclore e senso comum; e, por último, o 14, tratando das revistas de divulgação cultural.

presidente no fim da primeira guerra mundial (CC, vol 2, p. 134; Q 5, §126, p. 655), e a segunda contida numa citação da resenha do crítico literário Giulio Augusto Levi sobre a obra *La corrente popolare nel rinascimento* de Domenico Guerri (CC, vol 5, p. 290; Q 8, §68, p. 981).

¹⁶⁴ Gramsci, *Cartas do cárcere*, p. 128-129: carta 21 de 19/03/1927 endereçada a Tatiana Schucht, sua cunhada.

¹⁶⁵ Q 1, p. 5 (CC, vol. 1, p. 78-79).

Os parágrafos relativos a estas pesquisas vão adquirir um caminho próprio de resoluções até chegar a compor cadernos especiais temáticos, inaugurados em abril de 1932. É assim que a maioria dos textos sobre folclore se tornará parte do caderno especial 27, intitulado “Folclore”, e os excertos sob a rubrica “Tipos de revista” escritas nos cadernos 1 e 3¹⁶⁶ farão parte da composição do caderno especial 24, denominado “Jornalismo”. Também os parágrafos sobre literatura e romance populares serão retrabalhados para integrar dois cadernos especiais, o 21 “Problemas da cultura nacional italiana. 1º literatura popular” e o 23 “Crítica literária”. Já sobre o senso comum, boa parte das passagens que tratam o tema, sobretudo aquelas escritas nos cadernos 4 e 8, constará no caderno especial 11 “Introdução ao estudo da filosofia”. E apesar de Gramsci traçar e concluir um caminho mais ou menos distinto para cada uma dessas linhas temáticas, elas vão se entrecruzar incessantemente no decorrer dos *Cadernos*, especialmente os tópicos do senso comum e folclore junto da rubrica “Tipos de Revista”, que nascem imbricados em diversas notas significativas do Caderno 1. Eles já aparecem articulados, pois ancorados no mesmo problema, de que modo “difundir uma nova concepção de vida”¹⁶⁷, como está escrito na nota 55 do caderno 1, “Tipos de Revista”.

A nova rede conceitual será concebida a partir dos quatro tópicos do programa inicial sobre o popular. Mas enquanto que as investigações sobre senso comum, folclore e “Tipos de revista” nascem entrelaçadas para responder a aspectos distintos quanto à dificuldades da divulgação de novas ideias, o estudo relativo ao tópico 4, “A literatura popular dos romances de folhetim e as razões de sua permanente influência”, se situa num degrau histórico e teórico anterior ao problema da difusão. O quebra-cabeça da literatura terá como questão principal o porquê de não haver uma literatura popular italiana, o que abrange também a questão da língua unificada e os dialetos italianos. Significa interrogar por que não se popularizou na Itália uma literatura italiana, sendo popular apenas uma literatura estrangeira, especialmente a francesa. Gramsci traça as linhas gerais dessa problemática na nota 80 do caderno 1, entre fevereiro e março de 1930, mesmo período em que escreve as primeiras notas significativas sob a rubrica “Tipos de Revista”¹⁶⁸ e sobre o senso comum¹⁶⁹ e o folclore¹⁷⁰. Nessa nota, “O público e a literatura italiana”, Gramsci comenta a falta de admiração do público italiano com os escritores conterrâneos:

¹⁶⁶ Todos os outros parágrafos sob essa rubrica escritos nos outros cadernos (4, 5, 6, 7, 8, 9 e 14) serão textos B.

¹⁶⁷ Q 1, § 55, p. 67-68, texto A retomado como texto C no Q 24, §4.

¹⁶⁸ Q 1, § 43; Q 1, § 55; Q 1, §65.

¹⁶⁹ Os mesmos do “Tipos de Revista”: Q 1, §43; Q 1, § 55; Q 1, §65.

¹⁷⁰ Q 1, § 89.

A admiração seria a forma de contato entre a nação e seus escritores. Hoje, falta esse contato, isto é, a literatura não é nacional, porque não é popular. Paradoxo do tempo atual. E não há hierarquia na literatura, isto é, falta qualquer personalidade eminente. Questão do porquê e de como uma literatura seja popular. A “beleza” não é suficiente: é preciso um conteúdo “humano e moral”, que seja a expressão elaborada e completa das aspirações do público. Isto é, a literatura deve ser ao mesmo tempo elemento atual de cultura (civilização) e obra de arte (de beleza). Caso contrário, à literatura de arte vem preferida a literatura de folhetim, que, ao seu modo, é um elemento de cultura, degradada se se quer, mas atual.¹⁷¹

Gramsci exclui do problema algo da ordem estética, como se não tivesse sido encontrada a solução estética adequada ao povo italiano. Não há admiração pelos escritores, porque não há vínculo destes literatos com o público e, desse modo, não há quem expresse as “aspirações do público”, não há quem formule um conteúdo moral que afete o público. E sem tal vínculo, ela não pode se popularizar, sem essa formulação de um conteúdo que seja atual para o público, ela não pode se nacionalizar. E assim o público seguirá preferindo a literatura de folhetim estrangeira, que é atual, apesar de culturalmente degradada.

E para responder exatamente quais seriam essas lacunas, essa falta de laços entre a literatura italiana e seu público, Gramsci vai investigar na obra mesma desses escritores, a “literatura narrativa italiana”¹⁷², interpretá-la ao modo da crítica literária, apontando todas as suas insuficiências, ora em seu “caráter propagandístico”¹⁷³, ora no catolicismo de parte dos literatos¹⁷⁴, ora ligando-as ao fenômeno do brescianismo¹⁷⁵, tornado conceito de interpretação histórico-literária puramente ideológico, e que vai se convertendo no pós-guerra a “‘escola’ literária preeminente e oficial”¹⁷⁶. Por se tratar, então, de um problema anterior e de outra ordem, que os estudos de Gramsci sobre literatura popular vão correr mais ou menos paralelamente aos estudos de folclore, senso comum e “Tipos de Revista”, se aproximando destes de modo intermitente, e mais se agregarão quanto maior o desenvolvimento do conceito de “popular-nacional”¹⁷⁷.

¹⁷¹ Q 1, § 80, p. 86-87, texto A retomado como texto C no Q 21, §4.

¹⁷² Q 1, § 24, p. 18, texto A retomado como texto C no Q 23, § 10.

¹⁷³ Q 1, § 24, p. 18.

¹⁷⁴ Q 1, § 72, p. 81, texto A retomado como texto C no Q 23, § ???: “È difficilissimo invece essere intellettuale attivo «cattolico» e artista «cattolico» (romanzieri specialmente e anche poeta), perché si domanda un tale corredo di nozioni su encicliche...”

¹⁷⁵ Q 1, § 24, p. 18-19, texto A retomado como texto C no Q 23, § 10: “Tutta la letteratura pseudo-storica del Panzini è da riesaminare dal punto di vista del Brescianesimo laico”.

¹⁷⁶ Q 1, § 24, p. 18.

¹⁷⁷ A partir de agosto de 1930, no caderno 3, Gramsci tentará responder sobre o que leva uma cultura literária a se tornar “popular-nacional” (todos textos B: Q 3, § 76, p. 356; Q 3, § 82, p. 361; e Q 3, § 145, p. 401), buscando

Não que a intenção final com esses estudos de crítica literária seja distinta da dos seus outros estudos que envolvem o popular. É a partir do mesmo propósito que todos os quatro tópicos sobre o popular serão concomitantemente desenvolvidos e frequentemente articulados. Tanto na investigação nos *Cadernos* sobre a literatura popular italiana, quanto nas do senso comum, do folclore e da rubrica “Tipos de Revista”, o objetivo de Gramsci é reorganizar uma hegemonia cultural¹⁷⁸ na Itália. Reorganizá-la para fazer frente à hegemonia cultural estrangeira no país, como também à hegemonia da cultura italiana oficial, que não é popular, nem nacional. Para essa tarefa imensa, é necessário, a formação de um “bloco nacional intelectual e moral”¹⁷⁹, ou pelo menos a busca de uma direção até ela.

O que significa o fato de que os italianos lêem de preferência escritores estrangeiros? Que eles sofrem a hegemonia dos intelectuais estrangeiros, que eles se sentem mais ligados aos intelectuais estrangeiros, do que àqueles nacionais? que não existe na Itália um *bloco nacional intelectual e moral*. Os intelectuais não saem do povo, não conhecem suas necessidades, as aspirações, os sentimentos difusos, e, assim, são algo separado, solto no ar, isto é, uma casta. A questão deve ser estendida a toda a cultura popular ou nacional e não só ao romance e à literatura: o teatro, a literatura científica no geral (ciência propriamente dita, história, etc.): porque não existem na Itália tipos de escritores como Flammarión? a literatura divulgativa em geral francesa. Traduzidos, esses livros estrangeiros são lidos e procurados. Então, toda a classe culta, com a sua atividade intelectual é separada do povo, da nação, não porque o “povo nação” não demonstrou e não demonstre se interessar por essas atividades intelectuais em todos os seus graus, dos mais baixos (romances de folhetim) aos mais elevados, tanto é verdade que procura os livros estrangeiros, mas porque o elemento intelectual nativo é mais estrangeiro do que os estrangeiros frente a esse povo-nação. A questão não é de hoje: ela foi colocada na fundação do Estado italiano: o livro de R. Bonghi é um documento disso [sobre a impopularidade da literatura italiana]. Também a questão da língua colocada por Manzoni reflete esse problema, o problema da unidade moral da nação e do Estado, procurado na unidade da língua. Mas a língua é instrumento externo e não exclusivamente necessário da unidade: em todo caso, é efeito e não causa.¹⁸⁰

Como na nota 80 do caderno 1, a nota 4 do caderno 3 apresenta o nó do problema cultural italiano como a falta de laços entre escritores italianos e seu público. Claramente, as causas dessa ausência de qualquer contato também estão na estrutura social italiana, que não

também o “caráter antipopular” (Q 3, § 101, p. 377, texto A retomado como texto C no Q 23, § 44) ou o “popular-nacional negativo na literatura italiana” (Q 3, § 148, p. 402, texto A retomado como texto C no Q23, § 51; Q 3, § 151, p. 404, texto A também retomado como texto C no Q 23, § 51; e Q 3, § 154, p. 406, texto A retomado como texto C no Q 23, § 52).

¹⁷⁸ Q 21, § 4, p. 2113, texto C cuja origem é o texto A do Q 1, § 80.

¹⁷⁹ Q 3, § 63, p. 344 (CC, vol. 6, p. 42), texto A retomado como texto C no Q 21, § 5. Tradução minha.

¹⁸⁰ Q 3, § 63, p. 344 (CC, vol. 6, p. 41-42). Tradução minha. Grifos meus.

permite mobilidade social, impedindo a ascensão social e educacional dos integrantes das massas populares. Isso, apesar da grande busca popular por atividades intelectuais¹⁸¹. No entanto, a atitude dos intelectuais italianos com o povo é um grande obstáculo, uma atitude de casta. Esses intelectuais não estão dispostos a se aproximar do povo, a conhecer suas necessidades e sentimentos, pois não têm e nunca tiveram contato com a vida e a cultura populares. Sendo uma casta, esses intelectuais estão completamente separados do povo, e, desse modo, são vistos como mais estrangeiros que os próprios franceses como Flammarion, astrônomo e divulgador científico, tão procurado nas livrarias italianas.

O problema se estende “a toda a cultura popular ou nacional e não só ao romance e à literatura”, porque afeta todo contato com o público popular, dificultando também a difusão de outras áreas culturais, seja as diversas ciências, como as “ciências da natureza, a história, etc.”¹⁸², seja o teatro. Esse problema de “cultura nacional-popular”¹⁸³, expressão adicionada no texto C do caderno 21, engloba todos os aspectos da hegemonia cultural que Gramsci sonha em construir na Itália. É propriamente a formulação de um programa político, dos rumos de uma política cultural, querendo demonstrar o percurso para a realização de um bloco intelectual nacional e intelectual, ao modo de “uma articulação (com funções orgânicas) do próprio povo”¹⁸⁴, do texto C. Não se trata só de manifestar aos intelectuais italianos a exigência urgente de que se aproximem das massas populares, “suas necessidades, as aspirações, os sentimentos difusos”¹⁸⁵, mas de, principalmente, elevar intelectualmente essas mesmas massas, para que surja uma articulação do próprio povo, tornado agora “povo-nação”¹⁸⁶.

¹⁸¹ Curioso que, numa entrevista, Antonio Candido, para falar da busca popular pela alta cultura, cite um acontecimento italiano relacionado à leitura da *Divina Comédia*. À pergunta “Como levar a grande literatura para quem não está habituado com a leitura?”. Candido responde: “É perfeitamente possível, sobretudo Machado de Assis. A Maria Vitória Benevides me contou de uma pesquisa que foi feita na Itália há uns 30 anos. Aqueles magnatas italianos, com uma visão já avançada do capitalismo, decidiram diminuir as horas de trabalho para que os trabalhadores pudessem ter cursos, se dedicar à cultura. Então perguntaram: cursos de que vocês querem? Pensaram que iam pedir cursos técnicos, e eles pediram curso de italiano para poder ler bem os clássicos. “A divina comédia” é um livro com 100 cantos, cada canto com dezenas de estrofes. Na Itália, não sou capaz de repetir direito, mas algo como 200 mil pessoas sabem a primeira parte inteira, 50 mil sabem a segunda, e de 3 a 4 mil pessoas sabem o livro inteiro de cor. Quer dizer, o povo tem direito à literatura e entende a literatura. O doutor Agostinho da Silva, um escritor português anarquista que ficou muito tempo no Brasil, explicava para os operários os diálogos de Platão, e eles adoravam. Tem que saber explicar, usar a linguagem normal.” Site do Instituto Humanista Unisino: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/173-noticias-2011/45315-%60%60o-socialismo-e-uma-doutrina-triunfante%60%60-entrevista-com-antonio-candido>. Publicado em 13/07/2011. Acesso em 19/02/2023.

¹⁸² Q21, § 5, p. 2117 (CC, vol. 6, p. 43), texto C: origem em Q 3, § 63.

¹⁸³ Idem, ibidem.

¹⁸⁴ Idem, ibidem.

¹⁸⁵ Q 3, § 63, p. 344 (CC, vol. 6, p. 41-42). Tradução minha.

¹⁸⁶ Q 21, § 5, p. 2117 (CC, vol. 6, p. 43).

Pode gerar certa estranheza a proximidade com que Gramsci trata o conceito de nacional, questionando até sua serventia a uma teoria que almeja elevar culturalmente as massas, assim como é possível alguma contestação do procedimento conceitual gramsciano que conjuga o nacional junto do popular. São inúmeros os momentos históricos, recentes e passados, em que políticas nacionalistas foram utilizadas para fins antipopulares, que serviram até mesmo para aniquilar as massas populares em diversos contextos. No entanto, Gramsci opera uma distinção fundamental entre nacional e nacionalismo, que livra sua teoria de uma dubiedade que enalteceria os nacionalismos, além, é claro, de uma leitura rigorosa do sentido dos *Cadernos*. Para Gramsci, os nacionalistas são “clérigos fanáticos”¹⁸⁷ e o nacionalismo coloca uma situação nas quais, fora do nacional-popular, “as grandes massas populares são consideradas como gado”¹⁸⁸. Quanto ao termo nacional, Gramsci o concede grande relevância, pois o pensa como integração real da população em seu território, em referência a uma “comunidade nacional”¹⁸⁹ ou “unidade nacional”¹⁹⁰. E dentro desse paradigma de um “povo-nação”¹⁹¹, de uma integração cultural mais profunda, é que devemos compreender seu programa de nacionalizar a cultura, de uma cultura “popular-nacional”¹⁹². E justamente da constatação dessa falta de unidade nacional¹⁹³ é que se faz necessário o programa político-cultural de aproximar intelectuais e povo¹⁹⁴, no sentido de um melhoramento cultural do povo, de lhe influir uma cultura mais viva:

“Aliás, sobretudo antes da guerra, muitos movimentos intelectuais estavam dirigidos no sentido de rejuvenescer a cultura, de expurgá-la de seu caráter retórico e de aproximá-la do povo, ou seja, de nacionalizá-la. (Nação-povo e nação-retórica poderiam ser consideradas as duas tendências.)”¹⁹⁵

Nacionalizar uma cultura, então, expressa o movimento intenso de popularização de uma cultura, que seja significativa ao próprio povo. Não quer dizer que nacionalizar a cultura indique a criação de uma cultura nacionalista:

¹⁸⁷ Q 4, § 42, p. 468-469, texto A: reescrito em Q11, § 48.

¹⁸⁸ Q 6, § 135, p. 799 (CC, vol. 4, p. 306).

¹⁸⁹ Q 3, § 118, p. 386 (CC, vol. 2, p. 93), texto B.

¹⁹⁰ Q 3, § 82, p. 362 (CC, vol. 6, p. 161), texto B.

¹⁹¹ Q 3, § 82, p. 361 (CC, vol. 6, p. 161), texto B.

¹⁹² Q 3, § 82, p. 361 (CC, vol. 6, p. 161), texto B.

¹⁹³ Q 3, § 82, p. 362 (CC, vol. 6, p. 161), texto B: “Por isso, na história do século XIX não podia existir unidade nacional, já que faltava o elemento permanente, o povo-nação”.

¹⁹⁴ Somente neste sentido bem restrito é que Gramsci vai usar o termo nacionalismo como sinônimo de patriotismo, sem carga pejorativa: “A combinação no qual o elemento hegemônico ético-político se apresenta na vida estatal e nacional é o ‘patriotismo’ e o ‘nacionalismo’, que é a ‘religião popular’, isto é, o nexos pelo qual se verifica a unidade entre dirigentes e dirigidos” (Q 8, § 227, p. 1084, texto A: reescrito no § 7 e § 13 da parte I do Q10).

¹⁹⁵ Q 3, § 82, p. 362 (CC, vol. 6, p. 162), texto B.

Para Benda, é justo que o universal seja melhor quanto mais se é particular. Mas uma coisa é ser particular, outra coisa é predicar o particularismo. Este é o equívoco do nacionalismo, que baseado neste equívoco pretende frequentemente ser um verdadeiro universalista, um verdadeiro pacifista. Nacional, na verdade, é distinto de nacionalista. Goethe era “nacional” alemão, Stendhal “nacional” francês, mas nem um nem o outro eram nacionalistas. Uma ideia não é eficaz se não é expressa de qualquer modo, artisticamente, isto é, particularmente. Mas um espírito é particular porque é nacional? A nacionalidade é uma particularidade primária; mas os grandes escritores se particularizam ainda entre os seus compatriotas e esta segunda “particularidade” não é o prolongamento da primeira. Renan, como Renan, não é de jeito nenhum uma consequência necessária do espírito francês; ele é, na relação com esse espírito, um evento original, arbitrário, imprevisível (como disse Bergson). E, todavia, Renan continua francês, como homem, e ainda que seja homem, permanece mamífero; mas o seu valor, como para o homem, é precisamente na sua diferença do grupo onde nasceu. É isso, precisamente, que não querem os nacionalistas, para quem o valor dos mestres ou grandes intelectuais consiste na sua semelhança com o espírito do grupo, na sua fidelidade, na sua exatidão em exprimir esse espírito (que, contudo, vem definido como espírito de perfeição, pelo qual se acaba sempre tendo razão). Por que tantos escritores modernos se importam tanto com a “alma nacional”, que dizem representar? É útil, para quem não tem personalidade, decretar que o essencial é ser nacional.¹⁹⁶

Nacionalizar a cultura, portanto, não significa criar ou estimular uma cultura simplória, de mero prolongamento do espírito nacional. A exemplo dos grandes intelectuais citados por Gramsci, nenhum deles foi uma consequência necessária da cultura nacional. Essa é a estupidez dos nacionalistas, exigir do intelectual uma fidelidade ao nacional, culturalmente pobre e banal. O modelo indicado é o daquele que se particulariza diante de sua própria cultura e, assim, se torna algo original e inédito em relação à própria cultura nacional.

Embora haja nomes franceses e alemães entre os exemplares de grandes intelectuais que extrapolaram seus meios culturais nacionais, o maior paradigma de Gramsci é a França. E sua análise histórica tem sempre um fundo comparativo. A escolha do modelo francês se deve ao desenvolvimento extremamente bem-sucedido de sua cultura nos séculos precedentes à geração de Gramsci:

A cultura histórica e a cultura geral francesa puderam se desenvolver e se tornar “popular-nacionais” por causa da própria complexidade e variedade da história política francesa nos últimos 150 anos. A tendência dinástica se dissolveu em função da sucessão de três dinastias radicalmente antagônicas entre si (legitimista, liberal-conservadora, militar-plebiscitária) e da sucessão de governos republicanos também fortemente diferenciados (o jacobino, o

¹⁹⁶ Q 3, § 2, p. 284 (CC, vol. 2, p. 71), texto B.

radical socialista e o atual). É impossível uma “hagiografia” nacional unilinear: qualquer tentativa deste tipo revela-se imediatamente como sectária, forçada, utópica, antinacional, já que é obrigada a suprimir (ou a subestimar) páginas incanceláveis da história nacional (cfr. a atual tendência Maurras e a mísera história da França de Bainville). Por esta razão, o protagonista da história francesa tornou-se o elemento permanente dessas variações políticas, ou seja, o povo-nação; portanto, um tipo de nacionalismo político e cultural que foge aos limites dos partidos propriamente nacionalistas e que impregna toda a cultura; portanto, uma dependência e uma ligação estreita entre povo-nação e intelectuais.¹⁹⁷

O desenvolvimento cultural francês bem-sucedido é a consequência da realização de um complexo cultural popular-nacional, que impregna tudo desse sentido “nacionalista”. E cujo sujeito e protagonista da história francesa é o povo-nação. Mesmo que se possa chamar essas manifestações da cultura francesa de nacionalistas, não se trata de um nacionalismo próprio e tradicional dos partidos nacionalistas, e, sim, de uma integração e dependência cultural entre povo-nação e intelectuais. Intelectuais, então, que não somente se aproximaram do povo, mas que saíram das massas populares, executando uma conexão vital. É diante dessa matriz cultural francesa que Gramsci vai realizar um exame das carências à integração de uma região ou país, das causas da “debilidade nacional e estatal”¹⁹⁸, para compreender por que não ocorrera um “bloco social nacional”¹⁹⁹ que pudesse ter levado à cabo a nacionalização da cultura.

E não obstante, há muitas leituras tendenciosas que o acusam de nacionalista, pela suposta ambiguidade da aproximação conceitual entre nacional e popular. Paulo Arantes, num dos capítulos de *Ressentimento da dialética*, um texto de extrema clareza sobre a obra de Gramsci, desfaz os equívocos que envolvem esta leitura de Gramsci como autor nacionalista, sobretudo por sua proposição de um “bloco nacional-popular à maneira jacobina”²⁰⁰. De um modo geral, toda essa recriminação antinacionalista a Gramsci²⁰¹ se baseia nos perigos da

¹⁹⁷ Q 3, § 82, p. 361-362 (CC, vol. 6, p. 161), texto B.

¹⁹⁸ Q 3, § 118, p. 386 (CC, vol. 2, p. 93), texto B.

¹⁹⁹ Idem, *ibidem*.

²⁰⁰ ARANTES, Paulo, “Uma Reforma Intelectual e Moral” Em *Ressentimento da dialética: Dialética e Experiência Intelectual em Hegel (Antigos Estudos sobre o ABC da Miséria Alemã)*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1996, p. 336: “O disparate não seria menor se considerássemos Gramsci nacionalista. Assim como Hegel não é um precursor do nacional-socialismo por ter denunciado a carência de Volkstuemlichkeit da cultura alemã no limiar da idade clássica, tampouco Gramsci é porta-voz da burguesia italiana por ter reclamado a formação de um bloco nacional-popular à maneira jacobina”.

²⁰¹ Curioso que justamente um sentimento antinacionalista de Gramsci o levou a expressar, apesar do acerto da unificação europeia, um tipo de cosmopolitismo europeu utópico, projetando erroneamente o fim dos nacionalismos em solo europeu: “A história contemporânea oferece um modelo para compreender o passado italiano: existe, hoje, uma consciência cultural européia e existe uma série de manifestações de intelectuais e políticos que sustentam a necessidade de uma união europeia: até se pode dizer que o processo histórico tende para esta união e que existem muitas forças materiais que só com esta união poderão se desenvolver: se em x anos esta

categoria de nacional, que teria em seu núcleo de existência uma sempre presente indeterminação de seus contornos e, por consequência, de um deslocamento constante dependente do cenário político, o que levaria, por sua vez, a se sobrepor à base concreta das classes sociais. E seria pela falta deste processo da impregnação do nacionalismo em toda cultura, em que o nacional fosse alçado à ideologia oficial com função de depuração, que certos intelectuais lamentariam toda discórdia e divisão política. Discórdia que, de acordo com estes intelectuais, teria atrasado a unificação da península italiana em um mesmo Estado nacional.

Está visto que a manifesta reciprocidade de nação e povo em Gramsci não trai o mais leve propósito de apagar os conflitos de classe, como também não há traço visível, em sua conceituação do atraso italiano, daquela oscilação característica do ideário progressista do Risorgimento, de que padecia a noção de povo, significando ora burguesia nacional, ora as camadas subalternas. Não custa insistir, aos olhos de Gramsci, justamente por não ser uma classe dirigente, a burguesia italiana não é nacional, por onde se percebe que o termo controverso mudou de lugar. Por certo não faltará quem repare que a ambivalência persiste: quando se diz que na Itália nunca se formou uma classe nacional é porque, diante de uma sociedade fraturada, como é o caso da italiana, notadamente a partir do Renascimento, deplora-se no fundo tudo o que redunde em desunião, dissidência, e por isso mesmo é condenado como se fosse uma cunha no bloco nacional que aos poucos vai se delineando no campo dos possíveis. O famigerado cosmopolitismo dos intelectuais italianos, por exemplo, é um desses fatores a-nacionais. Neste sentido costuma-se lembrar como um reproche que Gramsci não pensa duas vezes antes de acusar Michelangelo de “anazionalità”, contrapondo-lhe então o “nacionalismo” de Maquiavel, um homem culto que em princípio faz “bloco” com o povo, ou pelo menos é sensível a todo movimento social que vem de baixo. Vê-se porém que o democratismo gramsciano é diverso, comparado às suas origens oitocentistas, confundindo-se sua insistência no elemento nacional com a questão da democracia: como lembra Giorgio Nardone, para Gramsci, o insólito projeto de nacionalizar as massas populares equivale a criar um movimento democrático com raízes italianas.²⁰²

O bloco popular-nacional de Gramsci objetiva, portanto, um movimento democrático, em que o Estado e a cultura italiana se democratizam. E não há ambiguidade de classe na utilização gramsciana da categoria de nacional, porque conceitos como bloco nacional ou de unidade nacional dependem exclusivamente desse substrato democrático, isto é, da entrada das massas populares no Estado e na cultura. Devido a este traço democraticamente popular, o popular-nacional em Gramsci não vai “apagar os conflitos de classe”. Nem mesmo, porque, a

união se realizar, a palavra ‘nacionalismo’ terá o mesmo valor arqueológico da atual ‘municipalismo’” Q 6, § 78, p. 748 (CC, vol. 5, p. 249), texto B.

²⁰² Idem, *ibidem*, p. 337.

burguesia italiana, para Gramsci, não é nacional, uma vez que se aproveita das fraquezas nacionais italianas em relação ao contexto financeiro e geopolítico mundial.

Devo lembrar também, que, nos Cadernos, o programa tão desejado e tão esperado pela nacionalização da cultura não exprime uma cultura consensual, ou minimamente uniformizada. Por “cultura nacional”, Gramsci entende uma cultura vivificada em suas origens²⁰³, manifestada como “forma ‘pública’”²⁰⁴ e tornada “um elemento essencial no presente”²⁰⁵. Nunca podendo resultar de uma política cultural repressiva, mas sempre expansiva: “Um sistema de governo é expansivo quando facilita e promove o desenvolvimento de baixo para o alto, quando eleva o nível da cultura nacional-popular e, portanto, torna possível uma seleção de ‘cumes intelectuais’ sobre uma área mais vasta”²⁰⁶. E Gramsci não vai centrar sua explicação do relativo “atraso” na “formação política nacional unitária da península”²⁰⁷ num suposto excesso de divisão como os nacionalistas italianos, antes vai interpretá-la como a falta de um governo expansivo e de uma cultura nacional.

O nacional e o popular são, na verdade, duas problemáticas, que vão se entroncando cada vez mais até produzirem um só conceito, o de povo-nação ou popular-nacional. A articulação crescente nos *Cadernos* funciona à maneira de quadros de referências, para criticar as questões enfrentadas por cada problemática. Desse modo, o nacional fornece um horizonte e um conjunto de índices para se delimitar os critérios da crítica ao popular, suas dificuldades de compreensão e seus obstáculos ao julgamento. E vice-versa, o nacional será também a baliza da crítica às questões populares. Essa mútua influência, então, vai impactar uma série de formulações teóricas ao longo dos *Cadernos*, relativas ao pensamento e cultura populares, através da perspectiva de uma unificação nacional.

Senso comum, folclore e “Tipos de Revista” em 1930

Examinarei, neste momento, o desenvolvimento nos *Cadernos* da nova rede conceitual sobre o popular. Trata-se, portanto, de uma investigação do conjunto da elaboração gramsciana em seus três aspectos sobre o popular: pensamento popular, cultura popular e suas modificações históricas. Percorrendo, desse modo, sua concepção de pensamento popular por seu conceito

²⁰³ Q 8, § 39, p. 966, texto A retomado no Q 10, ???.

²⁰⁴ Q 4, § 8, p. 431, texto A retomado no Q 13, § ???.

²⁰⁵ Q 6, § 16, p. 697, texto A retomado no Q 23, § ???.

²⁰⁶ Q 6, § 170, p. 821, texto B.

²⁰⁷ Q 21, § 5, p. 2117 (CC, vol. 6, p. 43), texto C: origem em Q 3, § 63.

de senso comum, sua formulação de cultura popular mediante seus estudos de folclore e as modificações históricas do pensamento e da cultura populares através de suas pesquisas sobre divulgação cultural, avaliando o impacto de revistas e jornais em seus públicos.

Periodizo essa nova elaboração sobre o popular em três fases: uma primeira fase, referente às notas escritas durante a maior parte do ano de 1930, do mês de fevereiro até o de novembro, período que encerra diversas notas dos cadernos 1, 3, 4, 5 e a primeira nota do caderno 7. Uma segunda fase, absolutamente central para a teorização gramsciana, é inaugurada com o novo programa de pesquisas de Gramsci, contido nas primeiras páginas do caderno 8. Esta segunda fase vai da redação desse novo programa entre os meses de novembro e dezembro de 1930 e dura até abril de 1932, da composição dos parágrafos 151 e 225 do caderno 8, compreendendo também variadas notas dos cadernos 5, 6 e 7. Já a terceira e última fase surge com o projeto dos cadernos especiais, traçado nos meses de abril e maio de 1932, e perdura até o final da escrita de Gramsci, nos primeiros meses de 1935. Essa fase final inclui textos do caderno 9 em diante, até o 28, mas especialmente os cadernos 9, 10, 11, 14 e 15.

Embora a terceira fase seja de finalização de toda a elaboração conceitual de Gramsci, o projeto dos cadernos especiais é muito mais de acabamento e harmonização de textos recolhidos nos outros cadernos miscelâneos²⁰⁸ das fases anteriores, do que propriamente de formulação teórica. O período de maior produtividade criativa de Gramsci é entre 1930 e primeiro trimestre de 1932, relativo às duas primeiras fases. No que toca aos conceitos de senso comum e folclore, por exemplo, a base do caderno especial 11, serão de notas escritas no primeiro e segundo períodos. Então, apesar das notas mais relevantes sobre senso comum e folclore dos Cadernos se situarem no caderno especial 11, elas são textos C, que têm como origem, em sua maior parte, textos A dos cadernos 4, 7 e 8²⁰⁹. Por esse motivo, é que concentro minha análise nas duas fases iniciais, e não nas notas pertencentes ao projeto dos cadernos especiais.

De maneira mais específica, a formulação do conceito de senso comum parte da questão de como se estabelece “a concepção de vida e a moral mais difusa”²¹⁰ e como se transforma

²⁰⁸ O início do projeto dos cadernos especiais em abril de 1932 não significa que Gramsci interrompa a escrita de cadernos miscelâneos mais antigos, nem que deixe de começar novos. Os cadernos miscelâneos 9, 14, 15 e 17 são escritos nesse terceiro período, além de Gramsci seguir escrevendo no caderno 4 até setembro de 1932.

²⁰⁹ No caderno especial 11, são cerca de 12 notas (§ 12, 13, 16, 17, 21, 22, 37, 44, 56, 59, 66 e 67) que tratam sobre o tema do senso comum e folclore, das quais 6 delas reescrevem textos A do caderno 8, 4 delas são reescritas de textos A do caderno 4, 3 se baseiam em textos A do caderno 7, e 1 é uma retomada de um texto A do caderno 10 (diversas vezes, na reescrita em texto C, Gramsci reúne diferentes notas de diferentes cadernos de uma só vez), enquanto há apenas 1 nota de redação única, um texto B.

²¹⁰ Q 1, § 65, p. 76, texto A retomado no Q 24, § 4.

“concepção de mundo tradicional deste determinado estrato”²¹¹. E a partir da concepção genérica de pensamento popular ou de pensamento médio de um lugar, Gramsci chega ao senso comum como “ciência popular”²¹² para, em seguida, formulá-lo como uma filosofia espontânea de todos²¹³ ou a “filosofia dos não filósofos”²¹⁴, cujo “caráter fundamental é a de ser uma concepção de mundo desagregada, incoerente, inconsequente, conforme ao caráter das multidões das quais ela é a filosofia”²¹⁵. Uma espontaneidade danosa, uma vez que é um modo de pensar imposto por seu grupo social, impedindo com que se pense com consciência, existindo no máximo como algo “acidental”²¹⁶.

O problema político decorrente é que esse modo de pensar não se preocupa em ganhar uma “clara consciência teórica desse seu agir-conhecer o mundo”²¹⁷, indicando, assim, uma contradição com sua prática. E ainda que tenha alguma consciência teórica “implícita no seu agir”²¹⁸, há também uma outra, “explícita, superficial, que herdou do passado”²¹⁹, cujos elementos principais foram dados “pelas religiões precedentes, pelos movimentos heréticos populares, pelas concepções científicas passadas”²²⁰, e, em vista disso, quase tudo vivido pelo senso comum é de maneira acrítica e supersticiosa²²¹. E apesar de todo o caráter pernicioso do senso comum, é possível encontrar nele algo próximo de um “convite à reflexão, à tomada de consciência de que aquilo que acontece é, no fundo, racional”²²², no sentido de uma “superação das paixões bestiais e elementares numa concepção da necessidade que fornece à própria ação uma direção consciente”²²³. Gramsci chama esse “núcleo sadio do senso comum” de bom senso, que “merece ser desenvolvido e transformado em algo unitário e coerente”²²⁴. O estudo do senso comum o leva, então, a prescrever as regras de intervenção adequada sobre o senso

²¹¹ Q 3, § 48, p. 328 (CC, vol. 3, p. 194), texto B.

²¹² Q 3, § 48, p. 328 (CC, vol. 3, p. 194).

²¹³ Q 8, § 204, p. 1063, texto A retomado no Q 11, § 12. Tradução minha.

²¹⁴ Q 8, § 173, p. 1041, texto A retomado no Q 11, § 13.

²¹⁵ Q 8, § 173, p. 1041, texto A retomado no Q 11, § 13.

²¹⁶ Q 8, § 204, p. 1063, texto A retomado no Q 11, § 12.

²¹⁷ Q 8, § 169, p. 1041, texto A retomado no Q 11, § 12.

²¹⁸ Q 8, § 169, p. 1041, texto A retomado no Q 11, § 12.

²¹⁹ Q 8, § 169, p. 1041, texto A retomado no Q 11, § 12.

²²⁰ Q 8, § 173, p. 1041, texto A retomado no Q 11, § 13.

²²¹ Q 8, § 173, p. 1041, texto A retomado no Q 11, § 13.

²²² Q 11, § 12, p. 1380 (CC, vol. 1, p. 98), texto C cuja origem está nos § 204, § 213, § 220, § 169 e § 205 do Q 8, e no § 21 da parte II do Q 10.

²²³ Q 11, § 12, p. 1380 (CC, vol. 1, p. 98), texto C cuja origem está nos § 204, § 213, § 220, § 169 e § 205 do Q 8, e no § 21 da parte II do Q 10.

²²⁴ Q 11, § 12, p. 1380 (CC, vol. 1, p. 98), texto C cuja origem está nos § 204, § 213, § 220, § 169 e § 205 do Q 8, e no § 21 da parte II do Q 10.

comum, obtendo sua transformação numa espécie de “bom senso popular”²²⁵. O que significa, para Gramsci, afirmar a necessidade histórico-cultural de novas crenças populares, de se criar um novo bom senso a partir do que há de melhor no senso comum, sua parte mais racional e ponderada.

Quanto ao estudo do folclore, este visa suplantando a mera coleta do pitoresco e do bizarro na cultura popular, dispondo o folclore como “reflexo das condições de vida do povo”²²⁶, como “conhecimentos populares”²²⁷. E, assim, necessitando “estudá-lo como ‘concepção do mundo’ de determinados estratos da sociedade, que não foram tocados pelas correntes modernas de pensamento”²²⁸. Estudo que contribuiria para a superação do próprio folclore em favor da difusão da concepção de vida do Estado, que é, por sua vez, elemento da cultura moderna. Os estudos de folclore em Gramsci, então, estão postos dentro do esforço das lutas culturais pelos valores modernos.

Nas anotações sob a rubrica “Tipos de revista”, Gramsci explora as dinâmicas que envolvem o alcance da crítica jornalística para o senso comum e a recepção do leitor médio²²⁹, com o objetivo de maximizar uma escrita atenta à difusão de um novo pensamento²³⁰. E é justamente na significativa nota 65, “Tipos de Revista”, do Caderno 1, escrita entre fevereiro e março de 1930, que já se encontram imbricados os três tópicos do senso comum, do folclore e das questões concernentes à rubrica “Tipos de Revista”. Nesse parágrafo, Gramsci comenta diversas revistas italianas como o *Osservatore* ou a *Frusta letteraria*, que empreendem uma espécie de crítica de cultura. O interesse está no impacto que uma revista desse tipo pode ter, com sua “crítica de conteúdo, com tendências moralizantes (crítica de costumes, dos modos de ver, dos pontos de vista)”²³¹. Tal impacto dependeria da dinâmica mais ou menos combinada do periódico, de um lado, com o público leitor, do outro.

Esse tipo geral [de revistas] pertence à esfera do “bom senso” ou “senso comum”: busca modificar a opinião média de uma certa sociedade, criticando, sugerindo, corrigindo, renovando, introduzindo novos “lugares comuns”. Se são bem escritas, com “verve”, com certa distância, mas, mesmo assim, com interesse pela opinião média, elas podem ter grande difusão e exercitar uma função importantíssima. Não devem ter nenhum “ar macabúzio”, nem do ponto de vista científico, nem do moral, não devem ser “filisteus” e

²²⁵ Q 7, § 1, p. 853, texto A retomando no Q 10, § 41-I (parte II).

²²⁶ Q 1, § 89, p. 89, texto A retomado no Q 27, § 1.

²²⁷ Q 24, § 4, p. 2271, texto C cuja origem está nos § 55 e § 65 do Q 1.

²²⁸ Q 1, § 89, p. 89, texto A retomado no Q 27, § 1.

²²⁹ Q 3, § 28, p. 308: “[...] tendo em vista o leitor médio do jornal cotidiano...”. Tradução minha.

²³⁰ Q 1, § 65: p. 75, texto A retomado no Q 24, § 4. Tradução minha.

²³¹ Q 1, § 65: p. 75.

acadêmicos, resumindo, não parecer fanático ou predominantemente partidário: devem se colocar no mesmo campo do “senso comum”, se separando tanto quanto permite o sorriso provocador, mas não o desprezo ou a superioridade insolente.²³²

A função importantíssima de que fala Gramsci é o resultado final entre revista e público leitor, após a aproximação adequada, que se baseia no “interesse cordial pela opinião média”²³³, nunca com “tom de pregador”²³⁴. Quando a interlocução é realmente efetivada, surge, então, um equilíbrio entre a disposição da revista de se conduzir rumo ao seu público leitor, apesar das críticas e zombarias²³⁵ que possa a fazer ao seu público-alvo e até mesmo por meio delas. E a disposição desse leitor em acolher e defender as críticas e sugestões de “sua” revista, se associando e se identificando a ela, tendo por ela um sentimento de familiaridade, respeitand-a e confiando nela por representar uma autoridade que ele próprio elegeu. É justamente esta autoridade familiar que permite a correção moral e a renovação da “opinião média” deste público, a função da revista de uma crítica “construtiva”²³⁶ aos costumes.

A inquietação dominante nesta nota não se relaciona à criação de novas ideias ou de novos lugares comuns, mas a popularização de concepções, analisando o modo de funcionamento das inserções e padronizações quando essas mesmas concepções se tornam senso comum. E antes que se possa compreender o modo de funcionamento do processo de popularização, é necessário situar a relação entre a geração de novas ideias e o senso comum.

Todo estrato social tem seu “senso comum” que é no fundo a concepção de vida e a moral mais difusa. Toda corrente filosófica deixa uma sedimentação de “senso comum”: é esse o documento de sua efetividade histórica. O senso comum não é algo rígido e imóvel, mas se transforma continuamente, enriquecendo-se de noções científicas e opiniões filosóficas inseridas nos costumes. O “senso comum” é o folclore da “filosofia” e está no meio entre o próprio “folclore” em si (assim como é entendido) e a filosofia, a ciência, a economia dos cientistas. O “senso comum” cria o futuro folclore, isto é, uma fase mais ou menos rígida de um certo tempo e lugar. (Seria preciso fixar bem esses conceitos, repensando-os a fundo).²³⁷

²³² Q 1, § 65, p. 75-76.

²³³ Q 24, § 4, p. 2270, texto C cuja origem está nos § 55 e § 65 do Q 1.

²³⁴ Q 24, § 4, p. 2270, texto C cuja origem está nos § 55 e § 65 do Q 1.

²³⁵ Q 24, § 4, p. 2270, texto C cuja origem está nos § 55 e § 65 do Q 1.

²³⁶ Q 24, § 4, p. 2270, texto C cuja origem está nos § 55 e § 65 do Q 1.

²³⁷ Q 1, § 65, p. 76.

Pensando a história da cultura em todas as suas particularidades, nas diferenças que um determinado local ou estrato social determinam, Gramsci separa a cultura em três partes que se concatenam. Da parte mais rígida à mais flexível, há o folclore, depois o senso comum e bom senso²³⁸, e, por último, a filosofia e as ciências. Nenhuma parte da história da cultura pode ser completamente rígida, imóvel, o que significa dizer que o folclore, o senso comum ou a filosofia só existem historicamente. A solidez e a durabilidade dos conteúdos é posta como uma polaridade, nunca chegando a ocasiões extremas. E o mais notável é o modo como Gramsci coloca a passagem de uma parte à outra e em especial o papel renovador que a filosofia pode ter.

No polo da plasticidade e da criatividade, há a filosofia, e sua relação com o senso comum não é de antagonismo, não há anseio nem possibilidade de aniquilar o outro, essa disputa contínua é pactuada, organizada, como uma rivalidade por maior aprovação. É a batalha cotidiana das ideias na sociedade, entre as novas e velhas ideias. Caso a filosofia “vença”, ela acaba por cumprir seu papel renovador, se propagando para além dos círculos dos doutos, logrando, assim, ser incorporada ao senso comum, transformando e enriquecendo “a concepção de vida e a moral mais difusa”²³⁹. Tornando-se, assim, uma sedimentação filosófica do senso comum, o que expressaria a efetividade histórica dessa corrente filosófica. Uma popularização, portanto, que atingiu um “significado histórico cultural”²⁴⁰.

Em contrapartida, se a filosofia não consegue romper o bloqueio do senso comum e não aparece como verdade histórica, permanecerá como uma curiosidade acadêmica de um círculo bem restrito, não atingindo seu papel de reformador do pensamento popular. Quanto ao folclore, aquela parte dos “conhecimentos populares”²⁴¹ que menos se altera ao longo do tempo, uma ideia só se torna parte entranhada da cultura popular, se há uma continuidade mais ou menos duradoura dela no senso comum. Esta mesma relação deve ser aplicada ao nexos senso comum-filosofia. O senso comum ser o folclore da filosofia significa que a continuidade consistente de uma filosofia tem como consequência alguma consolidação e popularização, mesmo que num primeiro momento não tenha se difundido a ponto de ter se tornado senso comum.

Após as concepções gramscianas para parte do enigma do popular nessa nota 65 do caderno 1, já é possível evidenciar suas preocupações. Pode-se também derivar daí algumas das questões que o acompanharão sempre que elaborar nos *Cadernos* sua teoria sobre o popular.

²³⁸ Como Gramsci acrescenta no Q 24, § 4, p. 2271, texto C cuja origem está nos § 55 e § 65 do Q 1.

²³⁹ Q 1, § 65, p. 76.

²⁴⁰ Q 24, § 4, p. 2270, texto C cuja origem está nos § 55 e § 65 do Q 1.

²⁴¹ Q 24, § 4, p. 2271, texto C cuja origem está nos § 55 e § 65 do Q 1.

As questões que servirão de guia para a sua escrita podem ser discriminadas em dois grandes blocos. O primeiro bloco segue de um questionamento central: o que é o povo, que se deriva para o que é seu pensamento e como ele pensa, o que é e como ele vive sua cultura e também como se forma e como muda esse pensamento e essa cultura. Este primeiro bloco de questões vai envolver tanto sua conceitualização do conceito de senso comum e seus estudos de folclore, quanto suas análises do impacto das revistas que querem reformar a cultura e o pensamento populares. Quanto ao tema do popular, essa será a parte da elaboração mais teórica de Gramsci.

O outro bloco de questões se liga à temática dos intelectuais e será toda calcada nas respostas teóricas às demandas do primeiro bloco de questões, do que é o povo. Neste segundo bloco, a elaboração será menos teórica e predominantemente política, normativa, já que se trata de responder ao quebra-cabeça da relação do filósofo com o povo. Baseado nas mudanças conceituais que envolvem as características de povo, Gramsci vai tentar determinar a função organizativa do filósofo diante do povo. Explorando, por consequência, as repercussões possíveis da intervenção do intelectual na formação do pensamento e cultura populares, avaliando qual seria o resultado mais positivo e útil dessa intervenção e o melhor modo de empreendê-la. Claramente que é do juízo dessa utilidade que entra em jogo uma linha política sobre o papel mais adequado do povo na sociedade. Linha política que está completamente interessada em compreender como elaborar um grupo político coeso, ou ainda, como o líder político deve se portar frente às massas.

Ambas as partes dessa teoria sobre o popular são relativamente inéditas na década de 1930, tanto em relação à ciência política italiana e europeia, quanto à política socialista e comunista. Difícil pensar que se pudesse ser diferente, uma vez que as visões políticas do entreguerras ainda se baseavam numa ciência política predominantemente iluminista e positivista, que patologizava a participação política popular. À vista disso, Gramsci investe contra os erros do intelectual iluminista e, por conseguinte, contra o modo iluminista de fazer política. Na verdade, Gramsci nutre uma grande admiração pelo “iluminismo ‘político’ francês que precedeu e acompanhou a Revolução de 89”, e que acabou significando “uma reforma intelectual e moral do povo francês”²⁴². No entanto, despreza profundamente o seguidor abstrato, mecânico e puramente racionalista da ideologia iluminista.

“Maurras grita pelo colapso e se prepara para tomar o poder. Maurras passa por um grande homem de Estado e por um grandioso realista. Na realidade, ele é só um jacobino invertido. Os jacobinos usavam uma certa linguagem,

²⁴² Q 4, § 3, p. 423, texto A retomado no Q 16, § 9. Tradução minha.

seguiram uma certa ideologia; no tempo deles, aquela linguagem e aquela ideologia eram ultrarrealistas, porque conseguiram fazer marchar as forças necessárias para obter os fins da revolução e deram à classe revolucionária o poder. Foram, depois, separados pelo tempo e pelo lugar, e reduzidos em fórmulas: se tornaram uma coisa diferente, um espectro, de palavras vãs e inertes. O cômico é que Maurras àquelas fórmulas contrapôs outras, num sistema lógico-literário formalmente impecável, mas do mais puro iluminismo. Maurras representa a mais pura amostra do ‘estúpido século XIX’, a concentração de todas as banalidades massônicas invertidas mecanicamente: a sua relativa popularidade vem precisamente disto, que o seu método agrada, porque é próprio daquela razão racionante, da qual surgiu o enciclopédismo, o iluminismo e a toda a cultura maçônica francesa. Os iluministas tinham criado o mito do selvagem ou algo assim, Maurras cria o mito do passado monárquico francês; só que este mito foi ‘história’ e as deformações intelectuais dele podem ser muito facilmente corrigidas”.²⁴³

Iluminista fora de seu tempo, incapaz de traduzir, será visto como um intelectualista, e suas ideias como deformações intelectuais. O tipo de intelectual que Gramsci quer descontinuar não é só o seguidor iluminista, mas também o intelectual tradicional e renascentista²⁴⁴, que não possui contato com o povo. Nesse sentido, Gramsci pensa o intelectual moderno como continuador do Renascimento e da Reforma, da alta cultura com uma “incubação popular”²⁴⁵.

O erro tanto do intelectual iluminista, assim como do renascentista, é pensar separado do povo. Em vista disso, na nota 43, escrita no mesmo período que a nota 65 e sob a mesma rubrica, Gramsci vai repensar a figura do intelectual através de dois movimentos: o primeiro é uma expansão em termos políticos-organizativos da categoria intelectual, havendo além da figura do intelectual tradicional, os intelectuais orgânicos, muito maior em número e expressão social que os intelectuais tradicionais.

Por intelectuais é preciso entender não [só] aqueles tipos comumente conhecidos com esta denominação, mas em geral toda a massa social que exercita funções organizativas em senso lato, seja no campo da produção, seja no campo da cultura, seja no campo administrativo-político [...]. Para analisar as funções sociais dos intelectuais é preciso pesquisar e examinar sua atitude psicológica diante das grandes classes que põe em contato em diferentes campos: têm atitude “paternalista” diante das classes manuais? ou creem ser uma expressão orgânica? são “servis” diante das classes dirigentes ou se creem eles mesmos dirigentes, parte integrante das classes dirigentes?

²⁴³ Q 1, § 48, p. 61, texto A retomado no Q 13, § 37. Tradução minha.

²⁴⁴ Cfr. Q 7, § 1, pp. 851-854, texto A retomado no Q 10, parte II, § 41-I.

²⁴⁵ Q 4, § 3, p. 423, texto A retomado no Q 16, § 9: “A filosofia moderna continua o Renascimento e a Reforma na sua fase superior, mas com os métodos do Renascimento, sem incubação popular da Reforma...”. Tradução minha.

Na história do Ressurgimento, o assim chamado Partido da Ação tinha uma atitude “paternalista”, por isso, não conseguiu, mais do que numa medida mínima, colocar as grandes massas em contato com o Estado.²⁴⁶

O intelectual com função diretiva nunca deve ter uma posição paternalista. Logo, a relação mais adequada do intelectual com as classes populares, manuais, é o de ser uma expressão orgânica. Diferente da política do Partido da Ação²⁴⁷, ser intelectual orgânico significa ter um comportamento de liderança junto das massas populares, resultando em inclusão política, em mais participação política popular no Estado. Estando junto ao povo, o pensar deste intelectual deve operar a partir de uma ligação sentimental ao “povo-massa”:

O erro do intelectual consiste em crer que se possa saber sem compreender e, especialmente, sem sentir e estar apaixonado, isto é, que o intelectual possa ser intelectual se distinto e separado do povo: não se faz história-política sem paixão, isto é, sem estar sentimentalmente unido ao povo, isto é, sem sentir as paixões elementares do povo, compreendendo-as, isto é, explicando-as [e justificando-as] na determinada situação histórica e ligando-as dialeticamente às leis da história, isto é, a uma concepção de mundo superior, cientificamente elaborada, o “saber”. Se o intelectual não compreende e não sente, as suas relações com o povo-massa são ou se reduzem ao puramente burocrático, formal: os intelectuais se tornam uma casta ou um sacerdócio (centralismo orgânico): se a relação entre intelectuais e povo-massa, entre dirigentes e dirigidos, entre governantes e governados, é dado por uma adesão orgânica, na qual o sentimento passional se torna compreensão e, portanto, saber (não mecanicamente, mas de modo vivo), então, só a relação é de representação, e advém a troca de elementos individuais entre governantes e governados, entre dirigentes e dirigidos, isto é, se realiza a vida do conjunto que é a única força social, se cria o “bloco histórico”. De Man estuda os sentimentos populares, não “con-sente” com eles para guiá-los e conduzi-los a uma catarse de civilização moderna: a sua posição é aquela do estudioso de folclore que tem continuamente medo que a modernidade destrua o objeto da sua ciência.²⁴⁸

O erro do intelectual, comentado por Gramsci nesta nota 33 do caderno 4 de setembro ou outubro de 1930, é uma ideologia muito bem assentada, que expressa que quanto mais afastado esteja da situação e do momento, que quanto menos afetos estejam envolvidos, que, em resumo, mais alienado o sujeito pensante esteja da esfera do objeto, melhor será a análise, mais racional e frio, pois é a razão desinteressada e independente em funcionamento. No entanto, esse modelo produz a casta ou o sacerdócio dos intelectuais, uma relação

²⁴⁶ Q 1, § 43, p. 37-38.

²⁴⁷ O primeiro Partido de Ação italiano foi fundado por Giuseppe Mazzini em 1853. Com orientações democráticas, impulsionou diversos movimentos populares, tendo um papel significativo no *Ressurgimento*.

²⁴⁸ Q 4, § 33, p. 452, texto A retomado no § 67 do Q 11.

completamente formal e burocrática entre intelectual e povo-massa ou “povo-nação”²⁴⁹, como Gramsci substituirá no texto C do caderno 11. Esse tipo de relação leva a ideologias como o centralismo orgânico de Maurras²⁵⁰, cujo princípio dogmático de se possuir uma verdade invariável não permite incrementos nem qualquer discussão. Como se trata de “um sistema doutrinário rigidamente e rigorosamente formulado”, estaria facilmente implicado a execução de um organismo “já perfeito objetivamente”²⁵¹. O intelectualismo de Maurras se baseia num “comando corporal e ‘abstratamente’ concebido”, ligado a “uma concepção mecânica da história e do movimento”²⁵², que só admite adeptos passivos, fanáticos que devem seguir a formulação original, mas nunca pensar.

Quanto ao intelectual orgânico, que por ter uma outra postura com o povo, o conduz a uma “catarse de civilização moderna”, efetivando, assim, um amálgama das forças sociais populares em um “bloco histórico”, que favorece a progressão do povo em seu papel social e político. Contudo, esse complexo de encadeamentos só é possível com uma ligação emocional entre intelectual e povo-nação e, assim, com uma “troca de elementos individuais entre governantes e governados”. É obrigatório, para pensar o mais correto possível, que o intelectual esteja apaixonado. O saber só se realizaria plenamente pela compreensão de todas as relações sociais e políticas entre o povo e os sentimentos populares junto da situação histórica experienciada. Não se faz “história-política” sozinho, e, portanto, não se pode ser intelectual, pelo menos sem realizar todas as suas potencialidades, afastado do povo.

O segundo movimento que permite a Gramsci repensar a categoria de intelectual é referente à especificidade própria do modo de pensar do intelectual de profissão, que é totalmente diferente do modo de pensar do povo. Não se trata mais de uma dimensão política-organizativa, mas de situar o raciocínio do intelectual como um sistema profissional de pensamento, uma especialização, e não como um dado inato, pertencente a todos. E é na mesma nota 43 que, combatendo a fé iluminista no convencimento racional, em esperar exclusivamente a tomada de consciência e o engajamento pela enunciação de uma ideia clara, Gramsci distingue o pensar dos intelectuais, um pensar profissional que não é inato, do pensar do senso comum.

²⁴⁹ Q 11, § 67, p. 1505 (CC, vol. 1, p. 221), texto C cuja origem está no § 33 do Q 4.

²⁵⁰ Q 1, § 49, p. 64: “O ‘centralismo orgânico’ tem como princípio a ‘cooptação’ em torno de um ‘possuidor da verdade’, de um ‘iluminado pela razão’ que descobriu as leis ‘naturais’, etc. (As leis da mecânica e da matemática funcionam como um motor intelectual; a metáfora está, ao contrário, no pensamento histórico). Ligado ao maurrasianismo.” Tradução minha. Cfr. também o § 56 do Q 3, “A concepção do centralismo orgânico e a casta sacerdotal”.

²⁵¹ Q 3, § 56, p. 337. Tradução minha.

²⁵² Q 6, § 128, p. 796. Tradução minha.

A elaboração unitária de uma consciência coletiva demanda condições e iniciativas múltiplas. A difusão de um centro homogêneo de um modo de pensar e de operar homogêneo é a condição principal, mas não deve ser e não pode ser a única. Um erro muito difundido consiste em pensar que todo estrato social elabora a sua consciência e a sua cultura do mesmo modo, com os mesmos métodos, isto é, os métodos dos intelectuais de profissão. Também o intelectual é um profissional que tem as suas “máquinas” especializadas e o seu “tirocínio”, que tem o seu sistema Taylor. É ilusório atribuir a todos essa capacidade “adquirida” e não inata. É ilusório pensar que uma “ideia clara” oportunamente difundida se insira nas diversas consciências com os mesmos efeitos “organizadores” de uma clareza difundida. É um erro “iluminista”. A capacidade do intelectual de profissão de combinar habilmente a indução e a dedução, de generalizar, de deduzir, de transportar de uma esfera a outra um critério de discriminação, adaptando-o às novas condições, etc., é uma “especialidade”, não um dado do “senso comum”.²⁵³

Os estratos sociais além de terem seu próprio senso comum, têm também métodos diferentes para elaborar sua consciência e cultura. A maior distinção está entre os “métodos dos intelectuais de profissão”, capacidades adquiridas a partir de todos os seus instrumentos e aprendizados, e o senso comum. O modo iluminista de fazer política tenderia sempre ao fracasso, pois a divulgação e propaganda é feita apenas para aquelas consciências intelectualizadas.

Gramsci desenvolve essa distinção na nota 18 do caderno 4, escrita entre maio e agosto de 1930, na qual comenta uma citação de Croce no *Materialismo Histórico e Economia Marxista* sobre um prefácio 1885 de Engels à sua obra *Anti-Dühring*, no qual diz que “a arte de trabalhar com conceitos não é algo inato ou dado na consciência comum, mas é um trabalho técnico de pensamento, que tem uma longa história, nem mais nem menos que a pesquisa experimental das ciências naturais”²⁵⁴. A polêmica está em que Engels diz que “depois de Marx, da velha filosofia permanece, entre outros, a lógica formal”²⁵⁵, o que recebe a reprovação de Croce. O argumento de Gramsci é que “na esfera da ciência e do pensamento”²⁵⁶, é necessário saber toda a “elaboração técnica precedente”²⁵⁷, pois existe “progresso metódico e de técnica,

²⁵³ Q 1, § 43, p. 33.

²⁵⁴ Q 4, § 18, p. 439, texto A retomado no Q 11, § 44. Mas essa citação de Engels por Croce não é textual, especialmente, a expressão “trabalho técnico de pensamento” que não possui uma tradução fiel. A citação traduzida em português: “Em todo caso, a ciência da natureza está agora no ponto em que não tem mais como escapar da síntese dialética. Porém, ela pode facilitar para si mesma esse processo, se não esquecer que os resultados que sintetizam as suas experiências são conceitos e que a arte de operar com conceitos não é inata nem está dada com a consciência cotidiana comum, mas exige o ato real de pensar, o qual igualmente possui uma longa história empírica, não mais nem menos que a pesquisa empírica da natureza” (ENGELS, Friedrich, *Anti-Dühring* [recurso eletrônico] : a revolução da ciência segundo o senhor Eugen Dühring / Friedrich Engels ; tradução Nélcio Schneider. - 1. ed. - São Paulo : Boitempo, 2016, p. 50)

²⁵⁵ Q 4, § 18, p. 439, texto A retomado no Q 11, § 44.

²⁵⁶ Q 4, § 18, p. 439, texto A retomado no Q 11, § 44.

²⁵⁷ Q 4, § 18, p. 439, texto A retomado no Q 11, § 44.

assim como nas ciências experimentais”²⁵⁸. E, assim, Gramsci se pergunta do posto que a técnica de pensamento pode ter na ciência do pensamento e, em seguida, relaciona as possibilidades de se corrigir o senso comum:

A técnica do pensamento não criará, certamente, grandes filósofos, mas dará critérios de juízo e corrigirá as distorções do modo de pensar do senso comum. Seria interessante uma comparação entre a técnica do senso comum, da filosofia do homem de estrada, e a técnica de pensamento moderno mais desenvolvido. Ainda sobre isso, vale a observação de Macaulay sobre as fragilidades lógicas da cultura formada por via oratória e declamatória.²⁵⁹

Adentramos naquela temática que Gramsci partilha com os pragmatistas, da correção dos erros do senso comum, da linguagem popular. O modo de pensar do senso comum não é só diferente dos intelectuais, é também mais fraco, frágil em seu raciocínio, abrindo margem para a geração e reprodução de muitos erros. Seu raciocínio inadequado se deve em parte à cultura oral, e em parte à falta dos aprendizados e instrumentos dos intelectuais, que servem para pensar mais corretamente, e que tem uma longa história de mais de 2500 anos. Não satisfeito com baixo nível intelectual do senso comum, Gramsci vai buscar meios de democratizar essa “técnica de pensamento moderno mais desenvolvido”.

É nesse sentido que podemos entender grande parte de sua reflexão pedagógica, como a que se encontra no parágrafo 89 do caderno 1, uma das notas mais significativas sobre o folclore. O motivo de se ensinar folclore para os professores de escolas básicas seria a de conhecer “quais outras concepções trabalham à formação intelectual e moral das gerações jovens”²⁶⁰, preparando um ensino escolar “mais eficaz e mais formativo da cultura das grandes massas populares”²⁶¹. Essas proposições pedagógicas participam de um projeto muito maior, o projeto monumental e altamente revolucionário da superação da “lacuna entre cultura moderna e cultura popular ou folclore”²⁶², correspondendo “intelectualmente aquilo que foi a Reforma nos países protestantes”²⁶³. Contudo, seria necessário conhecer com exatidão, então, as debilidades e más formações do pensamento e cultura populares.

Concepção de mundo não só não elaborada e sistematizada, porque o povo por definição não fazer isso, mas múltipla, no sentido de ser uma justaposição

²⁵⁸ Q 4, § 18, p. 439, texto A retomado no Q 11, § 44.

²⁵⁹ Q 4, § 18, p. 439, texto A retomado no Q 11, § 44.

²⁶⁰ Q 1, § 89, p. 90, texto A retomado no Q 27, § 1.

²⁶¹ Q 1, § 89, p. 90, texto A retomado no Q 27, § 1.

²⁶² Q 1, § 89, p. 89, texto A retomado no Q 27, § 1.

²⁶³ Q 1, § 89, p. 89, texto A retomado no Q 27, § 1.

mecânica de várias concepções de mundo, senão mesmo um museu de fragmentos de todas as concepções de mundo e da vida que foram sucedidas na história. Também o pensamento e a ciência moderna dão elementos ao folclore, por quanto certas afirmações científicas e certas opiniões, avulsas de seu complexo, caem no domínio popular e são “arranjadas” no mosaico da tradição (a Descoberta da América de Pascarella mostra como as noções difundidas dos manuais das escolas de ensino fundamental sobre Cristoforo Colombo e sobre outros personagens são assimiladas bizarramente).²⁶⁴

As debilidades do pensamento popular se devem a que o senso comum não consegue elaborar e sistematizar uma concepção de mundo própria, de forma coerente. Dessa impossibilidade, a única forma possível é a da justaposição mecânica de várias concepções de mundo, na qual as concepções mais díspares são arranjadas como num mosaico e, assim, são assimiladas bizarramente. Ora, isso faz com que o pensamento popular seja um museu de concepções das mais antigas até as mais recentes, até científicas. Na verdade, esse arranjo fragmentário acompanha a evolução de toda história cultural. As mudanças culturais não ocorrem por explosões, em que o velho é demolido para que uma inovação tenha efeito, mas, antes, por combinações contínuas entre o novo e os abundantes sedimentos do passado, seja das correntes filosóficas ou ideológicas²⁶⁵.

[...] as mudanças nos modos de pensar, nas crenças, nas opiniões, não acontecem por “explosões” rápidas e generalizadas, acontecem no mais por “combinações sucessivas” segundo “fórmulas” disparatadíssimas. A ilusão “explosiva” nasce da ausência de espírito crítico. Como não se passou nos métodos de tração, da diligência à tração animal, aos modernos expressos elétricos, mas se passou através de uma série de “combinações intermediárias” que em parte ainda subsistem (como a tração animal sobre trilhos etc., etc.) e como acontece que o material ferroviário envelhecido nos Estados Unidos é ainda utilizado por muitos anos na China e representa para eles um progresso técnico – assim como na esfera da cultura os diversos estratos ideológicos se combinam variadamente e aquilo que se tornou “sucata” na cidade é ainda “utensílio” na província. Na esfera da cultura, aliás, as “explosões” são ainda menos frequentes e menos intensas que na esfera da técnica. Se confunde a explosão “de paixão” política acumulada em um período de transformação técnica as quais não correspondem novas formas adequadas de organização jurídica com as substituições de novas formas de cultura em relação às velhas.²⁶⁶

O engano que o “crítico das ideias” deve combater é a ilusão explosiva na esfera da cultura, já que, simplesmente, não é assim que a cultura funciona, a de nenhum estrato social.

²⁶⁴ Q 1, § 89, p. 89, texto A retomado no Q 27, § 1.

²⁶⁵ Q 1, § 43, p. 34

²⁶⁶ Q 1, § 43, p. 34

Novas formas de cultura não são expressas somente por paixões políticas acumuladas, que podem vir de meras transformações técnicas. Os modos de pensar, as crenças e as opiniões sempre se movem por combinações intermediárias entre o velho e o novo e a depender do lugar, entre o velho e o muito velho, uma vez que as misturas ideológicas se adequam pelas necessidades que determinado lugar tem e das circunstâncias que delimitam sua progressão, assim como o exemplo da esfera técnica que Gramsci dá, do material ferroviário obsoleto para um local pode ser novo para outro.

Todo movimento político deve compreender bem essa dinâmica, das combinações culturais intermediárias, pois a disputa política se assemelha bastante quanto às concorrências linguísticas, dos novos vocábulos e novas significações. Os movimentos políticos também participam do desenvolvimento da língua, “introduzindo termos novos, enriquecendo de novos conteúdos termos já em uso, criando metáforas, servindo-se de nomes históricos para facilitar a compreensão”²⁶⁷. E, assim, Gramsci aproxima a função das revistas da dos partidos políticos:

É necessário, portanto, reconhecer abertamente que as revistas em si são estereis, se não se tornam a força motriz e formadora de instituições culturais de tipo associativo de massas, ou seja, não de quadros fechados. Isso também deve ser dito para revistas de partido; não é preciso crer que o partido constitua em si a “instituição” cultural de massa da revista. O partido é essencialmente político e a sua atividade cultural é também atividade de política cultural: as “instituições” culturais devem ser não só de “política cultural” mas de “técnica cultural”. Exemplo: há analfabetos num partido e a política cultural do partido é a luta contra o analfabetismo. Um grupo pela luta contra o analfabetismo ainda não é propriamente uma “escola para analfabetos”; em uma escola para analfabetos, se ensina a ler e escrever; num grupo pela luta contra o analfabetismo arranjam-se todos os meios mais eficazes para erradicar o analfabetismo das grandes massas da população de um país, etc.²⁶⁸

Entendendo que toda atividade cultural partidária é uma política cultural, o partido político pode e deve estimular por todos os meios instituições culturais de massa. Significa ampliar e intensificar uma determinada “técnica cultural”, que ultrapasse o funcionamento e alcance do partido em si. O ponto é que a tarefa de elevar intelectualmente as massas populares, que se amplia numa técnica cultural, está diretamente relacionada ao propósito de criar um grupo político coeso. Tornar o pensamento do senso comum relativamente mais coeso e menos fragmentado, isto é, minimamente sistematizado, é o primeiro passo à formação de consciência política.

²⁶⁷ Q 1, § 43, p. 31-32. Tradução minha.

²⁶⁸ Q 6, § 120, p. 790-791, texto B. Tradução minha.

É justamente nesse quadro de bizarrices e elementos arcaicos que é o senso comum, que entra o papel do intelectual e da filosofia como sua renovadora. Somente remendando-o dessa rudeza cultural, que o senso comum pode pensar o mais corretamente possível. Essa urgente renovação filosófica do senso comum se dá mediante as intervenções para descobrir e sanar os enganos teóricos e as confusões de linguagem que se tornaram parte do senso comum. No entanto, não há como alistar facilmente os “erros enraizados”²⁶⁹, sendo impossível obter alguma estatística que nos desse um “quadro orgânico” desses equívocos mais difundidos, restando apenas “a revisão da literatura mais difundida e mais popular combinada com o estudo e a crítica das correntes ideológicas precedentes”²⁷⁰. Empreendendo uma pesquisa que remontasse “às fontes próprias dos erros, isto é, às publicações de rebotalho científico tipo “Biblioteca popular Sonzogno” ou dicionários (Melzi, Premoli, etc.) ou enciclopédias mais difundidas”²⁷¹. Só assim poderíamos “alcançar a fonte autêntica de toda uma série de concepções errôneas que circulam incontroladas”²⁷².

Pensando no modo mais apropriado de realizar as intervenções para corrigir os erros do senso comum, Gramsci vai elaborar um verdadeiro programa de atuação de revistas que queiram modificar o senso comum, avaliando o que seria do “máximo interesse jornalístico e de grande eficácia formativa”²⁷³. Os textos “devem ser verdadeiramente práticos, isto é, devem religar-se a necessidades realmente experimentadas e serem, pela forma da exposição, adequadas à média dos leitores”²⁷⁴, pelo “interesse imediato” como uma “rubrica interessante por si mesma”²⁷⁵, enquanto “pode interessar a cultura geral de um certo estrato social”²⁷⁶. Desse modo, várias seções desses jornais poderiam impulsionar o aprimoramento intelectual do senso comum, desde um “dicionário enciclopédico político-científico-filosófico”²⁷⁷ e exames crítico-bibliográfico da produção literária dos autores fundamentais²⁷⁸, até biografias²⁷⁹ ou autobiografias que mostrem “como alguém supera seu ambiente, através de quais impulsos

²⁶⁹ Q 1, § 43, p. 33-34

²⁷⁰ Q 1, § 43, p. 33-34

²⁷¹ Q 1, § 43, p. 32.

²⁷² Q 1, § 43, p. 33.

²⁷³ Q 1, § 43, p. 32, texto A retomado no Q 20, § 1; Q 24, § 3; Q 19, § 26. Tradução minha.

²⁷⁴ Q 1, § 43, p. 32.

²⁷⁵ Q 1, § 43, p. 32.

²⁷⁶ Q 1, § 43, p. 32.

²⁷⁷ Q 1, § 43, p. 31.

²⁷⁸ Q 1, § 43, p. 33.

²⁷⁹ Q 1, § 43, p. 32.

externos e quais crises de pensamento e de sentimento”²⁸⁰. O erro do intelectual iluminista seria acreditar que a enunciação da correção dos erros bastaria por si só.

A “repetição” paciente e sistemática é o princípio metódico fundamental. Mas a repetição não mecânica, material: a adaptação de cada princípio às diversas peculiaridades, o apresentá-lo e reapresentá-lo em todos os seus aspectos positivos e nas suas negações tradicionais, organizando sempre cada aspecto parcial na totalidade. [...] O trabalho necessário é global e deve ser articulado e graduado: deve haver a dedução e a indução combinada, a identificação e a distinção, a demonstração positiva e a destruição do velho. Mas não em abstrato, em concreto: sobre a base do real.²⁸¹

A luta de uma nova cultura, pela difusão de um novo pensamento, passa por um contínuo desmantelamento dos inúmeros fragmentos do pensamento obsoleto até chegar ao processo continuado de convencimento. A desconstrução dos erros mais difundidos deve estar ligada com uma luta por evidenciar as posições mais corretas e justas. A nova cultura deve enfrentar a velha em cada palmo da sociedade, refutando-a em todas as polêmicas possíveis, se afirmando como cultura superior, por ser mais prática e atual. Após essa “atividade educadora sistemática”²⁸², haveria, então, uma elevação de consciência no senso comum.

Movimento dos mais importantes nessa empreitada sistematizadora é o enfrentamento com a religião, uma vez que sua influência no senso comum é imensa, sendo a “ideologia mais difusa e enraizada”²⁸³. Embora, quando se tornam folclóricas, as concepções de mundo, também as religiosas, são de algum modo desativadas²⁸⁴. Elas podem bem renascer²⁸⁵, com todas as suas tendências politeístas antigas. Mas quando estão no senso comum, estão ativas e operantes. E é das concepções de mundo religiosas que vem a certeza ideológica do senso comum na objetividade do real. Assim, o senso comum ao descrever a objetividade do real “cai nos erros mais grosseiros, em grande parte está ainda na astronomia ptolomaica, não sabe estabelecer os nexos reais de causa e efeito, etc., ou seja, não é realmente ‘objetivo’, porque não sabe conceber o ‘verdadeiro’ objetivo...”²⁸⁶. E ainda que a instrução pública estivesse “modificando

²⁸⁰ Q 1, § 43, p. 32.

²⁸¹ Q 1, § 43, p. 33-34

²⁸² Q 3, § 48, p. 330-331 (CC, vol. 3, p. 196-197).

²⁸³ Q 4, § 41, p. 466, texto A retomado no § 37, do Q 11.

²⁸⁴ Q 5, § 50, p. 580, texto B: “A religião no Japão tornou-se uma simples ‘mitologia’, isto é, um elemento puramente ‘artístico’ ou de ‘folclore’ ou ainda tem o valor de uma concepção de mundo ainda viva e operante?”. Tradução minha.

²⁸⁵ Q 5, § 90, p. 621, texto B: “A separação entre intelectuais e povo deve ser muito grande, especialmente em certas áreas do mundo muçulmano: assim é explicável que as tendências politeístas do folclore renasçam e tentem se adaptar ao quadro geral do monoteísmo maometano”. Tradução minha.

²⁸⁶ Q 4, § 41, p. 467.

incessantemente o nível cultural das massas populares”²⁸⁷, tendo como consequência a diminuição da influência religiosa no senso comum, os católicos fizeram grande esforço para “não perder o contato com a sociedade moderna, isto é, com a alta cultura”²⁸⁸.

A questão religiosa é um pouco mais complexa do que corrigir um erro de linguagem no senso comum. Croce, confessando a impotência da filosofia idealista afirma que “não se pode tirar a religião do homem do povo, sem imediatamente substituí-la por algo que satisfaça as mesmas exigências para o qual a religião foi formada e ainda permanece”²⁸⁹. Junto dessa opinião, Gentile recolocou a religião nas escolas, justificando a ação “com a concepção hegeliana da religião como uma fase primitiva da filosofia”²⁹⁰. Trata-se de uma separação aristocrática dos alimentos a dar ao povo e aos intelectuais. O problema de Croce é que, apesar de continuamente ter flertado com o senso comum e com o bom senso popular²⁹¹, “Croce não foi ‘ao povo’, não se tornou um elemento nacional”, e, assim, não gerou discípulos que pudessem tornar sua filosofia popular e parte do “elemento educativo das escolas básicas”²⁹². A proposição de Gramsci é substituir a religião por uma filosofia superior:

A concepção de “objetividade do real” que foi enraizada no povo pelas religiões não poder ser desenraizada senão por um princípio que se apresente como “dogmático”, mas que tenha em si a possibilidade de historicizar-se: esse princípio não pode ser dado senão pela ciência. Ela talvez se torne uma superstição semelhante ou até pior que a superstição religiosa, mas pode encontrar em si mesma os elementos para superar esta primeira fase primitiva. Ela coloca o homem em contato com a natureza, mantendo a superioridade do homem, portanto da história ou do espírito, como diz Croce.²⁹³

O problemático é que substituir o conteúdo religioso terá que manter a forma religiosa da superstição. O conteúdo novo vai se difundir se tornando um conteúdo de fé, assim como era a religião. A saída é a potência desse conteúdo em si, que pode liberar desta fase primitiva. A potência deste conteúdo se deve a sua capacidade de historização, do mundo inteiro e de si própria. Somente o marxismo, então, pode dar cabo de uma tarefa hercúlea como essa, sendo

²⁸⁷ Q 7, § 1, p. 853, texto A retomado no § 41-I, parte II do Q 10. Tradução minha.

²⁸⁸ Q 7, § 1, p. 853, texto A retomado no § 41-I, parte II do Q 10.

²⁸⁹ Q 7, § 1, p. 852, texto A retomado no § 41-I, parte II do Q 10.

²⁹⁰ Q 7, § 1, p. 852, texto A retomado no § 41-I, parte II do Q 10.

²⁹¹ Q 7, § 1, p. 853, texto A retomado no § 41-I, parte II do Q 10.

²⁹² Q 7, § 1, p. 852, texto A retomado no § 41-I, parte II do Q 10.

²⁹³ Q 7, § 1, p. 852-853, texto A retomado no § 41-I, parte II do Q 10.

uma filosofia que coloca a “não ‘permanência’ de toda filosofia”²⁹⁴ e que afirma a “unidade do processo do real” na realidade em movimento através do conceito de bloco histórico.

²⁹⁴ Q 7, § 1, p. 854, texto A retomado no § 41-I, parte II do Q 10.

Bibliografia

- ANDERSON, Perry, “The antinomies of Antonio Gramsci”. *New Left Review*, London: Verso, v. 1, n. 100, p. 05-78, Novembro/Dezembro 1976.
- ARICÓ, José M., *La cola del diablo: itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores Argentina, 2005. 229 p.
- BADALONI, Nicola. *Il marxismo di Gramsci*. Einaudi, 2000.
- BALIBAR, Étienne. *A filosofia de Marx*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- BARATTA, Giorgio. *Gramsci em contraponto*. UNESP, 2011.
- _____ *As rosas e os cadernos: pensamento dialógico de Antonio Gramsci*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004. 255 p.
- BIANCHI, ÁLVARO. *O laboratório de Gramsci: filosofia, história e política*. São Paulo: Alameda, 2008. 318p.
- _____ *Gramsci entre dois mundos: política e tradução*. São Paulo: Autonomia Literária, 2020. 356 p.
- BOBBIO, Norberto, *Ensaio sobre Gramsci e o conceito de sociedade civil*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- BUCI-GLUCKSMAN, Christine, *Gramsci e o Estado: por uma teoria materialista da filosofia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- BUEY, Francisco Fernandez. *Leyendo a Gramsci*. Montesinos, 2012.
- BUTTIGIEG, JOSEPH A. O método de Gramsci. *Educação em foco, Juiz de Fora*, v. 5, n. 2, set. 2000-fev. 2001, p. 3-32.
- BUZZI, A. R. *La teoria politica de Antonio Gramsci*. Barcelona: Editorial Fontanella, 1969.
- CANFORA, Luciano. *Su Gramsci*. Roma: Datanews, 2007. 81 p.
- _____ *Gramsci in carcere e il fascismo*. Editora Salerno, 2012.
- CHERONI, ALCIÓN. Gramsci y su filosofía. In: AA.VV. *Para comprender a Gramsci*. Montevideo: IDES-Ediciones del Nuevo Mundo, 1988, p. 79-102.
- COUTINHO, Carlos Nelson. *Gramsci, um estudo sobre seu pensamento político*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1999.
- CREHAN, Kate. *Gramsci’s common sense: inequality and its narratives*. Duke University Press, 2016.
- DAVID, Antonio. *Maquiavel e a virtù popular*. *Cadernos espinosanos*, número 32, jan-jun 2015: <http://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/viewFile/102695/100935>

- DEBRUN, MICHEL. Gramsci: filosofia, política e bom senso. Campinas: Ed. Unicamp, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2001. 209p.
- DEL ROIO, Marco e GALASTRI, Leandro (org.). Gramsci e a verdade efetiva das coisas. São Paulo: Expressão Popular, 2022.
- DI BELLO, Anna (org.). Marx e Gramsci – filologia, filosofia e politica allo specchio. Editora Liguori, 2011. 218p.
- D'ORSI, Angelo (a cura di), Inchiesta su Gramsci. Canadá: Accademia University, 2014. (ePUB)
- _____. Gramsci: uma nova biografia. São Paulo: Expressão Popular, 2022.
- DOTTI, Ugo, Storia degli intellettuali in Italia vol. 1, Roma, Editori Riuniti, 1997.
- _____. Storia degli intellettuali in Italia vol. 2, Roma, Editori Riuniti, 1998.
- _____. Storia degli intellettuali in Italia vol. 3, Roma, Editori Riuniti, 1999.
- ENTWISTLE, Harold. Antonio Gramsci: conservative schooling for radical politics. London: Routledge & K. Paul, 1979. 207p.
- ESPOSITO, Roberto, Pensamento vivo: origem e atualidade da filosofia italiana. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- FEMIA, Joseph V., Gramsci's Political Thought. Hegemony, Consciousness, and the Revolutionary Process. Oxford University Press, 1987.
- FERREIRA, Oliveiros S. Os 45 cavaleiros húngaros: uma leitura dos Cadernos de Gramsci. Brasília: UNB, 1986.
- FINOCCHIARO, Maurice A., Gramsci and the history of dialectical thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. 313 p.
- FRANCIONI, Gianni. L'officina gramsciana: Ipotesi sulla struttura dei "Quaderni del carcere". Bibliopolis, 1984.
- _____. Ambiguità di Gramsci, trad. it. Laterza, Roma-Bari 1978.
- _____. Egemonia, società civile, Stato. Note per una lettura della teoria politica di Gramsci.
- FROSINI, Fabio. Gramsci e la filosofia. Roma: Carocci editore, 2003.
- FROSINI, Fabio, LIGUORI, Guido (a cura di), Le parole di Gramsci: per un lessico dei Quaderni del Carcere. Roma: Caroccieditore, 2003.
- FROSINI, Fabio, LUCCHESI, Filippo e MORFINO, Vittorio (organizzadores). The Radical Machiavelli: Politics, Philosophy, and Language. Lam Mul Edition, 2015.
- GARIN, Eugenio, Com Gramsci. Editori Riuniti, 1997.

- GERRATANA, Valentino. Gramsci. Problemi di metodo. Editori Riuniti, Roma, 1997.
- GRAMSCI, Antonio. Quaderni del cárcere (org. Valentino Gerratana). Turim, Einaudi, 2014.
- _____. Cadernos do Cárcere (org. Carlos Nelson Coutinho). Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1999ss, 6v.
- _____. Cartas do cárcere. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005, 2v.
- _____. Escritos políticos. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2004, 2v.
- HALL, Stuart, LUMLEY, Bob, MCLENNAN, Gregor, “Política e ideologia: Gramsci”, em Da ideologia. Centre for Contemporary Cultural Studies da Universidade de Birmingham. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.
- IVES, P., Language and Hegemony in Gramsci, Pluto Press, London, 2004.
- IVES, P. e LACORTE, Rocco (editores), Gramsci, Language, and Translation. Lexington Books, 2010. 338p.
- JARDÓN, T. Marxismo y filosofía en Gramsci. Editorial Parteluz, Madrid, 1995.
- KANOUSI, Dora, Una introducción a Los cuadernos de la cárcel de Antonio Gramsci, Plaza y Valdés, México D.F. 2000. In rete e in italiano: www.gramscitalia.it/html/kanoussi.pdf
- KANOUSI, Dora e MENA, Javier. La revolución pasiva: una lectura a los Cuadernos de la Cárcel. México D.F.: Universidad Autónoma de Puebla, 1985.
- KILMINSTER, Richard. Praxis and method: a sociological dialogue with Lukács, Gramsci and the early Frankfurt School. Routledge & Kegan Paul, 1979 Boston. 333 p.
- LA PORTA, Lelio. Antonio Gramsci e Hannah Arendt: per amore del mondo grande, terribile e complicato. Roma: Aracne, 2010. 193 p.
- LACLAU, Ernesto. Politics and ideology in marxista theory. Verso Books UK, 2012.
- LACLAU, Ernesto. MOUFFE, Chantal, Hegemonia e estratégia socialista. Editora Intermeios, 2015.
- LIGUORI, Guido, Roteiros para Gramsci. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.
- LOSURDO, Domenico. Dai fratelli Spaventa a Gramsci: per una storia politico-sociale della fortuna di Hegel in Italia. Napoli: La città del sole: Istituto italiano per gli studi filosofici, 1997.
- _____. Antonio Gramsci: do liberalismo ao “comunismo crítico”. Rio de Janeiro: Revan, 2006.
- LUPORINI, Cesare. Senso comune e filosofia. In: VV.AA. Antonio Gramsci. Le sue idee nel nostro tempo. Roma: L’Unità, 1987, p. 132-133.
- MARTELLI, Michele. Gramsci – filosofo della politica. Unicopli, 1996.

- MARTINS, Marcos Francisco. Marx, Gramsci e o conhecimento: ruptura ou continuidade. Editora Autores Associados, 2008.
- MASTROIANNI, Giovanni. Vico e la rivoluzione : Gramsci e il diamat. Pisa: ETS, 1979. 145 p.
- MATTEUCCI, Nicola. Antonio Gramsci e la filosofia della prassi. Milano: Giuffrè, 1977. 163 p.
- _____ Da Croce a Gramsci : studi filosofici. Urbino: Argalia Editore. 252 p.
- MEDICI, Rita. Giobbe e Prometeo. Filosofia e politica nel pensiero di Gramsci. Alinea Editrice, Florencia, 2000.
- MISSIROLI, Mario, Il Papa in guerra, com prefácio de Georges Sorel. Bolonha: Zanichelli, 1915.
- MORERA, Esteve, Gramsci's historicismo. A realist interpretation. Londres e Nova York: Routledge, 1990.
- _____ Gramsci, materialism, and philosophy. Londres e Nova York: Routledge, 2014.
- MOUFFE, Chantal, Gramsci and marxist theory. Routledge, 2014. (ePub)
- PRESTIPINO, Giuseppe. Tre voci nel deserto: Vico, Leopardi, Gramsci per una nuova logica storica. Roma: Carocci, 2006. 221 p.
- RAPONE, Leonardo, O jovem Gramsci: cinco anos que parecem séculos 1914-1919 / tradução Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014. 475 p.
- SACRISTÁN, Manuel. El orden y el tempo. Madrid: Editorial Trotta, 1998.
- _____ “El undécimo cuaderno de Gramsci en la cárcel”, prologo a la obra de A. Gramsci, Introduccion al estudio de la filosofía. Editorial Crítica, Barcelona, 1985.
- SECCO, Lincoln. Gramsci e a revolução. São Paulo: Editora Alameda.
- SEMERARO, GIOVANNI. Gramsci e os novos embates da filosofia da práxis. Aparecida: Idéias& Letras, 2006. 199p.
- TAYLOR, Charles. “What’s wrong with negative liberty?” In: Pettit, Phillip (org.), *Contemporary Political Philosophy: na anthology*. Oxford: Blckwell Publishers Ltd., 1997.
- THOMAS, P. D., The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony, and Marxism, Brill, Leiden 2009, pp. 159-241.
- VACCA, Giuseppe, Gramsci e Togliatti, Editori Riuniti, Roma 1991, pp. 1-114.
- _____ Vida e pensamento de Antonio Gramsci 1926-1937. Contraponto Editora, 2013.
- YOUNG, Robert. *Personal Autonomy: beyond negative and positive liberty*. London, Crron Helm, 1986.

ZENE, Cosimo (editor), *The Political Philosophies of Antonio Gramsci and B. R. Ambedkar. Itineraries of Dalits and subalternes*. Routledge, 2013. (ePub)