

# GRAMSCI E A RELAÇÃO ORGÂNICA ENTRE CULTURA E VIDA SOCIAL

## *Gramsci and the organic relationship between culture and social life*

FAVARETTO, João Batista <sup>1</sup>

### RESUMO

O presente artigo aborda um aspecto particular da luta pela conquista da hegemonia em Antonio Gramsci (1891-1937), ou seja, o aspecto cultural. No entanto, não o trata como um elemento isolado, porque procura apreendê-lo em sua relação orgânica no conjunto da vida social. Nesse sentido, tem por objetivo demonstrar que o aspecto cultural, exatamente pelo seu caráter orgânico, não é meramente acessório, mas constitutivo do conceito gramsciano de hegemonia e fundamental na formação do novo “homem coletivo”, o alicerce da futura ordem social. Essencial para essa reflexão é, portanto, a ideia de organicidade, por meio da qual Gramsci aborda a cultura, a política e todos os aspectos da vida social, procurando distinguir as construções arbitrárias e passageiras daquelas duradouras. Podemos dizer que é na ideia de organicidade que tudo se encontra e adquire sentido.

**Palavras-chave:** Hegemonia. Organicidade. Cultura.

### ABSTRACT

The present article addresses a particular aspect of the struggle for the conquest of hegemony in Antonio Gramsci (1891-1937), that is, the cultural aspect. However, it does not treat it as an isolated element, because it seeks to apprehend it in its organic relation in the whole of social life. In this sense, it aims to demonstrate that the cultural aspect, precisely because of its organic character, is not merely ancillary but constitutive of the Gramscian concept of hegemony and fundamental in the formation of the new “collective man”, the foundation of the future social order. Essential to this reflection is therefore the idea of organicity, through which Gramsci approaches culture, politics and all aspects of social life, seeking to distinguish arbitrary and transient constructions from those of enduring. We can say that it is in the idea of organicity that everything is found and acquires meaning.

**Keywords:** Hegemony. Organicity. Culture.

---

<sup>1</sup> Doutor e Mestre em Educação pela Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas (FE/UNICAMP), Bacharel e Licenciado em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas UNICAMP e Bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais (Direito) pelo Centro Regional Universitário de E. S. do Pinhal SP. Professor da Rede Pública do Estado de São Paulo. E-mail: <joabatistafavaretto@gmail.com>.

## INTRODUÇÃO

Primeiramente é necessário dizer que uma ideia norteia esta reflexão, ou seja, de que por hegemonia não se deve entender apenas o esforço de preparação para uma insurreição popular. O conceito gramsciano de hegemonia é certamente bem mais complexo do que a concepção de um conjunto de estratégias para essa finalidade. Na verdade, a noção de hegemonia aparece como o meio de fundação de uma nova ordem social. Como afirma Edmundo Fernandes Dias, hegemonia significa nova *civiltà*, isto é, a elaboração de uma nova civilização (Fernandes Dias, 1996, p. 10). Portanto, o conceito de hegemonia não é somente um projeto de poder para substituir uma classe dirigente por outra, mas o projeto de construção de uma nova sociedade. Nesse sentido, é fundamental a ideia de organicidade, por meio da qual Gramsci aborda a cultura, a política e todos os aspectos da vida social, procurando distinguir as construções arbitrárias e passageiras daquelas duradouras. Podemos dizer que é na ideia de organicidade que tudo se encontra e adquire sentido.

O presente artigo aborda um aspecto particular da luta pela conquista da hegemonia em Antonio Gramsci (1891-1937), ou seja, o aspecto cultural. No entanto, não o trata como um elemento isolado, porque procura apreendê-lo em sua relação orgânica no conjunto da vida social. Nesse sentido, tem por objetivo demonstrar que o aspecto cultural, exatamente pelo seu caráter orgânico, não é meramente acessório, mas constitutivo do conceito gramsciano de hegemonia e fundamental na formação do novo “homem coletivo”, o alicerce da futura ordem social. Ocorre que um novo bloco social precisa se formar. Para tanto, o projeto socialista de Gramsci prevê um amplo programa de transformação social que contempla a economia, a política e as diversas manifestações culturais. Mas é necessário dar unidade a esses diversos aspectos dos quais a vida social se compõe, porque ela não está dada desde o início nem acontece automaticamente. Estabelecer uma relação entre política, cultura e economia significa captá-las em sua organicidade a fim de que se constitua um novo sujeito histórico que, afinado coerentemente com as necessidades impostas pelo desenvolvimento histórico e que se manifesta no surgimento de novas forças, seja capaz de dar unidade àquilo que nasce fragmentado. Em outras palavras, significa dar forma àquilo que ainda carece de forma.<sup>2</sup>

## DA GUERRA DE MOVIMENTO À GUERRA DE POSIÇÃO

Em linhas gerais, a obra de Gramsci costuma ser dividida em dois períodos: os artigos e ensaios publicados em jornais, que integram o período de 1914 a 1926, e os *Cadernos do cárcere*, escritos de 1929 a 1935. Períodos que correspondem aos escritos produzidos antes de sua prisão, em 1926, e aqueles produzidos no cárcere,

---

<sup>2</sup> Por uma questão de rigor metodológico e também para tornar possível a verificação das passagens aqui citadas em outras edições, utilizamos a edição crítica dos *Cadernos do cárcere* (Gramsci 2007), empregando a seguinte nomenclatura: **Q xx, § yy, p. zz, na qual Q se refere à edição crítica, xx ao número do caderno e yy à página**. Todas as citações de textos do original italiano encontram-se traduzidas. Tradução que é de nossa própria autoria. Em relação aos *Cadernos*, o leitor que não tem acesso à edição crítica poderá recorrer à edição brasileira indicada na bibliografia final.

classificados respectivamente como escritos da juventude e da maturidade.<sup>3</sup> Em ambos os períodos, a necessidade de uma ruptura com a ordem vigente é clara. O que de fato muda é a forma de conceber a ruptura. Nos escritos juvenis ela aparece como possível, diretamente, por meio de uma insurreição popular. Gramsci chama esta estratégia de “guerra de movimento” e a preocupação é a de organizar o operariado no Partido, mas também por outros meios, como nos Conselhos de fábrica, para a tomada do Estado. Na medida em que o próprio Gramsci experimenta o fracasso dessa forma de revolução, ele se coloca numa outra perspectiva.<sup>4</sup> É o que podemos observar em sua carta a Togliatti, Tasca, Terracini e outros, a saber,

A determinação, que na Rússia era direta e lançava as massas nas estradas do assalto revolucionário, na Europa central e ocidental se complica com todas essas superestruturas políticas criadas pelo superior desenvolvimento do capitalismo, torna mais lenta e prudente a ação das massas e exige, portanto, ao partido revolucionário, toda uma estratégia e uma tática muito mais complicada e de maior fôlego do que aquelas que foram necessárias aos bolcheviques entre março e novembro de 1917 (TOGLIATTI, 1962, p.196-197).

A nova estratégia é chamada por Gramsci de “guerra de posição”, ou seja, a da lenta e gradual conquista da sociedade civil. Já nesta carta, escrita em Viena aos nove de fevereiro de 1924, Gramsci acena para a particularidade das sociedades ocidentais, ou seja, não se pode ignorar a diversidade de meios pelos quais os indivíduos podem se associar para expressar sua opinião e lutar pelos seus interesses. A existência de uma liberdade maior no Ocidente, ainda que formal, não pode ser ignorada. É justamente neste contexto social que a classe dirigente exerce sua liderança por meio da obtenção do consenso. Além disso, a nova estratégia também considera fatores conjunturais: os movimentos populares estavam em declínio tanto pelas sucessivas derrotas nas tentativas de tomada das fábricas quanto pela repressão fascista às manifestações e organizações populares e ao próprio Partido comunista, que então se encontrava na clandestinidade. Essas circunstâncias impunham, segundo Gramsci, a necessidade de o operariado estabelecer alianças com outras classes igualmente trabalhadoras. É o que podemos observar no ensaio *Alcuni temi della questione meridionale*, escrito pouco antes de sua prisão em 1926:

O proletariado pode se tornar classe dirigente e dominante na medida em que consegue criar um sistema de alianças de classes que lhe permita mobilizar, contra o capitalismo e o Estado burguês, a maioria da população trabalhadora, isto significa na Itália, nas reais relações existentes, na medida em que consegue obter o consenso das amplas massas camponesas (GRAMSCI, 1982, p. 135).

No caso da Itália, era importante uma aliança com o campesinato para que o operariado ganhasse forças. A classe camponesa vivia sob a influência da Igreja e da burguesia. Uma aliança com ela teria por objetivo enfraquecer a influência do

<sup>3</sup> Como afirma o biógrafo Giuseppe Fiori, a primeira impressão que se tem da obra de Gramsci é a de uma completa fragmentação (Fiori, 1966, p. 122). No entanto, para nós, essa dificuldade não impede uma leitura que procure sistematizar suas ideias ou que procure algumas linhas de reflexão dentro de uma coerência de raciocínio.

<sup>4</sup> Como comenta Ragionieri, Gramsci já observava, desde 1920, que as derrotas da classe operária na Alemanha, na Áustria, na Baviera, na Ucrânia e na Hungria ocorreram por não ter sido possível, naquelas ocasiões, fazer-se seguir à revolução como ato destrutivo, a revolução como ato construtivo. A própria experiência demonstrava que, depois da Rússia, todas as tentativas haviam falhado, exatamente, no momento construtivo da revolução. A classe operária, permanecendo em estado de prostração, permitia que a burguesia se reorganizasse, retomando o poder (Ragionieri, 1975, p. 114-115). Entendemos que, para Gramsci, não há verdadeira ruptura sem a construção de uma nova ordem.

Vaticano, principalmente, sobre os camponeses do Centro e do Norte e, também, a de enfraquecer a influência da burguesia que, embora considerada organicamente fraca, se mantinha no poder. O objetivo era, portanto, o de enfraquecer a direção política burguesa para que o proletariado pudesse construir a sua.

Essa estratégia política vai adquirindo forma e passa a ser chamada de hegemonia. Um aspecto importante da luta pela conquista da hegemonia é a diferença morfológica entre Ocidente e Oriente.<sup>5</sup> A propósito, afirma Gramsci em uma nota nos *Cadernos do cárcere*:

No Oriente o Estado era tudo, a sociedade civil era primitiva e gelatinosa: no Ocidente, entre o Estado e a sociedade civil há uma estreita relação e como extensão do Estado se ergue imediatamente uma robusta estrutura da sociedade civil. O Estado era só uma trincheira avançada, atrás da qual estava uma robusta cadeia de fortaleza e de casamatas (Q 7, § 16, p. 60-60 bis).

No caso do Ocidente, Gramsci entende que a pura e simples conquista do Estado daria ao operariado uma vitória apenas parcial e, quando muito, transitória, ou seja, por uma insurreição, o proletariado até poderia conquistar o Estado, mas jamais se manter no poder. A tomada do Estado significava derrotar a classe dirigente apenas na sua trincheira mais avançada, porque sua influência permaneceria através de mecanismos presentes na sociedade civil.<sup>6</sup> Nesse sentido, observa Gramsci que “por Estado deve se entender além do aparato governamental, também o aparato ‘privado’ de hegemonia ou sociedade civil” (Q 6, §137, p. 57 bis), portanto, que “na noção geral de Estado entram elementos que reportam à noção de sociedade civil (no sentido, poder-se-ia dizer, de que Estado = sociedade política + sociedade civil, ou seja, hegemonia acompanhada de coerção)” (Q 6, § 88, p. 40). Em suma, nas sociedades ocidentais, o poder não é exercido somente pelo aparato coercitivo representado pelo Estado enquanto sociedade política, isto é, por meio dos órgãos de fiscalização e de controle dos cidadãos, mas também pela obtenção do consentimento dos governados.<sup>7</sup> Diz Gramsci a propósito que:

Observei num outro momento que numa determinada sociedade ninguém é desorganizado e sem partido, desde que se entendam organização e partido num sentido amplo e não formal. Nessa multiplicidade de sociedades particulares, de caráter dúplice, natural e contratual ou voluntário, uma ou mais prevalecem relativa ou absolutamente, constituindo o aparato hegemônico de um grupo social sobre o resto da população (ou sociedade civil), base do Estado entendido estritamente como aparato governativo-coercitivo (Q 6, § 136, p. 57).

<sup>5</sup> A respeito do que tenha levado Gramsci a considerar a diferença entre Ocidente e Oriente, Paolo Spriano, que comenta a passagem acima, afirma que ela tem origem nas discussões entre Gramsci e Bordiga e suas diferentes concepções a respeito das sociedades de capitalismo mais desenvolvido (Spriano, 1975, p. 310-311). Alexander Höbel, em sua comunicação na convenção do *Centro Gramsci*, realizada em junho de 2007, em Roma, afirma que a referida diferença é aprofundada nos *Cadernos do cárcere* (Höbel, 2008, p. 128-129).

<sup>6</sup> A partir dessa nova situação, é possível deduzir que Gramsci, desenvolvendo sua teoria da hegemonia nos *Cadernos do cárcere*, já não a pense mais apenas como a preparação para uma insurreição popular, como parece ter entendido Perry Anderson, em seu ensaio *As antinomias de Antonio Gramsci*. É provável que Gramsci tenha pensado a conquista da hegemonia, dadas as circunstâncias, como o único caminho possível naquele momento. O historiador inglês acusa a ausência do momento da tomada do Estado na teoria gramsciana (1986, p. 67-68).

<sup>7</sup> Como observa Remo Bodei, toda concepção gramsciana, envolvendo os conceitos de vontade e hegemonia baseia-se numa análise histórica de complexas mudanças ocorridas a partir de 1871. Após a derrota da Comuna de Paris, o Estado burguês se reorganiza no sentido de penetrar cada vez mais no campo da sociedade civil e da busca do consenso para evitar “golpes de mão” como os de 1848 e 1871 (1978, p. 88-89).

Essas organizações são, dentre outras, os próprios partidos políticos, os sindicatos, as escolas, as universidades, as igrejas, a mídia, as associações culturais etc. Por meio delas, a classe dirigente veicula sua ideologia no sentido de obter o consentimento e a colaboração dos governados para o seu projeto de civilização. Nesse sentido, o conceito gramsciano de hegemonia significa, certamente, direção política, mas é mais amplo, pois inclui ainda o significado de direção cultural. Não se trata de negar a relação entre política e cultura, porque de fato ela existe, mas se trata de definir melhor que tipo de relação é essa.

## CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONCEITO DE HEGEMONIA

Como afirma Luciano Gruppi, em seu ensaio *O conceito de hegemonia em Gramsci*, o termo “hegemonia” significa “conduzir”, “ser guia”, “ser líder”. Deriva do verbo grego *heghemoneuo*, que significa “guiar”, “estar à frente”, “comandar”, “ser o senhor”. Os gregos entendiam por *heghemonia* a direção suprema do exército. Durante as guerras do Peloponeso, usou-se a expressão “cidade hegemônica” para indicar quem dirigia a aliança entre as cidades que participavam das batalhas. Segundo Gruppi, Gramsci se utiliza do termo “hegemonia”, nas mais variadas ocasiões, no sentido de aliança política. Por isso, o termo “hegemonia” tem, em Gramsci, o sentido de capacidade de direção, capacidade de conquistar alianças, em suma, capacidade de fornecer uma base social ao Estado proletário (2000, p. 1-6). Para Gruppi, a questão cultural está associada ao conceito de hegemonia no que se refere à formação e difusão de uma nova cultura por parte da classe que emerge como aspirante à direção de uma sociedade. Marx, segundo Gruppi, explicou como a classe operária, numa certa fase da história, aceita a visão do mundo da burguesia. Disse que a burguesia enquanto classe dominante influencia e educa a classe operária segundo a sua própria concepção. Além disso, também disse que nas contradições da sociedade, a partir do desenvolvimento das forças produtivas, nasce a luta de classes e com ela se elaboram novas concepções do mundo. Mas, segundo Gruppi, foi com Gramsci que se tornou mais claro o processo revolucionário que se dá no nível superestrutural, graças à atenção que ele dedica ao momento cultural. O conceito de hegemonia é o que permite que se capte a complexidade dos planos superestruturais, assim como, que se capte a complexidade de todo o desenvolvimento da formação econômico-social. E isso se torna possível porque Gramsci refuta o materialismo mecânico, isto é, a concepção mecânica das relações entre classe e ideologia. Gramsci explica a afirmação e difusão das ideologias como um processo guiado pela hegemonia. Assim, uma determinada classe, dominante no plano econômico e, por isso, dominante também no plano político, difunde uma determinada concepção do mundo, hegemoniza toda a sociedade e amalgama um bloco histórico de forças sociais e de superestruturas políticas por meio da ideologia. Essa hegemonia entra em crise quando desaparece sua capacidade de justificar um determinado ordenamento econômico e político. Isso ocorre, como ainda observa Gruppi, quando as forças produtivas se desenvolvem de tal maneira que põem em crise as relações de produção vigentes. Da contradição de classe, nasce a ação da classe subalterna, primeiro de modo esporádico, não coerente, não guiado por uma teoria, por uma estratégia política, mas depois, com a conquista da teoria, da concepção

do mundo, torna-se coerente, e se expressa no plano cultural, criticando a cultura tradicional e propondo uma nova cultura. É assim, segundo Gruppi, que avança uma hegemonia, antes mesmo que a classe que a expressa se torne dominante, isto é, quando ela ainda está na oposição e na luta pela conquista do poder. Portanto, antes da conquista do poder, a classe que está na oposição, já difunde suas próprias concepções, pondo em crise a ideologia hegemônica (GRUPPI, 2000, p. 90-91).

O próprio Gramsci não apenas chama a atenção para a importância da questão cultural na hegemonia, mas atribui a ela uma importância fundamental. É o que se pode observar em uma de suas notas nos *Cadernos*:

O problema mais importante para se discutir neste parágrafo é o seguinte: se a filosofia da práxis exclua ou não a história ético-política, ou seja, se reconheça ou não a realidade de um momento da hegemonia, se dê importância à direção cultural e moral e considere realmente como “aparências” os fatos da superestrutura. Pode-se dizer que não apenas a filosofia da práxis não exclui a história ético-política, mas que, pelo contrário, a fase mais recente do desenvolvimento desta concepção consiste de fato da reivindicação do momento da hegemonia como essencial na sua concepção estatal e na “valorização” do fato cultural, da atividade cultural, de um fronte cultural como necessário ao lado daquele meramente econômico e político (Q 10, § 7, p. 45ª-45).

Diretamente das palavras de Gramsci, podemos verificar que o aspecto superestrutural cultural não é, exatamente, um aspecto secundário em relação ao superestrutural político e ao estrutural econômico. Isso significa que a direção da classe dominante vai além dos aspectos econômico e político. Podemos deduzir, então, que o aspecto cultural não é apenas um acessório importante, mas constitutivo do conceito gramsciano de hegemonia tanto quanto o são os aspectos econômico e político. Nas sociedades modernas, o exercício de direção se dá muito mais pela obtenção do consenso do que pela coerção, ainda que essa nunca deixe de existir por completo. Aqueles que governam, administram a sociedade sob uma ampla base de consentimento dos governados, que é obtida por meio da difusão de sua concepção do mundo e de seu projeto de civilização. Nesse sentido, observa Gramsci que:

[...] nesse ponto põe-se o problema fundamental de toda concepção do mundo, de toda filosofia que tenha se transformado num movimento cultural, numa “religião”, numa fé, isto é, que tenha produzido uma atividade prática e uma vontade na qual esteja contida como “premissa” teórica implícita... o problema de conservar a unidade ideológica de todo o bloco social que, de fato, é por aquela determinada ideologia cimentado e unificado (Q 11, § 12, p. 13bis-14).

A importância das ideologias é fundamental no que se refere à composição e organização de uma sociedade. Uma visão de mundo se forma numa determinada época e é difundida. Sendo absorvida, se universaliza como consciência de todos os indivíduos e não apenas como a de uma classe em particular. Em outros termos, ela se torna o “senso comum” de uma sociedade e esse é um dado essencial do pensamento gramsciano. É o que se pode observar na seguinte passagem:

Encontram-se frequentemente em Marx referências ao senso comum e à solidez de suas crenças. Trata-se, porém, de referências não à validade do conteúdo dessas crenças, mas de fato à sua solidez formal e, portanto, à sua imperatividade quando produzem normas de conduta (Q 11, § 13, p. 24-24 bis).

É o senso comum que produz normas que se transformam em comportamento, instituindo um modo de vida que dá unidade a uma sociedade, permitindo que ela seja dirigida pelo consenso. Só se conquista a hegemonia quando um determinado grupo se torna capaz de elaborar e difundir sua própria concepção do mundo na disputa com a hegemonia vigente. No entanto, o grande problema do senso comum, na constituição de uma nova força hegemônica, é aquele da aparência de naturalidade que a velha ordem adquire aos olhos dos indivíduos. O senso comum sustenta um determinado modo de vida, porque o seu caráter fragmentado não deixa perceber a sua transitoriedade, ou seja, um determinado modo de vida se apresenta como realidade pura e simples. Como afirma Edmundo Fernandes Dias, desagregar o senso comum existente é vital para romper a unidade ideológica vigente a fim de separar aqueles que consentem daqueles que organizam o consentimento, ou seja, é necessário separar as massas dos intelectuais das classes dirigentes. Todo esse trabalho deve passar pelo conhecimento do senso comum, que é a síntese ideológica daquela cultura, e pela sua crítica. O trabalho de construção de uma nova *Weltanschauung*, de um novo discurso, implica, portanto, a desconstrução daquele existente. Mas não se trata da mera substituição de uma ideia por outra, porque isso significaria ignorar a força e o peso material das ideologias. Enquanto uma ideologia tiver uma base material de sustentação, ela tende a permanecer no imaginário e nas práticas sociais. Ela deve, por isso mesmo, ser inviabilizada a ponto de não mais poder racionalizar nenhuma prática (Fernandes Dias, 1996, p. 17-20). Sobre isso, observa Gramsci que: “Quando na história se elabora um novo grupo social homogêneo, elabora-se também, contra o senso comum, uma filosofia homogênea, isto é, coerente e sistemática” (Q 11, § 13, p. 22). Além disso, ele também afirma que:

O “senso comum” tem sido considerado de vários modos; principalmente como base da filosofia; ou tem sido criticado do ponto de vista de outra filosofia. Na realidade, em todos os casos, o resultado é o de superar um senso comum para criar outro mais aderente à concepção do novo grupo dirigente (Q 11, § 13, p. 23-23 bis).

O senso comum é, acima de tudo, uma espécie de força que parece imprescindível. Se uma nova cultura ou concepção do mundo não se tornar senso comum, ela não tem forças para criar um novo indivíduo, para instituir novos comportamentos e práticas compatíveis com as necessidades da ordem emergente.

Segundo Gruppi, para que se tenha uma noção correta do processo de desconstrução e construção é preciso estar atento não apenas à cultura hegemônica vigente, mas igualmente à cultura das classes subalternas. Sem isso, não dá para compreender a relação real da cultura hegemônica com a sociedade nem seu caráter de classe. Gramsci observa o momento da cultura hegemônica como quem se serve da cultura subalterna para compreender e criticar a cultura hegemônica. Esse é o verdadeiro material para a elaboração de uma nova cultura. No entanto, entende Gruppi que Gramsci não vê nas culturas subalternas um todo homogêneo e autônomo, portanto, já definido num sentido de classe. Em outros termos, Gramsci não vê nas culturas subalternas uma alternativa à cultura hegemônica. Pelo contrário, afirma que elas, enquanto estão carentes de consciência de classe, são heterogêneas e nelas convivem resíduos de culturas e civilizações passadas com influências da cultura

dominante e, ao mesmo tempo, sugestões provenientes da condição de classe oprimida. Assim, para Gramsci, a cultura popular seria uma espécie de *bricolage*, pois consiste em assumir elementos da cultura dominante para reelaborá-los, ligá-los de modo diferente ou mesmo oposto, mas se conservando, no conjunto, no terreno indicado pela cultura hegemônica. Não se trata, portanto, de uma produção autônoma, da fundação de novos temas e de novas formas de cultura, mas da reelaboração não homogênea, não crítica e não consciente dos temas e dos materiais oferecidos pela classe dominante. Para Gramsci, portanto, uma classe é subalterna, precisamente, porque sua cultura não é autônoma, não é homogênea nem criticamente unificada. Nesse sentido, a cultura será levada adiante pela classe operária, tanto no sentido de se desenvolver quanto no sentido de se impor à totalidade dos grupos sociais, quando essa classe se tornar autônoma e encontrar sua própria expressão consciente no marxismo. É a partir daí que a nova cultura avança, acertando contas com a cultura hegemônica e vinculando-se criticamente às aquisições da cultura burguesa. É nesse processo que se estabelece uma nova unidade entre cultura, intelectuais e massas. Dessa forma, para Gruppi, em Gramsci não há espaço para a concepção de uma cultura antagonista ou alternativa, pois essa concepção pressupõe blocos compactos e contrapostos de cultura, excluindo a relação dialética da nova cultura que vai se formando através da confrontação e do enfrentamento crítico com a cultura tradicional (Gruppi, 2000, p. 91-92). Como mencionamos anteriormente, isso acontece quando uma determinada hegemonia perde a capacidade de justificar o ordenamento econômico e político existente.

## A RELAÇÃO ENTRE ESTRUTURA E SUPERESTRUTURA

Cada época histórica corresponde, para Gramsci, à formação de um bloco histórico, isto é, ao estabelecimento de uma relação ou soldagem entre estrutura material e superestruturas ideológicas. Mas esta soldagem não se dá automaticamente pela determinação da estrutura sobre a superestrutura, porque a segunda não é apenas um reflexo passivo da primeira, tampouco se dá pela determinação exclusiva da superestrutura, porque ela não pode ser arbitrária. O contrário dessas duas formas de relação ou de soldagem é, exatamente, o que Gramsci entende por relação orgânica<sup>8</sup>. Como esse processo não acontece automaticamente é preciso que aconteça pela intervenção de um agente, isto é, de intelectuais. Mas esse agente não pode ser arbitrário, isto é, desnecessário ou sem relação alguma com as necessidades geradas pelo desenvolvimento do mundo da produção. Ele precisa ter uma função necessária que é a de organizar as massas de acordo com as necessidades que emergem e se impõem por força das transformações da esfera produtiva. Nesse sentido, necessariamente representa os interesses de uma determinada classe social. Trata-se, precisamente, de um tipo específico de intelectual, ou seja, o dos intelectuais orgânicos. Em suma, a soldagem entre estrutura e superestrutura, que

<sup>8</sup> Como afirma Hugues Portelli, em seu ensaio *Gramsci e o bloco histórico*, a atribuição da primazia ao momento estrutural ou, pelo contrário, ao momento superestrutural de um determinado bloco histórico deriva de diferentes interpretações da obra de Marx e não da de Gramsci. Para o pensador italiano, a relação entre estrutura e superestrutura, em um bloco histórico, é dialética, pois ambos são igualmente determinantes, ou seja, determinam-se reciprocamente. Tanto que a fraqueza ou importância da superestrutura pode, inclusive, limitar a evolução da estrutura, mantendo o antigo bloco histórico ou não superando o nível *trade-unionista* (PORTELLI, 1990, p. 55-56).



leva à formação de um bloco histórico, é mediada por um trabalho de intelectuais que são representantes de uma determinada classe social. Uma intervenção que não pode ser arbitrária, porque ela precisa corresponder às necessidades impostas pelo desenvolvimento geral do processo social. Diz Gramsci sobre isso que:

Todo grupo social, nascendo no terreno originário de uma função essencial no mundo da produção econômica cria, ao mesmo tempo, organicamente, uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência da própria função não apenas no campo econômico, mas também naquele social e político: o empresário capitalista cria consigo o técnico da indústria, o cientista da economia política, o organizador de uma nova cultura, de um novo direito etc. etc. (Q 12, § 1, p. 1).

Para Gramsci, os intelectuais não são um grupo autônomo e independente, porque não constituem uma classe social propriamente dita. Pelo contrário, são sempre representantes de alguma classe. A ideia de autonomia decorre dos intelectuais tradicionais que se entendem como representantes de uma história particular, isto é, do desenvolvimento do pensamento, que não sofreu nenhuma interrupção ou interferência externa. Mas, para Gramsci, também eles surgiram como intelectuais orgânicos de uma classe dominante do passado, isto é, da aristocracia fundiária. De qualquer modo, não há, para Gramsci, grupo de intelectuais que não seja representante de alguma classe social. A atividade intelectual decorre da necessidade de criar uma superestrutura ideológica que corresponda às necessidades da estrutura econômica emergente. Portanto, a autonomia dos intelectuais e a possível independência de uma história da cultura em relação à totalidade social é uma ilusão.

Com a concepção de bloco histórico, Gramsci evita, de um lado, o determinismo mecânico da estrutura sobre a superestrutura, como defendia a ortodoxia marxista, e, de outro lado, a idealização da cultura como se fosse ela o motor da história. Diz ele sobre isso que:

A análise destas afirmações creio que levem a reforçar a concepção de “bloco histórico”, no qual, de fato, as forças materiais são o conteúdo e as ideologias a forma, distinção entre forma e conteúdo que é meramente didática, porque as forças materiais não seriam concebidas historicamente sem a forma e as ideologias seriam caprichos individuais sem as forças materiais (Q 7, § 21, p. 62).

Pensando na relação orgânica entre um novo modo de vida de uma sociedade, que se impõe pelas transformações do mundo da produção, e a necessidade de um modo de pensar condizente com ele, podemos dizer, ainda, que uma nova concepção do mundo deve ser elaborada, mas não deve ser entendida, pura e simplesmente, como produto de encomenda de uma classe que aspira à direção de uma sociedade. Ela tem de corresponder às necessidades históricas do momento. Por isso, uma nova cultura não é, desde o início, dotada de unidade, pois não é um indivíduo em particular ou mesmo um grupo de indivíduos que se encarrega da tarefa de elaborá-la. Seu processo de formação é complexo. É o que diz Gramsci na seguinte passagem:

A filosofia de uma época não é a filosofia de um ou de outro filósofo, de um ou de outro grupo de intelectuais, de uma ou de outra grande parte das massas populares: é uma combinação de todos esses elementos que culmina numa determinada direção, cujo culminar torna-se norma de ação coletiva, isto é, torna-se “história” concreta e completa (integral) (Q 10, § 16, p. 5ª).

Se a filosofia de uma época é a combinação de vários elementos, porque não há uma unidade inicial, então o pensamento gramsciano segue, claramente, da diversidade para a unidade. É assim que nos parece que deve ser entendida a luta cultural para a conquista da hegemonia. Em outros termos, luta cultural não significa impor arbitrariamente uma cultura artificialmente criada, isto é, distante das necessidades dos indivíduos, por uma elite dirigente. Pelo contrário, significa dar unidade àquilo que nasce fragmentado ou que ainda carece de forma definida, mas que é a manifestação de necessidades históricas. A partir disso, considerando a filosofia como concepção do mundo e a atividade filosófica não como simples elaboração individual, mas como luta cultural para transformar a mentalidade popular, aparece a necessidade de uma unidade cultural. Quanto mais uma cultura ou filosofia adquire homogeneidade e unidade, tanto maior será sua força no sentido de fundar uma nova ordem social. Segundo Gramsci, cada ser falante tem uma linguagem própria ou pessoal, ou seja, uma forma própria de pensar e sentir. A cultura, nos seus mais variados graus, é o instrumento unificador. É por meio dela que uma maior ou menor quantidade de indivíduos se une em diversos estratos e também se entende entre si em diversos graus. Para Gramsci, a sociedade não decorre de um simples agregado de indivíduos autônomos e independentes, mas pressupõe sempre um “homem coletivo”. Entretanto, essa unidade não é determinada por uma natureza ou essência que transcenda a história e que preceda as próprias relações sociais.<sup>9</sup> Diz Gramsci: “Não o ‘pensamento’, mas aquilo que realmente se pensa é o que une ou distancia os homens” (Q 7, § 35, p. 69 bis), ou seja, não é a capacidade de raciocinar o que realmente identifica e aproxima os homens por serem indivíduos de uma mesma espécie, mas um pensamento ou cultura em comum. Neste sentido, afirma ainda Gramsci que:

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 “sócio-cultural” por meio da qual uma multiplicidade de vontades desagregadas, com heterogeneidade de fins, alcance conjuntamente um mesmo fim, sobre a base de uma (igual) e comum concepção do mundo (Q 10, § 44, p. 30<sup>a</sup>).

Essa nota é explícita no sentido de afirmar que não se trata simplesmente de criar uma nova cultura e difundi-la entre as massas, mas que se trata de organizar a multiplicidade de vontades que se manifesta sob vários aspectos e nas mais variadas situações, dando uma unidade a ela. Portanto, quando se trata da construção de uma nova concepção do mundo, de uma nova cultura, é preciso que ela corresponda às reais necessidades de uma época, indo ao encontro dos anseios dos indivíduos e dos diversos grupos sociais. Se não houver essa correspondência, a nova cultura jamais criará raízes entre as massas, porque carece de organicidade.

---

<sup>9</sup> Michel Debrun fala da proximidade de Gramsci com Weber no que se refere à explicação de certa uniformidade de comportamento no interior de uma mesma sociedade ou reação idêntica dos indivíduos em situações semelhantes. Segundo Debrun, Gramsci não apela para uma natureza humana nem para o peso da infraestrutura que se faz sentir de modo igual em todos os indivíduos, mas entende esse fenômeno como resultado da exposição comum aos mesmos valores (2001, p. 132-133).

## A ORGANICIDADE E O PAPEL DAS MASSAS

Para Gramsci, não é qualquer filosofia que consegue dar origem a uma concepção do mundo ou se transformar na filosofia de uma época. Muitas filosofias são criadas, mas muitas delas são descartadas por um verdadeiro processo de seleção existente na sociedade. Trata-se, dentre outras coisas, do papel das massas na emergência de uma nova concepção do mundo. É o que Gramsci diz na seguinte passagem:

É evidente que uma construção de massa de tal gênero não pode ocorrer “arbitrariamente”, em torno de uma ideologia qualquer, pela vontade formalmente construtiva de uma personalidade ou grupo que se proponha pelo fanatismo das suas próprias convicções filosóficas ou religiosas. A adesão ou não da massa a uma ideologia é o modo pelo qual se verifica a crítica real da racionalidade e historicidade dos modos de pensar. As construções arbitrárias são mais ou menos rapidamente eliminadas pela competição histórica ainda que, às vezes, por uma combinação de circunstâncias imediatamente favoráveis gozem de certa popularidade, enquanto construções que correspondem a exigências de um período histórico complexo e orgânico acabam sempre se impondo e prevalecendo mesmo que atravessem muitas fases intermediárias, cuja afirmação ocorra somente por combinações mais ou menos bizarras e heteróclitas (Q 11, § 12, p. 20 bis).

A organicidade, a saber, a inserção na racionalidade do desenvolvimento geral do processo social é, portanto, um aspecto fundamental à formação de uma concepção do mundo. É importante destacar que essa inserção se dá através da absorção de determinadas ideias pelas massas, como podemos observar na citação acima, num processo, no qual muitas ideias são produzidas, mas nem todas são absorvidas ou encampadas. Apenas aquelas que vão ao encontro da necessidade de orientar os indivíduos de acordo com as transformações da sociedade é que, de fato, criam raízes e se tornam uma nova concepção do mundo, uma nova *Weltanschauung*. Como diz ainda Gramsci:

Enquanto historicamente necessárias, têm uma validade que é ‘psicológica’, ‘organizam’ as massas humanas, formam o terreno no qual os homens se movem, adquirem consciência de sua posição, lutam etc. Enquanto ‘arbitrárias’, não criam nada além de ‘movimentos’ individuais, polêmicas etc. (Q 7, § 19, p. 61 bis).

Enfim, como afirma Portelli, por ideologia orgânica deve se entender aquela que é necessária à estrutura, ou seja, que organiza os grupos sociais, dirigindo-os de acordo com as condições sócio-econômicas. Por essa razão, os movimentos superestruturais orgânicos adquirem um caráter permanente ou duradouro enquanto outros são apenas ocasionais e passageiros (PORTELLI, 1990, p. 48).

Gramsci lamenta o fato de o materialismo histórico se encontrar, na ocasião, na situação de refém do mecanicismo que entendia ser a consciência apenas consequência passiva de condições objetivas. Como ele mesmo observa: “fala-se de teoria como ‘complemento’, ‘acessório’ da prática, de teoria como serva da prática” (Q 11, § 12, p. 16 bis). Uma consciência emancipada não nasce automaticamente das contradições da ordem vigente.<sup>10</sup> Em suma, Gramsci parte da constatação de

<sup>10</sup> Como comenta Remo Bodei, em Gramsci, assim como em Weber ou Croce, não há mais o teleologismo espontâneo ou natural da história ou da economia, que caracterizou o idealismo clássico alemão e a economia política clássica. Gramsci substitui o teleologismo pelo projeto consciente (1978, p. 76-78, 87).

que as crises, ainda que profundas, não são suficientes para levar ao fim uma ordem econômica e social, menos ainda para dar origem a uma ordem inteiramente nova. Nada acontece automaticamente, porque nunca há apenas uma única possibilidade de resposta a uma situação de crise, ou seja, nenhuma resposta é exatamente uma consequência logicamente necessária. Como observa Remo Bodei, em sua comunicação no Congresso de estudos gramscianos de Florença, Gramsci minimiza o momento estrutural, reduzindo-o a função tendencial, a impulso (1978, p. 92). Para Edmundo Fernandes Dias, a realização de um novo bloco histórico, de uma nova hegemonia, é a consecução de uma possibilidade inscrita na totalidade social. Essa possibilidade não é fatal, pois tanto pode ser realizada quanto bloqueada. A história se realiza por movimentos tendenciais que são possibilitados ou inviabilizados, mas sempre pela ação consciente dos homens que reescrevem, sem cessar, suas estruturas materiais de produção e reprodução da vida (Fernandes Dias, 1996, p. 14-15). Por isso, o socialismo é apenas uma dentre outras possibilidades. A pura e simples necessidade do contínuo desenvolvimento das forças produtivas não determina necessariamente o fim da propriedade privada dos meios de produção. Gramsci pôde observar outras possibilidades de reformulação do sistema produtivo sem que fosse necessário ir além dos limites das relações de produção existentes. Era o que estava acontecendo tanto na reformulação promovida pelo fascismo quanto naquela promovida pelo *fordismo*. Ambas eram espécies de revoluções passivas, ou seja, formas pelas quais se operavam transformações no sistema produtivo e na sociedade sem que acontecesse propriamente uma revolução. As condições materiais e objetivas, que independem da escolha dos homens, certamente, impõem a necessidade de transformações, mas não levam a um lugar determinado. Se a consciência da possibilidade de emancipação não emergir a partir daquilo que é oferecido por essas condições, todo o potencial transformador é aproveitado e direcionado, pelas atuais classes dirigentes, para outras finalidades, como o desenvolvimento de seu projeto de civilização. Para Gramsci, se existem possibilidades, o socialismo só pode resultar de uma escolha consciente que depende de uma nova visão do mundo para ir além dos limites da ordem social existente e do campo de percepção da visão de mundo dominante. A questão é que uma nova concepção do mundo, embora suscitada pela necessidade do contínuo desenvolvimento do aparato produtivo, não acontece mecanicamente.<sup>11</sup>

Verificando mais diretamente a relação das massas com a emergência de uma nova cultura, podemos dizer que, para Gramsci, não se tem desde o início consciência da racionalidade implícita no processo de modernização ou, mais diretamente, no processo de desenvolvimento das forças produtivas. Na verdade, se trata de um processo que simplesmente se impõe, forçando a mudança dos hábitos e do modo de vida. De certo modo, não há alternativa além daquela de se adaptar, de um modo ou de outro, à nova situação, porque, se colocar contra esse processo, seria o mesmo que andar na contramão da história. Além disso, para o pensador italiano, como podemos observar em diferentes notas nos *Cadernos*, a modernização é um processo irreversível. Embora se verifique na história momentos de reação, eles

<sup>11</sup> Para Michel Debrun, em Gramsci, as exigências de uma nova sociedade não determinam por si mesmas o surgimento do bom senso, ou seja, de uma nova filosofia. Na verdade, tais exigências não impulsionam nada. Sustentar o contrário seria cair num funcionalismo ingênuo como aquele denunciado por Durkheim em *As regras do método sociológico* (2001, p. 180).

nunca permanecem. Além disso, como o próprio Gramsci afirma, a história do industrialismo sempre foi uma luta contra o elemento animalidade do homem. Um processo de submissão dos instintos a novas e complexas normas de hábitos que, por sua vez, tornam possíveis formas mais complexas de vida coletiva. Todas essas transformações nada mais são do que consequências do desenvolvimento do industrialismo. Em todos os momentos da história, esse processo sempre aconteceu; inicialmente por meio de imposição e, portanto, mecanicamente (Q 22, §10, p. 32). Dadas essas condições, a ação humana se realiza, em um primeiro momento, passivamente. Observa Gramsci nesse sentido que:

O homem ativo de massa atua praticamente, mas não tem uma clara consciência teórica desta sua situação que é também uma forma de conhecer o mundo enquanto ele o transforma. A consciência teórica pode, além disso, estar historicamente em contraste com o seu agir. Pode-se dizer que ele tem duas consciências teóricas (ou uma consciência contraditória), uma implícita no seu agir e que realmente o une a todos os seus colaboradores na transformação prática da realidade e uma superficialmente explícita ou verbal que foi herdada do passado e acolhida sem crítica (Q 11, § 12, p. 16).

Um sério problema dessa dialética é o da contradição que surge entre o novo modo de agir que se impõe e a velha mentalidade que ainda permanece e se torna incompatível com as novas exigências. Diz Gramsci que:

Essa concepção “verbal” não deixa de ter consequências: ela o (o homem) prende a um determinado grupo social, influi na conduta moral, no direcionamento da vontade, de modo mais ou menos enérgico, que pode chegar a um determinado ponto cuja contradição da consciência não permita nenhuma ação, nenhuma decisão, nenhuma escolha, produzindo um estado de passividade moral e política (Q 11, § 12, p. 16-16 bis, grifo nosso).

Enquanto não surgir outra mentalidade, compatível com a realidade emergente, as novas práticas e hábitos só podem se realizar mecânica e passivamente, ou seja, apenas por obrigação. Nessas condições, a tendência é a de permanecer na situação de submissão. O que está em questão são as mudanças que ocorrem no mundo do trabalho e suas repercussões em todos os âmbitos da sociedade. Estabelecendo uma conexão entre as notas acima e aquelas intituladas de *americanismo* e *fordismo*, podemos dizer que, por conta do desenvolvimento do aparato produtivo, uma nova forma de ser e agir é imposta, primeiro, no mundo do trabalho, isto é, no interior da fábrica, depois, fora dele, forçando um novo modo de vida em sociedade que atinge, inclusive, o âmbito privado e familiar. Para Gramsci, esse processo ocorre por conta da necessidade de adaptação às exigências de uma nova organização do trabalho, mais racional e mais moderna, que é consequência do desenvolvimento das forças produtivas. Por isso, sua crítica não está direcionada ao *taylorismo*, propriamente dito, mas à forma pela qual estava sendo aplicado. Em suma, era imposto apenas como uma nova disciplina, num processo no qual o trabalhador era equiparado a uma máquina cuja única necessidade era a de ser programada. Como o próprio Gramsci diz, ninguém se preocupava com o aspecto humano ou espiritual do trabalhador. Toda iniciativa para adaptação visava apenas conservar, fora do trabalho, certo tipo de vida e de hábito que impedisse o colapso fisiológico do trabalhador. No entanto, todas as iniciativas postas em prática para essa finalidade, até então, partindo de

outras pessoas e não dos próprios trabalhadores, levavam a uma adaptação apenas mecânica. Tudo poderia ser diferente, como ainda afirma o pensador italiano, caso fosse proposto pelo próprio trabalhador. Nesse caso, a adaptação ou o equilíbrio necessário, ao invés de se impor como um elemento externo e estranho, partindo de sua própria iniciativa, representaria não uma simples imposição arbitrária, mas as necessidades de uma nova forma de sociedade. Com isso, finalmente, a necessária adaptação seria introduzida por meios apropriados e originais (Q. 22, § 11, p. 37).

Na verdade, Gramsci entendia que o *taylorismo* não era mau em si mesmo. Pelo contrário, entendia que representava um modo de organização do trabalho e da produção mais racional. É o que podemos verificar quando ele questiona a respeito do tipo de organização do trabalho e da produção próprio da Ford, ou seja, se era ou não racional e se deveria se generalizar. Sua resposta é positiva, porque não acreditava que aquele método representasse alguma forma de degeneração da raça humana ou alguma forma de destruição das forças produtivas. Apenas acrescenta ser necessário um longo processo de mudanças das condições sociais, dos costumes e hábitos individuais, que não podem acontecer apenas por coerção ou pressão social (Q. 22, § 13, p. 45). De início, tudo estava sendo realizado mecanicamente, isto é, por pura imposição ou, então, pelo consentimento da massa trabalhadora através de algum tipo de compensação: melhores salários, prêmios etc. Mas em ambos os casos, o novo comportamento e o novo modo de vida estavam sendo introduzidos mecanicamente, mantendo a classe trabalhadora passiva e sem iniciativa. O operário, sem iniciativa, jamais poderia adquirir interesse para que ele mesmo desenvolvesse sua capacidade de futuramente organizar e dirigir a produção. Para que isso acontecesse, seria necessário, em primeiro lugar, a emergência de uma consciência compatível com as exigências impostas pela nova situação, para despertar nele um espírito de iniciativa que lhe desse autonomia no referido processo. Para Gramsci, na América, a racionalização determinava a necessidade de elaborar um novo tipo humano conforme o novo tipo de trabalho e de processo produtivo. Elaboração que ainda se encontrava em sua fase inicial, não se verificando ainda qualquer manifestação de nível superestrutural (Q 22, § 2, p. 17). De qualquer modo, o caminho possível para a emancipação da classe trabalhadora era o de começar por criar as condições para que se estabelecesse uma relação entre o modo de agir, que já havia se imposto, e uma consciência condizente com ele. Diz Gramsci nesse sentido que:

[...] Também a unidade entre teoria e prática não é, portanto, um dado de fato mecânico, mas um devir histórico, que tem sua fase elementar e primitiva no sentido de "distinção", de "destaque", de "independência" apenas instintiva e progride até a conquista real e completa de uma concepção do mundo coerente e unitária (Q 11, § 12, p. 16 bis, grifo do autor).

Nas condições oferecidas por aquele contexto, Gramsci pensa a possibilidade de organização de uma nova cultura, que pusesse fim ao caráter mecânico da ação da massa trabalhadora para que ela, realizando-a conscientemente, adquirisse um espírito de iniciativa que lhe desse autonomia e pudesse, a partir das condições existentes, criar uma nova hegemonia ou civilização. Como observa Giuseppe Vacca, em seu artigo *La crisi dello stato-nazione e la democrazia: una nuova stagione di studi gramsciani*, o *fordismo* representava, para Gramsci, a forma mais racional de

desenvolvimento das forças produtivas e exprimia a tendência à formação de uma economia programada, portanto, precisava ser difundido. Esse era o caminho para o socialismo. Com a propagação do *fordismo* seria possível criar as condições para separar desenvolvimento industrial e capitalismo, tornando a classe trabalhadora dirigente do processo de modernização (Vacca, 1998, p. 243). Também Marco Revelli, em seu artigo intitulado *Americanismo e fordismo: la lettura di Antonio Gramsci*, diz que, quando Gramsci fala do *fordismo*, ele não entende, como a maioria dos seus contemporâneos, que se trata apenas de um tipo de organização do trabalho, de uma técnica produtiva ou de um modelo de fábrica, mas de um tipo de civilização, de um modelo orgânico de sociedade (1998, p. 30).

## CONCLUSÃO

A expectativa de Gramsci, no sentido de constituir uma nova hegemonia, se volta para a possibilidade aberta pela América. Embora aquela sociedade apresentasse o potencial para a constituição de uma nova força hegemônica, o embrião de uma nova civilização, ela ainda carecia de uma forma mais acabada, representando apenas um prolongamento da velha civilização europeia. Em outros termos, na América ainda não havia se formado uma nova cultura ou mentalidade que permitisse a emergência do novo homem coletivo. Enquanto as necessidades objetivas já haviam se manifestado, uma resposta subjetiva ainda era suscitada. Mas era, sem dúvida, em um contexto como aquele que ele via a possibilidade de o proletariado construir a sua hegemonia. O papel da cultura, no sentido de mudar a velha mentalidade para que novas relações sociais se constituam, é certamente fundamental. É esse aspecto que Gramsci parece destacar nas notas sob o título de *americanismo e fordismo*, porque era exatamente o que faltava à América para que ela, verdadeiramente, desse origem a uma nova civilização. Portanto, a questão cultural não pode ser entendida como um mero acessório do conceito gramsciano de hegemonia, isto é, como um elemento que possa ser construído arbitrariamente de acordo com a vontade de um indivíduo ou de um grupo. Na verdade, se trata de um elemento constitutivo, porque tem seu caráter orgânico, uma vez que deve ser uma resposta adequada às necessidades históricas. Importante, nesse sentido, é o destaque dado ao papel das massas, representando uma forma de racionalidade ao acolher ou não determinada filosofia ou cultura que poderá, por sua vez, se tornar o fundamento de uma nova civilização. Sendo elas a parte mais sensível às transformações da estrutura econômica, mais diretamente expressam as reais necessidades de mudanças no modo de vida. De qualquer modo, o aspecto da organicidade é fundamental para uma correta compreensão de todos os âmbitos do conceito de hegemonia e não apenas no que se refere à cultura. Distinguir o orgânico do não orgânico é, em todo caso, um dado importante do pensamento gramsciano para que não se reduza o conceito de hegemonia a um mero projeto de poder sem compromisso com a verdadeira transformação da sociedade. Por isso, podemos dizer que há, certamente, relação entre política, cultura e economia, mas essa relação é de ordem orgânica, pois todos esses âmbitos da vida social devem corresponder às necessidades históricas de um determinado momento. Na verdade, nem um nem outro podem ser construções arbitrárias, ou seja, não podem se fundar numa convicção qualquer.

Além disso, o fato de Gramsci não criticar diretamente o *taylorismo* não significa que ele acredite ingenuamente no progresso tecnológico e na modernização da sociedade. Em primeiro lugar, é preciso considerar que esses processos se apresentam como irreversíveis. Assim sendo, andar na contramão da história não seria uma boa opção. Melhor seria aproveitar o curso dela. Em segundo lugar, também é preciso considerar que não há emancipação sem uma base material que a sustente. Mas Gramsci entende que o progresso tecnológico e a modernização, por si mesmos, não são sinônimos de emancipação. Tanto é verdade que em momento algum defende a emancipação como um produto automático desses processos. Nesse sentido, fala das chamadas revoluções passivas, classificando o *fordismo* como uma forma delas. O importante é que a modernização e o progresso tecnológico abrem novas possibilidades. O melhor é ter iniciativa para participar ativamente da modernização, ou seja, tornar-se sujeito para promover a emancipação. Mas o despertar dessa iniciativa só seria possível com a mudança de mentalidade, que depende da elaboração de uma cultura adequada às necessidades da situação. Mais do que impor arbitrariamente uma nova cultura, é preciso saber dar unidade à multiplicidade das manifestações que ocorrem de modo espontâneo. O que indica o caminho para a elaboração dessa nova cultura é exatamente o acolhimento dela pelas massas.

## REFERÊNCIAS

ANDERSON, Perry. As antinomias de Antonio Gramsci. In: A estratégia revolucionária da atualidade. **Crítica Marxista**. São Paulo: Editora Juruê, 1986.

BODEI, Remo. Gramsci: vontade, hegemonia, racionalização. In: Política e história em Gramsci, **Atas do Encontro Internacional de Estudos Gramscianos** – Florença, 9-11 de dezembro de 1977. Vol. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

DEBRUN, Michel. **Gramsci: filosofia, política e bom senso**. Campinas-SP: Editora da Unicamp: Centro de Lógica e Epistemologia, 2001.

FERNANDES DIAS, Edmundo. Hegemonia: racionalidade que se faz história. In: **O outro Gramsci**, São Paulo: Xamã, 1996.

FIORI, Giuseppe. **Vita di Antonio Gramsci**. Bari: Laterza, 1966.

GRAMSCI, Antonio. **La Questione Meridionale**. Roma: Editori Riuniti, 1982.

GRAMSCI, Antonio. **Quaderni del carcere**. Edizione critica dell'Istituto Gramsci. Turim: Einaudi Editori, 2007.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere**. Tradução e edição: Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 4ª edição, 2006.

GRUPPI, Luciano. **O conceito de hegemonia em Gramsci**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2000.

HÖBEL, Alexander. I Quaderni del carcere, la rivoluzione in Occidente e la cultura del PCI, IN **L'educazione gramsciana**. 70º Gramsci Parlamentare Unitario. Centro Gramsci: Convegno di Roma, Giugno 2007. Edizione Nuova Cultura, 2008.



PORTELLI, Hugues **Gramsci e o bloco histórico**, Tradução: Angelina Peralva, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 5ª edição, 1990.

RAGIONIERI, Ernesto. Gramsci e Il dibattito teorico nel movimento operaio Internazionale. In Gramsci e la cultura contemporanea: **Atti del Convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1969**. Roma: Editori Riuniti-Istituto Gramsci, 1975.

REVELLI, Marco. Americanismo e fordismo: la lettura di Antonio Gramsci. IN **Il giovane Gramsci e la Torino d'inizio secolo**. A cura della Fondazione Istituto Piemontese Antonio Gramsci, Turim: Rosenberg & Sellier, 1998.

SPRIANO, Paolo. **Storia del Partito comunista italiano**. Vol. I Da Bordiga a Gramsci. Torino: Einaudi Editori, 1975.

TOGLIATTI, Palmiro. **La formazione del gruppo dirigente del Partito comunista italiano nel 1923-1924**. Roma: Editori Riuniti, 1962. (Carta de Gramsci a Togliatti, Tasca, Terracini e outros, escrita em Viena aos nove de fevereiro de 1924).

VACCA, Giuseppe. La crisi dello stato-nazione e la democrazia: una nuova stagione di studi gramsciani. IN **Il giovane Gramsci e la Torino d'inizio secolo**. A cura della Fondazione Istituto Piemontese Antonio Gramsci, Turim: Rosenberg & Sellier, 1998.

**Data da submissão:** 22/03/2017

**Data da aprovação:** 22/03/2017