

GRAMSCI E O FUNDAMENTO ÉTICO DA VONTADE COLETIVA

Gramsci and the ethical foundation of the collective will

FAVARETTO, João Batista¹

RESUMO

O presente artigo trata do fundamento ético necessário à formação da vontade coletiva, tal como fora pensado por Antonio Gramsci (1891-1937), especialmente, nos Cadernos do cárcere. Nosso objetivo não é o de abordar aqueles que poderiam ser considerados os princípios formais de uma nova ética, mas o de explorar a relação entre ética e cultura, pois é a cultura que aparece, frequentemente, como elemento fundador e motivador de uma vontade capaz de orientar a ação individual e coletiva em uma determinada direção. Portanto, nosso objetivo é o de tratar dos meios pelos quais se dá a formação dos indivíduos no sentido da constituição de uma vontade coletiva. Enfim, pretendemos mostrar como Gramsci pensa a formação da vontade coletiva, tendo como referência a importante mudança de mentalidade introduzida na Modernidade pela Reforma Protestante.

Palavras-chave: Antonio Gramsci (1891–1937). Ética. Cultura.

ABSTRACT

The present article deals with the ethical foundation necessary for the formation of the collective will, as Antonio Gramsci (1891-1937) thought, especially in the Prison Notebooks. Our goal is not to address those that could be considered the formal principles of a new ethics, but to explore the relationship between ethics and culture, it is the culture that often appears as a founding and motivating element of a Will capable of guiding individual and collective action in a particular direction. Therefore, our objective is to deal with the means by which the formation of individuals is formed in the sense of the constitution of a collective will. Finally, we intend to show how Gramsci thinks the formation of the collective will, having as reference the important change of mentality introduced in Modernity by the Protestant Reformation.

Keywords: Antonio Gramsci (1891–1937). Ethic. Culture.

¹ 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 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

O presente artigo trata do fundamento ético necessário à formação da vontade coletiva, tal como fora pensado por Antonio Gramsci (1891-1937), especialmente, nos Cadernos do cárcere. Nosso objetivo não é o de abordar aqueles que poderiam ser considerados os princípios formais de uma nova ética, mas o de explorar a relação entre ética e cultura, pois é a cultura que aparece, frequentemente, como elemento fundador e motivador de uma vontade capaz de orientar a ação individual e coletiva em uma determinada direção. Portanto, nosso objetivo é o de tratar dos meios pelos quais se dá a formação dos indivíduos no sentido da constituição de uma vontade coletiva.

Antes de qualquer coisa, um esclarecimento: não queremos, com essa abordagem, afirmar a autonomia da cultura em relação a outros aspectos como a política e o mundo da produção. Evidentemente, Gramsci não é um pensador preocupado especificamente com a cultura ainda que dela muito tenha se ocupado. Há uma articulação entre os diversos aspectos da sociedade e o pensador italiano é fiel aos princípios marxistas, principalmente, no que se refere à articulação entre estrutura e superestrutura. No entanto, também é evidente que ele tenha repensado tal articulação, contestando o determinismo das estruturas materiais sobre as chamadas superestruturas ideológicas, tendência até então dominante. Em oposição ao determinismo aparece a noção de necessidade orgânica.

Nesse sentido, as respostas às transformações da estrutura, que exigem mudanças na sociedade, não são respostas automáticas. Em outros termos, as transformações da esfera produtiva interferem no modo de vida existente pela imposição de novas exigências. A adaptação geral da sociedade é, de certo modo, forçada, mas não no sentido de determinar exatamente o que deverá ou não ser feito. Respostas são suscitadas, muitas aparecem, mas enquanto algumas são descartadas, outras permanecem, ou seja, enquanto algumas são respostas meramente ocasionais, outras são duradouras. Essas últimas é que, de fato, correspondem às reais necessidades provocadas pelas transformações da estrutura e que Gramsci as denomina orgânicas. Portanto, embora se trate de necessidade é preciso considerar que, em Gramsci, não se trata de determinismo, até porque nunca há apenas uma única resposta possível. É desse quadro atravessado por certo grau de indeterminação da vida individual e coletiva que emerge a necessidade de uma reflexão sobre a ética.

Enfim, pretendemos mostrar como Gramsci pensa a formação da vontade coletiva, tendo como referência a importante mudança de mentalidade introduzida na Modernidade pela Reforma Protestante. Temática que remete à categoria da reforma moral e intelectual. Essa categoria parece ter tido origem em Ernst Renan, mas chega a Gramsci por meio de Georges Sorel. O próprio Gramsci, em uma nota, expõe brevemente a origem da discussão sobre ela, mencionando uma corrente intelectual contemporânea que sustentava o princípio de que a causa da fraqueza da nação e do Estado italiano decorria da ausência de uma reforma protestante na Itália.

Segundo Gramsci, tal tese era sustentada por Missiroli que parecia tê-la tomado de Sorel e esse, por sua vez, de Renan, que sustentava uma tese semelhante para a França. No caso de Missiroli, Gramsci entende que se tratava de uma simples dedução mecânica das ideias críticas de Renan e de Sorel (Q 14, § 26, p. 13-13 bis). Em outra nota, comenta sobre a necessidade de uma reforma moral e intelectual, mas como crítica do Risorgimento enquanto movimento que teria ocorrido distante das massas populares (Q 3, § 40, p. 22). No caso de Renan, como observa Marcos Del Roio, ele

queria restabelecer o Antigo Regime, mas de modo atualizado. Propunha uma monarquia constitucional inspirada naquela da Prússia/Alemanha, para quem a França havia perdido recentemente a guerra. Mas o que de Renan parece ter exercido forte admiração em Sorel foi o ensaio A reforma moral e intelectual, de 1871, no qual trata de um recomeço para a França viável apenas em oposição à democracia, ao socialismo e ao catolicismo. Sua proposta segue no sentido de resgatar o poder militar da França e princípios aristocráticos. Uma reforma da educação seria indispensável na reciclagem da classe dirigente. Completando o trabalho da educação, ao clero caberia adaptar o senso comum das massas dominadas, promovendo seu conformismo. Da obra de Renan, também parece ter interessado a Sorel o que ele escreveu sobre a história do cristianismo.

Na análise de Sorel, cabe destaque ao sentido revolucionário da cisão do judaísmo que gera o cristianismo, promovendo uma reforma intelectual e moral que altera o senso comum (Del Roio, 2018, p. 5- 6). Observa ainda Del Roio que a categoria da reforma intelectual e moral passa por várias reformulações e quando chega a Gramsci passa por uma nova reformulação. Na versão gramsciana, uma reforma moral e intelectual encontraria impulso no senso comum forjado pela experiência do trabalho. Aos intelectuais favoráveis à reforma caberia o empenho de dar organicidade ao complexo de ideias inicialmente desconexas que se apresentavam, reforçando o espírito de cisão frente à ordem existente (Del Roio, 2018, p. 8).

A categoria em questão é fundamental no arcabouço teórico gramsciano, pois o pensador italiano chega a mencionar a respeito de uma concepção de filosofia da práxis, termo usado para designar o marxismo, como reforma popular moderna. Além disso, diz também que tal filosofia pressupõe todo um passado cultural, o Renascimento, a Reforma Protestante, a filosofia alemã e a Revolução Francesa, o calvinismo, a economia clássica inglesa, o liberalismo laico e o historicismo que estão na base de toda concepção de vida moderna. A filosofia da práxis seria, então, o coroamento de todos esses momentos de reforma intelectual e moral que se encontram dialeticamente no contraste entre cultura popular e alta cultura (Q 16, § 9, p. 13). Portanto, em um plano teórico mais amplo, o que está em questão é a própria definição gramsciana de marxismo como filosofia teórica, mas com o objetivo de embasar uma prática de vida ética e política.

DA CRÍTICA AO DETERMINISMO À ÉTICA

Como podemos observar no artigo de Aldo Tortorella, O fundamento ético da política em Gramsci, o tema da ética em Gramsci ainda não recebeu a devida atenção. Na verdade, nas referências sob o tema da moral sempre prevaleceu o aspecto da moralidade individual do marxista italiano, isto é, o exame dos valores éticos presentes na sua exemplar história de vida. Além disso, como ainda afirma Tortorella, a ética sempre foi um tema marginal diante da ideia de política das tendências comunistas, isto é, da política como luta pelo poder em nome de valores considerados como conclamada e evidentemente válidos. Esses fatores desviaram a atenção do tema da ética em Gramsci. Mas o estudo atento em torno da concepção gramsciana da interdependência entre estrutura econômica e superestrutura cultural, a atenção dedicada à sociedade civil, antes e além do Estado, e o conceito de hegemonia contraposto à ideia de domínio mostram que uma estrada inteiramente original fora inaugurada, ou seja, a da possibilidade da intervenção de um sujeito transformador

(Tortorella, 1998, p. 93-94). É essa estrada que conduz, inevitavelmente, a problemas de ordem ética.

A necessidade de se colocar tais questões aparece, explicitamente, nos Cadernos do cárcere. É o que se pode observar na seguinte nota:

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. 45^a-45, grifo do autor).

Como vemos, a emergência de questões éticas está diretamente relacionada a uma crítica à concepção determinista da estrutura material de produção sobre as superestruturas ideológicas, ou seja, à crítica da consideração dos fatos superestruturais como mera aparência. Podemos dizer que a principal preocupação de Gramsci era com as consequências práticas da concepção determinista do processo histórico. Em outra nota, quando analisa a obra de Rosa Luxemburgo, traduzida para o italiano sob o título de *Lo sciopero generale- il partito e i sindacati*, diz que ela não havia dado um tratamento adequado aos elementos “vontade” e “organização”. Diz ele que:

O elemento econômico imediato (crises, etc.) é considerado como a artilharia campal, que na guerra abria uma passagem pela defesa inimiga, passagem suficiente para que as tropas invadissem e obtivessem um sucesso definitivo (estratégico) ou, ao menos, um sucesso importante na direção da linha estratégica. Naturalmente, na ciência histórica, a eficácia do elemento econômico imediato é entendida como muito mais complexa do que aquela da artilharia pesada na guerra de movimento, porque esse elemento era concebido como tendo um duplo efeito: 1) de abrir passagem pela defesa inimiga após tê-la derrotado e feito com que ela perdesse a confiança em si mesma, na sua força e no seu futuro em relação ao inimigo; 2) de organizar, instantaneamente, as próprias tropas, de criar os quadros ou, ao menos, de colocar os quadros existentes (elaborados até então pelo processo histórico geral), imediatamente, nos postos antes ocupados pelas tropas derrotadas; 3) de criar, instantaneamente, a unidade ideológica da identidade dos fins a serem alcançados. Era uma forma de férreo determinismo economicista, com a agravante de que os seus efeitos eram concebidos como rapidíssimos no tempo e no espaço; por isso, tratava-se, verdadeiramente, de um misticismo histórico, da expectativa de uma fulguração milagrosa (Q 13, § 24, p 18, grifo do autor).

Para Gramsci, uma clara consciência dos fins, ou uma vontade capaz de dirigir o processo de fundação de uma nova sociedade, não nasce espontaneamente ou imediatamente a partir da crise da sociedade existente. Dessa forma, o economicismo, uma das formas de fatalismo ou determinismo, provocava um efeito desastroso sobre a possibilidade de emancipação de uma classe subalterna. Essa ideologia, ao separar o elemento econômico do político e ao acentuar a importância do primeiro sobre o segundo, levava as classes subalternas a assumirem a ideologia das classes dominantes, isto é, o liberalismo. Ao assumir que a economia funcionava por suas próprias leis, isto é, independentemente da vontade coletiva, não poderia sequer imaginar a possibilidade de sair de sua condição e se tornar dirigente por um ato de sua vontade. Para Gramsci, o economicismo estava fundado num erro teórico, a saber:

[...] sobre a distinção entre sociedade política e sociedade civil, que de distinção metodológica tornou-se distinção orgânica. Assim, afirma-se que a atividade econômica era própria da sociedade civil e que o Estado não deveria intervir na sua regulamentação. Todavia, assim como na realidade efetiva sociedade civil e Estado se identificam, é necessário levar em conta que também o liberalismo é uma “regulamentação” de caráter estatal, introduzido e mantido por via legislativa e coercitiva: é um fato da vontade consciente dos próprios fins e não a expressão espontânea, automática do fato econômico. Portanto, o liberalismo é um programa político destinado a mudar, enquanto triunfa, o pessoal dirigente de um Estado e o programa econômico do próprio Estado, isto é, a mudar a distribuição da renda nacional. Diverso é o caso do sindicalismo teórico enquanto se refere a um grupo subalterno, o qual, com essa teoria, fica impedido de se tornar classe dominante, de se desenvolver para além da fase econômico-corporativa para se elevar à fase de hegemonia ético-política na sociedade civil e dominante no Estado (Q 13 § 18, p. 10ª – 11, grifo do autor).

A distinção entre sociedade civil e política servia perfeitamente aos interesses das classes dirigentes, pois visava apenas a rotação dos partidos dirigentes no governo. Seu objetivo, portanto, não era o de promover grandes transformações na sociedade, menos ainda o de fundar uma nova ordem. Por isso, o sindicalismo deveria se colocar numa outra perspectiva, pois a independência e autonomia do grupo subalterno, do qual se dizia representante, era, na verdade, sacrificada em favor da hegemonia do grupo dominante.

Segundo Gramsci, o fatalismo, que um dia fora uma importante ideologia revolucionária, se transformou num verdadeiro antídoto contra as próprias forças revolucionárias. Por isso, podia conviver pacificamente com as ideologias das classes dominantes e até mesmo se tornar uma forma de absorção daquelas forças em benefício do sistema vigente. Assim, Gramsci investe contra a velha ideologia da esquerda que não mais correspondia às necessidades de transformação da realidade. Neste sentido, diz ele:

Pode-se observar como o elemento determinista, fatalista, mecanicista foi um “aroma” ideológico imediato da filosofia da práxis, uma forma de religião e de excitante (da natureza dos narcóticos), que se tornou necessário e justificado historicamente pelo caráter “subalterno” de determinados extratos sociais. Quando ainda não se tinha uma iniciativa na luta e a própria luta se identificava com uma série de derrotas, o determinismo mecânico se tornou uma força formidável de resistência moral, de coesão, de perseverança paciente e obstinada... Eis porque é necessário demonstrar a futilidade do determinismo mecânico, que, se é explicável como filosofia ingênua da massa e apenas enquanto tal, como elemento intrínseco de força, quando é assumido pela filosofia reflexiva e coerente por parte dos intelectuais, torna-se causa de passividade, de imbecil autossuficiência, e isto sem esperar que o subalterno tenha se tornado dirigente e responsável (Q 11, § 12, p. 17 bis-18 bis, grifo do autor).

A grande preocupação de Gramsci era com a consequência do fatalismo que, na prática, produzia um estado de passividade, de expectativa de que algo viesse a acontecer independentemente da vontade e da iniciativa de quem quer que seja, mudando o curso da história. Na verdade, não significa que não exista nenhum grau de consciência e de vontade na ideologia determinista, mas, como afirma Remo Bodei, tanto o fatalismo quanto o sorelianismo, ideologias fortes na época de Gramsci, mantinham a vontade coletiva numa fase primitiva, passiva, não a mobilizavam como força consciente. A vontade não podia ser ativada, porque o objetivo distante havia se tornado politicamente invisível ou indiferente e, então, o movimento se tornava tudo e o fim não era nada. O fatalismo era a expressão dessa passividade defensiva, porque prevalecia sobre a consciência do proletariado a iniciativa ou a hegemonia das classes

dominantes (Bodei, 1978, p. 76-78). Como ainda afirma Bodei, assim como em Weber ou Croce, também em Gramsci não existe mais o teleologismo espontâneo ou natural da história e da economia, que caracterizou o idealismo clássico alemão e a economia política clássica. Gramsci o substitui pelo projeto consciente, portanto, a construção aparece como adequação e conformidade racional ao fim, isto é, a vontade aparece como intervenção ordenadora do mundo. A relevância da vontade nasce, exatamente, do fato de que não existe teleologismo espontâneo, força das coisas, concatenação fatalista ou naturalista dos acontecimentos. Atrás da história não há uma “mão invisível” que empurra os homens e as coisas, mas há a capacidade de decidir, de conhecer, de agir de modo a mudar as relações de força (Bodei, 1978, p. 87). Se um fim não existe por si mesmo, porque é obra de uma vontade, um outro fim só pode ser vislumbrado na medida em que uma nova vontade se torna autônoma. Segundo Bodei, Gramsci efetivamente põe em evidência a complexidade e a desagregação dos acontecimentos, minimizando e reduzindo o momento estrutural a função tendencial, a impulso. Por trás dos acontecimentos não se pode supor nada de estático, nada de objetivamente fixo, mas apenas linhas gerais, funções geradoras do movimento (Bodei, 1978, p. 92). Em outras palavras, objetivamente, existem apenas tendências que deixam em aberto caminhos possíveis.

A RELAÇÃO ENTRE ESTRUTURA E SUPERESTRUTURA E A FUNÇÃO DAS IDEOLOGIAS

O determinismo econômico e o fatalismo da história, que dominaram o cenário do marxismo da época de Gramsci, têm origem em uma interpretação das teses do materialismo histórico. Apenas mencionando um fato, que de qualquer modo é conhecido, durante a vigência da II Internacional (1889-1916) surge uma interpretação que se torna então dominante, ou seja, a de que o processo histórico é dirigido por leis próprias e objetivas que independem da vontade dos indivíduos e de que a subjetividade, por sua vez, seria a consequência e não a causa desse processo. Qualquer tentativa de interferência nas leis desse processo seria interpretada negativamente como reação que, consciente ou inconscientemente, distorcia os fatos tanto no sentido de evitar a completa destruição da velha ordem, mantendo dissimuladamente interesses particulares ou de classe, quanto no de inventar uma falsa revolução. Além disso, entendia-se que havia o risco de deturpar a nova subjetividade que haveria de nascer, pois ela deveria se formar no curso dos acontecimentos como resultado do processo dialético de contradição da sociedade capitalista. Assim, uma verdadeira revolução não poderia jamais ser obra do arbítrio, porque ela não pode, simplesmente, ser inventada. Em outros termos, uma verdadeira revolução não é obra do arbítrio dos homens, porque ela é consequência necessária de um processo que tem suas próprias leis. A partir de certo momento, essa concepção das teses do materialismo histórico também se torna a versão oficial da III Internacional (1919-1943)².

² Como afirma Perry Anderson, Marx nunca sistematizou as teses do materialismo histórico. É Engels quem se encarrega dessa tarefa, principalmente, com a sua obra o *Anti-Dühring* (1878) (Anderson, 2004, p. 26). Por isso, a responsabilidade pela concepção determinista do processo revolucionário é geralmente imputada a ele. Como podemos observar no Prefácio da Segunda Edição do *Anti-Dühring*, Engels apresenta a referida obra como uma “exposição mais ou menos coerente do método dialético e da ideologia comunista defendida por Marx e por [ele], numa série de domínios bastante vastos” (Engels, 1979, p. 9). Trata-se, segundo suas palavras, de uma sistematização dos fundamentos gerais da concepção materialista de Marx com a qual ele havia colaborado. Podemos dizer que essa obra representa um grande esforço no sentido de encontrar as leis que dominam tanto o pensamento quanto a natureza. A partir disso, a dialética é entendida, por ele, como o estudo “das leis gerais que presidem à dinâmica e ao desenvolvimento da natureza e do

Muitas críticas surgiram em relação a essa versão das teses do materialismo histórico, acusando-a de concepção fatalista da revolução comunista e Gramsci é um dentre outros marxistas que segue essa tendência³. O fatalismo ou determinismo surgem de uma forma de conceber a relação entre as estruturas materiais de produção e as superestruturas ideológicas. Em oposição à concepção determinista da estrutura sobre a superestrutura, Gramsci apresenta a concepção de relação orgânica, introduzindo a ideia de determinação recíproca e não mais de determinação unilateral. Nesse sentido, entende Gramsci que cada época histórica corresponda à formação de um bloco histórico, que é, exatamente, o estabelecimento de uma relação ou soldagem entre estrutura material e superestrutura ideológica. No entanto, também entende que esta soldagem não ocorra automaticamente pela determinação da estrutura sobre a superestrutura. 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, num 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) É com a concepção de bloco histórico que Gramsci evita tanto o determinismo mecânico da estrutura sobre a superestrutura, como defendia a ortodoxia marxista, quanto a idealização da cultura como se fosse ela o motor da história. A propósito, diz ele sobre isso que:

A análise dessas afirmações creio que leve 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, grifo do autor).

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 tal situação, podemos dizer, então, que uma nova concepção do mundo se faz necessária, mas essa não pode ser confundida com o mero ato de uma vontade que se julga suficientemente capaz de interpretar as necessidades históricas do momento. Se uma concepção do mundo não corresponder às

pensamento” (Engels, 1979, p. 120). Portanto, a dialética é entendida como uma lei universal e científica. A principal preocupação de Engels era a de conferir aos pressupostos materialistas um caráter científico, que também era uma preocupação do próprio Marx. Mas uma consequência importante da equivalência entre mundo natural e humano é a da ausência da relação dialética entre sujeito e objeto. Na natureza não há um sujeito. O resultado desse esforço leva à conclusão de que a mesma objetividade que se faz presente nas leis da natureza também se faz presente nas leis do mundo humano. Secundária se toma, então, a importância da subjetividade e da vontade no processo revolucionário. Para Merleau-Ponty, a dificuldade sobre o assunto já vem da própria obra de Marx que, a partir de determinado momento, se distancia de uma série de questões que levam a entender que o processo histórico é um processo que depende mais de fatores objetivos que subjetivos (Merleau-Ponty, 2006, p. 77).

³ Como menciona Spriano, Gramsci, em seu artigo *La rivoluzione contro il capitale*, entende que os bolcheviques haviam superado a interpretação mecânica e determinista da tradição socialdemocrata, que ele define como a teoria da inércia do proletariado (Spriano, 1975, p. 16). Para Michel Löwy, o marxismo de Gramsci passa pela mediação de um hegelianismo antipositivista (Croce e Labriola) e de um voluntarismo ético-romântico (Sorel e Bergson). A referência ao pensamento idealista, principalmente a Bergson e Croce, é nos anos 1917-1918 um meio para se opor à ortodoxia positivista, cientificista e econômico-determinista de Claudio Treves e Filippo Turati, representantes oficiais do marxismo da Segunda Internacional na direção do socialismo italiano (Löwy, 1990, p. 97-110). Também Tortorella comenta que Gramsci fica sensibilizado pelos textos de Bergson a que tivera acesso, principalmente com a ruptura antipositivista e antidogmática, mas faz ressalvas quanto aos riscos de que tais ideias possam desembocar em um espontaneísmo das massas (Tortorella, 1998, p. 96).

necessidades históricas, ou seja, se ela não for orgânica, ela jamais conseguirá criar raízes entre as massas e se tornar a filosofia daquela época. Nesse caso, o modo de vida que se impõe somente poderá ser mantido por via coercitiva, pois não se formou a necessária convicção que deveria sustentá-lo. Aos olhos das massas, o novo modo de vida aparecerá como meramente arbitrário. Diz Gramsci a respeito disso:

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, grifo do autor).

Apenas aquelas ideologias 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*. Isso acontece e pode ser atestado quando ocorre a adesão das massas a elas. Diz ainda Gramsci sobre as ideologias que:

Enquanto historicamente necessárias elas têm uma validade que é ‘psicológica’, elas ‘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, grifo do autor).

Como observa Portelli, ideologia orgânica é aquela necessária à estrutura, porque organiza os grupos sociais de acordo com as necessidades históricas do momento. Por isso, movimentos superestruturais orgânicos são aqueles que adquirem um caráter permanente ou duradouro, distinguindo-se dos demais que são passageiros (Portelli, 1990, p. 48).

Em algumas notas, Gramsci trata do senso comum que nada mais é do que a naturalização de certa percepção da realidade, e de sua importância na fundação de uma ordem social. 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, de fato, produz normas que se transformam em comportamento, instituindo um modo de vida que dá unidade a uma sociedade. Portanto, 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. Por isso, o grande problema na constituição de uma nova ordem é o da necessidade de desagregar a aparência de naturalidade que a velha ordem adquire aos olhos dos indivíduos. Nesse sentido, o senso comum existente precisa ser superado. 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, também afirma que: “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). No entanto, não podemos perder de vista que uma filosofia ou cultura só se universaliza quando, de fato, reflete as necessidades históricas do momento, ou seja, quando é orgânica, porque segue na direção de resolver a contradição entre estrutura e superestrutura gerada em determinado momento histórico. Somente a cultura que atenda a essa necessidade pode se universalizar e se transformar em um novo senso comum. Em outros termos, atendendo a essa demanda, uma cultura pode se tornar consciência de todos os indivíduos e não apenas a de uma classe em particular. É nesse sentido que uma cultura se torna o elemento fundador e motivador de uma vontade capaz de orientar a ação individual e coletiva em uma determinada direção. 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. 13 bis-14, grifo do autor).

O senso comum é equiparado à fé religiosa no sentido de instrumento capaz de produzir uma conduta como consequência da iniciativa do próprio indivíduo, isto é, como consequência de sua capacidade de discernimento entre o que deve ou não ser feito a partir daquilo que fora assumido como verdade, consciência ou forma de pensar naturalizada. Como observa Nicola Badaloni, para Gramsci, as ideologias são práticas de vida conformes a uma concepção do mundo, ou religiões no sentido croceano (Badaloni, 1978, p. 21-22). É dessa forma que o novo modo de vida, imposto pelas necessidades históricas, pode deixar de ser mantido pela coerção ou por outros meios artificiais e pode ainda deixar de ser entendido apenas como pressão social arbitrária. Pode parecer estranho falar apenas de necessidade de adaptação ao invés de resistência às mudanças, mas, na perspectiva em que se coloca Gramsci, posicionar-se contra as mudanças seria o mesmo que andar na contramão da história e desejar que a marcha do processo de emancipação humana aconteça sem uma base real. O que permite que o processo de emancipação avance cada vez mais é o progresso geral da sociedade que tem seu alicerce no desenvolvimento do mundo da produção.

A REFORMA PROTESTANTE E O ETHOS EMPREENDEDOR

Como observa Badaloni, as ideologias que assumem a consistência de preconceitos populares não nascem casualmente. Elas são expressões de necessidades estruturais profundas, que não se exprimem diretamente como imaginava a acepção mecanicista do marxismo, mas assumem o aspecto de solicitações ideológicas permanentes, capazes de influir duradouramente sobre a prática. Outro dado importante é que essas solicitações nem sempre dão lugar a ideologias laicas, mas com frequência, a ideologias religiosas em sentido estrito. Um desses exemplos é o da Reforma Protestante. Ideologias como essa são formidáveis solicitadores de ação (Badaloni, 1979, p. 22). Nesse sentido, o mais surpreendente no que diz respeito à Reforma foi o fato de ter produzido, para além dos limites do mundo religioso, um espírito de iniciativa

que muda radicalmente o modo de vida tradicional. Essa foi, em suma, a análise do sociólogo alemão Max Weber (1864-1920) sobre a Reforma Protestante. Em uma nota dos Cadernos, Gramsci menciona a obra de Weber *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, criticando a falta de conhecimento dessa grande obra da parte de um discípulo de Benedetto Croce, De Ruggiero, e o apelo especulativo presente em uma de suas resenhas, na qual critica o marxismo, afirmando ser providencial a própria contradição de uma ideologia estritamente, aridamente materialista que, embora negando a existência de grandes recursos interiores na humanidade, prova o contrário, se convertendo ela mesma, na prática, na paixão de um grande ideal. Ao apelo especulativo de De Ruggiero, na explicação do mencionado fato, Gramsci opõe a explicação de Weber de que teorias como a da Graça e da Predestinação, que mesmo tendo um conteúdo totalmente espiritual, foram capazes de dar origem, no mundo concreto, a um grande espírito de iniciativa. Diz Gramsci na mencionada nota:

A posição da qual fala De Ruggiero pelo qual uma ideologia “estritamente etc.”, dá lugar na prática a uma paixão do ideal etc., não é nova na história, e deverá ser explicada de modo diverso daquele dado por De Ruggiero. Pode-se mencionar a teoria da Predestinação e da Graça própria dos protestantes e ao fato de ter dado lugar a uma vasta expansão do espírito de iniciativa... Cf. Max Weber, *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (Q 8, § 231, p. 76 bis, grifo do autor).

É exatamente no sentido mencionado nessa nota que abordaremos o tema da Reforma Protestante, ou seja, sua importância na mudança da mentalidade tradicional e no comportamento geral dos indivíduos.

Segundo Weber, dentre as condições necessárias ao desenvolvimento do capitalismo está a formação de um determinado ethos, cujo bem supremo é a obtenção cada vez maior de dinheiro combinada com o estrito afastamento de todo gozo espontâneo da vida. O indivíduo é dominado pela produção de dinheiro, pela aquisição encarada como finalidade última de sua vida, sem que tal aquisição tenha por objetivo diretamente a satisfação de suas necessidades materiais. Este é, para Weber, o princípio orientador do capitalismo moderno. Esse ethos é a expressão de um tipo de sentimento que está intimamente ligado a certas ideias religiosas (Weber, 1967, p. 33). Ganhar dinheiro, dentro da ordem econômica, desde que legalmente, é a expressão da virtude e da eficiência de uma vocação, do cumprimento de um verdadeiro dever moral. Não se trata da simples mudança de mentalidade no sentido quantitativo em relação à auri sacra fames, pois o moderno burguês não é mais ávido pela riqueza do que qualquer outro indivíduo da história. Na verdade, não é da exasperação da ânsia por riqueza, mas de um controle racional sobre ela que nasce o capitalismo moderno (Weber, 1967, p. 36).

O que de fato ocorre no advento do capitalismo moderno é a mudança qualitativa no sentido de que a busca por riqueza passa a ser encarada como o cumprimento de um dever moral que se realiza, obedecendo a um plano racional de busca sempre renovada da rentabilidade. E para que o capitalismo moderno se tornasse um fenômeno de massa, como de fato aconteceu, foi necessária a mudança qualitativa da mentalidade não só do empresário capitalista, mas também do trabalhador. Ambos compartilham do mesmo ethos, pois também o trabalho é encarado como vocação, como dever moral que obedece a um plano racional. A razão de se trabalhar mais não é pelo objetivo de obter maiores recursos para uma vida mais confortável ou luxuosa, mas pela simples razão de que, sendo possível, é um dever trabalhar mais, produzir mais e se tornar mais eficiente.

Também os trabalhadores se tornaram peças fundamentais para o capitalismo moderno, não por terem sido estimulados por melhores salários ou por qualquer outra coisa do gênero, mas por uma mudança de mentalidade que os levou a encarar a sua função a partir de um novo ângulo (Weber, 1967, p. 39). Sem a constituição de uma nova mentalidade, o capitalismo continuaria a existir em sua forma especulativa e aventureira, totalmente irracional. Essa transformação qualitativa só se tornou possível quando um ideal ascético, de origem religiosa, tem seu foco deslocado do mundo espiritual para o mundo terreno, ou, como diz Weber, quando o ascetismo cristão adentra no mercado da vida, fecha atrás de si a porta do mosteiro, penetrando na rotina diária com sua meticulosidade amoldando-a a uma vida racional (Weber, 1967, p. 109).

O significado do trabalho como vocação ou como cumprimento de um dever moral foi introduzido, segundo Weber, por Lutero. Originalmente, o termo vocação significava cumprimento de uma tarefa ordenada ou sugerida por Deus. O sentido moderno, de cumprimento de um plano de vida, vem da interpretação de Lutero das Sagradas Escrituras e é um produto da Reforma. É esse significado que passa a fazer parte da linguagem cotidiana dos povos protestantes. Certa valorização do trabalho cotidiano secular já havia acontecido em outros tempos, tanto na Antiguidade baixa helenística quanto na Idade Média, mas a valorização do cumprimento do dever dentro das profissões seculares é algo de fato novo. É com a Reforma, particularmente com Lutero, que o trabalho secular cotidiano adquire um significado religioso. Dessa forma, a superação da moral secular pela ascese monástica, como a única maneira de viver aceitável para Deus, é substituída pelo ideal de cumprimento das tarefas do século impostas ao indivíduo. É no cumprimento dessa tarefa, segundo a perspectiva de Lutero, que se realiza a vocação ou o cumprimento da vontade de Deus. A vida monacal passa a ser encarada não apenas como destituída de qualquer valor e justificativa perante Deus, mas como produto de uma egoística falta de carinho que afasta o homem das tarefas deste mundo (Weber, 1967, p. 52-53). Mas, para o sociólogo alemão, com Lutero, o conceito de vocação ainda permanece na sua forma tradicional (Weber, 1967, p. 56-57). A relação com o espírito do capitalismo é indireta e sua contribuição se dá dentro dos limites da valorização moral do trabalho secular em contraposição à concepção católica que não atribuía nenhum significado moral ou religioso ao trabalho.

É com Calvino que começa um processo que segue definitivamente na direção de um apego ao mundo e de uma valorização da vida secular cotidiana como um dever. A questão fundamental, que põe em curso o processo de valorização da vida secular, é a doutrina da Predestinação. Para Weber, é discutível que tal doutrina seja ou não fundamental à Igreja Reformada, mas é certo que ela seja seu dogma mais característico. Segundo a doutrina da Predestinação, o homem, pela sua queda em estado de pecado, perdeu completamente sua capacidade de se salvar, pelas suas próprias forças, da condenação eterna. Por vontade de Deus, alguns homens e anjos são predestinados à vida eterna enquanto outros o são à morte eterna. Tudo para a manifestação de Sua glória e jamais por mérito de alguém. Na verdade, antes mesmo da obra da criação, Deus definiu os escolhidos. À razão da escolha nenhum homem ou qualquer criatura tem acesso, pois se trata da livre manifestação da vontade de Deus e de sua Graça. Pela nossa insignificância, só podemos saber de alguma coisa a esse respeito se Deus nos revelar. Portanto, sendo a salvação um dom gratuito, não cabe conquistá-la por meio de boas obras ou mesmo pela fé. Deus concede a Graça da salvação a quem bem entender. Pela própria perfeição de Deus, Seus desígnios foram

desde sempre estabelecidos para toda a eternidade. Assim, achar que Ele poderia mudá-los ou que o homem pudesse neles intervir, seria o mesmo que admitir a Sua imperfeição. Desde Santo Agostinho a Graça é o produto único de um poder objetivo que não pode ser atribuído a qualquer valor pessoal.

Segundo Weber, a patética desumanidade deste pensamento teve, certamente, uma consequência para a vida da geração que se rendeu à sua magnífica consistência: o sentimento de uma inacreditável solidão interna do indivíduo. O indivíduo está condenado a seguir sozinho o seu destino rumo à eternidade. Ninguém poderia ajudá-lo a conquistar a Graça de Deus, nem o sacerdote nem os sacramentos, pois os eleitos já tinham sido escolhidos. Esta completa eliminação da salvação por meio da Igreja e dos sacramentos é o que diferencia o calvinismo do luteranismo. Para Weber, aquele processo histórico-religioso da eliminação da magia do mundo, que começou com os velhos profetas hebreus e com o pensamento científico helenístico, chega, então, à sua conclusão lógica: todos os meios mágicos de salvação são repudiados pelo calvinismo como superstição e pecado. Assim, o mesmo medo da morte e do além, que orienta um não-calvinista à auto-humilhação e penitência para conquistar a Graça da salvação, orienta um calvinista a uma sistemática luta com a vida, pois o mundo existe para a glorificação de Deus e somente para este fim. A atividade social do cristão no mundo é, então, uma atividade in majorem gloriam dei. Este caráter é partilhado pelo labor especializado em vocações e justificado em termos de amor ao próximo. Se o amor ao próximo era antes uma simples sugestão indeterminada, para o calvinista se torna algo determinado e característico de seu sistema ético, ou seja, o amor ao próximo, praticado para a glória de Deus e não em benefício da carne, se expressava no cumprimento das tarefas cotidianas com um caráter objetivo e impessoal em prol da organização racional do mundo. Esta organização era entendida como destinada por Deus em benefício da humanidade e o esforço a serviço dela uma forma de promover a glória de Deus (Weber, 1967, p. 74-75).

O mundo e a vida tinham um significado muito mais claro para o calvinismo do que para outros ramos do cristianismo. Desse modo, sua angústia não derivava de um questionamento sobre o sentido da vida, mas de como estar seguro de que se é um dos eleitos. Onde quer que a doutrina da Predestinação tenha sido mantida, não se pode suprimir a questão referente à existência de algum critério infalível pelo qual a filiação aos electi pudesse ser reconhecida. Daí, então, o dever de cada um de se considerar como eleito e de combater a dúvida sobre essa consideração, pois é reveladora de uma falta de fé, conseqüentemente, de uma graça imperfeita. Uma intensa atividade profissional é considerada o meio mais adequado de afugentar as dúvidas religiosas e de dar uma certeza sobre a Graça. Ao invés de produzir homens humildes e penitentes, como o luteranismo, o calvinismo produziu homens autoconfiantes (Weber, 1967, p. 76-77).

O calvinismo repudia tanto a piedade emocional puramente interior do luteranismo quanto a fuga quietista do mundo de Pascal. Devido à absoluta transcendentalidade de Deus, para os calvinistas, a comunidade dos eleitos apenas se torna perceptível nas obras de Deus realizada por meio de seus fiéis. Portanto, a fé tem de ser provada por seus resultados objetivos para proporcionar uma base segura para a certidão salutis (Weber, 1967, p. 78-79). Assim, mesmo que todas as obras humanas permaneçam insignificantes diante da grandiosidade de Deus e inúteis no sentido de promover a salvação, são consideradas indispensáveis como sinal da escolha de Deus. Portanto, princípios de origem religiosa, independentes de qualquer motivação econômica, estão

na base do ethos do novo modo de vida. A combinação de dois fatores, ou seja, um comportamento fundado em princípios religiosos e um modelo ainda tradicional, mas já racional de empresa, dá origem ao moderno capitalismo no Ocidente.

Gramsci entende que o processo de formação de uma nova civilização deva ser comparado àquilo que historicamente ocorreu na ocasião do movimento da Reforma. Diz ele:

O nó histórico-cultural a ser resolvido no estudo da Reforma é o da transformação da concepção da graça, que “logicamente” deveria levar ao máximo de fatalismo e passividade, em uma prática real de empreendimento e iniciativa em escala mundial que foi [ao invés] a consequência dialética que formou a ideologia do capitalismo nascente (Q 7, § 44, p. 74 bis, grifo do autor).

Não se trata, obviamente, de reproduzir a Reforma Protestante em lugares onde ela não teria acontecido, mas da necessidade da ocorrência de uma experiência semelhante. O que importa é que a Reforma é, aos olhos de Gramsci, uma típica ideologia orgânica, porque, independentemente de sua origem, ela foi ao encontro de necessidades reais, oferecendo uma orientação prática para a vida diante das necessidades de desenvolvimento do mundo da produção e do trabalho. Se fosse dada à teologia da Graça e da Predestinação alguma interpretação diferente daquela dada por Lutero e Calvino, ela poderia ter sido apenas uma, como diz Gramsci, elucubração individual. Aliás, é interessante notar que se trata de uma ideologia antiga que não foi criada pelos pais do protestantismo, mas apenas retomada e sem a menor intenção de produzir os efeitos que, de fato, produziu para além do mundo religioso. Gramsci via, naquele momento, algo semelhante ocorrendo com o materialismo histórico, do qual florescia uma iniciativa não esperada. Nesse sentido, deveria ser esse o caminho para o socialismo. Para ele, “o valor histórico de uma filosofia pode ser ‘calculado’ pela eficácia prática que essa conquistou” (Q 7, § 45, p. 73). É disso que se deduz a importância histórica de uma filosofia ou de uma cultura que, afinal, só poderá ser atestada, segundo Gramsci, como bem observa Badaloni, a partir da adesão ou não das massas a ela (Badaloni, 1979, p. 31).

CONCLUSÃO

Nas notas americanismo e fordismo, Gramsci vê na sociedade americana da época o potencial para a constituição de uma nova civilização. No entanto, entendia que ela ainda carecia de uma forma própria para não ser apenas mais um prolongamento da velha civilização europeia. As condições materiais estavam dadas, a necessidade de uma profunda transformação da sociedade já estava acontecendo com a introdução do taylorismo pela Ford. A necessária adaptação dos trabalhadores a um novo ritmo de trabalho requer mudanças no comportamento dentro e fora da fábrica, ou seja, implicavam a mudança geral de toda a vida do trabalhador e de toda a sociedade. Gramsci não condena o taylorismo propriamente dito, pois entendia que, com esse método, estava sendo introduzida a forma mais racional de desenvolvimento das forças produtivas, que expressava a tendência à formação de uma economia programada. Este poderia ser, portanto, o caminho para o socialismo. (Vacca, 1998, p. 243) O que Gramsci condena é o modo pelo qual o taylorismo estava sendo aplicado, ou seja, apenas de modo coercitivo e por pressão sem preocupação alguma com o aspecto espiritual do ser humano. Mas entende que tudo poderia ser diferente caso partisse da iniciativa do próprio trabalhador. Se assim acontecesse, a adaptação necessária, ao

invés de se impor como algo estranho, representaria não uma imposição arbitrária, mas a necessidade de uma nova forma de sociedade. Com isso, finalmente, a necessária adaptação seria introduzida por meios apropriados e originais. (Q. 22, § 11, p. 37) Mas para que isso se tornasse possível seria necessária a mudança de sua mentalidade. Na verdade, era o que faltava à sociedade americana, ou seja, uma cultura capaz de mudar a mentalidade dos trabalhadores e da sociedade em geral. Com isso, o trabalhador poderia sair de seu estado de passividade e se tornar sujeito do processo de transformação social, abrindo novas possibilidades de emancipação. Nesse sentido, Gramsci, inclusive, propõe a retomada de uma ideia que poderia produzir um efeito semelhante ao da Reforma com a teologia da Graça e da Predestinação. Diz ele que:

O nascimento e o desenvolvimento da ideia de progresso corresponde à consciência difusa de que se chegou a uma certa relação entre sociedade e natureza (incluindo no conceito de natureza aquele de acaso e de “irracionalidade”) de tal forma que os homens, no seu complexo, estão mais seguros do seu futuro, podem conceber “racionalmente” planos mais complexos para a sua vida (Q 10, § 48, p. 32, grifo do autor).

Para ele, o nascimento de tal ideia representava um fato cultural capaz de marcar época. Sobre isso, entendemos que a ideia de progresso funcionaria como o equivalente da teologia da Graça e da Predestinação na origem do capitalismo moderno. A ideia de progresso já tinha raízes na consciência das massas. No entanto, por não mais estar em alta, era preciso recuperá-la e isto era possível, pois o descrédito não estava relacionado à ideia propriamente dita, mas em relação a seus atuais portadores. Esta seria a ideia fundamental à nova concepção do mundo, tanto que o princípio educativo, pensado por Gramsci, tem por fundamento o trabalho, que está intimamente ligado a ela, pois o trabalho só pode alcançar o seu máximo potencial por meio de um conhecimento progressivo das leis naturais conjuntamente a uma ordem legal que organiza de modo adequado a vida dos homens. O ponto a se chegar é o da convicção de que a ordem legal deve ser respeitada espontaneamente e por convicção e não como pura imposição, ou seja, como caminho para a liberdade e não como coerção (Q 12, § 2, p. 9^a). Da mesma forma que a retomada da teologia da Graça e da Predestinação pelo protestantismo deu origem à ideia de vocação, que gera a ideia de trabalho como o cumprimento de um dever moral e o sucesso na atividade profissional representaria um sinal da certeza da salvação, a retomada da ideia de progresso daria origem a uma concepção de trabalho como domínio sobre as forças naturais, que representaria a conquista de um controle sobre as incertezas da natureza entendida como acaso e irracionalidade. Enfim, a reforma cultural desejada por Gramsci deveria promover uma mudança de mentalidade semelhante àquela promovida pelo protestantismo na época da Reforma que, ao retomar antigas ideias de ordem religiosa, acabou fornecendo, ainda que involuntariamente, as bases para uma ética que serviu de alavanca ao desenvolvimento do sistema produtivo. Podemos então concluir que o fundamento ético formador de uma vontade individual e coletiva capaz, por sua vez, de instituir um novo comportamento, é o senso comum ou bom senso, ou seja, uma cultura ou modo de pensar que se torna uma convicção semelhante à fé no sentido religioso. E como afirma Gramsci:

[...] se essa vontade é representada inicialmente por um indivíduo, a sua racionalidade é atestada pelo fato de ser acolhida por um grande número, e, acolhida permanentemente, torna-se uma cultura, um “bom senso”, uma concepção do mundo com uma ética em conformidade com a sua estrutura (Q. 1, § 58, p. 66, grifo do autor).

Portanto, não importa que a origem da ideologia seja laica, metafísica ou religiosa nem quem seja seu autor inicial. O que realmente importa é que corresponda às necessidades históricas objetivas, pois uma vontade coletiva consistente e duradoura não nasce da arbitrariedade.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Perry. **Considerações Sobre o Marxismo Ocidental**, Tradução de Isa Tavares, São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

BADALONI, Nicola. Liberdade individual e homem coletivo em Antonio Gramsci. 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.

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.

DEL ROIO, Marcos. Gramsci e a reforma moral e intelectual. In: **Novos Rumos**, V. 55, Nº 2, Marília-SP: Unesp, 2018.

ENGELS, Friedrich. **Anti-Dühring**. Coleção: Pensamento Crítico, Vol. 9, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2ª Edição, 1979.

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.

LÖWY, Michel **Romantismo e Messianismo: ensaios sobre Lukács e Benjamin**, Coleção Debates, Volume 234, Tradução de Myrian Veras Baptista e Magdalena Pizante Baptista, São Paulo: Editora Perspectiva/Editora da Universidade de São Paulo, 1990.

MERLEAU-PONTY, Maurice **As Aventuras da Dialética**, Tradução de Claudia Berliner, São Paulo: Martins Fontes, 2006.

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

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

TOTORELLA, Aldo. O fundamento ético da política em Gramsci. In: **Lua Nova: Revista de cultura política**, Nº 43, São Paulo: Centro de Estudos de Cultura Contemporânea, 1998.

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 Piemontesi Antonio Gramsci, Turim: Rosenberg & Sellier, 1998.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1967.

Data da submissão: 02/11/2018

Data da aprovação: 25/04/2019