



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**FACULDADE DE EDUCAÇÃO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO BRASILEIRA**  
**MESTRADO EM EDUCAÇÃO**

**GABRIELLA DE PAULA BEZERRA LIMA**

**A RELAÇÃO ENTRE CONSCIÊNCIA E (DE)FORMAÇÃO HUMANA NA  
PERSPECTIVA DA FILOSOFIA DA PRÁXIS**

**FORTALEZA**

**2022**

GABRIELLA DE PAULA BEZERRA LIMA

A RELAÇÃO ENTRE CONSCIÊNCIA E (DE)FORMAÇÃO HUMANA NA  
PERSPECTIVA DA FILOSOFIA DA PRÁXIS

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Acadêmico em Educação do Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Educação. Área de concentração: Formação Humana.

Orientador: Prof. Dr. Justino de Sousa Junior.

FORTALEZA

2022

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Sistema de Bibliotecas  
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

L698r Lima, Gabriella.  
A relação entre consciência e (de)formação humana na perspectiva da filosofia da práxis / Gabriella Lima. – 2022.  
90 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Fortaleza, 2022.  
Orientação: Prof. Dr. Justino de Sousa Junior.

1. Práxis. 2. Antonio Gramsci. 3. Consciência. 4. Formação humana. I. Título.

CDD 370

---

GABRIELLA DE PAULA BEZERRA LIMA

A RELAÇÃO ENTRE (DE)FORMAÇÃO HUMANA E CONSCIÊNCIA NA  
PERSPECTIVA DA FILOSOFIA DA PRÁXIS

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Acadêmico em Educação do Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Educação. Área de concentração: Formação humana.

Aprovada em: 27 de julho de 2022

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Justino Sousa Junior (Orientador)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Profa. Dra. Heulália Charalo Rafante  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Rodrigo Castelo Branco Santos  
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

Para todas e todos que lutam por uma sociedade  
justa.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à Ana Cristina, minha mãe querida, por me dar a vida e possibilitar que eu a vivesse da melhor maneira possível. Minha avó Neusa, matriarca aguerrida, por todo esforço e carinho que teve e tem comigo. Ao meu tio Henrique, meu maior incentivador – sou grata pelos discos, livros e todo amor. Sem minha “santa Trindade”, eu não seria.

Agradeço ao meu pai Vladimir, que mesmo de longe, se faz presente. Sou grata ao Kamran por ser meu companheiro de todas as horas. À minha amiga Maria, minha admiração e gratidão de sempre. À minha professora e amiga Joeline, por todo empenho e cuidado com essa pesquisa. Sem você, esse trabalho não seria. Às minhas amigas Iolanda, Bárbara e Victória, lampejos de alegria na minha vida.

Agradeço ao meu orientador, professor Justino, por me apoiar e acreditar nesse projeto que agora se torna dissertação. Obrigada por todas as contribuições com meu objeto de pesquisa e por suas revisões sempre tão cuidadosas.

Agradeço ao prof. Rodrigo e à professora Heulália por aceitarem o convite de compor a banca de defesa dessa dissertação. É uma felicidade e uma honra poder contar com as contribuições de vocês.

Não menos importante, eu agradeço a Deus – contradições à parte, “no que eu não vejo eu ainda levo fé”<sup>1</sup>; eis o mistério.

---

<sup>1</sup> Da canção Santa fé, de Moraes Moreira.

*“Quem construiu Tebas, a das sete portas?  
Nos livros vem o nome dos reis,  
Mas foram os reis que transportaram as pedras?  
Babilônia, tantas vezes destruída,  
Quem outras tantas a reconstruiu? Em que casas  
Da Lima Dourada moravam seus obreiros?  
No dia em que ficou pronta a Muralha da China  
para onde  
Foram os seus pedreiros? A grande Roma  
Está cheia de arcos de triunfo. Quem os ergueu?  
Sobre quem  
Triunfaram os Césares? A tão cantada Bizâncio  
Só tinha palácios  
Para os seus habitantes? Até a legendária  
Atlântida  
Na noite em que o mar a engoliu  
Viu afogados gritar por seus escravos.  
O jovem Alexandre conquistou as Índias  
Sozinho?  
César venceu os gauleses.  
Nem sequer tinha um cozinheiro ao seu serviço?  
Quando a sua armada se afundou Filipe de  
Espanha  
Chorou. E ninguém mais?  
Frederico II ganhou a guerra dos sete anos  
Quem mais a ganhou?  
Em cada página uma vitória.  
Quem cozinhava os festins?  
Em cada década um grande homem.  
Quem pagava as despesas?  
Tantas histórias  
Quantas perguntas”.*

(Bertolt Brecht).

## RESUMO

O cenário hodierno em que se encontra o Brasil demonstra o acentuado avanço das perspectivas teóricas irracionalistas e consequentes movimentos políticos de mesma perspectiva. Nessa tela, nos interessa compreender, ainda que preliminarmente, como se dá o processo de formação da consciência e, a partir disso, compreender como – e se – esse processo articula-se com a formação humana, apontando para o horizonte teórico-prático da filosofia da práxis: método de compreensão e ação da realidade que foi tratado por Antonio Gramsci, visando a superação da alienação por parte das classes subalternas por meio de uma formação omnilateral, ou seja, unitária e coesa. Para tanto, nosso trabalho é de cunho teórico bibliográfico e está apoiada em autores como Gramsci (2000, 2001, 2011), Marx e Engels (2004, 2007, 2011); Sousa Jr (2019), Sousa (2012, 2014), Luria (1979), Iasi (2011), Ruiz (1988), Losurdo (2004), Reich (1972) dentre outros.

**Palavras-chave:** práxis; Antonio Gramsci; consciência; formação humana.



## RESUMEN

El escenario actual en el que se encuentra Brasil demuestra el fuerte avance de las perspectivas teóricas irracionalistas y los consiguientes movimientos políticos de la misma perspectiva. En esta pantalla nos interesa comprender, aunque sea preliminarmente, cómo se da el proceso de formación de la consciencia y, a partir de ahí, comprender cómo – y si – este proceso se articula con la formación humana, apuntando a horizonte teórico-práctico de la filosofía de praxis: método de comprensión y actuación sobre la realidad que fue recuperado por Antonio Gramsci, apuntando a la superación de la alienación por parte de las clases subalternas a través de una formación omnilateral, es decir, unitaria y cohesionada, del ser humano. Para ello, nuestro trabajos es de carácter bibliográfico y se apoya en autores como Gramsci (2000, 2001, 2011, 2014), Marx y Engels (2001, 2004 y 2008), Sousa Jr (2021), Sousa (2014), Iasi (2001), Ruiz (1988), Losurdo (2004), Reich (1972), entre otros.

**Palabras clave:** praxis; Antonio Gramsci; consciencia; formación humana.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
1.1	O processo de formação da consciência.....	15
1.2	A primeira forma de consciência.....	18
1.3	Alienação, ideologia e consciência .....	23
1.4	Consciência em si .....	25
1.5	Consciência para si .....	28
<b>2</b>	<b>O PROCESSO DE FORMAÇÃO HUMANA.....</b>	<b>31</b>
2.1	Práxis e trabalho .....	32
2.2	O trabalho como princípio educativo .....	36
2.3	As contradições do processo de formação humana no vigente sistema capitalista.....	39
2.4	A (de)formação das consciências e o avanço do irracionalismo no Brasil.....	44
2.5	O avanço do bolsonarismo .....	47
<b>3</b>	<b>GRAMSCI E A FORMAÇÃO HUMANA: RUMO À CONSCIÊNCIA FILOSÓFICA .....</b>	<b>49</b>
3.1	O Estado integral em Gramsci .....	50
3.2	Do Bonapartismo ao Cesarismo .....	55
3.3	Aspectos preliminares da Psicologia de Massas e o contexto nazifascista.....	62
3.4	Nacionalismo e Nacional-Popular .....	65
3.5	A formação do intelectual em Gramsci .....	67
3.6	Do senso comum à consciência filosófica .....	69
3.7	A perspectiva “desinteressada” da Escola do Trabalho.....	73
3.8	Formação omnilateral, práxis e o princípio unitário.....	77
<b>4</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>82</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>87</b>

## 1 INTRODUÇÃO

A escrita de um trabalho acadêmico em meio à eclosão de uma pandemia foi e ainda é uma experiência turbulenta. Afora prazos, metas e estudos que, por si só, já trazem consigo uma carga de urgência, vivenciar o turbilhão de emoções e pensamentos diante de uma situação de caráter mundialmente emergencial nos fez ampliar nosso olhar diante do nosso tema de pesquisa e trazer novos elementos de construção em nossa concepção de mundo – além de favorecer o aparecimento de algumas crises de ansiedade.

Também nos forjou “a importância da disciplina geradora de hábitos”<sup>2</sup> principalmente diante de momentos de crise como o que é vivido atualmente, no qual o agravamento da negação dos conhecimentos previamente adquiridos pela humanidade, assim como da socialização destes conhecimentos nos espaços convencionalmente destinados para ela, tal como a Universidade, vem sofrendo forte ataque nos últimos anos. Os estudantes, sujeitos centrais na constituição do espaço universitário, também têm sido atacados, vide as depreciações sofridas com os cortes das bolsas de Mestrado e Doutorado, com as falaciosas notícias – as famosas *fake news* – que fomentam o desprezo pela academia e pelo fazer ciência no atual Governo Bolsonaro etc. Tudo isso nos fortalece a ideia de que:

Deve-se convencer muita gente de que o estudo é também um trabalho, e muito cansativo, com um tirocínio particular próprio, não só intelectual, mas também muscular nervoso: é um processo de adaptação, é um hábito adquirido com esforço, aborrecimento e até mesmo sofrimento (GRAMSCI, 2011b, p. 51).

Portanto, a dinâmica do real e suas emergentes contradições, como não poderia deixar de ser, motivam o presente estudo. A graduação em Pedagogia, na Universidade Federal do Ceará, realizada no período de 2013 a 2018, nos possibilitou experiências formativas de cunho teórico-prático que, por sua vez, inauguraram nossa busca por conhecer e aprofundar os estudos sobre as categorias que medeiam o complexo movimento da realidade e as contradições que se (re)produzem na sociedade profundamente desigual na qual vivemos.

Desde os primeiros semestres, pela participação em grupos de estudos e atividades formativas, o pensamento de Antonio Gramsci nos interessa, por ser este um autor que, junto a outros do campo marxista, buscou avançar na compreensão das problemáticas supracitadas a fim de modificá-las. Os estudos sobre Educação e formação humana também demarcam nosso interesse pela obra gramsciana, visto que o autor direcionou muito de seus esforços para essa

---

<sup>2</sup> (GRAMSCI, 2011b, p. 46).

temática. Tal percepção nos incentivou também a participar de programas como o de Iniciação à Docência (PID) e o Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC).

Afora essas experiências, os últimos acontecimentos que compõem as conjunturas políticas partidárias brasileiras vêm reforçar a importância de se estudar a obra de Gramsci, por ser um autor que também buscou contribuir para a investigação do processo formativo das consciências, nos motivando então a realizar essa pesquisa, que tem como foco conhecer a relação entre a consciência a formação humana. A ascensão de um governo ultraconservador, através da notória adesão de apoiadores do projeto neofascista do atual governo – culminada, ainda, à eclosão da pandemia de Covid-19 e à falta de uma gestão competente diante de tal cenário –, agudizam o contexto de desigualdades e contradições que beneficiam posições elitistas, dentro do modelo produtivo vigente, já caótico e cheio de lacunas.

O problemático discurso político desse modelo de projeto neofascista exalta ditaduras militares, torturadores, fanatismo religioso, armamentismo, xenofobia etc., e, ainda assim (ou por isso mesmo?), aglutina massas de pessoas que se identificam com suas falas, em pelo menos algum desses aspectos. Nos indagamos os porquês de tal fenômeno e, buscando dar conta de melhor conhecê-lo, intencionamos estudar os processos de formação da consciência, dando relevo para questões que os perpassam, quais sejam as categorias da alienação e da ideologia.

Também consideramos importante enfatizar, para fins de contextualização histórica, que a guinada à extrema direita ocorre mais de uma década de um governo social-democrata de esquerda, representado por Lula da Silva e Dilma Rousseff, ambos do Partido dos Trabalhadores (PT). O alto incentivo à aquisição de bens de consumo pelas camadas populares e à abertura de linhas de crédito, por exemplo, em detrimento ao incentivo de uma formação que incite a criticidade dessas classes, mesmo com a existência de programas que buscaram democratizar o acesso às Universidades, como o REUNI<sup>3</sup>, demonstram que os esforços, ainda que se verifique a sua importância para as conquistas de direitos historicamente negados às classes trabalhadoras, não bastaram para que se consolidasse o movimento de superação de uma *classe em si* para o devir de uma classe, verdadeiramente, *para si*.<sup>4</sup> Também demonstra que a prática de conciliação de classes cobra um preço.

No caso do Brasil, – país que, por muitas vezes, desmemoria-se com certa rapidez, ao passo que acolhe seus antigos algozes e rechaçam com golpes, metafóricos ou não, os que

---

<sup>3</sup> Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais, iniciado em 2007, que favoreceu a construção de Universidades ao longo do país.

<sup>4</sup> Buscaremos tratar dos conceitos de “classe em si” e “classe para si” ao longo desse texto.

foram em algum momento os seus benfeitores – em um curto espaço de tempo, o preço cobrado foi deveras alto. Ora, as consciências estão em disputa. Há que se considerar, parafraseando Gramsci, que da correlação de forças entre um elemento A ou B, pode-se não haver a vitória nem de A e nem de B, mas de um elemento C que se fortalece das contradições postas. A cooptação e burocratização de um partido que se origina da luta operária e consegue desvincular-se de sua classe originária revelam como a história obedece ao movimento de não-rigidez.

Considerando esse cenário controverso, percebemos que o processo de formação humana e a sua relação com a consciência (conceitos que serão explicados ao longo do texto), atuam – ao mesmo tempo em que brotam da e refletem a realidade – na concretude e são importantes para os desdobramentos da história. Por isso, intuímos estudar como se desenvolve o processo de formação da consciência e, concomitantemente, qual sua relação com a formação humana, nos norteados sobretudo com as contribuições de Antonio Gramsci. Buscaremos apontar para o horizonte da filosofia da práxis e das contribuições de autores como Gramsci (2000, 2011a, 2011b, 2007); Marx e Engels (2004, 2007, 2011); Iasi (2011); Lukács (2019); Coutinho (2010); Sousa Júnior (2014); Ruiz (1998), Sousa (2014), dentre outros.

Desta feita, a formação humana é um dos processos aos quais o autor sardo dedicou-se com afinco, em seus *Cadernos do Cárcere*. É o que se constata, por exemplo, no caderno 11 – no qual o autor aborda aspectos da questão do senso comum e da consciência filosófica; no caderno 12 – sobre a formação do intelectual orgânico – e no caderno 13 – sobre a política e a formação de novos tipos de Estado. Nos debruçaremos sobre essas categorias<sup>5</sup> (intelectuais, partido, hegemonia, senso comum e bom senso, filosofia da práxis, etc) utilizadas por Gramsci ao longo deste trabalho.

Nossa pesquisa adota a perspectiva marxista como referencial teórico-metodológico, articulando-se ao estudo sobre a centralidade da práxis no processo de formação humana. Alicerçando-se, ainda, no aporte teórico gramsciano, buscamos traçar aproximações entre as proposições do autor italiano para a construção de homens e mulheres de um novo tipo, rumo à consciência filosófica.

Sabendo que nosso estudo busca compreender como se configura a relação entre a consciência e a formação humana – e quais os rebatimentos da conjuntura da pequena política nacional nesse processo formativo –, alicerçados no horizonte teórico da filosofia da práxis, dividiremos nosso trabalho em três seções que buscam dar conta de desvelar essa relação.

---

<sup>5</sup>Compreendida como expressão do ser que, portanto, parte de uma objetividade.

Na primeira seção, nos interessa conhecer a formação da consciência e as suas formas de se expressar. Nos apoiaremos, em um primeiro momento, nas perspectivas trazidas por Luria (1979), que trata das raízes sócio-históricas da atividade consciente dos homens e mulheres, amparado em elementos do marxismo. Ainda nesse tema, também nos apoiaremos em Rego (1994), que aborda o pensamento de Vygotsky e sua teoria sociointeracionista. Posteriormente, usaremos também as contribuições de Iasi (2011), de seu livro *Ensaio sobre consciência e emancipação*, em que o autor, para tratar do processo de formação da consciência, utiliza alguns elementos do pensamento freudiano e marxistas. Também intencionamos tratar de aspectos iniciais sobre a ideologia e sobre a alienação, categorias que estão imbricadas no processo de formação da consciência.

Na segunda seção, após termos tratado da formação da consciência, trataremos de aspectos que envolvem a práxis e a formação humana. Buscaremos caracterizar, em grandes linhas, o que é o trabalho, partindo do arcabouço teórico-metodológico de Engels e Marx, assim como de alguns elementos da ontologia lukacsiana, pois acreditamos na importância dessas contribuições para o entendimento da formação humana. Desse ensejo, falaremos brevemente da polêmica e necessária questão sobre o princípio educativo do trabalho, no sentido de enriquecer nossa compreensão sobre a formação humana, bem como trataremos do processo de (de)formação das consciências no avanço das teorias irracionalistas.

Na terceira seção buscaremos trazer as contribuições gramscianas para a relação entre formação *omnilateral* e o porvir da *consciência filosófica*. Esse estudo busca operar com aproximações e potencialidades em relação às questões da consciência e da formação humana articuladas às contribuições gramscianas. A filosofia da práxis será o Norte para o qual nosso trabalho apontará ao longo de seu desenvolvimento. Em tempos de crise, consideramos oportuna a tentativa de compreensão desses elementos para melhor nos entendermos e organizarmos, individual e coletivamente, diante de tais agruras. Desse modo, é importante considerar as seguintes categorias que dão centralidade ao nosso estudo: consciência, ideologia, práxis, trabalho, intelectual orgânico, partido, formação humana e filosofia da práxis.

A fim de caracterizar a formação humana de maneira preliminar, é sabido que ela se constrói pela relação entre as práxis nas quais o homem interage objetiva e subjetivamente com a realidade. O trabalho, ao longo da história, assume grande importância no processo de formação humana, no processo de hominização. Apesar da ineliminável importância, compreendemos que as atividades humanas não se encerram nas atividades laborais. As

diversas atividades que transformam materialmente a humanidade<sup>6</sup>, ou seja, a práxis, articulam-se no real e (re)produzem a humanidade, assumindo posição central no processo de humanização/hominização do homem. Nesse sentido, Marx (2004) aponta que:

O homem se apropria da sua essência omnilateral de uma maneira omnilateral, portanto, como um homem total. Cada uma das suas relações humanas com o mundo, ver, ouvir, cheirar, degustar, sentir, pensar, intuir, perceber, querer, ser ativo, amar, enfim todos os órgãos da sua individualidade, assim como os órgãos que são imediatamente em sua forma como órgãos comunitários, são no seu comportamento objetivo ou no seu comportamento para com o objeto a apropriação do mesmo, a apropriação da efetividade humana [...]. (MARX, 2004, p. 108).

As diversas práxis que compõem a existência do homem interagem objetiva e subjetivamente com a totalidade do próprio ser social e da realidade circundante. Fomentam-se relações que se tornam inerentes ao ser, pois fazem parte da “efetivação da humanidade”. Nesse contexto, a consciência é forjada. De maneira não-linear, mas, sim, processual, a consciência nunca se aparta de sua base concreta: ela se desenvolve por meio da relação *prática* do sujeito para com os seus, para consigo e para com a natureza, como nos mostra Gramsci ao conceituar a filosofia da práxis: “Para a filosofia da práxis o ser não pode ser separado do pensar, o homem da natureza, a atividade da matéria, o sujeito do objeto; se se faz esta separação, cai-se numa das muitas formas de religião ou na abstração sem sentido” (GRAMSCI, 2007, p. 175).

Compreende-se que o desenvolvimento da consciência<sup>7</sup> do indivíduo não pode estar apartado do desenvolvimento da consciência também dos outros homens, pois sabe-se que a história individual não se separa do movimento histórico da coletividade humana.

Para Gramsci, o ser humano é essencialmente político: “[...] não se pode separar a filosofia da política; ao contrário, pode-se demonstrar que a escolha e a crítica de uma concepção do mundo são, também elas, fatos políticos”. (GRAMSCI, 2011a, p. 97). Assim, o processo de formação da consciência é o tornar cognoscível para si e para os outros, bem como tornar cognoscível os seus próprios constructos enquanto humanidade etc.

A partir desse processo de tomar parte do que está posto e de tentar elaborar conscientemente o seu porvir, há um movimento orgânico que potencializa as mudanças das condições coletivas e individuais e uma transformação do real. Nesse sentido a consciência tem determinação real na compreensão da categoria *hegemonia*, que, para o autor, se traduz como busca por um consenso, através da unicidade das diversas consciências contraditórias que por

---

<sup>6</sup> Sousa Junior (2010).

<sup>7</sup> Sob a perspectiva gramsciana, a consciência “[...] se refere ao grau de inteligência que o homem, individualmente ou em grupo, adquire das relações sociais necessárias dadas e, ao mesmo tempo, às modificações práticas que adquirir tal inteligência comporta” (LIGUORI; VOZA, 2017, p. 139).

ora se correlacionam – bem como o controle dos meios de produção – a fim de se chegar a “uma concepção sistemática (coerente e consequente) do mundo” (GRAMSCI, 2019b, p. 26), a saber, filosofia da práxis.

Ao recorrermos ao autor italiano, a compreensão das expressões do ser se abrem em veredas, ao passo que as suas contradições, recuos e avanços também nos conduzem a caminhos tortuosos que demandam um olhar atento diante dessas articulações práticas. Portanto, acreditando que Gramsci é um propulsor do pensamento crítico que em muito contribui para a socialização dos conhecimentos à humanidade. Buscaremos debater como esses elementos trazidos ao longo do texto introdutório constituem a própria filosofia da práxis, no intuito de esquadrihá-la, à luz do autor italiano e dos já citados, buscando manter nosso propósito central: investigar como se configura a relação entre a (de)formação humana e a consciência.

### 1.1 O processo de formação da consciência

O modelo produtivo capitalista caracteriza-se por ser um compósito de relações sociais que (de)formam o ser humano em diversas esferas. Essa (de)formação se faz por meio das diversas relações que se estabelecem dentro desse sistema, das mais casuais às mais imbricadas. Todas as relações, de diferentes modos, formam a maneira como o ser humano enxerga a si e ao mundo, e, independente de quem seja, todos os indivíduos têm o seu modo de ver o mundo, explicar os fenômenos, sanar suas dúvidas etc. Nesse sentido, portanto, todos os homens são filósofos:

É preciso, demonstrar preliminarmente que todos os homens são ‘filósofos’, definindo os limites e as características desta ‘filosofia espontânea’, peculiar a ‘todo mundo’, isto é, da filosofia que está contida: 1) na própria linguagem, que é um conjunto de noções e de conceitos determinados e não, simplesmente, de palavras gramaticalmente vazias de conteúdo; 2) no senso comum e no bom senso; 3) na religião popular e, conseqüentemente, em todo o sistema de crenças, superstições, opiniões, modos de ver e de agir que se manifestam naquilo que geralmente se conhece por ‘folclore’”. (GRAMSCI, 2011a, p. 93).

Entretanto, o acúmulo dos diversos modos de compreender a vida e seus processos pode gerar uma concepção, nos termos de Gramsci, *ocasional* e *desagregada*, ou seja, uma miscelânea de pensamentos desordenados que podem exprimir elementos dos mais avançados ao mais retrógrados: tudo isso em um mesmo indivíduo. Por isso, como preconiza Gramsci, a falta de uma concepção de mundo de fato *coerente* e *unitária*, forma um “compósito bizarro”,



que se caracteriza por possuir elementos: “[...] dos homens das cavernas e princípios da ciência mais moderna e progressista, preconceito de todas as fases históricas passadas estreitamente localistas e intuições de uma futura filosofia que será própria do gênero humano mundialmente unificado”. (GRAMSCI, 2011a, p. 94).

Portanto, salientamos que não há quem seja desprovido de uma visão de mundo, não há quem não tenha “consciência”, ainda que se trate de uma consciência em primeiro estágio de desenvolvimento, uma primeira forma de consciência<sup>8</sup> passível de ser transformada. Como Gramsci nos apontou acima, todos os homens são filósofos. Mesmo que ao seu modo. O “cerne” de um filósofo é a busca por responder às diversas questões que são colocadas no dia a dia: esse processo é o intercâmbio material dos homens e mulheres com a natureza, o que vem sendo transformado e desenvolvido por um longo processo histórico de milhares de anos. O que Gramsci aponta é que essa compreensão, quando não sistematizada de forma coesa com, gera uma série de *filosofias espontâneas*. A filosofia espontânea, como é trazido pelo autor no parágrafo acima, é uma filosofia comum a todos e todas, e esse fato por si só não deve menosprezá-la, pois somos todos homens-massa, fazemos parte de uma sociabilidade e compartilhamos diversas concepções de mundo. Ou seja,

Pela própria concepção do mundo, pertencemos sempre a um determinado grupo, precisamente o de todos os elementos sociais que compartilham um mesmo modo de pensar e agir. Somos conformistas de algum conformismo, somos sempre homens-massa ou homens-coletivos. (GRAMSCI, 2011a, p. 93).

A problemática, no entanto, se coloca na necessidade de compreender a que tipo de conformismo nós pertencemos, e essa pergunta norteadora quem faz é Gramsci. Ora, se somos todos conformistas de algum conformismo, então iremos sempre pertencer a um determinado conjunto de homens-massa. Isso, no entanto, pode ser assimilado de forma inconsciente ou consciente, ou seja, de forma que o indivíduo tenha a cognoscibilidade de fazer parte de um determinado “conformismo” – e questioná-lo –, ou simplesmente não fazer ideia de que faz parte de um – e mesmo não “sabendo que se é”, o indivíduo irá reproduzir seus modos de vida de acordo com esse(s) conformismo(s), porém, de maneira inconsciente e desagregada, ou seja, não crítica.

De acordo com os princípios do materialismo dialético, ao contrário do determinismo e idealismo, compreende o real como unidade, partindo de uma representação caótica do todo, da imediaticidade das filosofias espontâneas, para se chegar ao *concreto*

---

<sup>8</sup> Iremos buscar tratar dessa forma de consciência nas seguintes subseções.

*pensado*. O ser humano é, portanto, compreendido como o agente transformador consciente da realidade e se diferencia dos outros por ser o único que vem a desenvolver formas de consciência.

Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião e por tudo o que se queira. Mas eles próprios começam a se distinguir dos animais logo que começam a produzir seus meios de existência [...]. Ao produzirem seus meios de existência, os homens produzem indiretamente sua vida material (MARX; ENGELS, 2007, 87).

Ao transformar o real e partindo das condições objetivas já postas, o ser humano, a fim de atender suas demandas, transforma a natureza e transforma a si próprio. O caráter teleológico pressupõe que o homem, conscientemente, coloque em prática, exteriorize, o que ele previamente projetou mentalmente. Ou seja, ao transformar materialmente a sociedade, o ser humano também transforma sua subjetividade, de maneira dialética. Dessa intermediação com o meio externo é que os homens e mulheres se forjam:

Cada uma das suas relações humanas com o mundo, ver, ouvir, cheirar, degustar, sentir, pensar, intuir, perceber, querer, ser ativo, amar, enfim, todos os órgãos de sua individualidade [...] são no seu comportamento objetivo ou no seu comportamento para com o objeto a apropriação dos mesmos, a apropriação da efetividade humana. (MARX, 2004, p. 108).

A efetividade humana, pelo que podemos compreender, é apreendida através dos “órgãos da individualidade” que permitem com que os seres humanos interajam com o meio social e efetivem a sua humanidade. A brutalidade e a rudeza da vida podem treinar os olhos para não enxergar os sentidos delicados da vida – sentidos esses que também passa por um processo de construção social. O que é capaz de aguçar nossos sentidos mais humanos, ou, o que é capaz de nos (des)humanizar? Seria, então, a natureza humana algo inato?

Assim como para o ouvido não musical a mais bela música não tem nenhum sentido, é nenhum objeto, porque o meu objeto só pode ser a confirmação de uma das minhas forças essenciais [...] apenas pela riqueza objetivamente desdobrada da essência humana que a riqueza da sensibilidade humana subjetiva, que um ouvido musical, um olho para a beleza da forma, em suma as fruições humanas todos se tornam sentidos capazes, sentidos que se confirmam como forças essenciais humanas. (MARX, 2004, p. 110).

No interior das relações capitalistas, a subjetividade humana é constantemente atacada. A sensibilidade em potência que seus sentidos poderiam desenvolver são vedadas ao uso daqueles que podem ter seu tempo suficientemente livre para apreciar miudezas dessa vida.

Essa é mais uma das várias expropriações que o capitalismo impõe ao ser humano e que denota o processo de (de)formação da consciência, ao qual intencionamos conhecer nas próximas linhas, nos dedicando a tentar desvelar como se dá o processo de formação da consciência.

## 1.2 A formação da consciência em Vygotsky e Luria

O psicólogo russo Vygotsky – que juntamente com Luria e Leontiev formou a chamada *troika* – foi responsável por formular uma nova psicologia, conhecida por *psicologia científica*, que, baseada em elementos marxistas, “tecia críticas contundentes às correntes idealistas e mecanicistas, buscava a superação desta situação através da aplicação dos métodos e princípios do materialismo dialético para a compreensão do aspecto intelectual humano” (REGO, 1994, p. 28).

A *troika* elaborou, no início do século passado, uma nova teoria sobre o funcionamento intelectual humano, buscando romper com as correntes mecanicistas e idealistas, ao postular que “[...] as raízes do surgimento da atividade consciente do homem não devem ser procuradas nas peculiaridades da ‘alma’ nem no ‘íntimo do organismo humano’, mas nas condições sociais de vida historicamente formadas” (LURIA, 1979, p. 4). Invertendo a lógica predominante e partindo de uma análise das condições sociais, destacamos que:

Partindo do pressuposto da necessidade de estudar o comportamento humano enquanto fenômeno histórico e socialmente determinado, Vygotsky e seus seguidores se dedicavam principalmente à construção de estudos-pilotos que pudessem atestar a ideia de que a linguagem é o meio principal desta mediação” (REGO, 1994, p. 31).

Com foco no estudo das funções psicológicas superiores (planejamento, memória voluntária, imaginação etc.), o psicólogo russo Vygotsky inaugurou sua abordagem sociointeracionista, também chamada de teoria sócio-histórica, demarcando o ser humano não apenas como um ser biológico, mas também ser social. Sendo assim, “dada a importância que Vygotsky atribui à dimensão sócio-histórica do funcionamento psicológico e à interação social na construção do ser humano, o processo de aprendizagem é igualmente central em sua concepção sobre o homem” (OLIVEIRA, 2002, p. 55).

A compreensão dialética do ser humano enquanto mente e corpo busca a superação do pensamento dualista, como também com o pensamento mecanicista que busca reduzir o comportamento humano a mero resultado do meio externo em que vive. Ao contrário, as características tipicamente humanas “resultam da interação dialética do homem e seu meio

sociocultural, ao mesmo tempo em que o ser humano transforma o seu meio para atender suas necessidades básicas, transforma-se a si mesmo” (REGO, 1994, p. 41).

A relação que é estabelecida de forma dialética entre os seres humanos e o mundo externo necessita de mediação, e, portanto, a partir dessa necessidade, desenvolve e formula historicamente o complexo da linguagem, fundamental no pensamento que concerne à *troika*. Luria (1979, p. 1) apresenta que “a atividade do homem é regida por complexas necessidades, frequentemente chamadas de ‘superiores’ ou intelectuais. Situam-se entre elas as necessidades cognitivas, que incentivam o homem à aquisição de novos conhecimentos, a necessidade de comunicação [...]”

Os instrumentos e signos presentes nessa mediação com a linguagem diferem o comportamento humano do comportamento dos outros animais, que conservam sua ligação com os seus motivos biológicos. Sendo assim, “as reações dos animais se baseiam nas impressões evidentes recebidas do meio exterior ou pela experiência anterior. Ele é, portanto, incapaz de abstrair, fazer relações ou planejar ações.” (REGO, 1994, p. 46). A capacidade de abstração é uma característica humana que se desenvolveu a partir de elementos sócio-históricos concomitantemente ao desenvolvimento e aperfeiçoamento das habilidades inatas dos “órgãos dos sentidos”, proporcionando um salto evolutivo da espécie humana.

Dessa capacidade aprendida, o ser humano se torna apto a desenvolver formas de pensamentos mais complexas, tais como a capacidade de fazer antecipações, previsões etc, tornando-se capaz de fazer correspondências mais profundas para com a realidade em que se insere. Por exemplo: “[...] ao sair a passeio num claro dia de outono, o homem pode levar guarda-chuva, pois sabe que o tempo é instável no outono. Aqui, ele obedece a um profundo conhecimento das leis da natureza e não à impressão imediata de um tempo de sol e céu claro” (LURIA, 1979, p. 2). Portanto, o psiquismo humano difere do psiquismo animal no sentido de o primeiro conseguir abstrair da realidade aparente para uma compreensão mais complexa de seu próprio meio, resultado dos conhecimentos previamente assimilados, e que resulta na possibilidade de uma atividade consciente diante das situações, como no exemplo citado, e indo também para além dele.

Diferentemente dos outros animais, as ações humanas derivam de necessidades complexas, não apenas dos fatores biológicos que dominam o psiquismo animal. O psiquismo humano está estreitamente ligado ao desenvolvimento sócio-histórico, por meio da interação com seus pares e com o meio externo, de forma dialética, ou seja, ao transformar o meio os homens e mulheres transformam também a si mesmos. Dessa interação surgem novas necessidades, e, portanto, novas soluções a serem desenvolvidas pela humanidade.

Um importante aspecto presente na teoria sociointeracionista é a compreensão de que a linguagem é uma ferramenta mediadora do ser humano com o meio, responsável por um salto evolutivo da espécie humana, e que auxilia no processo de abstração e generalização, ou seja: ao comunicar-se com os outros membros de sua espécie, os seres humanos conseguem, ao longo da história, ampliar seu repertório de signos que se relacionam com a realidade, sendo capaz, diferentemente dos outros animais, de comunicar sobre coisas que não estão presentes naquele momento, para além da imediatividade do agora. Com isso, transmissão, ao longo das gerações, de conhecimento socialmente construídos se torna possível – e passível de constantes aprimoramentos.

Mesmo com o distanciamento das barreiras naturais, o ser humano não deixa de também se relacionar estreitamente com seus aspectos biológicos, sobretudo na infância, momento da vida humana em que os fatores biológicos ainda são mais latentes. Nesse sentido, “Vygotsky ressalta que os fatores biológicos têm preponderância sobre os sociais somente no início da vida da criança” (REGO, 1994, p. 59). O que garante o recuo das barreiras naturais não se dá espontaneamente, é necessário que os novos membros da sociedade permaneçam em contato com os seus pares, de modo que se insiram na cultura: “o desenvolvimento do psiquismo humano é sempre mediado pelo outro (outras pessoas do grupo cultural), que indica, delimita e atribui significados à realidade” (REGO, 1994, p. 59).

Como dito acima, as potencialidades humanas não se desenvolvem de forma espontânea. Entretanto, essas potencialidades são um dos aspectos estudados por Vygotsky, que buscou tratá-la na sua teoria da Zona do Desenvolvimento Proximal (ZDP):

Zona de desenvolvimento proximal define aquelas funções que ainda não amadureceram, que estão em processo de maturação, funções que amadurecerão, mas que estão presentes em estado embrionário. Essas funções poderiam ser chamadas de “brotos” ou “flores” do desenvolvimento, ao invés de frutos do desenvolvimento (VYGOTSKY, 1984, p.97 apud REGO, 1994, p. 73-74).

O conceito de ZDP postula que o desenvolvimento psicológico deve ser olhado prospectivamente, como argumenta Oliveira (2002). As capacidades que embrionariamente se encontram presentes no indivíduo precisam de estímulos externos para que se consolidem, compreendendo que os processos de aprendizado se articulam estreitamente ao processo de desenvolvimento. Nesse prisma, pode-se afirmar que “a zona de desenvolvimento proximal é, por excelência, o domínio psicológico da constante transformação” (OLIVEIRA, 2002, p. 60).

O que está contido em potência no ser humano precisa ser desenvolvido mediante estímulos do meio social e natural, portanto, a ideia de devir permeia esse conceito. Para Luria,

o desenvolvimento do conhecimento pode ser análogo às “flores” que desabrocham – elas não brotam sem o auxílio de alguns que dediquem tempo a ela, ou seja, a criança necessita de um adulto, membro mais velho da comunidade social que a criança compõe, capaz de transmitir conhecimentos que foram desenvolvidos pelas sociedades anteriormente e são necessários à sua sobrevivência social. Esses conhecimentos, no caso da criança, costumam ser transmitidos pela família, formação social que primeiro interage com ela.

Além do ambiente familiar e social com quem primeiro a criança interage e entre em contato com os primeiros conhecimentos cotidianos, Vygotsky dá especial destaque a importância da escola<sup>9</sup> nesse processo de socialização de saberes que foram construídos por gerações anteriores. Como um espaço socialmente construído para a troca de conhecimentos sistematizados, a escola é um local possibilita o desenvolvimento da aprendizagem. Nesse sentido, é importante destacar:

O indivíduo não tem instrumentos endógenos para percorrer, sozinho, o caminho do pleno desenvolvimento. O mero contato com objetos de conhecimento não garante a aprendizagem, assim como a simples imersão em ambientes informadores não promove, necessariamente, o desenvolvimento, balizado por metas culturalmente definidas. A intervenção deliberada dos membros mais maduras da cultura no aprendizado das crianças é essencial ao seu processo de desenvolvimento (OLIVEIRA, 2002, p. 62).

Destarte, as atribuições familiares escolares são distintas, contribuindo com aspectos diferentes no processo de desenvolvimento e aprendizagem do novo membro da sociedade, a saber, a criança:

Para explicar o papel da escola no processo de desenvolvimento do indivíduo, Vygotsky faz uma importante distinção entre os conhecimentos construídos na experiência pessoal, concreta e cotidiana das crianças, que ele chamou conceitos cotidianos ou espontâneos e aqueles elaborados na sala de aula, adquiridos por meio do ensino sistemático, que chamou conceitos científicos (REGO, 1994, p. 77)

Ambos os conhecimentos serão importantes para desenvolvimento do ser social e podem contribuir para o “desabrochar” das flores do conhecimento, ou seja, de suas potencialidades. Destacamos que os conhecimentos espontâneos e científicos, como apontados pelo autor, seja no ambiente escolar ou na comunidade familiar, são transpassadas de

---

<sup>9</sup> “[...] a escola é o lugar, por excelência, onde o processo intencional de ensino-aprendizagem ocorre: ela é a instituição criada pela sociedade letrada para transmitir determinados conhecimentos e formas de ação no mundo; sua finalidade envolve, por definição, processos de intervenção que conduzam à aprendizagem” (OLIVEIRA, 2002, p. 57).

intencionalidades que podem ou não contribuir para a formação de um indivíduo crítico, no sentido da capacidade de criticar as concepções de vida em que se insere.

Considera-se oportuno demarcar o primeiro surgimento da consciência, de que forma se caracteriza o salto evolutivo da transição da história natural dos animais para a história social da humanidade, na perspectiva de Luria (1979). O autor destaca dois fatores cruciais para esse surgimento: o trabalho social e o emprego da linguagem. Esses fatores, vale pontuar, se articulam e se desenvolvem mutuamente: o surgimento e desenvolvimento de um determina o surgimento e desenvolvimento do outro. Iremos nos ater a esses dois pontos nos próximos parágrafos.

Sobre o primeiro aspecto que demarca o surgimento da consciência, o psicólogo russo destaca que “O trabalho desenvolvido na preparação dos instrumentos já não é uma simples atividade, determinada por motivo biológico imediato” (LURIA, 1979, p. 5). Quando, nas comunidades primitivas, por exemplo, os homens e mulheres foram capazes de elaborar instrumentos de trabalho que auxiliaram na obtenção de alimento (necessidade biológica) por meio da caça, torna-se possível verificar uma complexificação da atividade humana, que não apenas é determinada por fatores biológicos, mas por conhecimentos construídos socio historicamente capazes de auxiliar a caça futura. Ao afiar uma pedra, os seres humanos, naquele tempo, previam a necessidade de utilizá-la em uma situação futura: a caça. Foram capazes de lembrar que um objeto afiado teria utilidade para determinada função, em determinada situação, ou seja, foram capazes de abstrair da existência de uma “mera” pedra para um instrumento de trabalho, objeto esse que auxiliaria na obtenção daquilo que se almejava, atendendo uma necessidade humana de forma sistematizada. Essa capacidade, reafirmamos, nos difere dos outros animais e nos constrói conscientes. Sendo assim, “essas ações não são dirigidas por motivos biológicos, mas pelo objetivo consciente, que adquire sentido apenas na comparação dessas ações com o resultado final” (LURIA, 1979, p. 6).

O segundo aspecto destacado pelo psicólogo é concernente ao surgimento da linguagem, no que tange a formação da atividade consciente do homem. Como destacado anteriormente, os fatores considerados por Luria como fundamentais para o surgimento da consciência – o trabalho social e a linguagem – estão estreitamente articulados, tal qual o autor postula: “A forma conjunta de atividade prática faz surgir forçosamente no homem a necessidade de transmitir a outros certas informações” (LURIA, 1979, p.8).

Da necessidade que se intensifica com as relações postas pelo trabalho, o complexo da linguagem articulada se desenvolveu ao longo da história. Destacamos aqui um importante aspecto pontuado pelo autor: “a linguagem duplica o mundo perceptível, permite conservar a

informação recebida do mundo exterior e cria um mundo de imagens interiores” (LURIA, 1979, p. 9). Em nosso momento inicial de pesquisa de buscar desvelar o processo de formação da consciência, esse elemento muito nos interessa, pois nos parece que no processo de complexificação da linguagem articulada há uma ampliação do mundo perceptível, que resulta da internalização do mundo exterior, e conseqüentemente, gera a exteriorização do mundo humano interior. Esse movimento dialético dá vazão formas mais elaboradas de pensamento abstrato, de comunicação e de atuar diante de si e do mundo.

Por acreditar que o pertinente trabalho de Mauro Iasi (2011) acerca da formação da consciência tenha a contribuir com o desenvolvimento de nossa pesquisa, iremos nos ater, na próxima subseção, sobre o surgimento das chamadas três formas de consciência – consciência inicial, consciência de si e consciência para si, pautado na complexa e interessante articulação que o autor faz do pensamento marxista atrelado a elementos da psicanálise.

### **1.3 A primeira forma de consciência: a alienação**

Após termos acesso ao pensamento dos psicólogos soviéticos fundadores da psicologia científica – que conversa com o pensamento marxista – tratados acima, e em suas relevantes descobertas sobre a relação entre a formação da consciência e o surgimento dos complexos da linguagem e do trabalho, nos debruçaremos brevemente na forma de expressão da consciência que Iasi (2011) trata em seu livro *Ensaio sobre consciência e emancipação*.

Semelhante ao que nos referíamos no final da subseção anterior, a forma inicial que se expressa o fenômeno da consciência pode ser compreendida, como o processo em que há a representação mental (subjéctiva) de uma realidade concreta e externa (objéctiva). A internalização desse metabolismo é mediada pelas relações que primeiro se estabelecem entre o indivíduo e o(s) “outro(s)”, a saber, o núcleo familiar.

A criança, nas suas primeiras interações com o mundo, ainda não é capaz de distinguir aquilo que ela é do que aquilo que ela não é, sendo o próprio mundo uma extensão de si mesma e dos seus desejos. Por isso, “não podemos dizer, nesse momento, que a criança tenha consciência, embora tenha percepções básicas, uma vez que por não conceber algo que seja o outro, não estabelece propriamente uma ‘relação’” (IASI, 2011, p. 15). Nesse ponto, torna-se coerente lembrar que na infância os estados biológicos estão mais latentes.

O psiquismo do novo ser, à medida em que vai se estruturando, também se apropria dos códigos sociais que o permitem fomentar a consciência de si e do mundo externo. É o



momento em que os valores socializados pela família são interiorizados e naturalizados por esse indivíduo: “Assim, o indivíduo interioriza essas relações, as transforma em normas, estando pronto para reproduzi-las em outras relações através da associação” (IASI, 2011, p. 17).

Uma primeira forma de expressão da alienação na infância seria, portanto “[...] essa primeira manifestação da consciência, o indivíduo passa a compreender o mundo a partir de seu vínculo imediato e particularizado, generalizando-o. Tomando parte pelo todo, a consciência expressa-se como alienação” (IASI, 2011, p.20). É esse o momento que caracteriza, segundo o autor, a manifestação inicial da consciência, também compreendida como alienação.

Levando em conta que, no modelo atual de divisão social, as classes dominantes são as detentoras dos meios de produção, o autor também afirma que, portanto, são essas classes que possuem dos “meios para universalizar sua visão de mundo e suas justificativas ideológicas a respeito das relações de produção que garantem sua dominação econômica” (2011, p. 21). É demarcada, portanto, a relação material em que a ideologia se insere. A classe dominante de cada época é a detentora também das ideias dominantes, parafraseando Marx e Engels: há uma relação “simbiótica” em que a ideologia e suas relações concretas se retroalimentam.

O modo pelo qual a visão de mundo do indivíduo se apresenta pode, *a priori*, lhe parecer suficientemente coerente para trazer respostas às suas demandas imediatas. Entretanto, como falamos de um contexto demarcado por um sistema capitalista predatório, a concepção de mundo é marcada por profundas cisões. As respostas que os sujeitos irão encontrar para as suas perguntas, estão presentes nos nexos que estabelecem com as outras pessoas e com a própria natureza, nas suas concepções de mundo e com a concretude da vida. Essa concepção, entretanto, pode apresentar-se como fragmento de uma concepção que é composta, por sua vez, por outros fragmentos: formando um todo “não” unitário, confuso. Por isso,

Quando a concepção do mundo não é crítica e coerente, mas ocasional e desagregada, pertencemos simultaneamente a uma multiplicidade de homens-massa, nossa própria personalidade é compósita, de uma maneira bizarra: nela se encontram elementos dos homens das cavernas e princípios da ciência mais moderna e progressista [...] criticar a própria concepção do mundo, portanto, significa torná-la unitária e coerente e elevá-la até o ponto atingido pelo pensamento mundial mais evoluído (GRAMSCI, 2011a, p. 94).

É essa a forma como se expressa a primeira forma de consciência, portanto. Um “compósito bizarro” de elementos ultramodernos e super anacrônicos que se articulam em contradição, o que Gramsci também caracteriza *sensu comum*<sup>10</sup>. A alienação que aí se faz

---

<sup>10</sup> Também trataremos mais adiante dessa categoria.

presente consiste na naturalização de determinada visão de mundo sem antes considerar os aspectos históricos e contextuais que a determinam, sem fazer uso de um método científico para alcançar as respostas de forma mais coerente com a própria realidade, etc.

A conservação de um elemento carrega, potencialmente, os germes de sua superação. A superação, por suposto, também é dotada de elementos de conservação. O ponto de ruptura do estágio anterior da consciência para o próximo encontra-se no próprio movimento contínuo da história, em suas contradições e nos desdobramentos das relações, que se complexificam. Iasi (2011) aponta uma contradição latente entre consciência no modelo capitalista: “enquanto as forças produtivas devem constantemente desenvolver-se, as relações sociais de produção, sua manifestação e justificativa ideológica devem permanecer estáticas em sua essência” (p.27).

A possibilidade de uma crise ideológica é aí instaurada, pois se torna inconciliável que se avance nas relações materiais sem igualmente avançar nos modos de compreender o mundo. Emerge uma contradição entre a ideologia e a própria dinâmica do real, que pode garantir que o sujeito alcance um estágio de revolta diante das condições contraditórias em que se insere, e que, embora ainda se expresse como forma inicial da consciência, é potencialmente transformador – relembrando a teoria da Zona de Desenvolvimento Proximal elaborada por Vygotsky – pois partindo desse sentimento oriundo das contradições que são postas no seu cotidiano, ele pode avançar para outro estágio mais apurado da consciência, que estabelece conexões com os aspectos sócio-históricos.

### **1.5 Consciência em si**

Uma possível superação do momento de alienação se inaugura, em um primeiro momento, através da identificação da contradição existente. A partir disso, os antigos valores podem dar vazão a novas aproximações com o real. A contradição imanente, quando compartilhada com outras pessoas, pode ser a mola propulsora que possibilita ao indivíduo alcançar um novo estágio da consciência: a consciência em si. Por exemplo:

Quando uma pessoa vive uma injustiça solitariamente, tende à revolta, mas em certas circunstâncias pode ver em outras pessoas sua própria contradição. Esse também é um mecanismo de identificação da primeira forma, mas aqui a identidade com o outro produz um salto de qualidade. (IASI, 2011, p. 29).

O momento crucial em que o indivíduo percebe, por meio das relações sociais e materiais, que sua condição é também compartilhada por outros, vem à tona a possibilidade de questionamento de suas próprias condições e concepções de mundo. A percepção do outro – que na infância só existia em potência – que se encontra em uma situação concreta semelhante de opressão, nesse sentido, pode ser como um espelho que ajuda o indivíduo a enxergar a si e ao mundo. Dentro de um novo horizonte que se inaugura, o sentimento de revolta pode virar ação, o sujeito pode virar coletivo, dado que as condições em que se inserem, bem como determinados interesses, podem estar atrelados. Dessa forma, se torna possível, através de espaços de organização coletiva, tais como organizações sindicais, movimentos políticos e sociais, uma transformação pontual de pontos que geram uma revolta coletiva em determinada categoria. A consciência, neste estágio, é chamada de consciência em si ou econômico-corporativa e, nesse sentido, “representa ainda a consciência que se baseia na vivência das relações imediatas, não mais do ponto de vista do indivíduo, agora do grupo, da categoria, e pode evoluir até a consciência de classe” (IASI, 2011, p. 30).

Diante dessa conjuntura, a classe dominada, imersa em um território pleno de contrariedades e privada das regalias que gozam as classes detentoras, podem resistir às investidas dos seus patrões, mas podem, ao mesmo tempo, acatar e se conformar diante dos ditames que regem o capital. De maneira impositiva e/ou muitas vezes velada, a *disputa hegemônica* entre as classes se dá sobretudo pela (de)formação à qual a classe produtora está submetida, por meio da naturalização das relações imediatas estabelecidas sem que haja maiores questionamentos sobre a lógica perversa em que os sujeitos estão inseridos.

Mesmo no contexto de avanço das consciências para uma segunda forma, mais complexa, as relações materiais continuam a ser reproduzidas. Sabendo que a consciência se forja no campo da práxis e que não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência (Marx e Engels, 2007), ao se assumir enquanto classe, por meio da tomada de consciência de sua própria exploração, o proletariado, a classe produtora, afirma a existência do próprio capital, pois “cobra desse uma parte maior da riqueza produzida por ele mesmo, alegra-se quando consegue uma parte um pouco maior do que recebia antes” (IASI, 2011, p. 31). Sobre essa delicada questão, o autor ressalta que trazer esses elementos não significa desmerecer os instrumentos de luta conquistados pela própria classe trabalhadora: eles são importantes, por exemplo, na luta por garantia de direitos, condições adequadas de trabalho, atendimento de demandas populares etc. O que se intenciona é demonstrar, também, que há contradição presentes nesse processo, destacando os limites e possibilidades da forma como se expressa a “consciência em si”. A classe trabalhadora enquanto sujeito histórico que, em

potência, é também sujeito revolucionário, ao mesmo tempo em que busca manter sua existência por meio da luta por suas pautas, impulsiona também a manutenção da lógica das relações opressoras do capital, visto que as nossas próprias demandas estão incutidas na lógica capitalista.

Iasi (2011) aponta que, a consciência em si – ou de reivindicação – inicia o processo de desvelar a contradição fundamental entre produção social e acumulação privada, mesmo que em partes. Ao cobrar melhores salários, a classe trabalhadora exige a transformação da realidade concreta pois se entende usurpada de sua força de trabalho. Porém, esse movimento é dotado de contrariedades porque ao mesmo tempo em que nega o capitalismo, ele também o reafirma. A contradição que emerge das novas dinâmicas das relações sociais faz o indivíduo experimentar não apenas a conformação, como também o sentimento de pertencimento que pode ser o germe para um sentimento de revolta diante de suas condições de vida, forjando uma possível superação da alienação na qual ele inicialmente se encontrava. Seguindo por esse eixo, tem-se que: “um projeto de transformação social supõe a necessidade da construção das novas individualidades. O cenário é amplo: das relações familiares às mais diversas formas de afetividade são aqui e agora o grande desafio” (DIAS, 2012, p. 49).

Ora, como continuaremos estudando ao longo de estudo, a transformação da realidade se dá por meio da práxis humana. Ou seja, o desenvolvimento da sociedade e a complexificação das relações sociais, novas perspectivas vão surgindo e intercambiando com ser social, tornando-os “homens-massa ou homens coletivos” (GRAMSCI, 2011, p. 93) e culminando, muitas vezes, em pontos de conflito. O salto da consciência primária para a secundária – consciência em si – não garante, ainda, que seja realizada uma superação da alienação circundante, mas abre aos sujeitos novos caminhos teórico-práticos na apropriação de sua consciência.

Portanto, em sua luta revolucionária, não basta o proletariado assumir-se enquanto classe (consciência em si), mas é necessário se assumir para além de si mesmo (consciência para si). Concebe-se não apenas como um grupo particular com interesses próprios dentro da ordem capitalista, mas também se coloca diante da tarefa histórica da superação dessa ordem. (IASI, 2011, p. 32).

As contradições provenientes da relação entre a primeira forma de consciência e a segunda podem gerar uma terceira forma, mais avançada: a fase anterior já possui os germes de sua superação. Porém, a superação não se dá, como temos tentado argumentar, de maneira espontânea, mas, sim, por meio de atividades que transformadora dos seres humanos e do meio, ou seja, por meio da práxis. É partindo de um determinado entendimento e prática para com a realidade e por meio da interação social que o sujeito irá sistematizar seu conhecimento,

compreendendo e atuando sob aspectos do funcionamento da sociedade. Esta compreensão do real, que irá subsidiar as ações do sujeito, não é neutra, pois origina-se a partir de um contexto e é imersa em uma ideologia. A experiência da classe trabalhadora nas trincheiras das lutas que trava é o elemento transformador da sua própria condição de existência, por isso a práxis é pedagógica e denota um processo político-educativo.

### **1.6 Consciência para si**

Segundo Marx e Engels (2007, p. 40) “a consciência não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente e o ser dos homens é o seu processo de vida material”. Ao se apropriar, enquanto classe, da sua própria história e da história do mundo, por meio da práxis, o sujeito revolucionário não é mais um indivíduo; o sujeito revolucionário é a própria classe<sup>11</sup>. A terceira forma de consciência, também chama de consciência revolucionária, consciência ética ou, ainda, consciência para si é oriunda do movimento de desvelar a aparência para se alcançar a essência<sup>12</sup>, oriunda das novas e complexas conexões que se estabelecem constantemente por meio do movimento político-educativo que se encontra nas diversas práxis produzidas pelos seres humanos.

É desse cenário que emerge a necessidade de travar a disputa pela hegemonia por meio de um pensar-agir “contra hegemônico”. Isso significa, primeiramente, ter consciência de que se tem consciência, ou seja, saber a que tipo de conformismo se insere, questioná-lo e compreendê-lo de forma que possa ser também transformado. As filosofias espontâneas, ou seja, o senso comum, não devem ser rechaçados, até porque é a forma pela qual uma concepção de mundo se populariza, torna-se comum a um grupo de pessoas – e disso ninguém escapa, visto que somos todos homens-massa e conformistas de algum conformismo.

Não se pode afirmar uma nova visão de mundo sem que haja confronto com a concepção de mundo hegemônica. Essa disputa pela hegemonia

---

<sup>11</sup> “A verdadeira consciência de classe é fruto dessa dupla negação: num primeiro momento o proletariado nega o capitalismo assumindo sua posição de classe, para depois negar-se a si próprio enquanto classe, assumindo a luta de toda a sociedade por sua emancipação contra o capital” (IASI, 2011, p. 32).

<sup>12</sup> Aparência e essência são momentos constitutivos da realidade objetiva. Todavia, entre esses dois níveis do real pode sempre existir, em maior ou menor intensidade, uma contradição ou mesmo um antagonismo [...] Uma representação científica da realidade, bem como uma práxis ampla e eficaz, demanda o estabelecimento de uma mediação dialética ente os mesmos, na qual a aparência seja dissolvida na totalidade que revela a essência” (COUTINHO, 2010, p. 38).

Por se desenvolver em um movimento prático, a força que a consciência aglutina tem bases materiais, pois se origina e atua sobre ela. A consciência revolucionária compreende a potencialidade da classe trabalhadora diante da luta de classe e para além dela, bem como assume a necessidade de que o indivíduo precisa, para tanto, transcender os valores burgueses e liberais vigentes. Isso não se dá pelo pensamento desarticulado do real, pois como temos debatido, a própria consciência expressa relações materiais, sendo inviável cindi-la do concreto. Portanto, é trazido por Iasi (2011) que a nova consciência que se engendra não será vivenciada na sociedade do capital, senão de forma embrionária. Para o autor

Isso não deve levar à compreensão de que a transformação revolucionária se dá materialmente e só depois é que o universo das ideias vai se transformando automaticamente. Essas esferas combinam-se, ainda que preservada a determinação material, de forma que a luta das ideias e a capacidade de uma classe revolucionária apresentar suas concepções e valores, como os valores do conjunto da sociedade, antecipam-se e preparam o terreno para transformações revolucionárias (IASI, 2011, p. 42).

Não se pode afirmar uma nova visão de mundo sem que haja confronto com a concepção de mundo hegemônica. Para isso, nos parece oportuno nos dedicar, na próxima subseção, aos aspectos componentes das categorias ideologia e como essa categoria tem relação direta com a formação e desenvolvimento das consciências.

## 2.5 Ideologia e consenso

Para dar continuidade ao movimento de “desvelar” o processo de formação da consciência, é importante se apropriar da concepção de *ideologia*. A categoria assume, na contemporaneidade, diversas facetas e podem ser compreendidas de uma forma equivocada. Ideologia de gênero, de esquerda, comunista etc., são jargões facilmente identificados em discursos de “gurus” representantes do pensamento reacionário – e não só. Para buscar melhor compreender o que é uma ideologia, recorramos a fonte marxiana: “A produção das ideias, das representações e da consciência está, a princípio, direta e inteiramente ligada à atividade material dos homens; ela é a linguagem da vida real” (MARX; ENGELS, 2007, p. 18).

Sendo, portanto, a ideologia uma linguagem da vida real, de acordo com Marx (2007), nos indagamos: é possível escolher em qual tipo de ideologia queremos ou não estar inseridos? Nos apoiando em Marx (2007), tentemos resgatar o que é e como se constrói uma ideologia. Para o autor, “a classe que dispõe dos meios da produção material dispõe também dos meios da produção intelectual, de tal modo que o pensamento daqueles aos quais são

negados os meios de produção intelectual está submetido também à classe dominante” (MARX; ENGELS, 2007, p. 48) ou seja, “o pensamento dominante nada mais é que a expressão ideal da relação material dominante” (MARX; ENGELS, 2007, p. 48). Não nos parece, portanto, que estar inserido em uma ideologia se trate de uma questão de mera escolha ou de um princípio individual, já que a ideologia se trata de uma expressão das relações sociais materiais – estabelecidas em plano concreto – que, de forma dialética, também são expressas no campo do pensamento.

Em Gramsci, assume-se que as ideologias<sup>13</sup> não são estruturas hierarquicamente fixadas, mas são expressas pelas múltiplas relações entre as classes e, “[...] conseqüentemente, a sociedade civil é o terreno sobre o qual as classes brigam pelo poder (econômico, político e ideológico). É neste ponto que a hegemonia é exercida, e no qual os termos das relações da estrutura e da superestrutura são decididos” (HALL; LUMLEY e MCLENNAN, p. 63, 1983).

As ideologias dominantes e o senso comum são impelidos pelas contradições de classe, e os movimentos de disputas pela hegemonia se revelam pela práxis política que tem amplitude em transformações de condições objetivas e subjetivas, e como Gramsci assume, tais relações são dotadas de sentido pedagógico. Sendo assim, a “[...] hegemonia, para Gramsci, inclui o ideológico, mas não pode ser reduzida àquele nível, e que ela se refere à relação dialética de forças de classes” (HALL; LUMLEY; MCLENNAN, 1983, p. 64).

A partir de uma correlação de forças, as classes dominantes vêm fazendo prevalecer seus interesses, expressos em suas ideologias. Se tratando da classe burguesa, há uma massificação dos seus ideais, no sentido de determinar um modelo ideal a ser seguido, pois, “por ser uma classe e não mais um estamento, a burguesia é obrigada a se organizar no plano nacional, e não mais no plano local, e dar uma forma universal aos seus interesses comuns” (MARX; ENGELS, 2007, p. 73-74). Essa forma universal não considera as nuances existentes no interior das sociedades de classes, o que faz com que as circunstâncias nas quais os homens e mulheres se encontrem, sejam falaciosamente tratadas como questões subjetivas de escolha, de mérito, de fé etc.

A via de superação da alienação dos homens e das mulheres diante de si e de seus produtos, proposta por Gramsci, busca a socialização dos conhecimentos por meio de uma formação omnilateral, pela disputa pela hegemonia que se dá em várias esferas da sociedade,

---

<sup>13</sup> “As ideologias não são julgadas segundo um critério de verdade e falsidade, mas segundo sua função e sua eficiência em aglutinar classes e frações de classe em posições de domínio e subordinação. A ideologia contribui para ‘cimentar e unificar’ o bloco social” (HALL; LUMLEY; MCLENNAN, 1983, p. 63).

apresentando possibilidades de práticas de superação dessa sociedade, por atividades que transformem materialmente a sociedade – atividades essas que, vale reafirmar, não se encerram no trabalho. Por meio da relação entre a filosofia da práxis e dos seus agentes, é possível “eivar” os níveis de compreensão desses agentes para consigo, com os outros e, dialeticamente, com o real que os circunda, bem como transformar a realidade. Sendo assim, “a verdade de uma ideologia, para Gramsci, está em sua capacidade de mobilização política e, finalmente, em sua realização histórica” (HALL; LUMLEY; MCLENNAN, p. 64, 1983).

Nesse contínuo processo de ‘conhece-te a ti mesmo’, Gramsci propõe que os sujeitos se tornem aptos a criticar suas próprias noções de mundo, isto é, a “torná-las unitárias e coerentes e elevá-las até o ponto atingido pelo pensamento mundial mais desenvolvido” (GRAMSCI, 2011a, p. 94). Para tanto, a formação de “sujeitos coletivos” é crucial para atender à necessidade histórica de formação de novas relações sociais, do *novo homem*. Intencionamos nos dedicar a esse ponto na próxima seção, que concerne ao processo de formação humana.

## **2 O PROCESSO DE FORMAÇÃO HUMANA**

Compreendendo que o capitalismo é um sistema de relações que se retroalimenta das desigualdades, esse modelo de organização da sociedade parece ser capaz de produzir antagonismos em todas as esferas sociais e em seus complexos, dos quais os interesses das classes dominantes são seus maiores representantes. A história, entretanto, em seu movimento dialético, possibilita que os sujeitos, a partir das contradições em que se inserem, possam



eventualmente desenvolver uma consciência em si, rumo a uma consciência revolucionária. Para Gramsci (2011a, p. 94), “o início da elaboração crítica é a consciência daquilo que é realmente, isto é, um ‘conhece-te a ti mesmo’ como produto do processo histórico até hoje desenvolvido, que deixou em ti uma infinidade de traços acolhidos sem análise crítica”. A importância de “conhecer a si mesmo” remete à necessidade emancipadora dos homens e mulheres conhecerem a História, da qual são sujeitos ativos, bem como de se apropriarem dos diversos constructos produzidos pela humanidade.

Seguindo o processo de formação dos tipos de consciência, que tentamos trazer na seção anterior, buscaremos demonstrar a articulação entre a consciência e o processo de formação humana. Para isso, acreditamos ser importante caracterizar a categoria *práxis*, conceito que engloba as atividades transformadoras da materialidade, possibilitando uma autotransformação dos indivíduos e da realidade que o circunda – e que é por ele transformada.

## 2.1 Trabalho e práxis

É do intercâmbio com a natureza, ou seja, do trabalho, que o homem primeiro se educou. Assim, a formação humana e o trabalho aparecem como organicamente articulados. De acordo com Lukács:

O trabalho é um ato de *pôr* consciente, e, portanto, pressupõe um conhecimento concreto, ainda que jamais perfeito, de determinadas finalidades e de determinados meios. Vimos que o desenvolvimento, o aperfeiçoamento do trabalho é uma de suas características ontológicas; disso resulta que, ao se construir, o trabalho chama à vida produtos sociais de ordem mais elevada. (LUKÁCS, 1968, p. 09).

O trabalho é caracterizado como o intercâmbio prático entre o ser humano e a natureza. Dessa relação, os homens e mulheres se humanizam ao articular de formas mais complexas seu pensamento, que parte das necessidades primeiramente naturais e se agudizam a partir das novas relações inauguradas pelo trabalho – novas necessidades sociais e naturais que demandam novas possibilidades de resolução para atendê-las. Lukács identifica o crucial momento em que o homem objetivou seu pensamento como o salto ontológico da esfera do ser natural para o ser social. Além disso, o trabalho também se configura, nos termos do autor, como um *pôr consciente* e caracteriza-se como a terceira esfera ontológica.<sup>14</sup> É partindo de sua

---

<sup>14</sup> A esfera orgânica (segunda esfera ontológica) e a inorgânica (terceira esfera ontológica) se relacionam intrinsecamente com a esfera inorgânica, que, por sua vez, são determinadas umas pelas outras.

prévia ideação teleologicamente orientada, ou seja, de forma intencional na conceituação lukacsiana, que o ser social produz o novo e se autoproduz.

Para Lessa, Tonet (2008, p. 26) “o trabalho [...] transforma a natureza na base material indispensável ao mundo dos homens”. Os homens e as mulheres, desde as sociedades primitivas, transformam a natureza a fim de atenderem às necessidades que se apresentam no cotidiano. Partindo do processo de prévia ideação, do qual a objetividade é interiorizada pelo indivíduo, se apresenta a possibilidade de pensar alternativas que atendam às soluções necessárias para que o sujeito seja capaz de objetivar o que fora anteriormente projetado na consciência. Esse movimento produz a humanidade dos homens e das mulheres, produz as bases materiais da vida – as tecnologias mais avançadas necessárias para criar um foguete, por exemplo, estão imbricadas historicamente com a “rudimentar” criação do machado. O primeiro só foi possível porque, anteriormente, existiu o segundo.

De acordo com Marx (2008, p. 68) “todo trabalho é [...] dispêndio de força humana de trabalho sob forma especial, para um determinado fim, e, nessa qualidade de trabalho útil e concreto, produz valores de uso”<sup>15</sup>. Por um outro lado, o trabalho também é “dispêndio de força humana de trabalho, no sentido fisiológico, e, nessa qualidade de trabalho humano igual ou abstrato, cria o valor da mercadoria” (MARX, 2008, p. 68). O valor da mercadoria – o seu valor de troca – só se evidencia através da realidade social que pressupõe uma relação de troca de uma mercadoria por outra. Nesse sentido, os valores de uso da mercadoria não importam, desde que estas possam ser trocados por outras, nas proporções adequadas. Objetos das finalidades mais diversas são sobrepujados por seus valores de troca, em detrimento do seu valor de uso. Como bem aponta Tumolo (2003), o fetiche do capital é compreendido como a relação de subjetivação ou hominização do próprio capital, e a reificação das relações sociais e do ser social.

Os objetos produzidos pela humanidade para satisfazer suas necessidades, se transforma em mercadoria quando se produz socialmente novos valores para ela: valor de uso e valor de troca. Para que fiquem mais evidentes essas questões, recorramos a Marx: “um valor de uso ou um bem só possui, portanto, valor, porque nele está incorporado, materializado, trabalho humano e abstrato” (MARX, 2008, p. 60). Esta incorporação do valor é medida de acordo com a quantidade de trabalho que, por sua vez, mede-se pelo tempo de trabalho

---

<sup>15</sup> Para Marx (2013), a utilidade de uma coisa faz dela valor de uso. Por exemplo, quando, para se proteger do frio, o homem produz um casaco.

socialmente necessário para produzir determinado valor. O produto acoberta todo o seu processo de criação.

O trabalho, como visto acima, apresenta um duplo caráter social. Ora como trabalho concreto, ora como de trabalho abstrato<sup>16</sup>, que degrada o ser humano e o afasta do seu reconhecimento diante do que produz e da sua própria humanidade. Dessa forma, “A externalidade do trabalho aparece para o trabalhador como se [o trabalho] não fosse seu próprio, mas de um outro, como se [o trabalho] não lhe pertencesse, como se ele no trabalho não pertencesse a si mesmo, mas a um outro” (MARX, 2004 p. 83). A dimensão concreta do trabalho subordina-se à dimensão abstrata.

É de suma importância reconhecer que o trabalho apresenta caráter (de)formativo, que demonstra sua expressão mais estranhada<sup>17</sup>. Visto que o intercâmbio homem-natureza é insuperável e perpassa o modo de produção vigente e todos os anteriores, Tumolo (2005) traz a questão sob o seguinte enfoque: “[...] o encontro entre força de trabalho e meios de produção, cuja finalidade é produzir valores de uso, não tem, em princípio, um caráter capitalista, uma vez que tal relação é condição eterna da humanidade para produzir sua vida em qualquer forma social” (TUMOLO, 2005 p. 5). O estranhamento entre o trabalhador e os objetos do seu trabalho se dá, portanto, de maneira complexa: o usufruto de seu trabalho expressa ora a manifestação humana e vital do trabalho, ora a degradação dos seus sentidos humanos. São duas faces da mesma moeda.

Entretanto, há que se manter a compreensão de que a categoria trabalho – importantíssima para o pensamento marxiano justamente por sua função inegável na perpetuação da humanidade – não sobrepuja a centralidade da categoria práxis, posto que essa expressa as diversas atividades humanas transformadoras que se apresentam no real, que inclui o trabalho, visto que “o trabalho é uma das possíveis formas humanas de atividade transformadora, mas não a única” (SOUSA Jr, 2019, p. 19).

Compreendemos que essas diversas atividades compõem a categoria práxis, que, segundo Sousa (2010), “sustenta o edifício conceitual da ontologia materialista de Marx e Engels, justamente porque no plano da vida real é através de sua atividade material transformadora que os homens produzem realmente sua existência” (SOUSA, 2010, p. 18).

---

<sup>17</sup> Buscando conceituar o estranhamento, vemos Marx (2004), p. 81: “As forças produtivas se apresentam como completamente independentes e desligadas dos indivíduos, como um mundo à parte, ao lado dos indivíduos [...] Uma totalidade das forças produtivas que assumiram uma espécie de forma objetiva e não são mais para esses indivíduos as suas próprias forças, mas sim as da propriedade privada e, portanto, as dos indivíduos unicamente na medida em que são proprietários privados”.

Ressaltando que a subjetividade e a objetividade compõem a totalidade material, o “conhece-te a ti mesmo”, enquanto uma tarefa revolucionária da humanidade, é no sentido de, ao conhecer a si e ao outro, historicamente, se possa transformar os rumos dessa(s) história(s):

Assim, a moral, a religião, a metafísica e todo o restante da ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, perdem logo toda a aparência de autonomia. Não tem história, não tem desenvolvimento, ao contrário, são os homens que desenvolvendo sua produção material e suas relações materiais, transformam, com a realidade que lhes é própria, seu pensamento e também os produtos do seu pensamento. Não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência. (MARX; ENGELS, 2007, p. 20).

Como já fora posto, a consciência está inegavelmente atrelada ao mundo material, pois da mesma forma que ela parte da materialidade, ela também ajuda a transformá-la. Ou seja, configura-se como um movimento dialético no qual a formação da consciência parte de elementos concretos da realidade e por sua vez também interage com eles. Há, entretanto, o movimento de retorno da consciência para a realidade concreta sobre forma de práxis. Assim, a materialidade e a subjetividade, mesmo que diversas, estão articuladas. A fim de que entendamos melhor essa articulação entre práxis e trabalho, vejamos:

Tanto práxis como trabalho são atividades práticas materiais transformadoras. Todavia, destacamos a diferença de que o trabalho é a atividade à transformação material com a finalidade de produzir a existência, de assegurar materialmente a existência humana. O trabalho é práxis, é a práxis produtiva. Para além da transformação material de caráter produtivo, outras atividades transformadoras também importantes, igualmente formadoras, são desenvolvidas pelos homens e são distintas do trabalho (SOUSA Jr, 2019, p. 195).

A formação humana resulta desse metabolismo. É uma relação complexa e que, por isso mesmo, entendemos estar presente nas mais variadas atividades realizadas pelo ser humano: “A construção do conceito marxiano de práxis, segundo nos parece, não nega e, por conseguinte, não exclui as experiências práticas humanas diversas, inclusive individuais. Até por que, toda atividade humana é, ao fim e ao cabo, social” (SOUSA Jr, 2019, p. 8).

Nesse sentido, torna-se necessário pontuar que, no amplo universo da formação humana, as práxis se desenvolvem como sendo as diversas atividades que os homens e mulheres exercem. Entretanto, não serão todas as atividades que constituirão uma práxis/prática. Por exemplo: “o conhecimento, o pensamento, a teoria, por si sós, não transformam a realidade objetiva. Em si mesmos, carecem de poder material, de eficácia real, para nela determinarem por si próprios alterações objetivas (BARATA-MOURA, 1978, p. 253 *apud* SOUSA Jr, 2019, p. 20). Por mais que o pensamento seja uma atividade e que toda práxis seja também uma

atividade, nem toda atividade configurar-se-á como práxis, pois é necessário que as atividades sejam transformadoras concretamente, no sentido de objetificar no real, posto que se trata de uma categoria fundada na transformação material da realidade.

## 2.2 O trabalho como princípio educativo

Vislumbramos nos apropriar, nesta subseção, dos elementos iniciais que permeiam o debate acerca do trabalho como princípio educativo. Nesse sentido, é importante retomar o conceito, sob a perspectiva marxiana, de trabalho, bem como da educação. Ao entrar em contato com a natureza e com os outros homens, desde as sociedades primitivas, o ser humano transformou as matérias-primas em produtos úteis à sua sobrevivência. Dessa relação em que Marx identifica os “modos de produção”, emerge ainda um processo pedagógico no qual o homem, por meio de suas atividades práticas, foi capaz de educar a si mesmo. Dessa maneira, o processo de formação do homem/hominização nos parece estar atrelado ao trabalho.

Consideramos oportuno afirmar que o trabalho e a educação configuram complexos diferentes: o trabalho é caracterizado como a relação de intercâmbio do ser social com a natureza, a fim de que seja possível (re)produzir as condições necessárias para garantir sua vida, enquanto no que tange a educação, “[...] o essencial da educação dos seres humanos consiste, ao contrário, em qualificá-los a reagir adequadamente a eventos e situações novas, inesperadas que ocorrerão mais tarde em suas vidas.” (LUKÁCS, 2018b, p. 133 *apud* SOBRAL, 2021, p. 64).

Das novas e inesperadas situações, surgem também novas possibilidades que se apresentam – e não só novas. É importante garantir a conservação dos conhecimentos que foram anteriormente elaborados e demonstram sua aplicabilidade. Dito isso,

A conservação dos fatos passados na memória social influencia ininterruptamente todo evento posterior. Com isto a legalidade objetiva do processo não é, de modo algum, superada, embora, contudo é modificada por vezes mesmo decisivamente. Pois, aos pressupostos objetivamente produzidos e objetivamente operantes em todo passo avante, agregam-se complementariamente o conservado na memória e as experiências do passado elaboradas na consciência aplicadas praticamente à nova situação. (LUKÁCS, 2018b, p. 164-165 *apud* SOBRAL, 2021, p. 65).

Sabendo que as teses do *trabalho como princípio educativo* e do *princípio educativo do trabalho* se constituem em terreno polêmico, torna-se necessário distinguir uma da outra. No que tange o princípio educativo do trabalho, este pode ser compreendido como

presente em todas as práxis, em sentido lato, visto que é possível inferir a existência de aspectos educativos em todas as atividades. A tese do trabalho como princípio educativo, entretanto, “consiste no fato de ser o trabalho um dos elementos fundamentais que determina o modo de organização de um tipo de educação, em sentido stricto, conforme o grau de desenvolvimento social atingido historicamente” (SOBRAL, 2021, p. 22). O debate sobre essa temática é profundo e extenso – bem como importantíssimo –, todavia, no momento, não iremos nos debruçar muito sobre ele para nossa pesquisa.

Consideramos importante salientar que as atividades práticas em que os seres humanos exteriorizam sua subjetividade – ou seja, a práxis – não se encerram na atividade do trabalho, o qual não se apresenta como única categoria fundante do ser social.

Buscando compreender, inicialmente, as nuances em que se constroem a formação humana, as diversas práxis podem também apresentar-se como partes componentes do movimento de negação da humanidade dos homens e mulheres, ou seja, como um momento das deformações que o trabalho, em sua expressão abstrata (trabalho abstrato), produz nos trabalhadores. O processo de desumanização do trabalhador é intensificado pela relação entre propriedade privada e trabalho, que delinea o sistema de divisão do trabalho, cada vez mais acentuado. Nessa relação, há apropriação entre os instrumentos de produção, as forças produtivas e os próprios produtos do trabalho, tendo com mediação os valores de troca “incorporados” em tais mercadorias.

Sobre essa deformação ocasionada pelo trabalho e a sua desrealização, entende-se que há uma dificuldade em compreender-se enquanto ser humano fora das atividades produtivas. Os homens e mulheres têm sua humanidade resumida ao contexto do trabalho abstrato, que, sob a bandeira de “o trabalho que dignifica”, acaba por degradar o ser humano, tornando-se assim o “avesso do avesso do avesso do avesso<sup>18</sup>”.

Assim, o trabalhador se torna, como dito por Marx (2008), o apêndice da máquina. Seus órgãos, sua força, seu intelecto etc., são os responsáveis por forjarem os produtos dos quais ele não se apropria plenamente e dos quais necessita produzir para viver e construir o mundo. O capitalismo se mantém e se reproduz nessa dinâmica de alienação do trabalhador quanto ao processo produtivo que ele mesmo integra, de forma fragmentada. Esse momento, pelo que observamos a partir das leituras aqui trazidas, integra um processo (de)formativo do ser humano, que tem sua humanidade cada vez mais reduzida, expropriada.

---

<sup>18</sup> Caetano Veloso, na canção Sampa.

Intuindo dar continuidade ao debate entre práxis e trabalho, retomamos aqui a importância inegável que a categoria trabalho assume na dinâmica social, sobretudo na perpetuação da espécie humana, bem como destacamos que a categoria práxis apresenta centralidade como continuação e efetivação do processo de formação humana posto que o trabalho por si mesmo é a práxis produtiva. Como Sousa Jr. (2019) bem aponta

o trabalho é um ponto de partida que desencadeia o processo complexo em que a formação humana vai ter na práxis como um todo e não apenas no trabalho a sua efetivação real, de maneira que a próxima formação da genericidade humana também vai fundar-se na práxis. (SOUSA Jr, 2019, p. 212)

As ações humanas, ou seja, as suas práxis, não são diferenciadas entre “meramente mecânicas” ou “teleologicamente iluminadas”. Tais ações demandam um pensar prévio; mesmo na atividade tida como mais mecânica, há sinapses neuronais a pleno vapor. A máxima: “a práxis é a articulação da teoria e da prática” não deve ser aprendida como fórmula matemática pré-concebida, mas, sim, refletida e pensada em sua totalidade, com suas determinações e implicações na vida dos indivíduos e em suas diversas expressões de si mesmos. Noutras palavras: “o trabalho em que a prática consiste não é, por conseguinte, um trabalho espiritual ou especulativo. É, sim, um trabalho que objetivamente, materialmente, transforma a própria realidade objetiva” (BARATA-MOURA, 1978, p. 252 *apud* SOUSA Jr, 2021, p. 37).

Até aqui, nos tem parecido pertinente inferir que mesmo quando se tratando de um indivíduo, a práxis engloba a totalidade social, já que se tem compreendido não existir práxis humana desvinculada da relação com o todo social. Como vimos na seção sobre formação da consciência, o outro é necessário para o entendimento de si mesmo e para a produção objetiva e subjetiva do mundo.

Para Sousa Jr (2019, p. 231) a práxis, portanto, caracteriza-se como “[...] atividade humana que sedimenta e perpassa toda a formação do ser social[...] [e como] ser de atividade, é a partir de sua práxis que os homens se humanizam”. O ser social se manifesta artística, pedagógica, cientificamente etc., e por meio dessas diversas ações, que também são processos intelectuais, ele expressa *um* lugar no mundo, constrói *o* mundo e vislumbra os próximos que virão.

### 2.3 As contradições do processo de formação humana no vigente sistema capitalista

No sentido de demonstrar como o vigente modelo de sociedade é capaz de integrar o processo de formação das consciências das massas e de universalizar seu *modus operandi*, consideramos oportuno trazer, de forma muito resumida, o estudo de Gramsci sobre as formas de organização das bases materiais de produção e das relações sociais, por ele denominada de “Americanismo e Fordismo”, no seio das relações de trabalho do início do século XX, posto que pode trazer potenciais elementos de análise para essa questão que buscamos conhecer.

No intuito de subverter os desejos, as liberdades ou tudo que caracterize o homem como, de fato, humano, a utilização do que Gramsci (2001) chama de “mecanismos de coerção e consenso” alicerça a construção da sociedade que vivia o momento de avanço do industrialismo baseado nos métodos fordistas e tayloristas de produção, promovendo a formação de uma nova hegemonia delineada por questões político-ideológicas. Para justificar a formação ético-moral do “novo homem <sup>19</sup>”, é necessário que ele se submeta a uma adaptação psicofísica, a qual Ruiz (1998, p. 32) reitera:

Para integrar-se a uma dada organização produtiva, o homem deve criar e/ou adaptar novos comportamentos [...] e adquirir uma nova maneira de pensar. Para o autor [Gramsci], as transformações pelas quais os homens passam refletem-se em seus próprios modos de vida (o que o homem pensa, come, veste, expressa etc.), desta feita “[...] a permanente revolução das forças produtivas determina o ir e vir da força de trabalho a novas maneiras de organizar a produção e/ou a novos processos produtivos (RUIZ, 1998, p. 33).

Nesse processo de adaptação psicofísica articulado à implementação do sistema fordista, “foram os instintos sexuais que sofreram a maior repressão por parte da sociedade em desenvolvimento” (GRAMSCI, 2001, p. 249). O puritanismo norte-americano, que descende da colonização europeia e de seus preceitos judaico-cristãos, forma uma nova moral que impele o trabalhador a uma pretensa autodisciplina, uma segunda natureza, baseada no aumento de sua própria capacidade produtiva. Gramsci aponta que:

---

<sup>19</sup> Sobre esse homem do novo tipo, trazemos esse registro que consideramos importante para sua compreensão histórica: “[...] apesar de estar à reflexão marxista da educação, este conceito não é uma criação do marxismo. Ele tem remoto registro já na tradição do cristianismo, está presente em diversos pesadores da tradição filosófica, está presente no ideário da revolução francesa, até na ideologia fascista, portanto, não é uma exclusividade marxista[...].” (SOUSA Jr, 2019, p. 287). Porém, aqui em nosso estudo acreditamos na possibilidade de o homem de novo tipo “[...] integra e funde idealismo e o materialismo em uma nova dinâmica que expressa as novidades históricas, bem como as contradições fundamentais da sociedade, entre elas, a luta de classes” (SOUSA, 2014, p. 25).



O novo industrialismo quer a monogamia, quer que o homem-trabalhador não desperdice suas energias nervosas na busca desordenada e excitante da satisfação sexual ocasional: o operário que vai para o trabalho depois de uma noite de “orgias” não é um bom trabalhador, a exaltação passional não pode ser adequada aos movimentos cronometrados dos gestos produtivos ligados aos mais perfeitos automatismos (GRAMSCI, 2001, p. 269).

O controle da massa de trabalhadores que se inserem no modelo fordista se respalda no cerceamento da autonomia, por meio da criação de uma nova moral ético-política que legitima um determinado modo de vida como o ideal a ser atingido. Há uma captura da subjetividade dos indivíduos perante as suas necessidades de se tornar cada vez mais um “apêndice da máquina”, cada vez mais submetido e acostumado ao ritmo de produção e menos acostumado com o “perigoso hábito operário de pensar”, nos termos de Marx.

Embora diante das contradições inseridas no conceito da negatividade do trabalho no seio das relações capitalistas de produção, como vê-se em relação à adaptação psicofísica a qual o trabalhador é submetido, de modo que venha a legitimar e reproduzir um novo modo de vida – ainda assim – o trabalho, estranhado e abstrato<sup>20</sup>, também educa o trabalhador. O próprio movimento de assalto à subjetividade que o fordismo impõe é uma forma de educação. Essa educação pode apresentar-se como (de)formadora do sujeito, assim como também pode possibilitar o reconhecimento dos sujeitos enquanto classe, enquanto sujeitos ativos na produção e reprodução material e intelectual da vida, contribuindo para o desenvolvimento de uma consciência de classe. Demonstra-se que essa relação contraditória também integra o processo educativo. Kuenzer (2011, p. 11) expõe essa contradição: “Sabe-se que a pedagogia capitalista ao mesmo tempo que objetiva a educação do trabalhador que, ao vender sua força de trabalho como mercadoria se submete à dominação exercida pelo capital, educa-o também para enfrentar essa dominação”.

A afirmação de Kuenzer (2011) é fértil no sentido de promover saídas – ruas, viadutos e avenidas, no falar de Paulo Leminski – para a atribuição de novos sentidos à práxis humana, à formação do novo homem, para além do mero processo de reprodução das ideologias dominantes que se engendram nos processos produtivos, intelectuais etc. Caso contrário, não haveria formas de superação do modelo socioeconômico atual.

O sujeito educa-se direta e indiretamente, seja por meio da escola ou por outras vias, como a mídia, as instituições, o grupo de amigos e o trabalho. Entretanto, o conhecimento

---

<sup>20</sup> O estranhamento, aqui, é compreendido como elemento que degrada o homem, visto que, no capitalismo, o homem não se reapropria de si mesmo nos resultados de suas produções. Perde-se o controle do processo, estabelecendo-se, portanto, a alienação do homem para com seus constructos.

formal necessário a uma formação que compreenda os aspectos científicos, históricos, culturais e sociais que compõem a vida de maneira mais abrangente é oportunizado pelo ambiente escolar e acadêmico, por apresentarem certa sistematização na elucidação dos saberes mais avançados produzidos pela humanidade. Nos questionamos, aqui, se seriam esses os espaços dotados de um caráter formativo das consciências em si e para si. Por ora, visto que precisamos partir do que já está posto, mesmo que queiramos transformá-lo, acreditamos que sim. Mas, *não só*. É sabido que outros espaços também são formativos e podem ser potencializadores para fazer “ebulir” um pensamento crítico. Ainda assim, acreditamos que os espaços escolares e acadêmicos precisam ser garantidos principalmente às classes subalternizadas, como forma de apropriação da história, da humanidade, ou seja, como um *conhece-te aqui mesmo* na prática.

A escola e a universidade, mesmo se apresentando como os principais espaços de socialização dos conhecimentos sistematizados, diante do modelo socioeconômico em que se inserem, oferecem um ensino aquém da real potencialidade de superação da sociedade capitalista, pois demarcam as desigualdades sociais expressas em diferentes *tipos* de educação. Há tipos de educação destinadas às correspondentes classes sociais. Não nos parece ser à toa que elementos imediatistas do senso comum – não no sentido de partir dele para construir uma nova práxis filosófica – estão mais presentes nas escolas destinadas à (de)formação da classe trabalhadora, que buscam universalizar as filosofias espontâneas e as concepções de mundo hegemônicas, e não colaborar para o processo de formação crítica da realidade e superação desses elementos.

Essa separação incide de maneiras diferentes nas classes sociais, mas gera lacunas em ambas – umas mais profundas que outras. Às classes subalternas, o tecnicismo, a “prática” destituída de sentido teórico; às dominantes, o humanismo, a “teoria” esvaziada de sentido prático. Dessa forma, como espaço de contradição, os ambientes escolares e acadêmicos podem não abrir os necessários campos que possibilitem a compreensão crítica da dinâmica do real e de suas possíveis – e necessárias – transformações. Muito embora, apesar de ambas as escolas (a destinada à classe hegemônica ou às subalternizadas) possuam lacunas e serem, ambas limitadas, é inegável que uma, a saber, a primeira, irá viabilizar as melhores oportunidades para os filhos desta classe. Os tipos de educação, portanto, estão cindidos de acordo com a classe à qual o sujeito pertence. Por isso, trata-se de uma dinâmica excludente. Tal prática parece reafirmar uma tentativa de depuração dos elementos práticos e teóricos, que se relacionam, na totalidade do sujeito. Ora, não seriam os aspectos práticos e teóricos inerentes à práxis? A separação que se faz de um e do outro deve ser no sentido de tornar, metodologicamente, mais apreensível à compreensão. Eis a contradição em movimento.

Assumindo a máxima de que a luta de classes é o motor da história, e, ainda, que os homens são capazes de alterá-la por meio de sua práxis revolucionária, a ontologia marxista “[...] prepara as bases para uma práxis apropriadora, revolucionária, capaz de revelar essas aparências fetichizadas como o produto da ação dos próprios homens.” (COUTINHO, 2010, p. 199-200). Tais aparências fetichizadas podem ser expressas como concepções de mundo não-unitárias e não-coerentes. O caráter de resolubilidade de uma concepção de mundo, segundo Ruiz (1998), é a sua prática articulada à concretude de um determinado momento histórico:

O teste de uma concepção de mundo é seu caráter de resolubilidade frente às necessidades objetivas engendradas em cada momento histórico. Esta resolubilidade não pode ser avaliada apenas por critérios de verdade e falsidade. O problema da verdade subordina-se a questão do quanto uma concepção é capaz de converter-se em força material, ao ‘entender’ e dar substância à prática efetiva do homem sobre a realidade material, aglutinando classe e grupos para ações políticas que transformem qualitativamente esta realidade. (RUIZ, 1998, p. 7-8)

Essa transformação qualitativa do real requer dos sujeitos uma práxis consciente de suas raízes e porvires. A partir dessa compreensão, quanto mais coerente e unitária for a leitura de mundo, mais transformadora essa práxis será. Segundo Ruiz (1998), Gramsci acredita que a busca por concepção unitária e coerente da qual se fala “[...] é uma espécie de processo de ‘autoanálise’, em que inventaríamos a infinidade de traços recebidos de outros momentos históricos, percebendo o que não traz benefício nesse inventário” (RUIZ, 1998, p. 11). O processo de ‘autoanálise’ trazido pelo autor, a partir de nossa compreensão, seria a força motriz que engendra nos indivíduos o desenvolvimento da consciência filosófica, mesmo que em germe.

O processo em que o homem transforma a si quando transforma a sua realidade, delimita, para o autor supracitado, a seguinte questão: “Se o homem não for portador de uma concepção de mundo que seja um efetivo instrumento intelectual para transformar a realidade, ele se estagna, age de uma forma não coerente com as necessidades impostas pela realidade”. (RUIZ, 1998, p. 12). Ou seja, mesmo que o homem coletivo, inegavelmente, atue sobre o real, pois sua práxis se compreende no todo, ele pode não realizar suas ações de forma consciente, pode-se não ter a consciência de se ter uma consciência.

Ainda partindo das pertinentes análises feitas por Ruiz (1998), em seu *Freud no divã do cárcere: Gramsci analisa a psicanálise*, o movimento articulatório entre a teoria e a prática confere unicidade às consciências desagregadas. Tal articulação é oportunizada pela *autoconsciência* forjada pelos sujeitos e suas relações, tendo como ponto de partida o desenvolvimento da consciência política, a qual circunscreve o início da compreensão do seu

pertencimento uma determinada força hegemônica. Para o autor, esses momentos conferem um devir histórico “[...] que tem sua fase elementar e primitiva no senso de ‘distinção’, de ‘superação’, de independência apenas nos instintos e progride até a posse real e completa de uma concepção de mundo coerente e unitária. (GRAMSCI *apud* RUIZ, 1998, p. 14)

O caráter orgânico da ideologia, de acordo com Ruiz (1998 p.08) é: “oferecer ‘soluções’ às problemáticas colocadas pela contemporaneidade, produzir consensos e aglutinar os homens, levando-os às últimas consequências para construir concretamente estas relações”. As problemáticas que despontam do cotidiano são tratadas em diversos setores da vida. A escola e os ambientes acadêmicos, como tentamos argumentar anteriormente, são cruciais para o fomento dessas discussões, revelando tais espaços como campos férteis na produção e reprodução do conhecimento, trazendo consigo possibilidades de superação e conservação.

Entretanto, por conta da acentuada desigualdade social decorrente dos modelos sociais apartados em classes, reforçamos que os espaços destinados ao conhecimento são bem delimitados: às elites, salvo exceções, as melhores escolas, conseqüentemente, as melhores oportunidades de (re)produzir a vida; aos filhos da classe trabalhadora, o ensino tecnicista, precário, minimamente necessário à formação de força de trabalho “qualificada”.

Essas distintas formas de acesso à socialização do conhecimento geram desigualdades estruturais que desaguam nos processos produtivos; os caminhos do sujeito parecem já ter sido traçados a partir da classe social pertencente. As exceções desse modelo – veiculadas sobretudo pela mídia (burguesa) sensacionalista – são expostas pelo discurso meritocrático assumido como regra, quando, na verdade, são pontos fora da curva, frutos de esforços, não raras vezes sobre-humanos, para alcançar um degrau facilmente galgado por pessoas nascidas em “berço esplêndido”. Esse movimento de esforço sobre-humano naturalizado pelo ideário neoliberal – e que se fortalece nas tardes de sábado e domingo em programas de auditório que lucram com o entretenimento pautado na humilhação de pessoas pobres – é uma das formas pelas quais as classes dominantes forjam seus consensos, seus modos ideais de viver que devem ser universalizados pelas classes subalternas como o modo a ser almejado, ou seja, reproduzem uma ideologia dominante.

A tentativa de se fomentar o consenso, como forma de garantir a reprodução das ideologias dominantes, que a extrema direita – atualmente representada pelo bolsonarismo – vem apresentando é através da propagação de notícias falsas, as *fake news*, que são oriundas da deturpação da realidade, e se caracterizam por sua alta veiculação, sobretudo nas mídias digitais. Sob a ascensão das teorias pós-modernas, verifica-se a emergência do irracionalismo contemporâneo. A diferença que se inscreve na história, nesse momento, é a facilidade com a

qual se formula opiniões e com que estas são transmitidas, com um alcance inimaginável de pessoas por um veículo de comunicação portátil e de alcance universal.

#### **2.4 A (de)formação das consciências e o avanço do irracionalismo no Brasil**

*O Brasil não merece o Brasil*

*O Brasil tá matando o Brasil*

*[...]O Brasil, SOS ao Brasil*

*(Aldir Blanc/Maurício Tapajós)*

Tem-se vivenciado uma série de turbulentos eventos sócio-históricos e culturais na atualidade, que envolvem desde crises financeiras, golpes a pandemias. Os rebatimentos dessas variadas crises têm-se sentido cotidianamente. Consideramos importante trazer ao nosso estudo alguns elementos que caracterizam o atual Governo Bolsonaro, pois acreditamos que esses fatos influenciam no processo de formação humana.

O bolsonarismo tem promovido um grave desmonte de direitos civis, sociais e humanos. A defesa deturpada e a mistificação de paradigmas são pontos presentes na forma discursiva do atual “carismático” de extrema direita. A defesa dos bons costumes pelos cidadãos que se denominam “de bem” e que seguem a cartilha da religiosidade cristã, da recusa às pautas progressistas e a qualquer resquício de justiça social que ultrapasse o assistencialismo (até mesmo este) – sendo isso taxado como “coisa de comunista” –, gera uma identificação imediata com setores sociais que não possuem, ainda, as ferramentas e nem as condições objetivas e subjetivas para superar a aparência dessas investidas retrógradas e perceber as suas reais implicações. Há, claro, outras parcelas que entendem e defendem a posição bolsonarista, pois bem sabem qual lado ocupar nas trincheiras.

A tentativa de incutir a ideia de um tipo adequado de homem remete às estratégias fordistas de forjar no homem uma nova disciplina que venha a impedi-lo de cometer qualquer “traição” para com ele mesmo – negação de sua humanidade diante dos constantes “assaltos” à sua subjetividade –, ao passo que os seus interesses de indivíduo se confundem com os interesses produtivos que não lhe dizem respeito, na verdade, só dizem aos que detém esse meio de produção. Essa seria uma segunda natureza humana, forjada não no reino da liberdade, mas no da necessidade. Uma nova natureza de atributos inerentes ao ser humano seria, então, fabricada pela consciência? Ora, esta não se trata de um ente inerte, esperando “ser tomada” ou um estado místico e imaterial: a consciência é relacional, e se constrói no campo prático das

relações dos homens e mulheres com seus pares e com a natureza. Sobre a concepção de natureza humana, vejamos Gramsci:

A afirmação de que a “natureza humana” é o “conjunto das relações sociais” é a resposta mais satisfatória porque inclui a ideia de devir: o homem “devém”, transforma-se continuamente com as transformações das relações sociais; e, também, porque nega o “homem em geral”: de fato as relações sociais são expressas por diversos grupos de homens que se pressupõem uns aos outros, cuja unidade é dialética e não formal. (GRAMSCI, 2011a, p. 245).

Portanto, é na *historicidade* que o autor compreende a verdadeira natureza humana. No contrafluxo da compreensão historicista, a ascensão das concepções idealistas do mundo, já superadas pela própria dinâmica de desenvolvimento da humanidade, demarca o retrocesso que se enfrenta atualmente no Brasil e no mundo.

Dos discursos e práticas de ódio que o atual governo apresenta, tem-se que, na educação, por exemplo, a aprovação do novo Fundo de Educação e Desenvolvimento da Educação Básica e Valorização dos Profissionais da Educação (FUNDEB) reflete o agravamento da desvalorização dos profissionais da Educação, bem como a reafirmação ao incentivo para com a rede privada de ensino, em detrimento da valorização das escolas públicas. A falta de benefícios sociais e de incentivo às políticas públicas de inclusão<sup>21</sup>, bem como os discursos capacitistas do atual Governo revelam o descaso para com as pessoas com algum tipo de deficiência. A maneira como as notícias falsas foram “estrategicamente” veiculadas para desencorajar as pessoas a se vacinarem; a negligência na aquisição das vacinas – gerando inclusive uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) sobre a gestão do Governo na atual pandemia de COVID –; os deboches constantes que buscavam minimizar a gravidade das questões de saúde pública, enfim, muitas são as perversidades e retrocessos vividos na *terra brasilis* da segunda década do século XXI. Trouxemos apenas uma pequeniníssima amostra desses quatro intermináveis anos.

Dentre muitas outras medidas problemáticas, também destacamos a revogação de Portarias que contemplavam os programas de saúde mental no Sistema Único de Saúde (SUS). Negar serviços que atendam demandas dos usuários da saúde pública, a saber, majoritariamente pessoas sem recursos financeiros para pagar os exorbitantes valores de um plano de saúde privado, diante de uma pandemia, revela as intenções desse governo e seus aliados, acirrando ainda mais as contradições da luta de classes.

---

<sup>21</sup> Recentemente, um decreto, já julgado inconstitucional pelo Supremo Tribunal Federal – STF, assinado por Bolsonaro buscou incentivar a separação de crianças com necessidades especiais do convívio integral em escolas inclusivas, desprezando (mais) uma luta de décadas.

Ao trazer (algumas das) questões acerca do bolsonarismo, o que, de fato, nos interessa é compreender, dentro do processo de formação da consciência e formação humana, como ocorre a identificação das massas com figuras políticas que divergem dos seus próprios interesses de classe. Como o pensamento das classes dominantes se torna senso comum para as classes trabalhadoras? Como esse movimento se torna hegemônico?

Acreditamos que é necessário assumir, *a priori*, que a formação humana não se faz em terreno neutro – ao contrário, os interesses de classe estão quase sempre bem demarcados –, o processo do qual ela engendra traz consigo diversas concepções de mundo, que se encaminham para diferentes finalidades. As múltiplas concepções de mundo geram, segundo Gramsci (2011a), uma multiplicidade dispersa de homens-massa. A concepção de mundo que se pauta nos saberes metafísicos se confunde com os saberes da ciência mais avançada, provocando um anacronismo diante das questões apresentadas pelo real e que se revelam de forma ocasional.

O homem, nos dizeres de Gramsci, se torna um compósito bizarro de elementos desagregados. Esse (des)caminho revela o afastamento do que, para Gramsci, seria a consciência filosófica – todo unitário, coeso. Vemos esse conjunto desagregado de concepções de mundo muito bem exemplificado na relação do bolsonarismo e sua base de eleitores, que envolvem questões armamentistas e religiosas no mesmo “balaio”, em uma série de pensamento dissonantes entre si.

Para que se “supere” essa concepção fragmentada – ainda que bem articulada, apontando em direção dos interesses de classe dominante – da realidade o autor sardo propõe, como um campo de possibilidade, que se tome como ponto de partida para emergir do senso comum, o próprio senso comum. Eis o processo dialético da formação da consciência: a partir dos elementos ordinários, presentes no cotidiano, e que, por isso mesmo, são imprescindíveis, é possível criticar a própria concepção de mundo, no sentido da transformação desse conjunto de saberes desarticulados. Para tanto, “criticar a própria concepção do mundo, significa torná-la unitária e coerente e elevá-la até o ponto atingido pelo pensamento mundial mais evoluído” (GRAMSCI, 2011a, p. 94).

A conscientização, portanto, caracteriza-se como processo antitético ao de alienação, visto que o movimento de desenvolvimento das consciências traz a superação do anacronismo do senso comum, buscando elevá-lo a uma consciência filosófica, ou seja, uma consciência que articule as determinações do todo social.

Como já afirmamos, o senso comum não deve ser minimizado de sua importância, pois é dele que podem partir novos conhecimentos e é para ele que se busca retornar – de uma

forma renovada. Em seu cerne, o senso comum possui um “núcleo sadio”, uma lucidez interna denominada por Gramsci de bom-senso. O bom-senso está presente, mesmo que em germe, nas “filosofias vulgares/espontâneas” que tecem as sabedorias populares – as explicações de mundo podem ter de aspectos pré-históricos, a ultramodernos e muitas vezes não obedecerem ao rigor de nenhum método. Vale ressaltar que isso não invalida a relevância dessas construções populares pois, não raras as vezes, estas demonstram na prática cotidiana a sua utilidade. É desse movimento, de onde o saber popular parte, que se tem a possibilidade de ir além das próprias margens, superando-as e preparando o salto para um senso comum *renovado*<sup>22</sup>.

## 2.5 O avanço do bolsonarismo

Notícias irreais são capazes de mover eleições<sup>23</sup>. No cenário nacional, a última eleição presidencial revela os efeitos decisivos que as *fake news* produzem no cooptação das consciências através de uma adaptação psicoafetiva gerada pelo contexto de crise do capital. O notório alinhamento da opinião pública com o ideário conservador está imerso no senso comum sem perspectivas de superação, seguindo caminhos opostos ao da consciência filosófica.

Diante das contradições apontadas, é possível observar o crescente movimento de negação do conhecimento; negação resultante de um processo de dominação ideológica, orquestrado pelos representantes das classes hegemônicas e os seus interesses, de forma global. A fim de exemplificar, é possível traçar um paralelo a partir da relação de dois momentos históricos distintos, porém dotados de semelhanças: a Itália do começo do século XX, no contexto fascista vivido por Antonio Gramsci, e o atual Brasil bolsonarista. Ambos os momentos históricos encontraram em uma figura central a aparente unificação e superação da crise vivida.

Compreender as assustadoras similaridades dessa relação histórica – nos embasando no conceito gramsciano de *tradutibilidade*<sup>24</sup> – nos faz questionar se as ideologias

<sup>22</sup> Discorreremos sobre o tema mais adiante.

<sup>23</sup> Sobre o tema, verificar o livro *Guerras híbridas – das revoluções coloridas aos golpes*, de Andrew Korybko.

<sup>24</sup> “A tradutibilidade pressupõe que uma determinada fase da civilização tenha uma expressão cultural ‘fundamentalmente’ idêntica, mesmo que a linguagem seja historicamente diversa, diversidade determinada pela tradição particular de cada cultura nacional e de cada sistema filosófico, do predomínio de uma atividade intelectual ou prática, etc. Assim, deve-se ver a tradutibilidade é possível entre expressões de diferentes fases de



presentes no período de ascensão do fascismo no século passado e a atual ideologia representada pelo governo Jair Bolsonaro têm causado uma (de)formação da consciência, sobretudo da classe trabalhadora, que se vê (ainda mais) precarizada. A *verdade* parece ter sido submetida a vários prismas: “[...] a verdade ou falsidade estabelecem-se a partir de uma análise imanente da consciência formal, ou seja, do mesmo modo como o faz o neopositivismo, onde se fala em validade e não em verdade.” (COUTINHO, 2010, p. 193).

A tentativa de deturpar a ciência e o seu fazer, de burlar e/ou inventar dados etc., tem se mostrado cada vez mais como uma prática comum. Essa falsificação do real tem se tornado uma aliada na deformação das consciências humanas, que tornam incognoscíveis aos homens e às mulheres os elementos componentes da “verdade”, que, nesse sentido, pode ser compreendida como uma própria ciência historicizada:

Mas, na realidade, também a ciência é uma superestrutura, uma ideologia. [...] Que a ciência seja uma superestrutura é demonstrado também pelo fato de que ela teve períodos inteiros de eclipse, obscurecida que foi por uma outra ideologia dominante, a religião, que afirmava ter absorvido a própria ciência; assim, a ciência e a técnica dos árabes eram tidas pelos cristãos como pura bruxaria. [...] a ciência é a união do fato objetivo com uma hipótese, ou um sistema de hipóteses, que superam o mero fato objetivo (GRAMSCI, 2007, p.175).

Desta maneira, pretendemos nos dedicar, nas próximas seções, a conhecer elementos do pensamento gramsciano que possam vir a ser um farol diante do mar escuro e bravio que navegamos nesses tempos de irracionalismo. Visamos discorrer sobre o Estado, os conceitos de bonapartismo e cesarismo, muito oportunos para os dias atuais e, por fim, iremos nos esforçar para trazer a concepção de intelectual orgânico e a formação da consciência filosófica, bem como a categoria práxis e suas articulações com a formação humana.

---

civilização, na medida em que estas fases são momentos do desenvolvimento uma da outra e, portanto, integram-se reciprocamente[...]” (GRAMSCI, 2007, p. 185).

### 3 GRAMSCI E A FORMAÇÃO HUMANA: RUMO À CONSCIÊNCIA FILOSÓFICA

*Quem tem consciência para ter coragem*

*Quem tem a força de saber que existe*

*E no centro da própria engrenagem*

*Inventa a contra mola que resiste*

*(João Apolinario - João Ricardo)*

Após percorrido nosso estudo que buscou tratar de aspectos sobre a formação da consciência e dos desdobramentos da (de)formação humana no modelo capitalista, reuniremos nossos esforços para, nessa seção, demonstrar a articulação da obra do autor italiano com as suas propostas pedagógicas teórico-práticas. A filosofia da práxis, termo que fora criado por Labriola<sup>25</sup> e tratado por Gramsci, está presente ao longo do pensamento do autor. Para compreendê-la, antes, é preciso questionar:

Que é filosofia? Em que sentido uma concepção do mundo pode se chamar filosofia? Como tem sido concebida, até nossos dias, a filosofia? A filosofia da práxis inova esta concepção? Que significa uma filosofia ‘especulativa’? A filosofia da práxis poderá algum dia ter uma forma especulativa? Que relações existem entre as ideologias, as concepções do mundo e as filosofias? Quais são, ou devem ser, as relações entre teoria e prática? Como são concebidas estas relações pelas filosofias tradicionais?, etc.,etc. A resposta a estas e outras perguntas constitui a ‘teoria’ da filosofia da práxis (GRAMSCI, 2011a, p. 149).

Buscaremos tornar mais evidente ao longo do texto a compreensão desta categoria, tomando como norte algumas das perguntas feitas pelo autor na citação acima. Nos interessa também articular as questões sobre o avanço do irracionalismo com as concepções gramscianas, a partir da compreensão do *cesarismo*.

Iremos fazer uma breve aproximação entre essas teorias irracionalistas que vêm ganhando novo fôlego pelo mundo (que teimamos em afirmar que é redondo) e o aporte teórico de Wilhelm Reich, psicólogo ucraniano que nos apoiaremos para tratar da *psicologia de massas*. Também pretendemos ampliar a compreensão sobre a formação do intelectual em Gramsci, da

---

<sup>25</sup> Vale lembrar que Labriola (*Discorrendo di socialismo e di filosofia, 1897*), já concebia o marxismo como filosofia da práxis e que a expressão também se encontra na obra de Gentile *La filosofia dela práxis*, de 1899. Com efeito, se o caso fosse de buscar um registro ainda mais remoto, a expressão encontrar-se ia cunhada por August Cieszkowski na obra intitulada *Prolegomena Zur Historiosophie*, de 1838. (SOUSA Jr, 2021, p. 70).

formação do senso comum e da consciência filosófica, da Escola Unitária, dentre outras contribuições postas pelo autor italiano.

### 3.1 O Estado integral em Gramsci

Dentre as contribuições gramscianas para a formação humana, destacamos a necessidade de conhecer a concepção de Estado e sociedade presentes no autor, visto que estas duas categorias estão organicamente articuladas e são fundamentais para o posterior desenvolvimento de outros conceitos do autor. Também pretendemos abordar, brevemente, de que forma se caracteriza o Estado moderno, entendendo que para avançar em nossos estudos essas conceituações se fazem necessárias para favorecer uma compreensão mais ampla.

Marx e Engels apontam que o Estado “não é outra coisa senão a forma de organização que os burgueses dão a si mesmos por necessidade, para garantir reciprocamente sua propriedade e os seus interesses, tanto externa quanto internamente” (MARX; ENGELS, 2008, p. 74). Ou ainda, também de acordo com os autores, trata-se do “comitê de negócios da burguesia”, onde seus interesses são negociados e implementados. Trazendo uma outra definição, amparada na linha de pensamento de Gramsci, temos que o Estado:

É o complexo de atividades práticas e teóricas sob domínio da classe dirigente, porém, nesse processo, quem mantém a hegemonia não são necessariamente os governantes, pois estes podem servir apenas para legitimar o processo. A classe dos dirigentes, em Gramsci, não necessariamente está correlacionada aos governantes, podendo esta ser a própria sociedade civil [...]” (SOUSA, 2014, p. 101).

Sabendo que o Estado parlamentar se configura como o principal veículo da hegemonia capitalista moderna e como instituição que organiza a direção político-ideológica dessa sociedade, vale ressaltar que a perspectiva gramsciana diverge do pensamento liberal – que concebe o Estado parlamentar como o “coração” do Estado moderno. Para o autor italiano:

Estamos sempre no terreno da identificação de Estado e Governo, identificação que é, precisamente, uma representação da forma corporativo-econômica, isto é, da confusão entre sociedade civil e sociedade política, uma vez que se deve notar que na noção geral de Estado entram elementos que devem ser remetidos à noção de sociedade civil (nesse sentido, seria possível dizer que Estado = sociedade política + sociedade civil, isto é, hegemonia couraçada de coerção) (GRAMSCI, 2011b, p. 248)

Portanto, o Estado, no viés do pensador, se configura a partir da relação dialética entre a sociedade civil (espaço de formação das maiorias políticas para intervir na

transformação social) e da sociedade política. É sobretudo nesse aspecto que se deve compreender o conceito de sociedade civil no viés gramsciano: como a luta pela hegemonia pelas distintas classes, enquanto uma ação unificadora das maiorias ativas. A construção da crítica gramsciana é uma nova forma de concepção da sociedade moderna, pois o autor demonstra compreender que a maior luta não é apenas pelo domínio do Estado, mas, sim, pelo próprio processo de luta pela direção político-ideológica da sociedade, a saber, a hegemonia, categoria a qual expressa a afirmação de um projeto geral de uma classe que se coloca como dirigente na sociedade, de modo que se possa construir o que ele chamaria de *Estado integral*:

La noción de Estado Integral tiene justamente esa amplitud: alude tanto al Estado em sentido estricto (instituciones de dominio, administración, representación y dirección política y legal de lo público) como al Estado entendido em um sentido amplio, como relación orgánica de poder de la sociedad, como afirmación histórica total de una forma productiva, a la vez que mediación y suma de la sociedad política y sociedad civil, que articula historia y proyecto, dominio y hegemonía, cultura y política, pensamiento y actividad social, masas e instituciones. (OLIVER, 2020, p. 3).<sup>26</sup>

Destacamos que a hegemonia, por sua vez “es también una relación que construye y mantiene la supremacía económica e ideológica de un grupo social en la sociedad; constituye, por ende, um fenómeno de dirección política y cultural” (OLIVER, 2020, p. 3-4).<sup>27</sup> Ou seja, reafirma-se aqui que a luta não só pelo domínio apenas, mas também pela direção político-ideológica, que é, portanto, o problema central da hegemonia:

Por ello, la hegemonía que ver tanto con instituciones como con procesos sociales y relaciones intelectuales con la conquista epocal y coyuntural de determinada capacidad de dirección de los proyectos nacionales; las concepciones de mundo que dan lugar a la variable identidad entre dirigentes y dirigidos en que las fuerzas dirigentes de los Estados coronan su supremacía en las relaciones económicas, políticas y culturales a nivel nacional y global. (OLIVER, 2020, p. 4).<sup>28</sup>

Gramsci, seguindo pelo caminho marxiano, busca superar a interpretação mecanicista que atribui às superestruturas total dependência das estruturas econômicas, levando

<sup>26</sup> “A noção de Estado integral tem exatamente essa amplitude: alude tanto ao Estado no sentido estrito (instituições de domínio, administração, representação e direção política e jurídica do público), bem como o Estado entendido em sentido amplo, como uma relação orgânica de poder da sociedade como total afirmação histórica de forma produtiva, enquanto mediação e soma da sociedade política e da sociedade civil, que articula história e projeto, dominação e hegemonia, cultura e política, pensamento e atividade social, massas e instituições” (Tradução livre).

<sup>27</sup> “A hegemonia é também uma relação que constrói e mantém a supremacia econômica e ideológica de um grupo social na sociedade; constitui, portanto, um fenômeno de direção política e cultural” (Tradução livre).

<sup>28</sup> “Para ele, a hegemonia tem a ver tanto com instituições como com processos sociais e relações intelectuais com a conquista epocal e conjuntural de determinada capacidade de direção dos projetos nacionais: as concepções de mundo que dão origem à identidade variável entre dirigentes e dirigidos em que as forças dirigentes dos Estados coroam sua supremacia nas relações econômicas, políticas e culturais a nível nacional e global”. (Tradução livre).

em consideração que a compreensão de uma categoria é sua articulação orgânica com a realidade concreta. As teorias economicistas, mesmo que sigam por um viés crítico, prejudicam a (re)apropriação integral da história por parte, sobretudo, dos grupos subalternizados<sup>29</sup>, pois compreendem de maneira fragmentada o todo articulado que é o real. Ora, como falar de economia sem também se considerar a cultura? Como falar de cultura sem se considerar a economia? A realidade e as categorias que dela (e nela) se desenvolvem são integrais e não devem ser analisadas sem se considerar tal integralidade orgânica. Todavia, é necessário assumir não apenas a unidade, mas também a distinção presente entre esses elementos de análise do real. Embora cultura e economia estejam organicamente articuladas, uma possui distinções concretas diante da outra.

Na sua análise crítica do modo de produção e de vida capitalista, Marx irá superar a falsa dicotomia infra e superestrutura. As múltiplas determinações entre esses dois planos (cuja divisão é meramente didática) conduzem à famosa ‘unidade na diversidade’ (DIAS, 2012, p. 38).

Nesse sentido, considerar essa relação entre unidade e distinção é de suma importância para a retomada da consciência por parte dos intelectuais<sup>30</sup> e, sobretudo, das massas populares que, em Gramsci, assumem centralidade por serem as condutoras das grandes transformações políticas. O autor salienta que as classes, sejam as dominantes ou as subalternas, precisam do apoio das massas populares na busca de um consenso, por meio da luta pela hegemonia a qual requer que essas massas estejam organizadas e conscientes enquanto uma maioria ativa. Ou seja, é necessário que as majorias deixem de ocupar apenas do espaço de mero apoio das classes dirigentes; a missão revolucionária incumbida por Gramsci é que as majorias se tornem ativas e dirigentes.

Sabendo que todo Estado político se ergue numa determinada estrutura de sociedade civil, nos surgem diversos questionamentos. Como por exemplo para o atual momento histórico-político vivenciado globalmente, nos perguntamos: como as minorias ativas politicamente podem se articular de modo unificado com a maioria da sociedade – as massas populares – de modo que esta seja capaz de se expressar racional e politicamente?

Nos estudos empreendidos até aqui, compreendemos que a força política entre um grupo dirigente e a maioria da sociedade há que ser mantida por uma orientação político-

---

<sup>29</sup> “De ahí la importancia del concepto de subalternidad, que indica precisamente la sumisión ideológico-política de las masas a la hegemonía del Estado al proyecto capitalista y al proyecto nacional de cada formación social” (OLIVER, 2020, p. 4).

<sup>30</sup> Buscaremos nos deter sobre a questão dos intelectuais mais adiante.

ideológica, não mais havendo espaço para “espontaneidades” que deixam os rumos da história decididos pelo “acaso” de uns e de outros. O elemento *consciência* é um fator determinante para garantir a adesão orgânica dos partidos de massa para com a própria massa:

Na realidade, a ‘espontaneidade’ naturalista é substituída pela consciência humana. Outro elemento que conduz, na arte política, ao abalo dos velhos esquemas naturalistas é a substituição, na função dirigente, dos indivíduos singulares, dos chefes individuais (ou carismáticos, como diz Michels), por organismos coletivos (os partidos). (GRAMSCI, 2011a, p. 148)

Torna-se necessário discorrer brevemente sobre a concepção de *partido* em Gramsci, já que, como visto no excerto acima, esse conceito se remete à junção de organismos coletivos, de profunda relevância para organização consciente das massas. Gramsci compreende que o partido exerce função organizativa e diretiva, mantendo uma relação potencialmente educativa. Nesse sentido, o autor aponta que

Os partidos nascem e se constituem como organizações para dirigir a situação em momentos historicamente vitais para sua classe; mas nem sempre eles sabem adaptar-se às novas tarefas e às novas épocas; nem sempre sabem desenvolver-se de acordo com o desenvolvimento do conjunto das relações de força (e, portanto, a posição relativa de suas classes) no país em questão ou no campo internacional. (GRAMSCI, 2007, p. 61).

Destacamos que o autor compreende que os partidos políticos têm grande importância no mundo moderno, pois são atuantes “[...] na elaboração e na difusão das concepções de mundo, na medida em que elaboram essencialmente a ética e a política adequadas a elas, isto é, em que funcionam quase como ‘experimentadores’ históricos de tais concepções” (GRAMSCI, 2011a, p. 105).

Ao longo de seus escritos, Gramsci aponta que sua compreensão de partido, sendo esse entendido como “expressão de um grupo social” (GRAMSCI, 2007, p. 59) não é restrita a um modelo único, pois a formação dos organismos coletivos pode estar contida na organização de um jornal, de um sindicato ou de uma organização de massa, por exemplo. Esses organismos teriam a função de partido. A história e a relevância de um partido, segundo o autor, ocorrem

[...] não poderá deixar de ser a história de um determinado grupo social. Mas este grupo não é isolado; tem amigos, afins, adversários, inimigos. Somente do quadro global de todo o conjunto social e estatal (e, frequentemente, também com interferências internacionais) é que resultará a história de um determinado partido [...] por isso, pode-se dizer que escrever a história de um partido significa nada mais do que escrever a história geral de um país a partir de um ponto de vista monográfico, pondo em destaque um seu aspecto característico. Um partido terá maior ou menor

significado e peso precisamente na medida em que sua atividade particular tiver maior ou menor peso na determinação da história de um país (GRAMSCI, 2007, p. 87).

A importância dos organismos coletivos articulados organicamente na formação dos partidos remonta à importância da formação dos intelectuais para o desenvolvimento da consciência filosófica. Nesse sentido, Gramsci aponta a importância da autonomia ideológico-política pela sociedade civil, a fim de que seus componentes se transformem em massas dirigentes, conscientes e autônomas, formando a possibilidade concreta de atuar na realidade, devido ao movimento de luta pela hegemonia.

Partindo da compreensão de que o Estado político necessita de uma mediação política na sociedade civil para se manter, não seria, portanto, “desproporcional” a relação de dominação do Estado diante da sociedade civil, visto que a existência daquele necessita do consenso deste? Destarte, Gramsci é propositivo ao inserir a noção de hegemonia a esta equação. A possível derrocada da dominação por parte do Estado político diante da maioria popular se faz, na esteira do pensamento gramsciano, através da luta pela hegemonia da própria sociedade civil, pois cabe a maioria popular definir o rumo desse Estado político.

O Estado, comitê executivo da burguesia<sup>31</sup>, é a expressão de uma força produtiva, de uma determinada classe, mantendo a subordinação das massas diante das minorias políticas. Por isso, a necessidade de uma classe que não só exerça dominação, mas que seja dirigente e autodeterminada, a fim de que se mantenha uma nova relação teórico-prática com esse Estado, onde a hegemonia passe de uma classe para um projeto que abranja a sociedade integralmente. É nesse sentido que se inaugura o pensamento gramsciano acerca de um projeto universal de Estado, que cada vez mais demonstre a capacidade de auto-organização da sociedade civil em direção à hegemonia civil.

Fazendo um paralelo do que estamos nos aprofundados e do momento político hodierno – e parafraseando Marx acerca da afirmação hegeliana de que a história se repete duas vezes, a primeira como tragédia e a segunda como farsa<sup>32</sup> – é possível observar a ascensão dos movimentos que flertam com o fascismo e que também buscam a apropriação das massas. Tal fenômeno – assustadoramente – vem tomando grandes proporções, como no contexto atual do Brasil. O fascismo, após a 1ª Guerra Mundial, intenciona integrar as massas na política, mas mantendo vigente sua subordinação diante do Estado. Como já sabido, o “método” de inclusão

<sup>31</sup> Como afirmou Marx e Engels no Manifesto Comunista. (2008b)

<sup>32</sup> MARX, K. **O 18 Brumário de Louis Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011.

das massas, orquestrado pelo regime fascista, consiste no uso exacerbado da retórica, do discurso, dos símbolos etc.

Destacando a problemática do avanço do irracionalismo enfrentado pelo Brasil, como mote para continuar nossa pesquisa, destacamos a curiosa repetição, ao longo da história, das “lideranças carismáticas” que surgem nos grandes momentos de crise. Para isso, vamos nos ater à compreensão do que é o bonapartismo e o cesarismo, de modo que essa compreensão possa vir a instrumentalizar nosso presente estudo, pois essas categorias são ricas formulações de processos históricos que vem se repetindo ao longo da história, de forma complexificada.

### **3.2 Do Bonapartismo ao Cesarismo**

Nesta subseção, iremos nos aprofundar na noção de Bonapartismo desenvolvida por Marx. Compreendemos que é preciso situar-se historicamente no momento de transição do feudalismo para o capitalismo, momento o qual desponta a sociedade civil e que gera uma mudança no curso da história. Para isso, nos apoiaremos no livro 18 brumário de Luís Bonaparte, em que Marx traça com maestria os percursos do golpe de Estado na França do meio do século XIX.

Para, então, chegarmos ao crucial momento do golpe de 1852, Marx e Engels (2007) propõe que se resgate, em linhas gerais, as “fases” que atravessaram o 24 de fevereiro de 1848 a 4 de dezembro de 1851. Três momentos, para o autor, merecem destaque: o período de fevereiro de 1848; o período de Constituição da República e o período da Assembleia Nacional Legislativa.

O primeiro momento, a saber, a chamada Revolução de Fevereiro de 1848, tem por estopim a queda do rei Luís Filipe. Demarcado o “prólogo da revolução”, nos dizeres de Marx e Engels (2007), se instaura o Governo Provisório e a Assembleia Constituinte, no intuito de derrubar o domínio exclusivo da aristocracia financeira. As bases da revolução de fevereiro estavam presentes na oposição dinástica, na burguesia republicana, na pequena burguesia democrático republicana e nos trabalhadores social-democratas, do qual o maior objetivo era uma reforma eleitoral que garantisse a participação dessas parcelas da sociedade.

É necessário destacar a importância do despontamento da sociedade civil nesse contexto. Nos antigos modelos societários de servidão e escravidão não havia participação das



massas subalternas na esfera política, portanto, dessa nova demanda que se coloca, a história, humanamente construída – e nas condições possíveis – segue por novos rumos.

Desse cenário, destacamos o segundo momento trazido pelo autor, que alude aos desdobramentos da Revolução de Fevereiro: a fundação da república burguesa. Apresentou-se como saída para barrar os possíveis avanços das massas de trabalhadores organizados que fizeram frente na Revolução de 1848. Assim, “a Assembleia Nacional que se reunira a 4 de maio de 1848, sendo o resultado de eleições nacionais, representava a nação” (MARX; ENGELS, 2007, p. 18). Apesar do *slogan*, as intenções dessa Assembleia Nacional foram logo compreendidas pelo Proletariado de Paris, que, sem sucesso, tentou dissolvê-la “pela força”, a 15 de maio do mesmo ano.

Marx e Engels (2007) lança luzes acerca do desdobramento histórico dessa Assembleia e da tomada de poder pela burguesia: “À monarquia burguesa de Luís Felipe só pode suceder uma república burguesa, ou seja, enquanto um setor limitado da burguesia governou em nome do rei, toda burguesia governará agora em nome do povo” (MARX, 2007, p. 18). É desvelada as intenções por detrás da pretensa democracia e, mesmo com a Insurreição de Junho – levante do proletariado de Paris contra a Assembleia Nacional Constituinte –, a burguesia e seus aliados<sup>33</sup> triunfam.

Após essa derrota, Marx e Engels (2007) aponta que o proletariado da capital francesa “passa para o fundo da cena revolucionária” (MARX; ENGELS, 2007, p. 19), e sofre cada vez maiores perseguições pelos tribunais, perseguições inclusive contra seus representantes na Assembleia e na imprensa, que acabaram, um por um, afastados: “Durante as jornadas de junho todas as classes e partidos se haviam congregado no partido da ordem, contra a classe proletária, considerada como o partido da anarquia, do socialismo, do comunismo. Tinham ‘salvo’ a sociedade dos ‘inimigos da sociedade” (MARX; ENGELS, 2007, p. 21).

A salvação da sociedade diante de seus “maiores inimigos”, a saber, os trabalhadores, se alicerçava nos antigos preceitos da sociedade a qual visavam superar, quais sejam: a propriedade, a família, a religião e a ordem; palavras que ainda bradam a base conservadora em nosso país. Como fundar uma nova concepção e uma nova forma de agir no mundo reproduzindo acriticamente as formas ideológicas da sociedade anterior? O paranoico combate ao socialismo se agravava, de forma que:

---

<sup>33</sup> A aristocracia financeira; A burguesia industrial; A classe média; A pequena burguesia; O exército; O lumpen proletariado organizado em Guarda Móvel; Os intelectuais de prestígio; O clero; e a população rural

Toda reivindicação ainda que da mais elementar reforma financeira burguesa, do liberalismo mais corriqueiro, do republicanismo mais formal, da democracia mais superficial, é simultaneamente castigada como um ‘atentado à sociedade’ e estigmatizado como ‘socialismo’ (MARX; ENGELS, 2007, p. 22).

Apesar da ferrenha perseguição ao socialismo ou a tudo que, por um vislumbre, parecesse com ele, a burguesia é surpreendida: “[...] são mortos a tiros nas sacadas de suas janelas por bando de soldados embriagados, a santidade dos seus lares é profanada, e suas casas são bombardeadas como diversão em nome da propriedade, da família, da religião e da ordem” (MARX; ENGELS, 2007, p.22). Com isso, tem-se o início da desagregação da burguesia republicana e a formação da Assembleia Nacional Constituinte, terceiro emblemático momento que Marx e Engels (2007) pontua como necessário compreender, pois que é parte constituinte do fenômeno histórico do bonapartismo. Portanto:

A fração republicana burguesa, que há muito se considerava a herdeira legítima da monarquia de julho, viu assim excedidas suas mais caras esperanças; alcançou o poder, não, porém, como sonhara, sob o governo de Luís Filipe, através de uma revolta liberal da burguesia contra o trono, e sim através de um levante do proletariado contra o capital, levante esse que foi sufocado a tiros de canhão. O que imaginara como o acontecimento mais contrarrevolucionário. O fruto caiu-lhe nas mãos, mais caído da árvore do conhecimento e não da árvore da vida (MARX; ENGELS, 2007, p. 27).

O domínio exclusivo dessa fração republicana burguesa durou de junho a dezembro de 1848, um breve período que resultou na elaboração da Constituição republicana e na posterior proclamação do estado de sítio em Paris. Sob a égide das liberdades individuais<sup>34</sup>, a Constituição parecia buscar garanti-las, entretanto, o direito absoluto do cidadão francês perde força quando se confronta com questões de segurança pública, pois, para preservá-la, as liberdades individuais, tão caras no discurso, caíam por terra. Isso revela uma das contradições vistas nessa Constituição, mas chama atenção o fato de que “Um exame da constituição revelará que só os parágrafos onde é definido a relação do Presidente com a Assembleia Legislativa são absolutos, positivos, não contraditórios [...]” (MARX; ENGELS, 2007, p. 30).

Seguindo esse confuso ensejo, mais uma contradição se coloca: “A Assembleia Nacional tem poderes constitucionais para afastar o presidente, ao passo que este só inconstitucionalmente pode dissolver a Assembleia Nacional, suprimindo a própria Constituição”. Com isso, a Assembleia anuncia seu iminente fim, pois evidenciando que quem

---

<sup>34</sup> “[...] a liberdade pessoal, as liberdades de imprensa, de palavra, de associação, de reunião, de educação, de religião etc., receberam um uniforme constitucional invulneráveis. Com efeito, cada uma dessas liberdades é proclamada como direito absoluto do cidadão francês, mas sempre acompanhada da restrição à margem, no sentido de que não esteja limitada pelos ‘direitos iguais dos outros e pela segurança pública’ ou por ‘leis’ destinadas a reestabelecer precisamente essa harmonia das liberdades individuais entre si e com a segurança pública” (MARX; ENGELS, 2007, p. 30).

detém poder, na prática, é a figura do Presidente, que “Em comparação com a Assembleia ele possui uma espécie de direito divino; é Presidente pela graça do povo” (MARX, 2007 p. 33).

E assim, através da eleição de 10 de dezembro<sup>35</sup>, Luis Bonaparte, sobrinho de Napoleão Bonaparte, é eleito Presidente. A figura do carismático se apresentava “[...] perante os cidadãos, com frases oficiais sobre a ordem, a religião, a família e a propriedade, trazendo através de si a sociedade secreta dos Schufferles e Spiegelbergs, a sociedade da desordem, da prostituição e do roubo – esse é o verdadeiro Bonaparte” (MARX, 2007, p. 100).

Em 2 de dezembro de 1851 Napoleão suspende as garantias individuais. Intimidação e terrorismo em lideranças populares por meio da instauração do estado de sítio. O processo, que dura em torno de 1 ano, acaba em dezembro do ano seguinte e tem por *grand finale* a restauração da monarquia e a autocoroação de Bonaparte como Imperador da França<sup>36</sup>.

Nos esforçamos para brevemente resgatar como se deu a formação de uma hegemonia burguesa diante do avanço do movimento operário que vinha se organizando e que precisava ser contido de uma forma sistematizada. Após o autogolpe arquitetado por Luís Bonaparte, no qual ele “abdica” do cargo de presidente para coroar-se rei, evidencia-se uma profunda crise da representação liberal burguesa, que ganha projeção com o fenômeno do bonapartismo. De acordo com Losurdo (2004):

Assim, o sucesso e a consolidação do projeto bonapartista pressupunham a dissolução e a marginalização dos partidos, bem como a liquidação de um sistema eleitoral que se baseava neles e introduzia um incômodo diafragma entre presidente, por um lado, e investidura e aclamação popular, por outro. (LOSURDO, 2004, p. 64).

Nos baseando em Losurdo (2004), junto ao autogolpe, as medidas populistas adotadas no viés bonapartista foram capazes de atender às maiorias por meio de algumas concessões moderadas, nas quais se corporificavam na figura do líder carismático: o emissário de uma vontade superior, o único capaz de falar e entender diretamente o povo “criança” que necessita tutela. Por exemplo, no sentido de barrar o avanço da organização das massas trabalhadoras, o sufrágio universal pode também ser compreendido, naquela conjuntura francesa, como uma manobra política em busca da neutralização da força popular.

Intuindo compreender, mesmo que muito inicialmente, a psicologia das multidões<sup>37</sup> adotada pelo bonapartismo, Losurdo (2004) aponta que Napoleão, ao contrário de seus rivais

<sup>35</sup> Essa eleição “[...] Foi uma reação dos camponeses, que tinham tido que pagar as custas da Revolução de Fevereiro, contra as demais classes da nação, uma reação do campo contra a cidade” (MARX, p. 37 – 38).

<sup>36</sup> Esse período dura cerca de 20 anos e só termina em 1871, com a Comuna de Paris.

<sup>37</sup> “Vimos que o termo aparecer em sentido pejorativo já em Luís Napoleão -, que surge no final do século XX, num momento em que o sufrágio universal se impôs ou está se impondo, é herdeira direta da psicologia da multidão

liberais que tratavam com desprezo o “populacho”, fala do povo sem conotação negativa, atribuindo-lhe ares de força e simpatia. Entretanto, por detrás da falácia populista, a ideia que se fazia é que estas massas eram desordenadas e incapazes de fazer escolhas: uma multidão criança que precisava ser contida por uma psicologia das multidões.

A proibição da organização das massas em partidos e sindicatos, por meio da jogada política do voto censitário, atua no sentido de desmobilizar as forças populares e privar os explorados de se reunirem com seus iguais, inibindo, com isso, o possível reconhecimento enquanto classe, ou seja, o avanço da consciência em si e de sua derivada necessidade de auto-organização e superação de seus conflitos.

Esse movimento tem sucesso como um dos braços da psicologia das massas: mesmo com a transição de um regime monárquico autoritário para um democrático (autoritário), as massas voltariam a se submeter aos seus representantes, pois poderiam depositar suas esperanças supersticiosas nas bonanças de um Estado providencial e de seu líder. Começa, então, dentro desse contexto, a consolidar-se a ideia de “participação popular”, no viés da representação democrática burguesa, como a via mais adequada para a população alcançar suas demandas. Também se inaugura nesse contexto a social-democracia<sup>38</sup>. Sobre isso, destacamos que:

A reivindicação moderna da cidadania, apesar do que muitos pensam, é a forma de subordinação ‘sem violência’ da maioria à minoria. A igualdade abstrata proclamada serve, serviu e servirá, para ocultar a desigualdade concreta. Todo esse processo de construção da ‘igualdade’ revela-se produto de uma abstração formal, sem historicidades, sem determinações. (DIAS, 2012, p. 30).

As possibilidades de escolha de representação popular dentro do modelo de Estado democrático burguês demonstravam encerrar-se em si mesmas, como um produto que só é vendido de diferentes formas, em diferentes embalagens, mas, em seu conteúdo, em sua essência, é o mesmo. Levando em conta mudanças conjunturais, Losurdo (2004) argumenta que vivemos, na atualidade, um regime semelhante, caracterizado como *bonapartismo soft*

---

‘criança’ que se desenvolve e afirma num período histórico no qual ainda dominava a discriminação censitária”. (LOSURDO, 2004, p. 87).

<sup>38</sup> A social-democracia buscava “a transformação da sociedade por um processo democrático, porém uma transformação dentro dos limites da pequena burguesia, buscando “exigir instituições democrático-republicanas como meio não de acabar com dois extremos, capital e trabalho assalariado, mas de enfraquecer seu antagonismo e transformá-lo em harmonia” (MARX; ENGELS, 2007, p. 58).

O bonapartismo soft se configura como um regime não só em virtude da sucessão ordenada e indolor de um líder para o outro, mas também pelo fato de que a competição se desenvolve com base numa plataforma substancialmente unitária e comum aos diversos candidatos que concorram ao cargo de guia e intérprete supremo da nação. (LOSURDO, 2004, p. 303).

Como não poderia deixar de ser, “o regime político do bonapartismo *soft* não se desenvolve no vazio nem muito menos paira acima das relações sociais existentes, que ele, ao contrário, sanciona e tende a eternizar” (LOSURDO, 2004, p. 310). O líder carismático que assume o poder, legitima as relações sociais da qual emerge, ou seja, não busca transformá-las, mas sim, como dito, “eternizá-las”, de modo que, mantendo essas relações, possa continuar se mantendo no poder. Vale ainda buscar desmistificar o bonapartismo soft como o modelo

que tem no centro um líder, fortalecido pela sua investidura popular de tipo plebiscitário, pelos amplíssimos poderes que exerce e poder estender enormemente com o estado de exceção, pela auréola sagrada que lhe deriva o fato de ser intérprete de uma missão sagrada de liberdade, pela possibilidade de dispor de um gigantesco aparelho propagandístico e de persuasão oculta (LOSURDO, 2004, p. 300).

A persuasão que se corporifica na figura do líder carismático é a busca pelo consenso das novas concepções de mundo que se inauguram nas sociedades capitalistas. A emersão do meio absolutista feudal para o capitalismo liberal, revela que “o papel ativo da ação humana na formação da objetividade social já fora percebido pela filosofia burguesa progressista” (COUTINHO, 2010, p. 26), demonstrando a transição de um modelo social para o outro como tarefa dos próprios homens e mulheres. A inauguração da sociedade civil abre novos campos de possibilidade de participação e de disputa por uma hegemonia das classes que foram subalternizadas, o que revela a importância da política nessas condições, bem como das novas estratégias políticas de contenção das massas pelas classes dominantes.

O modelo bonapartista se expressa de formas diferentes: em um momento histórico diverso do que Marx viveu, Gramsci desenvolve e complexifica a compreensão acerca do bonapartismo. Isso ocorre porque as condições da Itália do início do século XX formavam uma sociedade de massas ainda mais complexa do que a do século passado, demarcada pela ascensão do fascismo; um momento histórico crucial que fez Gramsci recuperar o conceito marxiano bonapartista, a fim de, em um movimento de tradutibilidade, compreender esse regime. Desse movimento, Gramsci elabora seu conceito de *cesarismo*, compreendendo que

Pode-se afirmar que o cesarismo expressa uma situação na qual as forças em luta se equilibram de modo catastrófico, isto é, equilibram-se de tal forma que a continuação da luta só pode terminar com a destruição recíproca. Quando a força progressiva A

luta contra a força regressiva B, não só pode ocorrer que A vença B ou B vença A, mas também pode suceder que nem A nem B vençam, porém se debilitem mutuamente, e uma terceira forma, C, intervenha de fora, submetendo o que resta de A e B (GRAMSCI, 2007, p. 76).

Da tensão de forças opostas A e B, de acordo com a colocação de Gramsci, é possível o surgimento de uma nova força C, sequer prevista no embate, que tende a um “equilíbrio catastrófico”. Esse terceiro elemento revela também a imprevisibilidade oriunda dos momentos de crise, momentos capazes de criar suas próprias tramas, com “mocinhos” e “vilões” específicos àquele contexto.

Os elementos presentes em um “César” muito se assemelham aos de um “Bonaparte”. No sentido de caracterizar o conceito de cesarismo, salientamos duas noções distintas desse fenômeno, expostas pelo autor italiano ao longo do seu *Caderno 13*: cesarismo progressivo e cesarismo regressivo. Ele afirma:

Mas o cesarismo, embora expresse sempre a solução “arbitral”, confiada a uma grande personalidade, de uma situação histórico-política caracterizada por um equilíbrio de forças de perspectiva catastrófica, não tem sempre o mesmo significado histórico. Pode haver um cesarismo progressista e um cesarismo regressivo; e, em última análise, o significado exato de cada forma de cesarismo só pode ser reconstruído a partir da história concreta e não de um esquema sociológico. (GRAMSCI, 2007, p. 76).

O autor caracteriza como cesarismo progressivo aquele cuja “sua intervenção ajuda a força progressista a triunfar, ainda que com certos compromissos e acomodações que limitam a vitória” (GRAMSCI, 2007, p. 76); por outro lado, caracteriza o cesarismo regressivo “quando sua intervenção ajuda a força regressiva a triunfar, também neste caso com certos compromissos e limitações, os quais, no entanto, têm um valor, um alcance e um significado diversos daqueles do caso anterior” (GRAMSCI, 2007, p; 76). A compreensão do autor italiano é complexificar a própria noção do bonapartismo no sentido de demonstrar que não apenas as forças reacionárias se constroem seus mitos, seus carismáticos: esse movimento se realiza também pelas forças progressivas e são, ambos os tipos de cesarismo, momentos de uma *revolução passiva*. Desta forma,

César e Napoleão I são exemplos de cesarismo progressista. Napoleão III e Bismarck, de cesarismo regressivo. Trata-se de ver se, na dialética revolução-restauração, é o elemento revolução ou o elemento restauração que predomina, já que é certo que, no movimento histórico; jamais se volta atrás e não existem restaurações *in toto*. (GRAMSCI, 2007, 76-77).

A mudança de um modelo de produção para outro – no caso do período que remonta o golpe dado por Napoleão III, a transição do feudalismo para o capitalismo – pode ser considerado um dos fatores capazes de acirrar uma crise na representação política, que remonta a necessidade de um líder carismático capaz de conduzir as massas. Sobre o caso de Luís Napoleão e a transição do capitalismo para o feudalismo, destacamos alguns elementos de análise gramsciana que podem colaborar na compreensão daquele contexto:

Em um certo ponto da sua vida histórica, os grupos sociais se separam de seus partidos tradicionais, isto é, os partidos tradicionais naquela forma organizativa, com aqueles determinados homens que o constituem, representam e dirigem, não são mais reconhecidos como sua expressão por sua classe ou fração de classe. Quando se verificam estas crises, a situação imediata torna-se delicada e perigosa, pois abre-se o campo às soluções de força, à atividade de potências ocultas representadas pelos homens providenciais ou carismáticos. (GRAMSCI, 2007, p. 60).

Desse contexto de crise, nos parece que “o tipo de herói caro às multidões terá sempre a estrutura de um César. Seu penacho seduz. Sua autoridade se faz respeitar e sua espada suscita medo” (Le Bon, 1980, p. 80 *apud* Losurdo, p. 89). A compreensão fragmentada da realidade pode fazer com que a crise na hegemonia das classes dominantes fomenta esses movimentos de “cesarismo regressivo” que desarticulam e atravancam os caminhos emancipatórios das classes revolucionárias. O movimento de cooptação e de “captura das subjetividades” orquestrado pelas classes dominantes é capaz de fazer com que as classes instrumentais se reconheçam em seus algozes, muito embora não usufruam dos seus mesmos direitos/regalias.

O bonapartismo e o cesarismo são expressões concretas da crise na hegemonia da classe dominante, ou uma crise de autoridade – o contexto ideal para formação da figura providencial. O cesarismo regressivo, no sentido de promover o avanço de forças regressivas, ascensão de regimes irracionalista, como o nazismo e o fascismo, operam com ideias bonapartistas/cesaristas, para universalizar seu *modus operandi* na sociedade. Buscaremos, na próxima subseção, tomando como recorte histórico o momento de despontamento dos regimes nazifascistas, compreender um elemento central que instrumentaliza as forças reacionárias a disputar o consenso na sociedade de massas, a saber, a psicologia de massas.

### **3.3 Aspectos preliminares da Psicologia de Massas e o contexto nazifascista**

Tomando como referência as contribuições de Wilhelm Reich (1972) acerca do conceito da *psicologia de massas*, iremos nos esforçar para discorrer sobre a relação entre elementos dessa psicologia com a estratégia de adesão dos partidos nazifascistas. Esse momento sócio-histórico de profunda obscuridade começa a tomar maiores proporções a partir do final da 1ª Guerra Mundial (1919) até alcançar sua máxima expressão na década de 1930, com a ascensão das “figuras providenciais” Adolph Hitler, na Alemanha e Benito Mussolini, na Itália.

Esse fenômeno que, na aparência, opera com o nacional socialismo e, na essência, se embasa e atua como extrema direita, defendia, dentre alguns (nefastos) aspectos, a supremacia racial, o antissemitismo e o combate ao comunismo – levando suas premissas até as últimas consequências –, conseguiu adesão de uma significativa parcela da população daqueles países, e também de outros, alcançando até a “periferia” mundial, como por exemplo no Brasil, onde hoje ainda é possível ouvir os ecos dos discursos “protofascistas” até (ou sobretudo?) nos mais altos escalões da sociedade. É possível também encontrar células nazifascistas, discursos abertos de apoio sobre esse regime etc.

Tratando do fascismo italiano, compreende-se que esse regime é resultado da sociedade de massas: “[...] o fascismo é uma revolução passiva, enquanto significa a reação das classes dirigentes tradicionais da Itália ao impacto da revolução socialista internacional e à pressão das classes subalternas nacionais.” (DEL ROIO, 2012, p. 71). Nos indagamos o que justifica a adesão popular diante desses movimentos, como eles conseguem adesão mesmo que adotem discursos e práticas que vão em sentido contrário ao das massas subalternizadas. Uma das possíveis explicações para isso nos é dada por Gramsci (Q13), que explica a eclosão da crise na hegemonia:

E o conteúdo [dessa situação] é a crise de hegemonia da classe dirigente, que ocorre ou porque a classe dirigente fracassou em algum grande empreendimento político para o qual pediu ou impôs pela força o consenso das grandes massas (como a guerra), ou porque amplas massas (sobretudo de camponeses e de pequenos burgueses intelectuais) passaram subitamente da passividade política para uma certa atividade e apresentam reivindicações que, em seu conjunto desorganizado, constituem uma revolução. Fala-se de ‘crise de autoridade’: e isso é precisamente a crise de hegemonia, ou crise do Estado em seu conjunto. (GRAMSCI, 2007, p.60).

Diante da crise de hegemonia enfrentada no momento pós-guerra por esses países que aqui citamos, é do nosso interesse buscar compreender como o nazifascismo universaliza seu discurso ultrarreacionário no processo de sequestro das consciências. Reich (1972) apresenta como resposta a essa questão uma tática de Hitler que: “[...] pone el acento repetidas veces en la idea de que la táctica apropiada en el plano de la psicología de masas debe renunciar



a cualquier argumentación y limitarse a exponer a las masas, continuamente, el gran objetivo final”<sup>39</sup> (REICH, 1972, p. 51). Além disso, o autor é categórico ao afirmar:

[...] un dirigente (Führer) o simplemente el representante de una idea no puede obtener un triunfo (si no en un período histórico prolongado, por lo menos en un período limitado) más que si sus posturas personales, su ideología o su programa tienen resonancia en una amplia capa de individuos masificados.<sup>40</sup> (REICH, 1972, p. 51)

Fazer da vida privada do carismático um modelo semelhante ao que se encontra nas massas é uma das estratégias adotadas por Hitler, portanto, no sentido de forjar uma simpatia, uma proximidade entre os dois elementos. Trata-se de uma tentativa não orgânica de aproximação com os simples, de maneira rasa e estereotipada. Percebemos certa similaridade com o atual presidente que forja situações para aproximar-se do cotidiano popular, em cenas bizarras e cenograficamente ensaiadas, demonstrando o que ele entende por “povo”.

Vale salientar que, como é apontado por Reich (1972) não nos interessa buscar entender e explicar como Hitler ou Mussolini (ou Bolsonaro) conseguiram chegar ao poder. Seria um desgaste infrutífero, que não nos faria chegar aonde almejamos. Nos interessa, porém “comprender por qué las masas han demostrado ser receptivas a lo que era efectivamente [...] un oscurecimiento y una situación psicótica”<sup>41</sup> (REICH, 1972, p. 52). Buscando uma resposta, encontramos que

Hitler se apoya, como todo movimiento fascista, sobre las distintas capas de la pequeña burguesía. El nacional-socialismo manifiesta todas las contradicciones que caracterizan a la psicología de masas de la pequeña burguesía. Lo que importa primeramente es aprehender estas contradicciones en su organización ideológica misma, en segundo lugar, estudiar el origen común de estas contradicciones en las relaciones productivas del capitalismo imperialista<sup>42</sup>(REICH, 1972, p. 53).

---

<sup>39</sup> “[...] enfatiza repetidamente a ideia de que a tática apropriada no plano da psicologia de massas deve renunciar a qualquer argumentação e limitar-se a expor às massas, continuamente, o grande objetivo final” (REICH, 1972, p. 51) (tradução livre).

<sup>40</sup> “Um dirigente (Führer) ou simplesmente um representante de uma ideia não pode obter uma vitória (senão em um período histórico prolongado, pelo menos em um período limitado) apenas se suas posições pessoais, sua ideologia ou seu programa ressoarem com uma ampla camada de indivíduo de massa” (REICH, 1972, p. 51) (tradução livre).

<sup>41</sup> “Entender por que as massas se mostraram receptivas ao que era efetivamente [...] uma situação obscura e psicótica”.

<sup>42</sup> “Hitler se apoia, como todo movimento fascista, sobre as diferentes camadas da pequena burguesia. O nacional-socialismo manifesta todas as contradições que caracterizam a psicologia de massa. O que importa primeiramente é apreender essas contradições em sua própria organização ideológica, em segundo lugar, estudar a origem comum destas contradições nas relações produtivas do capitalismo imperialista” (REICH, 1972, p. 53) (Tradução livre).

Acreditamos que os apontamentos trazidos por Reich (1972) oportunizem caminhos para futuras pesquisas mais aprofundadas no assunto.<sup>43</sup> Outro ponto importante da disputa pelo consenso, segundo o autor ucraniano, é a questão da moral e ideologia sexual burguesa, que Gramsci também buscou aprofundar no seu estudo sobre o americanismo e o fordismo, do qual tentamos trazer alguns aspectos na subseção 2.3.

Também destacamos a exacerbação do nacionalismo como uma das estratégias de criar uma falsa identificação do povo com os projetos nazifascistas. Entretanto, que nacionalismo é esse? Intencionando responder a essa pergunta, iremos demarcar as diferenças entre o nacionalismo adotado por esses regimes e o conceito de nacional popular desenvolvido por Gramsci, no sentido de dar continuidade ao nosso esforço de conhecer os processos de apreensão das consciências pela psicologia de massas de forma que se articule com pensamento gramsciano.

### 3.4 Nacionalismo e Nacional-Popular

Tendo o nazifascismo se utilizado do discurso nacionalista como estratégia de disputar as consciências, compreendemos a importância de distinguir esse tipo de nacionalismo da compreensão *nacional popular* tratada por Gramsci. A formulação desse conceito gramsciano deriva do processo histórico de Unificação da Itália, o *Risorgimento*, que consiste na unificação tardia dos, antes, Estados Independentes da península itálica. O processo se encerra em 1870 e alcançou maior centralização do poder.

O *Risorgimento*, para Gramsci, consiste em uma *revolução passiva*, ou seja, uma “revolução sem revolução”, que não expressa uma vontade coletiva: “a revolução passiva ocorre nas zonas de impacto e absorção passiva da revolução burguesa ou como fase de desenvolvimento da revolução permanente, quando se perscruta a transposição da própria revolução burguesa” (DEL ROIO, 2012, p.62).

Antes da unificação, os pequenos Estados localizados na Península Itálica não se reconheciam enquanto um conjunto articulado de povos com características nacionais e populares, visto que esses Estados eram mantidos sob a “tutela” de potências estrangeiras. Nesse contexto disperso, onde, por exemplo, cada povo falava um dialeto diferente, se

---

<sup>43</sup> Também acreditamos que a leitura de *A Questão Meridional*, de Antonio Gramsci, livro no qual o autor traz elementos acerca do fascismo, sob o prisma da questão meridional; cisão entre o Norte agrário e Sul industrial da Itália, irá trazer mais elementos para suscitar uma melhor compreensão sobre o tema.

formavam os intelectuais tradicionais italianos, de modo que não se sentiam parte de seu “microcosmo” nacional; ao contrário, se identificavam como intelectuais *cosmopolitas*.

Gramsci (1978), em seu *Literatura e Vida Nacional* busca compreender essa questão analisando, dentre outros aspectos, uma temática específica daquele contexto, a saber, a não difusão de uma literatura popular na Itália: O que leva os jornais a, por exemplo, publicarem romances de folhetins estrangeiros – fato que tomou espaço nas críticas fascistas. O mote da *Literatura e Vida Nacional* reflete como o autor compreendia a organicidade das categorias que compõem a vida, e como elas se articulam dialeticamente. Em mais um de seus aprofundados estudos sobre a sociedade de massas, o autor busca articular, não sob o prisma da crítica superficial que reivindicava um nacionalismo adotada pelo regime fascista, mas sim buscando chegar na raiz da questão do conceito de nacional-popular. Refutando a crítica fascista, o autor aponta:

Por certo, nada impede – em teoria – que possa existir uma literatura popular artística; o exemplo mais evidente é o êxito “popular” dos grandes romancistas russos, ainda em nossos dias; mas não existe, de fato, nem uma popularidade da literatura “popular”, já que falta uma identidade de concepção do mundo entre “escritores” e “povo” [...] (GRAMSCI, 1978, p. 104).

A centralidade da questão se apresenta, em Gramsci (1978), com o real afastamento dos intelectuais – no exemplo, os escritores – de uma literatura popular, que não poderia ser reivindicada sem antes considerar o abismo existente entre o povo propriamente dito e o intelectual cosmopolita, que não se identifica com a realidade local, pois que sua concepção de mundo é “estrangeira” e alheia ao popular. O autor descortina o que origina esse abismo: “os sentimentos populares não são vividos como próprios pelos escritores, nem os escritores desempenham uma função ‘educadora nacional’ [...] não se colocam o problema de elaborar os sentimentos populares após tê-los revivido e deles se apropriado” (GRAMSCI, 1978, p. 104).

Na crítica fascista, se problematiza a questão de os jornais republicarem folhetins estrangeiros escritos há mais de um século, argumentando que os gostos mudaram após todo esse tempo. Ora, diante dessa crítica, havia uma realidade que respondia por si mesma, da qual Gramsci investiga: “Se os romances de cem anos atrás agradam, isto significa que o gosto e a ideologia do povo são precisamente de cem anos atrás” (GRAMSCI, 1978, p. 104). Ademais, também traz aspectos sobre a função política do jornal naquela sociedade: “Os jornais são organismos político financeiros e não se propõem divulgar as belas letras ‘em suas colunas’, a não ser que estas belas letras aumentem a receita” (GRAMSCI, 1978, p. 104).

Não havia uma literatura nacional popular a ser divulgada; os jornais se ocupavam em publicar o que poderia vender bem, e o que vendia era a expressão do interesse popular naquele momento, no caso, apartado há um século de distância. Portanto, não se pode “forjar” uma ideologia sem a adesão das massas, sem o reconhecimento dela enquanto parte daquele movimento. Nesse sentido, o marxista italiano reflete sobre o tipo de relação que as massas estabeleciam com os folhetins, afirmando que: “os leitores do romance de folhetim se interessam e se apaixonam pelos seus autores com uma sinceridade muito maior e com um interesse humano muito mais vivo do que, nos chamados salões cultos [...]” (GRAMSCI, 1978, 105). Se deflagra mais uma vez o afastamento das massas e dos intelectuais tradicionais, que não desenvolviam uma relação orgânica com a literatura.

Em um de seus estudos filológicos, Gramsci (1978) aponta que, em várias línguas, os termos “nacional” e “popular” são sinônimos, dando o exemplo da língua russa, a língua alemã, as línguas eslavas etc. Entretanto, na Itália, esses termos possuem sentidos diversos: “o termo nacional tem um significado muito restrito ideologicamente e, de qualquer modo, não coincide com popular, já que os intelectuais estão afastados do povo, isto é, da nação [...]” (GRAMSCI, 1978, p. 105). O afastamento das bases populares pelos intelectuais de tradição “livresca e abstrata”, revelam a importância de que as massas subalternizadas produzam os seus próprios intelectuais, amparados na concepção verdadeiramente “nacional popular”, vinculados às massas populares, ou seja, intelectuais orgânicos, buscando desenvolver pelo seu papel ativo na formação de uma consciência filosófica, a superação da revolução passiva – presente tanto nos movimentos cesaristas como no próprio *risorgimento*.

O modelo de nacionalismo adotado pelos regimes nazifascistas é de caráter populista e conservador e, sob a bandeira do nacionalismo é utilizada como elemento de disputa do consenso, distinguindo-se, assim, da concepção nacional popular elaborada por Gramsci, que se expressa no sentido revolucionário, no viés do protagonismo popular, a fim de buscar construir objetivamente uma relação entre os novos intelectuais e as massas e a recuperação histórica do ponto de vista subalterno, a saber, a recuperação de uma *história integral*.

### **3.5 A formação do intelectual em Gramsci**

Gramsci inaugura a teoria dos intelectuais como organizadores políticos, não como uma classe restrita e engessada, tal qual os intelectuais cosmopolitas se expressavam, mas como grupo social que parte de determinada classe e que ocupam lugar central na disputa pela

hegemonia. Assim, o intelectual do novo tipo caracteriza-se por ser um especialista mais político, no sentido de não só compreender e dominar as especificidades de sua área, mas também compreender amplamente as determinações sócio-históricas para além dela. A organização desse grupo aponta para a construção de lideranças conscientes e autônomas na disputa pela direção e domínio político e ideológico. Para o autor,

Todo grupo social, nascendo no terreno originário de uma função essencial no mundo da produção econômica, cria para si, 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 no social e político: o empresário capitalista cria consigo o técnico da indústria, o cientista da economia política, o organizador de uma nova cultura. (GRAMSCI, 2011b, p. 15)

É necessária a (re)tomada da consciência por parte desses que assumem a função de intelectual, como também a própria mudança na concepção de intelectual, enquanto uma categoria orgânica que faz parte das lutas histórico-políticas das massas. O intelectual vinculado às classes subalternas deve ter uma visão orgânica da realidade, já que os elementos que fomentam a vida – cultura, linguagem, economia, história etc. – estão relacionados e expressam, apesar das distinções, uma unidade. De acordo com Gramsci (2011b)

[...] o dirigente deve ter aquele mínimo de cultura geral que lhe permita, se não ‘criar’ autonomamente a solução justa, pelo menos saber julgar entre as soluções projetadas pelos especialistas e, conseqüentemente, escolher a que seja justa do ponto de vista ‘sintático’ da técnica política (GRAMSCI, 2011b, p. 35).

Gramsci deixa claro em sua obra, destacando aqui o seu *Caderno 12 e Caderno 13* que não existem “não intelectuais”, mas, sim, pessoas que não se ocupam dessa função na sociedade. Essa afirmação possui em seu cerne um “anti-cientificismo”<sup>44</sup> no sentido de buscar desmistificar a atividade intelectual, bem como demonstrar que a filosofia não deve ser compreendida como algo muito difícil, que apenas uma pequena parcela de pessoas deve entender, como se fosse uma atividade sobre-humana. O autor argumenta:

---

<sup>44</sup> Entendemos como *cientificismo* um “fazer ciência” estéril, não questionador e que se atém à realidade como um fato já dado. Ora, “Se as verdades científicas fossem definitivas, a ciência teria deixado de existir como tal, como investigação, como novas experiências, reduzindo-se a atividade científica à repetição do que já foi descoberto. O que não é verdade, para felicidade da ciência. Mas, se nem mesmo as verdades científicas são definitivas e peremptória, também a ciência é uma categoria histórica, um movimento em contínua evolução. Só que a ciência não coloca nenhuma forma de ‘incognoscível’ metafísico, mas reduz o que o homem não conhece a um empírico ‘não conhecimento’ que não exclui cognoscibilidade, mas a condiciona ao desenvolvimento dos instrumentos físicos e ao desenvolvimento da inteligência histórica dos cientistas individuais”. (GRAMSCI, Q13, p. 174).

Mas a própria relação entre o esforço de elaboração intelectual-cerebral e o esforço muscular-nervoso não é sempre igual; por isso, existem graus diversos de atividade especificamente intelectual. Não há atividade humana da qual se possa excluir toda intervenção intelectual, não se pode separar o homo faber do homo sapiens (GRAMSCI, 2011b, p. 51-52).

Gramsci ainda argumenta que, mesmo inconsciente, “todos os homens são filósofos” (GRAMSCI, 2019, p. 93). E isso ocorre, de acordo com ele, porque a filosofia espontânea está contida na própria linguagem, na religião popular e os sistemas de crenças, bem como no senso comum e no bom senso. A filosofia espontânea perpassa âmbitos diversos da vida popular. É interesse do autor demonstrar a importância de se “tomar as coisas com filosofia”, que se configura como um “convite à reflexão, à tomada de consciência de que aquilo que acontece é, no fundo, racional, e que assim deve ser enfrentado, concentrado as próprias forças racionais e não se deixando levar pelos impulsos instintivos e violentos.” (GRAMSCI, 2011a, p. 98).

Portanto, formação do intelectual orgânico provém da filosofia espontânea, ou seja, dos elementos do senso comum, a concepção de mundo comum a várias pessoas, que devem ser assumidas como ponto de partida para uma vindoura compreensão mais complexa das determinações do real. Nesse sentido, vamos nos aprofundar, na próxima seção, sobre aspectos do senso comum e do bom senso, enquanto categorias importantes para a compreensão da formação humana.

### **3.6 Do senso comum à consciência filosófica**

Nessa subseção, iremos apontar resultados da breve pesquisa que realizamos acerca, principalmente, do Caderno 11, desenvolvido por Gramsci entre os anos de 1931 e 1932 e que trata da introdução ao estudo da filosofia. Nessa pesquisa, intencionamos buscar aproximações entre o pensamento do autor e a categoria *consciência*, bem como de que forma o autor procurou abordar esse tema.

Como buscamos argumentar na seção 1 desse trabalho, que trata do processo da formação da consciência, a superação dos elementos “espontâneos” da filosofia se fomenta na elaboração crítica, ou seja, “criticar a própria concepção de mundo, portanto, significa torná-la unitária e coerente e elevá-la até o ponto atingido pelo pensamento mundial mais evoluído” (GRAMSCI, 2011a, p. 94). Para ir além do que se apresenta na filosofia espontânea, que está presente na vida de todos, GRAMSCI (2011a, p. 94) traz à tona a necessidade de que se

desenvolva a consciência da própria historicidade, uma concepção de mundo crítica e coerente. Vale destacar que essa variação de filosofias não as faz estar apartadas, já que uma está contida na outra, pelo menos em potência, em momentos diferentes. Gramsci aponta

Trata-se, portanto, de elaborar uma filosofia que – tendo já uma difusão ou possibilidade de difusão, pois ligada à vida prática e implícita nela – se torne um senso comum renovado com a coerência e o vigor das filosofias individuais. E isto não pode ocorrer se não se sente, permanentemente, a exigência do contato cultural com os ‘simples’ (GRAMSCI, 2011a, p. 101).

Gramsci (2011a) argumenta que a filosofia do senso comum pode ser compreendida como uma “filosofia dos não filósofos”, que resulta das concepções de mundo interiorizadas de maneira acrítica, oriundas dos diversos ambientes socioculturais. É desse “compósito bizarro” que se desenvolve a individualidade do homem médio. Portanto,

O senso comum não é uma concepção única, idêntica no tempo e no espaço: é o “folclore” da filosofia e, como é o folclore, apresenta-se em inúmeras formas; seu traço fundamental e mais característico é o de ser uma concepção (inclusive nos cérebros individuais) desagregada, incoerente, inconsequente, conforme à posição social e cultural das multidões das quais ele é a filosofia. Quando na história se elabora um grupo social homogêneo, elabora-se também, contra o senso comum, uma filosofia homogênea, isto é, coerente, sistemática” (GRAMSCI, 2011a, p. 114).

Para tanto, o senso comum – a expressão mais crua dos fenômenos culturais <sup>45</sup>– necessita ser transformado em um novo senso comum, um senso comum renovado, no sentido de promover uma reforma intelectual e moral na sociedade, tarefa fundamental para criar uma hegemonia transformadora. Para o autor italiano, “a filosofia é a crítica e a superação da religião e do senso comum e, nesse sentido, coincide com o ‘bom senso’<sup>46</sup>, que se contrapõe ao senso comum”. (GRAMSCI, 2011a, p. 96). Entretanto, seguindo a linha do nosso estudo baseado em Gramsci, o autor também afirma que uma filosofia pode se tornar o senso comum de determinado ambiente. Reiteramos: as “filosofias” estão contidas umas nas outras, o próprio senso comum deve, ao ser transformado em bom-senso (seu núcleo sadio), retornar como senso comum renovado para o cotidiano, a práxis, a fim de que se torne, por meio de sua práxis renovada, uma nova filosofia – uma filosofia da práxis.

<sup>45</sup> “Predominam no senso comum os elementos ‘realistas’, materialistas, isto é, o produto imediato da sensação bruta” ptolomaico. (GRAMSCI, 2007, p.115).

<sup>46</sup> “[...] é o núcleo sadio do senso comum, que poderia precisamente ser chamado de bom-senso e que merece ser desenvolvido e transformado em algo unitário e coerente. Torna-se evidente, assim, porque não é possível a separação entre a chamada filosofia ‘científica’ e a filosofia ‘vulgar’ e popular, que é apenas um conjunto desagregado de ideais e de opiniões” (GRAMSCI, 2019, p. 98).

A partir dos saberes populares já instaurados é que se torna possível a transformação de novos saberes que sejam sócio-histórico e culturalmente referenciados, por um movimento de fazer ciência que se torne possível, no intuito de se chegar a um senso comum renovado. Esse movimento denota a busca pela superação da dicotomia entre o “pensar” e o “agir”, como se as atividades intelectuais fossem superiores às atividades materiais, ou o contrário.

Como é sabido, às classes subalternas são destinadas o *fazer*, às dominantes, o *pensar*. Dessa ruptura – não factível – é feita uma divisão intelectual do trabalho. A necessidade de formação de intelectuais oriundos das classes subalternas tem inferência no movimento de superação desse mito, assim como essa movimentação reflete tanto a luta de classes como na disputa pelas consciências:

A luta pelas consciências é uma das formas superiores da luta de classes. O tempo todo, fora os períodos de crise orgânica, a cultura dos dominantes trata de pautar os subalternos e, em especial, os seus intelectuais. O que significa pautar e ser pautado? Para as classes subalternas, assumir o discurso e as práticas dos dominantes implica perder a capacidade de formular as perguntas, de saber o que é decisivo para seu processo emancipatório.” (DIAS, 2012, p. 50).

A retomada e/ou avanço das consciências se faz por meio de uma transformação intelectual e moral da sociedade. Essa tarefa revolucionária não pode ser realizada sem a presença atuante dos intelectuais, aqueles que assumem a função organizadora e diretiva. Os partidos, que expressam uma força individual e coletiva, também são essenciais nessa tarefa. Portanto, é urgente a formação dos intelectuais orgânicos oriundos da classe trabalhadora, a fim de que essa classe construa a nova sociabilidade:

É preciso que as classes subalternas construam os seus intelectuais e o seu saber, projetem estrategicamente a nova sociabilidade. Um dos lances mais importantes desse processo para os subalternos é o permanente trabalho de escapar à captura da sua subjetividade antagonista. Quando os intelectuais de uma classe – mormente os da subalterna – se passam ao campo da outra, o que ocorre é a decapitação da direção do movimento. Esta é a famosa *crise de direção*. (DIAS, 2012, p. 51)

Salientamos que é no sentido de serem forças histórico-políticas que se articulam em uma determinada sociedade que as classes devem ser concebidas, visto que a própria dinamização das sociedades modernas se relaciona a essas forças histórico-políticas. Tal movimento de forças remonta à unidade orgânica entre estrutura e superestrutura, embora haja autonomia relativa entre elas.

Dito isso, o “vir a ser” de uma sociedade autorregulada necessita da ação consciente e transformadora dos intelectuais, que, na esteira gramsciana, também se considera os partidos



que expressam a vontade coletiva no caminho da emancipação humana. A ação de um intelectual coletivo – o partido – é fundamental para o processo de transformação das massas em massas dirigentes, pois é também nas “trincheiras” do cotidiano que os trabalhadores e as trabalhadoras são capazes de se organizar coletivamente a partir do potencial pedagógico existente nas práxis revolucionárias. Desse processo é possível que se chegue ao ponto de elas mesmas [as massas] direcionarem-se como intelectuais coletivos, não mais subordinadas, mas autodeterminadas. Portanto:

Afirmou-se que o protagonista do Novo Príncipe não poderia ser, na época moderna, um herói pessoal, mas o partido político, isto é, em cada oportunidade e nas diferentes relações internas das diversas nações, aquele determinado partido que pretende (e está racional e historicamente fundamentado para este fim) fundar um novo tipo de Estado (GRAMSCI, 2007, p. 59)

Esse movimento dialético necessita de um Estado que, por ora, seja condutor das massas no sentido de elas virem a se emancipar do próprio Estado, ou seja, para Gramsci, o Estado tem de ser emancipador. Retomando a ideia de que o Estado se caracteriza por expressar as forças produtivas de determinadas sociedades, é imprescindível que a sociedade se transforme ela mesma em força dirigente e organizadora da vida, a partir do momento em que ela se torna capaz de estabelecer suas próprias diretrizes, onde a relação entre dirigentes e dirigidos também se transforma, apontando para o horizonte da hegemonia das classes subalternizadas.

Em relação à categoria hegemonia, destacamos a necessidade de garantir o “salto catártico” que transforma o momento da subalternidade em autonomia, para, então, poder vislumbrar uma disputa hegemônica. Esse salto pode ser compreendido como o momento que expressa a segunda forma de consciência, por exemplo – a consciência de revolta, enquanto classe. Somente essa forma de consciência não altera estruturalmente as condições de vida dos sujeitos, mas, sem ela, sem o primeiro inconformismo diante das desigualdades vivenciadas pelos sujeitos enquanto classe, não se pode vislumbrar uma futura e possível hegemonia.

A construção de uma hegemonia, portanto, requer a passagem da subalternidade para a autonomia, que se constrói pela recuperação do protagonismo histórico dos subalternos. Essa formação da personalidade histórica é tarefa árdua, processual, que, por exemplo, na atualidade, é obstaculizada pela onda conservadora e reacionária que se alastra mundo afora – e “faz” emergir das profundezas da história os líderes carismáticos. Salientamos que as distinções dos termos e momentos que estamos usando se dá num caráter metodológico, de modo que facilite nossa compreensão, pois, na concretude do dia a dia, esses aspectos estão

imbricados na totalidade. Além disso, a formação humana é um processo contínuo e a revolução se constrói nesse movimento e não apresenta um fim pré-estabelecido.

Sabendo da não linearidade da história e da complexidade das relações humanas, todo esse estudo que tentamos aprofundar não caberia em um “passo a passo” de qualquer manual. Certamente também não foi dessa forma que Gramsci elaborou seu agir-pensar. Há que se levar em conta que as categorias aqui trabalhadas são pedagógicas, processuais, que determinam e são determinadas por uma concepção ontológica de pensar e construir uma nova forma de ser.

### 3.7 A perspectiva “desinteressada” da Escola do Trabalho

Pretendemos articular as questões trabalhadas até o momento com o exemplo teórico-prático do qual Gramsci se dedicou, dentre as suas outras diversas atividades, a desempenhar. Iremos, então, abordar de maneira breve alguns aspectos da perspectiva *desinteressada* da escola do trabalho. O termo “escola desinteressada” pode causar alguma estranheza ao leitor que não conhece os seus pressupostos. O “desinteresse” ao qual Gramsci se refere diz respeito ao que não interessa somente aos indivíduos, ao campo particular ou aos pequenos grupos, mas, sim, à coletividade, à humanidade. Para o autor sardo,

A tendencia atual é abolir qualquer tipo de escola ‘desinteressada’ (não imediatamente interessada) e ‘formativa’, ou de conservar apenas um seu reduzido exemplar, ‘destinado a uma pequena elite de senhores e mulheres que não devem pensar em preparar-se para um futuro profissional, bem como a de difundir cada vez mais as escolas profissionais e especializadas, nas quais o destino do aluno e sua futura atividade são predeterminados (GRAMSCI, 2011b, p. 33).

É interessante retomarmos, ao se falar de escola desinteressada, a interpretação de Gramsci sobre como a cultura era “apresentada” ao povo: A “[...] cultura foi sempre inculcada ao povo na forma de um ceticismo jesuítico,” (NOSELLA, 2004, p. 22), e, contrapondo-se a esse método que categoriza o conhecimento e a cultura como saberes enciclopédicos, Gramsci toma partido em favor do historicismo. Nosella (2004) aponta que o historicismo se trata do método que vivifica e recria a ciência, possibilitando a formação de cientistas humanistas, ou seja, pessoas capazes de “reviverem” os dramas d’antes vividos por outros homens: as suas problemáticas, as suas dúvidas etc.

Ainda de acordo com Nosella (2004), o filósofo sardo é a favor das atividades formativos-culturais para o proletariado em geral, contrapondo-se à ideia de formá-lo na

perspectiva de cultura meramente abstrata, engessada, enciclopédica e burguesa. Sobre a cultura compreendida na perspectiva gramsciana, tem-se que:

É preciso desacostumar-se e parar de conceber a cultura como saber enciclopédico, para o qual o homem é um recipiente a ser enchido e no qual devem ser depositados dados empíricos, fatos brutos e desarticulados [...] Esta não é cultura, é pedanteria; não é inteligência, é intelecto; e contra ela com razão se deve reagir. A cultura é algo bem diferente. É organização, disciplina do próprio eu interior, é tomada de posse da sua própria personalidade, é conquistar uma consciência superior, através da qual consegue-se compreender seu próprio valor histórico, sua própria função na vida[...]" (CRONACHE TORISENI, 1980, *apud* NOSELLA, 2004, p. 44).

Gramsci defende que as atividades formativo-culturais para o proletariado estejam para além do tecnicismo engessado ou da abstração enciclopédica. Ele resgata, desta forma, o sentido da cultura desinteressada, que para Nosella (2004), é uma cultura de ampla visão, séria, profunda, universal e coletiva, ou seja, de interesse de toda a humanidade. É combatido pelo autor sardo a concepção de que o modelo tecnicista da escola profissional seja concebido como democrático, apenas pelo fato de ele abarcar um grande contingente de pessoas. Isso não o torna democrático:

Na escola atual, em função da crise profunda da tradição cultural e da concepção da vida e do homem, verifica-se um processo de progressiva degenerescência: as escolas de tipo profissional, isto é, preocupadas em satisfazer interesses práticos imediatos, predominam sobre a escola formativa, imediatamente desinteressada. O aspecto mais paradoxal reside em que este novo tipo de escola aparece e é louvado como democrático, quando, na realidade, não só é destinado a perpetuar as diferenças sociais, como ainda a cristalizá-las em formas chinesas. (GRAMSCI, 2004, p. 49 *apud* SOBRAL, MORAES, JIMENEZ, 2010, p. 3)

Entra em questão o debate sobre o ensino profissionalizante o qual Gramsci já combatia naquela época (inclusive tendo escrito, em 1916, quatro artigos sobre a Universidade Popular de Turim<sup>47</sup>), que representava o aligeiramento, o protecionismo e os rebaixamentos dos conhecimentos diante de tais métodos pedagógicos. Afora isso, o repentino interesse do Estado em promover a *Escola do Trabalho* para as classes subalternas, enquanto este “sempre recriou escolas de cultura humanista para os ricos” (NOSELLA, 2004, p. 29) denota uma concepção deturpada desse modelo escolar que já apresentava relevância no debate socialista. Desse modo,

---

<sup>47</sup> “Em Turim, a Universidade Popular é uma chama fria. Nem é Universidade, nem é popular. Seus dirigentes são amadores quanto à organização da cultura. O que os move é um tênue e opaco espírito de beneficência, jamais um desejo vivo e fecundo de contribuir para a elevação espiritual através do ensino. Assim como nas instituições de vulgar beneficência, eles na escola distribuem sacolões de alimentos que enchem o estômago, produzindo indigestão, sem deixar algum sinal ou algum germe de nova vida, de vida diferente” (GRAMSCI *apud* NOSELLA, 2004, p. 21).

o Estado se apropria de um tema de cunho socialista para justamente direcioná-lo aos seus interesses “individuais” (de classe!) – contraponto à escola desinteressada.

Destacamos que, no contexto italiano vivido por Gramsci, o modelo profissionalizante ganha maior propulsão por meio da figura do filósofo Giovanni Gentile, que “ocupou o cargo de ministro da instrução pública no governo fascista e, em 1923, fez vigorar uma reforma no sistema educacional, denominada Reforma Gentile” (SOBRAL; MORAES; JIMENEZ, 2010, p. 2). Após a Reforma Gentile, a escola ocupa uma importante posição na disputa das consciências pelo fascismo, que buscam inculcar seus ideais retrógrados e naturalizar seu modo de vida. A “escola do trabalho” sobrepuja-se à essa lógica, destituindo-se de sentido prático e direcionando-se para o viés enciclopédico e “ornamental”.

Ora, essa Escola do Trabalho em nada conversa com o tipo escolar pensando pelos socialistas e nem por Gramsci. A articulação mecânica que transforma a escola em oficina, ainda de acordo com Nosella (2004), revela a tentativa de utilizar o alunado como mão de obra, incentivando o barateamento das forças produtivas e, portanto, agravando a própria exploração. Há que se levar em conta o momento histórico, que remetia a um avanço na industrialização – por conseguinte, maior necessidade de pessoas aptas para trabalhar nas fábricas – e, com a Reforma Gentile, a divisão entre uma escola “clássica, humanista” e uma escola técnicas se torna ainda mais evidente. O híbrido movimento “interessado” de se apropriar de uma pauta socialista para inculcar as premissas capitalistas promove um ensino rebaixado tanto cultural como intelectualmente. Nesse sentido, destacamos:

A divisão fundamental da escola em clássica e profissional era um esquema racional: a escola profissional destinava-se às classes instrumentais, enquanto a clássica destinava-se às dominantes e aos intelectuais. O desenvolvimento da base industrial, tanto na cidade como no campo, gerava a crescente do novo tipo de intelectual urbano: desenvolveu-se, ao lado da escola clássica, a escola técnica (profissional, mas não manual), o que põe em discussão o próprio princípio da orientação concreta de cultura geral, da orientação humanista de cultura geral fundada na tradição greco-romana. Esta orientação, uma vez posta em discussão, foi afastada, pode-se dizer, já que sua capacidade formativa era em grande parte baseada no prestígio geral e tradicionalmente indiscutido de uma determinada forma de civilização. (GRAMSCI, 2004, p. 33 apud SOBRAL, MORAES, JIMENEZ, 2010, p. 6-7)

Noutras palavras, a união do ensino e do trabalho (abstrato e estranhado) caracteriza-se como politecnia. Mesmo com os interesses questionáveis do Estado, que incidem nesse modelo escolar, possibilidades são criadas – contraditoriamente e/ou de forma não intencional – por uma discreta diminuição dos impactos da unilateralização do ensino sob os filhos da classe trabalhadora. A (de)formação ocasionada por esse movimento ainda muito

alguém dos horizontes revolucionários pode culminar em uma vinda formação omnilateral, caso estas não fossem pautadas em mero assistencialismo cultural.

Partindo da negativa a essas formas amesquinhas de instrução popular, Nosella (2004) pontua a tentativa de superar esse modelo pela criação de uma *Associação de Cultura*, proposta pelo jovem Gramsci e Pellegrino, no final do ano de 1917. O espaço formativo seria voltado para os operários de Turim inscritos no PSI. Entretanto, havia uma ideia, sustentada por uma parcela conservadora e reformista do Partido, de que a Associação seria um “clube” recreativo socialista para os trabalhadores. Essa análise em nada tinha a ver com o que Gramsci de fato pensava e propunha para esse espaço, assumido como um organismo formativo cultural de caráter classista e com objetivos revolucionários, ou seja, como um núcleo de organização da cultura genuinamente socialista, juntamente ao Partido. Apesar da tentativa “previamente ideada” por Gramsci e seus companheiros, a Associação não chegou a se concretizar.

Apesar de a Associação não ter vingado, surge o *Clube de Vida Moral* na mesma perspectiva, muito embora tenha durado por um curto período. Essas tentativas ressaltam a preocupação de Gramsci e de alguns companheiros de partido na promoção de um espaço formativo-cultural que vinculasse a classe trabalhadora de Turim – que por ora, se apresentava dispersa – ao saber desinteressado.

Outro exemplo da constante busca de Gramsci por aglutinar, em espaços formativos, os discursos mais avançados da época, a fim de socializá-los às classes potencialmente revolucionárias, foi a sua participação em jornais. Seus escritos não se valiam de pedantismos ou rebaixamentos para se tornar “acessíveis”. Ele acreditava na capacidade intelectual dos trabalhadores, de modo que Sousa (2012) aponta que Gramsci, mesmo ciente das limitações do operariado turinense, diante de sua fraca base político-cultural e de subserviência,

não pormenorizou a capacidade de aglutinação de conhecimento do operariado e não simplificou o discurso em um esquema enciclopédico abstrato, pois sua intenção era levá-lo ao progresso intelectual e consolidar em sua mente uma visão crítica superior da história e do mundo onde vive e luta, passando a influenciar outros numa educação recíproca, tendo como ponto de partida o senso comum do proletariado, o imediato, mas como objetivo a ultrapassagem destes limites para o *universal*. (SOUSA, 2012, p. 48).

Nesse sentido, de acordo com Nosella (2004), Gramsci nutria profunda preocupação para com a preparação dos quadros dirigentes que haveriam de governar o novo

Estado proletário. Os espaços formativos aqui mencionados seriam, portanto, destinados a contribuir com essa tarefa revolucionária. O cerne da questão era: formar pessoas de visão ampla, complexa, de modo a não compactuar com o rebaixamento dos conhecimentos – descartando tanto o assistencialismo como o pedantismo cultural.

O princípio consistia em partir do senso comum popularizado para, a partir deste, de seu núcleo sadio, firmar os alicerces que chegariam a uma nova forma de conhecimento e de, portanto, nova forma de consciência: a consciência filosófica. De acordo com SOUSA (2014, p. 118), “A filosofia da práxis, desse modo, configura-se como a via gramsciana para a formação humana integral, isto é, a filosofia que busca recuperar a união indissolúvel entre teoria e prática, condição para o desenvolvimento humano e social pleno e integral”.

### **3.8 Formação omnilateral, práxis e o princípio unitário**

Como um síntese de nosso estudo até aqui, destacamos que Gramsci ressaltou a necessidade de que se forme o novo intelectual, o intelectual da práxis, pautado em uma consciência dialético-histórica: “desse modo, gera um ambiente de prática de ensino-aprendizagem coletivo que leva à ‘catarse’ pessoal e social, ou seja, à elevação do momento egoísta-corporativo para o ético-político, no qual toda a hierarquia de grupos dirigentes será subsumida pelos dirigidos e não haverá a necessidade de vanguarda” (SOUSA, 2010, p. 88). Isso se torna possível se a filosofia da práxis for compreendida como integral, original, orgânica. O autor afirma:

A escola é o instrumento para elaborar os intelectuais de diversos níveis. A complexidade da função intelectual nos vários Estados pode ser objetivamente medida pela quantidade de escolas especializadas e pela sua hierarquização: quanto mais extensa for a área escolar e quanto mais numerosos forem os “graus” “verticais” da escola, tão mais complexo será o mundo cultural, a civilização de um determinado Estado (GRAMSCI, 2011b, p. 19).

Nesse sentido, a proposta de escola unitária gramsciana busca promover a formação integral de homens e mulheres de um novo tipo, cuja relação dialética com as atividades intelectuais e manuais “a tarefa de inserir os jovens na atividade social, depois de tê-los elevado a certo grau de maturidade e capacidade, para criação intelectual e prática, e certa autonomia na orientação e na iniciativa” (GRAMSCI, 2011b, p. 36). O princípio unitário busca, de acordo com o autor, garantir a formação da autodisciplina intelectual, bem como da autonomia moral. Além disso, esse princípio tem por diminuir o fosso entre a escola e a “vida propriamente dita”,

para que ambas estejam articuladas – já que, de fato, estão – e isso se demonstre na própria vida escolar de jovens e crianças, a partir da superação da divisão intelectual do trabalho, por exemplo. Portanto,

O advento da escola unitária significa o início de novas relações entre trabalho intelectual e trabalho industrial, não apenas na escola, mas em toda vida social. O princípio unitário, por isso, irá se refletir em todos os organismos de cultura, transformando-lhes e emprestando-lhes um novo conteúdo (GRAMSCI, 2011b, 40).

Dotado de intencionalidade pedagógica, o princípio unitário busca que, por meio de atividades que enriqueçam o ser humano, ou seja, por sua práxis, os sujeitos possam, enfim, apropriar-se de si mesmos e de seus produtos, e processualmente possam movimentar-se do estágio primário de consciência gregária e a-histórica para uma compreensão rica em determinações sócio-históricas e culturais; um princípio educativo da filosofia da práxis, ou seja, visando à formação de uma consciência dialético-histórica nos sujeitos, com enfoque nos que compõem as classes subalternas, posto que são esses os agentes transformadores da história.

O senso comum afirma a objetividade do real na medida em que a realidade, o mundo, foi criado por Deus, independentemente do homem, antes do homem, ela é; portanto, expressão da concepção mitológica do mundo; o senso comum, ademais, ao descrever esta objetividade, incide nos erros mais grosseiros; em grande parte, ele ainda permanece na fase da astronomia ptolomaica, não sabe estabelecer os nexos reais de causa e efeito etc., isto é, afirma ser, objetiva uma certa subjetividade anacrônica[...] (GRAMSCI, 2011a, p. 175).

A superação das concepções mitológicas de si e do mundo requer uma efetiva compreensão de mundo que oferece o entendimento histórico do homem e de sua realidade – de fato, o “conhecer a si mesmo” ao qual o autor sardo se refere. Essa dinâmica é chamada, por Gramsci, de filosofia da práxis. Para tanto, a partir de uma leitura ativa e esclarecida sobre os aspectos determinantes do real é que o ser humano se instrumentaliza para modificar sua vida. Vale ressaltar, como pontua Ruiz (1998) que esse processo não é individualizado, mas sim coletivo. “As reais modificações da realidade se dão pela ação coletiva dos homens, pela interação orgânica das várias individualidades[...] É através destas sociedades que o indivíduo toma parte do gênero humano” (RUIZ, 1998, p. 22). É na práxis, portanto, que os homens e mulheres se constroem, são capazes de complexificar seu processo de pensar-agir.

A proposição gramsciana, que nega a apreensão positivista de escola e de vida, sugere que o espaço de formação desses novos homens-massa rumo a uma nova genericidade

humana seja: “[A] Escola única inicial de cultura geral, humanista, formativa, que equilibre de modo justo o desenvolvimento da capacidade de trabalhar manualmente (tecnicamente, industrialmente) e os desenvolvimentos das capacidades de trabalho intelectual” (GRAMSCI, 2011b, p. 33).

Promover a formação da autodisciplina intelectual e da autonomia moral dos indivíduos é fortalecer aspectos basilares na constituição do princípio unitário gramsciano. Segundo o autor, há um verdadeiro salto entre a escola propriamente dita e a vida, “não uma passagem racional da quantidade (idade) à qualidade (maturidade intelectual e moral)” (GRAMSCI, 2011b, p. 32). Nesse sentido, a escola unitária, sobretudo em sua última fase, tem por intuito trazer aspectos da vida para o interior da realidade escolar, através da práxis educativa, a fim de diminuir o abismo existente entre esses dois momentos complementares do real e promover nos sujeitos uma *reforma moral*. Destarte, o autor reafirma a importância da supressão da divisão entre a escola e a vida, principalmente nos anos finais do período escolar:

O estudo e aprendizado dos métodos criativos na ciência e na vida devem começar nesta última fase da escola, não devendo mais ser monopólio da universidade ou ser deixado ao acaso da vida prática: esta fase escolar já deve contribuir para desenvolver o elemento da responsabilidade autônoma nos indivíduos [...] (GRAMSCI, 2011b, p. 39).

O arcabouço teórico gramsciano, no que concerne à educação, compreende a formação humana como um metabolismo entre a materialidade e a subjetividade. Os sujeitos, que antes passavam por um abrupto salto entre a escola e a “vida propriamente dita”, tem, a partir da concretização da escola unitária a possibilidade de articular a formação da sua autoconsciência – processualmente orientada para a formação da consciência filosófica – desde as idades escolares.

Retomando a história da escola na sociedade, tomamos como exemplo a acertada colocação de Gramsci: “A divisão fundamental da escola em clássica e profissional era um esquema racional: a escola profissional destinava-se às classes instrumentais, enquanto a clássica destinava-se às classes dominantes e aos intelectuais” (GRAMSCI, 2011b, p. 33). Desse esquema, as classes instrumentais sempre se desfavoreceram. Os conteúdos que eram restritos às classes dominantes; o pensar, o filosofar, o próprio ócio<sup>48</sup> etc, precisam fazer parte do círculo sócio-histórico e cultural da classe trabalhadora. É preciso se reapropriar da história que foi e ainda é negada aos subalternizados.

---

<sup>48</sup> Conceito de ócio, ver definição.



Destacamos ainda que, de acordo com a via gramsciana, os filhos da classe trabalhadora não devem se ater a uma educação meramente profissionalizante, tal qual o atual modelo politécnico adotado nas escolas que assumem o “princípio educativo do trabalho”. O conceito de escola unitária não deve ser confundido com a mera introdução dos sujeitos no mundo do trabalho, sob a égide da concepção estranhada tanto daquele como da própria vida, de maneira tecnicista e acrítica; tampouco com a deformação do termo “integral”, referente somente ao tempo de permanência na escola. Acreditamos que esse simples revisionismo não resolverá as profundas questões escolares. A real proposição gramsciana é a de uma formação omnilateral dos homens e das mulheres, na circunstância de uma escola única, que promova sua verdadeira tomada de consciência. Um adendo sobre a “tomada de consciência” faz-se aqui necessário:

O processo de tomada de consciência não pode ser confundido com pressupostos psicanalíticos, porque tomar consciência, em Gramsci, é tornar cognoscível, com base na realidade concreta/objetiva, os reais moventes da ação, ao mesmo tempo em que busco/construo uma concepção de mundo que possa tornar explícitos estes moventes, construídos, em última instância, a partir do processo histórico (RUIZ, 1998, p. 68).

Ou seja, trata-se de lançar luzes no que está incógnito, trazer os elementos concernentes ao senso comum à uma nova consciência filosófica, a fim de fomentar uma nova concepção de mundo que possa ter em seu agir-pensar elementos históricos que demonstram a verdadeira “natureza” do homem, a saber, a sua história – a história da humanidade e de seus constructos. Sobre esse aspecto da natureza humana, Gramsci diz:

A afirmação de que a “natureza humana” é o “conjunto das relações sociais” é a resposta mais satisfatória porque inclui a ideia de devir: o homem “devém”, transforma-se continuamente com as transformações das relações sociais; e, também, porque nega o “homem em geral”: de fato, as relações sociais são expressas por diversos grupos de homens que se pressupõem uns aos outros, cuja unidade é dialética e não formal. [...] Também é possível dizer que a natureza do homem é a “história” [...] contanto que se dê à história o significado de “devir”. [...] Por isso, a “natureza humana” não pode ser encontrada em nenhum homem particular, mas em toda história do gênero humano [...] enquanto em cada indivíduo se encontram características postas em relevo pela contradição com as de outros homens (GRAMSCI, 2011a, p. 245).

A formação omnilateral através da filosofia da práxis e sob circunstância da escola unitária, demarcando a luta pela hegemonia é, então, um objetivo assumido pelo marxista italiano. A compreensão de uma filosofia da práxis desenvolvida por Gramsci, tem como

fundamento o momento de crítica e superação do senso comum<sup>49</sup>, do modo de pensar anterior e menos desenvolvido para uma concepção de vida superior, demarcando o movimento de tomada de consciência. Nesse sentido,

A consciência de fazer parte de uma determinada força hegemônica (isto é, a consciência política) é a primeira fase de uma ulterior e progressiva autoconsciência na qual teoria e prática finalmente se unificam. Portanto, também a unidade de teoria e prática não é um dado mecânico, mas um devir histórico, que tem a sua fase elementar e primitiva no sentimento de ‘distinção’, de ‘separação’, de independência quase instintiva, e progride até a aquisição real e completa de uma concepção de mundo coerente e unitária (GRAMSCI, 2011a, p. 103-104)

A práxis humana, no contexto da propriedade privada capitalista que se vale do ser humano como força de trabalho assalariada, assume a função alienante, em contraponto a sua potência humanizadora. Quando a relação homem e natureza é mediada pelo trabalho estranhado, o ser humano aliena-se da sua própria natureza, aliena-se do processo produtivo e do produto, e de si como parte componente do gênero humano. O modelo relacional capitalista, é, portanto, “autoalienante”, pois, ainda de acordo com Iasi (2011), alienando-se da atividade que o humaniza, o ser humano se aliena de si próprio: “em vez de o trabalho tornar-se o elo do indivíduo com a humanidade, a produção social da vida, metamorfoseia-se em um meio de garantir a própria sobrevivência particular” (IASI, 2011, p.22). No contrafluxo da autoalienação, a autoconsciência é, portanto, um devir histórico que se apresenta como unificação da teoria e da prática, ou seja, a autoconsciência é uma expressão da filosofia da práxis.

---

<sup>49</sup> “[...] e isto após basear-se sobre o senso comum para demonstrar que todos são filósofos e que não se trata de introduzir ex novo uma ciência na vida individual de ‘todos’, mas de inovar e tornar ‘crítica’ uma atividade já existente” (GRAMSCI, Q11, p. 101).

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Com efeito, não é puro derrotismo pensar que tudo vai mal sem indicar criticamente uma saída para esse mal?*  
(Gramsci).

Na leitura marxiana, evidencia-se que as condições concretas e subjetivas em que o indivíduo se encontra modificam a forma com a qual ele integra e atua no ciclo de sua própria história individual e coletiva: “os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas, assim como se encontram” (Marx, 2011, p. 25).

As condições objetivas e subjetivas do indivíduo correlacionam-se dialeticamente e é pela práxis, a partir da dinâmica de objetivação da prévia ideação, que o homem consegue emergir de sua condição anterior. Nesse movimento que se repete, a história se desdobra. Hoje, a volatilidade das notícias que recebemos se contrapõe à intensidade dos acontecimentos. Os mais diversos cenários são construídos e reconstruídos em pouco tempo, conferindo ainda mais assertividade à inferência de Engels e Marx, onde “tudo que é sólido se desmancha no ar”<sup>50</sup>.

Tendo em vista o estudo realizado, compreende-se que as diversas atividades humanas, mesmo as ditas “individuais”, têm, sim, caráter social, visto que somos seres sociais que agem não “individualmente”, mas mediante determinações que a realidade nos impele. Os seres humanos se educam e se formam enquanto agentes das práxis desenvolvidas ao longo da história. Segundo Marx, “[...] o caráter social é o caráter universal de todo o movimento; assim como a sociedade mesma produz o homem enquanto homem, assim ela é produzida por meio dele” (MARX, 2004, p.106).

A formação humana e seu enlace para com a práxis é inegável, e, nessa perspectiva de superar a compreensão gregária e unitária das determinações do real, a via gramsciana propõe que, por meio de uma formação omnilateral praticada e teorizada pela filosofia da práxis, seja possível garantir a formação dos intelectuais orgânicos das classes trabalhadoras e potencializar o processo de emancipação humana. Dessa forma,

---

<sup>50</sup> Engels e Marx em *O Manifesto Comunista*.

Fundamental é a construção dos intelectuais da classe. Entendidos estes não como eruditos possuidores de diplomas universitários, mas como aqueles que pensam as questões e as práticas de sua classe elevando-se da imediatividade à construção da racionalidade. Só para termos clareza das dificuldades do processo, lembremos que os intelectuais das classes dominantes são construídos ao longo de décadas, por um esquema de escolaridade prolongada e continuada, voltada sempre para implementação da ordem vigente, entendida como natural e, portanto, única (DIAS, 2012, p. 48-49).

O marxista italiano compreende como um dos maiores equívocos metodológicos buscar caracterizar o intelectual orgânico a partir de um: “[...] critério de distinção no que é intrínseco às atividades intelectuais, em vez de buscá-lo no conjunto do sistema de relações no qual essas atividades [...] se encontram” (GRAMSCI, 2011b, p. 18). Ainda para Gramsci, o *homo faber* não prescinde do *homo sapiens* e vice-versa. A práxis se revela pelo movimento concreto entre as atividades intelectuais que se exteriorizam, por meio de atividades práticas. Mesmo nas atividades “mecânicas”, há que se considerar a existência de trabalho intelectual. Desta feita, como já dito, ainda que para ele todos os homens sejam filósofos, nem todos assumem essa função na sociedade. A forma como esses intelectuais se organiza é o que determina sua função. Daí a “vontade”, a organicidade e compreensão de “classe para si” que esses indivíduos carecem.

A fim de que se possa, no conjunto das relações, superar a sociedade de classes, inclusive, pela divisão do trabalho que ora dignifica ora degrada o homem, assume-se aqui, a relevância das contribuições acerca da formação do intelectual orgânico para a superação desse modelo por meio de uma estratégia revolucionária de luta contra hegemônica. Uma das premissas que distinguem a filosofia da práxis do atual modelo societário que vivemos é que:

A filosofia da práxis não busca manter os “simples” na sua filosofia primitiva do senso comum, mas busca, ao contrário, conduzi-los a uma concepção de vida superior. Se ela afirma a exigência do contato entre os intelectuais e os simples não é para limitar a atividade científica e para manter uma unidade no nível inferior das massas, mas justamente para forjar um bloco intelectual-moral que torne politicamente possível um progresso. (GRAMSCI, 2011a, p. 103).

Para as classes dominantes, é interessante que as classes subalternas continuem onde estão, ou seja, “às margens” da história. Logo, o “salto catártico” é necessário como momento representativo da consciência política, que integra uma determinada hegemonia: das classes dominantes. O senso comum das filosofias espontâneas tem de se manter nas esferas mais superficiais e aparentes, enquanto o “núcleo sadio” do senso comum não é acessado pelas massas. Fomentar esse acesso, de modo que as massas se tornem autônomas, é papel central do

intelectual – ele tem de estar articulado às classes revolucionárias para buscar garantir que seja dirigente antes mesmo de ser dominante.

Sabendo que a captura das consciências é uma constante forma de disputa da classe dominante, organizar e confrontar as visões de mundo vigentes é um essencial movimento contra hegemônico. A organização da classe revolucionária em locais de trabalho, na imprensa, nos locais de estudo etc. é uma forma de “desafinar o coro dos contentes”<sup>51</sup>, por meio da adesão de uma nova visão de mundo que seja compartilhada com outras pessoas, ou seja, uma reformulação do senso comum.

O capital, que, segundo Tumolo (2005) se subjetiviza ou se hominiza, reificando as relações sociais e o ser social, assume essa complexa forma pela divisão do trabalho e do conhecimento, que representam os interesses de uma classe detentora dos meios de produção em detrimento de uma outra que é a real produtora, porém encontra-se na subalternidade. O imperativo dominante, a fim de “[...] instruir para o mundo produtivo e disseminar os ideais dominantes através de sua visão de mundo, sua filosofia” (SOUSA, 2012, p. 105) mantém a hegemonia das ideologias dominantes de modo que a classe revolucionária se submeta àquela.

A atual retomada do irracionalismo no Brasil, que já apresentara sinais de enfraquecimento – muito pelo avanço das teorias pós-modernas, vale dizer – revela que as contradições arraigadas em nosso solo brasileiro brotam como erva daninha e se regeneram feito fênix: as origens colonizatórias e seus atributos cristãos, latifundiários, xenófobos etc. não serão superados via pós-modernidade, que no subjetivismo busca as respostas só para si, e não para o mundo.

Há necessidade urgente de relações mais humanas e reais: a partir da instrumentalização dos conhecimentos desenvolvidos pela humanidade é necessária a (re)apropriação do que de mais avançado produzimos, a fim de que superemos as compreensões dogmáticas e retrógradas do mundo para, enfim, compreensões mais elevadas da totalidade da vida. Diante disso, acreditamos que a massificação das *fake news* seja um exemplo da desumanização e deformação que vivemos na atualidade. Entendemos que:

[...] é necessário combater com vários meios, dos quais o mais importante deveria ser um melhor conhecimento das noções científicas essenciais, divulgando a ciência através de cientistas e estudiosos sérios e não mais de jornalistas oniscientes e de autodidatas presunçosos (GRAMSCI, 2007, p. 176).

---

<sup>51</sup> Torquato Neto.

Portanto, é necessário, por um crucial processo de formação omnilateral, vencer as figuras carismáticas que se beneficiam das vulnerabilidades dos momentos de crise para dar golpes em favor das suas classes (dominantes), coroando-se sempre como os “salvadores da pátria” – mal sabendo que a gente, parafraseando Caetano Veloso, não tem pátria: a gente tem mátria. E quer fratria. Para isso, um caminho possível, nos parece, se dá pela filosofia da práxis, que na compreensão gramsciana: “se realiza no estudo concreto da história passada e na atividade atual de criação de uma nova história” (GRAMSCI, 2011a, p.151).

O aspecto historicista é uma constante na compreensão do autor acerca do mundo e, por suposto, na formação humana. É um aspecto orgânico da inauguração da filosofia da práxis que, que segundo o filósofo sardo “[...] é o historicismo absoluto, a mundialização e a terrenalidade absoluta do pensamento, um humanismo absoluto da história. Nesta linha é que deve ser buscado o filão de uma nova concepção de mundo” (GRAMSCI, 2011a, p. 155).

O humanismo historicista do qual Gramsci trata é o próprio movimento de tornar cognoscível a própria consciência, se apropriar do que antes era encoberto por teorias irracionistas e alheias tanto à história passada como com a possibilidade criar uma história. O embate dessa nova forma de conceber a si e o mundo não perde de vista sua articulação orgânica com as massas, pois ela é a elaboração de um novo senso comum.

Aliás, por este seu caráter tendencial de filosofia de massa, a filosofia da práxis só pode ser concebida em forma polêmica, de luta perpétua. Todavia, o ponto de partida deve ser sempre o senso comum, que é espontaneamente a filosofia das multidões, as quais se trata de tornar ideologicamente homogêneas (GRAMSCI, 2011a, p. 116).

Nossa pesquisa buscou, portanto, traçar a relação da formação da consciência com a formação humana, buscando entender, mesmo que de forma embrionária, como as consciências são disputadas. As categorias gramsciana nos deram suporte para buscar compreender esses processos. Correndo o risco de nos tornar repetitivos, o autor nos é um farol teórico-prático que aponta caminhos de superação do senso comum no sentido de alcançar uma consciência filosófica. Portanto, nosso esforço de tentar demonstrar a relação do pensamento de Gramsci com a formação humana e da consciência se faz no sentido não de ser uma “descoberta”, mas intuindo difundir “criticamente verdades já descobertas”, como aponta o autor:

Criar uma nova cultura não significa apenas fazer individualmente descobertas “originais”; significa também, e sobretudo, difundir criticamente verdades já descobertas, “socializá-las” por assim dizer; e, portanto, transformá-las em base de ações vitais, em elemento de coordenação e de ordem intelectual e moral. O fato de

que uma multidão de homens seja conduzida a pensar corretamente e de maneira unitária a realidade presente é um fato “filosófico” bem mais importante e “original” do que a descoberta, por parte de um “gênio” filosófico, de uma nova verdade que permaneça como patrimônio de pequenos grupos intelectuais (GRAMSCI, 2011a, p. 96).

A filosofia da práxis, pois, busca se apropriar do passado para compreender o presente e vislumbrar o futuro. Esse movimento contínuo de forças antagônicas que se constroem *na e pela* humanidade em suas mais diversas relações inscreve-se na configuração da história e a permite desdobrar-se de forma não-linear. São os homens e as mulheres em suas diversas práxis que tecem a teia da vida, não nas condições ideais, mas naquelas que estão postas, a fim de transformá-las em uma sociedade, enfim, emancipada. Gonzaguinha bem cantou: “somos nós que fazemos a vida, como der, ou puder, ou quiser”.

## REFERÊNCIAS

- COUTINHO, C. N. **O estruturalismo e a miséria da razão**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- GRAMSCI, A. Caderno 12 [1932]. Apontamentos e notas dispersas para um grupo de ensaios sobre os intelectuais. In: GRAMSCI, A. **Cadernos do cárcere**. Trad: Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- GRAMSCI, A. **Cadernos do Cárcere**. V. 1. Introdução ao estudo da filosofia. A Filosofia de Benedetto Croce. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011a.
- GRAMSCI, A. **Cadernos do Cárcere**. V. 2. Os intelectuais. O princípio educativo. Jornalismo. 7. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011b.
- GRAMSCI, A. **Cadernos do Cárcere**. V. 3. Maquiavel, notas sobre o Estado e política. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- GRAMSCI, A. Caderno 22 [1934]: Americanismo e Fordismo. In: GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere**. V. 4. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p. 241-282.
- GRAMSCI, A. **Literatura e vida nacional**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- HALL, S; MCDONOUGH, R; LUMLEY, B; MCLENNAN, G; PETERS, R; MOLINA, V. **Da ideologia**: Althusser, Gramsci, Lukács, Poulantzas. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1984.
- IASI, M. **Ensaio sobre consciência e emancipação**. São Paulo: Expressão Popular, 2011.
- KORYBKO, A. **Guerras híbridas**: das revoluções coloridas aos golpes. São Paulo: Expressão Popular, 2018.
- KUENZER, A. Z. **Pedagogia da fábrica**: As relações de produção e a educação do trabalhador. São Paulo: Cortez, 2011.
- LESSA, S; TONET, I. **Introdução à filosofia de Marx**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- LOSURDO, D. **Democracia ou bonapartismo**: triunfo e decadência do sufrágio universal. Rio de Janeiro: UFRJ/UNESP, 2004.
- LUKÁCS, G. **As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem**. Disponível em:  
[http://www.gestaoescolar.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/sem\\_pedagogica/fev\\_2009/bases\\_ontologicas\\_pensamento\\_atividade\\_homem\\_lukacs.pdf/](http://www.gestaoescolar.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/sem_pedagogica/fev_2009/bases_ontologicas_pensamento_atividade_homem_lukacs.pdf/) Acesso em 25 mar 2019.
- LURIA, A. R. A atividade consciente do homem e suas raízes histórico-sociais. In: LURIA, A. R. **Curso de Psicologia Geral**. Disponível em:  
<https://www.marxists.org/portugues/luria/ano/mes/90.pdf>. Acesso em: 10 jun 2022.
- MANACORDA, M. A. **O princípio educativo em Gramsci**. São Paulo: Alínea, 2013.



MARX, K; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MARX, K. **O Capital**. V. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008a.

MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, K; ENGELS, F. **O Manifesto comunista 150 anos depois**. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2008b.

MARX, K. **O 18 de Brumário de Napoleão Bonaparte**. Disponível em: < [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2804654/mod\\_resource/content/0/Marx%20-%20O%2018%20Brum%C3%A1rio%20de%20Lu%C3%ADs%20Bonaparte%20%28Boitempo%29.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2804654/mod_resource/content/0/Marx%20-%20O%2018%20Brum%C3%A1rio%20de%20Lu%C3%ADs%20Bonaparte%20%28Boitempo%29.pdf)>. Acesso em 15 mai 2022.

MENDONÇA, S. G. L; SILVA, V. P; MILLER, S. **Marx, Gramsci e Vigostki: aproximações**. Araraquara: Junqueira&Marin editores, 2012.

NOSELLA, P. **A escola de Gramsci**. São Paulo: Cortez: 2004.

OLIVEIRA, M. K. Pensar a educação: contribuições de Vygotsky. In: CASTORINA, José Américo. FERREIRO, Emília. LERNER, Délia. OLIVEIRA, Marta Kohl de. **Piaget e Vygotsky: novas contribuições para o debate**. São Paulo: Editora Ática, 2002.

REGO, T. C. **Vygotsky: uma perspectiva histórico-cultural da educação**. Petrópolis: Editora Vozes, 1994

REICH, W. **Psicología de masas del fascismo**. Madrid: Editorial Ayuso, 1972.

SAVIANI, D. **Pedagogia Histórico-Crítica: primeiras aproximações**. 10 ed. Ver. São Paulo: Autores Associados, 2008.

SOBRAL, K; MORAES, B; JIMENEZ, S. Escola unitária e princípio educativo em Gramsci: ensaios de compreensão à luz do caderno 12. **Filosofia & Educação**, v. 2, n. 1, p. 83-100, 2010. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rfe/article/view/8635525>. Acesso em: 05 mar 2022.

SOBRAL, K. **A natureza onto-histórica do princípio educativo: uma análise com base nas contribuições de Gramsci e Lukács**. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual do Ceará, Programa de pós-graduação em Educação, Fortaleza, 2021. Disponível em: [http://www.uece.br/ppge/wp-content/uploads/sites/29/2021/02/Tese\\_KARINE-MARTINS-SOBRAL.pdf](http://www.uece.br/ppge/wp-content/uploads/sites/29/2021/02/Tese_KARINE-MARTINS-SOBRAL.pdf). Acesso em: 07 mar 2022.

SOUSA, J. R. **Gramsci: educação, escola e formação: Caminhos para a emancipação humana**. Curitiba: Appris, 2014.

SOUSA, J. R. **A formação humana omnilateral e a proposição da escola unitária de Antonio Gramsci: uma análise à luz da ontologia marxiana**. Dissertação (Mestrado em Educação Brasileira) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Fortaleza, 2012.

SOUSA JUNIOR, J. **Práxis, ontologia e formação humana**. Lisboa: Lisbon, 2021.

RUIZ, E. M. **Freud no divã do cárcere: Gramsci analisa a psicanálise**. Campinas: Autores Associados, 1998.

TONET, I. **Educação, cidadania e emancipação humana**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.

TUMOLO, P. S. O significado do trabalho no capitalismo e o trabalho como princípio educativo: ensaio e análise crítica. **Revista Trabalho Necessário**, v.1, n. 1, 2003.