

SOBRE A NOÇÃO DE IDEOLOGIA EM GRAMSCI: análise e contraponto

Artur Perrusi¹

Resumo

O artigo analisa a noção de ideologia em Gramsci, embora o pensador italiano não tenha uma teoria sistemática sobre o tema. A noção gramsciana combina, de forma original, algumas inferências de Marx. Assim, a ideologia seria o campo ideativo e axiológico da sociedade e, ao mesmo tempo, estaria fundamentada nas posições de classe. Ao longo do texto, discute-se o caráter da ideologia e sua relação com a política e a noção gramsciana de hegemonia. Igualmente, examina-se seu alcance e seus limites, fazendo-se alguns contrapontos com outras teorizações nas ciências sociais.

Palavras-chaves

Gramsci. Teoria da Ideologia. Hegemonia

¹ Professor da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

ON THE NOTION OF IDEOLOGY IN GRAMSCI: analysis and counterpoint

The article analyses the notion of ideology in Antonio Gramsci's work, although he has not developed a systematic theory about the topic. The Gramscian notion of ideology combines, in an original manner, some of Karl Marx's inferences on the topic. According to Gramsci, ideology comprises the ideational and axiological field of society, as well as it is based in class positions. The article also discusses the ideology feature and its relation to politics and to the Gramscian notion of hegemony. Likewise, the article explores the limits and possibilities of the notion of ideology, contrasting it with other theorizations in social sciences.

Keywords

Gramsci. Theory of Ideology. Hegemony.

Introdução

Nosso intuito, nesse artigo, é discutir a noção de ideologia em Gramsci. Revisita-la, por assim dizer, mostrando seu alcance e seus limites. Acreditamos que o pensador italiano aborda, ao vincular a ideologia à hegemonia, questão central da sociologia política: o exercício da dominação. Com sua noção de ideologia, Gramsci oferece uma concepção axiológica da política e, com sua noção de hegemonia, uma concepção política dos valores. Tais concepções estão intrinsecamente relacionadas ao tema da dominação, em particular a dominação de classe. A força analítica e normativa da noção gramsciana de ideologia reside, justamente, na sua capacidade descritiva das práticas sociais de dominação. Permite, assim, a descrição concreta das relações de poder, por meio do mapeamento das construções hegemônicas, na sociedade contemporânea.

Nesse sentido, apesar do tom crítico do artigo, defendemos que a noção de ideologia em Gramsci possui valor heurístico para pensar o mundo contemporâneo. Tal situação não significa que sua noção de ideologia não precise de modificações; longe disso, pois só significa, na realidade, que

ainda é um bom ponto de partida analítico. Para explicitar a fecundidade desse ponto de partida, queremos justamente descrever a base teórica da noção gramsciana de ideologia. Mas nossa pretensão, aqui, seria menos reconstruí-la do que produzir sua descrição analítica. Para isso, ficaremos cativos ao “marxismo” de Gramsci, reconhecendo que seria impossível tornar sua noção de ideologia inteligível sem dialogar por dentro de suas posições normativas.

Portanto, inicialmente, situaremos as posições de Gramsci. Queremos, no caso, fazer uma contextualização geral de suas posições. Depois, discutiremos a noção gramsciana de ideologia e suas relações, por meio da política, com a noção de hegemonia.

Ideologia e marxismo.

Nada mais polêmico, no marxismo, do que a discussão sobre a ideologia. A polêmica surge e ressurgue devido ao fato bastante simples de que, em Marx, não existe, propriamente, uma teoria da ideologia. Entretanto, existem elementos para uma teorização que estão espalhados, difusamente, por toda a sua obra, permitindo com isso uma profusão de interpretações; logo, um trabalho de exegese *ad nauseum*. Ocorre, assim, o que chamaríamos na psicanálise de “superinterpretação”, isto é, a cada interpretação surgiria uma nova posição sobre o texto.

Evidentemente, na própria obra de Marx, existe um limite de interpretação de seu conteúdo; contudo, as posições marxianas sobre a ideologia nem sempre são sistemáticas e, por isso, levam invariavelmente a interpretações contraditórias. Com o tempo, as interpretações foram fugindo de uma leitura literal do texto de Marx, passando a existir um leque de posições menos marxianas do que marxistas, correspondente em linhas gerais às diversas posições políticas do marxismo.

Nesse sentido, como propõe Raymond Williams, podemos inferir três parâmetros gerais sobre a conceituação de ideologia:

- 1) “um sistema de crenças característico de uma classe ou grupo”;
- 2) “um sistema de crenças ilusórias - ideias falsas ou consciência falsa - que se pode contrastar com o conhecimento verdadeiro ou científico”;
- 3) “o processo geral da produção de significados e ideias”.
(Williams, 1979: 60).

Utilizando a classificação acima, em relação aos marxismos, podemos representá-los, de forma esquemática, do seguinte modo:

- Lênin enquadrar-se-ia no parâmetro 1): a ideologia fundamentada em posições de classe;
- Lukács combinaria os parâmetros 1) e 2). A ideologia é fundamentada em posições de classe, mas são percepções ilusórias ou falsas da realidade, com exceção da ideologia revolucionária da classe operária;
- Althusser representaria o parâmetro 2): a ideologia como falsa consciência, embora expres são imaginária de práticas sociais concretas;
- Enfim, o parâmetro 3) foi utilizado, frequentemente, por estudiosos marxistas da área de linguística.

Gramsci combinaria, de forma original, o parâmetro 1) com o 3). A ideologia seria o campo ideativo e axiológico da sociedade e, ao mesmo tempo, estaria fundamentada nas posições de classe. Afora que, sendo expressão das relações de classe, a ideologia seria percebida como relação de poder, ou seja, seria um dos aspectos da dominação de classe. A ideologia, nesse sentido, seria um instrumento privilegiado para a classe dominante assegurar a coesão social e, também, uma forma de as classes subalternas tomarem consciência de sua existência coletiva e da própria realidade de sua subordinação.

Em relação à posição 2, no caso, a ideologia como falsa consciência, a definição gramsciana seria um tanto neutra, com a vantagem de ser

extensiva (CLOUTIER, 1983: 244). As representações ideológicas seriam implícitas e explícitas, mas não seriam, por definição, ocultas ou invisíveis, necessariamente manipuladoras ou reacionárias. Gramsci prefere outras dicotomias, que fujam da velha divisão entre essência e aparência, tais como passiva/ ativa, articulado/ inarticulada, orgânica/ inorgânica. A ideologia, em Gramsci, não seria imaginária, mas sim real, com materialidade estrutural específica. Inerentemente falsa ou verdadeira, de fato, não seria questão, pois seria ativa historicamente, uma força viva e, portanto, “verdadeira”. As representações ideológicas seriam, *mutatis mutandis*, assemelhadas às representações coletivas de Durkheim, sem seu peso funcional, é certo, mas vinculadas às relações de poder. Aparentemente, Gramsci tentou escapar de uma visão racionalista da ideologia, ao se afastar da noção de falsa consciência. Em consequência, na sua posição, inexistiria oposição ou ruptura entre a ciência (vista como reduto da verdade) e a ideologia (como reduto do erro, da ilusão e da falsidade). Posição bem diferente da de Althusser (2010), por exemplo, que defendeu a completa separação entre ciência e ideologia. Como veremos adiante, embora tenha vantagens evidentes, sua posição paga um preço ao aproximar a ideologia da tomada de consciência, isto é, do processo de conscientização.

Dessa forma, o combate das classes dominadas contra a ideologia dominante não seria contra a sua falsidade, mas sim porque ela é real, tão “verdadeira” que se tornou historicamente objetiva. A luta da ideologia dominada, pela sua emancipação e contra a ideologia dominante, seria uma luta entre duas “verdades” objetivadas no terreno da história, isto é, seria o choque de duas hegemonias diferentes e antagônicas, “correspondentes a dois modos de produção visíveis historicamente” (BADALONI, 1978: 11).

Na obra de Gramsci, contudo, tampouco existe uma teoria sistemática da ideologia, embora encontremos, ao longo dos “Cadernos do Cárcere”, passagens sugestivas sobre o tema. Além do mais, sua obra foi feita em circunstâncias especiais -- num cárcere fascista -- nas quais eram necessárias imprecisões terminológicas para burlar a censura, com mudanças de nome e de foco, etc.; assim, exige-se do estudioso uma espécie de conhecimento filológico para encontrar os diversos termos que possam, por exemplo, ser traduzidos conceitualmente como ideologia (BARATTA,

2011). Além do mais, as imprecisões com o conceito de ideologia podem também ser justificadas pela especificidade dos “Cadernos do Cárcere”, que são um verdadeiro laboratório conceitual (BIANCHI, 2008) onde se realizam várias “experiências” de natureza teórica; ou seja, são testados diversos termos diferentes -- vide “concepção de mundo” -- mas que, conceitualmente, são semelhantes. Acontece, destarte, uma polissemia do termo ideologia, com uma circularidade de termos diversos, embutidos numa mesma problemática.

O caráter da ideologia

Gramsci relaciona a ideologia ao que chama de “forças materiais”, reproduzindo aqui a velha dialética marxiana entre infraestrutura e superestrutura, embora tente fugir dessa irresolúvel dicotomia. Ao examinar algumas análises de Marx sobre “a solidez das crenças populares”, conclui que

[...] as forças materiais são o conteúdo e as ideologias as formas - sendo que esta distinção entre forma e conteúdo é puramente didática, já que as forças materiais não seriam historicamente concebíveis sem forma e as ideologias seriam fantasias individuais sem as forças materiais (1966: 63).

No fundo, afirma que a dicotomia entre infraestrutura e superestrutura, um problema que enreda a discussão sobre a ideologia no marxismo, é apenas “didática”. Ideologia não é, na verdade, “forma” da estrutura material, e sim uma dimensão ontológica que reproduz, por meio de práticas e ações sociais, a estrutura da sociedade. Gramsci postula um sentido positivo à ideologia ao percebê-la como dimensão ontológica, embora ressalte, em várias passagens de sua obra, o caráter negativo da ideologia. Há, assim, um alargamento conceitual da noção, cabendo inclusive os processos cognitivos e gnosiológicos.

Gramsci, com efeito, deduz que a

Proposição contida na ‘Introdução à Crítica da Economia Política’, segundo a qual os homens tomam conhecimento dos conflitos de estrutura no terreno das ideologias, deve ser considerada como uma afirmação de valor gnoseológico e não puramente psicológico e moral (1966: 52).

Na afirmação acima, há uma nítida ênfase na consciência, além de incorporar, na dimensão ideológica, fatores axiológicos e psicológicos. Afirmar o papel da consciência é, como consequência, estabelecer uma função para o conhecimento. Não é surpreendente que, no campo da ideologia, o conhecimento passa a ter um papel político, pois “uma reforma das consciências e dos métodos de conhecimento é um fato de conhecimento, um fato filosófico” (1966: 52). Gramsci amplia a afirmação leninista de que não há ação revolucionária sem teoria revolucionária. O alcance da teoria revolucionária torna-se bem maior ao se identificar com a própria ideologia revolucionária: visão de mundo das classes subalternas (senso comum) + teoria revolucionária (filosofia da práxis) = ideologia revolucionária (bom senso). Agora, a ideologia implica conhecimento do mundo – uma reforma moral e cognitiva de longo alcance. Estamos diante de uma noção larga de conhecimento, que englobaria a ciência, vista como uma das inúmeras modalidades de conhecimento existentes na sociedade. Seria a defesa de um *continuum* entre os vários tipos de conhecimento, amalgamados pelo trabalho de elaboração ideológica.

Curiosamente, tal noção de conhecimento, que engloba como momento o saber científico, baseia-se numa leitura bastante original da “Introdução” de Marx, cuja posição não coloca a ciência como uma forma ideológica:

Na consideração de tais transformações é necessário distinguir sempre entre a transformação material das condições econômicas de produção, que pode ser objeto de rigorosa verificação da ciência natural, e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas,

em resumo, as formas ideológicas pelas quais os homens tomam consciência deste conflito e o conduzem até o fim (MARX, 1978: 130).

Como fica exposto, Marx não coloca entre as formas ideológicas a ciência e, ao mesmo tempo, afirma que “a transformação material das condições econômicas de produção” deve ser apreciada com o rigor das ciências naturais; isto é, ele distingue formas de pensamento não redutíveis à ideologia. Gramsci, provavelmente, interessou-se por essa posição de Marx, porque as formas ideológicas foram (logo, *podem ser*) identificadas à tomada de consciência. E lhe interessa, do ponto de vista de sua filosofia política, aproximar a ideologia da consciência e, com isso, analisar o processo de conscientização. Daí, inclusive, sua atração profunda pela literatura e pela educação -- nesse ponto, não causa surpresa algumas aproximações entre Gramsci e Paulo Freire (SEMERARO, 2007; MISOCZKY, 2009). Assim, seu pequeno pulo, em relação a Marx, foi colocar *também* a ciência entre as formas ideológicas.

Contudo, como dissemos anteriormente, essa não é a única posição de Marx sobre a ideologia -- é só lembrarmos, por exemplo, da *câmera obscura* (2007: 94). Na crítica marxiana à ideologia, a tese da falsa consciência não pode ser descartada assim tão facilmente. Apareceria, assim, como *mistificação* (BURAWOY, 2011) e caracterizaria relações sociais no capitalismo. É por esse mecanismo que Marx explica como a exploração torna-se opaca na forma do trabalho assalariado, por meio da ilusão igualitária e individualista do contrato de trabalho, ou como se realiza o fetiche da mercadoria ou, ainda, como o mercado dissimula o trabalho humano incorporado nos produtos (2011: 170). O mecanismo ideológico de mistificação não seria cognitivo, nem mesmo psicológico, mas sim intrinsecamente *social*. São relações sociais independentes da vontade de qualquer indivíduo, objetivando o contexto em que ocorre a mistificação. A objetivação é automática, como ocorre na situação do contrato de trabalho. É uma situação *prática*, socialmente construída e historicamente contingente, que só pode ser superada praticamente. Haveria, assim, assimetria entre a experiência subjetiva dos trabalhadores e a prática objetiva da exploração

nas condições da produção capitalista. Essa assimetria é mistificada, pois opacifica ou dificulta imensamente a tomada de consciência da dominação de classe.

Inegavelmente, Gramsci inovou a sociologia política ao aproximar a ideologia da consciência. Com suas inovações, pôde-se aprofundar o conhecimento sobre o processo de politização das classes subalternas. O alcance da teorização precisa ser enfatizado, mas também seus limites. Dessa forma, a teorização política gramsciana seria insuficiente para dar conta de alguns problemas enfrentados pela sociologia da dominação. Suas percepções sobre as formas ideológicas não ajudam a entender as *condições institucionais* da mistificação (BURAWOY, 2011). Pois uma noção de ideologia centrada nos processos de conscientização ou de politização tolhe a compreensão dos *mecanismos inconscientes e dissimulados* da dominação. Por isso, teria imensa dificuldade de elucidar o processo (inconsciente) de *méconnaissance* (incompreensão), resultado do *habitus* incorporado e encarnado, que fundamenta várias formas de dominação (BOURDIEU, 1997).

Gramsci, em suma, problematiza pouco o *inconsciente* na sua discussão sobre ideologia. Mas há algumas possibilidades, de fato. Sim, a ideologia é uma forma de conhecer; contudo, é mais do que isso. Gramsci aproxima a noção do conceito croceano de religião (GRAMSCI, 2001: 229), transformando-a numa “*weltanschauung*”. E, ao tornar a ideologia concepção de mundo, inscreve na dimensão ideológica “normas de vida”, cuja dimensão axiológica conduz o sujeito à ação prática. A ideologia, portanto, é “relação vivida” que conecta visão de mundo com normas de conduta. Tal conexão traz à tona o núcleo afetivo da ideologia ou seu aspecto passional, o que permite, com eficácia, sua difusão (o caráter de massa da ideologia). A ideologia interpela emoções profundas, pois vincula valores a afeto. Talvez, seja por esse caminho pelo qual as teorizações gramscianas ajudariam o entendimento das formatações inconscientes da dominação.

Por isso, a ideologia teria

[...] uma tripla dimensão positiva: uma dimensão cognitiva, enquanto esfera na qual os homens tomam consciência das

contradições do real; uma dimensão ontológica, enquanto nível superestrutural da totalidade social e formação da estrutura econômica; e uma dimensão axiológica-normativa, enquanto horizonte de valores que apelam à ação, à prática (SANTOS, 1980: 44).

Contudo, se a afirmação acima está correta, a noção de ideologia torna-se ampla demais, praticamente identificando-se com a superestrutura. Gramsci, ao testar a noção no seu laboratório conceitual, tem consciência do fato:

[...] onde encontrar o limite entre o que deve ser entendido como ideologia no limitado sentido croceano e a ideologia no sentido da filosofia da praxis, isto é, todo o conjunto das supraestruturas (GRAMSCI, 1966: 262).

Ora, no sentido da “filosofia da práxis”, a ideologia é o “conjunto das supraestruturas”; logo, englobaria a ciência que poderia, como consequência, ser vista também como “uma superestrutura, uma ideologia” (1966: 71). A conceituação, nesse momento, fica confusa, reduzindo todas as formas de conhecimento à ideologia. Como distinguir, dessa maneira, as diversas formas de conhecimento, entre elas, a ciência, se todas são superestruturas, por conseguinte, ideologias? Gramsci, aparentemente, defende a continuidade entre as formas de conhecimento, colocando que suas diferenças passam, fundamentalmente, pela quantidade de atributos qualitativos (1966: 18). Com o postulado da continuidade, não fica claro qual seria, afinal, a diferença entre a ciência e outras formas de saber, embora a filosofia seja colocada como o nível superior da ideologia – quais são tais atributos? Coerência, sistematicidade, sofisticação, abstração? Consideramos que Gramsci, no mínimo, permanece ambíguo quanto a tais questões.

Mas a preocupação de Gramsci é outra; talvez, bem mais interessante. Além de identificar ideologia e forma de conhecimento, percebe-a como prática, evitando o erro idealista de postulá-la como um sistema de ideias e crenças. Não é apenas uma razão prática, pois a ideologia inscreve-se em lógicas de ação e em estruturas institucionais. Sua dimensão é prática,

mesmo que seja, ao mesmo tempo, cognitiva e axiológica. É uma visão materialista da ideologia, logo, objetiva. Pode-se pensá-la como conjunto de práticas que constitui normas de conduta e formas de conhecimento. Seriam práticas que interpelariam profundamente experiências de vida. Por isso, para entender tais processos de constituição de visões práticas de mundo, Gramsci dá outro salto adiante ao articular ideologia e linguagem. Os valores vinculam-se aos afetos via a simbolização produzida pela linguagem. A política precisa, assim, conectar-se às simbolizações ocorridas no mundo cotidiano das classes subalternas.

No laboratório conceitual de Gramsci, a ampliação da noção de ideologia não o impede de relacioná-la, intrinsecamente, às classes sociais. O vínculo passa pela necessidade. Com isso, é impossível escapar da filosofia do sujeito, mesmo que a articulação entre ideologia e hegemonia amenize a fixação do processo de identificação de um sujeito, visto como classe fundamental, enraizado na experiência do trabalho. Pode-se até imaginar, em Gramsci, uma pluralidade de posições de sujeito como constituinte de identidades hegemônicas; porém, já estariam fixas e determinadas pela identidade classe (LACLAU, MOUFFE, 2015). Aqui, há ainda jogo entre aparência e essência, pois os atores hegemônicos revelam a determinação de última instância dos atores de classe. Sendo assim, para Gramsci, a ideologia é um sistema amplo de relações sociais que se expressa nas experiências e nas lutas das classes sociais. Os processos ideológicos formam-se na contradição e na luta de classes. As classes sociais estruturam e são estruturadas pelo conflito social. Nesse sentido, são diversas, embora sejam processadas na sociedade a partir do antagonismo entre dominantes e dominados; são diferentes, expressando relações sociais diferenciadas; porém, possuem uma realidade em comum: a dominação de classe.

Se a referência de todas as ideologias é a dominação de classe, as ideologias dominantes e dominadas são estruturadas pela luta de classes; como consequência, as ideologias subalternas são experiências de mundo que se formam em relação à dominação e ao conflito social. São subalternas, porque incorporam a dominação na sua sujeição à ideologia dominante. Mas a dominação não é incorporada como um processo de sujeição absoluta. O processo sempre está em aberto. Há circularidade entre as ideologias – uma

circularidade que incorpora, no seu movimento, a dominação de classe. A subalternidade e a dominação são construídas pelos confrontos e pelas experiências de luta. Não há adequação passiva das classes subalternas à ideologia dominante, mas não existem, também, construções ideológicas puras e isoladas do conflito e da circularidade entre as classes sociais. Na verdade, a circularidade entre as formas ideológicas, estimulando as transmutações de valores e as reconfigurações da dominação, condiciona a contingência dos processos hegemônicos, tornando-os “acontecimentos”, mesmo que acabem, na teorização gramsciana, sofrendo um enquadramento de classe. No caso, seria plausível defender que Gramsci escapa de qualquer noção de “necessidade histórica”.

Portanto, as ideologias circulam no meio social. Sua fixação como práticas sociais depende de sua adequação às classes sociais. Gramsci distingue, assim, as ideologias que são “historicamente orgânicas, isto é, que são necessárias a uma determinada estrutura” daquelas que são “arbitrárias, racionalistas, desejadas” (1966: 62). A organicidade de uma ideologia está relacionada à sua adequação a um grupo ou a uma classe fundamental da sociedade. Desse ponto de vista, podemos pensar em ideologias orgânicas apenas nos grupos subalternos que têm um papel fundamental na produção, mesmo que em “épocas normais” seu movimento não seja “independente e autônomo”, e sim “submisso e subordinado”.

Nesse raciocínio, “orgânico” pode estar relacionado tanto a uma ideologia dominante como a uma dominada, embora não ocorra necessariamente, na segunda relação, identificação entre uma ideologia orgânica de uma classe subalterna e uma ideologia revolucionária. Aliás, se existisse, cair-se-ia numa armadilha imanentista, pois a inscrição de uma classe fundamental na produção não significa que seja objetivamente revolucionária ou socialista (outra escapada gramsciana da “necessidade histórica”). Evidentemente, uma ideologia revolucionária seria “orgânica”; porém, não mais concepção de mundo relacionada a uma classe subalterna e sim a uma que se tornou “autônoma e independente”. O “orgânico”, dessa maneira, tem seu esclarecimento conceitual pela sua ligação com uma classe fundamental - seja dominante ou dominada, revolucionária ou subalterna. De qualquer forma, para Gramsci, somente as ideologias orgânicas das

classes subalternas podem transformar-se em ideologias revolucionárias; por sua vez, a ideologia dominante só pode ser orgânica, pois logicamente, se fosse “arbitrária”, não cumpriria sua função primordial de coesão de classe, de estruturar a hegemonia e, conseqüentemente, de obter a subordinação de outras classes. Enfim, se Gramsci escapou da “necessidade histórica”, comumente associada ao “economicismo”, ao imputar relativa autonomia à noção de “orgânico”, a “necessidade” reaparece, meio disfarçada, com a filosofia do sujeito, personificada numa classe fundamental. Gramsci deslocou a “necessidade histórica”, na verdade, para o campo indeterminado da política.

Ideologia e Política

A partir do que foi escrito acima, antes de analisarmos as relações entre ideologia e hegemonia, queremos novamente enfatizar as relações entre ideologia e política em Gramsci. Lembramos, afinal, que ele foi, antes de tudo, político revolucionário e, como tal, colocou os problemas da política em primeiro plano. Da mesma forma que Lênin, os problemas práticos e organizativos sempre lhe foram relevantes. Tendo como foco a prática política, produziu uma reavaliação conceitual do político, rejeitando a sua identificação a uma mera técnica de poder. Por meio, principalmente, de sua teoria da hegemonia, alargou e colocou o conceito de política numa relação nova e complexa com a cultura. Conseguiu, com isso, perceber as transformações na estrutura política do capitalismo, desde a época de Marx, bem como distinguir as diferenças estratégicas com a situação vivenciada por Lênin e, ao mesmo tempo, analisar as repercussões da necessidade de “uma reforma moral e cultural” na política socialista.

Nesse sentido, a categoria “política” tornou-se espécie de motor da “superestrutura”, com uma potência nova e complexa, representando mobilização cultural, por excelência, e sendo centro formador de consciência. A política, assim, seria a mobilização cultural que coloca, de forma explícita, a questão do poder e, por isso, traz à tona o Estado e o problema da direção político-ideológica da sociedade.

É por esse motivo que a atividade política é

O primeiro momento ou primeiro grau, o momento em que a superestrutura está ainda na fase imediata de mera afirmação voluntária, indistinta e elementar (GRAMSCI, 1984: 12).

O aumento exponencial da socialização da esfera política, no capitalismo, criou uma dimensão social nova, dotada de uma ossatura material específica e de uma reprodução institucional própria, chamada por Gramsci de “sociedade civil”, isto é, um campo de práticas organizativas onde se elaboraria e se difundiria a ideologia (COUTINHO, 1984: 55). Na sociedade civil, a ação política produz formas de consciência, seja para a manutenção do *status quo*, seja para a transformação social. Essa ação formar-se-ia nas relações sociais do cotidiano, mas também pela e na consciência, retirando qualquer efeito meramente especular do econômico. Na verdade, a atividade política sempre remete ao econômico e à consciência, sendo um processo com o econômico e com a consciência.

Assim, Gramsci afirmou que

“[...] a política é ação permanente e dá origem a organizações permanentes, na medida em que efetivamente se identifica com a economia ... como um impulso imediato à ação, que nasce no terreno permanente e orgânico da vida econômica, mas supera-o, fazendo entrar em jogo sentimentos e aspirações em cuja atmosfera incandescente o próprio cálculo da vida humana individual obedece a leis diversas daquelas do proveito individual, etc. (1984: 14).

A ideologia, pois, seria construída *politicamente* no capitalismo. A formação da ideologia é vivenciada e estruturada pelos indivíduos concretos no processo social da produção material da sociedade, mas elabora-se na atividade política. E é, na política, que se constitui o tempo da ideologia.

Seria inegável a importância do controle do tempo, por meio da política, para a constituição ideológica da hegemonia. A política hegemônica visa o núcleo ideológico da formação social, sempre dinâmico e mutável. Continua existindo o cálculo político, porque há tática e estratégia, mas o tempo passa a ser vital, até porque visto como contingente e sem “necessidade histórica”. A famosa análise concreta leninista da situação concreta torna-se, em Gramsci, análise temporal. O controle do tempo identifica-se à tentativa da prática política e da teoria revolucionária, amalgamadas por meio do Príncipe Moderno, em controlar a contingência das fixações políticas e dos processos de identificação de classe. Controle do tempo é controle mínimo das contingências, pois inexistente caminho linear e pré-determinado para a revolução.

Seria justamente, nesse momento, que vemos uma limitação séria na noção gramsciana de ideologia. Novamente, o problema é o tempo, porque mesmo as contingências mudaram radicalmente. O desenvolvimento do capitalismo, nos últimos 50 anos, acarretou mudanças profundas no mundo moderno. Com efeito, as transformações ocorreram tanto na “base”, como na “superestrutura”: novas estruturas surgiram, agigantou-se o setor de serviços, novas forças produtivas vieram à tona, apareceram modificações na organização do trabalho e na forma de dominação, e despontaram novos sujeitos sociais com novos conteúdos políticos. A sociedade tardo-capitalista tornou-se extremamente complexa e, digamos assim, plural e diversa. A diferenciação social não atingiu apenas a divisão social e técnica do trabalho; na verdade, atingiu em cheio os valores, diversificando-os e os fragmentando. Vivemos um politeísmo de valores que pode, segundo Weber (2011), levar a uma Guerra dos Deuses. Mas é uma diversificação de valores que não pode ser subsumida, necessariamente, a posições de classe (LACLAU, MOUFFE, 2015). A experiência social desengatou-se, para o bem ou para o mal, das experiências de vida no mundo da produção. Com isso, a realidade da dominação e, conseqüentemente, da desigualdade não se esgotam mais na dominação de classe.

Se houve uma diversificação no campo axiológico, ocorreu também extrema diferenciação no terreno dos saberes e do conhecimento científico. De um lado, a aproximação e, em alguns casos, quase fusão entre ciência

e tecnologia; de outro, a explosão de saberes profissionais (expertise), perfazendo o que Giddens (1991) chamou de “sistema perito” – a cultura dos especialistas. São saberes especializados e institucionalizados que se cristalizaram em dispositivos de poder, principalmente no campo institucional. E são saberes institucionalmente autônomos, muitas vezes desacoplados do restante da sociedade. O desacoplamento do saber é *pari passu* ao fetichismo institucional: as instituições tornaram-se uma realidade objetivada frente às estruturas simbólicas da vida cotidiana. Ou, em outras palavras:

“com os subsistemas diferenciados através dos meios de controle, os mecanismos sistêmicos criam as suas próprias estruturas sociais isentas de conteúdo normativo, que se erguem por cima do mundo da vida” (HABERMAS: 1987, p. 261).

O desengate das instituições e do saber, em relação a outras instituições e saberes, é consequência do próprio processo de diferenciação social da sociedade contemporânea:

Assim, o fetichismo institucional, de cuja análise Marx é pioneiro, é possível historicamente a partir do momento em que os complexos institucionais adquirem uma autonomia e os âmbitos de ação institucional, formalmente organizados, prescindem da reprodução simbólico-cultural do mundo da vida (PERRUSI: 1995, p. 59).

Torna-se evidente que tais situações têm efeito evidente na teorização da ideologia. Como pensar, nesse sentido, numa visão totalizante da ideologia, seja em relação aos valores, seja em relação aos saberes? Ou, do ponto de vista político, como imaginar a ideologia totalizando-se numa concepção de mundo e universalizando os interesses das classes subalternas? A última pergunta é fundamental. Nossa resposta seria negativa. A cultura moderna sofreu processo intenso de diferenciação social e, aparentemente, perdeu a capacidade de assumir funções totalizantes. As imagens de mundo

volatizaram-se e se fragmentaram. Os saberes, incluindo os profissionais, desacoplaram-se das antigas sínteses de conhecimento. Assim, ocorreu uma

“niveleção de racionalidade entre o âmbito de ação profano e uma cultura definitivamente desencantada, esta última perdendo aquelas propriedades que a capacitavam para assumir funções ideológicas” (Habermas, 1987:499).

Pode-se defender que tal contexto é objetivo: a ideologia não conseguiria totalizar e integrar, num sistema mais ou menos homogêneo, uma série de representações e práticas, como as visões de mundo referidas por Gramsci. Não existiriam mais ideologias com pretensões universalistas, transformando sistemas particulares e locais de representações e práticas em visões gerais e globais de mundo.

Contudo, o exemplo do neoliberalismo, com sua caracterização de “pensamento único”, relativizaria a incapacidade totalizante da ideologia. Por isso, como contraponto à determinação objetiva anterior, pode-se defender uma posição subjetiva ou político-cultural: uma ideologia não *deveria* mais impor um processo de universalização de representações e práticas, sob o risco de destruir a democracia. O problema agora seria ético: uma ideologia totalizadora só existiria concretamente em sociedades totalitárias, sendo incompatível com o pluralismo democrático. Em suma, inexistiriam ou não mais *deveriam* existir interpretações globais que pudessem totalizar e subordinar todas as interpretações de mundo existentes; se tal fato pudesse ocorrer, como parece já ter acontecido, isso nada mais seria do que o produto de uma reificação totalizante do mundo da vida, como o nazi-fascismo e o comunismo totalitário, por exemplo.

A filosofia da práxis, nessa posição, teria seu alcance bastante diminuído. Gramsci estaria, assim, errado ao pensar que a filosofia da práxis durará “até o desaparecimento da sociedade civil e o advento de uma sociedade regulada” (BUCI-GLUCKSMANN, 1980, 415). Uma esperança

do século XX que nos parece por demais perigosa e repetida por outros pensadores, como Sarte:

“o marxismo [...] permanece, pois, a filosofia de nosso tempo: é insuperável, pois as circunstâncias que o engendraram não foram ainda superadas” (1979: 48).

Fica, no caso, difícil de discordar que qualquer totalização de teoria ou de visão de mundo não seja nefasta para constituição mínima de uma democracia plural e diversificada. Diante disso, acreditamos que essa visão totalizante da ideologia ordena, mesmo que de forma ambígua, as relações entre ideologia e hegemonia em Gramsci. Mas, para os fins da argumentação, vale a pena, nesse momento, analisar tais relações e nuançá-las teoricamente.

Ideologia e Hegemonia

Gramsci usa a noção de hegemonia para designar as funções de direção político-ideológica exercida por classe ou fração de classe que, num dado momento histórico, lidera articulação de diferentes classes ou frações de classe. Na verdade, o conceito é forjado partindo das contribuições de Lênin, sofrendo modificações novas e singulares no seu sentido original (GRUPPI, 2000). Existiria, por meio do conceito de hegemonia, continuidade na descontinuidade entre o líder dos bolcheviques e Gramsci.

Na concepção leninista, a hegemonia está ligada à classe dominante, exigindo o acesso ao poder do Estado (sentido estrito) para exercer a direção intelectual, cultural, moral e política. Na visão gramsciana, ocorre mudança sutil no conceito, a partir do momento em que se realiza uma distinção entre a “direção intelectual e moral” e o “domínio”: distingue-se, pois, o instante da coerção do consenso. Logo, a novidade da noção gramsciana é a inexigibilidade do poder da sociedade política para exercer a hegemonia -- o que se exige, na realidade, é a aglutinação de classes ou frações de classe em torno de uma classe fundamental (GRUPPI, 2000). Contudo, ao mesmo tempo, a aliança de classes é apenas momento da hegemonia, pois o amálgama criado transcende a mera união entre classes, formando algo

mais amplo e contraditório, o “bloco histórico” (BUCI-GLUCKSMANN, 1980).

É possível pensar, assim, a direção “intelectual e moral” de uma classe subalterna fundamental sobre outras classes subalternas sem o intermédio do poder de Estado (sentido estrito, como sociedade política). Essa direção efetuar-se-ia na sociedade civil, e não na sociedade por inteira, pois este fato só ocorreria com a conquista do Estado e com a transformação econômica da sociedade. Afinal, “o programa da reforma econômica é exatamente o modo concreto através do qual se apresenta toda reforma intelectual e moral” (GRAMSCI, 1966: 58).

Dessa forma, a classe subalterna precisa, primeiro, tornar-se dirigente para depois ser dominante – situação que, por sua vez, só pode ocorrer com uma revolução, depois de crise orgânica no seio do bloco de poder. Na sociedade civil, ocorreria uma disputa de hegemonia entre os dominantes e os subalternos. Os caminhos da hegemonia seriam diferentes, pois o capital luta pela manutenção da universalidade de sua ideologia de classe, e o trabalho luta pela universalização de sua visão de mundo. O que está em jogo é a contraposição entre duas totalizações (processo de universalização de ideologias): uma de manutenção contra outra de conquista.

De qualquer forma, as repercussões do conceito gramsciano de hegemonia na tática política ainda são polêmicas. Por exemplo, como ocorre concretamente a direção político-ideológica da classe subalterna na sociedade civil em tempos de estabilidade da “democracia burguesa”? A hegemonia revolucionária perpassará os aparelhos de Estado ou se restringirá à sociedade civil? Se Gramsci, por um lado, defende o Estado como uma relação social (“hegemonia encouraçada de coerção” = possibilidade de atuação nos aparelhos de Estado), por outro, em várias passagens de sua obra, ocorre a defesa da “guerra de posição” que, no fundo, não deixa de ser um “cerco ao castelo do inimigo” (visão “externalista” da atuação política); portanto, ainda uma visão do Estado, como sociedade política, um tanto monolítica e instrumental. No mínimo, Gramsci é ambíguo quanto a essas questões. Centralizar a estratégia socialista na “guerra de posição” é, praticamente, focalizar toda a atenção na sociedade civil. Ora, a sociedade política (Estado

no sentido estrito) não tem uma substância coercitiva absoluta, pois também estrutura hegemonia e valores. Seguindo a lógica do argumento, a estratégia socialista, no caso, focalizaria o “Estado ampliado” (noção fundamental em Gramsci) e sua realização não seria pela “guerra de posição” e, muito menos, pela “guerra de movimentos” (ANDERSON, 2002). Assim, a política não seria um “cerco ao castelo”, nem “um assalto” ao mesmo. Ao contrário, pode ser interpretada como luta pela institucionalização, seja transformando algumas instituições, seja institucionalizando organizações, antes não “adequadas” à democracia burguesa, bem como legitimando movimentos ilegais para a ordem instituída. Caso seja assim, a luta pela institucionalização ocorre, preferencialmente, dentro dos procedimentos democráticos, diminuindo, e muito, o alcance de uma ruptura sistêmica. Não causa surpresa a acusação de políticos da extrema-esquerda de que a consequência da política gramsciana é o... reformismo. Consideramos que, dadas as ambiguidades necessárias do laboratório conceitual de Gramsci, tal interpretação não é vã, nem cai num vazio, embora alguns autores sejam radicalmente contra essa posição (NERES, 2012).

Igualmente, a “guerra de posição” pode ser interpretada como forma de garantir o acúmulo de conquistas dos subalternos dentro do Estado Ampliado. A garantia estaria na consolidação das posições na sociedade civil. A democracia dispersa as posições de sujeito (LACLAU, MOUFFE, 2015); assim, a “guerra de posição” seria tentativa constante de unificação do necessariamente disperso e plural. No processo mesmo de hegemonização, haveria o conflito entre diversos atores, pluralizando a luta político-ideológica numa miríade de “campos sociais”, com suas economias e políticas específicas. Diante da necessária abertura da hegemonia, a “guerra de posição”, contudo, teria uma ambiguidade estratégica: ou se fecha a articulação das posições de sujeito, eliminando ou controlando o pluralismo (posição mais gramsciana, pois, afinal, posição de sujeito é posição de classe), ou se mantém sempre aberta a articulação das posições de sujeito -- o preço a pagar aqui é relevante: o consenso jamais será “orgânico”, e sim temporário e mutante, produzindo mais “vontades coletivas” do que “identidades de classe” (o príncipe moderno é capaz dessa dialética?). E, mais uma vez, encontramos o problema da temporalidade da política, isto

é, da necessidade do controle do tempo diante da contingência histórica e da indeterminação ontológica que representa a hegemonia (2015). Afinal, não se sabe, do ponto de vista temporal, a relação entre os ritmos históricos da ideologia (a transformação geralmente lenta das práticas sociais que ordenam valores) e os da hegemonia (a transformação súbita das relações políticas entre blocos históricos).

Como a classe dominante, com o seu poder político-ideológico, procura estender a sua dominação de classe ao conjunto da sociedade, a disseminação de sua hegemonia é processo contraditório -- uma prática sempre recomeçada -- pois procura instituir como universal uma ordem que é, profundamente, particular. Desse modo, acontece a identificação entre o geral (dominante) e o universal (necessário) por meio de uma malha de instituições (aparelhos de hegemonia) com efeitos normativos e repressivos sobre tudo aquilo que se possa apresentar como concorrente ou alternativo; ou seja, sobre tudo aquilo que é identificado como desordem (comportamento desviante, por exemplo) ou contraordem (subversão).

A hegemonia, na sociedade civil, é assegurada pela difusão de práticas sociais que configuram representações e valores de classe. Sua metamorfose em universais, num dado momento histórico, dificulta a identificação e a sinalização da dominação de classe. Desse modo, a universalização de valores e visões particulares de classe, no processo hegemônico, facilita aos grupos dominantes a reprodução de sua dominação e, em última análise, a reprodução da sociedade como um todo. A hegemonia, nesse sentido, não é coisa vazia, abstrata ou só relacionada a ideias, possuindo materialidade e expressão institucional. A hegemonia, assim, é centrada em instituições da sociedade civil chamadas de “aparelhos de hegemonia” (escolas, sindicatos, universidades, partidos, etc.).

Os “aparelhos de hegemonia”, por sua vez, são transformadores de interesses e valores particulares de classe em normas sociais. São internamente um conjunto articulado de saberes e práticas, isto é, absorvem e criam padrões ideológicos dominantes, dando-lhes uma sistematicidade e coerência, ao mesmo tempo em que possuem um poder de normatividade no cotidiano dos diversos grupos e classes sociais. De fato, é por essa mediação que o Estado penetra no interior dos conjuntos de valores e

interesses das classes subalternas, desarticulando-os e impedindo a sua formação numa concepção de mundo autônoma e “orgânica” que conteste o poder dominante. A ação dos “aparelhos de hegemonia”, nesse caso, é fundamentalmente política e envolve uma estratégia de luta entre os grupos e classes formadores dessas instituições. Portanto, “o aparelho de hegemonia qualifica e precisa a hegemonia, entendida como hegemonia política e cultural das classes dominantes” (BUCI-GLUCKSMANN, 1980: 70).

O “aparelho de hegemonia” constitui-se na luta, logo, num espaço social perpassado por alguma indeterminação. A “organicidade” do aparelho depende do consenso -- resultado justamente do dissenso inerente à luta de classes. O consenso não é dado uma vez por todas; na verdade, seria relativamente precário e temporário, e sua natureza interna, profundamente heterogênea. O trabalho de elaboração ideológica, produzido pelo “aparelho”, depende da atualização da hegemonia. O “aparelho” não faria sistema, nesse sentido, embora tenha função estratégica na articulação de práticas sociais e discursivas, muitas vezes díspares. Envolve manipulação de correlação de forças, jogos de poder e estabilização de saberes com práticas.

Por isso, a desarticulação das visões de mundo subalternas não é destruição niilista. Ocorre rearticulação que procura submetê-las a uma determinada concepção de mundo particular, imposta como universal. Como a rearticulação acontece num espaço de lutas e de conflitos, a difusão da ideologia dominante pelos “aparelhos de hegemonia” nunca é assimilada de forma passiva e absoluta pelas classes subalternas. Na verdade, o que ocorre é a desarticulação e rearticulação permanente, e em eterna tensão, do discurso dominado pelo dominante, acarretando, em consequência, a subordinação do primeiro ao segundo. Em outras palavras, o discurso subalterno não desaparece, mas se torna “inorgânico”, surgindo a decomposição de suas partes constituintes, agora elementos articulados e incorporados à ideologia dominante. Esse processo de assimilação do discurso ideológico dominante pelas classes populares (e sua transformação numa concepção de mundo “especial”) é chamado de “senso comum”.

A transformação, porém, dos discursos orgânicos em “senso comum” sempre é problemática. O domínio ideológico, com efeito, nunca

é absoluto e monolítico. De fato, como escreveu um historiador que tinha alguma simpatia por Gramsci:

Os homens e mulheres também retornam como sujeitos, dentro deste termo - não como sujeitos autônomos, 'indivíduos livres', mas como pessoas que experimentam suas situações e relações produtivas determinadas como necessidades e interesses e como antagonismos, e em seguida "tratamos essa experiência em sua consciência e sua cultura [...] das mais complexas maneiras [...] e em seguida (muitas vezes, mas nem sempre, através das estruturas de classe resultantes) agem, por sua vez, sobre a sua situação determinada (THOMPSON, 1981: 183).

As concepções de mundo subalternas possuem "objetividade" e inserção material, determinadas imediatamente pelas experiências concretas de seu "modo de vida". Desse modo, os valores e interesses dominantes, a serem interiorizados pelos grupos subalternos, passam por um processo complexo de "decodificação", atualizado na "experiência cotidiana". Nessa perspectiva, visto que a dominação/direção ideológica da classe dominante nunca é uma "lei de bronze", pode-se pensar num potencial, embutido "objetivamente", de resistências ao discurso ideológico dominante. As consequências, na ação política, de tais resistências não seriam, necessariamente, revolucionárias ou democráticas, mas criariam permanentemente um campo de possibilidades para o surgimento de um "bom senso".

Caso nossa interpretação tenha alguma validade, tudo indica que Gramsci afasta-se da ideia de que o proletariado seja imanentemente revolucionário, até porque, como vimos, tenta escapar, mesmo mantendo certa ambiguidade, da "necessidade histórica". Como o "aparelho de hegemonia" jamais elimina a contingência e a indeterminação, não pode ser monolítico e impermeável a discursos alternativos, possuindo a dupla possibilidade histórica de ser instrumento mediador a serviço da conservação e/ou da transformação social. Não existe, assim, a exclusão *a priori* da coabitação

de orientações divergentes e mesmo conflitantes dentro do “aparelho de hegemonia” -- ao contrário da noção de Aparelho Ideológico de Estado de Althusser (2010), que parece ser monolítica e impermeável às interpelações da luta política e ideológica das classes subalternas. Assim sendo, o conceito de “aparelho de hegemonia” implica, pelo menos logicamente, a noção de um “Estado ampliado”, no qual a aparente separação “público/privado” tornou-se um falso problema; com isso, Gramsci restabelece a unidade do político com o civil na “superestrutura”. Desse modo, reintegra-se o civil no político (Estado) e o político no civil (sindicatos, partidos, etc.), tendo presente a universalidade do poder (hegemonia). Inclusive, Gramsci indica como exemplo a história da maçonaria italiana:

[...] uma organização aparentemente ‘privada’ pode desempenhar um papel ideológico e político decisivo na unificação política de classe, e isso por intermédio do aparelho de Estado e dos intelectuais” (BUCI-GLUCKSMANN, 1980: 141).

Contudo, se existe concepção de mundo permeando toda a estrutura social, as instituições que a difundem não podem ter o seu momento constitutivo apenas na reprodução ideológica do “Estado Ampliado”. O “aparelho de hegemonia” apresenta, assim, uma transversalidade que o coloca em todos os “níveis” da estrutura social, seja de “instâncias” (economia, política, etc.), seja de funções (coerção e consenso). Seu alcance, desse modo, ultrapassa o campo exclusivamente “superestrutural”. De fato, “a hegemonia nasce na fábrica”, como disse Gramsci, em relação ao capitalismo americano (BUCI-GLUCKSMANN, 1980: 93), mas sua articulação atravessa a totalidade social. Em suma, o papel do “aparelho” torna-se totalizador, por mais que se admita a contingência e a indeterminação da hegemonia.

Embora possamos admitir que o “aparelho de hegemonia” seja constituído pelo conflito, existindo internamente uma diversidade de posições de sujeito, fica-nos a impressão de que há, na noção de hegemonia, profundo desejo de totalização. Há, de fato, pluralismo nos “aparelhos”?

Suspeitamos que o conceito gramsciano de hegemonia tenha dificuldade intrínseca em dialogar com a noção de pluralismo, justamente porque Gramsci alicerça a hegemonia, mesmo que respeitando sua diversidade de atores políticos, na unidade básica da classe fundamental. E essa unidade básica passa pela mediação do partido (príncipe moderno), como unificador de *classe* das “vontades coletivas”. Aqui, estamos diante das limitações do leninismo de Gramsci.

O marxismo, por exemplo, como “bom senso”, isto é, como ideologia, teria pretensão totalizante, transformando seus valores em “universais”. Gramsci, aparentemente, queria realizar a “filosofia da praxis” como uma concepção de mundo. Identificava, assim, no processo político e de formação da consciência socialista, teoria com ideologia, mesmo no sentido positivo deste conceito. E, provavelmente, esta identificação ocorreria no âmago do Príncipe Moderno, visto como “aparelho de hegemonia” e unificado, internamente, talvez por um “pluralismo socialista” (SAES, 1998). Gramsci parece defender que a sociedade civil progressista e socialista constrói-se de forma endógena, isto é, por meio da contra hegemonia socialista. Onde?! Dentro do partido revolucionário de massas e de suas instituições... Gramsci defendeu, portanto, o Partido Único? Questão controversa, mas ficamos com a impressão de que ele realmente pensava num superpartido detentor do embrião da sociedade civil da futura sociedade socialista.

Ao mesmo tempo, as noções de ideologia, hegemonia e príncipe moderno parecem guardar relação com a revolução, vista como ruptura sistêmica. Afinal, a hegemonia consolida-se por meio de uma transição democrática ou por meio de uma revolução? A transição democrática implica uma totalização da política, possuindo direção clara ao socialismo? Na verdade, estamos diante de um impasse que nutre tanto o reformismo quanto o jacobinismo; aliás, impasse que não é monopólio de Gramsci, mas proveniente das ambiguidades dos marxismos em relação a uma das criaturas de Marx: a dicotomia reforma/ revolução. A “guerra de posição” tanto pode levar ao reformismo e ao esquecimento de qualquer tipo de transformação social, quanto ao jacobinismo e ao cerco e, depois, ao assalto final do castelo -- com o perigo do fim literal da democracia. Nossa indagação, nesse momento, é se a democracia contemporânea “datou” a

ruptura sistêmica e seus desdobramentos: violência revolucionária, partido único de massas, ideologia revolucionária, classe para si. E se, parodiando, estamos diante do “fim da história”, isto é, diante do fim de um modelo de mudança histórica baseado na ruptura sistêmica.

Caso as respostas sejam positivas, o caminho da hegemonia seria mais prudente, passando apenas por “rupturas locais e parciais”. A tática dominaria, subsumindo a estratégia, pois a ruptura sistêmica teria saído do horizonte do cálculo político. Tudo seria movimento? A estratégia seria imanente ao processo de democratização. Uma política sem “direção”, logo, sem teleologia. O único critério normativo seria a manutenção e a radicalização democráticas. A hegemonia ultrapassaria os marcos regulatórios do pluralismo democrático apenas para aprofundá-lo. E, no máximo, o otimismo da vontade levaria a política de esquerda até a última fronteira de Gramsci: a democracia radical.

Referências

ALTHUSSER, Louis. 2010. *Aparelhos Ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro: Graal.

ANDERSON, Perry. 2002. *Afinidades Seletivas*. São Paulo: Boitempo.

BADALONI, Nicola. 1978. “Liberdade individual e homem coletivo em Antonio Gramsci”. In: VÁRIOS. *Política e História em Gramsci*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.

BARATTA, Giorgio. 2011. *Antonio Gramsci, em contraponto*. São Paulo: Unesp.

BIANCHI, Álvaro. 2008. *O laboratório de Gramsci. Filosofia, história e política*. São Paulo: Alameda.

BOURDIEU, Pierre. 1997. *Méditations pascaliennes*. Paris: Le Seuil.

BUCI-GLUCKSMANN, Christinne. 1980. *Gramsci e o Estado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

BURAWOY, Michael. 2011. La domination est-elle si profonde? Au-delà de Bourdieu et de Gramsci. *Actuel Marx*, nº 50, p.166-190.

CLOUTIER, Yves. Gramsci et la question de l'idéologie. *Philosophiques*, Vol. 10, nº 2, outubro 1983, p. 243-253.

COUTINHO, Carlos Nelson. 1984. *A democracia como valor universal e outros ensaios*. 2o edição, Rio de Janeiro: Salamandra.

GIDDENS, Anthony. 1991. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Unesp.

GRAMSCI, Antonio. 1966. *Concepção dialética da história*. Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.

_____. 1984. *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno*. 5o edição, Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.

_____. 1971. *Lettres de prison (1926-1934)*. Vol 2. Une édition électronique réalisée à partir du livre d'Antonio Gramsci. Lettres de prison. Collection Témoins. Paris: Éditions Gallimard, 622 pages.

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

HABERMAS, Jürgen. 1987. *Théorie de l'agir communicationnel*. 2 tomes, Paris: Fayard.

HELLER, Agnes & FEHER, Ferenc. 1985. *Anatomia de la izquierda occidental*. Barcelona: Ediciones Península.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. 2015. *Hegemonia e estratégia socialista*. São Paulo: Intermeios.

MARX, Karl. 1978. *Para a crítica da economia política*. Os Pensadores. 2o edição, São Paulo: Abril.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. 2007. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo.

MISOCZKY, MA; MORAES J.; FLORES, RK. 2009. Bloch, Gramsci e Paulo Freire: referências fundamentais para os atos da denúncia e do anúncio. *Cadernos EBAPE. BR*, v. 7, nº 3, artigo 4.

NERES, Geraldo Magella. 2012. *Gramsci e o “moderno príncipe”*: a teoria do partido nos *Cadernos do Cárcere*. São Paulo: Unesp.

PERRUSI, Artur. 1995. *Imagens da loucura*. São Paulo: Cortez.

SAES, Décio. 1998. O lugar do pluralismo político na democracia socialista. *Crítica Marxista* [online], vol.6, n.23, pp. 379-410.

SANTOS, João Agostinho. 1980. Gramsci: ideologia, intelectuais orgânicos e hegemonia. *Temas*, vol.IX, São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas.

SEMERARO, Giovanni. 2007. Da libertação à hegemonia: Freire e Gramsci no processo de democratização do Brasil. *Rev. Sociologia Política*, nº 29, p. 95-104.

THOMPSON, E.P. 1981. *A miséria da Teoria ou um planetário de erros*. Rio de Janeiro: Zahar.

SARTRE, Jean-Paul. 1979. *Questão de Método*. São Paulo: Difel.

WEBER, Max. 2011. *Ciência e Política: duas vocações*. 18º edição. São Paulo: Cultrix.

WILLIAMS, Raymond. 1979. *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Zahar.