

Apontamentos sobre Tradutibilidade, Pedagogia e Hegemonia nos *Cadernos* de A. Gramsci

[Notes on Translatability, Pedagogy and Hegemony in A. Gramsci's *Notebooks*]

Rocco Lacorte*

Resumo: Apresento aqui algumas reflexões sobre umas das fontes principais do entrelaçamento entre os conceitos de “hegemonia”, “pedagogia” e “tradutibilidade” nos *Cadernos do cárcere* de Antonio Gramsci. Em particular, focarei sobre o Lenin que opera depois de 1917 e que destaca o papel da “cultura” e da “pedagogia” em relação à construção da nova economia, política e sociedade russa. Ademais, pretenderei indicar alguns pontos importantes que Gramsci desenvolve a partir de sua reflexão sobre o Lenin dessa fase histórica, em particular a relação entre tradutibilidade, “tradução”, hegemonia política e pedagogia. As páginas que se seguem colocam-se consciente e necessariamente como intervenção muito limitada, a qual deverá ser integrada sequencialmente.

Palavras-chave: tradutibilidade; hegemonia; pedagogia; Lenin; Gramsci.

Abstract: In this article I am presenting some reflections on one of the main sources of the relationship between the concepts of “hegemony”, “pedagogy” and “translatability” in Antonio Gramsci's *Prison Notebooks*. In particular, I shall focus on the post-1917 Lenin, who stressed the role played by “culture” and “pedagogy” in the construction of the new Russian economy, politics and society. I shall also deal with some important points that Gramsci develops on the grounds of his own reflection on Lenin's work during this post-1917 historical phase, especially with the relationship between translatability, “translation”, political hegemony and pedagogy. The following pages are consciously and necessarily conceived as a limited intervention, which will require further integration in the future.

Keywords: translatability; hegemony; pedagogy; Lenin; Gramsci.

*Doutor (Ph.D) pela University of Chicago (EUA). Atualmente realiza pós-doutorado no Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UnB), com bolsa da CAPES. Email: roccola@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9406-0789>.

Premissa

Cabe observar, de partida, que Gramsci nunca escreveu um livro – apesar, infelizmente, do fato de que muitas das antologias que coletam alguns de seus textos e/ou apontamentos escritos no cárcere o façam aparecer como autor de livros e de um pensamento concluído e dividido por temas bem definidos. Ele, certamente, estava mais do que consciente de que há esferas e disciplinas distintas do saber, mas seu modo de conceber este último não era nem disciplinar (isto é, de acordo com a velha pedagogia burguesa) e tampouco interdisciplinar (isto é, de acordo com a tentativa burguesa de superar a ordem disciplinar do saber), mas, antes, *dialético*. É ele mesmo que nos orienta sobre este aspecto, como se lê num texto escrito entre fim de 1932 e início de 1933 (isto é, “maduro”):

Filosofia — Política — Economia. Se estas três atividades são os elementos constitutivos de uma mesma concepção do mundo, deve existir necessariamente, em seus princípios teóricos, convertibilidade de uma na outra, tradução recíproca na linguagem específica própria de cada elemento constitutivo: um está implícito no outro e todos, em conjunto, formam um círculo homogêneo (cf. as notas precedentes sobre a tradutibilidade recíproca das linguagens científicas) (Q 11, 65; CC, 1, 209).¹

Embora distintas, entre as atividades mencionadas nesta citação *não* há, na realidade, divisão disciplinar (isto, na verdade, vale a respeito de to-

¹Com referência aos textos dos Cadernos do Cárcere de A. Gramsci, utiliza-se (seguindo a maioria dos estudiosos de Gramsci) o seguinte método de notação: Q 7, 45, 893-94, B (Q = Caderno; 7 = número do Caderno; 45 = número do parágrafo do Caderno; 893 = número de página da edição crítica italiana, organizada por Valentino Gerratana. Torino, Einaudi, 1975; B = texto B: versão única; diferente de: A = texto A: primeira versão; C = texto C: segunda versão, às vezes não apenas copiada, mas criticamente reelaborada). Quando for necessário, indicarei (às vezes mudando-a um pouco) a tradução em português dos Cadernos do Cárcere de COUTINHO, C. N. (Edição e tradução); HENRIQUES, L. S. e NOGUEIRA, M. A (Co-edição). Rio Janeiro: Civilização Brasileira, 2001-2006. Com referência a esta última edição, utiliza-se o seguinte método de notação: CC, 1, 250 (CC=Coutinho; 1=número do volume; 250=página no volume).

²Para Gramsci, pode-se falar de “atividade racional” (“teórica” ou “prática”) como expressão que indica algo não “arbitrário” enquanto aceito e atuado com regularidade pelas massas (ou por uma comunidade mais ou menos ampla de seres humanos). Cf., por exemplo, Q 6, 10 e Q 11, 59. “[...] A cada momento do desenvolvimento histórico há luta entre racional e irracional – entendido o irracional como o que não triunfará em última análise, nunca se tornará história efetiva, mas que em realidade é também racional, porque é necessariamente ligado ao racional, sendo um momento imprescindível dele [...]. Só a luta, através do seu êxito, e nem sequer do seu êxito imediato, mas através do que se manifesta em uma permanente vitória, dirá o que é racional o irracional, o que é ‘digno’ de vencer, pois continua, do seu jeito, e supera o passado” (Q 6, 10, 689-90).

das as atividades “racionais”² de qualquer “civilização” histórica). *Sequer* a relação entre elas pode ser corretamente definida de interdisciplinar. Ao contrário, trata-se, para Gramsci, de atividades/“linguagens” teóricas e práticas diferentes, cada uma contribuindo a produzir a mesma concepção de mundo e o mesmo mundo. O princípio que, na sua obra, está na base do conceito de “tradutibilidade” e que, contemporaneamente, coincide com ela, é assim formulado por Gramsci: “Descobrir a identidade real sob a aparente diferenciação e contradição, e descobrir a substancial diversidade sob a aparente identidade, eis o mais delicado, incompreendido e, não obstante, essencial dom do crítico das ideias e do historiador do desenvolvimento histórico” (Q 24, 3; CC, 2, 200) texto C do Q 1, 43, 33-4, A – grifo meu). Disto deriva que, embora *filosofia*, *política* e *economia* sejam atividades/linguagens³ diferentes, *quando* produzem efeitos reais fundamentalmente parecidos ou idênticos, revelam não estar em

relação de contradição, mas, antes, de *oposição não-antagônica*. Neste caso, elas são, no máximo, elementos contrários e não contraditórios (LACORTE, 2014; PRESTIPINO, 2004). Com efeito, para Gramsci, à medida que são convertíveis, ou traduzíveis, a *filosofia*, que é sempre uma dada filosofia (e que, de acordo com a tradição de pensamento predominante no Ocidente, é uma disciplina puramente teórica), contém (pelo contrário), de maneira implícita, tanto uma determinada *política* quanto uma determinada *economia* (política e economia que, para essa tradição, são atividades práticas). Por conseguinte, a filosofia é contemporaneamente política e economia, ou seja, uma atividade “prática” ou “política”. O mesmo vale para os outros elementos/atividades: a *política* contém implicitamente a filosofia e a economia;⁴ e a economia contém implicitamente a filosofia⁵ e a política. Por conseguinte, tanto a economia, quanto a política são, ao mesmo tempo, atividades “teóricas”. Cada elemento/atividade é ao

³Sobre a convertibilidade entre linguagem e atividade político-histórica, ver Q 10 II, 9 junto a LC 582 (GRAMSCI, 1965; citado, de agora em diante, com a sigla LC, seguida pelo número da página, e traduzido por mim). Ver também LACORTE, 2014.

⁴Ver abaixo as referências à “política” de Lenin.

⁵A teoria econômica de Ricardo, na hipótese que Gramsci faz no Q 10 II, 9, é um dos elementos fundamentais dos quais se originou a filosofia da práxis: “A descoberta do princípio lógico formal da ‘lei tendencial’, que conduz à definição científica dos conceitos fundamentais na economia, o de *homo oeconomicus* e o de ‘mercado determinado’, não foi uma descoberta de valor também gnosiológico? Não implica, precisamente, [...] uma nova concepção do mundo?”.

mesmo tempo as outras (em um certo grau de desenvolvimento) e vice-versa. Essas atividades/linguagens são reciprocamente *traduzíveis* precisamente por terem efeitos “idênticos” ou “fundamentalmente parecidos” (Q 4, 42) – ou seja, *quando e na medida em que* produzem os mesmos efeitos organizadores e transformadores do mundo (Q 7, 45; Q 8, 208).

Desse princípio deriva uma *dilatação* de todos os conceitos tradicionais (e explica-se assim o uso muito abundante das aspas nos *Cadernos do cárcere*), devido ao fato de que, agora, cada atividade humana é considerada não unilateralmente, mas sempre de acordo com seu lado teórico e prático, ao mesmo tempo. Por isso, Gramsci dilata também o conceito de “pedagogia”. Tal princípio serve também como elemento heurístico para a elaboração de novos conceitos mais amplos e elásticos, isto é, adequados histórica e dialeticamente às necessidades da análise de uma “situação”, para organizá-la e transformá-la.

Não é difícil ver que essa concepção gramsciana vai além do clássico modo de ver o saber. Ela constitui contemporaneamente uma crítica à epistemologia, se por “ciência” (em sentido amplo) se entende apenas o saber teórico: já que o próprio “saber”, além de

não ser compartimentado e estático, configura-se como processo histórico-político (não linear), no qual, por um lado, a prática é, sim, uma atividade diferente da teoria, caracterizada pelas suas especificidades, mas, ao mesmo tempo, representa a teoria *real* (ou realizada ou que está se realizando e criticando realmente). E, por outro lado, a teoria é, sim, uma atividade diferente da prática, que tem as suas especificidades, mas, ao mesmo tempo, é a própria prática que está se elaborando criticamente, desenvolvendo, transformando e/ou potencializando.

Podemos citar uns exemplos desse modo dialético de ver exposto nos *Cadernos*, onde, por um lado, a própria atividade “prática” é qualificada contemporaneamente como se segue, isto é: a) como (forma e nível de) atividade intelectual, consciência e conhecimento do mundo, à medida que transforma o mundo (Q 8, 169; Q 11, 12, 1385; CC, 1, 102); b) como crítica real da teoria (com referência às vezes explícita a Lenin e à Revolução russa): “A hegemonia realizada significa a crítica real de uma filosofia, a sua dialética real”; “A fundação de uma classe dirigente (isto é, de um Estado) equivale à criação de uma *Weltanschauung*” (Q 7, 33; CC, 1, 242); em mais um exemplo, Gramsci escreve: “o desenvol-

vimento político do conceito de hegemonia representa, para além do progresso político-prático, um grande progresso filosófico” (Q 11, 12, 1385-86).

Por outro lado, sobre o pensamento organizado na forma de “superestruturas”, que ele chama significativamente de “atividades”, chega a afirmar: “a arte, a moral, a filosofia, essas atividades são também ‘política’” (Q 10, 41, x, 1316, C; CC, 1, 384). Ele pode afirmar isso só depois de ter chegado a formular teoricamente a tradutibilidade, pois na primeira redação desse texto ainda não se encontra essa ideia, que aqui pressupõe a compreensão da equivalência e reciprocidade entre atividades teóricas e práticas.⁶ E sobre a “ciência” (no sentido amplo de “saber”), ou a “teoria”, encontramos, também nos *Cadernos*, apontamentos como o seguinte, por exemplo, no qual

a pergunta que Gramsci coloca, ao desenvolver a segunda e a undécima das *Teses sobre Feuerbach* de Marx,⁷ é se o saber não seria, ao mesmo tempo, “política” (ou prática):

a ciência não é essa mesma “atividade política” e pensamento político, na medida em que transforma os homens, os torna diferentes do que eram anteriormente? [...] Contudo, deve-se ver se se trata de criação “arbitrária” ou racional, isto é, “útil” aos homens para ampliar o seu conceito da vida, para tornar superior (desenvolver) a própria vida. (Q 15, 10, 1766; CC, 3, 330)

Uma resposta afirmativa a esta última pergunta encontra-se no Q

⁶Na primeira versão se lê: “A arte, a moral, a filosofia ‘servem’ à política, isto é, se ‘implicam’ na política, podem se reduzir a um momento dela e não vice-versa” (Q 4, 56, 503, A); diferentemente, na segunda, Gramsci retira “e não vice-versa”: isto significa que somente agora reconhece plenamente a reciprocidade. Quer dizer: a arte, a moral, etc., são tanto “política” quanto a política (na medida em que os efeitos reais que produzem são “idênticos” ou “fundamentalmente parecidos” aos de atividades políticas em sentido estrito). Essa mudança na consideração dos elementos/atividades superestruturais é confirmada pela leitura de muitos outros textos dos *Cadernos*, escritos depois da formulação madura da tradutibilidade, em torno da primavera de 1932.

⁷Respectivamente, na tese 2, se lê: “A questão de saber se ao pensamento humano pertence a verdade objetiva não é uma questão da teoria, mas uma questão prática. É na práxis que o ser humano tem de comprovar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o carácter terreno do seu pensamento. A disputa sobre a realidade ou não realidade de um pensamento que se isola da práxis é uma questão puramente escolástica” (MARX, 1969 [1845]). Cabe notar que neste texto Marx interpreta a prática como práxis e não vice-versa. Isto significa que ele não interpreta a prática num sentido positivista, como pura prática, esvaziada de pensamento, mas, ao mesmo tempo, “subjetivamente”, como “atividade humana histórica” – como se lê na tese 1); e na tese 11, se lê: “Os filósofos têm apenas interpretado o mundo de maneiras diferentes; a questão, porém, é transformá-lo” (idem); isto não significa o abandono da teoria e da filosofia, mas a necessidade de que a filosofia se torne práxis “para continuar a ser filosofia” (como interpreta Gramsci, por exemplo no Q 8, 208, à luz de Lenin e da sua própria experiência de vida e política). Marx muda o modo de pensar o papel da filosofia e Gramsci, consequentemente, a pensa como filosofia da práxis, ou seja, como explicam vários apontamentos gramscianos: filosofia que é, ao mesmo tempo, filosofia e “política”.

15, 22, onde Gramsci, ao enfrentar a questão da unificação de teoria e de prática, observa de forma clara que:

existe adesão completa da teoria à prática, nestes limites e nestes termos. Se se coloca o problema de identificar teoria e prática, coloca-se neste sentido: o de construir, com base numa determinada prática, uma teoria que, coincidindo e identificando-se com os elementos decisivos da própria prática, acelere o processo histórico em ato, tornando a prática mais homogênea, coerente, eficiente em todos os seus elementos, isto é, elevando-a à máxima potência [...]. O problema da identidade de teoria e prática se coloca especialmente em determinados momentos históricos, chamados “de transição”, isto é, de mais rápido movimento de transformação, quando realmente as forças práticas desencadeadas demandam a sua justificação a fim de serem mais eficientes e expansivas, ou quando se multiplicam os programas teóricos que demandam,

também eles, a sua justificação realista, na medida em que demonstram a sua possibilidade de assimilação por movimentos práticos, que só assim se tornam mais práticos e reais (*ibidem*, 1780; CC, 1, 260).

A elaboração teórica e a consequente assimilação da teoria são consideradas – contra a tradição mais difusa de pensamento ocidental e contra os marxistas deterministas e economicistas – como “momento” que potencializa a prática, e nesse caso: os “movimentos práticos [...] só assim se tornam mais práticos e reais” (*idem*). Contudo, já numa nota escrita antes, Gramsci afirmara que: “Tudo é política, inclusive a filosofia ou as filosofias (ver notas sobre o caráter das ideologias), e a única “filosofia” é a história em ato, ou seja, a própria vida” (Q 7, 35, 886; CC, 1, 244 – grifo meu). Como veremos, Lenin e a elaboração da teoria da tradutibilidade têm um papel decisivo para a reinterpretação gramsciana da relação entre estrutura e superestrutura.

Para entender melhor a linha destacada na citação acima, vale a pena ler um texto no qual se encontra implícito tanto o método descrito no Q 11, 65 citado acima, quanto uma crítica à epistemologia como disciplina que pensa a

ciência e o saber como elementos puramente teóricos:

Aceita a definição que Benedetto Croce dá de religião — isto é, a de uma concepção do mundo que se transformou em norma de vida, já que norma de vida não se entende em sentido livresco, mas realizada na vida prática —, a maior parte dos homens são filósofos, na medida em que atuam praticamente e nesta sua ação prática (nas linhas diretoras de sua conduta) está contida implicitamente uma concepção do mundo, uma filosofia. [...] A filosofia de uma época não é a filosofia deste ou daquele filósofo, deste ou daquele grupo de intelectuais, desta ou daquela grande parcela das massas populares: é uma combinação de todos estes elementos, culminando em uma determinada direção, na qual essa culminação torna-se norma de ação coletiva, isto é, torna-se “história” concreta e completa (integral). [...] [N]ão

é senão a “história” desta mesma época, não é senão a massa de variações que o grupo dirigente conseguiu determinar na realidade precedente: neste sentido, história e filosofia são inseparáveis, formam um “bloco” (Q 10 II, 17; CC, 1, 325-26).

Como já se pode deduzir agora, a partir desses exemplos o problema da unificação de teoria e prática é central na filosofia da práxis e Gramsci, num apontamento muito importante (Q 10 II, 44; CC, 1, 398), o considera, simultaneamente, um problema pedagógico. O fato interessante é que, num outro apontamento, ele chama a tradutibilidade de “teoria da unidade de teoria e de prática” (Q 8, 208, 1066).⁸ Assim, se pensamos bem, a tradutibilidade constitui, ao mesmo tempo, uma teoria das relações pedagógicas entre diferentes atividades – a qual acaba caracterizando especificamente o marxismo desenvolvido pelo revolucionário sardo (Q 10 II, 44, 1331).

Uma das tarefas principais neste estudo será, assim, a de começar a esboçar as correlações entre esses aspectos. Pois, se o

⁸Não há tradução em português do Q 8, 208, A. Pode-se ver em parte a tradução do texto C correspondente em CC, 1, 188.

saber – ou melhor, se “tudo” – é “política” (Q 7, 35, 886), ou “ideologia”, não pode haver, por exemplo, escola que seja “sem partido”: antes, na verdade, o partido da escola sem partido não é nada além de um “partido” (no sentido amplo).⁹ Toda atividade humana, na medida em que tem efeitos práticos transformadores e organizadores do mundo, é política. Naturalmente, a política do político de profissão é (ou deveria ser) a arte de dirigir, organizar, transformar e conservar por excelência (mas também conservar implica transformar). Gramsci, todavia, afirma que também as outras atividades racionais são “política”, ainda que num sentido mais amplo (que inclui o sentido mais restrito), isto é, na medida em que têm uma eficácia prática ou ideológica. Como veremos, para ele até as escolas são não simplesmente elementos políticos, mas “trincheiras” de uma nova forma de guerra, que ele chama “guerra de posição”, e que é combatida não apenas no interior de uma nação, mas também

no nível internacional.

Além disso, em relação às premissas teóricas da tradutibilidade ou convertibilidade entre teoria e prática, delineadas acima no Q 11, 65, Gramsci destaca que, das “proposições (que devem ser elaboradas)” acerca da mútua tradutibilidade entre atividades diferentes

decorrem, para o historiador da cultura e das ideias, alguns critérios de investigação e cânones críticos de grande significado. Pode ocorrer que uma grande personalidade expresse o seu pensamento mais fecundo não no local que aparentemente deveria ser o mais “lógico”, do ponto de vista classificatório externo, mas em outra parte que aparentemente pode ser julgada estranha. Um político escreve sobre filosofia: pode se dar o caso de que a sua “verdadeira” filosofia deva ser buscada,

⁹O projeto “Escola Sem Partido” coincide com o PL 7180/2014. “Criado em 2004 pelo advogado Miguel Nagib, foi só em 2014 que o movimento ganhou corpo como projeto de lei. O primeiro foi apresentado por Flávio Bolsonaro, e o segundo, por seu irmão, Carlos Bolsonaro (PSC-RJ)”. Outros apoiadores são “figuras como o Pastor Eurico (PEN-PE), João Campos (PRB-GO), Delegado Francischini (PSL-PR) e Eduardo Bolsonaro (PSL-SP). Flavinho, o relator, é missionário católico na comunidade Canção Nova”. Leem-se infinitas afirmações como a seguinte (de um professor na Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo): “A dimensão política não pode ser retirada dos eventos humanos, portanto nem da educação” (ver MATUOKA, 2018). Elas são justas e corretas do ponto de vista de Gramsci. Contudo, o problema é que permanecem afirmações sem justificação teórica. Como veremos, Gramsci não se limita à afirmação, ao “que”, mas chega a explicar “por que” a dimensão política não pode ser retirada das ações humanas.

antes que nos livros filosóficos, em seus escritos de política. Em toda personalidade existe uma atividade dominante e predominante: é nela que se deve buscar o seu pensamento implícito na maioria dos casos, e, por vezes, em contradição com o que é expresso *ex professo*” (Q 11, 65, C; CC,1, 209-10).

Ora, como existem já muitos estudos sobre o conceito de pedagogia/educação em Gramsci, no sentido estrito, este estudo, em vez disso, ao se embasar sobre as premissas teóricas da tradutibilidade mencionadas acima, pretende buscar em que consiste a sua pedagogia em sentido amplo e forte (o que inclui o sentido estrito das relações escolares, mas não se limita a elas, e é a base de todas as suas formulações pedagógicas); isto é, pretende investigar alguns dos elementos pedagógicos presentes não apenas nos textos explicitamente dedicados à pedagogia, mas os que são contidos nos seus textos filosóficos e políticos, às vezes implícita e outras vezes explicitamente, na convicção de que todo tema que a tradição confinava erroneamente numa disciplina particular, em Gramsci (e não apenas nele), atravessa todos os demais. O próprio autor

dos *Cadernos* utiliza este método ao desenvolver-“traduzir” a obra “política” de Lenin (tomada por ele mesmo explicitamente como uma das suas fontes principais) numa filosofia (e pedagogia) da práxis.

No que se segue, em primeiro lugar, analisaremos alguns textos do revolucionário russo, nos quais os conceitos de hegemonia, tradução, linguagem e pedagogia se encontram entrelaçados muito estritamente de acordo com aquela modalidade teorizada pela tradutibilidade (ilustrada em parte acima). Em segundo lugar, destacaremos uns pontos em comum entre os dois revolucionários e depois desenvolvidos ulteriormente por Gramsci nos *Cadernos*.

Introdução. Pedagogia, Tradução e Hegemonia

O conceito teórico-político gramsciano da tradutibilidade está, dentro de certos limites, já presente na “linguagem política” de Lenin – no conceito de “hegemonia” deste último, o qual implicava o reconhecimento de que na sociedade moderna de massas o poder não se dá por mera coerção, mas passa também e, sobretudo, necessariamente pela conquista cultural do consenso das massas na sociedade civil – e pode ser conec-

tado a uma série de pontos importantes que Gramsci e Lenin têm em comum. Embora, no segundo autor, eles não sejam desenvolvidos no nível teórico do primeiro, os seus germes já se podem encontrar, por exemplo, na celebre Resolução sobre a *Nova política econômica*, apresentada em outubro de 1921.

Estes pontos são, em primeiro lugar, a ideia da reação dialética das “superestruturas” sobre a estrutura, ligada à compreensão (embora ainda não muito elaborada teoricamente por Lenin) do alcance “político” da atividade cultural em relação aos fins do desenvolvimento da economia e da revolução política. (Também em Gramsci contempla-se ao mesmo tempo o outro “lado da moeda”: cabe lembrar do seu juízo sobre a reforma intelectual e moral como ao mesmo tempo econômica; pois, é claro que se trata de um único processo em devir e que é impossível educar inteiras massas sem, ao mesmo tempo, fornecer-lhes os meios materiais – livros, bolsas de estudo, infraestruturas, etc. – necessários a sua formação).

Em segundo lugar, a ideia de que o alcance “político” do trabalho cultural e uma dialética real e efetiva dependem da realização concomitante de uma “estrutura

ideológica” – ou seja, de centros de produção e difusão cultural, de ideias, com seus *tradutores* “especializados” (Q 1, 43, 33-34; Q 3, 49; Q 29, 3; Q 7, 81) – e de um *trabalho pedagógico* capilar, “molecular”, de larga escala – não a mera transmissão passiva de dados e noções, mas um trabalho criativo, de elaboração crítica de conteúdos e formas destinadas a mobilizar ativamente as massas (Q 3, 48, 330-31). Esse trabalho constitui o elo necessário para que uma dada concepção, ou antes, teoria, se espalhe e seja absorvida pelas massas (só assim se tornando “concepção de mundo” – Q 10 II, 17), as quais se formam graças a ela e fazem dela sua norma de ação coletiva (prática). Tudo isso obviamente implica também a formação e o trabalho daqueles a quem Gramsci chamava de intelectuais “orgânicos” – concebidos como órgãos vitais de um determinado “corpo social”, sem cuja atividade intelectual e moral este último não poderia existir –, ou seja, os “funcionários” e elaboradores históricos de teorias/ideologias orgânicas (também chamadas de “superestruturas”), entendidos como “tradutores”,¹⁰ como elementos necessários ao movimento histórico por sua função organizacional e conectiva na cons-

¹⁰Ver Q 1, 43, 33-34; Q 3, 48 (CC 3, 194); Q 7, 81 (CC 2, 239), entre outros.

trução e fortalecimento da nova (parte da) sociedade (Q 12, 1 – e isso é descrito pelo autor dos *Cadernos* com referência especial à configuração da sociedade moderna de massas). Em terceiro lugar, Lenin e Gramsci têm em comum o modo de conceber a tradução como um vasto trabalho cultural-pedagógico por meio do qual uma linguagem teórica complexa se torna compreensível, persuasiva e assimilável pelas massas, a fim de elevar seu nível cultural, transformando-o em “concepção do mundo”, ou seja, em elemento/atividade para combater coletivamente a luta pela hegemonia e a “guerra de posição”. Destarte, tanto em Lenin quanto mais tarde em Gramsci, e de modo mais marcado, o trabalho pedagógico e cultural aparece como um “momento” decisivo para que um dado pensamento-linguagem se torne hegemônico e real.

Cabe frisar que, no último Lenin, e mais ainda em Gramsci (especialmente a partir das notas escritas em 1932), se torna cada vez mais claro que tal processo de realização de ideias deve ser mediado por um trabalho pedagógico. Contudo, há pedagogias e pedagogias. No caso dos dois revolucionários, não se trata de uma atividade pedagógica qualquer, mas da nova pedagogia marxista baseada na “‘tradução’ [...] orgânica e

profunda” (Q 11, 47), ou integral, que expressa a capacidade e vontade de alcançar e educar massas humanas inteiras.

Lenin. Tarefas “pedagógicas” e “tradução”

Podemos acrescentar mais detalhes para aprofundar a relação Lenin-Gramsci. Lenin afirma em uma famosa Resolução de 1921 (intitulada: *A nova política econômica e as tarefas dos centros de educação política*), que, na situação em que se encontrava a Rússia (no período em que escreve), era vital transmitir às massas russas e de outros países a ideia da necessidade da revolução “cultural” como continuação da revolução política e como uma forma de revolução política ela mesma. Para ele, esta era uma das grandes tarefas a serem cumpridas pelos revolucionários, na fase após a conquista do poder, para que a própria revolução política pudesse ser “absorvida” pelas massas e “tornada acessível às massas” (LENIN, 1968, p. 1642-43). Contudo, isso implicava um enorme trabalho cultural e pedagógico, que, para Lenin, deveria ser realizado pelos “Centros de educação política” e que ele considerava um “momento” necessário para a construção de um novo sistema

econômico e social. Como se lê no documento *Sobre a cooperação*, de maio de 1923: na Rússia, “a revolução política e social tem precedido a revolução cultural, frente à qual, todavia, nos encontramos hoje” (LENIN, 1968, p. 1803). Portanto, por causa da dinâmica conjuntural histórica das relações de força no nível nacional e internacional, uma vez conquistado o domínio político surgiu o problema de constituir a *função dirigente e organizadora* para que o desenvolvimento da revolução não fosse impedido, nem pelos burgueses por dentro, nem pelos imperialistas por fora da Rússia, ambos mais aculturados e avançados do ponto de vista da capacidade de organizar e dirigir a sociedade. Eis porque, frente à nova situação histórica, Lenin começa a elaborar uma nova concepção do poder, a qual gira em torno do conceito de hegemonia: o elemento da “coerção” e da força, aqui, é integrado pelo da “direção”, que o próprio Lenin liga à questão tanto do apoderamento do saber (burguês, numa primeira fase) quanto da divulgação dele “para todos os trabalhadores” (para fazer funci-

onar a economia na nova sociedade).

Os desenvolvimentos teóricos dessas ideias e práticas por parte do revolucionário russo podem ajudar a compreender melhor o próprio conceito de “hegemonia”, esta que, nos *Cadernos* de Gramsci, como observa Cospito, “deve ser entendida mais como direção do que domínio, com uma oscilação entre *hegemonia=direção* e *hegemonia=direção+domínio*” (COSPITO, 2004 e Q 1, 44, 41). O próprio Cospito acrescenta que essa oscilação “não será completamente resolvida” ao longo da escrita dos *Cadernos*; muito provavelmente se refere à colocação do problema do ponto de vista teórico, o qual deve abranger as várias possibilidades e combinações históricas entre domínio e direção nas diferentes fases históricas.¹¹ Sobre isso, Gramsci escreve que o critério metodológico sobre o qual se deve basear o próprio exame é este: a supremacia de um grupo social se manifesta de dois modos, como “domínio” e como “direção intelectual e moral”. Um grupo social domina os grupos adversá-

¹¹Do que se lê em Q 6, 88, 764, pode-se derivar que a hegemonia comunista, como a pensa Gramsci, embora não negue realisticamente uma fase de “ditadura” do proletariado, necessária para assegurar as conquistas políticas voltadas a impedir a exploração das classes subalternas, deve tender a eliminar progressivamente o lado do domínio e da força em favor do da direção e do consenso. Mas, claramente, também o próprio “consenso”, visto dialeticamente, continua constituindo uma forma de “coerção”, na medida em que quem consente obedece a uma norma, embora não de forma exterior, mas de acordo com a modalidade do “livre” autoconstrangimento, este que claramente é de outra natureza em face daquele imposto de fora por uma autoridade externa.

rios, que pretende “liquidar” ou submeter inclusive com a força armada, e dirige os grupos afins e aliados. Um grupo social pode e, aliás, deve ser dirigente já antes de conquistar o poder governamental (esta é uma das condições principais para a própria conquista do poder); depois, quando exerce o poder e mesmo se o mantém fortemente nas mãos, torna-se dominante mas deve continuar a ser também “dirigente” (Q 19, 24; CC, 5, 62; texto C de Q 1, 44, 41, A).

Já em Lenin, a necessidade de elaborar uma nova concepção do poder e da luta política se encontra teorizada junto à elaboração de uma concepção relativa à educação das massas (especialmente as camponesas, que eram mais atrasadas). Este último ponto, na verdade, constitui uma verdadeira obsessão nos últimos anos da sua vida. Em um relatório de 27 de março de 1922, posterior ao sobre a “nova política econômica” (NEP), o revolucionário russo destaca a conexão entre saber/cultura e direção/organização. O problema da aculturação das massas e, sobretudo, dos próprios dirigentes, estava se tornando o ponto crucial do qual iria depender o futuro da revolução e da sociedade comunista: “[...] Toda a dificuldade não reside em possuir o poder político, mas em *saber dirigir* [...] de modo que a ativi-

dade econômica do Estado não sofra interrupções” (Lenin 1968, p. 1734 – grifo meu). “O que é que falta, então?”, pergunta ele, e logo responde: “Está claro: *falta a cultura entre os comunistas que têm funções dirigentes*. [...] Dúvido muito que se possa dizer que estão os comunistas a dirigir esta massa. Na verdade, não são eles que dirigem, e sim são dirigidos” (*idem*, p. 1724 – grifo meu). Dirigidos por quem? Pelos especialistas burgueses cuja “cultura é mesquinha, mas é, todavia, superior” à dos “quadros comunistas”. Com efeito, houvera muitos casos em que os burgueses dirigentes se comportaram como “sabotadores”, a fim de obstaculizar o processo revolucionário. Consequentemente, era importante fazer compreender aos novos quadros comunistas que eles: “não sab[iam] dirigir”. Se eles compreenderão isso, continua Lenin, “aprenderão certamente, *porque é possível aprender; mas para fazê-lo é necessário estudar, e em nossos ambientes não se estuda*”. E adiante: “o resultado é totalmente diferente daquele que se desejaria” (*idem*, 1724-25). Em síntese, o que é que, mais uma vez, Lenin está dizendo aqui? Que, para que a economia e sociedade russa funcionassem, era necessário que as massas trabalhadoras estudassem e, desta forma,

desenvolvessem a capacidade de elaborar a “estrutura” por meio das superestruturas aprendidas e elaboradas. Implicitamente, isso preparava as bases para a ideia desenvolvida mais tarde por Gramsci (graças à elaboração paralela da tradutibilidade), e ilustrada rapidamente no início deste estudo, de que as superestruturas são linguagens teóricas, ou mais geralmente “racionalis”, com uma eficácia “prática” ou “política”. Gramsci dará ainda um passo adiante e interpretará a teoria/superestrutura como a própria prática/estrutura que se está elaborando e potencializando, e a prática/estrutura, como a própria teoria/superestrutura que se está realizando criticamente¹². Do que Lenin escreve já a partir de 1921, em vários textos, pode-se derivar que ele começa a pensar na “tradução” como o modo mais democrático e poderoso através do qual as ideias podem realizar-se de forma massiva, difusa socialmente, e se transformar em forças “materiais”. Além disso, pode-se também encontrar como, no centro do enorme trabalho de aculturação, a questão da *linguagem* e da *tradução* se entrelaçam estritamente com a questão da *hegemonia* política. De acordo com o que Lenin afirma no relatório so-

bre a *Nova política econômica* de outubro de 1921, que já mencionamos acima, a tarefa essencial perseguida pelos revolucionários era voltada à abolição de todas as classes na Rússia. E, se os grandes latifundiários e capitalistas foram expropriados e expulsos do país de forma relativamente fácil, a dificuldade maior permanecia a de abolir a classe dos pequenos produtores e camponeses, os mais filo-capitalistas. Contudo, e à medida que não era possível aplicar o socialismo de modo direto, a abolição dessa classe exigia a investigação e busca de métodos diferentes. E é para esse fim que, em certo momento, os revolucionários elaboraram a NEP como estratégia voltada a criar uma aliança entre camponeses e operários de fábrica. A exigência dessa aliança encontrou a sua expressão mais alta, na época, na teoria política da “frente única”. Lenin – ao contrário dos Mencheviques – não pensa nessa aliança como uma simples aliança e unidade militar. Ao contrário, frisa como ela deveria ser primeiramente uma aliança de caráter econômico, a qual exigia uma nova política econômica (NEP). Na Resolução sobre a NEP, ele desdobra as implicações sobre o que isso significava concretamente e o faz no lastro da

¹²Ver acima e, por exemplo, também Q 7, 33; Q 7, 35, 886; Q 10 II, 17; Q 15, 10; Q 15, 22 (já citado acima).

ideia, já apresentada em novembro de 1920, sobre a necessidade de reforçar a conexão entre escola e política. Afirmar, então, que uma reforma econômica depois da revolução política seria absolutamente necessária para criar uma frente única entre camponeses e operários; mas isso, como se lê nesse texto – e por isso é um dos mais importantes do nosso foco de interesse – significava continuar (isto é, “traduzir”) a revolução política por meio da realização e organização do seu *equivalente* no presente, isto é, uma revolução cultural. Isso implicava, para Lenin, fazer penetrar nas massas a ideia de que, na Rússia, não era possível “provocar o fim do capitalismo por meio de um ataque frontal”, direto. Era, portanto, necessário recorrer à via “indireta” (isto é, a via “cultural” da luta hegemônica-política e da “guerra de posição”, a qual, dirá Gramsci, é, no campo político, “o conceito de hegemonia” – Q 7, 52, 973). Isto é o que se lê na citada Resolução, onde Lenin, retomando e desenvolvendo ulteriormente os aprendizados de 1919, escreve que:

Dada a nossa condição de atraso [cultural – R.L.], não podemos provocar o fim do capitalismo por meio de um ataque fron-

tal. Se nós nos encontrássemos num nível cultural diferente, este problema poderia ser decidido de maneira mais direta e, talvez, outros países, quando virá o momento no qual construirão as suas Repúblicas Comunistas, o solucionarão dessa forma. Mas nós não podemos resolvê-lo por via direta. (LENIN, 1968, p. 1642)

E logo depois ele acrescenta o seguinte: “Esta convicção não somente deve penetrar nas massas, *mas deve ser traduzida na prática*” (ibid. – grifo meu). Esta conjunção adversativa, “mas”, ajuda a expressar toda a importância que a tradução entre teoria e prática assumia para Lenin.

Daqui decorre a necessidade de deslocar o centro de gravidade da revolução para o campo “cultural”: a fim de abolir o capitalismo era preciso tornar as massas conscientes da necessidade de superar as suas “semibárbaras” condições de analfabetismo (são palavras de Lenin), para “elevar o [seu] nível cultural”. Era *esta* (também de acordo com o próprio Lenin) a maneira de fornecer uma “base econômica” às “conquistas políticas” – por paradoxal que isso pudesse parecer, do ponto de

vista do marxismo economicista. A saber, era através do trabalho cultural-pedagógico que a ideia da revolução podia se tornar uma convicção e crença popular e, por sua vez, ação revolucionária (para parafrasear as palavras do *Q 10 II, 17*, citadas acima). E era esse o modo – e o método – indicado pelo revolucionário russo para tornar as ideias inovadoras eficazes e reais na Rússia da época – mas, como veremos, também para projetar a hegemonia comunista internacionalmente. Obviamente, construir a nova economia soviética exigia ir muito além de aprender a escrever e ler, era necessário “elevar a cultura a um nível muito mais alto”, de modo que “o camponês” pudesse “melhorar sua atividade econômica” e, mais geralmente, a indústria ser criada e desenvolvida (LENIN, 1968, p. 1642-43). Estas constituíam as “grandes tarefas” básicas, já próprias ao quadro político passado, mas que agora era necessário traduzir para a prática.

Como observamos, o revolucionário russo começa a perceber – já antes de 1921, isto é, antes

do fim da guerra contra as forças estrangeiras, resposta ao ataque dos países imperialistas ocidentais, e da guerra civil interna à Rússia – que é necessário desenvolver uma teoria do poder adequada ao período que vem após à “revolução política”. Tornava-se, pois, cada vez mais necessário integrar a *força* com o *consenso*, a economia e a própria política com o “saber” e a “cultura”. Quer dizer, “traduzir” a “revolução permanente” em “hegemonia” (política). Diferentemente de Trotsky, o revolucionário russo entende que a permanência dos conflitos sociais na sociedade moderna de massas, especialmente depois das guerras mencionadas acima, não se dá mais apenas pela “guerra de movimento”, militar e político-militar, mas, como explicará Gramsci, também por meio da luta hegemônico-política e pela “guerra de posição”¹³. Daqui decorre a centralidade do “momento pedagógico”, interpretado no sentido da terceira tese sobre Feuerbach de Marx. Já o próprio Lenin afirma que, desde o momento no qual “o poder do Estado

¹³Cabe lembrar que não apenas em Lenin, mas também em Gramsci a hegemonia não exclui a revolução permanente e a ditadura do proletariado (ver *Q 6, 88, 764*), assim como a “guerra de posição” não exclui a “guerra de movimento”; seja porque a guerra de movimento, embora cesse de ser decisiva, continua de forma “parcial” na época da guerra de posição (*Q 13, 7, 1567*), seja porque, embora seja possível conceber “um período histórico no qual esses dois conceitos se devem identificar”, essa identificação terá validade só “até o momento no qual a guerra de posição se torna de novo guerra de movimento” (*Q 15, 11, 1766-67*). Ver também *Q 7, 10; Q 7, 16*.

¹⁴Isto é, como diria Gramsci, desde o momento em que as “premissas iniciais” mudam, mudam também os planos, os fins e a consciência deles, ou, pelo menos, deveriam mudar, para se tornarem adequados à nova situação (*Q*

está nas mãos da classe operária”, “as coisas têm mudado” (LENIN, 1968 [1923], p. 1802)¹⁴. Com efeito, escreve, se “inicialmente” “o centro de gravidade” foi colocado na luta de classes, “agora, ao invés disso”, “*com relação às relações econômicas internas*” (ou seja ainda não relativamente às “relações internacionais”), “*o centro de gravidade desloca-se até ser transferido para o pacífico trabalho organizativo ‘cultural’*” (*ibid.*). Aqui, contra os marxistas deterministas e mecanicistas russos – os quais pretendiam desenvolver a revolução de acordo com esquemas *a priori* impostos de cima para baixo, derivados da experiência dos social-democratas europeus e da ideia de que, sem a preexistência de determinadas condições objetivas, é impossível construir o socialismo – Lenin embasa a sua análise na novidade e especificidade da situação russa e esta última impunha escolhas políticas diferentes. Por isso, ele levanta a possibilidade de uma intervenção ativa e consciente a fim de fazer amadurecer as condições para o socialismo. Para o Gramsci que

repensa este Lenin em termos teóricos, as “condições objetivas” são o produto de forças subjetivas coletivas: isto implica o desenvolvimento de cada força à altura da “situação”, isto é, das outras forças. Se, numa determinada situação, não há equilíbrio entre a força dos dominantes e a dos subalternos, pode-se, por meio de uma “preparação política ideológica de longo prazo” (Q 15, 11, 1769), tentar reequilibrar a própria situação e criar as assim chamadas “condições favoráveis” ou “objetivas”. Por consequência, o conceito de *situação* e de *condições objetivas* remete ao do equilíbrio ou desequilíbrio entre os graus de subjetividade das forças em jogo¹⁵. Em outras palavras, dizer que existem as condições objetivas implica que existam, ao mesmo tempo, as condições subjetivas para um certo grau de seu desenvolvimento. É, portanto, a peculiaridade da situação russa que leva Lenin a pensar nessa questão como necessariamente implicando a reconsideração crítica da relação entre estruturas e superestruturas de modo não determi-

24, 1, 2259-60; ver também Q 11, 12, 1386 e Q 11, 16).

¹⁵Ver também o que Gramsci afirma no Q 13, 17, 1588, C (CC, 3, 46 – escrito entre maio de 1932 e 1934): “O elemento decisivo de cada situação é a força permanentemente organizada e há muito tempo preparada, que se pode fazer avançar quando se julga que uma situação é favorável (e só é favorável na medida em que esta força exista e seja dotada de ardor combativo)”. Cabe notar que a frase entre parênteses não se encontra no correspondente texto A anterior (Q 8, 163, 1039 – abril 1932), mas foi acrescentada por Gramsci depois de ter desenvolvido as formulações mais maduras acerca da tradutibilidade (em maio de 1932), a qual implica o reconhecimento da eficácia prática do “saber” na medida em que se torne ideologia. Ver também Q 7, 4; Q 8, 195; Q 15, 11. Acerca do papel da teoria em relação à “situação”, ver Q 15, 22, citado acima.

nista e a entregar para a educação e a “cultura” um papel central em relação à “preparação política ideológica” das forças da revolução, necessária para transformar a nova concepção de mundo marxista em paixão política difusa e vontade coletiva.

Gramsci tradutor de Lenin

Aos olhos de Gramsci, a própria construção e realização do novo aparelho hegemônico na Rússia implica que Lenin estava consciente da mudança na dinâmica dos conflitos sociais. Como veremos, ele já tinha começado a analisar e fixar os “elementos de trincheira e de fortaleza representados pelos elementos de sociedade civil, etc.” (Q 7, 16) no terreno nacional, a fim de estudar as relações de força na sociedade russa e alterá-las para a vantagem dos comunistas. Como explicará Gramsci, esses elementos de “trincheira e fortaleza”, necessários para formar a opinião pública, ou seja, as massas, ideologicamente (e torná-las “forças”), são tanto as associações culturais e políticas (sindicatos, partidos, grupos religiosos, etc.), quanto os saberes (na

forma de “ideologias”), bem como os meios para a sua produção e difusão, isto é: a imprensa, as bibliotecas, os vários círculos culturais “até a arquitetura, a disposição das ruas e os nomes delas” (Q 3, 49, 333; CC, 2, 78); e também: “1) as escolas; 2) os jornais; 3) os escritores artísticos e populares; 4) o teatro e o cinema; 5) o rádio; 6) os encontros públicos de todo tipo, incluindo os religiosos; 7) as relações de ‘conversa’ entre as várias camadas da população [...]; 8) os dialetos locais” (Q 29, 3, 2345; CC, 6, 145). Para Gramsci, a imprensa era a trincheira principal, hoje podemos acrescentar a TV e Internet, entre outros. É através desses meios, que ele chama de estruturas ideológicas, que cada grupo dominante ou hegemônico (ou que queira se tornar tal) elabora sua “consciência coletiva”, seu “modo de pensar e operar homogêneo” (Q 1, 43, 33), ou seja, sua linguagem-ideologia¹⁶ e, logo, suas “superestruturas”. A estrutura ideológica funciona como uma estrutura das superestruturas, ou, por assim dizer, uma estrutura superestrutural, voltada a gerar e difundir a linguagem-pensamento de um determinado grupo ou classe social, de modo

¹⁶Ver Q 1, 43, 31 e Q 1, 44, 51. Para Gramsci, toda linguagem “racional” é ideologia e, em última análise, também a “irracional”, na medida em que esta última “está necessariamente ligada à racional” (Q 6, 10, 689-690).

¹⁷Cf., por exemplo, texto do Q 10 II, 17, citado acima.

a torná-la uma superestrutura ou “ideologia” (isto é, norma de ação de massa).¹⁷ O “estudo” da qualidade e quantidade dos elementos que compõem essa “estrutura material da ideologia” – ou seja, “a organização material para manter, defender e desenvolver a ‘frente’ teórica ou ideológica” (Q 3, 49, 332) – deveria se tornar um hábito e levaria a “um cálculo mais cauto e exato das forças agentes na sociedade” (Q 3, 49, 333). Com efeito, esse modo de raciocinar e o estudo e cálculo das “trincheiras” necessárias para a luta hegemônica das quais fala Gramsci, já se encontram, antes, em Lenin: por exemplo, quando ele avalia quais saberes e capacidades possuem os burgueses e quais os proletários na sociedade russa do período após a revolução política, e frisa a importância de apoderar-se de tudo o que de valioso, para o futuro da nova sociedade, possuía a cultura burguesa. Veja-se a respeito o cuidado particular com que descreve a diferença entre o nível cultural dos comunistas e o dos burgueses capitalistas:

[...] No melhor dos casos, possuímos a ciência do agitador, do propagandista, do homem temperado pela dura sorte do operário de fábrica ou do camponês faminto, ciência

que ensina a resistir longamente, a comprovar a resistência na luta; e isto nos salvou até hoje. *Tudo isso é necessário, mas não basta: com isso só, não podemos vencer. Para que a vitória seja total e definitiva, é necessário ainda pegar tudo o que o capitalismo tem de valioso, apoderar-se de toda a ciência e de toda a cultura* (LENIN, 1964, p. 205 – grifo meu).

Em outras palavras, a guerra não tinha acabado: continuava, mas precisava ser conduzida, ao mesmo tempo, através de outros meios e modalidades. A “unidade militar” das massas trabalhadoras serviu para derrotar os inimigos internos e externos, mas, depois de ter alcançado seu objetivo, deveria ser desenvolvida numa unidade mais forte e profunda, a ser alcançada pela implementação na economia e pela unificação econômica entre camponeses e operários mediante a atividade “cultural”. Quer dizer, para usar as palavras de Gramsci, se tornava cada vez mais necessário trabalhar para construir uma unidade “cultural-social” (Q 10 II, 44, 1331; CC 1, 398) entre camponeses e operários, para construir (“de baixo”) um novo “bloco histórico”, ou seja, o “poder”, sob

forma de “hegemonia”, das massas trabalhadoras, embasado na aliança entre operários e camponeses.

“Hegemonia realizada” e construção da teoria gramsciana da unificação de teoria e de prática

Nesse quadro se insere uma análise mais aprofundada da relação entre as mudanças no campo militar e político, análise que o próprio Gramsci conecta ao desenvolvimento da teoria da tradutibilidade. No Q 7, 10, 860 (CC, 6, 370) ele observa que a mesma “redução” ocorrida na arte militar, ao passar “da guerra de manobra para a guerra de posição”,

deve ocorrer na arte e na ciência da política, pelo menos no que se refere aos Estados mais avançados, onde a “sociedade civil” tornou-se uma estrutura muito complexa e resistente às “irrupções” catastróficas do elemento econômico imediato (crises, depressões, etc.); as superestruturas da sociedade civil são como o sistema das trincheiras na guerra moderna.

Pois: “Os acontecimentos de 1917 [...] assinalaram uma reviravolta decisiva na história da arte e da ciência da política” (*idem*). No Q 7, 16, 866 (CC, 3, 261), Gramsci conectará esta reviravolta ao surgimento da sociedade civil e, por conseguinte, à diminuição da importância e do uso da força (militar e policial) – em favor da busca do consenso e da construção dos meios materiais e culturais para obtê-lo – para controlar os contrastes sociais:

Parece-me que Ilitch [Lenin – R. L.] havia compreendido a necessidade de uma mudança da guerra manobrada, aplicada victoriosamente no Oriente em 1917, para a guerra de posição, que era a única possível no Ocidente [...]. Só que Ilitch não teve tempo de aprofundar sua fórmula, mesmo considerando que ele só podia aprofundá-la teoricamente, quando, ao contrário, a tarefa fundamental era nacional, isto é, exigia um reconhecimento do terreno e uma fixação dos elementos de trincheira e de fortaleza representados pelos elementos de sociedade civil, etc. No Oriente, o Estado era tudo, a

sociedade civil era primitiva e gelatinosa; no Ocidente, havia entre o Estado e a sociedade civil uma justa relação e, ao oscilar o Estado, podia-se imediatamente reconhecer uma robusta estrutura da sociedade civil. O Estado era apenas uma trincheira avançada, por trás da qual se situava uma robusta cadeia de fortalezas e casamatas; em medida diversa de Estado para Estado, é claro, mas exatamente isto exigia um acurado reconhecimento de caráter nacional.

No Q 7, 33, 881-82 (CC, 1, 242), Gramsci não apenas acrescenta explicitamente que Lenin é a fonte da ideia de que a luta, neste novo contexto, é e deve ser, essencialmente, luta hegemônica, mas também vincula o problema da “tradução” (ou “passagem”), desde a guerra manobrada, à guerra de posição/hegemonia, à questão da unificação entre teoria e prática (*ciência/Weltanschauung* e *ação/hegemonia*, no texto abaixo):

Marx é um criador de *Weltanschauung*; mas qual é a posição de Ilitch? É meramente subordi-

nada e subalterna? A explicação reside no próprio marxismo — ciência e ação. [...] A fundação de uma classe dirigente (isto é, de um Estado) *equivale* à criação de uma *Weltanschauung*. Como deve ser entendida a afirmação de que o proletariado alemão é o herdeiro da filosofia clássica alemã? Não quereria Marx indicar a função histórica da sua filosofia, transformada em teoria de uma classe que se transformaria em Estado? Para Ilitch, isto realmente aconteceu em um determinado território. Em outro local, assinalarei a importância filosófica do conceito e da realidade da hegemonia, devido a Ilitch. A hegemonia realizada significa a crítica real de uma filosofia, sua real dialética.

A “hegemonia realizada”, isto é, a política real, é, ao mesmo tempo, filosofia. Logo, Lenin = Marx, no sentido que dentro da política do primeiro está contida uma filosofia (e vice-versa). Portanto, a filosofia, como todas as outras atividades “racionalis”, revela-se um “processo” (histórico) mais articulado que não

se esgota numa dimensão puramente teórica, mas exige sua realização prática para ser teoria/filosofia efetiva, para mostrar sua “verdade, isto é, realidade e poder”, seu “caráter terreno” – como diz o Marx da segunda tese sobre Feuerbach, que, aqui, evidentemente, Gramsci desdobra, lendo-o através de Lenin. Construir a verdade é um processo prático, quer dizer, político-histórico, no qual a teoria se unifica com a prática, ou seja, se torna tal (e vice-versa). A hegemonia política é crítica real da filosofia, pois é o modo concreto de unificar teoria e prática no mundo moderno (e contemporâneo a Gramsci e Lenin): só assim é filosofia vivente, com um valor histórico e uma eficácia concreta.

No Q 7, 35, 886 (CC, 1, 246), continua o movimento gramsciano de generalização, que vai de elementos/eventos históricos particulares (Marx e Lenin) para a teoria. Aqui, a equivalência entre ciência e ação é formulada “filosoficamente” em termos de uma “igualdade ou equação entre ‘filosofia e política’”, a qual, longe de expressar uma igualdade por natureza, quer biológica (materialismo do século XVIII), quer espiritual (idealismo/cristianismo) *a priori*, envolve, ao contrário, um processo sempre “político” de construção prático-teórica con-

creta de igualdades na sociedade civil e no Estado, isto é, “no sistema de associações ‘privadas e públicas’”, as quais interagem (ou se “educam”) reciprocamente nacional e internacionalmente:

Na história, a “igualdade” real — ou seja, o grau de “espiritualidade” atingido pelo processo histórico da “natureza humana” — identifica-se no sistema de associações “privadas e públicas”, “explícitas e implícitas”, que se aninham no “Estado” e no sistema mundial político: trata-se de “igualdades” sentidas como tais entre os membros de uma associação e de “desigualdades” sentidas entre as diversas associações, igualdades e desigualdades que valem na medida em que delas se tenha consciência, individualmente e como grupo. Desta forma, chega-se também à igualdade ou equação entre “filosofia e política”, entre pensamento e ação, ou seja, a uma filosofia da práxis. Tudo é política, inclusive a filosofia ou as filosofias (ver notas sobre o caráter das ideologias), e a única

“filosofia” é a história em ato, ou seja, a própria vida. É neste sentido que se pode interpretar a tese do proletariado alemão como herdeiro da filosofia clássica alemã; e pode-se afirmar que a teorização e a realização da hegemonia praticada por Ilitch foi um grande acontecimento “metafísico”. (ibid.)

No Q 8, 208, 1066, o caminho prático-teórico iniciado anteriormente, testemunhado em parte, e significativamente, nos textos citados acima, encontra seu coroamento em uma compreensão e formulação teórico-filosófica mais sólida, a qual, no período em que Gramsci escreve esta nota (1932), se estende e aprofunda também em outras. Finalmente, nesse texto (em nada uma leitura fácil), hegemonia, unidade de teoria e prática e a teoria sobre esta última (a tradutibilidade) se encontram juntas. Aqui Lenin não é mencionado (mas permanece implicitamente no pano de fundo, como sabemos da leitura dos textos citados antes desse). Há, ao invés disso, a referência usual a uma passagem da *Sagrada Família* de Marx, comum a muitas notas

sobre a tradutibilidade, na qual o paralelo prática/teoria é emblematizado pela relação *política francesa jacobina – filosofia clássica alemã*. Mas no texto reelaborado de Q 8, 208, A, que é Q 11, 49, C (CC, 1, 188) e que vem precedido por uma referência a Lenin que funciona como um tipo de prefácio a toda à temática da tradutibilidade na *Secção V* do Q 11 (CC, 1, 185s.), volta a referência ao texto de Engels sobre o “proletariado alemão como herdeiro da filosofia clássica alemã”, que nas linhas do Q 7, 35 (citadas acima) era associado à obra, ao mesmo tempo “filosófica”, de Lenin. Isso confirma, mais uma vez, que Lenin está constantemente na base da teorização gramsciana. Além disso, a prática da hegemonia realizada, funciona ainda, embora implicitamente aqui, como modelo paradigmático e concreto de como a obra filosófica do predecessor haveria de ser continuada praticamente, politicamente, “para continuar a ser filosofia”: a “reforma na ideia” e “as tranquilas teorias” do idealismo são criticadas e substituídas pela sua transformação ou “tradução” em “realidade efetiva” (Q 11, 49, 1473).¹⁸ Logo, não se trata de se limitar à tradução da prática em teoria, contentando-se com uma

¹⁸Ver também Q 10 II, 31, 1270-71.

igualdade idealisticamente entendida, a qual traduz a *égalité* francesa numa igualdade entre eu(s), ou espíritos, ou razões, igualdade que neutraliza a energia política de massas da primeira; mas, ao mesmo tempo, trata-se de traduzir a teoria em prática. Só assim é possível nos aproximarmos da hegemonia verdadeira (integral, revolucionária e “popular” ou “de baixo”) e não mais permanecer no âmbito da “revolução passiva” – revolução-restauração, ou de um tipo de “hegemonia” limitada e exercida de cima por poucos volta a tornar ou manter o povo passivo, como, para Gramsci, é o caso da filosofia alemã, e, mais tarde, de Croce, do Fascismo e do Americanismo.¹⁹ Isto é, só assim se pode realizar efetivamente uma unidade orgânica ou “equação” efetiva entre teoria e prática. Contudo, Gramsci não para aqui: no Q 8, 208, elabora a teoria e a “consciência” da igualdade entre estas “duas” (lembramos que as “igualdades e desigualdades”, ele escreveu no Q 7, 35, “valem na medida em que delas se tenha consciência”), a qual equivale precisamente à teoria sobre a possibilidade de recíproca tradução entre ambas, na medida em que – como deriva da leitura de todo o complexo intertextual de

notas ligadas a Q 8, 208 –, embora sejam atividades diferentes, seus efeitos reais são ou “idênticos” ou “fundamentalmente parecidos” (Q 4, 42). O corolário disto coincide com a conclusão de Q 8, 208, A, onde Gramsci deduz que “duas estruturas similares têm superestruturas equivalentes e traduzíveis reciprocamente” – “qualquer que seja a linguagem particular nacional”, acrescenta em Q 11, 49, C. Portanto, a verdadeira hegemonia não é e nunca poderia ser meramente cultural. Ela é verdadeira hegemonia só enquanto *hegemonia política*, a qual, por sua vez, coincide com a realização e prática da tradutibilidade, isto é, da compreensão da equação/equivalência entre filosofia e política, ou seja, mais geralmente, entre atividades práticas e teóricas (LC 582).

Só agora pode-se entender melhor o que Gramsci escreve nos textos do Q 7 mencionados acima: para ele, não há hegemonia realizada que não seja, ao mesmo tempo, crítica real-política de uma teoria ou filosofia, isto é, que não seja o lugar em que a/o “ciência”/pensamento se torna “vida” e se unifica realmente com esta última. Isso significa que a tradução assim concebida não é necessariamente um evento pacífico, mas um elemento político (de

¹⁹Ver Baratta 2003, Frosini 2010, Lacorte 2018.

hegemonia política) – tanto no nível da tradução linguística quanto no da tradução entre teoria e prática (que a primeira sempre pressupõe)²⁰ –, o qual envolve e coincide contemporaneamente com a luta político-cultural e até militar entre classes e nações, o que também se deduz do fato de que o Q 8, 208 se intitula: “*Tradutibilidade [recíproca] das culturas nacionais*”.

Da leitura destes textos deriva claramente que, se a hegemonia representa o modo concreto e atual para unificar teoria e prática na moderna sociedade de massas, ao passo que a tradutibilidade representa seu necessário lado teórico, a representação mais difusa de Gramsci como “teórico da hegemonia” permanece então incorreta e unilateral. Gramsci, ao contrário, sente a necessidade de desenvolver a tradutibilidade precisamente porque, na sociedade moderna, as lutas políticas são essencialmente lutas “culturais,” no sentido de lutas de hegemonia política. E a tradutibilidade é, de fato, uma sofisticadíssima “arma cultural”, na medida em que envolve a compreensão epocal do caráter político (e até militar) da cultura e da linguagem-pensamento-superestrutura. Justificar teoricamente o fato da hegemonia e das lutas hegemônicas é necessá-

rio para defender a autonomia da própria filosofia da práxis, a qual é uma filosofia que se sabe simultaneamente como atividade de luta hegemônica e de hegemonia política, porque “vê”, por meio da tradutibilidade e além da cisão tradicional entre teoria e prática, sua unidade mais profunda, e se sabe, portanto, como filosofia-política. Ou seja, não meramente como uma política da filosofia ou uma filosofia da política, mas como filosofia que é, ao mesmo tempo, política e atividade humana histórica (*práxis*); que luta para se tornar história – e em parte já se tornou história. Por isso, diferentemente de outros modos de pensar e outras filosofias, ela declara explicitamente ser política.

Contudo, cabe insistir que a teoria da hegemonia *não* nos explica o “porquê” disso. Quer dizer, nos explica o “quê”, o “fato”. Não *explica* (inteiramente) porque também a cultura e a “direção cultural” são “poder” ou “política”. Só a tradutibilidade coloca-se como explicação e justificação teórica deste “porquê”. Por isso, ela constitui um aspecto necessário da hegemonia política, a qual assume como “norte” a ideia, explicada pela tradutibilidade, de que o pensamento não transcende a prática, mas é ima-

²⁰Ver Lacorte 2012.

nente a ela. Infelizmente, apesar disso, Gramsci ainda não é considerado como teórico da tradutibilidade, ou melhor, da *hegemonia-tradutibilidade*, mas apenas da hegemonia.

“Tradução”, realidade das ideias e deslocamento pedagógico do marxismo

Para Lenin, por outro lado, devido aos problemas ligados às diferenças linguísticas/culturais entre diferentes camadas sociais e países/nações no seio da própria União Soviética, um dos problemas a serem colocados e uma das mais importantes tarefas a serem cumpridas logo após 1917, a bem da consolidação do comunismo em nível nacional, era o problema concernente à relação entre língua nacional russa e línguas “regionais” e dialetos. Este se ligava ao problema (simultaneamente internacional) da “tradução” entre as linguagens teóricas, elaboradas pelos intelectuais (“os especialistas”, como ele os chama), e as do povo e das massas trabalhadoras – como vimos a respeito da questão da passagem da revolução política à revolução cultural. Trata-se pre-

cisamente do problema da tradução entre teoria e prática, ou entre a “linguagem filosófica e científica” e a do “senso comum”, que Gramsci retomará (de Lenin) e sobre o qual teoriza mais tarde nos *Cadernos*²¹ ao refletir sobre o modo em que pode ser efetivada uma “revolução cultural” no Ocidente, ou, como ele costumará chamá-la depois, uma “reforma intelectual e moral” mediante o trabalho de conscientização política e educação das massas. Neste sentido, ele partia do fato de que as ideias sempre têm um centro de elaboração e não são o simples fruto do cérebro, mais ou menos genial, de um indivíduo só. Assim, nos *Cadernos*, acrescentará até que “não basta a premissa da difusão orgânica de um centro homogêneo de um modo de pensar e de operar homogêneos” (Q 1, 43, 33), pois nem todos pensam do mesmo jeito e de acordo com a mesma linguagem. Cada estrato social elabora sua própria “consciência” e “cultura” (*idem*, 33), sua “linguagem” (*idem*, 31; ver também Q 10 II, 44), de maneira específica e com métodos específicos. Isso quer dizer que nem todas as camadas usam o mesmo método e a mesma lin-

²¹ Ver o Q 11, 12 e o importantíssimo Q 10 II, 44 em conexão com a Seção V do Q 11e o Q 3, 48. Nesta altura da sua escrita, Gramsci conectará a questão da “organização” com a – por Lenin já tratada muitas vezes – questão da relação entre direção consciente/disciplina e “espontaneidade”, vinculando-a, simultaneamente, à questão da “tradução” entre teoria e prática.

guagem para pensar a realidade, pois o pensamento real coincide, para ele, com a linguagem determinada realmente falada, seja a língua nacional ou um dialeto, ou uma combinação concreta de linguagens, etc., e não com a capacidade de pensar tomada abstratamente. Existem diferenças importantes, não só entre indivíduos, mas também entre camadas sociais em uma mesma nação e sociedade, assim como entre diferentes nações, sociedades e culturas, no tempo e no espaço. Por isso, nestes casos, traduzir se torna necessário e, no caso da revolução e da construção de uma consciência e vontade coletiva, de um mesmo “clima cultural” (Q 10 II, 44), torna-se essencial e vital.

Pois as ideias, teorias e filosofias não são reais (no sentido mais forte de ser ou se tornar “história”) por si mesmas, tal como, na verdade, qualquer atividade humana prática ou teórica que não é “racional”. Elas *se tornam* reais. E elas se tornam reais não simplesmente porque já se encontram na cabeça de um indivíduo, mas quando são aprendidas e aceitas por uma comunidade que as faz funcionar como um “norte” (ético e político) das suas ações coletivas, ou seja, como

a sua “cultura”.²² Até a ideia (teoria, filosofia, etc.) mais ou menos genial de um indivíduo se torna verdadeiramente real somente quando se torna “história”. Contudo, para transformar as ideias em atividade humana histórica (*práxis*), os seres humanos devem trabalhar duramente. A realidade das ideias é o resultado de um complexo *trabalho* – teórico e prático. E este trabalho, primeiro em Lenin e depois em Gramsci, coincide com *aquela* atividade pedagógica peculiar embasada na “tradução” integral, que é necessária para transformar o pensamento-linguagem em força/energia política ativa, em norma de ação coletiva, isto é, em “superestrutura” ou “ideologia”: de acordo com o significado “positivo” gramsciano, como um elemento/atividade que mobiliza massas humanas inteiras, que organiza e transforma o mundo e, portanto, é “político” na medida em que se torna ou tende a se tornar *práxis*, ou seja, um elemento/atividade relativamente (isto é, historicamente) permanente.²³ Assim, pode-se afirmar que já no último Lenin, e ainda mais no Gramsci maduro, aquele das formulações da tradutibilidade em torno do inverno-

²²Q 10 II, 17; Q 11, 59; Q 23, 1.

²³Q 7, 1, A; Q 11, 47, C, e Q 10 II, 41 i, C; Q 6, 10.

primavera de 1932, o centro de gravidade do pensamento revolucionário passa progressivamente para a “pedagogia”, entendida como “momento necessário” para a realização e continuação da revolução comunista e do pensamento marxista. Determinadas ideias são transformadas em linguagem e a linguagem em superestrutura/ideologia e, por conseguinte, em realidade (entendida no sentido forte de “história”), somente se houver um trabalho pedagógico-cultural, de várias fases, que coloque esta transformação como seu fim. A esta chamamos de *tradução integral* à medida em que tende a investir toda a sociedade e quantas mais camadas sociais possíveis e que é o meio mais poderoso para passar o saber para as massas. Ela visa unificar teoria e prática ao máximo, fazendo-as reagir dialeticamente uma com a outra. A própria dialética histórica não ocorreria sem esse trabalho pedagógico. Logo, ela não se dá independentemente do ser humano individual-coletivo, o concreto que a desenvolve, nem sequer poderia derivar de um impulso puramente espontâneo fornecido pelas assim chamadas condições materiais/objetivas.

A este propósito, é necessário observar que o deslocamento do centro de gravidade da teo-

ria política e filosofia da práxis de Gramsci para a “pedagogia” ocorre precisamente em concomitância com o desenvolvimento da teoria da tradutibilidade em torno de 1932. De acordo com uma outra definição madura desta última, “a realidade das relações humanas de conhecimento” é concebida “como um elemento de ‘hegemonia política’” (Q 10 II, 6 iv – da segunda metade de maio de 1932). Uma vez desenvolvida essa teoria, o próprio Gramsci sugere que a própria realidade é um “processo” que resulta da unificação orgânica de “ciência” e “vida”, teorizada como relação pedagógica, em sentido amplo, entre “professor” e “aluno” (Q 10 II, 44, 1331-32, fim de agosto-fim de 1932 [aqui é o período que vai de final de agosto 1932 até final (dezembro) 1932 (eu tenho traduzido literalmente o que está escrito na Cronologia dos escritos de Gramsci: “fine agosto-fine 1932”)]), precisamente pela tradutibilidade como “teoria da unidade de teoria e de prática” (Q 8, 208, de fevereiro-março de 1932). Sendo a hegemonia uma modalidade histórica particular, mediante a qual se realiza esta unidade e especificamente o modo no qual ela se realiza na sociedade moderna de massas – mesmo que sempre tenha existido em graus diferentes em várias épocas histó-

ricas –, disso decorre que a tradutibilidade é, ao mesmo tempo, a teoria da hegemonia.

São várias as notas dos *Cadernos* em que Gramsci se refere a Lenin de modo explícito ou implícito. Muito importante é a referência implícita em relação à questão da transformação revolucionária da sociedade, isto é, à “reforma intelectual e moral” (Q 11, 16, 1407, C, onde é chamada significativamente de “revolução cultural” na primeira redação deste texto, em Q 8, 171, 1044, A) e à questão da elevação cultural das massas, em conexão explícita com a questão da “tradução”, da “linguagem”, da “pedagogia” e da “hegemonia” (ver, por exemplo, Q 10 II, 44 e Q 3, 48). Gramsci começa, por conseguinte, a teorizar uma nova concepção da tradução. Além disso, “traduz” para a Itália o que aprendera dos russos, em polémica tanto com o idealismo – e, em particular, com o filósofo idealista Benedetto Croce, que não queria traduzir o seu saber senão para grupos restritos –, quanto com o “materialismo vulgar”, em particular o de Bukharin e do engenheiro Amadeo Bordiga, secretário do Partido comunista italiano (P.C.d’I.) antes do próprio Gramsci. A sua nova concepção da tradução inclui, também, a ideia (presente, por exemplo, nos Q 9, 63 e Q 7, 1, A) de que, di-

ferentemente dos métodos pedagógicos tradicionais classistas (exclusivistas e impositivos) ou dos métodos espontaneístas, ou abstratistas (como os de Bordiga), a própria tradução é concebida como elemento orgânico ao trabalho cultural dos revolucionários. No Q 9, 63, com efeito, Gramsci critica o modo de pensar implícito às *Teses de Roma*, apresentadas por Bordiga no final de março de 1922, no Segundo Congresso do P.C.d’I, e criticadas pelo seu sectarismo até mesmo pela Internacional Comunista. Nelas, o secretário aplicava “às questões o método matemático, tal como na economia pura”. Para o autor dos *Cadernos*, esta é uma forma típica de “bizantinismo ou escolasticismo”, uma tendência a-dialética “a tratar as chamadas questões teóricas como se tivessem um valor em si mesmas, independentemente de qualquer prática determinada”. Mas “as ideias não nascem de outras ideias”, antes “são *expressões* cada vez renovadas do desenvolvimento histórico real”. Aqui o termo *expressão* implica a noção de *tradutibilidade*, assim como se encontra desdobrada no Q 7, 45 e Q 8, 208, parágrafos escritos antes do Q 9, 63 (cf. LACORTE, 2012, 113-125). Para Gramsci – que aqui desenvolve o princípio político-pedagógico de ação recíproca presente na terceira tese so-

bre Feuerbach de Marx, mas com base nos acontecimentos históricos do presente –, afirmar que as ideias são *expressões* (históricas e culturais) significa não apenas que elas refletem ou são condicionadas pela realidade histórica, mas que, ao mesmo tempo, têm uma eficácia transformadora sobre a sociedade e a história, e que não podem ser compreendidas e elaboradas sem que sejam levadas em conta. Por consequência, as ideias e as linguagens teóricas não são fixas, mas é sempre necessário *recriá-las* com base na nova realidade; o que implica a tradutibilidade, para que se tornem eficazes. Por esta razão:

toda verdade, mesmo sendo universal e mesmo podendo ser expressa mediante uma fórmula abstrata, de tipo matemático (para as tribos dos teóricos), deve sua eficácia ao ser expressa nas linguagens das situações concretas particulares: se não é exprimível em linguagens particulares é uma abstração bizantina e escolástica, boa para o pasatempo dos ruminadores de frases (Q 9, 63, 1133-34; CC, 1, 256).

Bordiga expressa uma cultura e uma concepção da política à qual o revolucionário de origem sarda se opõe abertamente já antes de escrever os *Cadernos*. Numa carta escrita em Viena, de 9 de fevereiro de 1924, Gramsci destaca os limites da visão bordiguiana do partido, concebido não como

o resultado de um processo dialético no qual convergem o movimento espontâneo das massas revolucionárias e a vontade organizativa e diretiva do centro, mas apenas como algo suspenso no ar, que se desenvolve em si e por si e que as massas alcançam quando a situação é propícia e a crista da onda revolucionária chega até a sua altura, ou quando o centro do partido considera dever iniciar uma ofensiva e se abaixa até a massa para estimulá-la e levá-la à ação (In: TOGLIATTI, 1971, p. 195).

Nas *Teses de Lyon*, escritas para o III Congresso do Partido, em janeiro de 1926, Gramsci e Togliatti (que se tornará secretário do partido após Gramsci) criticam o ceticismo de Bordiga quanto ao que concerne à “possibilidade de

que a massa operária organize em seu seio um partido de classe [...] capaz de guiar a grande massa, esforçando-se para mantê-la a todo tempo ligada a si” e tal crítica diz respeito à grande falta de aculturação das massas naquela época. Bordiga não concebe o partido como “parte” da classe operária, mas como seu órgão, formado por elementos heterogêneos; não o vê como guia da classe, mas como elaborador de “quadros preparados para guiar as massas quando o desenvolvimento da situação as tiver trazido até o partido”. Erro teórico que leva a erros organizativos e táticos: a linha política elaborada com base em preocupações formalistas, em vez da análise dialética da situação concreta, induz à passividade, da qual o abstencionismo eleitoral foi um aspecto. E nisso se aproxima do maximalismo de direita (Cf. Verbetes: “Bordiga”. In: CATONE, 2009).

Para Gramsci, não apenas Croce, mas também Bordiga representa o “puro” intelectual, separado das massas. Nele: “A posição de ‘puro intelectual’ transforma-se ou em verdadeiro “jacobinismo” degradado (e, neste sentido, mudadas as estruturas intelectuais, Amadeo [Bordiga] pode ser aproximado de Croce [...])” (Q 10 I, 1, 1213; CC, 1, 283). Ambos se opõem, na teo-

ria e na prática, à reforma intelectual e moral, não querem operar para um “progresso intelectual de massa” (Q 11, 12).

No Q 7, 1, Gramsci critica Croce. Como veremos, também aqui a crítica é desenvolvida com base no conceito de tradutibilidade. A postura de Croce é aquela do homem do Renascimento, do intelectual tradicional, que quer permanecer separado das massas e que concebe sua união com elas mantendo-se eternamente distinto delas. Num certo sentido, porém, Croce é também homem da Reforma. Mas ele atuou-a somente para poucos: ele não “foi ‘para o povo’”, o seu saber, a sua filosofia, portanto, não se tornaram “elemento educativo”, para “o simples operário e para o simples camponês, isto é, para o simples homem do povo” (*idem*, 852).

Que o autor dos *Cadernos* desenvolva sua crítica a Croce com base na *tradutibilidade* é facilmente demonstrável ao ler em paralelo um apontamento de novembro-dezembro de 1930 e um posterior que tem o mesmo conteúdo, mas transformado em linguagem teórica (note-se que a estrutura lógico-sintática é a mesma em ambos os textos, contudo, no posterior, a forma lógica vem à luz e assume explicitamente o aspecto da tradutibilidade):

[...] O grande intelectual deve também mergulhar na vida prática, tornar-se um organizador dos aspectos práticos da cultura, se quer continuar a dirigir; deve democratizar-se, ser mais atual: o homem do Renascimento não é mais possível no mundo moderno, quando na história participam ativa e diretamente massas humanas cada vez maiores (Q 6, 10, 689, novembro-dezembro 1930; CC, 1, 434 – grifo meu).

Tradutibilidade [recíproca] das culturas nacionais. [...] [O] pensamento expresso nas Teses sobre Feuerbach que os filósofos têm explicado o mundo e se trata agora de transformá-lo, isto é, que a filosofia deve se tornar “política”, “prática”, para continuar a ser filosofia [...] coincide com a – R.L.] “teoria da unidade de teoria e de prática” (Q 8, 208, 1066, fevereiro-março 1932 – grifo meu).

Esta atitude reacionária dos intelectuais tradicionais tem uma longa história, que remete ao papel deles no império romano e constitui, para Gramsci, a causa principal da desagregação e crise (de hegemonia e de autoridade das classes dominantes e dirigentes) da sociedade contemporânea:

Hoje [...] os agrupamentos sociais regressivos e conservadores se reduzem cada vez mais à sua fase inicial econômico-corporativa, ao passo que os grupos progressistas e inovadores se encontram ainda na fase inicial exatamente econômico-corporativa; os intelectuais tradicionais, separando-se do grupo social ao qual haviam dado até agora a forma mais alta e compreensiva e, portanto, a consciência mais ampla

e perfeita do Estado moderno, na realidade efetuam um ato de incalculável alcance histórico: assinalam e sancionam a crise estatal em sua forma decisiva (Q 6, 10, 690-91; CC, 1, 433-34).

Com efeito, o texto aqui acima, e também um outro, escrito no mesmo período, intitulado: “O homem-indivíduo e o homem-massa”, mostram como Gramsci estava colocando, contemporaneamente, a questão da situação do indivíduo e da formação da personalidade numa época de conflitos entre tipos de “ser humano” diferentes que marca a passagem da antiga sociedade para a atual. Se, na antiga, “a estandardização do modo de pensar e de operar” acontecia pela “direção carismática” – isto é, “obtinha-se uma vontade coletiva sob o impulso e a sugestão imediata de um ‘herói’, de um ho-

mem representativo”, mas, por ser “devida a fatores extrínsecos”, ela “se compunha e descompunha continuamente” – na atual, “o homem coletivo [...] ao contrário, forma-se essencialmente de baixo para cima, com base da posição ocupada pela coletividade no mundo da produção”, e isso tanto no mundo ocidental, com as “grandes fábricas, taylorização, racionalização, etc.” (Q 7, 12, 862, novembro-dezembro 1930; CC, 3, 260)²⁴, quanto no oriental: “Qual o ponto de referência para o novo mundo em gestação? O mundo da produção, do trabalho” (*idem*, 863). Para Gramsci, portanto, trata-se de sintetizar dialeticamente “Renascimento” (elitário/“individualista”) e “Reforma” (popular/“coletivista”), ou seja, de “traduzir” a linguagem dos intelectuais para a do povo. Pois uma filosofia/ideologia “que não conseguimos traduzir em termos ‘populares’ demonstra, por isso mesmo, ser característica de um determinado grupo social” (Q 10 I, 5, 1217-18; cf. também, p. ex., Q 3, 48; Q 4, 33; Q 4, 46). Por isso, nos *Cadernos*, a relação Reforma-Renascimento, de paradigma histórico se torna um paradigma teórico (lógico-histórico),

isto é, simultaneamente uma metáfora para expressar a *tradutibilidade* entre teoria e prática, intelectuais e povo, dirigentes e dirigidos, entre outros. Tratava-se de trabalhar na construção de novos intelectuais, mas isso significava necessariamente “ir para o povo”. Por sua vez, isso não era compreendido segundo a maneira dos populistas, mas para elevar a cultura do próprio povo. A de Gramsci, com efeito, não é “uma ideologia política que exalta as capacidades do ‘povo’, sem, todavia, dar a ele instrumentos para uma sua real emancipação” (CINGARI, 2019, p. 14) e, sobretudo, sem que ele se torne, em certo momento do desenvolvimento histórico, capaz de dar sozinho a si mesmo esses “instrumentos” para educar a si mesmo, adquirindo uma responsabilidade e uma disciplina que vêm do interior de si e não impostas de fora. Assim, Gramsci sintetiza sua proposta para a reforma do marxismo, para a *palingênese toda terrena* dos subalternos:

“Trata-se, na verdade, de trabalhar para a elaboração de uma *elite*”: “mas este trabalho não pode ser separado do trabalho para

²⁴Cabe alertar que, nos *Cadernos*, às vezes, as menções ao sistema ocidental da fábrica fordista e taylorista escondem uma referência ao modelo soviético. Provavelmente não é aqui o caso, pois Gramsci faz uma referência implícita, mas clara, ao modo de produção na União Soviética mais abaixo no mesmo texto.

educar as grandes massas, pois, com efeito, as duas atividades são na realidade uma única atividade e é precisamente isso que torna o problema difícil [...]; trata-se, portanto, de ter uma Reforma e um Renascimento ao mesmo tempo” (Q 7, 43, 892; CC, 1, 243-44 –).²⁵

Todo esse trabalho deveria ser feito para chegar a eliminar as elites e substituí-las por uma forma de “intelectual coletivo”. Gramsci segue o revolucionário russo, quando distingue o intelectual que sabe *traduzir*, ou seja, “adequar a cultura à função prática”, do intelectual tradicional, antidualético e aprisionado nos “esquemas abstratos da lógica formal”, que se afasta da vida, do povo e das suas necessidades, as quais, portanto, ele nem pode compreender. “Se a tarefa dos intelectuais é a de determinar e organizar a revolução cultural [a “reforma moral e intelectual”]²⁶, isto é, adequar a cultura à função prática, torna-se evidente que os intelectuais ‘cristalizados’ são

[conservadores e] reacionários” (Q 8, 171, 1044, A). Já para Lenin (como para Gramsci depois), não se tratava apenas de criar intelectuais, mas de elaborar e suscitar um tipo específico de intelectual que sabe dirigir *as massas*, porque é capaz de *traduzir*. Pois, como ele escreveu, há “um ímpeto na direção [...] do saber”, que vem “‘de baixo’, isto é, daquela massa de trabalhadores que o capitalismo – quer de modo aberto, por meio da violência, quer por meio da hipocrisia e do engano – mantinha longe da educação”. E, para ele, apesar de todos os passos à frente, isso significava que a educação ainda estava falhando: “dar suporte a esse ímpeto” significava não “fechar os olhos diante dos defeitos do nosso trabalho”, reconhecer “que ainda não aprendemos a *organizar* corretamente o aparelho estatal da educação” (LENIN, 1964, 232).

Dito isso, pode-se entender melhor a crítica de Gramsci à “renúncia (tendenciosa) a educar o povo”, por exemplo, por parte dos defensores dos métodos espontaneístas (idealistas, pragmatistas, etc.), mas também pelo já

²⁵Ver FROSINI, 2010 e LIGUORI, 2019. O termo “elite” é entendido por Gramsci não no sentido tradicional, mas referindo-se a intelectuais “especializados”, orgânicos ao povo, que compreendam as suas exigências e queiram lutar ao lado dele, e que funcionem como “corpos catalíticos”, os quais devem desaparecer uma vez que o povo se torne um intelectual coletivo.

²⁶Entre colchetes coloquei, respectivamente, uma substituição e um acréscimo que Gramsci opera na segunda versão, isto é, no Q 11, 16, 1407-1408, texto C de Q 8, 171, 1044, A.

citado Croce e também pelo outro tão famoso filósofo idealista italiano Giovanni Gentile – e até pelo marxista Antonio Labriola, ao qual Gramsci deve muito, incluindo a expressão “filosofia da práxis” –, aos quais ele se opõe, reivindicando o dever moral de quem sabe mais sobre traduzir o seu saber para os mais “simples”:

Poder-se-ia recordar o que disse Bertrando Spaventa sobre aqueles que gostariam de ver os homens sempre no berço (ou seja, no momento da autoridade, que, não obstante, educa para a liberdade os povos imaturos) e pensam que toda a vida (dos outros) se passa num berço. Ao que me parece, o problema deve ser colocado historicamente de outro modo: ou seja, se uma nação ou um grupo social que atingiu um grau superior de civilização pode (e, portanto, deve) “acelerar” o processo de educação dos povos e dos grupos sociais mais atrasados, universalizando e *traduzindo* de modo adequado a sua nova experiência. Assim, quando os ingleses recrutam soldados entre os povos primitivos, que jamais

viram um fuzil moderno, não instruem esses recrutas no emprego do arco, do boomerang e da zarabatana, mas os instruem precisamente no manejo do fuzil, ainda que as normas de instrução sejam necessariamente adaptadas à mentalidade daquele determinado povo primitivo (Q 11, 1, 1366-67; CC, 1, 86 – grifo meu).

Essa maneira – mais democrática – de conceber a atividade cultural e a tradução se torna progressivamente, partindo-se de Lenin e sobretudo em Gramsci, um método próprio do marxismo, necessário para efetivar a luta cultural e para produzir um progresso intelectual de massa.

Conclusões

As associações de vários tipos que operam na sociedade civil (partidos, sindicatos, igrejas, escolas, etc.), na sociedade moderna de massas, funcionam, ao difundir determinadas ideias, como um Estado dentro do Estado, como “trincheiras” nas quais as classes não apenas se formam e se mantêm como tais, mas comba-

tem um novo tipo de “guerra”.²⁷ Por outro lado, o próprio Estado – e não só o “conjunto de organismos vulgarmente denominados ‘privados’”, prepostos da “função de ‘hegemonia’” – cria e dá sustentação a essas trincheiras: por exemplo, constrói e dá suporte a uma parte bastante relevante de escolas, imprensas, associações políticas e culturais, bairros colocados de uma certa maneira e numa certa posição, etc. Por isso Gramsci desenvolve o conceito de “Estado integral” (Q 6, 88, 764; CC, 3, 244), ou ampliado, entendido como unidade dialética de sociedade civil e sociedade política (a saber, o Estado no sentido estrito e tradicional). A sociedade política é, pois, um dos “dois grandes ‘planos’ superestruturais”, sendo o outro a “sociedade civil” (Q 12, 1; CC, 2). Ora, como vimos, no Q 8, 208, 1067, sobre a tradutibilidade se lê: “duas estruturas similares têm superestruturas equivalentes e reciprocamente tradutíveis”. Para o caso descrito no Q 6, 88, citado acima, este princípio vale ainda mais, pois aqui se trata de duas superestruturas (a estatal e a civil) que expressam/produzem a mesma estrutura. Portanto, mais

uma vez, é graças à tradutibilidade que se *explica* esta dialética, ou seja, porque “na vida histórica concreta, sociedade política e sociedade civil são uma mesma coisa” (Q 4, 38, 460): precisamente *na medida em que e quando* são expressões da mesma estrutura ou de atividades estruturais fundamentalmente similares.

A conjunção entre hegemonia e tradutibilidade permite, portanto, entender precisamente que as próprias relações escolásticas se inserem num quadro de relações pedagógicas mais amplo e complexo, que é o da hegemonia, no qual as próprias escolas, por exemplo, são simultaneamente “trincheiras” particulares do novo tipo de guerra, chamada “guerra de posição”, combatida contemporaneamente no nível “cultural” internacional. A este respeito Gramsci se expressa explicitamente: “Toda relação de ‘hegemonia’ é necessariamente uma relação pedagógica, que se verifica não apenas no interior de uma nação, entre as diversas forças que a compõem, mas em todo o campo internacional e mundial, entre conjuntos de civilizações nacionais e continentais” (Q 10 II, 44, 1331). É necessário,

²⁷ Por isso, na fase histórica que se abre a partir da revolução política russa e da emergência e desenvolvimento da sociedade civil tanto no Oriente quanto, especialmente, no Ocidente, não é mais atual pensar na tomada do poder simplesmente derrubando um Estado-governo pelas armas, pois este último não é o único centro do poder na sociedade moderna de massas.

portanto, tomar disso consciência, tentar aprofundar a compreensão e deduzir as implicações práticas. Necessário e crucial é, agora, saber justificar teoricamente as suas posições e afirmações elas mesmas: precisamente porque vivemos num momento histórico no qual a guerra e a luta política se conduzem no terreno da *hegemonia (embora limitada)*, que é um terreno só em aparência puramente cultural e neutro. Sem dúvida, trata-se de um campo no qual as armas da crítica, as armas “culturais”, adquirem um papel pelo menos equivalente, senão superior, ao das armas políticas e militares (em sentido estrito) nas sociedades nas quais é necessário obter o consenso da população para governar.

Ademais, cabe acrescentar que a época que começa mais ou menos com a queda do muro de Berlim (1989) e chega até hoje, é marcada pelo desenvolvimento de estratégias político-militares “pacíficas”, de “*regime change*”, pelas quais, em muitos países – pensamos, por exemplo, na América Latina e nos países do Leste da Europa, assim como no Oriente Médio –, inúmeros estados-governos (demo-

cráticos ou não) são golpeados e subvertidos mediante intervenções político-jurídicas, de matriz norte-americana, mas com o apoio de *elites* internas a cada país.²⁸ Pode-se observar, de partida, como estas estratégias correspondem a uma tendência relativamente “inovadora”, marcada pela passagem da ação militar ou político-militar para a ação político-cultural e jurídica, implementada pelas estruturas ideológicas dos dominantes nos vários países; e que até as próprias ações militares são cada vez mais preparadas pela propaganda mediática das classes dominantes; propaganda, por sua vez, volta a formar a opinião pública e adquirir um certo nível de consenso popular a respeito dessas iniciativas, tanto no interior quanto no exterior de um país.

A PEC 55,²⁹ por exemplo, é expressa numa linguagem teórico-jurídica, que é uma tradução (consciente ou, provavelmente, inconsciente) de uma filosofia/concepção de mundo (neoliberal), impulsionada contemporaneamente desde fora do Brasil, e que, portanto, remete a correlações internacionais hegemônicas de força. Além disso, na

²⁸Ver OTAŠEVIĆ 2019.

²⁹A PEC 55 é uma lei, em particular uma emenda à Constituição brasileira, aprovada em definitivo pelo Congresso na terça-feira 13 de dezembro de 2016, que congela os gastos sociais por 20 anos. Corta principalmente os recursos relativos à educação e saúde. Foi aprovada na Câmara dos Deputados com o nome de PEC 241.

medida em que foi aprovada no Congresso brasileiro por políticos conservadores e foi implementada, está se realizando. Assim, não apenas está se tornando uma “superestrutura” (necessária) da estrutura econômica brasileira, favorecendo e potencializando uma parte desta última, a conservadora e reacionária, em geral, e os agentes econômicos conservadores e reacionários, em particular; mas, deste modo, também está se *incorporando* nesta economia e tornando-se, ela mesma, “estrutura”. Quer dizer: a PEC 55 é uma “linguagem”-“superestrutura” que está transformando as correlações de força na estrutura e sociedade brasileira em favor das forças reacionárias. Portanto, é legítimo nos perguntarmos: quantas pessoas, de fato, depois dessa contrarreforma, não recebem mais bolsas de estudo, financiamentos para frequentar e alcançar materialmente (de ônibus, etc.) as escolas, para comprar livros, medicamentos, etc., quantos passaram a ter uma vida pior porque de repente temos aquela linguagem jurídico-política neoliberal traduzida em realidade social e econômica? Quantas pessoas perdem a possibilidade de se emanciparem da sua condição miserável e subalterna? Do ponto de vista teórico, este exemplo mostra, por um lado, que as linguagens

filosóficas, políticas, econômicas e jurídicas do neoliberalismo são traduzíveis reciprocamente à medida que contribuem a produzir e reproduzir a sociedade, “cultura” e “civilização”, capitalista neoliberal no Brasil. Por outro lado, mostra que o grau de consciência das tarefas das forças reacionárias é mais elevado do que o das forças de esquerda, no Brasil e não apenas no Brasil, sendo uma de das tarefas centrais do neoliberalismo no Brasil a de suspender por 20 anos as contribuições estatais para a saúde e a educação, dentre outras. Isso significa decapitar ou impedir que se formem as “cabeças” de movimentos populares antagônicos, e produz uma situação de desequilíbrio entre as forças em jogo, as quais deveriam colocar como ponto principal da sua pauta o da revolução e elevação cultural do povo, voltado ao aumento da consciência coletiva política das massas e, tendo como fim a sua emancipação. Com efeito, não me parece que, exceto em dois países da América Latina nos quais foi feito um trabalho pedagógico-cultural-político mais amplo e aprofundado, as forças de esquerda (não apenas) no Brasil tenham compreendido plenamente, ou, se compreenderam-no, não me parece que tenham sabido traduzir para a prática eficazmente este ponto sobre o qual

insistiram muito Gramsci e Lenin, estes que vincularam a derrota da revolução ou seu sucesso e continuação no futuro ou à falta ou à realização de uma revolução cultural.

Podemos também considerar o exemplo da Escola Sem Partido (ESP) mencionado inicialmente. À luz da conexão entre a teoria política da hegemonia e a da tradutibilidade, entende-se bem que a ESP não é um elemento pedagógico neutro, mas é pedagógico-político. Com efeito, sem a teoria da tradutibilidade, faltaria o que nos permite acrescentar que a ESP é um elemento pedagógico-político (e não neutro), porque precisamente na medida em que as suas diretrizes ideais se *realizam*, elas demonstram uma eficácia real, ou seja, são “política”. Isto é: entende-se que a ESP é “política” na medida em que os efeitos reais da sua ação, no campo pedagógico, são conversíveis reciprocamente³⁰ em efeitos “políticos” reacionários produzidos por outras atividades (de marco neoliberal), em campos diferentes, por exemplo, pelas teorias neoliberais que defendem a substituição de políticos por técnicos “neutros” nos governos,

no campo político, etc.. Os efeitos dessas atividades “neutras” acabam, contrariamente à sua suposta neutralidade, transformando concretamente as relações sociais e as correlações de força em favor das classes dominantes, e são política: pois elas desenvolvem as práticas de – e os modos de organizar a prática e a sociedade por – forças determinadas.

Contudo, o que predomina hoje, dentro e fora do Brasil, é ainda a concepção que defende uma suposta neutralidade da pedagogia e da educação. E as palavras de um texto da *Pedagogia da indignação*, de Paulo Freire, leitor também de Gramsci (em particular do Q 12, sobre intelectuais e educação), parecem ainda mais verdadeiras hoje do que quando ele as escreveu.³¹ Nele, critica-se duramente a convicção pós-moderna de acordo com a qual as ideologias e as lutas de classes teriam desaparecido, e, portanto, que seria justificado apoiar uma ideia de educação despolitizada e um processo educativo despoliticador (e desfavorável ao desenvolvimento da cidadania):

É exatamente porque sei
que mudar é difícil, mas

³⁰Ver o Q 11, 65, citado no início deste ensaio.

³¹Retomo esta sugestão, e a citação que se segue abaixo, da tese de doutorado de Diego Chabagoity (2014) sobre Paulo Freire.

é possível que eu me dou ao esforço crítico de trabalhar num projeto de formação de educadores, por exemplo, ou de operários de construção. De formação e não de puro treinamento técnico-profissional. Na formação não dicotomizo a capacitação técnico-científica do educando dos conhecimentos necessários ao exercício de sua cidadania. Na visão pragmático-tecnicista, contida em discursos reacionariamente pós-modernos, o que vale é a transferência de saberes técnicos, instrumentais, com que se assegure boa produtividade ao processo produtivo. Este tipo de pragmatismo neoliberal a que mulheres e homens, ontem de esquerda, aderiram com entusiasmo se funda no seguinte raciocínio, nem sempre explícito: se já não há classes sociais, portanto seus conflitos também, se já não há ideologias, direita ou esquerda, se a globalização da economia não apenas fez o mundo menor, mas o tornou quase igual, a educação de que se precisa hoje não tem nada que

ver com sonhos, utopias, conscientização. Não tem nada que ver com ideologias, mas com saber técnico. A educação será tão mais eficaz quanto melhor treine os educandos para certas destrezas. Introduzir no ensino e no aprendizado da matemática, da física, ou no “treino” de operários qualificando-se o sonho da libertação, a utopia da justiça social é repetir erros funestos por causa dos quais pagamos caro. A educação para hoje é a que melhor adapte homens e mulheres ao mundo tal qual está sendo. Nunca talvez se tenha feito tanto pela despolitização da educação quanto hoje (FREIRE, 2000, p. 94-95).

Com o Gramsci teórico da tradutibilidade (não explicitada por Freire), podemos concluir, ao contrário, que nunca houve despolitização tão “política” e politizada. Contudo, despolitizar tudo para tornar as massas passivas pode ser não só uma estratégia política, mas se revelar, em certo momento, uma “astúcia da providência”, no sentido de Giambattista Vico, “para determinar uma maturação mais rápida das

forças internas refreadas pela prática reformista” (Q 10 II, 41, xvi, 1328), ou seja, pode se revelar, no fundo, reacionária “até o ponto em que a guerra de posição se torna de novo guerra de movimento” (Q

15, 11, 1767), isto é, em que as forças antagônicas voltem a lutar e a prevalecer, e a “revolução”, de “passiva” se torna novamente revolução ativa.³²

Referências

- BARATTA, G. *Le rose e i quaderni*. Roma: Carocci, 2003.
- BOOTHMAN, D. *Traducibilità e processi traduttivi. Un caso: A. Gramsci linguista*. Perugia: Guerra Edizioni, 2004.
- CATONE, A. *Bordiga*. In: LIGUORI, G.; VOZA, P. (Orgs.). *Dizionario Gramsciano 1926-1937*. Roma: Carocci, 2009.
- CARLUCCI, A. *Gramsci and Languages. Unification, Diversity, Hegemony*. Leiden-Boston: Brill, 2014.
- CROCE, B. *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*. Bari: Laterza, 1922.
- FREIRE, P. *Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*. São Paulo: UNESP, 2000.
- FROSINI, F. *La religione dell'uomo moderno*. Roma: Carocci, 2010.
- _____. *Gramsci e la filosofia*. Roma: Carocci, 2003.
- GIASI, F. *Gramsci a Vienna. Annotazioni su quattro lettere inedite*. In: GIASI, F.; GUALTIERI, R.; PONS, S. (Orgs.). *Pensare la politica. Scritti per Giuseppe Vacca*. Roma: Carocci, 2009.
- GRAMSCI, A. *Quaderni del carcere*. V. GERRATANA (Org.). Torino: Einaudi, 1975.
- _____. *Lettere dal carcere*. CAPRIOGLIO, S.; FUBINI, E. (Orgs.). Torino: Einaudi, 1965.
- IVES, P. *Gramsci's Politics of Language: Engaging the Bakhtin Circle and the Frankfurt School*. Toronto: University of Toronto Press, 2004.
- _____. *Language and Hegemony in Gramsci*. London and Ann Arbor (MI): Pluto Press, 2004.
- IVES, P.; LACORTE, R. *Gramsci, language, and translation*. Lanham: Lexington Books, 2010.
- LACORTE, R. “Sulla presenza dei concetti di ‘traducibilità’, ‘lingua’ e ‘rivoluzione passiva’ di Antonio Gramsci in *Petrolio* di Pier Paolo Pasolini” . In: MAGGI, A.; WEST, R. (Orgs.). “*Scrittori inconvenienti*” . Ravenna: Longo Editore, 2009.
- _____. “Translatability, language and freedom in Gramsci’s *Prison Notebooks*” . In: IVES, P.; LACORTE, R. (Orgs.). *Gramsci, language, and translation*. Lanham: Lexington Books, 2010.
- _____. “Espressione e traducibilità nei *Quaderni del carcere*” . In: DURANTE, L.; LIGUORI, G. (Orgs.). *Domande dal presente. Studi su Gramsci*. Roma: Carocci, 2012.

³² Isso, obviamente, pode ocorrer desde que elementos antagônicos da sociedade civil cheguem a compreender não apenas o papel simultaneamente político da cultura, mas também sua justificação teórica, necessária para travar e conduzir esta luta para a emancipação no terreno hegemônico e gerenciar/conduzir a fase de luta cultural e da guerra de posição. Com efeito, à “simples” (embora crucial) afirmação, de que a cultura e a educação são “política”, os pedagogos e demais neoliberais podem responder que elas são neutras. Contudo, desta forma, a disputa vai ao infinito. Se acrescentamos a justificação teórica que Gramsci elabora a propósito, aumentam as chances de se prevalecer na disputa hegemônica. Pois, podemos responder que qualquer tipo de atividade cultural e educacional é política na medida em que seus efeitos reais organizadores e transformadores da sociedade são traduzíveis reciprocamente com os de outras atividades práticas revolucionárias/progressivas ou reacionárias/conservadoras (isso vale até para a ciência entendida no sentido estrito: que a linguagem “científica” de Galileo Galilei não fosse neutra, mas contivesse uma maneira “política” de conceber e organizar o mundo oposta à tradicional, isso foi bem percebido pela igreja católica no século XVII, a qual o condenou ao silêncio no exílio...). Isto nos permite demonstrar historicamente, mais uma vez, que também educação e cultura são atividade humana política e, por isso, histórica (práxis), ou tendencialmente tal. Aqui, provavelmente, os adversários desta ideia, admitido que a compreendam e/ou saiam de sua atitude hipócrita, ou admitem que também sua ideia de educação e cultura (“despolitizadas”) é uma forma de política, ou não podem não ficar calados.

- _____. “Sobre alguns aspectos da ‘tradutibilidade’ nos Cadernos do cárcere de Antonio Gramsci e algumas das suas implicações” . *Revista Educação e Filosofia*. Uberlândia: Editora UFU, 2014, p. 59-98.
- _____. Personalidade, linguagem e política nos *Cadernos* de A. Gramsci. Apontamentos. In: *Ontologia trabalho e formação humana*, Adauto Lopes da Silva Filho; Fátima Maria Nobre Lopes; Francisco José Lima Sales (Orgs.). Fortaleza: Editora CRV, 2018, p. 231-280.
- LENIN, V. I. *Opere scelte*. Roma: Editori Riuniti, 1968.
- LIGUORI, G.; VOZA, P. (Orgs.). *Dizionario Gramsciano 1926-1937*. Roma: Carocci, 2009.
- LO PIPARO, F. *Lingua intellettuale egemonia in Gramsci*. Roma-Bari: Laterza, 1979.
- _____. “Gramsci and Wittgenstein. An intriguing connection” . In: CAPONE, A. (Org.). *Perspectives on language use and pragmatics*. München: Lincom, 2010, p. 285-320.
- MANACORDA, M. A. *Il marxismo e l'educazione*. Roma: Armando Editore, 1964.
- MARX, K. (1845a) *The Holy Family*. In: *Marx/Engels Selected Works*, 1, Moscow: Progress Publishers, 1969.
- _____. (1845b) *Theses on Feuerbach*. In: *Marx/Engels Selected Works*, 1, Moscow: Progress Publishers, 1969, p. 13-15.
- MATUOKA, I. “Por que o Escola Sem Partido vai contra o papel da escola” , 24/05/2018. Disponível em: <https://educacaointegral.org.br/reportagens/por-que-o-escola-sem-partido-vai-contr-o-papel-da-escola/>, acessado em 12/11/2019.
- OTAŠEVIĆ, A. “Cambiamenti di regime chiavi in mano” . In: *Le Monde Diplomatique/Il Manifesto*. Roma: Novembro 2019, p. 1 e 18-19.
- PRESTIPINO, G. “Dialettica” . In: *Le parole di Gramsci*. Roma: Carocci, 2004.
- SCHIRRU, G. “La categoria di egemonia e il pensiero linguistico di Antonio Gramsci” . In: *Egemonie*, D’ORSI, A. (Org.). Napoli: Dante & Descartes, 2008.
- TOGLIATTI, P. “La formazione del gruppo dirigente del Partito comunista italiano nel 1923-1924” (1962). Roma: Editori Riuniti, 1971.
- VACCA, G. *Appuntamenti con Gramsci. Introduzione allo studio dei Quaderni del carcere* Roma: Carocci, 1999.

Recebido: 15/12/2019

Aprovado: 07/01/2020

Publicado: 26/01/2020