

100 anos de Paulo Freire: diálogos com Antônio Gramsci sobre senso comum, imersão e intransitividade

One hundred years of Paulo Freire: dialogues with Antonio Gramsci about common sense, immersion and intransitivity

100 años de Paulo Freire: diálogos con Antonio Gramsci sobre sentido común, inmersión e intransitividad

Alexandre Reinaldo Protásio – Universidade Federal de Pelotas

RESUMO

O presente artigo tem por objetivo realizar uma aproximação teórica entre Paulo Freire e Antônio Gramsci, com foco nos conceitos de senso comum, imersão e intransitividade. E, dessa forma, estabelecer um conjunto de pontos de contato que ofereçam ao leitor instrumentos teóricos para analisar a sociedade capitalista e os processos de dominação/opressão. A questão central do artigo é: como dominam os dominadores? Freire e Gramsci, no entender do autor, oferecem, em conjunto, uma poderosa crítica negativa da sociedade capitalista e das diversas formas de opressão às quais os oprimidos estão submetidos. As formas de imersão das consciências em um determinado tipo de senso comum estabelecem um estado debilitante de intransitividade da consciência, transformando os oprimidos em seres duais, acríticos, aderentes ao opressor. Portanto, seres acomodados e adaptados, devidamente conformados ao funcionamento da sociedade capitalista. E, nesse sentido, a educação “bancária” desempenha um importante papel, contribuindo para a promoção e manutenção da dominação de classe. No centenário de Paulo Freire, o presente artigo também demonstra uma das principais características das reflexões freirianas e gramscianas: o diálogo crítico com diferentes tradições filosóficas, possibilitando a construção de uma densa contribuição teórica ao processo de libertação dos oprimidos(as).

Palavras-chave: Senso comum; imersão; intransitividade; educação; oprimidos; centenário.

ABSTRACT

This article aims to carry out a theoretical approach between Paulo Freire and Antônio Gramsci, focusing on the concepts of common sense, immersion and intransitivity. And, in this way, to establish a set of contact points that offer the reader theoretical tools to analyze capitalist society and the processes of domination/oppression. The main question of the article is: how do the dominators dominate? Freire and Gramsci, in the author's view, together offer a powerful negative critique of capitalist society and the various forms of oppression to which the oppressed are subjected. The forms of immersion of consciences in a certain type of common sense establish a debilitating state of intransitivity of conscience, transforming the oppressed into dual beings, uncritical, adherent to the

oppressor. In this way, beings that are accommodated and adapted, duly conforming to the functioning of capitalist society. And, in this sense, “banking” education plays an important role, contributing to the promotion and maintenance of class domination. In the centennial of Paulo Freire, this article also demonstrates one of the main characteristics of Freirian and Gramscian reflections: the critical dialogue with different philosophical traditions, enabling the construction of a dense theoretical contribution to the process of liberation of the oppressed.

Keywords: Common sense; immersion; intransitivity; education; oppressed; centennial.

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo realizar un acercamiento teórico entre Paulo Freire y Antônio Gramsci, centrándose en los conceptos de sentido común, inmersión e intransitividad. Y, de esta manera, establecer un conjunto de puntos de contacto que ofrezcan al lector herramientas teóricas para analizar la sociedad capitalista y los procesos de dominación / opresión. La pregunta central del artículo es: ¿cómo dominan los dominadores? Freire y Gramsci, en el entendimiento del autor, ofrecieron juntos una poderosa crítica negativa de la sociedad capitalista y las diferentes formas de opresión a las que están sometidos los oprimidos. Así, las formas de inmersión de la conciencia en un cierto tipo de sentido común establecen un estado debilitante de intransitividad de la conciencia, transformando a los oprimidos en seres duales, no críticos, adherentes al opresor. Por tanto, seres acomodados y adaptados, estrictamente conformados al funcionamiento de la sociedad capitalista. En este sentido, la educación “bancaria” juega un papel importante, contribuyendo a la promoción y mantenimiento del dominio de clase. En el centenario de Paulo Freire, este artículo también demuestra las principales características de las reflexiones freirianas y gramscianas: el diálogo crítico con diferentes tradiciones filosóficas, permitiendo la construcción de una densa contribución teórica al proceso de liberación de los oprimidos.

Palabras-clave: Sentido común; inmersión; intransitividad; educación; oprimidos; centenario.

Introdução

Nos últimos anos, Paulo Freire e Antônio Gramsci dividiram o título de inimigos do reacionarismo tupiniquim. Artigos, vídeos e “memes”, de qualidade sempre duvidosa, foram produzidos em escala industrial com o objetivo de destruir o legado teórico-político desses dois gigantes do pensamento social progressista. Esse processo, sem dúvida alguma, ganhou maior impulso após a última eleição presidencial em 2018 e a ascensão de uma agenda reacionária e neoliberal ao poder, o que ofereceu novos meios, tecnológicos e institucionais, para os ataques aos legados de Freire e Gramsci.

Ao mesmo tempo, é possível afirmar que as contribuições dos referidos pensadores resistem às forças sitiadoras do reacionarismo. Resistem na prática político-pedagógica dos movimentos sociais, nas atividades formativas (seminários, encontros, etc.) e na produção acadêmica. Os conceitos cunhados por Freire e Gramsci, como hegemonia, educação “bancária”, senso comum, imersão, intelectuais orgânicos, inédito-viável, revolução-passiva, situação-limite, aparelhos privados de hegemonia, entre outros, ainda oferecem ao público mundial e brasileiro um poderoso instrumental para inquirir a realidade.

Freire e Gramsci estão juntos neste artigo pelos seguintes motivos, a saber: a) pela proximidade temática, considerando que ambos elaboraram análises que articularam de forma orgânica temas como política, história, poder, cultura, educação

e filosofia; b) pelo fato de que ambos possuem uma caracterização filosófica e política do processo de dominação cultural e ideológica dos oprimidos/subalternos, configurando um importante fundamento teórico para desvelar as formas modernas de opressão; c) porque representam, no campo da política, uma concepção do mundo que se desenvolve de “baixo para cima”, considerando que nessa formação social, unidimensionada pelo capitalismo financeiro, são as classes subalternas que mantêm o desafio histórico de construir uma sociedade mais igualitária e justa – pois os oprimidos têm tudo a ganhar com sua luta social; d) porque auxiliam no processo de contextualização do processo educativo em um quadro societário mais definido, com seus limites e possibilidades determinados pelos elementos objetivos e subjetivos que constituem a realidade; e) e porque, segundo a hipótese central do presente artigo, Freire e Gramsci permitem uma aproximação teórica e temática de modo a oferecer um cabedal científico mais rico sobre o funcionamento da sociedade capitalista.

Freire e Gramsci realizaram debates e reflexões que extrapolaram as “fronteiras” temáticas onde comumente foram encerrados. O educador pernambucano tem muito a dizer sobre ontologia, sociedade, cultura, ideologia, transformação social, etc., indo além dos importantes temas recorrentes, como educação, alfabetização, relação professor-aluno, entre outros. O mesmo pode ser afirmado sobre Gramsci, visto que suas reflexões contribuíram em áreas como economia, política, cultura, filosofia, política internacional, etc. Gramsci não é o teórico exclusivo da política e dos processos de conquista/manutenção da hegemonia, como se convencionou na vulgata marxista. E Freire, por sua vez, não é somente o criador de um “método” de alfabetização de jovens e adultos.

No sentido proposto pelo próprio Gramsci: “Todos os homens são filósofos” (GRAMSCI, 2004a, p. 93). Mas filósofos na medida em que a “[...] filosofia é uma ‘política’ e que todo filósofo é essencialmente um homem político” (Idem, p. 270). E, principalmente, ao se considerar que a filosofia é uma “[...] concepção do mundo – e o trabalho filosófico [...] [não apenas] elaboração ‘individual’ de conceitos sistematicamente coerentes, mas além disso, e sobretudo, [...] luta cultural” (Idem, p. 398). Os verdadeiros filósofos, portanto, não são apenas seres de pensamento, mas são também “[...] seres da práxis [...] do ‘quefazer’” e emergem do mundo para “[...] conhecê-lo e transformá-lo” (FREIRE, 2021b, p. 167), pois essa é a definição de ser em Freire. Dessa forma, os dois pensadores ousaram, em suas respectivas épocas, desafiar o pensamento dominante ao defender o protagonismo dos oprimidos, colocando sua capacidade de elaboração filosófica a serviço dessa classe social.

As bibliografias de Freire e Gramsci, que contam com uma profusão de conceitos seminais, exigem um recorte temático específico. Neste artigo, serão aproximados os conceitos de “senso comum” em Gramsci e “imersão” e “intransitividade” em Freire. O objetivo do texto é que, terminada a exposição, o leitor tenha os instrumentos teóricos para refletir sobre as formas de dominação na sociedade capitalista e os

desdobramentos dessas na formação da consciência individual e no processo educativo a partir das perspectivas complementares de Freire e Gramsci.

Cabe destacar que o presente texto é um exercício de análise bibliográfica, exploratória e autoral, fundado no diálogo direto com os dois pensadores. O que não impede o uso de textos de apoio, cuja relevância esteja na capacidade de esclarecer ou aprofundar reflexões de interesse para o tema em debate. E esse exercício representa, evidentemente, a tentativa de apreender de maneira única e pessoal as articulações conceituais possíveis entre Freire e Gramsci. Visto que os pensadores sardo e pernambucano, ao lado de Karl Marx, György Lukács e José Chasin, representam duas importantes referências teóricas para o autor do presente artigo.

Este breve estudo tem como ponto de partida os textos dos autores citados, sendo tratados com o devido “[...] respeito radical à estrutura e à lógica inerente ao texto examinado” (CHASIN, 2009, p. 25). É o que Chasin chama de “análise imanente ou estrutural”. Não se trata, portanto, de transformar Freire em um marxista nem tornar o marxismo mais freiriano, mas indicar que existem pontos de contato entre o autor pernambucano e o autor sardo. Por outro lado, cabe destacar que a filosofia da práxis está presente como o *background* desse exercício de aproximação entre Paulo Freire e Antônio Gramsci.

O estudo terá como base os “Cadernos do Cárcere” (1929-1935), fundamentalmente a edição brasileira, e, pelo lado de Freire, os textos “Educação como Prática da Liberdade” (1965), “Pedagogia do Oprimido” (1968) e “Pedagogia da Esperança” (1992). Um conjunto de textos escritos em momentos históricos diferentes, em circunstâncias pessoais igualmente diversas, mas gestados por dois pensadores com desafios similares: enfrentar o recrudescimento dos autoritarismos (Ditadura Militar e Fascismo), caracterizar como dominam os dominadores e contribuir teoricamente para a superação das diversas formas de opressão.

As notas dos “Cadernos” foram escritas de forma fragmentária entre 1929 e 1935 sob a vigilância do regime fascista, visto que Gramsci esteve encarcerado entre 1926 e 1937 – de onde saiu apenas para morrer. Os textos “Educação como Prática da Liberdade” e “Pedagogia do Oprimido” foram escritos no Chile entre 1965 e 1968 em um quadro de exílio de Freire, devido à perseguição política realizada pela Ditadura Militar (1964-1985). Momentos históricos de grande angústia e senso de urgência, que determinaram um tipo de produção teórica com um forte conteúdo combativo, revolucionário.

Ontologicamente, portanto, Freire e Gramsci revelam em seus respectivos pensamentos as marcas de seu tempo histórico. E respondiam, de forma inovadora, aos temas concretos de sua época. Com origens e experiências políticas, sociais e intelectuais diversas, Freire e Gramsci chegam nos “Cadernos” e na “Pedagogia do Oprimido” munidos de vivências e leituras para desencadear um conjunto de reflexões seminais. Tem-se um Freire enriquecido pela atividade com trabalhadores(as) rurais e urbanos através dos Círculos de Cultura. Um Gramsci enriquecido pela articulação

dos Conselhos de Fábrica e das escolas de cultura do *biennio rosso* (1919-1920) em Turim, assim como pela fundação do semanário *L'Ordine Nuovo* (1919). Um Freire exilado, que circulou entre a intelectualidade progressista e trabalhadores(as) de diferentes nacionalidades, como bem retrata em "Pedagogia da Esperança". E um Gramsci que ingressou no Partido Socialista Italiano (PSI) e, posteriormente, fundou o Partido Comunista Italiano (PCI) em 1921 – vindo a participar da III Internacional Comunista em Moscou (URSS) entre 1922 e 1923. Dois pensadores que estavam, portanto, no centro das discussões políticas e das formulações teóricas em suas respectivas épocas e países.

De um lado, final da década de 1920, a expansão do nazifascismo na Europa, repressão, censuras e assassinatos, crise das democracias liberais, crise econômica de 1929, riscos de um novo conflito armado e a primeira década da experiência revolucionária russa – com a morte de Vladimir Lênin (1924), ascensão de Josef Stálin e derrota da chamada Oposição de Esquerda, liderada por León Trotsky. Do outro, década de 1960, um mundo dividido entre socialismo e capitalismo, risco de hecatombe nuclear, ditaduras, repressão violenta, censuras, desaparecimentos, assassinatos, exílios, levantes armados de esquerda e guerras imperialistas em quase todos os continentes do globo. Em outras palavras, um caldo político-cultural fervilhante e, novamente, de profundas angústias individuais e coletivas. Embebidos nesses elementos objetivos e subjetivos é que Freire e Gramsci pensaram sobre senso comum, imersão e intransitividade.

Além das várias angústias e urgências históricas imediatas, como as descritas acima, os pensadores têm outras condicionantes socio-históricas em comum. Antônio Gramsci nasceu em Ales, um pequeno povoado localizado na Ilha da Sardenha no sul da Itália. Paulo Freire, por sua vez, nasceu em Recife, Pernambuco, nordeste brasileiro. Em comum, tanto no sul italiano como no nordeste brasileiro, está a sua natureza predominantemente agrária, o domínio dos chefes políticos locais e o fornecimento de mão de obra e insumos para o norte e o sul – com economias mais dinâmicas e desenvolvidas.

Portanto, na vida de ambos estiveram presentes os contrastes sociais e econômicos entre as regiões de cada país e como essas desigualdades regionais condicionaram as existências dos nordestinos brasileiros e dos sulistas italianos. E similar a seus conterrâneos, os próprios autores enfrentaram um processo de migração nordeste – sul e sul – norte, tal o poder atrativo dos centros econômicos e industrializados de Brasil e Itália. Essa posição social e geográfica ofereceu um panorama específico para Freire e Gramsci, pois olharam o mundo a partir da periferia e de seus desafios humanos.

Ao aproximar Freire e Gramsci, o presente artigo demarca, no centenário do filósofo pernambucano, uma das características de seu pensamento: o profícuo debate com diferentes tradições filosóficas, apropriando-se das conquistas teóricas dos séculos

XIX e XX para compreender o cenário brasileiro. Como o próprio Freire indicou ao mencionar seus companheiros(as) de caminhada em “Pedagogia da Esperança” (2020a): “Marx, Lukács, Fromm, Gramsci, Fanon, Memmi, Sartre, Kosik, Agnes Heller, M. Ponty, Simone Weil, Arendt, Marcuse...” (FREIRE, 2020a, p. 27). Um Freire que encontrou na “[...] tramas de livros” a forma de “[...] iluminar a memória viva” (Ibidem), construída na relação concreta com os oprimidos.

O mesmo pode-se dizer de Antônio Gramsci, nascido há 130 anos. Na busca por compreender a história italiana e suas diversas influências, o pensador sardo dialogou criticamente com outros marxistas, idealistas, liberais e até mesmo fascistas. Suprassumiu, no sentido hegeliano, conceitos oriundos de pensadores como Karl Marx, Georg Friedrich Hegel, Vladimir Lênin, Nikolai Bukharin, Antônio Labriola, Georges Sorel, Benedetto Croce, Nicolau Maquiavel, Vladimir Lênin, Robert Michels, Giovanni Gentile, Gaetano Mosca, entre outros. A riqueza do quadro conceitual gramsciano, assim como o de Freire, está diretamente relacionada à capacidade de romper, por meio da crítica, as fronteiras das tradições filosóficas, extraindo as melhores contribuições de cada campo teórico e incorporando-as criticamente a seu pensamento.

Antes de iniciar a argumentação, cabe uma última observação. Gramsci cunhou uma frase que ficou famosa e que sintetizou a opção deste artigo: “Pessimismo da inteligência, otimismo da vontade” (GRAMSCI, 2004b, p. 267). Em outras palavras, a apreensão dos elementos constitutivos da conjuntura por meio da inteligência deve ser realista, por vezes crua. Não se deve “dourar a pílula” quando o objetivo for situar um quadro adequado dos desafios impostos pela estrutura e superestrutura capitalistas. Entretanto, também não se deve transformar a análise em instrumento do fatalismo e do imobilismo. A vontade de transformar deve ser otimista, irrefreável, mas temperada pelo estabelecimento correto dos contornos do adversário. Neste artigo, optou-se pela leitura “pessimista”, negativa no sentido da crítica, de Freire e Gramsci sobre os processos de dominação. Sabendo que os referidos pensadores acreditavam, de forma otimista, ser possível superar a opressão analisada.

1. Senso Comum, Imersão e Intransitividade

1.1. Nem objetivismo tampouco subjetivismo

É importante estabelecer como Freire e a tradição marxista consideram a relação entre consciência e realidade – subjetividade e objetividade – antes de entrar na tematização propriamente dita das categorias imersão, senso comum e intransitividade. Principalmente devido às preocupações manifestadas por Freire, Gramsci, Marx, Lukács, entre outros, sobre os riscos de objetivismo ou subjetivismo, quando as duas dimensões não são tratadas de forma dialética. Nos próximos parágrafos estarão dispostos os principais argumentos que oferecem ao debate sobre

as categorias mencionadas uma base ontológica e racional, articulando as dimensões objetiva e subjetiva do ser social.

Na concepção deste artigo, as formas categoriais “imersão” e “senso comum” adquirem profundidade e significado quando aproximadas de uma reflexão clássica de Karl Marx: de que é preciso explicar a “[...] consciência pelas contradições da vida material”, pois é o “[...] ser social que determina” a consciência e não o oposto (MARX, 2008, p. 47-8). Um imperativo ontológico verificável já nos escritos de Feuerbach em sua polêmica com Hegel: “a verdadeira relação entre pensamento e ser é apenas esta: o ser é o sujeito, o pensamento o predicado. O pensamento provém do ser, mas não o ser do pensamento” (FEUERBACH, 1988, p. 31). Em outras palavras, o processo evolutivo dos seres, culminando no ser social, que afastou as “barreiras naturais” (LUKÁCS, 2018, p. 343), tem por fundamento a existência de um ser, em cujo âmbito se desenvolve a consciência. Pois é possível haver um tipo de ser que não pense reflexivamente¹, não se configurando como um “ser aberto”², como os humanos, ou que não tenha consciência, mas exista efetivamente, de forma finita – nasce, reproduz-se e morre.

O conceito “determinação”, portanto, adquire um imperativo ontológico, histórico, e não um mero mecanicismo, objetivismo, típicos do materialismo vulgar e do *Diamat* soviético, que transformaram a subjetividade em simples reflexo da estrutura econômica. Pois homens e mulheres agem e pensam neste mundo, a partir dos elementos oferecidos pela realidade, em suas dimensões objetivas e subjetivas, em um permanente estado de fruição entre ambas.

Aliás, tanto Freire como Gramsci afastaram-se, cada qual a seu modo, dos mecanicismos e dos economicismos de suas respectivas épocas. O que pode contextualizar a preferência de Freire pelo termo “condicionamento” e não “determinação”.³ E também explica, por outro lado, a importância que Gramsci atribuiu aos processos culturais e políticos, sem desvincular esses fenômenos da base material – cunhando, inclusive, o termo *catarse*⁴ para demonstrar a interação indissociável entre estrutura e superestrutura.

¹ “Dessa maneira, começaremos reafirmando que os homens são seres da práxis. São seres do quefazer, diferentes, por isto mesmo, dos animais, seres do puro fazer. Os animais não ‘admiram’ o mundo. Imergem nele. Os homens, pelo contrário, como seres do quefazer ‘emergem’ dele e, objetivando-o, podem conhecê-lo e transformá-lo com seu trabalho” (FREIRE, 2021b, p. 167). “[...] o fato de um leão lançar-se sobre esse antílope e não sobre aquele etc. – nada tem a ver com isso justamente em sentido ontológico, porque essa ‘escolha’ se mantém no plano biológico e não provoca transformações interiores de nenhum tipo. Os processos que levaram a ela são, portanto, meros epifenômenos no plano do ser biológico. A alternativa social, ao contrário, por mais profunda que seja sua ancoragem no biológico, como no caso da alimentação ou da sexualidade, não permanece fechada nessa esfera, mas sempre contém em si a referida possibilidade real de modificar o sujeito que escolhe” (LUKÁCS, 2018, p. 343).

² “O homem, qualquer que seja o seu estado, é um ser aberto” (FREIRE, 2021a, p. 82).

³ “Enquanto condicionados nos veio sendo possível refletir criticamente sobre o próprio condicionamento e ir mais além dele, o que não seria possível no caso do determinismo. O ser determinado se acha fechado nos limites de sua determinação” (FREIRE, 2020b, p. 17).

Freire dedica trechos da “Pedagogia da Esperança”, que considera um reencontro com a “Pedagogia do Oprimido”, para indicar como reflete os riscos do objetivismo e do subjetivismo, igualmente debilitantes para a teoria e a prática: “De um lado, [...] voluntarismo, [...] uma espécie de idealismo brigão, que empresta à vontade do indivíduo uma força capaz de tudo fazer; de outro, [...] objetivismo mecanicista, que nega qualquer papel à subjetividade no processo histórico” (FREIRE, 2020a, p. 31). Para o autor pernambucano, a “imaginação” e a “conjectura” são tão “[...] necessárias aos sujeitos históricos e transformadores da realidade” quanto são fundamentais para o “[...] trabalho humano”, onde “[...] o operário tenha antes na cabeça o desenho, a ‘conjectura’ do que vai fazer” (Idem, p. 56). Em outras palavras, a interação entre ideação e dação de forma, para utilizar o vocabulário de José Chasin (2009), são tão importantes para a atividade sensível humana quanto para os processos políticos, sociais, culturais, etc., pois, efetivamente, estão fundados na mesma matriz ontoprática – em um ser que pensa.

Freire tem posição similar à de Marx, quando esse repeliu tanto o subjetivismo como o objetivismo, atribuindo essa falsa oposição ao produto do pensamento, sem correlação com a vida real dos seres humanos. Para o autor alemão, “[...] vê-se como subjetivismo e objetivismo, espiritualismo e materialismo, atividade e sofrimento perdem a sua oposição apenas quando no estado social e, por causa disso, a sua existência enquanto tais oposições” (MARX, 2010, p. 111). Ainda segundo Marx, essas oposições de natureza meramente especulativas, que opõem e absolutizam subjetividade e objetividade, só podem ser resolvidas “[...] de um modo prático [...] pela energia prática do homem e, por isso, a sua solução de maneira alguma é apenas tarefa do conhecimento, mas uma efetiva tarefa vital que a filosofia não pôde resolver, precisamente porque a tomou apenas como tarefa teórica” (Ibidem). Pois justamente na atividade sensível é que pensar e agir apresentam-se em constante fruição, resolvendo a oposição meramente teórico-especulativa entre ação e reflexão.

Segundo Lukács, o realismo ontológico de Marx estabeleceu que a “[...] especificidade do ser social contém a confirmação da unidade geral de todo ser e simultaneamente o afloramento de suas próprias determinidades específicas” (LUKÁCS, 2018, p. 27). O ser social, portanto, é uma “unidade geral”, fundindo objetividade e subjetividade. Não pode haver ser social sem que intelecção (teleologia) e dação de

⁴ “Pode-se empregar a expressão ‘catarse’ para indicar a passagem do momento meramente econômico (ou egoístico-passional) ao momento ético-político, isto é, a elaboração superior da estrutura em superestrutura na consciência dos homens. Isso significa, também, a passagem do ‘objetivo ao subjetivo’ e da ‘necessidade à liberdade’. A estrutura, de força exterior que esmaga o homem, assimilando-o e o tornando passivo, transforma-se em meio de liberdade, em instrumento para criar uma nova forma ético-política, em origem de novas iniciativas. A fixação do momento ‘catártico’ torna-se, assim, parece-me, o ponto de partida de toda a filosofia da práxis, o processo catártico coincide com a cadeia de sínteses que resultam do desenvolvimento dialético” (GRAMSCI, 2004a, p. 314-5).

forma (objetivação) estejam presentes em *looping* permanente, mas cada volta enriquecida pela experiência da anterior.

E Lukács afirma que Marx avançou ainda mais quando afirmou ser um equívoco confundir a “[...] realidade objetiva e seu espelhamento imediato” (Ibidem) – ou seja, indistinguir a objetividade e a subjetividade – tomar a realidade como discurso. A realidade, assim sendo, possui o estatuto de fundamento ontológico, em que objetividades e subjetividades operam por meio da práxis social. E por isso a subjetividade, o espelhamento segundo Lukács, não pode substituir a objetividade concreta.

Mas a relação entre “espelhamento” e “objetividade” não é uma via de mão única; caso contrário, não seria uma relação fruída. Lukács afirma que um “[...] espelhamento em determinadas circunstâncias concretas, cuja espécie, limite, etc., dependem do respectivo ser social, pode contribuir de maneira ativa para provocar na sociedade novos fatos ontológicos” (Ibidem). Pois Marx, segundo Lukács, teria oferecido os elementos para o entendimento sobre o “[...] papel da práxis em sentido objetivo e subjetivo” (Idem, p. 28). Para Marx, segundo o pensador húngaro, “[...] objetivamente o ser social é a única esfera da realidade na qual a práxis cumpre o papel de *conditio sine qua non* na conservação e no movimento das objetividades, em sua reprodução e em seu desenvolvimento” (Ibidem). E, como já dito, a “[...] práxis é também subjetiva e gnosiologicamente o critério decisivo de todo conhecimento correto” (Ibidem). Por isso, Lukács indica a possibilidade da subjetividade também produzir mudanças em nível ontológico, nos fundamentos do ser.

Essa concepção de Marx, a partir da interpretação de Lukács, indica, em outras palavras, a superação da “[...] antinomia metafísica entre liberdade e necessidade no agir humano” (Ibidem). Como já dito anteriormente, quando Marx apontou a oposição meramente teórica que antagonizava “[...] objetivismo e subjetivismo, espiritualismo e materialismo, atividade e sofrimento” (MARX, 2010, p. 111). O mecanicismo, no plano da necessidade, desencadeou uma “[...] homogeneização radical de todo ser no plano ontológico” (LUKÁCS, 2018, p. 28). Assim como a “[...] acentuação igualmente unilateral do princípio da liberdade deve resultar [...] um rígido e irreconciliável dualismo no plano ontológico que lacera metafisicamente a unitariedade do ser social” (Ibidem). Marx, segundo o autor húngaro, representou o “[...] ponto alto alcançado por aqueles esforços que não se davam por satisfeitos com nenhuma das citadas metafísicas unilaterais [...] – e que se orientavam para uma concepção do ser social dialeticamente unitária” (Idem, p. 29).

Para Chasin, em síntese, Marx torna a relação entre subjetividade e objetividade uma “[...] plena afirmação conjunta, enriquecida pela especificidade do atributo dinâmico de cada uma delas” (CHASIN, 2009, p. 98); em outras palavras, a “[...] subjetividade como atividade ideal e [...] objetividade como atividade real, enquanto momentos típicos e necessários do ser social, cuja potência se expressa pela síntese

deles” (Ibidem). Trata-se, para o filósofo mineiro, da “[...] transitividade entre objetividade e subjetividade, sempre distintas, mas não necessariamente contrárias, nem intransitivas porque contraditórias” (Ibidem).

Freire tinha plena consciência da importância filosófica desse debate. E nos primeiros escritos deixou evidente sua posição de não se filiar a nenhuma dessas “metafísicas”, objetivista ou subjetivista. Chegou mesmo a considerar ter cometido “resvalamentos na direção idealista” (FREIRE, 2020a, p. 145) por ter desenvolvido sua análise prioritariamente na dimensão subjetiva do processo de dominação, notadamente educação, política e cultura. Mas preferiu evitar o risco de ver a conscientização e a educação renegadas para depois “[...] da mudança radical das condições materiais da sociedade” (Ibidem). Queria “perceber”, em coerência com sua prática, “[...] o movimento dialético consciência – mundo” (Ibidem). Em outras palavras, o movimento entre subjetividade – objetividade ou superestrutura – estrutura. E o resultado foi uma formulação teórica que apontou a necessidade de educação, consciência e estrutura serem transformadas em correlação dialética. Educar e educar-se em concomitância com a transformação do mundo. Transformar o mundo para educar-se. Aliás, transformar a realidade por meio da práxis é a protoforma do processo de apreender e conhecer a realidade⁵, de produzir conhecimento e educar-se. A práxis⁶, como dito, é a síntese ontológica entre reflexão e ação.

Freire, portanto, não desenvolveu uma concepção político-filosófica fundada no movimento da consciência, na “experiência da consciência”, como diria Hegel. Não abdicou, portanto, de apresentar elaborações teóricas mais consequentes, condicionadas pela realidade objetiva. Pois, como disse em “Política e Educação” (2020b), um texto de 1993, “a vocação do ser mais”, a humanização, “[...] precisa de *condições concretas* [grifo nosso] sem as quais a vocação se distorce” (FREIRE, 2020b, p. 15). Por isso, é necessário aos oprimidos refazerem “[...] as estruturas sociais, econômicas, *em que se dão as relações de poder e se geram* [grifo nosso] as ideologias” (Ibidem). E, nesse contexto, pode-se afirmar que Freire optou pelo processo de conscientização e pela educação como temas centrais, mas não descuidou de apresentar referências de uma concepção ontológica e histórica, tendo o ser como fundamento.

⁵ “Partíamos de que a posição normal do homem, como já afirmamos no primeiro capítulo deste trabalho, era a de não apenas estar no mundo, mas com ele. A de travar relações permanentes com este mundo, de que decorre pelos atos de criação e recriação o acrescentamento que ele faz ao mundo natural, que não fez, representado na realidade cultural. E de que, nessas relações com a realidade e na realidade, trava o homem uma relação específica – de sujeito e objeto –, de que resulta o conhecimento, que expressa pela linguagem. Essa relação, como já ficou claro, é feita pelo homem, independentemente se é ou não alfabetizado. Basta ser homem para realizá-la. Basta ser homem para ser capaz de captar os dados da realidade. Para ser capaz de saber, ainda que seja esse saber meramente opinativo” (FREIRE, 2021a, p. 137).

⁶ “Mas, se os homens são seres do quefazer, é exatamente porque seu fazer é ação e reflexão. É práxis. É transformação do mundo. E, na razão mesma em que o quefazer é práxis, todo fazer do quefazer tem de ter uma teoria que necessariamente o ilumine. O quefazer é teoria e prática. É reflexão e ação” (FREIRE, 2021b, p. 167-8).

Freire, em resumo, não desejava cair no “palavreado” subjetivista, que deixa o mundo concreto “intocado”. E nem no mecanicismo objetivista, em que não se pode “[...] sequer falar em conscientização” (Ibidem). E arremata: “[...] *só no entendimento dialético [...] de como se dão consciência e mundo* [grifo nosso], é possível compreender o fenômeno da introjeção do(a) opressor(a) pelo(a) oprimido(a), a ‘aderência’ deste àquele, a dificuldade que tem o(a) oprimido(a) de localizar o(a) opressor(a) fora de si, oprimido(a)” (Idem, p. 146). É a unidade dialética do ser social que nos diz Lukács, inspirado nas elaborações teóricas de Marx e Freire, em sua equação ação + reflexão = práxis. Freire, dessa forma, é taxativo ao afirmar que somente na mediação entre subjetividade e objetividade é possível compreender os processos de dominação. Nem somente por meio da objetividade tampouco somente investigando as formas de consciência.

É possível afirmar que Gramsci, assim como Freire, correu o mesmo risco de ser enquadrado como idealista, partidário da causa subjetivista, principalmente por meio da interpretação liberal de seus escritos. O autor sardo, por ter desenvolvido uma profícua reflexão sobre a dimensão subjetiva, consagrando conceitos como hegemonia e intelectuais orgânicos, foi rotulado por pensadores liberais como o filósofo das superestruturas. Um pensador que, de acordo com a interpretação liberal, realizou um prolongamento da obra marxiana para que “[...] caminhasse em direção à crítica da política”, visto que Marx havia realizado uma “[...] crítica da economia política” (BOBBIO, 1999, p. 112). Um Marx, portanto, apresentado como o economista por excelência, e um Gramsci politicólogo e/ou culturalista, que havia decidido pela “guerra de posições” (luta política, cultural, ideológica, parlamentar, etc.) em detrimento da “guerra de movimento” (assalto ao poder). De um lado, um economicismo mecânico; do outro, uma postura meramente politicista, de demarcação de posições, fundada no movimento das consciências e da guerra cultural.

E por isso Norberto Bobbio considerou a reflexão do autor sardo sobre o conceito de superestrutura derivada, principalmente, de Hegel: “[...] 1) o conceito gramsciano de sociedade civil pretende-se derivado do de Hegel; 2) o conceito hegeliano de sociedade civil, tal como Gramsci o concebe, é um conceito superestrutural” (BOBBIO, 1982, p. 34). Enquanto que em Marx a sociedade civil reúne os processos de produção e reprodução da vida material. Com essa operação puramente teórica, Bobbio terminou afastando Gramsci de Marx e, ao mesmo tempo, jogando-o na caldeira subjetivista do idealismo. Não há espaço aqui para esse longo debate, dado a natureza fragmentária e inacabada das reflexões gramscianas, mas é necessário destacar que o conceito de sociedade civil em Gramsci não deriva do de Hegel, algo afirmado pelo próprio sardo: “É preciso distinguir a sociedade civil tal como é entendida por Hegel e no sentido em que é muitas vezes usada nestas notas” (GRAMSCI, 2002a, p. 225).

Por fim, cabe insistir que Freire não se filiou ao campo marxista, mas sua filosofia o inscreveu em uma tradição de pensadores que não hipostasiaram uma ou outra dimensão do ser social. Uma tradição de pensadores que não transformaram a realidade

em uma narrativa, produto da consciência, da linguagem, etc., negando existir uma realidade objetiva⁷ fora do sujeito. Freire, Gramsci, Marx, Lukács e outros acreditavam existir um mundo externo para ser transformado juntamente com a subjetividade correspondente. E que só pode ser transformado justamente porque está fora, como objetividade – não como coisa simplesmente, mas subjetivação objetivada e objetivação subjetivada em fruição permanente. Se o mundo estivesse somente dentro, sendo uma mera projeção narrativa do sujeito por meio da linguagem, bastaria transformar a própria consciência, o conceito, para transformar o mundo. Da mesma forma, se a consciência fosse um mero reflexo da realidade, não seria possível pensar alternativas e transformação deste mundo. O que, com certeza, não é o que acreditam esses pensadores. Mas essas duas “variantes” apresentam-se ainda como “epistemologias” bastante difundidas nas ciências sociais.

Essa advertência inicial sobre a dimensão ontológica dos pensamentos de Freire e Gramsci, sobre a relação “consciência – mundo”, como diz o autor pernambucano, fez-se necessária justamente porque, a partir desse momento, o artigo estará centrado na dimensão subjetiva das categorias “senso comum”, “imersão” e “intransitividade”. Pensando essas categorias enquanto mecanismos políticos, culturais, ideológicos, etc., e como desdobramentos superestruturais, no plano da consciência, de uma realidade igualmente opressora e desumanizante: o capitalismo. O ser em sua *differentia specifica*⁸, como diria Marx. Formas de existir, objetiva e subjetivamente, em um mundo moldado pela extração do mais-valor a partir do trabalho humano. Estruturas sociais, que aliam teoria e prática, para produzir e reproduzir um determinado tipo de ser social em uma determinada forma de vida social, tornando-a dotada de certa racionalidade e capacidade de gerar uma vontade coletiva, como será explicitado à frente. O acento estará na superestrutura, mas sem perder de vista a dimensão ontológica estabelecida neste tópico.

1.2. Filosofia e senso comum

O objetivo deste subtítulo é estabelecer uma relação entre os conceitos de senso comum e filosofia a partir de Gramsci. O pensador sardo, no entender deste artigo, oferece à reflexão freiriana a possibilidade de enriquecimento de sua concepção filosófica sobre a dominação dos oprimidos. Em síntese, homens e mulheres estão imersos, “encharcados”, por um conjunto de normas, práticas, discursos, objetividades e subjetividades, que cimentam a sociedade contemporânea e estabelecem os limites e possibilidades dos indivíduos, em especial das classes oprimidas/subalternas. Um senso comum pensado como uma caracterização do processo de decantação, no âmbito popular, de um conjunto de concepções filosóficas, formando um caldo de

⁷ “[...] nestas relações com a realidade e na realidade [grifo nosso], trava o homem uma relação específica – de sujeito e objeto –, de que resulta o conhecimento, que expressa pela linguagem” (FREIRE, 2021a, p. 137).

⁸ “O que importa é compreender essas *differentia specifica*” (MARX, 2011a, p. 542).

cultura em que homens/mulheres estão imersos. Condicionando um tipo de consciência, que Freire chama de aderente, dual, contraditória e intransitiva.

Os principais trechos da reflexão gramsciana sobre o senso comum estão contidos no caderno especial 11, redigido entre 1932 e 1933, sob o título de “Introdução ao estudo da filosofia”, especialmente no parágrafo 12, escrito entre junho e julho de 1932, segundo datação de Gianni Francioni (1984, p. 144). Além disso, o termo aparece em outros cadernos de forma mais esparsa, principalmente quando Gramsci desenvolve sua reflexão sobre os intelectuais e a organização da cultura no caderno especial 12, escrito entre maio e junho de 1932 (Ibidem). O que denota a importância que Gramsci confere ao tema do senso comum, visto que trata dele em um período intelectualmente produtivo no cárcere e o relaciona a uma diversidade de outros temas.

Quanto a Freire, quando analisadas as obras “Educação como Prática da Liberdade” (2021a), “Pedagogia do Oprimido” (2021b) e “Pedagogia da Esperança” (2020a), percebe-se que o tema da imersão está presente como o pano de fundo categorial para as análises que Freire realiza sobre a sociedade brasileira. O conceito tem forte presença nos dois primeiros textos, escritos na década de 1960, e no terceiro aparece como algo que aparenta estar resolvido para Freire, a ponto de citá-lo poucas vezes. Como já dito, o conceito de imersão forma, ao lado dos conceitos de emersão e inserção, as dimensões do processo de construção de uma consciência transitiva crítica, o ápice do processo de conscientização, como nos informa Freire em “Educação como Prática da Liberdade” (2021a). E, nessa obra, entre as analisadas, localizam-se as reflexões mais profícuas sobre o conceito de intransitividade. Cabe destacar que os conceitos de imersão e intransitividade compõem uma estrutura categorial mais complexa na obra de Freire. Assim como o conceito de senso comum em Gramsci.

O ponto de partida será o conceito de senso comum. Para início, será necessário retornar ao que já foi citado na introdução deste artigo sobre a filosofia. Para o autor sardo, “[...] todos os homens são filósofos” (GRAMSCI, 2004a, p. 93), principalmente porque considera que “[...] toda filosofia é uma ‘política’” e que “[...] todo filósofo é [...] homem político” (Idem, p. 270). E a filosofia é também uma política porque, além da contribuição individual de cada filósofo, sua posição é a de “[...] luta cultural para transformar a ‘mentalidade’ popular e difundir as inovações filosóficas que se revelem ‘historicamente verdadeiras’ na medida em que se tornem concretamente [...] universais” (Idem, p. 398).

As diversas filosofias, portanto, não são apenas superestruturas subjetivas, distantes da vida real, produzidas por filósofos isolados, mas englobam e fornecem os elementos políticos e culturais que conformam a mentalidade de uma determinada época e local. Culturais porque possuem a capacidade de introduzir inovações “universais”, ou seja, atuam na dimensão do gênero, daquilo que diz respeito ao conjunto dos indivíduos que compartilham aqueles códigos, normas, linguagem, etc. – intervindo, portanto, na “mentalidade” individual e coletiva. E, para tanto, deve ser

“historicamente verdadeira”, capaz de apresentar-se como racional, fundada em elementos observáveis por qualquer membro do grupo social.

E essa capacidade de introdução de novos parâmetros na mentalidade de uma determinada sociedade tem um forte potencial indutor, portanto político. Diz Gramsci: “[...] não se pode separar a filosofia da política” (Idem, p. 97). Pois é justamente a política que assegura a “[...] relação entre filosofia ‘superior’ e senso comum” (Idem, p. 101). Além disso, “[...] a escolha e a crítica de uma concepção do mundo são também elas fatos políticos” (Idem, p. 97). A questão central é que, para a maioria dos homens, o senso comum é a estratificação “popular” da concepção do mundo que conforma o seu pensamento político e social. O processo de conformação envolve um posicionamento político-ideológico, assim como sua crítica.

Por esses elementos, Gramsci conclui que os filósofos profissionais não são apenas operadores de conceitos e categorias, mas também agentes políticos e culturais. Porém, é a primeira sentença, “todos os homens são filósofos”, que interessa mais para este artigo. Pois, dessa forma Gramsci eleva todos os movimentos políticos e culturais, desde que possuam alguma capacidade de “difundir inovações” e “transformar a ‘mentalidade’ popular” à condição de movimento filosófico (política + cultura). A diferença, contudo, é que alguns homens e mulheres atuam conscientemente como filósofos, intelectuais orgânicos⁹ ou tradicionais¹⁰; e outros atuam como “homens-massa” ou “homens-coletivo” (Idem, p. 94) nesses movimentos. E o desafio está justamente na capacidade dos movimentos filosóficos de corte progressista em propiciar os meios para que “[...] uma multidão de homens seja conduzida a pensar coerentemente e de maneira unitária a realidade” (Idem, p. 96). Um desafio que tanto Gramsci como Freire se colocaram ao longo de suas vidas.

É possível afirmar que diversas concepções filosóficas atuam em determinado local e tempo histórico. A filosofia de uma época “[...] é o conjunto de todas as filosofias individuais e de tendências, mais as opiniões científicas, mais a religião, mais o senso

⁹ “Por isso, seria possível dizer que todos os homens são intelectuais, mas nem todos os homens têm na sociedade a função de intelectuais (assim, o fato de que alguém possa, em determinado momento, fritar dois ovos ou costurar um rasgão no paletó não significa que todos sejam cozinheiros ou alfaiates). Formam-se assim, historicamente, categorias especializadas para o exercício da função intelectual; formam-se em conexão com todos os grupos sociais, mas sobretudo em conexão com os grupos sociais mais importantes, e sofrem elaborações mais amplas e complexas em ligação com o grupo social dominante. Uma das características mais marcantes de todo grupo que se desenvolve no sentido do domínio é sua luta pela assimilação e pela conquista ‘ideológica’ dos intelectuais tradicionais, assimilação e conquista que são tão rápidas e eficazes quanto mais o grupo em questão for capaz de elaborar simultaneamente seus próprios intelectuais orgânicos” (GRAMSCI, 2004b, p. 18-9).

¹⁰ “[...] uma camada de administradores, etc., cientistas, teóricos, filósofos não eclesiásticos, etc. Dado que estas várias categorias de intelectuais tradicionais sentem com ‘espírito de grupo’ sua ininterrupta continuidade histórica e sua ‘qualificação’, eles se põem a si mesmos como autônomos e independentes do grupo social dominante. Esta autoposição não deixa de ter consequências no campo ideológico e político (toda a filosofia idealista pode ser facilmente relacionada com esta posição assumida pelo conjunto social dos intelectuais e pode ser definida como a expressão desta utopia social segundo a qual os intelectuais acreditam ser ‘independentes’, autônomos, dotados de características próprias, etc.” (Idem, p. 17).

comum” (Idem, p. 128). A filosofia de uma determinada época e local, portanto, não pode ser definida observando o que dizem os intelectuais, os meios de comunicação, etc., mas precisa integrar o senso comum, as doutrinas religiosas e todos os modos de pensar, de forma a “[...] fornecer um quadro orgânico e sistemático da efetiva situação cultural” (Idem, p. 267) – mesmo que Gramsci alerte para a grande dificuldade desse tipo de levantamento. E por isso indica que o meio para construir esse “quadro orgânico” é a “[...] revisão sistemática da literatura mais difundida e mais aceita pelo povo, combinada com o estudo e a crítica das correntes ideológicas do passado, cada uma das quais ‘pode’ ter deixado um sedimento, combinando-se de várias maneiras com as correntes anteriores e posteriores” (Ibidem).

Existe, portanto, a “filosofia dos intelectuais” (GRAMSCI, 2004a, p. 101), que sempre deixou “[...] estratificações consolidadas na filosofia popular” (Idem, p. 94). Esses intelectuais e essas estratificações estão presentes na literatura, no teatro, nas revistas, jornais e, mais recentemente, na televisão, redes sociais, etc. Organizam como a cultura, a linguagem e as normas devem representar o ideário da classe social hegemônica – mesmo que alguns desses se apresentem como “independentes”, como é o caso dos intelectuais tradicionais. Portanto, esses intelectuais, orgânicos ou tradicionais, estão permanentemente operando para “[...] modificar a opinião média de uma determinada sociedade, criticando, sugerindo, ironizando, corrigindo, renovando e, em última instância, introduzindo ‘novos lugares-comuns’” (GRAMSCI, 2004b, p. 208). A classe dominante, nesse sentido, possui seu exército de intelectuais operando diariamente essa fabulosa máquina político-ideológico-cultural, os aparelhos privados de hegemonia¹¹, visando traduzir em termos populares sua concepção de mundo, mesmo que por meio de diversas filosofias e grupos de filósofos.

Quanto à relação entre classes populares e filosofia, é necessário afirmar que Gramsci menciona um tipo de “filosofia espontânea” (GRAMSCI, 2004a, p. 93), que está “[...] contida [...] no senso comum e no bom senso” (Ibidem). Gramsci questiona-se: “qual a ideia que o povo faz da filosofia?” (Idem, p. 98). E a resposta, na linguagem popular, é “[...] tomar as coisas como filosofia”, o que pode conter “[...] um convite implícito à resignação e à paciência”, mas também pode significar um “[...] convite à reflexão, à tomada de consciência de que aquilo que acontece é, no fundo, racional, e que assim deve ser enfrentado” (Ibidem). Gramsci indica também que essa filosofia pode ser “[...] agrupada com as expressões similares dos escritores de caráter popular (recolhidas dos grandes dicionários) nas quais entrem os termos ‘filosofia’ e ‘filosoficamente’” (Ibidem).

¹¹ “Assinalei de outra feita que, numa determinada sociedade, ninguém é desorganizado e sem partido, desde que se entendam organização e partido num sentido amplo, e não formal. Nesta multiplicidade de sociedades particulares, de caráter duplo – natural e contratual ou voluntário –, uma ou mais prevalecem relativamente ou absolutamente, constituindo o aparelho hegemônico de um grupo social sobre o resto da população (ou sociedade civil), base do Estado compreendido estritamente como aparelho governamental-coercivo” (GRAMSCI, 2002a, p. 253).

Mas esse pensar filosófico do povo, que é “[...] no fundo racional” e cuja força está na “[...] superação das paixões bestiais e elementares” (Ibidem), é justamente o que Gramsci considera bom senso, ou seja, “[...] o núcleo sadio do senso comum” (Ibidem). Em outras palavras, o lado positivo dessa filosofia do povo, que é um convite “à tomada de consciência”, é o que forma o “núcleo sadio”, o bom senso; e o lado negativo, “um convite implícito à resignação e à paciência”, está contido no senso comum. Ambos, contudo, estão presentes na filosofia popular.

Essa filosofia popular não é a filosofia das academias ou dos círculos da alta cultura, mas não pode ser afastada da segunda, visto que “[...] não é possível a separação entre a chamada filosofia ‘científica’ e a filosofia ‘vulgar’ e popular” (Ibidem). É uma filosofia do povo que “[...] ocupa sempre um lugar intermediário entre o folclore propriamente dito [...] e a filosofia, a ciência, a economia dos cientistas” (GRAMSCI, 2004b, p. 209). Além disso, como visto, a filosofia de uma determinada época e local não é mensurada pelo que dizem e escrevem os intelectuais e grupos de intelectuais profissionais, mas pelo conjunto das doutrinas religiosas e do senso comum – incluído o seu “núcleo sadio”. E já foi estabelecido como a “opinião média” de uma determinada formação social é renovada por um vasto aparato estatal e privado de hegemonia.

Essa filosofia espontânea ou “filosofia dos não filósofos” (GRAMSCI, 2004a, p. 114) caracteriza-se por ser uma “filosofia ‘vulgar’ e popular, que é apenas um conjunto desagregado de ideias e de opiniões” (Idem, p. 98). E não poderia ser diferente, caso contrário ofereceria uma visão unitária e coerente da realidade aos subalternos. Essa filosofia “vulgar”, espontânea, dos “não filósofos” e contida no senso comum é a “filosofia das multidões” (Idem, p. 116), com a capacidade de torná-las “ideologicamente homogêneas” (Ibidem). Desagregada porque não oferece os elementos críticos que promovam a autonomia individual e coletiva dos oprimidos, mas altamente funcional do ponto de vista ideológico.

Essa caracterização da “filosofia popular”, do senso comum, com os adjetivos empregados por Gramsci, pode induzir ao equívoco de que o autor sardo menosprezava a cultura popular, sua sabedoria e riqueza. E justamente essa localização do senso comum entre o folclore e a ciência informa como Gramsci compreende o papel político-cultural e ideológico dessa “filosofia das multidões” – cujo papel é garantir o cimento que unifica as classes sociais, dominantes e dominadas, em um bloco histórico¹² relativamente homogêneo. Seria, de fato, um erro incluir na mesma categoria explicativa os festejos, as danças, as canções, etc. e os preconceitos e opiniões que caracterizam o senso comum. Folclore e senso comum são distintos, mas estão em relação na totalidade

¹² “Conceito de ‘bloco histórico’, isto é, unidade entre a natureza e o espírito (estrutura e superestrutura), unidade dos contrários e dos distintos” (GRAMSCI, 2002a, p. 26). Segundo Galastri (2007): “O ‘bloco histórico’ de Gramsci, [...], adquire vigorosa relação dialético-material com a realidade, assumindo-se como a unidade dialética entre forças produtivas, relações sociais de produção e superestrutura jurídico-política num dado momento histórico [...]” (GALASTRI, 2007, p. 141).

social. Pois existem interações necessárias entre alta cultura, senso comum e folclore, visto que na vida real não existem fronteiras entre o que se pensa e o que se faz e as diferentes representações, sendo um processo de fluxo contínuo.

Nesse sentido, Gramsci aponta que, assim como as filosofias de uma época, o senso comum “[...] é um produto e um devir histórico” (Idem, p. 96). Não havendo, portanto, “[...] um único senso comum” (Ibidem). E por isso corresponde a “[...] uma certa época em um certo ambiente popular” (Idem, p. 101). Não se pode, dessa forma, se referir ao senso comum sem considerar quando, onde e como foi produzido socialmente, mesmo na atual sociedade globalizada. Existem dimensões sociais, culturais, econômicas, etc., que conformam esse senso comum e que são próprias das diferentes formações sociais, de seus processos de constituição como nação/povo e que correspondem aos mecanismos que operam eficazmente para manter a subjugação dos dominados. Justamente porque esse senso comum corresponde ao “pensamento concreto” ou “mundo cultural existente” (Idem, p. 101). É a *differentia specifica* que caracteriza o senso comum na situação concreta.

Uma outra dimensão dessa historicidade do senso comum precisa ser considerada: a sua permanente atualização. Para o autor sardo, o “[...] senso comum não é algo rígido e imóvel”, visto que é um devir histórico, e “[...] se transforma continuamente, enriquecendo-se com noções científicas e com opiniões filosóficas que penetram no costume” (GRAMSCI, 2004b, p. 209). O senso comum do século XVIII não é, do ponto de vista dos elementos que o compõem, similar ao senso comum do século XX ou XXI. A religião católica do século XIII, da época de São Tomás de Aquino (1225-1274), não pode ser comparada com o catolicismo pós-Reforma Protestante (séc. XV) e pós-Concílio Vaticano II (séc. XX), principalmente no que essas transformações decantaram no senso comum. Essa atualização histórica do senso comum, *für ewig*, como diria Gramsci, ocorre porque a “[...] realidade não pode ser vista mecanicistamente compartimentada, simplistamente bem-‘comportada’”, mas sim “[...] na complexidade de seu permanente vir a ser” (FREIRE, 2021b, p. 140).

E essa dimensão “concreta” do senso comum é fundamental para compreender sua capacidade de normatização da vida real. Segundo Gramsci, “[...] predominam no senso comum os elementos ‘realistas’, materialistas”, ou seja, “[...] o produto imediato da sensação bruta” (GRAMSCI, 2004a, p. 115). O senso comum é vulgarmente materialista, diria Gramsci. A filosofia das multidões é “realista” porque, “[...] numa série de juízos”, identifica “[...] a causa exata, simples e à mão”, empregando o “[...] princípio de causalidade” (Idem, p. 402). O pensador sardo afirma que existe no senso comum uma “[...] certa dose de ‘experimentalismo’ e de observação direta da realidade, ainda que empírica e limitada” (Idem, p. 402-3). Visto que no plano do senso comum estão presentes as questões éticas e morais, mas também prático-objetivas, que determinam a fluidez da vida cotidiana. O senso comum é, por isso, “[...] um ‘fermento’ de operosidade” (GRAMSCI, 2002, p. 330). Para que homens e mulheres no cotidiano

possam produzir e reproduzir a sociedade (cultura, religião, economia, etc.). Essa “filosofia das multidões” deve ser capaz de condicionar homens e mulheres a perpetuar cotidianamente o estado de coisas que os mantém dominados.

E, pelo motivo exposto, o senso comum precisa ser realista, orientado por um tipo não científico de “princípio de casualidade”. Exatamente porque precisa encontrar respostas concretamente operativas para problemas reais e imediatos, vividos no mundo real. O senso comum tem a força de se apresentar como a própria realidade ou, pelo menos, como o funcionamento “natural”, “normal”, da realidade naquela formação social específica. Essa “filosofia das multidões” não pode se “[...] desviar por fantasmagorias e obscuridades metafísicas, pseudoprofundas, pseudocientíficas, etc.” (GRAMSCI, 2004a, p. 402). Justamente porque, como diz Freire, não há “[...] homens sem mundo, sem realidade, o movimento parte das relações homens-mundo” e, por isso, “[...] o ponto de partida esteja sempre nos homens no seu aqui e no seu agora que constituem a situação, em que se encontram [...] imersos” (FREIRE, 2021b, p. 103). E se os homens e mulheres estão nesse seu “aqui e agora”, o senso comum, onde estão imersos, não pode ser outro senão algo operativamente eficaz e historicamente capaz de produzir a adesão das massas humanas ao bloco histórico hegemônico.

O que significa, afirma Gramsci, a existência de “[...] verdades no senso comum” (GRAMSCI, 2004a, p. 118). Não se trata de buscar “prova de verdade” (Ibidem) no senso comum, mas que o mesmo precisa ter um caráter de “[...] racionalidade histórica” (Ibidem) para funcionar. Significa, em outras palavras, que “[...] uma verdade determinada tornou-se senso comum” (Ibidem), passou a integrar a “filosofia dos não filósofos” e, acrescentaria, à “ciência dos não cientistas”. E que, considerando que o senso comum é “[...] misonéista e conservador”, o fato de um grupo ou tendência ter “[...] conseguido inserir nele uma nova verdade é prova de que tal verdade tem uma grande força de expansividade e de evidência” (Ibidem). E o autor sardo faz questão de incluir a palavra “evidência” para confirmar que uma nova verdade, que pretenda fazer parte do senso comum, precisa convencer as massas não somente pela retórica, mas por sua capacidade de incluir uma racionalidade operativa ao argumento, um “fermento de operosidade” capaz de produzir adesão e uma nova imersão.

Até aqui a “filosofia dos não filósofos” foi caracterizada como histórica, atualizável, localizada, concreta, realista, racional, operativa, entre outras. E ficou evidente que o senso comum não pode ser avaliado de forma unidimensional, sem considerar as “relações homem-mundo” concretas, como diz Freire. Mas como esse senso comum se apresenta no plano das individualidades? Como os conceitos de senso comum e “imersão” auxiliam na compreensão da consciência intransitivada? Seres “conformados” (GRAMSCI, 2004a, p. 110) e/ou “acomodados e adaptados” (FREIRE, 2021b, p. 47) diante dos grandes temas de sua época e dos desafios de sua humanização, seja no plano das objetividades, da vida concreta, seja no nível das subjetividades (consciência).

1.3. Senso comum, imersão e intransitividade

Importante ressaltar que Gramsci não excluía haver uma relativa autonomia do pensamento, da subjetividade individual, nesse tema do senso comum. A consciência não é um mero reflexo da realidade, como já dito neste artigo. A subjetividade individual está sempre presente, pois é uma característica humana, mesmo entre os desumanizados e oprimidos, imersos na dominação opressora. Homens e mulheres em sociedade compartilham os mesmos valores, aspirações, normas de conduta, legalidades, linguagens, etc., mas o fazem de forma singular. O central não é determinar se existe espaço ou não para as individualidades – mesmo em processos de imersão coletiva, pois é seguro que elas existem –, mas sim desvelar “como”, “por que” e, principalmente, “para quem” se pensa e age.

Para Gramsci, a “filosofia das multidões” significa “[...] pensar sem disto ter consciência crítica” (GRAMSCI, 2004a, p. 93). Ou seja, intervir na realidade, executar tarefas objetivas e subjetivas, mas sem ter consciência das finalidades ou consequências sociais desses atos. Tem-se consciência apenas das finalidades imediatas, da cadeia imediata de eventos, que permitem a execução ótima da atividade. Como dito, o senso comum deve ser racional e operativo quando no plano do sensível, assumindo mesmo um certo experimentalismo. Mas é um pensar que, do ponto de vista filosófico, ocorre de “[...] maneira desagregada e ocasional” (Ibidem), visto que não tem a crítica, nem mesmo do alcançável, como sua orientadora. O que se aproxima do conceito de “consciência intransitiva” em Freire, como será explicitado.

A multidão, contudo, não realiza o exercício reflexivo porque participa “[...] de uma concepção do mundo ‘imposta’ mecanicamente pelo ambiente externo” (Ibidem). Principalmente porque essa concepção do mundo é herdada de “[...] um dos muitos grupos sociais” (Idem, p. 93-4) aos quais todos estão vinculados desde a nascença. Novamente cabe resgatar que o “onde” e o “quando” tem importâncias fundamentais para compreender o tipo de senso comum compartilhado com os demais indivíduos. Pois um grupo social, culturalmente homogêneo, compartilha “[...] um mesmo modo de pensar e agir” (Idem, p. 94). Mesmo que esse “mesmo modo” se modifique ao longo do tempo e possa ser condicionado por mudanças estruturais/superestruturais. Todos os indivíduos têm um ponto de partida socialmente dado. E esse ponto de partida contém o senso comum daquele determinado tempo e lugar.

Marx afirma, em passagem muito conhecida, que “[...] os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade” (MARX, 2008, p. 48). Compreensão que já estava presente no “Dezotoito Brumário de Napoleão Bonaparte” (1852): “Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como as encontram” (MARX, 2011b, p. 25). E complementa, considerando que “[...] a tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos” (Ibidem) e que nos momentos

de maior conturbação social é que esses “espíritos do passado” são conjurados para auxiliar a prática do presente. Porém, somente quando o movimento ou grupo social consegue “[...] se mover em seu âmbito sem reminiscências do passado”, então torna-se “[...] capaz de expressar-se livremente” (Idem, p. 26).

Gramsci, por sua vez, aponta que “[...] o homem do povo pensa que tantos não podem se equivocar tão radicalmente, como o adversário argumentador queria fazer crer” (GRAMSCI, 2004a, p. 109). A multidão não pode estar errada, pois evidências do sucesso desse modo de vida estão estampadas em revistas, jornais, televisão, redes sociais, etc. Essas confirmações diárias desse modo de vida desenvolvem fortemente a “[...] individualidade moral do homem médio” (Idem, p. 114). Tanto para Marx como para Gramsci, ao ingressarem nesse mundo, homens e mulheres são soterrados por esse “conjunto de tradições passadas”, em que “tantos não podem se equivocar” por pensar dessa forma. Tradições que estão cristalizadas nas instituições, relações de produção, relações de parentesco, na linguagem, no senso comum, etc. e que se apresentam como naturais e atemporais, ou seja, a-históricas. Por esse motivo, pela forma como a realidade se apresenta à percepção imediata, que Marx alertava para a diferença entre essência e aparência no fazer científico¹³ e a necessidade de estabelecer a crítica dessa época ou sociedade, mas não a partir das formas ideológicas.¹⁴

Todos são, portanto, “[...] conformistas de algum conformismo” (GRAMSCI, 2004a, p. 94). Em outras palavras, todos são “[...] sempre homens-massa ou homens-coletivo” (Ibidem). É o centauro moderno, um ser singular e ao mesmo tempo coletivo, mas sem uma clara divisão de onde começa o primeiro e termina o segundo. E mesmo numa eventual sociedade mais avançada, cujas aflições humanas tenham sido abolidas, haverá ainda algum tipo de conformismo, mesmo que fundado em bases mais elevadas, ambientalmente sustentáveis, socialmente mais justas, igualitárias, etc. Como seres gregários, os homens e mulheres “conformam-se” para viver em sociedade e compartilhar os benefícios da vida coletiva.

E Gramsci desenvolve essa reflexão sobre o conformismo ao tratar do americanismo e do fordismo, afirmando que a classe industrial estadunidense desenvolveu uma profunda estruturação social e ideológica para disciplinar a força de trabalho do país, não apenas no chão da fábrica, no nível dos procedimentos fabris, mas também em seus hábitos cotidianos, familiares, alimentares, etc. E destacou o papel do Estado nesse processo de educação das massas populares para o atingimento de uma determinada conformação social. E a experiência estadunidense produziu em

¹³ “[...] toda a ciência seria supérflua se a forma de manifestação e a essência das coisas coincidissem imediatamente” (MARX, 2017, p. 880).

¹⁴ “[...] não se julga o indivíduo pela ideia que de si mesmo faz, tampouco se pode julgar uma tal época de transformações pela consciência que ela tem de si mesma. É preciso, ao contrário, explicar essa consciência pelas contradições da vida material, pelo conflito que existe entre as forças produtivas sociais e as relações de produção” (MARX, 2008, p. 48).

Gramsci uma profunda impressão, principalmente pela comprovação de que é possível empreender uma massiva reforma intelectual-moral na sociedade. Chegando mesmo a indicar a necessidade de incorporar os ensinamentos sociais dessa experiência histórica na agenda dos revolucionários, mas com outros conteúdos programáticos: “Que se lute para destruir um conformismo autoritário, tornado retrógrado e embaraçoso, e se chegue ao homem-coletivo através de uma fase de desenvolvimento da individualidade e da personalidade crítica é uma concepção dialética difícil de ser compreendida pelas mentalidades esquemáticas e abstratas” (GRAMSCI, 2002a, p. 290).

Nesse diapasão, o conceito de imersão freiriano ganha maior força. Para Freire, também a “realidade opressora” se constitui “[...] como um quase mecanismo de absorção dos que nela se encontram”, pois “[...] funciona como uma força de imersão das consciências” (FREIRE, 2021b, p. 52). Trata-se de uma realidade que é, necessariamente, “[...] funcionalmente domesticadora” (Ibidem), portanto, conformadora de algum tipo de conformismo. E, numa associação livre dos temas até aqui discutidos, trata-se de uma realidade que imerge as consciências em seus parâmetros e que determina o ponto de partida da percepção, imersas que estão em um conjunto de ideias, opiniões e conceitos desagregados e irrefletidos (mesmo operativos, experimentalistas, etc.); uma realidade, portanto, que domestica as mentes, estabelece os parâmetros de um tipo de conformismo e naturaliza o que é social.

O conformismo, assim como o senso comum, é um devir histórico e na sociedade capitalista atende os dominadores. Nessa sociedade, dominada pela burguesia, todos os indivíduos, segundo Gramsci, são “[...] socialmente conformistas de acordo com os interesses das classes dominantes” (GRAMSCI, 2004a, p. 110). Esse conformismo “de acordo com os interesses” dos dominantes tem em Freire um conceito que vale a menção, pois está relacionado ao tema da imersão: aderência. Segundo o autor pernambucano, “[...] em certo momento da experiência existencial, os oprimidos assumem uma postura [...] de ‘aderência’ ao opressor” (FREIRE, 2021b, p. 44). O opressor, portanto, está dentro, hospeda o oprimido. E essa hospedagem cobra o preço da desumanização do oprimido. Uma aderência conformista, de oprimidos “[...] acomodados e adaptados” (Idem, p. 47), “[...] comportamento próprio da esfera dos contatos ou sintoma de sua desumanização” (FREIRE, 2021a, p. 58), que os impede, inclusive, de “admirar” o opressor, pois os “[...] levaria a objetivá-lo, a descobri-lo fora de si” (FREIRE, 2021b, p. 44). Uma aderência que os impede de apreender os “[...] temas e tarefas de sua época [...], uma nova visão dos velhos temas” (FREIRE, 2021a, p. 61), sendo os “velhos temas” aqueles herdados das tradições do passado. Por isso, Freire faz questão de dizer “[...] comportamento próprio da esfera dos contatos” (Idem, p. 59), pois os “contatos” estão no âmbito da “esfera animal”. Os “contatos” são o “[...] contrário das relações”, pois se configuram como “[...] respostas singulares, reflexas e não reflexivas” (Ibidem).

Freire é ainda mais enfático nessa caracterização dos oprimidos em seu estado de apassivamento, acomodação, adaptação e aderência, imersos na “filosofia da multidão” – retomando o tema dos “contatos”. Para o autor pernambucano, os “[...] camponeses latino-americanos, cujo mundo, de modo geral, se ‘acaba’ nas fronteiras do latifúndio”, repetem em seus gestos, “de certa maneira, os animais e as árvores e que, ‘imersos’ no tempo, não raro se consideram iguais àqueles” (FREIRE, 2021b, p. 237-8). Estão de tal forma “[...] ‘aderidos’ à natureza e à figura do opressor” que se encontram também “[...] proibidos de estar sendo” (Idem, 238). E proibir de ser significa interditar a concretização da vocação histórica de homens e mulheres, que é humanizar-se.

Para Freire, os animais caracterizam-se justamente pela aderência, pois “[...] não se separa de sua atividade, que a ele se encontra aderida” (Idem, p. 123). Segundo o pensador pernambucano, o “[...] ponto de decisão desta [atividade] se acha fora dele: na espécie a que pertence” (Ibidem). Por isso, o animal se “[...] constitui, fundamentalmente, como um ‘ser fechado em si’”, “[...] pelo fato de que sua atividade seja ele e ele seja sua atividade, não podendo dela separar-se, enquanto seu ponto de decisão se acha em sua espécie e não nele” (Ibidem).

E por não possuir esse “[...] ponto de decisão em si, ao não objetivar-se nem à sua atividade, ao carecer de finalidades que se proponha e que proponha, ao viver ‘imerso’ no ‘mundo’ a que não consegue dar sentido” e por não ter “[...] um amanhã nem um hoje, por viver num presente esmagador, o animal é a-histórico” (Ibidem). Em outras palavras, “[...] não há historicidade no gato pela incapacidade de emergir do tempo, de discernir e transcender, que o faz afogado num tempo totalmente unidimensional – um hoje constante, de que não tem consciência” (FREIRE, 2021a, p. 57). Nessa imersão, nesse tempo sem futuro, não se torna “[...] capaz de constituí-lo como eu” (FREIRE, 2021b, p. 123). As similaridades com as características do senso comum e da imersão na sociedade humana não são meras coincidências.

Freire tem por objetivo demonstrar como os homens e mulheres da aderência, da consciência intransitivada, imersos no senso comum, estão submetidos a uma existência que os unidimensiona ao universo do trabalho e da reprodução material da vida – a sobrevivência, o mundo da necessidade. Não possuem outros temas que não estejam vinculados à sua reprodução como espécie, como ocorre com os animais. Não conseguem transcender dos temas impostos pela realidade objetiva e, em sua aderência, prescritos pelo opressor. E o dominador deseja a manutenção dos dominados como seres intransitivados, sem outros temas para refletir e agir. Somente com a sua transativação, diz Freire, mesmo que ingênua, é que novos temas se abrem para os oprimidos.

A aderência ao dominador em um quadro de conformismo de tipo burguês acarreta, no amplo espectro, a “[...] passividade das grandes massas populares” (GRAMSCI, 2002, p. 333). Um senso comum que mantém o povo em estado de passividade e que, como dito, domestica os oprimidos, retendo-os “[...] acomodados e

adaptados, 'imersos' na própria engrenagem da estrutura dominante" (FREIRE, 2021b, p. 47). A tal ponto de, segundo Freire, tornar os oprimidos incapazes de assumir o risco de sua liberdade (Ibidem). Um "[...] povo 'imerso' no processo, inexistente enquanto capaz de decidir e a quem correspondia a tarefa de quase não ter tarefa. De estar sempre sob. De seguir. De ser comandado pelos apetites da 'elite'" (FREIRE, 2021a, p. 65).

Esse processo domesticador, apassivador, aderente, imersivo, adaptativo, acomodador, conformista no mal sentido, de introdução do dominador, de medo da liberdade, de pensar sem crítica, da "[...] imobilidade e [...] mutismo" (FREIRE, 2021a, p. 68), entre outras afirmações freirianas e gramscianas, corresponde a uma consciência de características "[...] difusas e dispersas de um pensamento genérico" (GRAMSCI, 2004a, p. 100-1). Segundo Gramsci, no quadro da imersão no senso comum, "[...] nossa própria personalidade é compósita, de uma maneira bizarra" (Idem, p. 94). Trata-se de uma "[...] infinidade de traços acolhidos sem análise crítica" (Ibidem) e um "[...] agregado caótico de concepções disparatadas e nele se pode encontrar tudo o que se queira" (Idem, p. 117). Esse senso comum, esse pensar caótico e disparatado, "[...] é dogmático, ávido de certezas peremptórias, tendo a lógica como expressão" (Idem, p. 143).

Trata-se de uma consciência, segundo Freire, "intransitiva", "[...] característica da 'imersão'" (FREIRE, 2021a, p. 81). Uma consciência orientada pela "[...] quase centralização dos interesses do homem em torno de formas mais vegetativas da vida" (Ibidem). Os temas dessa consciência "compósita" e desagregada, acrítica, orbitam em torno do que "[...] há nele de vital, biologicamente falando. [...] Circunscreve-o [o homem] a áreas estreitas de interesses e preocupações. [...] Escapa ao homem intransitivamente consciente a apreensão de problemas que se situam além de sua esfera biologicamente vital" (Ibidem).

Seres cuja preocupação central é a sua sobrevivência e de sua prole, ou seja, a produção e reprodução das condições materiais de vida de seu grupo familiar e nada mais. Estão "[...] girando em torno de seus problemas e de suas preocupações pessoais, não podem divisar o 'inédito-viável'¹⁵ mais além da 'situação-limite'¹⁶ em que se [encontram] imersos" (FREIRE, 2020a, p. 190). Uma consciência que se assemelha ao comportamento mais básico dos animais na "esfera dos contatos", nas palavras de Freire.

¹⁵ "O inédito-viável diz, claramente, que não há o reino do definitivo, do pronto e do acabado; do nirvana da certeza e da quietude perfeita dos sonhos possíveis. Ele se nutre da inconclusão humana, não tem um fim, um termo definitivo de chegada. É sempre, pois, devenir, pois alcançado o inédito-viável pelo qual sonhamos ou lutamos, dele mesmo, já não mais um sonho que seria possível, mas sonho possível realizando-se, a utopia alcançada, ele faz brotar outros tantos inéditos-viáveis quantos caibam em nossos sentimentos e em nossa razão ditada pelas nossas necessidades mais autênticas" (STRECK; REDIN; ZITKOSKI, 2008, p. 233).

¹⁶ "Situações-limite são constituídas por contradições que envolvem os indivíduos, produzindo-lhes uma aderência aos fatos e, ao mesmo tempo, levando-os a perceber como fatalismo aquilo que lhes está acontecendo. Como não conseguem afastar-se disso, nem se percebem com algum *empowerment*, aceitam o que lhes é imposto, submetendo-se aos acontecimentos. Eles não têm consciência de sua submissão porque as próprias situações-limite fazem com que cada um sinta-se impotente diante do que lhe acontece" (Idem, p. 385).

Importante retornar à noção de hospedagem, brevemente referida neste texto, para compreender outra característica da mentalidade do oprimido, marcada pela imersão no senso comum dominante e por sua intransitividade: a dualidade debilitante que habita a consciência oprimida. Segundo Gramsci, o “[...] homem ativo de massa atua praticamente, mas não tem clara consciência teórica desta sua ação”; em outras palavras, é um “[...] conhecimento do mundo na medida em que o transforma” (GRAMSCI, 2004a, p. 103). Retoma-se aqui uma abordagem já referida em parágrafos anteriores e resgatada para uma nova reflexão: os homens e as mulheres agem e pensam, mas não sabem o “porquê” e nem “para quem” agem e pensam; os indivíduos apenas atuam para criar as condições objetivas de reprodução da vida concreta – enlaçados por relações sociais determinadas e necessárias. Não são capazes de “[...] divisar, claramente, a ‘ordem’ que serve aos opressores” (FREIRE, 2021b, p. 68). Nesse processo estão divididos entre o “eu do oprimido” e o “tu do opressor”, conforme Freire. O que Gramsci disse em outras palavras: “[...] duas consciências teóricas (ou uma consciência contraditória)” (GRAMSCI, 2004a, p. 103), dividindo o mesmo corpo. De um lado, uma “[...] implícita na sua ação, e que realmente o une a todos os seus colaboradores na transformação prática da realidade” (Ibidem). E a outra consciência, “[...] superficialmente explícita ou verbal, que ele herdou do passado e acolheu sem crítica” (Ibidem). Um processo tão contraditório, que “[...] pode até mesmo atingir um ponto no qual a contraditoriedade da consciência não permita nenhuma ação, nenhuma escolha e produza um estado de passividade moral e política” (Ibidem). O tema da passividade, portanto, apresenta-se em Gramsci como consequência dessa contradição entre o “eu implícito” e o “eu explícito” dos oprimidos.

Na mesma toada, para Freire trata-se de uma situação “[...] concreta de opressão, ao dualizar o eu do oprimido, ao fazê-lo ambíguo, emocionalmente instável, temeroso da liberdade” (FREIRE, 2021b, p. 235). Uma “[...] situação objetiva de dominação”, na medida em que “[...] começa por dividir o eu oprimido, [...] mantendo-o numa posição de ‘aderência’ à realidade, que se lhe afigura como algo todo poderoso, esmagador, o aliena a entidades estranhas, explicadoras deste poder” (Idem, p. 235-6). Dessa forma, “[...] parte de seu eu se encontra na realidade a que se acha ‘aderido’” e a outra parte “[...] fora, na ou nas entidades estranhas, às quais responsabiliza pela força da realidade objetiva, frente à qual nada lhe é possível fazer” (Idem, p. 236). Um eu dividido entre “[...] o passado e o presente iguais e o futuro sem esperança” (Ibidem), porque o “[...] o senso comum é levado a crer que aquilo que hoje existe sempre existiu” (GRAMSCI, 2002b, p. 246). Retornando, assim, ao tema do apassivamento dos homens-massa ou homens-coletivo, embalado por um fatalismo cuja “[...] ‘tarefa’ a ele associada é a de quase não terem tarefa” (FREIRE, 2021b, p. 148). Ou seja, repetindo, uma consciência que não “[...] permita nenhuma ação, nenhuma escolha e produza um estado de passividade moral e política” (GRAMSCI, 2004a, p. 103).

Esse estado de contradição permanente, produzido pela dualidade debilitante entre o eu oprimido e o tu opressor – hospedado no interior do primeiro – resulta na passividade mental e social relatada acima. Um estado de imersão “[...] em que se encontram na realidade opressora”, que compromete a capacidade dos oprimidos de estabelecer um “[...] conhecimento de si mesmos, como oprimidos” (Idem, p. 44). Uma “aderência ao opressor” que não lhes “[...] possibilita a consciência de si como pessoa, nem a consciência de classe oprimida” (Idem, p. 45). Pois, como já dito, a classe oprimida “[...] toma emprestada a outro grupo social, por razões de submissão e subordinação intelectual, uma concepção que não é sua e a afirma verbalmente, e também acredita segui-la” (GRAMSCI, 2004a, p. 97), sendo “[...] incapazes de completa autonomia histórica” (Idem, p. 95). Uma “[...] ‘situação-limite’ que lhes parece [aos oprimidos] intransponível” (FREIRE, 2021b, p. 54).

Cabe uma breve reflexão sobre o papel da religião nesse processo de dominação e apassivamento das consciências. Segundo Freire, “[...] dentro do mundo mágico ou místico em que se encontra a consciência oprimida, sobretudo camponesa, quase imersa na natureza, encontra no sofrimento, produto da exploração em que está, a vontade de Deus” (Idem, p. 68). Isso porque, explica Gramsci, a “[...] religião é um elemento do senso comum desagregado” (GRAMSCI, 2004a, p. 96), visto que “[...] os elementos principais do senso comum são fornecidos pelas religiões e, conseqüentemente, a relação entre senso comum e religião é muito mais íntima do que a relação entre senso comum e sistemas filosóficos dos intelectuais” (Idem, p. 115). Por isso, ainda grassam explicações de tipos mitológico e místico para problemas comuns e cotidianos, assim como para os grandes fatos da vida social, pois o “[...] senso comum afirma a objetividade do real na medida em que a realidade, o mundo, foi criado por Deus independentemente do homem, antes do homem” (Idem, p. 174).

A natureza contraditória da imersão no senso comum, proporcionada pela religião, garante uma operatividade objetiva no cotidiano, mesclada com visões “ptolomaicas” dos fenômenos sociais. E as religiões, divididas em suas várias designações, oferecem a seus seguidores, de um lado, a mais objetiva busca por acumulação material e prosperidade financeira e, do outro, uma explicação mágica e apassivadora dos fenômenos sociais produzidos por essa forma de vida social. O sucesso é consequência da graça divina e do empreendedorismo individual; o fracasso, a pobreza e os infortúnios da vida são a resposta dos céus à falta de fé e de engajamento com a comunidade religiosa.

O ilustrativo dessa afirmação está na pesquisa qualitativa da Fundação Perseu Abramo, realizada entre final de 2016 e início de 2017 na periferia de São Paulo. Dos entrevistados, 30% eram beneficiários de programas sociais como “Minha Casa, Minha Vida”, “Programa Universidade para Todos” (Prouni), “Financiamento Estudantil” (Fies) e “Bolsa Família”. Além disso, tratava-se de eleitores que haviam votado no Partido

dos Trabalhadores de 2000 a 2012, mas que não haviam votado em 2014 (Dilma) e 2016 (Haddad), já em processo de afastamento da agenda progressista.

Entre as conclusões dos autores da pesquisa ficou evidente que o adversário, para os entrevistados, não está representado na luta de classes, no dominador, mas no Estado: “[...] o ‘inimigo’ é, em grande medida, o próprio Estado ineficaz e incompetente; abre-se espaço para o ‘liberalismo popular’ com demanda de menos Estado” (ABRAMO, 2017, p. 64). Pois, “[...] em muitos casos, a visão de mundo é formada se espelhando não entre aqueles que pertencem ao mesmo grupo, mas entre aqueles que pertencem ao grupo onde esses indivíduos almejam chegar” (Ibidem). E a própria figura de Luís Inácio “Lula” da Silva, por exemplo, “[...] é admirada menos pelas políticas que o governo dele implementou, ainda que essa seja uma dimensão importante, e mais porque ele próprio é um bom exemplo de ascensão social” (Idem, p. 65). E em um cenário de contínua precarização, iniciado com o golpe de 2016, a religião oferece conforto, orientação e uma comunidade, coisas de que outras estruturas sociais estão impedidas, perderam poder de atratividade ou são incapazes de oferecer, como os partidos políticos, as instituições públicas, os sindicatos, etc.

1.4. Senso comum, imersão e educação “bancária”

Neste ponto, chega-se à função da educação nesse processo de manutenção da das classes populares imersas no senso comum. Ao tratar dos conceitos de senso comum, consciência intransitivada e imersão, tem-se a impressão de que muito já foi dito sobre a educação na sociedade atual. Justamente porque, como nos diz Gramsci, “[...] toda relação de ‘hegemonia’ é necessariamente uma relação pedagógica” (GRAMSCI, 2004a, p. 399), não apenas no sentido escolar do termo, mas principalmente político e cultural. Como dito, todos os indivíduos são “educados” pelo Estado e pelos aparelhos privados de hegemonia para ser conformistas de um determinado conformismo. E, dessa forma, ao se tratar das formas de dominação na sociedade capitalista, introduziu-se os elementos centrais que retornam agora no debate específico sobre a educação.

Segundo o filósofo pernambucano, na “[...] visão ‘bancária’ da educação, o ‘saber’ é uma doação dos que se julgam sábios aos que julgam nada saber”; trata-se da “absolutização da ignorância” ou “alienação da ignorância” (FREIRE, 2021b, p. 81). Como é uma educação para o senso comum, desenvolve-se como uma “[...] prática da dominação, [...] mantendo a ingenuidade dos educandos” em um “[...] marco ideológico” que pretende a “[...] acomodação [dos educandos] ao mundo da opressão” (Idem, p. 92). Nas palavras de Freire, é uma “[...] espécie de anestesia” (Idem, p. 97), mantendo as “[...] consciências imersas” (Idem, p. 105) nos “[...] mitos da ideologia opressora” (Idem, p. 180).

A realidade nessa educação “bancária” é apresentada pelos educadores “depositantes” como “[...] algo parado, estático, compartimentado e bem-comportado” (Idem, p. 79). E, nesse sentido, não existe espaço para a “[...] experiência existencial

dos educandos” (Ibidem). A realidade, que é simples narração na fala dos educadores, não pode ser, por esse motivo, objeto de análise e intervenção por parte dos educandos. E, dessa forma, a realidade apresenta-se, ao modo do senso comum, como a-histórica e imagem para mera contemplação, vazia de concretude, determinações ou condicionantes. Nessa narração prescritiva, produtora de um certo tipo de conformismo, a vida cotidiana dos educandos não é história. E a herança cultural, tratada neste artigo, cristaliza-se como natural e atemporal – como elementos de apassivamento e de adaptação ao mundo como ele se apresenta de imediato. A educação “bancária”, portanto, é o oposto do desvelamento do mundo em suas tramas de relações e processos.

Essa educação “bancária” contribui para a formação daquela dualidade debilitante da consciência oprimida, tratada no tópico anterior. No sentido de que reforça a “[...] estrutura que os transforma [os oprimidos] em ‘seres para outro’” (FREIRE, 2021b, p. 84-5), aderidos que estão aos temas dos opressores e proibidos de constituir-se em “seres para si” (Ibidem). Essa dualidade, traduzida no “eu oprimido”, que é o “tu opressor” introjetado, essa existência marcada pela sina de “ser para outro”, desenvolve “[...] um estado de passividade moral e política” (GRAMSCI, 2004a, p. 103), como tratado de forma mais extensa em outro tópico. Uma passividade que deve ser ensinada desde a mais tenra idade para que os oprimidos não descubram a presença do opressor em seus interiores.

A educação “bancária”, nesse sentido, opera como um aparelho privado ou estatal de hegemonia e manutenção do *status quo*, que se traduz na reprodução de formas de dominação política, econômica, cultural, social, etc. Uma educação privada ou estatal que realiza “depósitos” nas “consciência-vasilhas”, mantidas acomodadas, adaptadas e conformistas. Para tanto, no lugar de “[...] comunicar-se o educador faz ‘comunicados’ e depósitos que os educandos, meras incidências, recebem pacientemente, memorizam e repetem” (FREIRE, 2021b, p. 80). Pois o educando, segundo o pensador sardo, transforma-se em “[...] mera passividade, um ‘recipiente mecânico’ de noções abstratas, o que é absurdo” (GRAMSCI, 2004b, p. 43).

Além disso, a educação “bancária” reproduz, nesses depósitos, os slogans e propagandas da classe dominante, que têm por objetivo “[...] conservar a unidade ideológica em todo o bloco social que está cimentado e unificado justamente por aquela determinada ideologia” (GRAMSCI, 2004a, p. 99). Uma educação que contribui para o “[...] significado mais alto de uma concepção do mundo, que se manifesta [...] em todas as manifestações de vida individuais e coletivas” (Idem, p. 98-9). Sendo o senso comum a “ideologia popular” (GRAMSCI, 2001, p. 75) que traduz às multidões, inclusive de estudantes, como se deve pensar e agir para estar nessa sociedade, visto que “ser para si” está proibido.

E, nesse sentido, a educação “bancária”, como é executada diariamente nas instituições de ensino pelos(as) educadores(as), conscientemente ou não, tem enorme importância no processo de imersão dos educandos nessa concepção do mundo,

capaz de produzir adesão e consenso, enquanto formas necessárias do bloco histórico.¹⁷ Pois é facilmente verificável que a “ideologia da opressão” (FREIRE, 2021b, p. 236-7) mobiliza milhões de educadores(as) para, espontaneamente, reproduzir práticas e procedimentos que induzem milhões de estudantes ao imobilismo e ao mutismo, como diz Freire. Uma estrutura política e ideológica “[...] funcionalmente domesticadora” (Idem, p. 52), um “[...] blá-blá-blá autoritário e sectário dos ‘educadores’” (FREIRE, 2020a, p. 56), repetido à exaustão. Um exercício diário de “[...] pura adaptação ao mundo” (Idem, p. 126), “[...] mantendo a ingenuidade dos educandos” (FREIRE, 2021b, p. 92) frente ao mundo.

E a “[...] adesão ou não adesão de massas a uma ideologia é o modo pelo qual se verifica a crítica real da racionalidade e historicidade dos modos de pensar” (GRAMSCI, 2004a, p. 111). Ou seja, quando essa ideologia ou filosofia “[...] produziu uma atividade prática e uma vontade nas quais ela esteja contida como ‘premissa’ teórica implícita” (Idem, p. 98). E a escola é, sem dúvida, a maior comprovação empírica de que a ideologia dominante produz a “adesão” de amplos setores sociais – mesmo que existam ilhas de resistência em partidos, sindicatos, movimentos sociais e instituições de ensino específicas. A regra, e não a exceção, demonstra o quanto o “modo de pensar” dominante tem capacidade de manter a “unidade do bloco social”. E nesse processo a escola exerce um grande papel político-ideológico.

Nesse sentido, para além de condutas pedagógicas isoladas ou de grupo, trata-se de uma concepção “bancária” – um projeto educacional de amplo espectro, desenvolvido para a produção e reprodução da “filosofia das multidões” – ajustado, portanto, ao processo de apassivamento, acomodação e adaptação das massas populares à ideologia dominante. Para Freire, as “[...] elites dominadoras, na sua atuação política, são eficientes no uso da concepção ‘bancária’ [...] porque, na medida em que esta desenvolve uma ação apassivadora, coincide com o estado de ‘imersão’ da consciência oprimida” (Idem, p. 118). As consciências transformam-se em “vasilhas”, como já dito, onde as elites depositam “[...] slogans que a fazem mais temerosa da liberdade” (Ibidem). Pois, para essas interessa estimular os educandos a manter-se na ingenuidade e não desenvolver a sua criticidade (Idem, p. 83).

Considerações finais

Nestas páginas, os filósofos pernambucano e sardo travaram um longo diálogo, como gostavam. E não havia outra forma de comemorar os 100 anos de nascimento de Freire e os 130 anos de Gramsci. Um diálogo repleto de convergências e novas

¹⁷ “O pensamento de Croce, portanto, deve pelo menos ser considerado como valor instrumental; e, assim, pode-se dizer que ele chamou energicamente a atenção para a importância dos fatos da cultura e do pensamento no desenvolvimento da história, para a função dos grandes intelectuais na vida orgânica da sociedade civil e do Estado, para o momento da hegemonia e do consenso como forma necessária do bloco histórico concreto” (GRAMSCI, 2004a, p. 306).

sínteses e que respeitou a história dos dois filósofos, principalmente porque construíram suas trajetórias intelectuais dialogando criticamente com diferentes tradições teóricas. E o resultado foram duas potentes reflexões filosóficas sobre os desafios e as potencialidades dos dois países a partir da perspectiva dos explorados.

Neste artigo, estabeleceram-se algumas das características que, segundo Freire e Gramsci, marcam a sociedade capitalista contemporânea pela opressão e desumanização das classes subalternas. Tratou-se de um exercício para encontrar nos referidos pensadores os pontos de aproximação e possíveis complementariedades, considerando os conceitos de senso comum, consciência intransitiva e imersão. Sabendo que Freire e Gramsci tinham uma pergunta fundamental: Como domina a classe dominante? E como superar essa dominação do ponto de vista dos dominados? Como referenciado na introdução, este artigo é um exercício de “pessimismo da inteligência”, guardando as saídas e proposições de superação para outro texto.

E, nesse sentido, demonstrou-se, em linhas gerais, que Freire e Gramsci compartilharam: 1) desafios históricos complexos, representados pelos autoritarismos de suas respectivas épocas; 2) um universo temático similar no sentido de se ocupar dos assuntos da política, da cultura e da ideologia; 3) um conjunto de reflexões sobre a dimensão político-pedagógico-cultural do exercício da dominação pelos opressores; 4) o mesmo engajamento político e intelectual no processo de libertação dos oprimidos/subalternos das amarras ideológicas e culturais que os impedem de ser livres; 5) a mesma rejeição aos mecanicismos e voluntarismos que caracterizam tanto o idealismo “brigão” como o materialismo vulgar. Assim, Freire e Gramsci foram intelectuais orgânicos da classe trabalhadora que se ocuparam de desenvolver reflexões sobre a dominação burguesa, seus desdobramentos individuais e coletivos e as formas de sua superação.

Ainda nas primeiras páginas do presente artigo, estabeleceram-se as bases ontológicas, as determinações do ser social e a relação entre objetividade e subjetividade como fundamentos dos conceitos de imersão, senso comum e consciência intransitiva. Afirmou-se que tanto Freire como Marx, Lukács e Gramsci encontram-se em uma tradição de pensadores que não absolutizaram a objetividade ou a subjetividade. E que, em suas reflexões, deixaram evidentes as relações indissociáveis entre pensar e agir, no sentido do que Marx e Chasin chamavam de atividade sensível. Não sendo possível, para Freire e Gramsci, conceber uma consciência fora do mundo concreto sem as suas condicionantes (Freire) ou determinações (Marx, Lukács e Gramsci).

No caso de Freire, a discussão sobre a relação consciência-mundo tinha o papel de estabelecer o verdadeiro patamar de sua filosofia com bases ontológicas e afastando a acusação de idealista. No que tange a Gramsci, esse debate teve o objetivo de descartar uma determinada interpretação liberal de seus escritos, que visavam expulsá-lo do campo marxista e esterilizar o potencial revolucionário de sua reflexão política. Como afirmado neste artigo, o Freire idealista e o Gramsci hegeliano representam

uma operação teórica com repercussões epistemológicas e políticas, visto que determinam variadas formas de fatalismo e imobilismo. Com reflexos, portanto, na produção do conhecimento e, principalmente, na luta política.

Freire e Gramsci não desenvolveram suas reflexões a partir de realidades criadas em suas consciências, mas a partir da observação da vida real, de onde extraíram as categorias que fundaram suas proposições. Por isso iniciar o artigo com um breve debate sobre o caráter ontológico de suas reflexões tem também um objetivo político atual: em pleno domínio da “pós-verdade” e das “narrativas”, o resgate da concepção ontológica, os fundamentos que constituem o ser, repõe o devido acento na realidade concreta. Trata-se de constituir a prática como critério de verdade para o debate na arena pública. Uma prática concebida como a síntese entre ação e reflexão sobre uma base material concreta. Assegurar um papel de proeminência da verdade no debate público não significa dizer que a ciência se torna infalível e inquestionável. Pelo contrário, são as narrativas, as pseudociências, os negacionismos e as *fake news* que perdem espaço como formas de senso comum a serem superadas.

Os conceitos de filosofia e senso comum em Gramsci permitiram estabelecer uma relação entre a produção das concepções do mundo, seja por meio dos aparelhos privados de hegemonia, por um grupo de intelectuais ou por grandes intelectuais isolados, e a decantação, de forma desagregada e incoerente, no plano da cultura popular – constituindo-se uma “filosofia dos não filósofos”. Ficou evidente na exposição que, mesmo distintas, essas duas filosofias, a dos intelectuais e a dos não filósofos, devem estabelecer uma relação permanente e próxima. Pois Gramsci alertava para os riscos do distanciamento entre os intelectuais e a massa dos “simples”, acarretando a chamada crise de hegemonia, ou seja, quando o grupo dirigente perde a capacidade de mobilizar o consenso da maioria e resta-lhes apenas a coerção violenta.

A filosofia dos intelectuais e o senso comum da massa subalterna, a filosofia dos não filósofos, são fenômenos históricos e estão em permanente atualização. Não existe uma filosofia nem um senso comum, mas um amálgama que, somado à religião e às ciências, nos dizeres de Gramsci, forma a mentalidade de uma determinada época e lugar. Uma mentalidade que reúne elementos universais que conformam o indivíduo ao modelo de gênero humano dominante. Elementos ideológicos, portanto, dotados da capacidade de produzir uma “vontade” individual e coletiva – um engajamento na produção e reprodução da estrutura social. É o que cimenta ideologicamente o bloco histórico e confere “racionalidade” ao sistema, mesmo que ele seja necessariamente irracional, insustentável, desumano, etc., como é o capitalismo.

E o grande desafio de Freire e Gramsci ao longo de suas vidas foi a tentativa de elevar culturalmente a classe popular, construindo uma consciência crítica, propriamente filosófica (coerente e unitária). Uma criticidade capaz de superar a imersão no senso comum e o estado de consciência intransitivada, típica dos seres duais e contraditórios, habitados pelos opressores e impedidos de divisar o próprio “eu”. Essa

opção pela luta político-cultural, representada na educação e na formação política, em simbiose com as lutas sociais, esteve presente nos Círculos de Cultura, em *L'Ordine Nuovo*, no *biennio rosso*, entre outras passagens das respectivas biografias.

Como dito, são estas as grandes tarefas de Freire e Gramsci: desvelar os mecanismos de como os dominadores dominam e, dessa forma, refletir sobre as possíveis ferramentas coletivas da classe oprimida para superá-los – sobre como expulsar do oprimido o parasita opressor, que o habita e o dualiza a ponto de debilitar sua mentalidade. Um processo sociopolítico, econômico e cultural radical com rupturas e enfrentamentos na arena pública, dada a resistência dos dominadores. Pois lhes interessa a manutenção das massas populares imersas no senso comum, aderidas à agenda político-cultural que as oprime, submetidas a condições precárias de vida e limitadas por uma consciência intransitivada, acrítica. Consciência esta que circunscreve os oprimidos ao plano da sobrevivência material, típica dos seres “fechados” – o que deturpa, portanto, sua vocação ontológica como seres “abertos” e da descoberta.

Homens e mulheres são seres da “curiosidade epistemológica” (FREIRE, 2020b, p. 136), pois carregam em si a capacidade de produzir conhecimento por meio de sua atividade sensível, pela qual podem pensar, intervir, apreender as determinações da realidade e, avaliando sua prática, aprender. Porém, no caso dos oprimidos, essa habilidade, construída socialmente, é unidimensionada ao mundo do trabalho, da produção material. E, mesmo assim, de forma alienada, intransitivada. Aos oprimidos, aderidos, conformados e intransitivados estão vedados outros temas, outras formas de objetivação e subjetivação humanas e de desenvolvimento de sua personalidade como indivíduo *no* e *com* o mundo.

E, nesse cenário, tem importância fundamental o papel da educação e das instituições de ensino. A educação “bancária”, como explicitada neste artigo, desempenha a função de instrumento político-ideológico dos dominadores com a capacidade de produzir e reproduzir o tipo de conformismo burguês em escala industrial. E esse processo não ocorre de forma consciente para milhões de educadores(as). Foram também conformados para atuar pedagogicamente de uma determinada maneira, pois também as estruturas de formação de professores estão imersas nessa concepção “bancária” de educação. E os dominadores já demonstraram reconhecer a função socialmente conformadora da estrutura escolar, como se verifica nos processos de formação dos Estados nacionais, na industrialização moderna e nas revoluções burguesas. Vide o interesse de Gramsci pelo americanismo/fordismo do início do século XX.

A educação “bancária” tem no seu cerne a negação da “curiosidade epistemológica” e a acomodação, a adaptação e o apassivamento como objetivos principais. Trata-se do extermínio em massa da criatividade crítica (destruidora e criadora) de gerações inteiras. Em vez do desenvolvimento de sua personalidade e de suas potencialidades, produzindo engajamento social e criticidade (ação e reflexão),

crianças e jovens são mantidos imersos no senso comum. Com o perdão do excesso, as escolas funcionam como laboratórios especializados de inoculação ou manutenção do parasita opressor em crianças e jovens. São especializadas na manutenção das consciências em um estado de intransitividade.

Essa, infelizmente, ainda é a escola dos brasileiros e brasileiras. Ao contrário do que afirmam os detratores de Paulo Freire e Antônio Gramsci, a escola brasileira tem na concepção “bancária” a sua principal fundamentação teórico-metodológica implícita, não verbalizada. E os resultados educacionais devem ser atribuídos, entre outros fatores, à sobrevivência dessa concepção até os dias atuais. É verdade que existe um imenso esforço individual e coletivo de educadores e de instituições educacionais para a superação do senso comum e do “bancarismo”. Contudo, o que se observa, dentro e fora das escolas, é ainda um longo caminho a ser percorrido para a construção de uma nova sociedade e de uma nova educação. E, nesse sentido, Freire e Gramsci podem ser colocados lado a lado como pensadores que se complementam e fortalecem a capacidade teórico-crítica da resistência, para o desespero dos reacionários de plantão.

Referências

ABRAMO, Perseu. *Percepções e valores políticos nas periferias de São Paulo*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2017. Disponível em: <<https://fpabramo.org.br/publicacoes/publicacao/percepcoes-e-valores-politicos-nas-periferias-de-sao-paulo/>>.

BOBBIO, Norberto. *Conceito de Sociedade Civil*. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1982.

BOBBIO, Norberto. *Ensaio sobre Gramsci e o Conceito de Sociedade Civil*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1999.

CHASIN, José. *Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica*. São Paulo: Editora Boitempo, 2009.

FEUERBACH, Ludwig. *Princípios da Filosofia do Futuro*. Lisboa: Edições 70, 1988.

FREIRE, Paulo. *Educação como Prática da Liberdade*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2021a.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Esperança*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2020a.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2021b.

FREIRE, Paulo. *Política e Educação*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2020b.

GALASTRI, Leandro. Gramsci leitor de Georges Sorel: um diálogo sobre história e revolução. *Revista Temática*, ano 15, n. 29. São Paulo: Unicamp, 2007. Disponível em: <<https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/tematicas/article/view/13646>>.

GRAMSCI, Antônio. *Cadernos do Cárcere*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2004a.

GRAMSCI, Antônio. *Cadernos do Cárcere*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2004b.

GRAMSCI, Antônio. *Cadernos do Cárcere*. Vol. 3. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2002a.

GRAMSCI, Antônio. *Cadernos do Cárcere*. Vol. 4. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2001.

GRAMSCI, Antônio. *Cadernos do Cárcere*. Vol. 5. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2002a.

GRAMSCI, Antônio. *Cadernos do Cárcere*. Vol. 5. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2002b.

LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social*. Vol. I. São Paulo: Editora Boitempo, 2018.

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da Economia Política*. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl. *Grundrisse*. São Paulo: Editora Boitempo, 2011a.

MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-filosóficos*. São Paulo: Editora Boitempo, 2010.

MARX, Karl. *Miséria da Filosofia*. São Paulo: Editora Boitempo, 2017.

MARX, Karl. *O Dezoito de Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Editora Boitempo, 2011b.

STRECK, Danilo; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime (orgs.). *Dicionário Paulo Freire*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

Recebido em: 20/08/2021

Aceito em: 10/09/2021

Alexandre Reinaldo Protásio

Doutorando em Educação (UFPEL) e Mestre em Educação Ambiental (FURG). Especialista em Educação Brasileira (FURG) e Bacharel em História (FURG). Membro do Grupo de Pesquisa Filosofia, Educação e Práxis Social (FEPRÁXIS). Áreas de conhecimento e interesse: História – Filosofia – Educação – Ambiente – Marxismo.

Contato: arprotasio@gmail.com