

ANOTAÇÕES PARA UMA TEORIA DO CONHECIMENTO EM GRAMSCI

SEMERARO, Giovanni (UFF)

RESUMO:

Uma teoria do conhecimento sistematizada e acabada não existe, propriamente, nos escritos de Gramsci. É possível, no entanto, encontrar em diversas anotações e referências, indicações precisas e um conjunto coerente de reflexões que revelam não apenas uma clara concepção de mundo, mas um método de pesquisa e critérios que apontam para uma inteligibilidade do real que permite às classes trabalhadoras chegar à autonomia e à hegemonia. O presente ensaio, portanto, se propõe a evidenciar o modo original de ser intelectual vivenciado por Gramsci. Visa, particularmente, destacar a interligação entre história, política e conhecimento. Nesse sentido, o trabalho analisa a concepção de ciência, a questão da objetividade, da subjetividade, a maneira peculiar de entender a ideologia e, principalmente, a reelaboração do marxismo como filosofia da praxis, ou seja, “ciência da dialética ou gnosiologia”.

UMA NOVA INTELIGIBILIDADE DO REAL

Investigar a realidade sócio-política na sua complexidade e tentar compreender suas dinâmicas foi, para Gramsci, um compromisso tão absorvente quanto o seu envolvimento político nas lutas das classes trabalhadoras. Entre artigos, ensaios, cartas, anotações, projetos de pesquisa e estudos exploratórios, a sua produção carcerária e pré-carcerária, chega a formar um conjunto considerável de análises e reflexões que, para além da aparente fragmentariedade, revelam uma precisa concepção de mundo, um método de trabalho e o horizonte de uma nova epistemologia.

Nenhum livro sistematizado ou tratado acadêmico, no entanto, resultou desta ampla atividade intelectual que se adentrou na política, na história, na filosofia, na educação, na literatura, na economia, na sociologia, na arte, na religião, etc. Seus escritos, na verdade, se

de um lado compreendem temáticas mais meditadas e elaboradas, por outro se apresentam na forma de anotações e de incursões de “primeira aproximação”¹, portanto, incompletos, deixados para retomadas sucessivas, abertos ao debate com possíveis interlocutores que poderiam sempre “completar e modificar” tais posições.

V. Gerratana, o analista mais metucioso dos Cadernos, observa que estas características não se explicam só pela movimentada vida política de Gramsci e pela sua precária condição de prisioneiro, mas são intrínsecas à lógica do seu pensamento, fazem parte da “natureza dialógica da sua mentalidade filosófica”². Gramsci, de fato, fala freqüentemente de um novo tipo de filósofo, do “filósofo democrático” que, consciente de que “todo mestre é sempre aluno e todo aluno mestre”³, instaura uma relação dialética entre ciência e vida, opera para modificar o ambiente do qual faz parte e percebe que o próprio ambiente, a realidade objetiva, “funciona como mestre”, enquanto o obriga a um contínuo aprendizado e a uma incessante superação do próprio saber⁴. Estas afirmações revelam-se ainda mais sinceras quando se lembra que Gramsci, no cárcere, sentindo-se longe “da complexidade molecular da vida real”, confessará que a falta de contato direto e pessoal com interlocutores reais se transforma em dificuldade cognitiva, quase na impossibilidade de pensar e escrever devido à distância da “impressão imediata, direta, viva, da vida de Pedro, de Paulo, de João, de específicas pessoas reais, sem entender as quais não é possível entender o que é universalizado e generalizado”⁵.

Portanto, é no campo das experiências concretas, na interlocução crítica com a cultura e no embate com os projetos políticos existentes no movimento real da história que, para Gramsci, se chega progressivamente à compreensão de si mesmo, à elaboração de uma própria concepção de mundo, de uma teoria do conhecimento e à construção de métodos que “cada pesquisa científica cria para si da forma mais adequada”⁶. Para Gramsci, de fato, como para Marx, o pensamento é parte integrante da realidade. A leitura dos fatos e a

¹ “Trata-se, muitas vezes, de afirmações não conferidas, que poderíamos chamar de ‘primeira aproximação’: algumas delas, em pesquisas ulteriores, poderiam ser abandonadas e até a afirmação oposta poderia se revelar exata” (A. GRAMSCI, *Quaderni del Carcere*, a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 4 vols., 1975, p. 935. De agora em diante citados com a sigla Q).

² V. GERRATANA, *Gramsci, questioni di metodo*, Torino, Einaudi, 1997, p. XIII.

³ Q 1330-1332.

⁴ Ibid. Estas páginas mereceriam uma leitura complexiva cuidadosa até para perceber melhor o significado que Gramsci confere ao conceito de hegemonia.

⁵ GRAMSCI, A., *Lettere dal Carcere*, a cura di A., Santucci, Palermo, Sellerio Editore, 1996, 2 vols, p. 222.

⁶ Q 826.

compreensão das coisas não são abstrações aleatórias e assépticas mas derivam da trama sócio-política na qual os indivíduos estão situados. A “gnosologia”, então, mais do que um conjunto de técnicas e operações mentais, é uma visão global da realidade profundamente vinculada a uma praxis em que política, história e conhecimento não são pensados separadamente, mas são considerados como o lugar de formação de sujeitos críticos e ativos, fatores de autodeterminação e hegemonia.

Neste sentido, a tarefa epistemológica, em Gramsci, não se resolve em “mero dizer” de interlocutores dotados de boas intenções que “conversam” e “redescrivem”, “livres de injunções”, mas “opera” de forma tal que o real possa se tornar inteligível às classes subalternas e que estas possam descobrir, com suas pesquisas, os nexos existentes entre as condições desumanas em que vivem e a estruturação injusta da sociedade.

A conquista de um conhecimento crítico, autônomo e criativo é tão crucial para a liberdade e a afirmação do projeto político dos setores subjugados que Gramsci chega, em diversos momentos, a traçar as linhas da sua formação. Em primeiro lugar, observa, é preciso fazer uma avaliação crítica das opiniões e das “crenças” disseminadas no “senso comum”, ao mesmo tempo em que se estabelece uma relação dialética com o “bom senso” presente no saber popular. Mas, principalmente, é necessário aprender a criar um distanciamento crítico do saber “acumulado” e “repassado” oficialmente, visto não como óbvio e natural, mas descoberto como organizado e administrado por uma classe que visa precisos objetivos de dominação. A partir desta consciência, as classes populares e seus intelectuais, passam a demarcar os elementos de ruptura e de superação em relação às concepções dominantes. O “novo intelectual” (que nunca é um indivíduo isolado mas um inteiro grupo social), enquanto trabalha para analisar criticamente e “desorganiza” os projetos dominantes, se dedica a promover uma “nova inteligência social” capaz de pensar a produção, a ciência, a cultura, a sociedade na óptica das classes trabalhadoras.

O programa de pesquisa de Gramsci, portanto, emana de um “pensamento vivido” capaz de transformar também o estudo isolado do cárcere em “experiência civil”⁷, em projeto “für ewig”⁸, “desinteressado” (quer dizer, de longo prazo e de amplo alcance), para promover um novo e mais avançado sentir coletivo, “para justificar uma atividade prática,

⁷ Q 1776.

⁸ GRAMSCI, A., *Lettere dal Carcere*, op. cit., p. 55.

uma iniciativa de vontade”⁹ dos que da submissão querem passar para a conquista da autonomia, da liberdade, até chegar a uma visão de dimensões “ético-políticas”. Em Gramsci, de fato, o conhecimento e a vontade, embora distintos, não são duas esferas separadas do agir humano, mas se relacionam dialeticamente. Tanto é que, na sua vida como em seus escritos, não há um “corte”¹⁰ entre rigor científico e luta política, entre razão e paixão, entre conhecimento sistematizado e saber popular, entre “o pessimismo da inteligência e o otimismo da vontade”. E tal como o intelectual, o militante político e a coerência ética formam nele uma personalidade unitária, assim também seus escritos aparentemente a-sistemáticos confluem e são orquestrados pela “filosofia da praxis , a ciência da dialética ou gnosiologia”¹¹.

Para observar como Gramsci tece o fio de uma nova teoria do conhecimento, seria conveniente percorrer os seus escritos ou, pelo menos, estudar algumas temáticas do seu imenso “canteiro de obra”. Aqui, além de encontrar indicações e critérios epistemológicos anotados em diversas Cadernos, é possível verificar concretamente como Gramsci argumenta, como constrói seu raciocínio, como elabora suas idéias, como muda de perspectiva, repensa e reestrutura seu pensamento. Lendo, particularmente, os Cadernos o que impressiona, não é tanto a incalculável quantidade de informações e a ramificação dos seus interesses intelectuais, mas, principalmente, a maneira original de pôr as questões, o horizonte interpretativo vinculado à realidade das classes populares, a capacidade de resignificar conceitos e de elaborar novas categorias. Nisso tudo, mais do que as sugestões concretas de aprendizagem, os recursos técnicos e metodológicos, percebe-se o mestre consumado na arte da dialética, o educador experimentado capaz de levar gradualmente o leitor a enxergar a complexidade da realidade, a reconhecer a multiplicidade das suas partes, suas contradições fundamentais, seus nexos mais profundos e os caminhos para a recomposição do mundo a um nível superior e mais avançado de compreensão e unidade.

CIÊNCIA – OBJETIVIDADE – SUBJETIVIDADE

⁹ Q 1588.

¹⁰ Defendido, entre outros, por G. BACHELARD, *A formação do Espírito científico*, Rio de Janeiro, Contraponto, 1996, particularmente, os caps: I-III.

¹¹ Q 1448.

Traçar uma teoria do conhecimento a partir do ponto de vista dos interesses das classes trabalhadoras não significa, para Gramsci, acreditar que estas sejam depositárias privilegiadas de alguma verdade pré-constituída ou que pré-exista um sujeito unitário que opere coletivamente de forma homogênea e infalível. Como para todo grupo social que queira conquistar sua hegemonia, ainda mais quando se trata das classes populares, Gramsci deixa claro que estas precisam passar por um processo constitutivo de sua identidade, de sua intelectualidade e por uma educação que exige a construção rigorosa de um saber mais avançado e socializado.

Desde seus escritos pré-carcerários, Gramsci destaca em repetidas ocasiões, o valor das ciências e as conquistas inquestionáveis da humanidade no campo das descobertas e dos avanços tecnológicos. Estudar criticamente este percurso, com seus “múltiplos esforços, erros e vitórias pelos quais os homens passaram até chegar ao atual conhecimento”¹², é um processo necessário e altamente educativo, principalmente para as classes populares que precisam se apropriar dos instrumentos fundamentais do conhecimento, superar seu saber disperso e aproximativo, adquirir confiança em suas capacidades.

A expansão das ciências na modernidade, para Gramsci, foi um avanço extraordinário na história humana, pois, além de libertar o ser humano de injunções metafísicas e autoritárias, conseguiu abrir o acesso do conhecimento às massas populares permitindo sua progressiva emancipação e a sua afirmação social e política. Síntese de atividade teórica e prático-instrumental, o surgimento da ciência moderna “separa dois mundos da história, duas épocas e inicia o processo de dissolução da teologia e da metafísica, e o desenvolvimento do pensamento moderno cujo coroamento se dá na filosofia da praxis... O cientista experimental é [também] um operário, não um puro pensador e seu pensamento é continuamente controlado pela prática e vice-versa, até formar a unidade perfeita de teoria e prática”¹³.

Derivam disso as tantas insistências de Gramsci sobre a educação científica e humanista, técnica e social, profissional e política, capaz de formar “dirigentes” do próprio mundo, de aliar a criatividade e a versatilidade de Leonardo com a interioridade e a

¹² GRAMSCI, A., *Scritti Giovanili: 1914-1918*. Torino, Einaudi, 1972, pp.61-64..

¹³ Q 1449.

sensibilidade popular de Lutero¹⁴, as duas figuras mais emblemáticas do Renascimento. Partindo das suas próprias experiências, Gramsci insiste, repetidas vezes, sobre a necessidade de adquirir disciplina no estudo, amplo domínio no campo do saber, técnicas apuradas de aprendizagem, capacidade de formular conceitos claros e precisos, de construir uma argumentação lógica e rigorosa, de ser concreto e objetivo na escolha das questões centrais e dos adversários mais importantes, de ter cautela nas afirmações sabendo reconhecer que o conhecimento é fruto de um movimento coletivo, é processual e conflitivo, como a arte política. Ao fazer pesquisa, adverte, não se deve “fazer cócegas aos textos” para dobrá-los a teses pré-concebidas¹⁵, mas ter sempre “cautelos filológicos”, admitir a “possibilidade do erro”, reconhecer a honestidade intelectual e o ponto de vista dos outros, a provisoriedade dos resultados obtidos e a falibilidade das próprias certezas, sem com isso descaracterizar as próprias convicções de fundo¹⁶.

Esta concepção histórica, pública e controvertida do conhecimento deixa Gramsci longe das discussões que, hoje, instituem um processo à ciência e instauram critérios interpretativos que combatem a razão moderna¹⁷. Gramsci, de fato, denuncia qualquer “superstição científica”, qualquer ilusão que considera a ciência como uma nova religião ou um “novo tipo de Messias” acima da liberdade e da criatividade dos homens¹⁸. Mas, também, recusa o relativismo e o pragmatismo, típicos dos nossos dias, que acabam fortalecendo os argumentos dos mais fortes.

A filosofia da praxis, para Gramsci, tem uma concepção própria que deve ser mantida longe tanto da “contaminação da filosofia do Iluminismo e do evolucionismo cientificista”¹⁹, como do “espontaneísmo”²⁰ e do “pragmatismo que constrói a filosofia ‘utilitaristicamente’ no sentido imediatista”²¹ justificando o conformismo com o “eterno presente”. Na base do conhecimento, como Gramsci o entende, não pode haver lugar para

¹⁴ Q 1293-1294.

¹⁵ Q 838.

¹⁶ Para um apanhado essencial de algumas indicações metodológicas traçadas por Gramsci, sugerimos, pelo menos, a leitura de Q 1404-1406.

¹⁷ A crítica mais radical à razão e à cultura ocidental é de Nietzsche. A respeito, ver particularmente: *O nascimento da tragédia ou Helenismo e o Pessimismo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992; *Além do Bem e do Mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro*, Companhia das Letras, 1989. Uma síntese da questão se encontra em R. MACHADO, *Nietzsche e a Verdade*, Rio de Janeiro, Rocco, 1984.

¹⁸ Q 1458.

¹⁹ Q 1985-86.

²⁰ Q 1557.

²¹ Q 1925-26.

mito algum, seja ele de caráter racionalista, empiricista ou irracionalista. E se critica o subjetivismo transcendental que atribui a uma mente universal abstrata a garantia da verdade²², também recusa a visão fisicalista que reduz o mundo a um materialismo mecanicista e toda filosofia que identifica a vida humana com impulsos naturais e individualistas. Em todas estas expressões, Gramsci via reedições da metafísica, um fenômeno que atingia também leituras que faziam do marxismo uma “filosofia científica” irretocável ou um “socialismo utópico” alimentado por ilusões de sonhadores.

Partindo destas convicções, Gramsci, embora recuse qualquer dualismo entre a natureza e o ser humano, faz questão de distinguir o âmbito próprio das ciências sociais da estruturação das ciências naturais voltadas essencialmente para a busca de leis universais, da regularidade e da previsibilidade. O conceito de previsão elaborado pelas ciências físicas e naturais não serve quando se quer construir uma “metodologia da história”. Nesta, “é possível prever ‘cientificamente’ só a luta, mas não seus momentos concretos que resultam de forças conflitivas em contínuo movimento, nunca reduzíveis a quantidades fixas, porque nelas a quantidade se torna continuamente qualidade”²³. Na história e na política, continua Gramsci, é possível ‘prever’ na medida em que se opera, “quer dizer se aplica um esforço voluntário, organizado e portanto se contribui concretamente a criar o resultado ‘previsto’”²⁴, portanto, não é possível separar o conhecimento da vontade, a ciência da posição social e dos pressupostos teóricos que orientam os atores e os próprios cientistas. Esta relação dialética, defendida pela filosofia da praxis, contrariamente aos fatores da neutralidade científica, quando conscientemente reconhecida e politicamente assumida, pode ampliar ainda mais os horizontes da ciência e da compreensão histórica. Aliás, a filosofia da praxis é a própria metodologia geral da história, enquanto expressão da “infinita variedade e multiplicidade... dos fatos particulares” em sua inconfundível “individualidade”, pois parte da “compilação empírica de observações práticas”, da percepção de “tendências” e de “leis universais”, mas não se deixa aprisionar pelas “leis estatísticas ou dos grandes números”, expressões de uma sociologia que no lugar de uma “filologia vivente” faz uma matemática social e uma classificação exterior. Limitar-se a isso, argumenta Gramsci, significa supor que os homens são coisas e os grupos sociais permanecem sempre passivos. Mas, isso não é

²² Q 1457.

²³ Q 1403-1404.

²⁴ Ibid.

apenas um “erro científico”, um sinal de superficialidade e de “preguiça mental”, é principalmente o resultado de um preconceito que induz a crer que não existe ação política, que não há espaços de liberdade, de “passionalidade”, de “co-participação ativa e consciente”, de criatividade e de decisões que promovem a responsabilidade e as transformações inesperadas no lugar do conformismo e de comportamentos mecânicos.

Então, com tanta carga de subjetividade e de intencionalidade política, como seria possível chegar a um conhecimento “objetivamente” estabelecido? Como conseguir alguma certeza? A Gramsci não escapa esta questão e observa que nenhuma ciência pode afirmar verdades definitivas, que não se pode pedir à ciência a prova da objetividade do real, uma vez que tal “objetividade” é sempre uma concepção de mundo, uma filosofia e não pode ser um dado científico. O trabalho científico – argumenta Gramsci – opera em duas direções: de um lado retifica e fortalece a capacidade de apreensão, aperfeiçoa os instrumentos da experiência e do controle, elabora princípios mais elevados e complexos de indução e de dedução; por outro, concorre a separar o que é necessário do que é arbitrário, individual, transitório. Com isso se chega a estabelecer o que pode ser examinado pela experiência comum: “ ‘objetivo’, realidade objetiva significa exatamente o que é verificado por todos os homens, independentemente de qualquer ponto de vista meramente particular ou de grupo. Mas, no fundo, esta também depende de uma específica concepção de mundo, é uma ideologia”²⁵. Por que? Porque todas as afirmações “objetivas” de ciência são sempre históricas, construídas, vinculadas aos objetivos predominantes de uma sociedade e, portanto, superáveis: “Se as verdades científicas fossem definitivas, a ciência como pesquisa, as novas experiências e atividades científicas se reduziriam à divulgação do já descoberto. Mas isso não é verdade, para sorte da ciência. Ora, se nem as verdades científicas são definitivas e apodíticas, também a ciência é uma categoria histórica, é um movimento em contínuo desenvolvimento”²⁶. O que se estabelece é, isto sim, uma luta pela “objetividade”²⁷. A ciência recorre a representações e teorias para se expressar e as representações são produtos humanos, construções históricas que nascem de práticas científicas, sociais e de interesses políticos. As categorias e os conceitos utilizados são

²⁵ Q 1456.

²⁶ Ibid.

²⁷ Q 1416.

criados, organizados, transformados e aplicados dentro da visão, dos valores e das relações que os grupos sociais estabelecem entre si.

Então, não é a ciência, por si só, automaticamente que estabelece a objetividade do real, mas é o próprio homem, são os interesses de classe que designam o que é comum, elaboram os métodos, modificam os instrumentos e definem as metas, quer dizer, o que está por trás da ciência é a cultura, são as relações entre os homens, a concepção de mundo predominante em um momento histórico dado: “Toda ciência está vinculada às necessidades, à vida, à atividade do homem. Sem a atividade do homem, criador de todos os valores, inclusive científicos, o que seria a “objetividade”?”²⁸ Para Gramsci não existe objetividade absoluta, como se houvesse “um ponto de vista cósmico”, mas esta é sempre “humanamente objetiva”, é uma objetividade histórica, capaz de alcançar um “universal objetivo”, “subjetivamente” definido.

Esta, na realidade, é a visão da filosofia da praxis que não separa o homem da natureza, a atividade da matéria, o sujeito do objeto. Diversamente de Weber²⁹ e Durkheim³⁰, que separam a ciência da política, os fatos dos valores, Gramsci defende uma relação dialética entre eles (não uma identificação), uma vez que toda “objetividade” implica sempre uma subjetividade. Assim, antes de se preocupar com a “objetividade” da ciência, é preciso – observa Gramsci - verificar se o ser humano que a faz é, de fato, objetivo não fictício, se é concreto, histórico, em sintonia com a sua realidade, expressão de necessidades reais não de ideologias inculcadas.

Trata-se, então, de examinar atentamente a função da ideologia, da qual também o pesquisador é portador, consciente ou inconscientemente.

IDEOLOGIA E CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO

Na construção do conhecimento o ponto de partida, para Gramsci, é sempre a realidade concreta, são as relações de força historicamente produzidas e objetivadas entre os grupos sociais. Mas, além das condições materiais cristalizadas na história, para

²⁸ Q 1457.

²⁹ WEBER, M., *Ensaio de sociologia*, Rio de Janeiro, Zahar, 1982; *A política e o cientista*, Lisboa, Presença, 1983.

³⁰ DURKHEIM, E., *As regras do método sociológico*, Rio de Janeiro, Cia. Ed. Brasileira, 1973.

Gramsci, devem ser levadas em consideração também as tensões projetuais, menos visíveis imediatamente, existentes nas diversas organizações políticas em luta pela hegemonia. Desta forma, todo ponto de partida vem sempre acompanhado de um ponto de vista, de um “pré-entendimento” que orienta as análises e que Gramsci deriva das condições de vida, das aspirações e das propostas em gestação nas classes populares. Não que estas estejam de posse de alguma verdade pré-constituída ou tenham algum acesso privilegiado à verdade, como se o fato de serem espoliadas e injustiçadas as habilitasse automaticamente a uma visão global de mundo e as pusesse, por si mesmo, em condição de possuir uma concepção filosófica e ético-política mais elevadas³¹. Gramsci não sacraliza a classe nem atribui a um “sujeito coletivo”, naturalmente unitário, a “tarefa histórica” da revolução³². Em Gramsci, não há nenhum “sujeito homogêneo” portador de uma prévia orientação revolucionária, uma vez que os projetos políticos qualitativamente superiores e a visão mais avançada dos trabalhadores só podem derivar da capacidade de luta, da formação da sua autônoma, da organização e das conquistas sociais abertas a uma história que não garante nada a priori.

Mais do que isso, para serem efetivas, as conquistas das classes subjugadas não podem se restringir às reivindicações econômicas, à produção e ao consumo material, mas devem inaugurar uma nova maneira de pensar, devem instaurar valores e relações sociais que promovam a participação, a criatividade, a responsabilidade, a construção de um conhecimento democrático que permite “um progresso intelectual de massa e não apenas de reduzidos grupos intelectuais”³³. Daqui se entende porque o sentido de “hegemonia” em Gramsci, além de prático-político, “representa um grande progresso filosófico e não puramente psicológico e moral”, pois, visa a criação de novas dimensões gnosiológicas e científicas, “cria um novo terreno ideológico, determina uma reforma das consciências, dos métodos de conhecimento, é um fato de conhecimento, um fato filosófico”³⁴.

Ora, a realização deste projeto econômico, ético-político e científico-cultural demanda uma notável capacidade de conhecimento que saiba articular e orientar as lutas de todo um grupo social na criação de um novo tipo de Estado, “exige a construção de uma

³¹ É o que, às vezes, deixa transparecer M. LÖWY, *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*, São Paulo, Cortez Editora, 1998, com sua alegoria do mirante e da paisagem da verdade.

³² LUKÁCS, G., *História e Consciência de classe*, Porto, Elfos, 1989, inspirado nos conceitos de história e de autoconsciência de Hegel, considera a classe operária como um ser social unitário e portador da revolução.

³³ Q 1385.

³⁴ Q 1249-50.

nova ordem intelectual e moral, ou seja, de um novo tipo de sociedade e portanto a necessidade de elaborar os conceitos mais universais, as armas ideológicas mais sofisticadas e decisivas”³⁵. Deriva disso o fato de que nos escritos de Gramsci, o conceito de ideologia não aparece retratado como “falsa consciência”, como “visão invertida”³⁶ e ilusão deformadora da realidade, como sistema irresistível de idéias armado pelos governantes para manipular indivíduos que se deixariam enredar passivamente nas “idéias dominantes da classe dominante”. Gramsci não consegue imaginar uma população inteira mergulhada em uma névoa ideológica homogênea e paralisante. Ainda que na condição de dominado, acredita que ninguém se torna inteiramente cego e alienado a tal ponto de ser incapaz de pensar criticamente, de se revoltar, de se organizar e lutar por alternativas. Na verdade, Gramsci percebe que na consciência dos oprimidos há um amálgama contraditório de valores, em parte absorvidos da visão de seus governantes e, em parte, derivados do próprio saber popular e das próprias experiências sócio-políticas.

No léxico político de Gramsci o conceito de ideologia não é unívoco, mas complexo, retratado ora como recurso que mascara a realidade ora como força amalgamadora e constitutiva de subjetividades políticas. E, se a ideologia não é um mero “reflexo” das estruturas materiais, por ter uma sua autonomia relativa, também não é uma ilusão, uma pura criação da imaginação deformada das pessoas, uma vez que é “um fato histórico real”, operante na conduta dos homens. Na verdade, trata-se sempre de uma popularização de concepções filosóficas, da manifestação concreta de como as pessoas entendem o mundo. Deste modo, as ideologias podem se tornar tanto instrumento de dominação como de promoção dos grupos subalternos, porque além do poder de desagregação, as “ideologias” podem ter uma função “orgânica”, de consciência e de “cimento” aglutinador das diversas lutas dispersas no universo popular. Evocando uma das mais notórias expressões de Marx³⁷, Gramsci está convencido de que é por meio da

³⁵ Q 1508-9.

³⁶ Uma análise crítica destas expressões pode ser vista em EAGLETON, T., *Ideologia*, São Paulo, Unesp, 1997, particularmente, pp. 65-88.

³⁷ MARX, K., “Prefácio” à *Contribuição à crítica da economia política* (1859): “São as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, numa palavra, as formas ideológicas em que os homens adquirem consciência desse conflito [econômico] e lutam para resolvê-lo”, in K.MARX-F.ENGELS, *Obras escolhidas*, São Paulo, Alfa-Ômega, s.d.,v. 1, p. 302.

ideologia que determinados grupos sociais “tomam consciência do próprio ser social, da própria força, das próprias responsabilidades, do próprio devir”³⁸.

Assim, como para diversas categorias trabalhadas dialeticamente, no vocabulário político de Gramsci, a ideologia é definida como “progressiva”, “regressiva”, “orgânica”, “desorgânica”, “construtiva”, “deterior”, “racional”, “irracional”, “aberta”, “dogmática”. Nas mãos da burguesia, que não representa o conjunto da sociedade, a ideologia se torna uma força que mistifica e desagrega as relações sociais pelo fato de apresentar os interesse particulares como sendo de toda a sociedade e tentar em vão “conciliar interesses opostos e contraditórios”. Esta ideologia, por ser arbitrária, é necessário desnudar e combater porque expressão direta de uma hegemonia que visa naturalizar o sistema e universalizar a crença na sua inevitabilidade. Para Gramsci este tipo de ideologia dissimula a realidade enquanto busca legitimar subliminarmente o poder pela manipulação e pelo consenso passivo, portanto, “não pode sequer colocar-se a fundamento de uma ciência, pois não passa de uma ideologia política imediatista”³⁹.

Por outro lado, ao mesmo tempo em que repele todo sectarismo e posturas doutrinárias presentes também nos grupos dominados, Gramsci sustenta que é possível e necessário para as classes trabalhadoras elaborar, aberta e conscientemente, uma ideologia própria que permita unificar suas lutas e dar visibilidade a seu projeto de sociedade, tornando-se “expressão destas classes subalternas que querem educar a si mesmas na arte de governar e que têm interesse em conhecer todas as verdades, até as desagradáveis e evitar os enganos (impossíveis) da classe superior e ainda de si mesma”⁴⁰.

FILOSOFIA DA PRAXIS: “CIÊNCIA DA DIALÉTICA OU GNOSIOLOGIA”

Quando as classes subjugadas se organizam, se apropriam da política e se educam para criar uma nova concepção de hegemonia baseada na gestão democrática e popular do poder, ocorre uma revolução ético-política na sociedade. Mas, o que muda é também o modo de fazer ciência, de interpretar a realidade, pois, as perguntas que surgem dos interesses conjuntos passam a ser diferentes, os critérios que orientam a pesquisa adquirem

³⁸ Q 1319-20.

³⁹ Q 1325.

⁴⁰ Q 1320.

outra óptica, uma vez que surge “novo modo de pensar, uma nova filosofia e também uma nova técnica”⁴¹.

A esta nova concepção, que “inicia uma nova fase na história e no desenvolvimento mundial do pensamento”⁴², Gramsci chama de filosofia da praxis, de “nova filosofia”, “dialética nova”, pelo fato de superar (e superando incorpora os elementos vitais) tanto o materialismo mecanicista e ingênuo, de “reflexo especular”, como o idealismo abstrato e as teorias “criacionistas” da consciência subjetivista. Esta nova dialética, definida como “teoria do conhecimento do materialismo histórico”⁴³, para Gramsci, é considerada, ao mesmo tempo, como lógica e método argumentativo, como princípio do conhecimento e instrumento de ação, como modalidade constitutiva do próprio real. Por meio da dialética, ciência das interrelações das diversas partes da realidade, instrumento de compreensão das suas dinâmicas e contradições, é possível estabelecer novas relações cognitivas e operativas na sociedade devido às ligações recíprocas e inseparáveis entre história, política e economia.

Ao recuperar o nexos “orgânico” entre as várias partes do real, Gramsci, seguindo as intuições de Labriola⁴⁴, estava convencido de que precisava redialetizar o pensamento de Marx, depurando-o das “incrustações economicistas e positivistas” e resgatando-o das manipulações sofridas pela “moderna cultura idealista”⁴⁵. Era preciso desenvolver os horizontes da filosofia da praxis como pensamento independente e original das classes dominadas, portanto, como uma “teoria revolucionária”⁴⁶.

O que Gramsci chama de filosofia da praxis não é outra coisa se não o conhecimento da própria história nas suas dinâmicas, nas suas contradições e criações. Toda esta complexidade deve ser objeto de atentas “filologias”, mas sempre visando a entender como uma realidade é um momento das forças materiais de produção, de determinadas relações sociais, de uma história morta mas também viva, que é cristalização do passado, criação do presente e força propulsora de futuro⁴⁷.

⁴¹ Q 1464.

⁴² Q 1425.

⁴³ Q 877.

⁴⁴ Q 421-22

⁴⁵ Q 1861.

⁴⁶ Q 1434.

⁴⁷ Q 1443.

A filosofia da praxis, portanto, não é “ato puro”, puro pensamento, esquema gnosiológico abstrato que “cria” idealisticamente as coisas e os fatos, mas “ato impuro”, atividade concreta, histórica, fundada em relações abertas, dinâmicas, dialéticas do homem com a natureza, da vontade humana com as estruturas econômicas, dos projetos políticos com as cristalizações culturais. E embora em Gramsci se encontrem elementos que tendem a reduzir a natureza a correlato passivo da praxis humana transformadora”⁴⁸, não há uma diminuição da realidade objetiva e de sua independência ontológica (não metafísica), mas a ênfase no sentido de que a natureza, a matéria, o objeto são significados pela atividade humana. Diversamente, não se explicaria o embate crítico que travou com o neo-idealismo italiano e o “criacionismo gnosiológico” de Croce e Gentile⁴⁹

Reequilibrando uma certa acentuação objetivista presente no marxismo e uma certa subordinação da superestrutura à base econômica, Gramsci destaca que o ponto crucial de todas as questões em torno da filosofia da praxis é chegar a entender “como nasce o movimento histórico sobre a base da estrutura”. Daí a sua pergunta: “Será que a estrutura é entendida como alguma coisa de imóvel e de absoluto ou pelo contrário como a própria realidade em movimento e a afirmação das Teses sobre Feuerbach do ‘educador que deve ser educado’ não coloca uma relação necessária de reação ativa do homem sobre a estrutura, afirmando a unidade do processo do real?”⁵⁰. O “movimento histórico” e, portanto, o conhecimento ocorrem quando se realiza a síntese dialética entre a realidade objetiva do ambiente e a atividade subjetiva dos homens organizados livremente, entre condições materiais e intervenção humana, entre estrutura econômica e iniciativa política. Na história, e no processo de conhecimento, há uma compenetração de forças relativamente estáveis, permanentes, regulares, “objetivas”, com forças intencionais, ativas, criativas, “subjetivas”. Quer dizer, há uma correlação dialética entre necessidade e liberdade, de forma a não ser pensável uma necessidade sem liberdade ou uma liberdade sem necessidade. E quando se mutila a liberdade se degenera para o mecanicismo fatalista e para a política catastrofista, e ao ignorar a necessidade se desliza para o idealismo especulativo e para políticas conciliatórias. Só no reconhecimento da reciprocidade

⁴⁸ MARTELLI, M., *Gramsci filosofo della politica*, Milano, Ed. Unicopli, 1996, pp.42-43.

⁴⁹ Q 1485-86.

⁵⁰ Q 1300.

dialética destas componentes, a história se torna possível e a existência humana e social um campo aberto às transformações e ao futuro⁵¹.

A nova filosofia delineada por Gramsci é uma dialética dinâmica e criativa fundada sobre o conceito de relacionalidade e de historicidade (não de historicismo!), capaz de “encontrar a unidade na diferença” e a “substancial diversidade por dentro da aparente identidade”⁵². Na nova dialética há uma conversibilidade entre causa e efeito e uma recíproca determinação entre a multiplicidade dos componentes que formam o movimento constante da realidade, de modo a considerar o imprevisível e as mudanças como manifestações possíveis do real. Por ser “a própria teoria das contradições”, até o próprio filósofo “não apenas compreende as contradições, mas põe a si mesmo como elemento da contradição, eleva este elemento a princípio de conhecimento e portanto de ação”⁵³. Só admitindo esta possibilidade, afirma Gramsci, se pode entender como e porque em um determinado momento “a contradição econômica se torna política e se resolve politicamente em uma inversão da praxis”⁵⁴, a partir da qual é possível criar um novo “mercado determinado”, um novo sistema sócio-político, caracterizado por sua vez por uma complexa trama de “premissas” e “conseqüências”, de necessidades e liberdades.

Como se sabe, o alvo principal de Gramsci, nesta questão, era a desfiguração da dialética hegeliana e marxista operada por Croce, que transformava a “luta dos opostos” em “nexo dos distintos”, represando-a no esquema formalístico de identidade e não-contradição e minando assim a força de ruptura e a sua tensão revolucionária. Este processo de domesticação e de desfibramento da dialética tinha seus objetivos claros em Croce, visava instaurar: “... uma concepção reformístico-moderada do processo histórico, do tipo ‘revolução-restauração’”, uma verdadeira construção previamente desenhada da história⁵⁵.

Ora, a intenção de esvaziar o sentido mais perturbador da dialética para submetê-la a desígnios políticos pré-concebidos não foi só uma tentativa astuta de Croce. Hoje, também, se evita falar em dialética como sendo um discurso ultrapassado, apresentando-o como um pensamento circular, necessário e fechado, banalizando-o a movimento “bipolar” que

⁵¹ A mesma lógica sustenta, em Gramsci, a relação dialética que se estabelece entre intelectual-massa; mestre-aluno, sociedade política-sociedade civil, nacional-internacional, quantidade-qualidade (Q 1341), etc.

⁵² Q 2268.

⁵³ Q 1487.

⁵⁴ Q 1278.

converge a tirar uma média conciliadora de pontos positivos e negativos. Agindo assim, o que se atinge não é só o núcleo central do marxismo que Gramsci resgata com os horizontes da filosofia da praxis, mas, principalmente, o sentido de inúmeras lutas populares que se apresentam como força realmente antitética, como realidade substancialmente nova disposta a não compactuar mas a enfrentar para negar e prevalecer sobre uma situação vigente que não tem mais onde se sustentar.

Como Gramsci a apresenta, a dialética (ou filosofia da praxis ou nova teoria do conhecimento), desempenha ainda uma função insubstituível, particularmente em um mundo como o nosso dominado por uma ordem econômico-político-cultural que, embora decante as conquistas científicas, a diferença e o pluralismo, esteriliza o conhecimento, reprime as aspirações populares, sufoca os conflitos e dissimula as contradições, tudo harmonizando, adaptando, conjugando e subordinando a um pensamento totalitário, único e indiscutível.

⁵⁵ A respeito, remetemos a SEMERARO, G., *Gramsci e a sociedade civil. Cultura e Educação para a democracia*, Petrópolis, Vozes, 1999, particularmente, as pp.135-148.

BIBLIOGRAFIA

- BACHELARD, G., *A formação do espírito científico*, Rio de Janeiro, Contraponto, 1996.
- DURKHEIM, E., *As regras do método sociológico*, Rio de Janeiro, Cia. Ed. Brasileira, 1973.
- EAGLETON, T., *Ideologia*, São Paulo, Unesp, 1997.
- GERRATANA, V., *Gramsci, questioni di metodo*, Torino, Einaudi, 1997.
- GRAMSCI, A., *Quaderni del Carcere*, a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975.
- _ *Lettere dal Carcere*, a cura di A. Santucci, Palermo, Sellerio Editore, 1996, 2 vols.
- _ *Scritti Giovanili: 1914-1918*, Torino, Einaudi, 1972.
- LÖWY, Michael, *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*, São Paulo, Cortez Editora, 1998.
- LUKÁCS, Georg, *História e Consciência de Classe*, Porto, Elfos Editora, 1989.
- MACHADO, R., *Nietzsche e a Verdade*, Rio de Janeiro, Rocco, 1984.
- MARTELLI, M., *Gramsci filosofo della politica*, Milano, Ed. Unicopli, 1996.
- MARX, K. & ENGELS, F., *Obras escolhidas*, São Paulo, Alfa-Ômega, s.d.
- NIETZSCHE, F. W., *O nascimento da tragédia ou Helenismo e o Pessimismo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- _ *Além do Bem e do Mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
- SEMERARO, G., *Gramsci e a sociedade civil, Cultura e educação para a democracia*, Petrópolis, Vozes, 1999.
- WEBER, M., *Ensaio de sociologia*, Rio de Janeiro, Zahar, 1982
- _____, *A Política e o cientista*, Lisboa, Presença, 1973 .