

Anotações para uma teoria do conhecimento em Gramsci*

Giovanni Semeraro

Faculdade de Educação, Universidade Federal Fluminense

Buscar a real identidade na aparente diferenciação e contradição, e descobrir a substancial diversidade por trás da aparente identidade é a mais delicada, incompreendida e contudo essencial capacidade do crítico das idéias e do histórico do desenvolvimento social

Gramsci.

Uma nova inteligibilidade do real

Investigar a realidade sociopolítica 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” (Gramsci, 1975, p. 935),¹ portanto, incompletos, deixados para retomadas sucessivas, abertos ao debate com possíveis interlocutores que poderiam sempre “completar e modificar” tais posições (Baratta, 2000, p. 108).

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).

* Texto apresentado na ANPEd (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação), na 23ª Reunião Anual, em Caxambu – MG, de 24 a 28 de setembro de 2000.

V. Gerratana, o analista mais meticuloso dos *Cartas*, 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” (Gerratana, 1997, p. XIII). Gramsci, de fato, fala frequentemente de um novo tipo de filósofo, do “filósofo democrático” que, consciente de que “todo mestre é sempre aluno e todo aluno mestre” (Q 1330-1332), 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 saber (idem).² 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 compreender o que é universalizado e generalizado” (Gramsci, 1996, p. 222).

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” (Q 826). Para Gramsci, de fato, como para Marx, o pensamento é parte integrante da realidade e existe uma ligação inseparável entre o agir e o conhecer. A leitura dos fatos

e a compreensão das coisas não são abstrações aleatórias e assépticas mas derivam da trama sociopolítica na qual os indivíduos estão situados. A “gnosiologia”, então, mais do que um conjunto de técnicas e operações mentais, é a “filologia vivente da experiência dos particulares imediatos” (Q 857 e 1430) elaborada dentro de uma visão global e de uma práxis 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 “redescobrem”, “livres de injunções”, mas está vinculada a um ativo agir político, “opera” de forma tal que o real possa se tornar inteligível às classes subalternas e que estas possam descobrir, com suas “revoluções ativas” e suas pesquisas, com método apurado e “por conta própria” (Q 1577), os nexos existentes entre as condições desumanas em que vivem e a estruturação injusta da sociedade. Para Gramsci, a “reforma intelectual e moral” que surge com a modernidade encontra seu ponto mais alto na “filosofia da práxis”, a atividade teórico-prática que proporciona a *todos* a possibilidade de compreender e decidir a respeito do mundo em que se vive. E esta nova inteligibilidade consiste na formação e na difusão de uma nova “racionalidade”, de um “espírito crítico” e de uma sensibilidade que, ao reconhecer os limites da existência e do pensamento humano, abandona qualquer explicação mítica do mundo e recusa todo o princípio de autoridade absoluto e pré-constituído.

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 do seu processo de formação. Em primeiro lugar, observa, é preciso respeitar o saber popular mesmo na sua desorganicidade e fragmentariedade, sem, contudo, deixar de fazer uma avaliação crítica das opiniões e das “crenças” disseminadas no “senso comum”, de modo a estabelecer uma relação dialética com o “bom senso” presente em tantos conhecimentos. Mas, principalmente, é necessário aprender a criar um distanciamento crítico

² Pela sua importância, estas páginas mereceriam uma leitura integral até para perceber melhor o significado que Gramsci confere ao conceito de hegemonia estritamente vinculado à relação pedagógica que deve governar o novo sentido da democracia em todas as instâncias locais e mundiais.

tico 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 políticos. 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, a operar uma nova síntese na medida em que adquirem “uma progressiva consciência da própria personalidade histórica”. 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” (1776), em projeto *für ewig* (Gramsci, 1996, p. 55) “desinteressado” (quer dizer, de longo prazo e de amplo alcance), para promover um novo e mais avançado sentir coletivo, “para justificar uma atividade prática, uma iniciativa de vontade” (Q 1588) 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” (Bachelard, 1996) 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 assistemáticos confluem e são orquestrados pela “filosofia da práxis, a ciência da dialética ou gnosiologia” (Q 1448).

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” onde os fatos particulares e a visão de conjunto se entrelaçam contínua e dialeticamente permitindo a circulação do empírico ao

universal e vice-versa, sem nunca fechar o círculo ou chegar a uma conclusão definitiva. Aqui, além de encontrar indicações e critérios epistemológicos anotados em diversos *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 concreta das classes populares, as ambivalências de um pensador de fronteira, a capacidade de ressignificar conceitos e de elaborar novas categorias. Nisso tudo, mais do que sugestões de aprendizagem, 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 do real, 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

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 preexista 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 che-

gar ao atual conhecimento” (Gramsci, 1972, p. 61-64), 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 a 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, desenvolvendo o pensamento moderno cujo coroamento se dá na filosofia da práxis... 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” (Q 1449).

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 (Gramsci, 1996, pp. 601 e 644) com a interioridade e a sensibilidade popular de Lutero (Q 1293-1294), 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 preconcebidas (Q 838), mas ter sempre “cautelares filológicas”, admitir a “possibilidade do erro”, reconhecer a honestidade intelectual e o ponto de vista dos outros, a provisoriabilidade dos resultados obtidos e a falibili-

dade das próprias certezas, sem com isso descaracterizar as próprias convicções de fundo (Q 1404-1406).³

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 moderna (Semeraro, 2000).⁴ 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 homens (Q 1458). Mas, também, recusa o relativismo e o pragmatismo, típicos dos nossos dias, que disseminam o ceticismo, isolam os fatos e acabam fortalecendo os argumentos dos mais fortes.

A filosofia da práxis, para Gramsci, tem uma concepção própria que deve ser mantida longe tanto da “contaminação da filosofia do iluminismo e do evolucionismo cientificista (Q 1985-86)”, como do “espontaneísmo” (Q 1557) e do “pragmatismo que constrói a filosofia ‘utilitaristicamente’ no sentido imediatista” (Q 1925-26), produzindo um mero fazer e justificando o conformismo com o “eterno presente”. Na base do conhecimento, como Gramsci o entende, não pode haver lugar para 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 verdade (Q 1457), também recusa a visão fiscalista 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 messiânicas e sonhadoras.

Partindo destas convicções, Gramsci, embora recuse qualquer dualismo entre a natureza e o ser huma-

³ Para um apanhado essencial de algumas indicações metodológicas traçadas por Gramsci, sugerimos, pelo menos, a leitura de Q 1404-1406.

⁴ A crítica mais radical à razão e à cultura ocidental é de Nietzsche. Para uma análise crítica do pensamento de Nietzsche remeto ao meu artigo: Nietzsche e a ‘vontade de potência’. *Revista de Cultura Vozes*, Petrópolis, n. 5, vol 94, p. 15-30, 2000.

no,⁵ 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” (Q 1403-04). 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’” (idem), 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 práxis, contrariamente aos fautores 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 práxis 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 apenas um “erro científico”, um sinal de superficialidade e de “preguiça men-

tal”, 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” (Q 1456). Por quê? 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” (idem). O que se estabelece é, isto sim, uma luta pela “objetividade” (Q 1416). 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 catego-

⁵ Para Gramsci existe um vínculo ativo e relacional entre o homem e a natureza: “A própria história humana é também história da natureza, pela história da ciência” (Q 469) e “O homem não entra em relação com a natureza, simplesmente, pelo fato de ser ele mesmo natureza, mas ativamente, pelo trabalho, pela técnica,... a consciência filosófica” (Q 1345).

rias e os conceitos utilizados são 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”? (Q 1457). 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 práxis que não separa o homem da natureza, a atividade da matéria, o sujeito do objeto. Diversamente de Weber e Durkheim, 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 e não de ideologias artificialmente construídas e 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 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 elevadas (Löwy, 1988).⁶ Gramsci não sacraliza a classe nem atribui a um “sujeito coletivo”, naturalmente unitário, a “tarefa histórica” da revolução (Lukács, 1989).⁷ 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 de sua autonomia, 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” (Q 1385). Daqui se entende porque o sentido de “hegemonia” em Gramsci, além de prático-político, “representa um grande progresso filosófico e não puramente psicológico e mo-

⁶ É o que, às vezes, deixa transparecer M. Löwy (1998) com sua alegoria do mirante e da paisagem da verdade.

⁷ G. Lukács em *História e consciência de classe* (1989), inspirado nos conceitos de história e de autoconsciência de Hegel, considera a classe operária como um ser social unitário e portador da revolução.

ral”, pois visa à 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” (Q 1249-50).

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 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” (Q 1508-9). Deriva disso o fato de que, nos escritos de Gramsci, o conceito de ideologia não aparece retratado como “falsa consciência”, como “visão invertida” 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”.⁸ 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 sociopolíticas.

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 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. Evo-cando uma das mais notórias expressões de Marx⁹, Gramsci está convencido de que é por meio da ideologia que determinados grupos sociais “tomam consciência do próprio ser social, da própria força, das próprias responsabilidades, do próprio dever” (Q 1319-20).

Assim, como para diversas categorias trabalhadas dialeticamente, no vocabulário político de Gramsci, a ideologia é definida como “progressiva”, “regressiva”, “orgânica”, “desorgânica”, “construtiva”, “destrutiva”, “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 interesses 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” (Q 1325).

Em contrapartida, ao mesmo tempo em que repele todo sectarismo e posturas doutrinárias presentes tam-

⁸ Esta é a crítica que Gramsci dirige a Croce, para o qual “poderia se dizer que as ideologias para os governados são pura ilusão e engano sofrido, enquanto para os governantes são um engano intencional e consciente” (Q 1319). Ver, também, Eagleton (1997), particularmente, p. 65-88.

⁹ Marx, “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”, em Marx & Engels, s.d., v. 1, p. 302.

bém 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 ao 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” (Q 1320).

Filosofia da práxis: “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 outra óptica, uma vez que surge “novo modo de pensar, uma nova filosofia e também uma nova técnica” (Q 1464).

A esta nova concepção, que “inicia uma nova fase na história e no desenvolvimento mundial do pensamento” (Q 1425), Gramsci chama de filosofia da práxis, 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” (Q 877), 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 inter-relações 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 nexo “orgânico” entre as várias partes do real, Gramsci, seguindo as intuições de Labriola (Q 421-22), estava convencido de que precisava redialetrizar o pensamento de Marx, depurando-o das “incrustações economicistas e positivistas” e resgatando-o das manipulações sofridas pela “moderna cultura idealista” (Q 1861). Era preciso desenvolver os horizontes da filosofia da práxis como pensamento independente e original das classes dominadas, portanto, como uma “teoria revolucionária” (Q 1434).

O que Gramsci chama de filosofia da práxis 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 do futuro (Q 1443).

A filosofia da práxis, 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 encontrem-se elementos que tendem a reduzir a natureza a correlato passivo da práxis humana transformadora” (Martelli, 1996, p. 42-43), 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 neidealismo italiano e o “criacionismo gnosiológico” de Croce e Gentile (Q 1485-86).

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 práxis 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?” (Q 1300). 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 dialética destas componentes, a história se torna possível e a existência humana e social um campo aberto às transformações e ao futuro¹⁰.

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” (Q 2268). 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 con-

tradição, eleva este elemento a princípio de conhecimento e portanto de ação” (Q 1487). 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 práxis” (Q 1278), a partir da qual é possível criar um novo “mercado determinado”, um novo sistema sociopolítico, 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 história (Semeraro, 1999, p. 135-148).

Ora, a intenção de esvaziar o sentido mais perturbador da dialética para submetê-la a desígnios políticos preconcebidos 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 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 práxis, 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 superar a situação vigente que não tem mais onde se sustentar.

Como Gramsci a apresenta, a dialética (ou filosofia da práxis 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

¹⁰ 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.

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.

GIOVANNI SEMERARO é doutor em educação pela UFRJ e atualmente professor Adjunto de Filosofia de Educação da UFF. Pesquisa em andamento “Projetos de Democracia Popular nas Organizações da Sociedade Civil Brasileira: impasses e perspectivas político-pedagógicas”. Livros publicados: *Gramsci e a sociedade civil: cultura e educação para a democracia* (Petrópolis: Vozes, 1999); *A primavera dos anos 60; a geração de Betinho* (São Paulo: Loyola, 1994). Capítulo de livro: “O marxismo de Gramsci”, In: A Boito Jr; C. N. Toledo; J.J. Ranieri; P. V. Trópia (org.), *A obra teórica de Marx: atualidade, problemas e interpretações*. (São Paulo: Xamã, 2000, p. 173-189). Artigos: “Nietzsche e a ‘vontade de potência’”. *Revista de Cultura Vozes*, Petrópolis: Vozes, 2000, n. 94, p.15-30; “Da sociedade de massa à sociedade civil: a concepção de subjetividade em Gramsci”. *Revista Educação e Sociedade*, CEDES, nº 66, abril de 1999. E-mail: gsemeraro@uol.com.br

Referências Bibliográficas

- BACHELARD, G., (1996). *A formação do espírito científico*. Rio de Janeiro : Contraponto.
- BARATTA, G., (2000). *Le Rose e i Quaderni. Saggi sul pensiero di Gramsci*. Roma : Gamberetti.
- DURKHEIM, E., (1973). *As regras do método sociológico*. Rio de Janeiro : Cia. Ed. Brasileira.
- EAGLETON, T., (1997). *Ideologia*. São Paulo: Unesp.
- GERRATANA, V., (1997). *Gramsci, problemi di método*. Torino : Einaudi.
- GRAMSCI, A., (1975). *Quaderni del Carcere*, a cura di V. Gerratana. Torino : Einaudi, 4 vol.
- _____. (1996). *Lettere dal Carcere*, a cura di A. Santucci. Palermo : Sellerio Editore, 2 vol.
- _____. (1972). *Scritti Giovanili: 1914-1918*. Torino : Einaudi.
- LÖWY, Michael, (1998). *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*. São Paulo : Cortez Editora.
- LUKÁCS, Georg, (1989). *História e consciência de classe*. Porto : Elfos Editora.
- MACHADO, R., (1984). *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Rocco.
- MARTELLI, M., (1996). *Gramsci filosofo della política*. Milano : Ed. Unicopli.
- MARX, K. & ENGELS, F., (s.d.). *Obras escolhidas*. São Paulo : Alfa-Ômega.
- NIETZSCHE, F. W., (1992). *O nascimento da tragédia ou Helenismo e o Pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (1989). *Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo : Companhia das Letras.
- SEMERARO, G., (1999). *Gramsci e a sociedade civil; cultura e educação para a democracia*. Petrópolis : Vozes.
- _____. (2000). “Nietzsche e a ‘vontade de potência’”. *Revista de Cultura Vozes*, Petrópolis, n. 5, vol 94, p. 15-30.
- WEBER, M., (1982). *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro : Zahar.
- _____. (1973). *A Política e o cientista*. Lisboa : Presença.