

Escola, filosofia e cidadania no pensamento de Gramsci: exercícios de leitura

Giorgio Baratta

Para Giovanni Semeraro, que nos ensina a viver a prática pedagógica como um momento da luta mais geral pela hegemonia.

Resumo: Este artigo discute os conceitos de escola, filosofia e cidadania em Gramsci, bem como uma possível articulação entre eles, a partir da análise da obra *Cadernos do cárcere*. Após a apresentação sintética de como se pode conceber essa articulação, são propostos dois exercícios de leitura da referida obra, os quais abordam, respectivamente, os seguintes temas: “O filósofo democrático” (*Caderno 10, Parte II, § 44*) e “Especialista + político” ou o novo tipo de intelectual (*Caderno 12, § 1, 2 e 3*).

Palavras-chave: ensino de filosofia; cidadania; escola em Gramsci.

School, philosophy and citizenship in Gramsci's thought:
reading exercises

Abstract: In this article, Gramsci's concepts of school, philosophy and citizenship, as well as a possible articulation between them, are discussed, from his work *Prison Notebooks*. After presenting different ways of conceiving this articulation, the author proposes two reading exercises on that work, approaching the topics “The democratic philosopher” (*Notebook 10, Part II, § 44*) and “Specialist + politician”, or a new kind of intellectual (*Notebook 12, § 1, 2 and 3*).

Key words: philosophy teaching; citizenship; school in Gramsci's work.

Introdução¹

O tema que nos é proposto gira em torno de três conceitos, cuja relação recíproca revela uma peculiar “necessidade” do ponto de vista de Gramsci.

* Presidente da International Gramsci Society-Itália, falecido em 20 de janeiro de 2010.

Tradução: Eleonora Di Maria. Revisão técnica: René José Trentin Silveira e Alessandra Cancila.

1. As passagens dos *Cadernos* de Gramsci aqui citadas foram extraídas de: Antonio Gramsci, *Quaderni del cárcere*, 4 volumes, Edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di Valentino Gerratana, editora Einaudi, Torino, 1977. A tradução utilizada foi: Antonio Gramsci, *Cadernos do cárcere*, 6

Ele diz: “todos os homens são intelectuais” (Gramsci, 2006, C12, §1, p. 18), mesmo que nem todos exerçam na sociedade a função específica de intelectuais. Ademais, para ele, “todos os homens são ‘filósofos’” (Gramsci, 2001, C11, §12, p. 93): na linguagem, no senso comum, na religião, está viva a centelha da filosofia, entendida como “concepção do mundo”, certamente diversa daquela praticada pelos filósofos profissionais; mas tal diversidade não significa separação: para Gramsci, o diferente é complementar ao idêntico e vice-versa². Não existe, portanto, uma história da filosofia dos “filósofos” separada de uma história civil mais ampla das concepções do mundo, que envolve a filosofia dos não filósofos, também dos “subalternos” que vivem “à margem da história”. Note-se, aliás, que algo semelhante precisa ser reclamado, de acordo com Gramsci, a propósito da diferença entre trabalho intelectual e manual: este último, segundo ele, é diferente, mas não separado do trabalho intelectual, no sentido de que “em qualquer trabalho físico, mesmo o mais mecânico e degradado, existe um mínimo de qualificação técnica, isto é, um mínimo de atividade intelectual criadora” (Gramsci, 2006, C 12, §1, p. 18). Aqui não conta tanto o aspecto quantitativo, mas o qualitativo. Marx já havia reivindicado, contra Smith, o caráter criativo do trabalho *enquanto tal*. Nos “tempos modernos”, o problema atinge um nível inédito de complexidade. Estamos no coração da revolução cultural provocada por uma sociedade de massa, de cujas involuções, e mesmo perversões, Gramsci é bem consciente, mas em relação à qual ele também reconhece a grande potencialidade, que desenha um horizonte viável para a ideia de uma sociedade socialista. Digamos, então, que Gramsci está registrando a “morte da filosofia” separada, ou seja, de uma filosofia prerrogativa dos filósofos profissionais, para considerar de que modo uma teoria e uma prática mais amplas do “fazer filosofia” podem representar uma contribuição indispensável para promover uma luta hegemônica, que tenda a realizar politicamente “um progresso intelectual de massa e não apenas de pequenos grupos de intelectuais” (Gramsci, 2001, C 11, §12, p. 103).

Há profundas razões para acreditar que, do ponto de vista de Gramsci, uma concepção assim ampliada de filosofia - a qual ele denomina “filosofia da práxis” -, encontre ou deva encontrar nos “tempos modernos” um resultado orgânico e privilegiado na escola. Mais adiante iremos explicar esta afirmação. Por ora, basta-

volumes, edição Carlos Nelson Coutinho com Marco Aurélio Nogueira e Luiz Sérgio Henriques. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1999-2002. A referência bibliográfica dessas citações emprega a letra C, seguida respectivamente do número do caderno, da Parte do texto, do Parágrafo, da Nota (quando há) e das páginas.

2. “O mesmo raio luminoso, passando por prismas diversos, dá refrações de luz diversas: se se pretende obter a mesma refração, é necessária toda uma série de retificações nos prismas singulares” (Gramsci, 2006, C 24, §3, p. 206).

nos ter afirmado a relação entre escola e filosofia, o que nos leva imediatamente a apreender também o nexos entre filosofia e cidadania. Gramsci fala do “cidadão” que deve ser educado para seguir o caminho que de “‘governado’ o transforma em ‘governante’”³. Recordemo-nos de que a filosofia na escola não visa a formar filósofos (como nas universidades), mas a proporcionar uma formação filosófica a pessoas que, na enorme maioria dos casos, não terão mais contato com o estudo da filosofia.

Na leitura de Gramsci nunca se deve esquecer o fio condutor que atravessa toda a sua obra: o caráter pedagógico-educativo de seu pensamento, que encontramos em sua maneira de atuar como líder político, assim como nas suas reflexões mais abstratas e elevadas (que convivem com a qualidade predominantemente empírica e filológica de seus escritos) e, enfim, em seu relacionamento vivido com os outros (que também lhe deve ter trazido algumas dificuldades, temperadas, no entanto, pela acentuada veia irônica de seu caráter).

A frase acima lembrada — “todos os homens são filósofos” - deve ser interpretada à luz daquela que Gramsci considerava “a primeira e principal pergunta da filosofia”, qual seja, “o que é o homem?”. Tal pergunta Gramsci a traduz imediatamente para o sentido que ela tem na filosofia da práxis, isto é: “o que é que o homem pode se tornar?” (Gramsci, 2001, C 10, parte II, §54, p. 412). Partimos, portanto, da “filosofia espontânea”, difusa entre toda a humanidade, na consciência, mas também na perspectiva de que tal filosofia espontânea precisa ser elevada e educada. Isso não tanto ou apenas por amor à cultura, mas, sobretudo, porque nessa filosofia espontânea ou irrefletida operam preconceitos e ancoramentos tradicionais que se opõem à aquisição da “autonomia” de julgamento e de ação por parte dos “subalternos”.

Chegamos, assim, ao ponto nodal desta *Introdução*, que também nos leva a problematizar a relação entre filosofia e cidadania.

Estou perfeitamente ciente de que o pouco que foi dito até agora pode parecer irremediavelmente *rétro*: não aflora um certo humanismo paternalista se um filósofo, ainda que não profissional, mas, de todo modo, um filósofo declarado — como é Gramsci —, animado por um impulso pedagógico-educativo, quando fala de filosofia propõe-se a “ajudar” os não filósofos a “crescer”, a passar da espontaneidade (com seus elementos de não organicidade e incoerência) a uma consciência crítica e intelectualmente organizada? Trata-se de formar “cidadãos”, com a ajuda da filosofia, começando pelas pessoas que

3. Giovanni Semeraro, “Gramsci educador das ‘relações hegemônicas’”. Texto apresentado no evento: Seminários de Estudos: Os intelectuais e a educação - 2009 - Gramsci e a Educação. Campinas, Faculdade de Educação – Unicamp. O resumo encontra-se disponível em: <<http://www.fe.unicamp.br/gramsci/resumos.html>>. Acessado em: 01.fev.2010.

desconhecem os aspectos mais nobres da alta cultura? É possível formular desta maneira o nexa entre filosofia e cidadania?

É assim e não é assim. Cumpre fazer uma distinção que nos leva a criticar um “senso comum” difuso, que não é, porém, o senso comum dos “simples”, como os designa Gramsci, mas sim o senso comum, isto é, a ideologia, difundida entre os intelectuais na escola e na sociedade civil dos países industrializados. Trata-se de uma concepção que toma a consciência do homem adulto “médio” como o ponto de chegada que deve alcançar o jovem para ser declarado “cidadão”, ou, para dar um exemplo diferente, uma concepção que toma a consciência de um cidadão da cidade como ponto de chegada para um camponês ou um *periférico inurbato*⁴. É a concepção que Bergson já denunciava como expressão de uma sociedade “fechada” ou imóvel, ou contra a qual têm trabalhado filósofos ou pedagogos do nível de Dewey ou de Montessori ou de Freire, para citar apenas alguns nomes. O protagonista operário do *biênio vermelho* de Turim (1919-20), Batista Santhià, falava sobre Gramsci como de um “líder que sabia ouvir”. É uma ideia-diretriz da política, mas também da pedagogia gramsciana. Um professor não tem, simplesmente, uma verdade a ser comunicada e distribuída. A verdade a que ele se refere precisa ser combinada com aquela que ele consegue conhecer e aprender de seu aluno. Os níveis são variados, mas o importante é o caráter articulado e dinâmico do processo. O educador precisa ser educado: Gramsci aprendeu esse princípio, em primeiro lugar, de Marx.

A questão da relação entre filosofia e cidadania (ou entre filosofia e, em termos mais propriamente gramscianos, uma participação consciente e plena na sociedade civil) deve ser abordada à luz da categoria estrutural do pensamento de Gramsci: a hegemonia. Deve-se ressaltar aqui a peculiar metodologia dialética que ele põe em ação. Peculiar no sentido de que sua concepção da dialética é inseparável de sua concepção da hegemonia e da luta hegemônica, que considera cada passagem relevante, isto é, orgânica, da consciência, tanto como fruto de uma aquisição ou de um aumento de “autonomia” por parte de quem vive a luta hegemônica em oposição à hegemonia dominante, quanto como uma transformação, ainda que embrionária, do bloco histórico entre estrutura e superestrutura: isso significa uma mudança da realidade.

Se nos interessa ler Gramsci em termos não acadêmicos, cumpre atribuir a ele — a toda a sua obra — aquele sentido da dialética que Marx escolheu no *Posfácio* à 2ª edição do Primeiro livro de *O capital*:

4. [Nota dos revisores] Um *periférico inurbato* é um habitante da zona rural que migra para a cidade e nela se estabelece.

[...] na sua forma racional [a dialética], causa escândalo e horror à burguesia e aos porta-vozes de sua doutrina, porque sua concepção do existente, afirmando-o, encerra, ao mesmo tempo, o reconhecimento da negação e da necessária destruição dele; porque apreende, de acordo com seu caráter transitório, as formas em que se configura o devir; porque, enfim, por nada se deixa impor, e é, na sua essência, crítica e revolucionária.⁵

Desse ponto de vista, a batalha empreendida por Gramsci para promover, tanto através do estudo quanto da ação, a autonomia dos simples ou dos subalternos, não causa e não pode causar escândalo. Certamente, o risco que acima chamamos de “humanismo paternalista” está presente em pelo menos parte da tradição da qual ele provém. Ele estava bem consciente desse fato. Sua batalha teórica “corpo a corpo” com a filosofia croceana é um testemunho extraordinário disso. Gramsci traduziu (e subverteu) Croce na linguagem da filosofia da práxis, assim como Marx havia feito com Hegel (em uma linguagem diferente, aquela do materialismo histórico).

Para apreender a novidade e a qualidade dinâmica da abordagem de Gramsci da relação entre intelectuais e não intelectuais convém considerar o *stile* de seu pensamento; em particular, de seu pensamento na prisão. Um prisioneiro é; ou é transformado em um subalterno. É admirável, nas Notas e nos Apontamentos dos *Cadernos*, a capacidade que Gramsci demonstra para colocar-se — com uma orgânica profundidade — ao lado, do ponto de vista, do horizonte conceitual dos subalternos, em uma tensão dialética com a sua qualidade de intelectual-educador. O seu pensamento em movimento é um contínuo vai e vem entre esses dois polos: o intelectual e o não intelectual, o educador e o educando. Mas também o intelectual que se deixa investir pela energia intelectual dos não intelectuais, o educador que é educado pelos educandos, criando, assim, as premissas de um itinerário ainda a ser todo percorrido e de um ponto de chegada para esse percurso do qual se pode dizer apenas que se apresenta como superação da oposição ou da separação entre intelectuais e não intelectuais, entre educadores e educandos, assim como entre governantes e governados, entre dirigentes e dirigidos...

O método de Gramsci é um zigue-zague provavelmente irrepetível (estou falando de uma questão de *stile*) que, no entanto, exerce sobre nós, interlocutores tardios de seus monólogos com vocação dialógica, a força e a atração de um modelo.

5. Karl Marx. *O capital*. Trad. de Reginaldo Sant’anna. 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971, p.17. Livro I, vol. I.

Podemos, por enquanto, interromper a discussão e iniciar o primeiro dos “Exercícios de leitura” que indicamos no subtítulo desta contribuição. (Gostaria de sublinhar que estou aqui, tendo presente uma ideia generalíssima de escola, que é um bom teste para uma ideia igualmente geral da relação entre filósofos e não filósofos).

I. Exercício de leitura nº I: “O filósofo democrático”, ou seja, pensar juntos (*Caderno 10, Parte II, Parágrafo 44*)

O que segue é a transcrição, ligeiramente reduzida e com a inclusão dos subtítulos, do parágrafo 44, do *Caderno 10, Parte II* (que é, junto com o *Caderno 11*, um dos chamados *Cadernos Especiais* filosóficos). O título que Gramsci deu a esse parágrafo é: “Introdução ao estudo da filosofia”, percurso temático no qual ele trabalhou desde o *Caderno Miscelâneo 4*. Convém que o leitor consulte o texto na íntegra e em seu contexto.⁶ A transcrição comentada tematicamente deste parágrafo segue a sua “síntese esquemática”, cujo escopo é proporcionar uma ferramenta para a análise ulterior do texto e de sua articulação.

Creio que o parágrafo poderia explicar-se por si próprio, em relação aos assuntos e problemas levantados na Introdução deste artigo. É um texto do qual eu pessoalmente tenho experimentado a eficácia, exatamente no sentido de uma “Introdução ao estudo da filosofia”, seja nas universidades, seja no Ensino Médio. O texto é muito denso, mas escrito em linguagem acessível. Quero aqui apenas chamar a atenção para alguns pontos que poderiam estimular a “pensar em conjunto”.

O percurso temático do parágrafo pode ser dividido em duas fases. A primeira refere-se a uma concepção *ampliada* de filosofia, para cuja definição convém fazer referência ao *Parágrafo 65* do *Caderno 11*, no qual Gramsci anuncia o advento da “filosofia-política-economia”, que substitui a filosofia pura ou separada. Para essa verdadeira mudança de paradigma, é essencial a teoria da “traduzibilidade”.

Se essas três atividades – escreve Gramsci neste Parágrafo – são os elementos constitutivos de uma mesma concepção do mundo, deve existir necessariamente, em seus princípios teóricos, convertibilidade de uma na outra, tradução recíproca na linguagem específica própria de cada elemento constitutivo (Gramsci, 2001, C 11, §65, p. 209).

6. Conferir: Antonio Gramsci, *Cadernos do cárcere*, v. I, §44, p. 398-400.

Como é dito com todas as letras, o portador de uma filosofia “ampliada” não é mais apenas o filósofo profissional, mas também uma figura de extremo interesse que Gramsci denomina “filósofo ocasional” (sobre a qual haveria muito a dizer). Essa figura representa, por sua vez, uma ponte em relação ao território verdadeiro e específico da “filosofia ampliada”, que é a “traduzibilidade”, entendida como extensão recíproca de culturas e linguagens diversas. Gramsci escreve (pensando em Lênin): “Um político escreve sobre filosofia: pode se dar o caso de que a sua ‘verdadeira’ filosofia deva ser buscada, antes que nos livros filosóficos, em seus escritos de política” (Gramsci, 2001, C 11, §65, p. 209). Nessa perspectiva, a filosofia gramsciana da práxis resulta rica em *fontes* políticas e econômicas, assim como certos escritos, respectivamente, de Maquiavel e de Ricardo. Poder-se-ia, aqui, observar que, provavelmente, para Gramsci, a obra completa de Marx era já um exemplo vivo de uma osmose entre filosofia, política e economia.

Em relação ao *Parágrafo 65* do *Caderno 11* supracitado, o *Parágrafo 44* do *Caderno 10*, que aqui reproduzimos, tem um andamento diverso. Aqui não se fala de “filosofia-política-economia”. O triângulo é diverso: “filosofia-linguagem-cultura”. (Um exercício precioso poderia ser aquele de mostrar a possibilidade de tradução recíproca dos dois triângulos conceituais).

O desenvolvimento (segunda fase) do *Parágrafo 44* (C 10) mostra os níveis de audácia teórica que consegue alcançar a concepção relacional e ampliada de filosofia que Gramsci põe em ação.

O ponto de conversão é a passagem da necessidade da “conquista coletiva de um mesmo ‘clima cultural’” — em relação ao qual emerge toda “a importância da questão lingüística geral” — à dimensão que, segundo Gramsci, compendia e, ao mesmo tempo, estende o âmbito da problemática cultural, isto é: “a colocação moderna da doutrina e da prática pedagógicas” (Gramsci, 2001, C 10, §44, p. 399).

O caso da pedagogia — como anteriormente aquele da filosofia — é exemplar daquele *sconfinamento relazionale*⁷ que Gramsci impõe a algumas categorias-chaves que acabam por tecer uma verdadeira *rede móvel* de conceitos, cuja análise requeria a reconstrução de uma espécie de *atlas* de todo seu pensamento carcerário.

A relação pedagógica envolve, através da escola, a relação entre gerações. Mas o seu âmbito é mais vasto: concerne à “toda a sociedade em seu conjunto” (Gramsci, 2001, C 10, §44, p. 399). A escola que Gramsci tem em mente —

7. [Nota dos revisores] Uma possível tradução para *sconfinamento relazionale* é: transbordamento relacional, extrapolação, ultrapassagem de fronteiras ou limites.

cujo princípio moderno é o de que “todo professor é sempre aluno e todo aluno, professor” (idem) — realiza *in vitro* o modelo de uma sociedade capaz de promover um processo de superação da oposição “entre camadas intelectuais e não intelectuais, entre governantes e governados, entre elites e seguidores, entre dirigentes e dirigidos” e, até mesmo, conclui Gramsci, “entre vanguardas e corpos do exército” (idem). Chegamos, assim, ao coração do parágrafo, cuja formulação pode parecer, e certamente é, surpreendente, embora a essa altura facilmente compreensível: “Toda relação de ‘hegemonia’ é necessariamente uma relação pedagógica”.

O horizonte político e cultural do nexa hegemonia-pedagogia é vastíssimo. Gramsci faz questão de realçar sua poliédrica dimensão “nacional”, “internacional e mundial”. Como conclusão da primeira “fase” do *Parágrafo 44*, Gramsci havia falado de um “mesmo clima cultural”, de uma “unidade cultural-social”, à qual tende a se conformar aquela “multiplicidade de vontades desagregadas” que constitui o “ato histórico” do “homem coletivo” (idem). Na passagem que está sendo comentada, a qual subintitulamos de “hegemonia”, Gramsci retoma o tema, reportando-o à relação entre o “filósofo individual” e o “ambiente cultural” que este “quer modificar” (idem). É uma relação dialética, no sentido daquela pedagogia dialética, que incita Gramsci a uma conclusão importante: o ambiente cultural, diz ele, “funciona como ‘professor’” e obriga o filósofo individual a uma “permanente autocrítica” (Gramsci, 2001, C 10, §44, p. 400).

O “filósofo individual”, no modelo gramsciano, não vive “entre as nuvens”. Ele tem os pés no chão, não em um sentido genérico, mas concreto. O terreno em que se move é “uma relação social ativa de modificação do ambiente cultural” (idem). Nesse sentido, Gramsci o chama de “filósofo democrático” (idem), o qual prepara o advento daquele que, em outra obra, ele denomina “pensador coletivo”, uma expressão certamente um pouco vaga e misteriosa. No *Parágrafo 61* do *Caderno 15*, em um dos pontos mais altos de sua ideia de *transformação* presente-futura do conceito de filosofia — e, ao mesmo tempo, da *transição* do eurocentrismo para um mundo brunianamente policêntrico — Gramsci esclarece bastante bem o que pensa:

Não é relevante o fato de que este novo movimento tenha seu berço em obras filosóficas medíocres, ou, pelo menos, não em obras-primas filosóficas. O que é relevante é o nascimento de uma nova maneira de conceber o homem e o mundo, e que essa concepção não mais seja reservada aos grandes intelectuais, mas tenda a se tornar popular, de massa, com caráter concretamente mundial, modificando (ainda que através de combinações híbridas) o pensamento popular, a mumificada cultura popular (Gramsci, 2001, C 15, §61, p. 264).

Um comentário pontual dessa passagem levar-nos-ia muito longe, mas é evidente o nexos com a hegemonia-pedagogia e com o “filósofo democrático” que acabamos de ver. Gramsci conclui o *Parágrafo 44* do *Caderno 10*, depois de recordar uma condição imprescindível para o exercício crítico do filósofo democrático — qual seja, “a liberdade de pensamento e de expressão do pensamento” —, com a denúncia do caráter evasivo e anacrônico daqueles que desejam, nos dias de hoje, defender a figura de um pensador apenas subjetiva ou abstratamente livre: “Quando o ‘pensador’ se contenta com o próprio pensamento, ‘subjetivamente’ livre, isto é, abstratamente livre, é hoje motivo de troça” (Gramsci, 2001, C 10, §44, p. 400).

Podemos agora, finalmente, ler o nosso texto, objeto do primeiro “exercício de leitura”, começando com uma “síntese esquemática”.

a) Síntese esquemática do *Parágrafo 44* do *Caderno 10* - “Introdução à filosofia”

1. Dada a filosofia como concepção do mundo e
2. como luta cultural para transformar a “mentalidade” popular,
3. a questão da linguagem e das línguas “tecnicamente” deve ser colocada em primeiro plano.
4. Linguagem significa também cultura e filosofia. No limite, pode-se dizer que cada ser falante possui uma linguagem pessoal e própria, isto é, o seu próprio modo de pensar e sentir.
5. Disso se deduz a importância que tem o “momento cultural”, também na atividade prática (coletiva): cada ato histórico não pode deixar de ser realizado pelo “homem coletivo”, ou seja, pressupõe a conquista de uma unidade “cultural-social”.
6. Esse problema pode e deve ser aproximado da concepção moderna da doutrina e da prática pedagógicas, segundo a qual a relação entre professor e aluno é uma relação ativa e recíproca e, portanto, cada professor é sempre aluno e cada aluno é sempre professor.
7. Essa relação existe em toda a sociedade em seu conjunto e, para cada indivíduo em relação aos outros indivíduos, entre camadas intelectuais e não intelectuais, entre governantes e governados, entre elites e seguidores, entre dirigentes e dirigidos, entre vanguarda e corpos de exército.
8. Toda relação de “hegemonia” é necessariamente uma relação pedagógica
9. e verifica-se não somente no interior de uma nação, entre as diversas forças que a compõem, mas em todo o campo internacional e mundial,

10. entre conjuntos de civilizações nacionais e continentais.
11. Por isso pode-se dizer que a personalidade histórica de um filósofo individual é dada também pela relação ativa entre ele e o ambiente cultural que ele quer modificar, ambiente que reage sobre o filósofo e, forçando-o a uma contínua autocrítica, funciona para ele como um “professor”.
12. Apenas onde há essa condição política se realiza a relação mestre-discípulo nos sentidos mais gerais acima lembrados e efetivamente se realiza “historicamente” um novo tipo de filósofo que pode ser chamado de “filósofo democrático”.
13. Quando o “pensador” se contenta com o próprio pensamento, “subjetivamente” livre, isto é, abstratamente livre, dá margem à troca.

b) Transcrição do *Parágrafo 44* do *Caderno 10*, ligeiramente reduzido e com acréscimo de subtítulos⁸

Filosofia

A linguagem, a língua, o senso comum. Posta a filosofia como concepção do mundo - e o trabalho filosófico sendo concebido não mais apenas como elaboração “individual” de conceitos sistematicamente coerentes, mas além disso, e sobretudo, como luta cultural para transformar a “mentalidade” popular e difundir as inovações filosóficas que se revelem “historicamente verdadeiras” na medida em que se tornem concretamente, isto é, histórica e socialmente, universais -, a questão da linguagem e das línguas deve ser “tecnicamente” colocada em primeiro plano. Devem-se rever as publicações dos pragmatistas a esse respeito (Gramsci, 2001, C 10, § 44, p. 398).

Linguagem

Parece que se possa dizer que “linguagem” é essencialmente um nome coletivo, que não pressupõe uma coisa “única” nem no tempo nem no espaço. Linguagem significa também cultura e filosofia (ainda que no nível do senso comum) e, portanto, o fato “linguagem” é, na realidade, uma multiplicidade de fatos mais ou menos organicamente coerentes e coordenados: no limite, pode-se dizer que todo ser falante tem uma própria linguagem pessoal e própria, isto é, um modo pessoal de pensar e

8. Nota: deve-se ter presente o texto integral deste parágrafo, o qual se encontra em: A. Gramsci, 2001, C 10, §44, p. 398-401.

de sentir (Gramsci, 2001, C 10, § 44, p. 398).

Cultura

A cultura, em seus vários níveis, unifica uma maior ou menor quantidade de indivíduos em estratos numerosos, mais ou menos em contato expressivo, que se entendem entre eles em diversos graus, etc. São estas diferenças e distinções histórico-sociais que se refletem na linguagem comum, produzindo os “obstáculos” e as “causas de erro” de que os pragmatistas trataram.

Disso se deduz a importância que tem o “momento cultural” também na atividade prática (coletiva): todo ato histórico não pode deixar de ser realizado pelo “homem coletivo”, isto é, pressupõe a conquista de uma unidade “cultural-social” pela qual uma multiplicidade de vontades desagregadas, com fins heterogêneos, solda-se conjuntamente na busca de um mesmo fim, com base numa idêntica e comum concepção do mundo (geral e particular, transitoriamente operante - por meio da emoção - ou permanente, de modo que a base intelectual esteja tão enraizada, assimilada e vivida que possa se transformar em paixão). Já que assim ocorre, revela-se a importância da questão lingüística geral, isto é, da conquista coletiva de um mesmo “clima’ cultural” (Gramsci, 2001, C 10, § 44, p. 398-399).

Pedagogia

Este problema pode e deve ser aproximado da colocação moderna da doutrina e da prática pedagógicas, segundo as quais a relação entre professor e aluno é uma relação ativa, de vinculações recíprocas, e que, portanto, todo professor é sempre aluno e todo aluno, professor. Mas a relação pedagógica não pode ser limitada às relações especificamente “escolares”, através das quais as novas gerações entram em contato com as antigas e absorvem suas experiências e seus valores historicamente necessários, “amadurecendo” e desenvolvendo uma personalidade própria, histórica e culturalmente superior. Essa relação existe em toda a sociedade no seu conjunto e em todo indivíduo com relação aos outros indivíduos, entre camadas intelectuais e não intelectuais, entre governantes e governados, entre elites e seguidores, entre dirigentes e dirigidos, entre vanguardas e corpos de exercício (Gramsci, 2001, C 10, § 44, p. 399).

Hegemonia

Toda relação de “hegemonia” é necessariamente uma relação pedagógica, que se verifica não apenas no interior de uma na-

ção, entre as diversas forças que a compõem, mas em todo o campo internacional e mundial, entre conjuntos de civilizações nacionais e continentais.

Daí ser possível dizer que a personalidade histórica de um filósofo individual é também dada pela relação ativa entre ele e o ambiente cultural que quer modificar, ambiente que reage sobre o filósofo e, obrigando-o a uma permanente autocrítica, funciona como “professor” (Gramsci, 2001, C 10, § 44, p. 399-400).

O filósofo democrático

Compreende-se assim por que uma das maiores reivindicações das modernas camadas intelectuais no campo político foi a da chamada “liberdade de pensamento e de expressão do pensamento (imprensa e associação)”, já que só onde existe esta condição política se realiza a relação de professor-discípulo no sentido mais geral, acima mencionado; e, na realidade, só assim se realiza “historicamente” um novo tipo de filósofo, que se pode chamar de “filósofo democrático”, isto é, do filósofo consciente de que a sua personalidade não se limita à sua individualidade física, mas é uma relação social ativa de modificação do ambiente cultural (Gramsci, 2001, C 10, § 44, p. 400).

Atenção para as troças!

Quando o “pensador” se contenta com o próprio pensamento, “subjetivamente” livre, isto é, abstratamente livre, é hoje motivo de troça: a unidade entre ciência e vida é precisamente uma unidade ativa, somente nela se realizando a liberdade de pensamento; é uma relação professor-aluno, uma relação entre o filósofo e o ambiente cultural no qual atuar, de onde recolher os problemas que devem ser colocados e resolvidos; isto é, é a relação filosofia-história (Gramsci, 2001, C 10, § 44, p. 400).

2. Exercício de leitura nº 2: “Especialista + político” ou o novo tipo de intelectual (*Caderno 12, Parágrafos 1, 2 e 3*)

Diz Gramsci: “não existem não-intelectuais. [...] Todo homem [...] é um ‘filósofo’, um artista, um homem de gosto, participa de uma concepção do mundo ...” (Gramsci, 2006, C 12, §3, p. 52-53). Sua visão da história é inspirada por essa convicção, demonstrando a importância que tem para ele o “senso comum” dos “simples”, diferente, mas não separado da “cultura elaborada” dos intelectuais profissionais, dos artistas, etc. Da necessidade de uma

osmose — processo extremamente árduo e complexo — entre senso comum e cultura, como entre massas populares e intelectuais, resulta o aspecto mais original do *comunismo* de Gramsci, que se resume no que ele chama de “unificação cultural da humanidade”. Segundo ele, os *tempos modernos* têm dado atualidade a essa tendência que, no entanto, é, em si, eminentemente contraditória. Do mercado mundial, a respeito do qual já falava o jovem Marx, à guerra mundial, tem se reforçado e consolidado aquilo que certa vez o mesmo Marx chamou de “comunismo do capital”. O comunismo do proletariado internacional é, evidentemente, algo muito diverso: é a inversão daquele do capital que, portanto, de um ponto de vista dialético, é uma sua premissa.

O que são para Gramsci os “tempos modernos”? Em linhas gerais, creio que se possa assemelhar sua posição à de Sartre, que falava da “época de Marx” no sentido de um período da história ainda não concluído e que, por isso, dará o *leit-motif* às vicissitudes humanas, enquanto seus problemas e perspectivas não derem lugar a uma “época” diferente, caracterizada por uma “criação filosófica” “sustentada e iluminada” pela “práxis que a gerou”. Uma resposta mais específica transcende o horizonte marxiano e reconduz os “tempos modernos” a um “novo mal”, para usar uma expressão de Brecht que, em polêmica com Lukács, o contrapunha ao “velho bom”. Simplificando, podemos dizer que, para Gramsci, o “novo mal” (mal por suas contradições e suas distorções, mas ainda assim o “novo”, do qual é necessário partir), é o advento daquilo que ele denomina “americanismo e fordismo”. Se colocarmos entre parênteses o “fordismo” (que, como modo de produção, já está superado), permanece o americanismo: cruz e delícia do século XX e ainda (por quanto tempo?) do nosso.

Esta não é a ocasião para explicar ou discutir a concepção gramsciana do americanismo. Em relação à nossa intenção de exercício de leitura do *Parágrafo 3* do *Caderno 12*, aqui nos bastará sublinhar que o americanismo representa uma espécie de “modo de produção cultural” dos tempos modernos, detonado pela utilização em larga escala (“de massa”) da organização científica do trabalho e da produção concebida por Friedrich Taylor (e adotada em primeiro lugar nas indústrias fordistas).

O conceito de “modo de produção cultural” não é de Gramsci, mas creio que corresponda à grande novidade introduzida nos Estados Unidos, segundo ele, pelo americanismo, que logo se tornou um modelo ou, de todo modo, um ponto de referência (também sob a forma de recusa) para a Europa e para o mundo. Ressaltamos *cultural* no sentido de que “americanismo e fordismo” - assim como modernidade-industrialismo - representam tanto o desenvolvi-

9. Jean-Paul Sartre, *Questions de méthode*. In: Sartre, Jean-Paul. *Critique de la raison dialectique*. Trad. ital. a cura di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano, 1982. p. 18-19. v. 1.

mento econômico e tecnológico de temas e problemas discutidos por Marx na Seção IV do Primeiro Livro de *O capital* (“Maquinaria e grande indústria”), quanto a extensão do paradigma industrial à organização e ao controle da vida privada dos trabalhadores, e também a elaboração intelectual e emocional e, portanto, cultural do *american way of life* da moderna sociedade de massa, em uma dimensão que envolve ao mesmo tempo intelectuais e simples.

Há um nível de vida, um âmbito da sociedade civil, em que o encontro entre intelectuais e simples (a começar pelas crianças) é a realidade cotidiana: a escola. É na escola que tem sua raiz aquilo que chamamos de “modo de produção cultural”, com todas as suas contradições, potencialidades e perspectivas, tanto positivas como negativas. Desse ponto de vista, não surpreende a insistência de Gramsci sobre problemas também técnicos e sobre as necessidades de reforma da instituição educacional, nem aquilo que pode parecer desenvoltura de sua parte, ao fazer aflorar questões escolares em relação a centros nevrálgicos e vitais da “filosofia da práxis”, como da relação entre filosofia e política.

Chegamos, assim, a um nó complicado e controverso da reflexão gramsciana sobre americanismo, modernidade e industrialismo. Trata-se do fato de que a taylorização, tanto do sistema produtivo quanto da vida social, significou (e creio que ainda signifique, *mutatis mutandis*) não apenas um princípio de desqualificação e de degradação da atividade produtiva do operário (Taylor, lembra Gramsci, sonhava em reduzir o operário a um “gorila amestrado”), mas também uma “intelectualização” global do sistema produtivo e social, que não pode deixar de ter repercussões diretas e significativas sobre a vida cultural e política dos operários. São muitos os críticos que repreendem Gramsci por sua ênfase sobre estes últimos aspectos, de nutrir “simpatias” pelo taylorismo (o qual, porém, ele chama de “cínico e brutal”). Não se trata, porém, de simpatias — eventualmente explicáveis pela urbanização de um provinciano sardo — e sim do fato de que a “taylorização” da produção e da vida social e cultural atinge os aspectos mais dramaticamente contraditórios, assim como as potencialidades mais degradantes (destacadas, por exemplo, por Pasolini e Marcuse), ou aqueles mais progressivos ou progressistas da sociedade de massa. Gramsci falava precisamente da necessidade de “forjar um bloco intelectual-moral que torne politicamente possível um progresso intelectual de massa e não apenas de pequenos grupos intelectuais” (Gramsci, 2001, Q 11, §12, p. 103).

Um “progresso intelectual de massa” não é certamente coisa fácil. Vejamos por quê. Aquilo que podemos chamar concisamente de processo de “taylorização” apresenta uma evidente diferenciação de classe. A organização científica do trabalho e da produção, prospectada por Taylor, envolve a análise capilar e objetiva das duas etapas essenciais do mecanismo produtivo: o planejamento e

a execução. Para um operário na linha de montagem (mas não só para ele), a taylorização progressiva da atividade produtiva significa também a progressiva exclusão de qualquer participação na etapa de planejamento (o que constituiu uma âncora intelectual e criativa para o operário especializado, na época dos conselhos de fábrica do “*biênio vermelho*” de Turim). Para um técnico gerencial, ou seja, para um “intelectual orgânico” produzido pelo novo industrialismo, por outro lado, a participação direta no planejamento vem acompanhada pelo controle sobre a atividade executiva (tanto sua como dos operários). Toca-se, assim, com as próprias mãos, a gênese científica e técnica da diferença de classe entre operários e intelectuais no interior da fábrica.

O grande desafio ao qual Gramsci instiga a classe operária, e com ela a inteira camada de massa dos subalternos, é o de não presentear a burguesia industrial com a centralidade do conhecimento e da intelectualidade, desencadeada pela taylorização, mas, sim, promover uma batalha política - verdadeira luta hegemônica - para “aprofundar e ampliar ‘a intelectualidade’ de cada indivíduo”, no momento mesmo em que se procura “multiplicar as especializações e aperfeiçoá-las” (Gramsci, 2006, C 12, § 1, p. 19).

Emerge aqui a tarefa “universal” da classe operária. Enquanto para a burguesia o processo de intelectualização de matriz taylorista implica uma cada vez mais acentuada “instrução” de energias especializadas e a difusão de escolas de “formação profissional” funcionais ao mercado, com um descarado e radical desinteresse pela “cultura” em sentido geral, a classe operária reivindica a necessidade vital de combinar o “especialismo” e uma conseqüente renovação dos conteúdos e dos métodos da *instrução*, com a reproposta em escala de massa do caráter “desinteressado” da *educação* e da cultura, tanto básica quanto qualificada. O exercício de leitura e discussão nº 2 ao qual convidamos o leitor, e que foi intitulado com a expressão gramsciana “Especialista + político”, pretende aprofundar os aspectos mais diretamente intelectuais e escolares — ligados à necessidade de uma conciliação harmoniosa entre a (nova) ciência e o (antigo e novo) humanismo — da grande tarefa política e cultural, ou seja, da vasta “luta hegemônica” para a qual é chamado o “filósofo democrático”, ao qual dedicamos os exercícios de leitura e discussão nº 1.

a) Do Caderno do cárcere 12, Parágrafo 1

Quais são os “limites máximos” da acepção de “intelectual”? É possível encontrar um critério unitário para caracterizar igualmente todas as diversas e variadas atividades intelectuais e para distingui-las, ao mesmo tempo e de modo essencial, das atividades dos outros agrupamentos sociais? O erro metodológico mais

difundido, ao que me parece, é ter buscado este critério de distinção no que é intrínseco às atividades intelectuais, em vez de buscá-lo no conjunto do sistema de relações no qual essas atividades (e, portanto, os grupos que as personificam) se encontram no conjunto geral das relações sociais. Na verdade, o operário ou proletário, por exemplo, não se caracteriza especificamente pelo trabalho manual ou instrumental, mas por este trabalho em determinadas condições e em determinadas relações sociais (sem falar no fato de que não existe trabalho puramente físico, e de que mesmo a expressão de Taylor, do “gorila *amestrado*”, é uma metáfora para indicar um limite numa certa direção: em qualquer trabalho físico, mesmo no mais mecânico e degradado, existe um mínimo de qualificação técnica, isto é, um mínimo de atividade intelectual criadora). E já se observou que o empresário, pela sua própria função, deve possuir em certa medida algumas qualificações de caráter intelectual, embora sua figura social seja determinada não por elas, mas pelas relações sociais gerais que caracterizam efetivamente a posição do empresário na indústria.

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 mais rápidas e eficazes quanto mais o grupo em questão for capaz de elaborar simultaneamente seus próprios intelectuais orgânicos. O enorme desenvolvimento obtido pela atividade e pela organização escolar (em sentido lato) nas sociedades que emergiram do mundo medieval indica a importância assumida no mundo moderno pelas categorias e funções intelectuais: assim como se buscou aprofundar e ampliar a “intelectualidade” de cada indivíduo, buscou-se igualmente multiplicar as especializações e aperfeiçoá-las. Isso resulta das instituições escolares de graus diversos, até os organismos que visam a promover a chamada “alta cultura”, em todos os campos da ciência e da técnica. (A escola é o instrumento para elaborar os intelectuais de diversos níveis. A complexidade da função

intelectual nos vários Estados pode ser objetivamente medida pela quantidade das escolas especializadas e pela sua hierarquização: quanto mais extensa for a “área” escolar e quanto mais numerosos forem os “graus” “verticais” da escola, tão mais complexo será o mundo cultural, a civilização, de um determinado Estado...) (Gramsci, 2006, C 10, §1, pp. 18-19).

b) Do Caderno do cárcere 12, Parágrafo 2

Na escola atual, em função da crise profunda da tradição cultural e da concepção da vida e do homem, verifica-se um processo de progressiva degenerescência: as escolas de tipo profissional, isto é, preocupadas em satisfazer interesses práticos imediatos, predominam sobre a escola formativa, imediatamente desinteressada. O aspecto mais paradoxal reside em que este novo tipo de escola aparece e é louvado como democrático, quando, na realidade, não só é destinado a perpetuar as diferenças sociais, como ainda a cristalizá-las em formas chinesas.

A escola tradicional era oligárquica já que destinada à nova geração dos grupos dirigentes, destinada por sua vez a tornar-se dirigente: mas não era oligárquica pelo seu modo de ensino. Não é a aquisição de capacidades de direção, não é a tendência a formar homens superiores que dá a marca social de um tipo de escola. A marca social é dada pelo fato de que cada grupo social tem um tipo de escola próprio, destinado a perpetuar nestes estratos uma determinada função tradicional, dirigente ou instrumental. Se se quer destruir esta trama, portanto, deve-se não multiplicar e hierarquizar os tipos de escola profissional, mas criar um tipo único de escola preparatória (primária-média) que conduza o jovem até os umbrais da escolha profissional, formando-o, durante este meio tempo, como pessoa capaz de pensar, de estudar, de dirigir ou de controlar quem dirige.

A multiplicação dos tipos de escola profissional, portanto, tende a eternizar as diferenças tradicionais; mas, dado que tende, nestas diferenças, a criar estratificações internas, faz nascer a impressão de ter uma tendência democrática. Por exemplo: operário manual e qualificado, camponês e agrimensor ou pequeno agrônomo, etc. Mas a tendência democrática, intrinsecamente, não pode significar apenas que um operário manual se torne qualificado, mas que cada “cidadão” possa tornar-se “governante” e que a sociedade o ponha, ainda que “abstratamente”, nas condições gerais de poder fazê-lo: a democracia política tende a fazer coincidir governantes e governados (no sentido de governo com o consentimento dos governados),

assegurando a cada governado o aprendizado gratuito das capacidades e da preparação técnica geral necessárias a essa finalidade. Mas o tipo de escola que se desenvolve como escola para o povo não tende mais nem sequer a conservar a ilusão, já que ela cada vez mais se organiza de modo a restringir a base da camada governante tecnicamente preparada, num ambiente social político que restringe ainda mais a “iniciativa privada”, no sentido de dar essa capacidade e preparação técnico-política, de modo que, na realidade, retorna-se às divisões em “ordens” juridicamente fixadas e cristalizadas em vez de se superar as divisões em grupos: a multiplicação das escolas profissionais, cada vez mais especializadas desde o início do currículo escolar, é uma das mais evidentes manifestações dessa tendência (Gramsci, 2006, C 12, §2, p. 49-50).

c) Do Caderno do cárcere 12, Parágrafo 3

Quando se distingue entre intelectuais e não-intelectuais, faz-se referência, na realidade, somente à imediata função social da categoria profissional dos intelectuais, isto é, leva-se em conta a direção sobre a qual incide o peso maior da atividade profissional específica, se na elaboração intelectual ou se no esforço muscular-nervoso. Isto significa que, se se pode falar de intelectuais, é impossível falar de não-intelectuais, porque não existem não-intelectuais. Mas a própria relação entre o esforço de elaboração intelectual-cerebral e o esforço muscular-nervoso não é sempre igual; por isso, existem graus diversos de atividade especificamente intelectual. Não há atividade humana da qual se possa excluir toda intervenção intelectual, não se pode separar o *homo faber* do *homo sapiens*. Em suma, todo homem, fora de sua profissão, desenvolve uma atividade intelectual qualquer, ou seja, é um “filósofo”, um artista, um homem de gosto, participa de uma concepção do mundo, possui uma linha consciente de conduta moral, contribui assim para manter ou para modificar uma concepção do mundo, isto é, para suscitar novas maneiras de pensar. O problema da criação de uma nova camada intelectual, portanto, consiste em elaborar criticamente a atividade intelectual que cada um possui em determinado grau de desenvolvimento, modificando sua relação com o esforço muscular-nervoso no sentido de um novo equilíbrio e fazendo com que o próprio esforço muscular-nervoso, enquanto elemento de uma atividade prática geral, que inova perpetuamente o mundo físico e social, torne-se o fundamento de uma nova e integral concepção do mundo. O tipo tradicional e vulgarizado do intelectual

tual é dado pelo literato, pelo filósofo, pelo artista. Por isso, os jornalistas - que acreditam ser literatos, filósofos, artistas - crêem também ser os “verdadeiros” intelectuais. No mundo moderno, a educação técnica, estreitamente ligada ao trabalho industrial, mesmo ao mais primitivo e desqualificado, deve constituir a base do novo tipo de intelectual. Neste sentido trabalhou o semanário *L'Ordine Nuovo*, visando a desenvolver certas formas de novo intelectualismo e a determinar seus novos conceitos; e essa não foi uma das razões menores de seu êxito, pois uma tal colocação correspondia a aspirações latentes e era adequada ao desenvolvimento das formas reais de vida. O modo de ser do novo intelectual não pode mais consistir na eloquência, motor exterior e momentâneo dos afetos e das paixões, mas numa inserção ativa na vida prática, como construtor, organizador, “persuasor permanente”, já que não apenas orador puro - mas superior ao espírito matemático abstrato; da técnica-trabalho, chega à técnica-ciência e à concepção humanista histórica, sem a qual permanece “especialista” e não se torna “dirigente” (especialista + político) (Gramsci, 2006, C 12, §3, p. 52-53).

Recebido em 05 de agosto de 2009 e aprovado em 13 de novembro de 2009.