

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

O MARXISMO COMO FILOSOFIA DA PRÁXIS
NOS "QUADERNI DEL CARCERE" DE GRAMSCI

ODILIO ALVES AGUIAR

O MARXISMO COMO FILOSOFIA DA PRÁXIS
NOS "QUADERNI DEL CARCERE" DE GRAMSCI

ODILIO ALVES AGUIAR

Dissertação Apresentada ao Departamento
de Filosofia da Faculdade de Filosofia
e Ciências Humanas da Universidade Feder
ral de Minas Gerais, Como Requisito Parç
cial à Obtenção do Grau de Mestre em Fil
osofia.

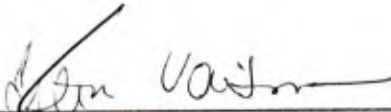
Belo Horizonte - 1988

Agradeço ao Prof. Manfredo Oliveira por ter gentilmente concordado em orientar-me.

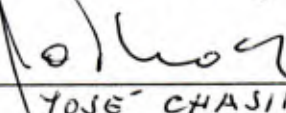
O MARXISMO COMO FILOSOFIA DA PRÁXIS
NOS "QUADERNI DEL CARCERE" DE GRAMSCI

ODILIO ALVES AGUIAR

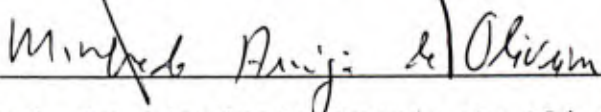
Dissertação defendida e APROVADA pela banca
examinadora, constituída dos senhores:



ESTER VAISHAN



JOSÉ CHASIN



Prof. Dr. Manoel Araújo de Oliveira

Prof. Orientador OK

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Belo Horizonte, 29 de NOVEMBRO de 1988.

Í N D I C E

	Páginas
1. INTRODUÇÃO.....	06
2. O MARXISMO COMO FILOSOFIA DA PRÁXIS.....	15
2.1. O conceito da Filosofia.....	18
2.2. A Filosofia da Práxis como a mais alta <u>ex</u> <u>pressão</u> filosófica atual.....	45
2.2.1. A Autonomia da Filosofia da Práxis.....	46
2.2.2. A Unidade constitutiva do marxismo - O princípio de tradutibilidade.....	51
2.2.2.1. A relação teoria e prática.....	64
3. A FILOSOFIA DA PRÁXIS COMO HUMANISMO E HISTORI- CISMO.....	71
3.1. A crítica aos humanismos anteriores.....	71
3.2. A Filosofia da Práxis como humanismo "ab- soluto".....	79
3.3. A Filosofia da Práxis como historicismo "absoluto".....	85
3.3.1. A crítica ao historicismo especulativo.	89
3.3.2. A crítica ao fatalismo e mecanicismo...	107
3.3.3. Dialética e Práxis.....	111
4. PRÁXIS E IDEOLOGIA.....	120
4.1. Origem do termo ideologia.....	120
4.2. Ideologia como o conjunto das supra-estru- turas.....	122
4.3. O caráter ontológico, gnosiológico e éti- co-normativo da ideologia.....	127
4.4. O conceito de "bloco histórico".....	137
4.5. Filosofia e ciência enquanto ideologia...	151
5. CONCLUSÃO.....	165
BIBLIOGRAFIA.....	170

1. INTRODUÇÃO

Antes de iniciar a exposição desta dissertação acredito ser necessário colocar alguns elementos que considero importantes para sua compreensão. Inicialmente gostaria de tornar conhecido que esta dissertação está inscrita num projeto de estudo mais vasto: Fundamentos do Conceito de Estado em Gramsci. Esse projeto dividia-se basicamente em duas partes: fundamentos teórico-filosóficos e fundamentos históricos. Na realidade esse era o meu projeto de mestrado, mas dado os desdobramentos da primeira parte resolvi delimitar os contornos desta dissertação a ela.

Em segundo lugar acho imprescindível algumas palavras sobre os "Quaderni del Carcere", sua estrutura e conteúdo.¹ Os "Quaderni" são formados por um conjunto de anotações de estudos e reflexões de Gramsci na prisão, no período de 1929 - 1935. Essas anotações foram por ele mesmo divididas em cadernos, que contêm

¹ A respeito cf. o excelente prefácio de Valentino Geratana publicado no primeiro volume de edição crítica dos Quaderni del Carcere (daqui em diante Q.), Einaudi editore, Roma, 1975, pp. XI - XLII. Esta é a edição que utilizo nesta dissertação (traduzi os trechos aqui citados comparando-os com a tradução brasileira de textos dos "Quaderni" organizados e publicados pelo PCI a partir de 1948).

vários parágrafos. Os cadernos somam um total de vinte e nove (29). Cada caderno tem mais ou menos uma certa homogeneidade de conteúdo. Os parágrafos são de três tipos, implicando em três formulações: A, B e C. O parágrafo A é, no entender de Gramsci, uma primeira aproximação, muitas vezes intuitiva sobre um determinado assunto; o parágrafo B já implica um certo desenvolvimento do assunto e o parágrafo C é a redação definitiva a ser considerada quando da sistematização dessas reflexões (todo o projeto de Gramsci direcionava-se no sentido de uma ulterior sistematização, o que não se realizou devido a sua morte). Na verdade vários são os parágrafos que ficaram na formulação A e B e mesmo em várias formulações de tipo C verificamos que Gramsci tinha poucos elementos (informações) a sua disposição. Isso talvez seja a causa de muitas vezes encontrarmos modificações significativas de uma formulação para outra² (verificamos isso, por exemplo, nos conceitos de hegemonia, bloco histórico, revolução passiva, senso comum, filosofia, etc.), o que obriga ao leitor um trabalho minucioso: perceber a significação conceptual

² Sobre este aspecto ver de Perry Anderson, "Antinômias de Gramsci", in Crítica Marxista, Nº 01, Trad. Juarez Guimarães e Félix Sanchez, ed. Jouês, São Paulo, 1986, pp. 7 - 74.

que mais está presente nos "Quaderni" e que é mais de
cisiva nas suas colocações.

Vários são os esboços temáticos existentes ' nos "Quaderni": unificação italiana (risorgimento), li
teratura, intelectuais, religião, política (Maquiavel) filosofia (Bukárin e Croce), etc., no entanto todos es
ses pontos unificam-se numa direção, toda reflexão gramsciana configura-se numa tentativa de responder à seguinte questão: por que o proletariado não foi vito
rioso no Ocidente? Gramsci quer saber o porque da der
rota e como superá-la, esse é inquestionavelmente o i
tinerário dos "Quaderni". A resposta a essa problemática vai exigir o reconhecimento do terreno nacional. Gramsci parte da Itália para compreender tal fenômeno. A revolução esteve prestes a se realizar aí, no entan
to o caminho trilhado foi o do retrocesso.

Gramsci faz, nesse sentido, uma incursão na história política, econômica e cultural da Itália, per
cebendo aí a especificidade de uma nação que não se
guiu o caminho clássico de implantação da burguesia (a revolução burguesa na Itália foi, segundo Gramsci, "passiva", ou seja, a burguesia se implantou aí conci
liando com interesses do "ancien régime" - latifúndio, catolicismo, etc.); Gramsci adentra-se na pesquisa da cultura italiana que é por ele entendida como cosmopo
lita, universalista (não universal), sem base nacional
popular, noutras palavras: enquanto os intelectuais se

situavam teoricamente a nível mundial (inclusive como dirigentes, como por exemplo Croce e Gentile), as mas sas permaneciam atrasadas, presas às concepções de mun do medievais. Isso é confirmado na análise que ele faz sobre as principais publicações que tinham forte acei tação por parte dos italianos (romances sensualistas, jornais e panfletos religiosos, novelas, ficções, etc), nas quais ele percebe um baixo nível intelectual-moral. Enfim a burguesia italiana não era hegemônica, não foi uma classe nacional, universal, sua sobrevivência não estava relacionada a um projeto econômico-político-cultural nacional-popular, mas à satisfação exclusiva de seus interesses fisiológicos, corporativistas, cedendo espaços seus a setores atrasados (Gramsci cita como exemplo disso o tratamento dado à questão agrária e religiosa - tratado de latrão).

Na verdade o que a burguesia italiana fez foi separar economia, política e cultura, foi o que fez, também, sob sua influência, o movimento operário, que "não devia fazer política", isto devia fazer a bur guesia (que por sua vez também não estava interessada' nisso, estava presa aos seus interesses "sordidamente judaicos"). O operariado foi guiado corporativistamente, prevalecia, exclusivamente, nos sindicatos, a luta por melhores salários, condições de trabalho, etc. e a nível de partido a ação confinava-se à esfera parlamen tar. O proletariado devia esperar o "grande dia" de as

sumir as rédeas da história que lhe seriam entregues pela catástrofe inevitável do capital, por isso o Estado não era colocado como alvo estratégico privilegiado. O oportunismo "pintou e bordou". O Estado, sinônimo de governo-coerção, deve ser "assaltado" no momento certo. O proletariado ficou a reboque da burguesia, de uma burguesia mesquinha e miserável.

A não colocação do Estado como alvo estratégico fundamental, dado a estreiteza mesmo do conceito de Estado presente no movimento operário, recebeu sua fundamentação numa certa concepção de marxismo vigente no proletariado organizado na Itália e nas demais nações, sob a direção da Segunda Internacional. É justamente a esse marxismo que Gramsci direciona boa parte das suas colocações do cárcere. Essas podem ser divididas em dois tipos: quando se dirige ao movimento operário italiano (Partido Socialista, sindicalistas e ala do recém-nascido Partido Comunista - o bordiguismo) ela é mais de caráter teórico-político; quando se dirige ao marxismo vulgar em geral ela é mais teórica (embora ele visasse com isso um re-pensar da estratégia proletária).

Inicialmente ele concentra sua reflexão chamando atenção para pobreza política do socialismo italiano, contra a sua incapacidade de exprimir de modo prático e ideal a autonomia da classe trabalhadora. Os dirigentes do operariado deixaram-se levar pela políti

ca do dia-a-dia, foram cooptados pela política transformista da burguesia italiana.

O marxismo transformou-se aí, de arma para uma ação revolucionária, na doutrina da inércia do proletariado. Atuar no sentido de efetivar a revolução era entendido como voluntarismo, desobedecia-se as "leis objetivas". Desde jovem Gramsci percebe que esta não é a concepção de Marx,³ que por trás das teorias de Enzo Ferri, Loria, Turati, Tréves, todos teóricos do socialismo italiano, estava presente o evolucionismo, mecanicismo e cientificismo estranhos à doutrina do fundador da Filosofia da Práxis e próprios do positivismo. Isto, porém, não ocorria apenas no movimento operário italiano, essa orientação era vigente, também, a nível internacional. Na verdade este é o marxismo oficial propagado pelo partido dirigente da internacional socialista, tendo a frente intelectuais como Kautsky, Bernstein, Plekhânov, etc. e que se fez presente,

³ Cf. "Note sulla rivoluzione russa", "La rivoluzione contro il "Capitale", "Il nostro Marx", in Scritti Giovanili (1914 - 1919), Einaudi, Turim, 1975.

também, na internacional comunista.⁴

No arco do pensamento marxista que vai de Kautsky a Stalin as leis das ciências naturais forneceram o modelo às leis que deviam explicar o curso histórico e a sucessão das formações sociais. A maior responsabilidade ideal dessa concepção de marxismo é atribuída a Kautsky que, proveniente do darwinismo, era, antes da primeira guerra mundial, a autoridade espiritual da internacional socialista. As leis dinâmicas da história, na qual as forças produtivas contrastam com as relações sociais de produção, foram explicadas segundo o modelo da evolução da espécie: o desenvolvimento das forças produtivas e o seu crescente caráter social "garantia" a inexorável passagem ao socialismo, a inevitável revolução socialista. Esta teoria das forças produtivas, que de resto reduzia o conceito de força produtiva aos instrumentos de trabalho, máquinas e fábricas, perdeu de vista a problemática da práxis so

⁴ Ver a respeito: Franco Andreucci, "A difusão e vulgarização do marxismo", in História do Marxismo, vol. 2, trad. Carlos Nelson Coutinho, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1982, pp. 15 - 75; Georges Haupt, "Marx e o marxismo", ibidem, vol. 1, 1980, pp. 347 - 375; Michael Lowy, "Marxismo e positivismo no pensamento da Segunda Internacional", in As Aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen", Trad., Juarez Guimarães e Suzanne Felice, editora busca vida, São Paulo, 1987, pp. 110 - 122; Luis Bicca, "Necessidade, possibilidade e liberdade à luz da relação entre natureza e sociedade", in Marxismo e Liberdade, trad. Vania Sampaio, Loyola, São Paulo, 1987, p. 50 - 59.

cial, da atividade e liberdade humana, a especificidade da realidade histórico-social enfim.

O marxismo torna-se, assim, uma concepção "científica", sistematizada do mundo, na qual se expressam todas as leis tanto da natureza como da sociedade, acontecendo, assim, a dogmatização do marxismo. Isso forneceu as armas que seriam posteriormente utilizadas por Stalin, que de tal forma divulgou o "seu" marxismo que ainda é o de maior ressonância em nossos dias. Esse marxismo fundamenta-se na férrea necessidade natural e social, tornando dispensável a ação dos homens, simples marionetes dessa necessidade. A emancipação humana não é, assim, o resultado da transformação pelos homens de suas relações sociais, mas é entendida como o desfecho do processo técnico-científico. O saber torna-se a "certeza" da emancipação humana. O marxismo transforma-se, exclusivamente, num saber, numa ciência, não para possibilitar a ação revolucionária do proletariado, mas o parasitismo, a inércia do operariado.

É contra esse marxismo que se apresenta a concepção gramsciana do marxismo como filosofia da práxis. Inicialmente resgatando a posição de Labriola no que diz respeito à autonomia da filosofia da práxis em face das outras concepções de mundo, principalmente daquelas que se incrustaram ao marxismo na Segunda Internacional; expondo o seu princípio de tradutibilidade,

impossibilita a rígida divisão entre teoria e prática, ciência e ação revolucionária; contra o fatalismo e mecanicismo expõe o marxismo como humanismo e historicismo e, por fim, tenta tematizar dialeticamente a relação entre realidade material e ideológica, polemizando acirradamente com a visão vulgar-epistemológico da ideologia como mera ilusão e aparência, presente em muitos dos teóricos do movimento operário.

2. O MARXISMO COMO FILOSOFIA DA PRÁXIS

A compreensão gramsciana do marxismo como Filosofia da Práxis emerge como uma tentativa de interferir nos debates que se travaram na década de vinte, em âmbito nacional e internacional, no movimento operário. Esta compreensão aparece claramente nos juízos por ele emitidos sobre as questões gerais em discussão naquela época (socialismo, estado, partido, nação, questão agrária, etc.), assim como na sua acepção da relação entre marxismo e filosofia mais especificamente.

O marxismo vulgar¹ que se difundia no movimento operário, na segunda e terceira internacional, através das correntes ortodoxa e eclética (inclua-se a revisão croceana), havia sido radicalmente problematizado por Lukács em "História e Consciência de Classe" (1923), Karl Korsch em "Marxismo e Filosofia" (1923) e por Antonio Gramsci, particularmente nos "Quaderni del Carcere" (1929 - 1935).

¹ Chamo de marxismo vulgar ao marxismo, como diz Gramsci, na sua fase popularesca, difundido a partir da combinação de idéias marxianas com outras advindas do evolucionismo, positivismo e determinismo setecentista, caracterizando-se por romper o nexu dialético entre as categorias de causalidade e teleologia, supervalorizando ora uma ora outra.

Os ortodoxos e ecléticos² levaram às últimas consequências a afirmação de Marx sobre a Filosofia - "Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo diferentemente, cabe transformá-lo"³ entendida como uma rejeição radical à Filosofia e um apelo a superá-la, pon-do em seu lugar o socialismo científico", assim como teve, entre eles, expressiva ressonância a descrição engelsiana do fim de toda Filosofia e da emergência da "ciência positiva".⁴

O fim da Filosofia no movimento operário aparecia na forma como era difundido o marxismo. Os materialistas ou marxistas ortodoxos (Kautsky, Plekhânov,

² Tendências dominantes, segundo Gramsci, no movimento operário. Os ortodoxos eram ferrenhos defensores de que nas obras de Marx se encontravam explicações para a realidade nas suas multifacetadas aparências, incorrendo, por isso, muitas vezes, em transcrições de trechos marxianos como verdadeiros dogmas. Os ecléticos incorreram no erro oposto. Dado que novas determinações se apresentavam, e como elas não estavam tematizadas nas obras de Marx, devia-se promover sua revisão, extraíndo da obra marxiana apenas aqueles pontos de sua teoria que ainda tinham validade para reuni-los com teorias "atuais" de outros autores. Cf. Q.1508, ver também a respeito de G. Lukács "Que es marxismo ortodoxo?", in História y Consciência de Clase, version de Manuel Sacristán, Grijalbo, Barcelona, 1975, pp. 1 - 28.

³ Marx, Karl - Teses Contra Feuerbach, Col. Pensadores, trad. A. Giannotti, Abril Cultural, São Paulo, 1978.

⁴ Engels, Frierdrick - Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã, in Marx-Engels, Obras Escólhidas, V. III, trad. José Barata Moura, ed. Avante, Lisboa, 1985.

etc.), como eles se auto-denominavam, defendiam que o marxismo era a chave para adquirir a compreensão da ação humana social e economicamente organizada, em relação com o desenvolvimento técnico. O mérito de Marx era apontado devido o fato dele ter fornecido os instrumentos para uma leitura "científica" da história e de mostrar, de modo científico, o sentido historicamente necessário do destino da humanidade. A história é, agora, apreendida nas suas "leis objetivas", cujo "telos" é o socialismo e o comunismo. Nos ortodoxos o marxismo transformou-se numa visão "científica", sistemática e coerentemente acabada do mundo, da vida e da história.

Essa confiança científicista fundamentava-se no seu caráter materialista. Devia-se aflorar na leitura de toda e qualquer realidade o elemento material determinante. A determinidade material era a chave para se dizer de uma explicação se era marxista, "científica" ou não. Encontrava-se na tecnologia, entre os vários elementos da produção (da economia), aquela região material propulsora da teleologia da história. A matéria, nessa acepção vulgar, passa a substituir as antigas entidades da metafísica, tornando-se o "substratum" e o "subjectum" da história.

Assim fazendo, entendiam que afastavam o movimento operário da influência nefasta do idealismo alemão e demais filosofias (Mach, Freud, etc.), mas na

verdade tornavam o marxismo dependente, teoricamente, do materialismo setecentista, pré-marxiano.

E por fim os ecléticos (Bernstein, Otto Bauer, Max Adler, etc.), ansiosos por uma Filosofia (uma vez que o marxismo era sinônimo de ciência - no sentido positivista do termo), buscaram fundamentar e integrar o marxismo noutras filosofias (Kant, Mach, Freud, etc.).

Gramsci assim se insere nesse debate: mostra suas implicações práticas no movimento operário; recoloca a posição filosófica de Labriola; dá uma nova interpretação da décima primeira tese contra Feuerbach de Marx - "Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo diferentemente, cabe transformá-lo"; resgata a relação de hereditariedade entre o proletariado e a filosofia clássica alemã. Enfim, é reivindicando a autonomia e unidade do marxismo que Gramsci entende-o como uma Filosofia, mais precisamente como uma Filosofia da Práxis, em detrimento da visão materialista vulgar, cientificista e eclética vigente na Segunda e Terceira Internacional.

2.1. O CONCEITO DE FILOSOFIA

A tarefa que se nos impõe agora é a explici

tação dessa Filosofia da Práxis que Gramsci diz ser o marxismo. Antes, porém, faz-se mister elucidar a compreensão gramsciana do que seja a Filosofia.

Encontramos elementos para iniciar a determinação do conceito de Filosofia em Gramsci no questionamento por ele feito à concepção de Filosofia como metodologia da história, que era o ponto de vista de muitos intelectuais da social-democracia e italianos, entre os quais Croce.

Esta aceção torna-se problemática na medida em que o termo metodologia é entendido positivisticamente, isto é, como um arsenal de instrumentos ou procedimentos que possibilitam o apresamento de determinado conteúdo ou realidade tendo, portanto, um relacionamento de exterioridade com o conteúdo. Nessa perspectiva a Filosofia passa a centrar sua preocupação no Método, perdendo, por isso, o interesse pela história concreta, real.

Temos então, assim, uma concepção esperantista de Filosofia porque, diz Gramsci:

A lógica e a metodologia geral são concebidas como existentes em si e por si, como fórmulas matemáticas, desligadas do pensamento e das ciências particulares concretas (do mesmo modo como se supõe que a língua exista apenas no di

cionário e nas gramáticas,...).⁵

Se nas ciências experimentais é possível um relacionamento de exterioridade entre a técnica e as ciências particulares, como diz Gramsci:

É possível imaginar um astrônomo que não saiba servir-se dos seus instrumentos (pode ter recebido de outros o material de investigação que ele deve elaborar matematicamente), já que as relações entre astronomia e instrumentos técnicos são exteriores e mecânicos...⁶

em Filosofia não se pode separar o instrumento da atividade, a metodologia e o pensar. Se a técnica que auxilia a Filosofia é a técnica do pensar, na verdade para cada técnica nova se instaura, também, uma nova maneira de ver o real, uma nova Filosofia. Nesse sentido Gramsci diz que o marxismo "...É um novo modo de pen

⁵ Q. 1467. Gramsci segue aqui a tradição hegel-marxiana no que diz respeito a relação entre forma e conteúdo. Ver a respeito os Prefácios de Hegel à primeira e segunda edição da Ciência de la Lógica, Primera Parte, version de Rodolfo Mondolfo y Augusta, Libreria Hachette, Buenos Aires, pp. 35 - 55; Marx, Karl - Introdução à Crítica da Economia Política, col. Pensadores, trad. J. A. Gionnotti e E. Malagodi, Abril Cultural, 1978, pp. 103 - 125. Nesse sentido Gramsci contrapõe-se radicalmente à concepção de Filosofia difundida pelo neo-positivismo, cujos expoentes encontramos no Círculo de Viena, Vj. a respeito de Wolfgang Stegmüller - "O Moderno Empirismo: Rudolf Carnap e o Círculo de Viena", in A Filosofia Contemporânea, V. 1, Trad. Edwino Royer, Edusp, São Paulo, 1977.

⁶ Q. 1465.

sar, uma nova filosofia, mas também, por isso, uma no
va "técnica".⁷

Todo esse empreendimento de Gramsci delinea-se no sentido de resgatar a relação entre Filosofia e prática concreta dos homens e superar o conceito moderno, epistemológico de Filosofia como metodologia das ciências e da história, com vasta aceitação entre mui
tos marxistas. A Filosofia é concebida, assim, por Gramsci, como concepção de mundo, numa tentativa de u
nificar teoria e prática, não à maneira pragmatista (onde a teoria é excluída em favor da prática) nem co
mo os idealistas (total absorção da prática na teoria), mas demonstrando que em toda prática, da mais simples à mais complexa, tem-se sempre presente, perpassando
a, uma cosmovisão que deve ser explicitada, valorizada ou superada.

Esta concepção de Filosofia se apresenta me
lhor na dialética do senso comum à Filosofia, cujo pon
to de partida é a demonstração inicial de que todos os homens são filósofos, isto porque na mais simples mani
festação de uma atividade humana está contida uma de
terminada concepção de mundo.⁸ De modo que a compreen
são gramsciana da Filosofia como concepção de mundo e

⁷ Q. 1464.

⁸ cf. Q. 1375.

xige que façamos uma incursão noutras esferas culturais (que, por estarem intimamente ligadas à prática imediata dos homens, revelam o nível intelectual-moral no qual se encontram) na tentativa de demarcar as diferenças e relações dessas esferas com a Filosofia em geral e a Filosofia da Práxis em particular, cumprindo, assim, aquela exigência de Gramsci de definir os limites e as características dessa filosofia espontânea comum a todos.⁹

Dentre as esferas culturais nas quais estão presentes concepções de mundo e que são estudadas por Gramsci, destacam-se as seguintes: linguagem, folclore e áreas afins como as crenças, a moral popular, os cantos populares e o senso comum. Sendo que o senso comum é entendido como o conjunto das cosmovisões que orientam a ação corriqueira dos homens e que estão presentes nestas determinadas esferas culturais. A incursão não chegará, assim, ao limite da exaustão, no sentido de que não empreenderei um minucioso estudo das peculiaridades de cada região cultural, mas sim apenas em algumas delas enquanto portadores de uma "weltanschauung", expondo os limites e características dessa cosmovisão, na tentativa de demonstrar em que sentido uma concep

⁹ ibidem.

ção de mundo pode se chamar filosófica.

Começemos então pela linguagem, diz Gramsci:
*Colocada a filosofia como concepção de 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 divulgar as inovações filosóficas que se revelam "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".*¹⁰

A colocação de Gramsci a respeito da linguagem situa-se num contexto em que seu estudo, dentro do marxismo, ainda era relegado a um segundo plano e fora do marxismo prevalecia a orientação positivista.

O marxismo determinista, proveniente da segunda internacional, jamais tratara de maneira autôno

¹⁰ Q. 1330. Sobre a linguagem em Gramsci Vj. de Luigi Rosiello - "Problemi linguistici negli scritti de Gramsci", in Gramsci e la cultura contemporânea, v. II, Riuniti, Roma, 1975, pp. 347 - 367. Rosiello chama atenção para aspectos importantes da linguagem em Gramsci, perde-se, porém, na analogia entre Gramsci e Saussure.

ma os problemas relacionados à linguística. Tratamento autônomo aqui não significa extirpar o fenômeno linguístico de seu contexto de realização, mas, sim que, partindo-se daí, chega-se ao estudo de sua estrutura interna, à sua especificidade.

O estudo da prática concreta dos homens exige que Gramsci parta da sua mais simples compreensão, manifesta por exemplo, na linguagem. Neste sentido ele contribui executando oportunas distinções dos planos lingüísticos, evitando com isso, erros já cometidos tanto pelos marxistas vulgares como pela "ciência da linguagem" dos positivistas. Contra o marxismo vulgar, que entendia a linguagem como um elemento supra-estrutural determinado imediatamente pela estrutura material, Gramsci expõe a necessidade de se estudar a linguagem no seu aspecto interno, formal e "autônomo" e, para isso, contribui de modo particular as suas colocações a respeito da gramática. Contra o procedimento positivista, chama atenção para sua concepção da linguagem como expressão sócio-cultural que, portanto, não deve ser estudada como uma "coisa" morta, como mera expressão fisiológica.

A linguagem como sistema de sinais, com sua interna articulação, é originalmente intuída por Gramsci nas suas anotações sobre a Gramática. Diz ele:

Hã aquela (gramática) "imane[n]te" à própria linguagem, razão pela qual uma pessoa fala "de a

cordo com a gramática", sem sabê-lo... ,¹¹
 mostrando, com isso, a dependência da fala individual ao sistema linguístico como um todo que existe objetivamente, como realidade supra-individual, chamada por ele de "técnica" e "estrutura" (no sentido de mecanismo exterior através do qual é possível a comunicação), pois, diz ele:

Se um literato se colocasse a escrever numa linguagem arbitrária, pessoal (isto é, se tornasse um "neolálico" no sentido patológico da palavra) e fosse imitado por outros (cada um com uma linguagem arbitrária) chegaríamos a uma Babel".¹²

Essa "gramática imanente" é examinada nas suas formas e modos com os quais chega a exercitar e condicionar a comunicação, criando um sistema recíproco de controle entre os falantes, chamado por Gramsci de "gramática normativa". É nela que a existência de um sistema recíproco de controle tem como resultado a instituição de um "conformismo gramatical espontâneo" da parte dos falantes pertencentes a uma mesma comunidade linguística.

A estrutura linguística vem vista por Grams

11 Q. 2342

12 Q. 2193

ci como concreto condicionamento às relações entre os falantes que tendem, segundo a própria exigência comunicativa, a uma homogênea clareza de expressão. Diz Gramsci:

Na realidade além da gramática "imanente" existe, também, de fato, em todas as línguas, ainda se não escrita, uma (ou mais) gramática "normativa", constituída pelo controle recíproco, pelo ensinamento recíproco, pela "censura" recíproca, que se manifesta nas perguntas: "Que entendestes?", "Explica-te melhor", etc., bem como na caricatura e na ironia. Todo este complexo de ações e reações atua no sentido de determinar um conformismo gramatical, isto é, de estabelecer normas e juízos a respeito da correção e da incorreção, etc. ¹³

De modo que esta compreensão da linguagem como expressão verbal que pode ser "fotografada" numa certa época e lugar, pela gramática,¹⁴ mostra que na sua

¹³ Q. 2342. A gramática normativa é, em Gramsci, a concretização da gramática imanente. Enquanto nesta última o sistema lingüístico supra-individual é apenas espontaneamente pressuposto, na primeira a necessidade de uma homogênea clareza de expressão gerou espontaneamente a instituição de normas gramaticais, válidas para toda comunidade regional ou nacional.

¹⁴ cf. Q. 730.

organização formal ela tem exigências de equilíbrio e de desenvolvimento imanente ao próprio sistema linguístico. Assim, a concepção linear da relação entre linguagem, supra-estrutura e infra-estrutura é rompida. Isso é explicitado quando relacionando desenvolvimento linguístico às formas de vida social diz Gramsci:

*Todavia, deve-se levar em conta que nenhuma nova situação histórica, mesmo a mais radical, transforma completamente a linguagem, pelo menos em seu aspecto exterior e formal.*¹⁵

As mudanças históricas devem, para influir organicamente sobre o desenvolvimento da língua, provocar um desequilíbrio na estrutura linguística que venha determinar novos arranjos de equilíbrio no seu interior.

Se ocorre historicamente uma resistência na parte formal, o mesmo não acontece na parte do significado. As mudanças têm reflexo linguísticos prevalentemente nos conteúdos culturais e semânticos, os quais, na sua evolução, passam a exprimir metaforicamente os sucessivos sentidos elaborados pela civilização.

Com a metáfora vislumbramos uma compreensão' mais completa da linguagem, seja como sistema formal de signos, seja como expressão sócio-cultural, que ex

¹⁵ Q. 1407.

trapola na "história" (no campo da fala) o seu aspecto formal, diz Gramsci:

*O estudo de origem lingüístico-cultural de uma metáfora, empregada para indicar um conceito ou relação recentemente descobertos, pode ajudar a compreender melhor o próprio conceito, na medida em que ele é relacionado ao mundo cultural, historicamente determinado, do qual surgiu, bem como é útil para determinar o limite da própria metáfora, isto é para impedir que ela se materialize ou mecanize.*¹⁶

O que caracteriza um estudo lingüístico-cultural de uma metáfora é reinviá-lo, primeiramente, ao sistema formal de signos para captar o seu anterior significado e, em segundo lugar, relacioná-la ao seu anterior e atual mundo sócio-cultural, para demarcar, por completo, a diferença semântica existente entre uma e outra. Determina-se, com isso, o caráter histórico da gramática "normativa", que só por um processo de abstração pode ser considerada separadamente da linguagem,¹⁷ somente no campo da fala (que se realiza no tempo e no espaço) é que ela se mostra como possível e efetiva.

¹⁶ Q. 1474.

¹⁷ cf. Q. 2349.

Entramos agora naquele espaço da linguagem ' que mais nos interessa: sua compreensão como expressão sócio-cultural de um povo. Gramsci questiona a possibilidade do estudo da linguagem como simples fato fisiológico ou "coisa" morta, como faziam os positivistas, uma vez que, diz ele: "... A linguagem é, simultaneamente, uma coisa viva e um museu de fósseis da vida e das civilizações passadas",¹⁸ bem como contrapõe-se, também, à identificação subjetivista croceana da linguagem e arte, diz Gramsci:

*Os lingüistas, precisamente, estudam as línguas enquanto não são arte, mas "material" de arte, enquanto produto social e expressão cultural de um dado povo, etc.*¹⁹

Isto significa primeiramente que a língua não é apenas um sistema formal de signos, mas que expressa, também, em-si (língua) e nas suas realizações (palavra), a caminhada intelectual-moral de uma nação e da civilização como um todo e, em segundo lugar, significa compre

¹⁸ Q. 1438. A concepção gramsciana da linguagem como concepção de mundo assemelha-se àquela da hermenêutica que, visando a cisão estruturalista entre lan-
gue e parole, entende-a principalmente como modo de vida, mundivivência. Vj. a respeito de Manfredo O liveira - Estruturalismo, Mimeografado, Fortaleza, 1979; Paul Ricoeur - "Langage et Parole", in Exégèse et Herméneutique", Seuil, Paris, 1971, pp. 301 - 319.

¹⁹ Q.738.

endê-la como atividade coletiva, diz ele:

*A história das línguas é a história das inovações linguísticas, mas essas inovações não são individuais (como ocorre na arte): resulta de uma inteira comunidade social que inovou sua cultura, que "progrediu" historicamente.*²⁰

Com isso não se nega a contribuição individual às inovações linguísticas, mas está explícito que esta contribuição passa pela sua aceitação por toda comunidade e que, metodologicamente, os fatos linguísticos são estudados, para fins de história das línguas, como fatos coletivos.

A língua é vista, assim, na complexidade dos seus relacionamentos com outras expressões históricas e culturais e na sua operante funcionalidade para a criação da unidade cultural-social, da qual a linguagem é base e expressão a um só tempo, diz Gramsci:

Pode-se dizer que a "linguagem" é essencialmente um nome coletivo: ele não pressupõe uma coisa "única" no tempo e no espaço. Linguagem significa também cultura e filosofia (ainda que a nível do senso comum) e, portanto, o fato linguagem é, na realidade, uma multiplicidade de

²⁰ ibidem

*factos mais ou menos organicamente coerentes e coordenados...*²¹

A língua revela uma certa concepção de mundo, é perpassada por uma orientação cultural geral.

O conceito de linguagem vem, desse modo, aprofundado como produto social e cultural, como real produto da convergência de interesses concretos, históricos de um agrupamento humano, que exprime coletivamente as próprias exigências comunicativas: "... Todo ato histórico não pode deixar de ser realizado pelo "homem coletivo", isto é, ele pressupõe a obtenção de uma unidade "cultural-social" pela qual a multiplicidade de vontades desagregadas, com fins heterogêneos, se solidificam na busca de um mesmo fim, sobre a base de uma identica e comum concepção de mundo (geral e particular, atuante transitoriamente por meio da emoção - ou permanentemente, de modo que a base intelectual esteja tão radicada, assimilada e vivida que possa se transformar em paixão). Já que assim ocorre, revela-se a importância da questão linguística geral, isto é, da obtenção coletiva de um mesmo "clima" cultural".²²

Colocar a linguagem como atividade coletiva'

21 Q. 1330.

22 Q. 1331.

e expressão cultural, portadora de uma certa concepção de mundo, não significa excluir estaticamente as diferenças existentes no seu interior, reconduzíveis, inclusive, às diversas condições dos grupos sociais. Pode-se dizer que todo grupo social tem sua própria língua, embora haja entre elas uma inter-relação.²³ É justamente devido a esses elementos que Gramsci percebe diferenças de níveis na linguagem, diz ele:

...Hã um nível nacional-popular (e, frequentemente, antes dele um nível provincial-dialetal-folclórico), depois o nível de uma civilização, que pode ser empiricamente estabelecida através da tradição religiosa (por exemplo, cristã, mas diferenciada em católica, protestante, ortodoxa, etc.), bem como - no mundo moderno - através de uma determinada "corrente cultural-política".²⁴

Quem fala apenas o dialeto estará preso, certamente, a uma visão provinciana do mundo, das questões, etc., ultrapassável por aquele que fala a língua nacional, que, por sua vez, estará apto a apreender a "linguagem" da civilização, os grandes problemas, as concepções e pro

²³ cf. Q. 730

²⁴ Q. 2194

postas universais, uma vez que, diz Gramsci:

*Uma grande cultura pode traduzir-se na língua de outra grande cultura, isto é, uma grande língua nacional historicamente rica e complexa pode traduzir qualquer outra grande cultura, ou seja, ser uma expressão mundial.*²⁵

O tratamento dessas esferas culturais ("filosofias espontâneas") e suas relações com a Filosofia, chega ao ápice nas anotações de Gramsci que dizem respeito às expressões folclóricas (cantos, moral, crenças, folclore jurídico, etc.), principais manifestações do senso comum.

Gramsci vai trabalhar, principalmente, no sentido de mudar o estatuto epistemológico do folclore e, com isso, muda a orientação das pesquisas demológicas entre os marxistas, bem como entre os etnólogos, antropólogos e filósofos de um modo geral. Essa região cultural vinha sendo estudada como algo "pitoresco", inexpressivo cultural e gnosiologicamente, e Gramsci passa a exigir que se descubra sua significação real, diz

²⁵ Q. 1377. Com isso Gramsci condena toda tentativa formal de criação de uma língua universal, como por exemplo o esperanto. Só uma língua que é expressão intelectual-moral de uma nação é capaz de expressar o que os homens produziram de mais elevado a nível mundial. A respeito ver Q. 1462 - 1473.

ele:

Dever-se-ia estudá-lo, pelo contrário, como "concepção do mundo e da vida", em grande medida implícita, de determinados estratos (determinados no tempo e no espaço) da sociedade, em contraposição (também no mais das vezes implícita, mecânica, objetiva) com as concepções de mundo "oficiais" (ou, em sentido mais amplo, das partes cultas das sociedades historicamente determinadas), que se sucederam no desenvolvimento histórico. (Daí a estreita relação entre folclore e senso comum, que é o folclore filosófico). Concepção de mundo não somente não elaborada e a-sistemática, pois o povo (isto é, o conjunto das classes subalternas e instrumentais de toda forma de sociedade até agora existente) não pode - por definição - ter concepções elaboradas, sistemáticas e politicamente organizadas e centralizadas em seu contraditório e múltiplo desenvolvimento; não apenas no sentido de diverso, de justaposto, mas no sentido de estratificado, indo do mais grosseiro ao menos grosseiro, se é que não se deve mesmo falar de um aglomerado indigesto de fragmentos de todas as concepções de mundo e da vida que se sucederam na história, sendo que apenas no folclore podem ser encontrados os documentos

*incompletos e contaminados que sobreviveram da maior parte destas concepções.*²⁶

Hã, desta feita, uma legitimação do folclore como objeto de estudo já a partir de sua definição e, além dessa legitimação, nestas afirmações podemos perceber três implicações: primeiramente há uma equiparação, ao nível geral, dos produtos intelectuais das classes "oficiais" e aqueles do povo, ambos são concepções de mundo cujas diferenças são distinguíveis somente a nível específico, pois uma é popular e a outra "oficial"; em segundo lugar, há uma relação de contraposição entre as duas genéricas concepções; em terceiro lugar enfatiza-se a pertinência sócio-cultural e sócio-política das concepções de mundo. A pertinência sócio-política é dada através das categorias de subalterna e "oficial" (hegemônico) e a sócio-cultural através das categorias de grosseira, fragmentaria (simples) e sistemática, organizada (cult).

Assim, embora o estudo parta do aspecto rele

²⁶ Q. 2311 - 2312. A respeito ver também de Luigi Carpineti - "II Concetto de senso comune in Gramsci" in Politica e Storia in Gramsci, V. II, Riuniti, Roma, 1977, pp. 37 - 51; de Afonso Jacono - "Sul rapporto tra filosofia e senso comune in Gramsci: la critica a Bucharin e De Man", ibidem, pp. 419 - 436 e de Lombardi Sartriani - "Gramsci e il folclore: del pittoresco alla contestazioni", in Gramsci e la Cultura Contemporanea, Riuniti, Roma, 1975, pp. 329-338.

vante do folclore, como objeto de estudo - mostrando-o como concepção de mundo e da vida -, no entanto quando suas colocações partem na direção da análise dos seus elementos formais e conteudísticos, emerge claramente o aspecto negativo do folclore. As concepções folclóricas são qualificadas negativamente antes mesmo de qualquer exame concreto, essas qualificações negativas são deduzidas da noção mesmo de povo que, "...Por definição, não pode ter concepções elaboradas, sistemáticas e politicamente organizadas e centralizadas".²⁷

Realmente Gramsci constata que o folclore se apresenta contraditório, fragmentário, disseminado, múltiplo, grosseiro, implícito, não elaborado, a-sistemático, justaposto, diversificado, estratificado, indigesto, etc., enquanto as concepções oficiais se manifestam elaboradas, sistemáticas, politicamente organizadas e centralizadas, etc. Quando Gramsci passa do nível da constatação à avaliação percebe-se uma convergência no sentido negativo que atinge globalmente os elementos que constituem o folclore, tanto no que diz respeito ao modo de organização quanto à natureza do conteúdo. Estes elementos são concebidos e apresentados, na sua generalidade, em relação com as concepções

²⁷ Q. 2312

cultas, como degradadas e desfiguradas. De fato, relacionando ciência e folclore, ele diz:

*Também o pensamento e a ciência modernos fornecem continuamente novos elementos ao "folclore moderno", na medida em que certas noções e opiniões científicas desligadas de seu contexto e mais ou menos desfiguradas, caem continuamente no domínio popular e são "inseridas" no mosaico da tradição...*²⁸

Percebe-se, nas anotações de Gramsci, que as concepções de mundo do senso comum, presentes no folclore, são tratadas como passivas (embora não em todos os seus elementos), justamente devido às suas desqualificações e que as concepções "oficiais" são enfatizadas no seu caráter de atividade, tendo em vista as suas qualificações, diz ele:

...O Estado não é agnóstico, mas tem uma concepção própria da vida e tem o dever de difundí-la, educando as massas nacionais. Mas esta atividade formadora própria do Estado, que se exprime - além de na atividade política - particularmente na escola, não se desenvolve sobre o nada e a partir do nada: na realidade, '

28 *ibidem*

*ela concorre e entra em contradição com outras concepções explícitas e implícitas e entre estas, o folclore não é das menores e menos tenazes, que conseqüentemente deve ser superado.*²⁹

O ângulo da colocação de Gramsci começa a ser modificado quando, analisando outras expressões culturais, também elas folclóricas, percebe seu caráter contraditório, vislumbrando um lado, pelo menos em alguns de seus elementos, até agora não aflorado. Estas indicações operam no sentido de introduzir aspectos qualitativos nas referências à "cosmovisão do povo" ou de modificar quantitativamente algumas qualidades já atribuídas.

Referindo-se à moral do povo e também ao folclore jurídico, Gramsci atribui às concepções folclóricas a capacidade de aderir espontaneamente às condições reais da vida e de seu processo; de não constituir simplesmente a parte degradada e inerte das concepções "oficiais"; de apresentar muitas vezes um valor progressivo; de alcançar um grau de capacidade expansiva que pode colocar em posição de defesa as concepções oficiais. De fato ele diz:

É verdade que existe uma "moral do povo", en

²⁹ Q. 2314

tendida como um determinado conjunto (no tempo e no espaço) de máximas para a conduta prática e de costumes que derivam delas ou que as produziram; moral esta que é estreitamente ligada, tal como as superstições, às reais crenças religiosas: existem imperativos que são muito mais fortes, tenazes e eficientes do que os da moral "oficial". Também nesta esfera deve-se' distinguir diversos estratos: os fossilizados, que refletem condições de vida passada e que são, portanto, conservadores e racionários; e os que são uma série de inovações, frequentemente criadoras e progressistas, espontaneamente determinados por formas e condições de vida em processo de desenvolvimento e que estão em contradição (ou são apenas diferentes) com a moral dos estratos dirigentes.³⁰

E referindo-se ao folclore jurídico diz:

...A polêmica aparente dos atuais exercitadores da ciência do direito que, na realidade, não distinguindo entre o conteúdo real do "direito natural" (reivindicações concretas de caráter político-econômico-social) e as formas

³⁰ Q. 2313

das teorizações e as justificações mentais que o direito natural fornece do conteúdo real, chegam a ser mais a-críticas e anti-históricas do que os teóricos do direito natural, (...). A polêmica visa, na realidade, frear o influxo ' que poderiam ter (e que tiveram realmente), particularmente sobre os jovens intelectuais, as correntes populares do "direito natural", isto é, o conjunto de opiniões e crenças sobre os próprios direitos, que circulam ininterruptamente entre as massas populares, que se renovam continuamente sob o acicate das reais condições de vida e da espontânea comparação entre o modo de ser das diversas camadas.³¹

Também nessa direção Gramsci reconhece que existe, a propósito dos cantos populares,³² no quadro geral da dependência do folclore das concepções oficiais, uma própria capacidade de seleção, segundo critérios próprios e mais ou menos implicitamente contrapositivos. Os cantos populares, mesmo se não escritos pelo povo, nem para o povo, são adotados porque refletem sua maneira de pensar e de sentir, são expressões

³¹ Q. 2316

³² Cf. Q. 679 - 680

do modo de conceber o mundo e a vida popular. Isto torna menos genéricas expressões utilizadas por Gramsci noutra lugar, que diziam, por exemplo:

*O folclore sempre esteve ligado à cultura da classe dominante e, a seu modo, extraiu dele motivos que se inseriram nele em combinação com as tradições precedentes.*³³

Como vimos embora os atributos negativos alcancem o folclore na sua totalidade, no entanto alguns elementos presentes nele são assinalados positivamente. Na verdade o que acontece é que a operação conceitual gramsciana supera as contraposições rígidas, estáticas próprias à lógica formal e vislumbra, dentro das concepções populares, débeis por definição, elementos de tenacidade, eficiência, expansividade e progressividade.

Emerge, assim, um elo que possibilita uma estreita relação entre as concepções folclóricas (o senso comum) e a Filosofia: este elo é chamado por Gramsci de bom senso, que é o núcleo sadio do senso comum. Evidencia-se, portanto, que no pensamento imediato dos homens há uma ou mais de uma racionalidade difusa e que a tarefa da Filosofia é unir, explicitar, sistematizar.

³³ Q. 1105

zar os seus conteúdos originais, ativos e progressivos.³⁴

A sistematização desses elementos é perpassada por dois critérios que transformam radicalmente os conteúdos vindos do senso comum: a reflexão e a crítica. Isto porque, depois de passados por estes elementos, esses conteúdos adquirem homogeneidade, coerência, logicidade e passam a ser compreendidos dentro do contexto da história do pensamento humano, a respeito, diz Gramsci:

*Desta forma não será exato chamar de Filosofia qualquer tendência de pensamento, qualquer orientação geral, etc., e nem mesmo qualquer concepção do mundo e da vida.*³⁵

Referindo-se à compreensão vulgar de Filosofia ("Tomar as coisas com filosofia"³⁶), Gramsci mostra como há aí algo a ser explorado. Se por um lado pode significar um convite implícito à resignação e à paciência, por outro lado significa, também (e é isto que deve ser explorado) um convite à reflexão, uma tentativa de dar espaço à racionalidade, no sentido de superação das parcialidades próprias às paixões (quando ex

³⁴ Cf. Q. 1380

³⁵ Q. 1342

³⁶ Q. 1380

clusivas), que permeiam as cosmovisões do senso comum, rumo a uma concepção racional do mundo e da vida, que possibilite uma ação conscientemente dirigida.

Deste modo a Filosofia vai se explicitar como universalidade em contraposição à imediatidade dos particularismos do senso comum. Esta universalidade, no entanto, não é abstrata, pois leva em consideração aquelas qualidades existentes no senso comum (solidez, organicidade, tenacidade, progressividade, etc.), de maneira que um movimento filosófico só merece este nome na medida em que, trabalhando na elaboração de um pensamento superior ao senso comum e cientificamente 'coerente, jamais se esquece de permanecer em contato com os "simples", e, melhor dizendo, encontra neste contato a fonte dos problemas que devem ser estudados e resolvidos,³⁷ só assim as inovações filosóficas se revelam historicamente verdadeiras, isto é, histórica e socialmente universais.³⁸

A compreensão da Filosofia como crítica e superação do senso comum³⁹ é possível não apenas devido àqueles elementos comum a uma ordem intelectual (unidade, coerência, logicidade...), mas principalmente por

37 Cf. Q. 1382

38 Cf. Q. 1330

39 Cf. Q. 1378

ela ser expressão da consciência histórica dos homens. Ela é capaz de entender-se dentro da história de pensamento humano assim como perceber sua tarefa no tempo presente, diz ele:

*O filósofo profissional ou técnico não só "pensa" com maior rigor lógico, com maior coerência, com mais espírito de sistema, do que os outros homens, mas conhece toda a história do pensamento, isto é, sabe quais as razões do desenvolvimento que o pensamento sofreu até ele e está em condições de retomar os problemas a partir do ponto onde eles se encontram após terem sofrido a mais alta tentativa de solução, etc.*⁴⁰

O aspecto crítico da Filosofia realiza de maneira complexa seu caráter histórico. Complexa porque envolve tanto o que foi pensado e realizado anteriormente como o que se pensa e se vive atualmente. A criticidade fecundada pela historicidade extrapola o círculo fechado dos intelectuais profissionais, pois só se efetiva quando torna possível seu exercício pelas massas. A adesão ou não das massas populares a uma Filosofia é o modo pelo qual se verifica a crítica

⁴⁰ Q. 1342

real da racionalidade e historicidade dos modos de pensar.⁴¹ Quando uma Filosofia, nos seus nódulos centrais, é apreendida pelas massas (não obrigatoriamente pela via conceitual, abstrata, mas pela via política, por exemplo) é que acontece a superação daquele senso comum desagregado, grosseiro, a-crítico, degradado, etc., ratificado pela ultrapassagem da realidade histórico-institucional-social que o sustentava.

2.2. A FILOSOFIA DA PRÁXIS COMO A MAIS ALTA EXPRESSÃO FILOSÓFICA ATUAL

A única concepção de mundo atual que preenche as exigências desse conceito de Filosofia é, segundo Gramsci, o marxismo. Esta é a Filosofia mais elevada de nosso tempo, uma vez que suprassume tanto o senso comum atual como o imanentismo moderno, diz ele:

A filosofia da práxis pressupõe todo este passado cultural, o Renascimento e a Reforma, a filosofia alemã e a revolução francesa, o calvinismo e a economia clássica inglesa, o liberalismo

⁴¹ Cf. Q. 1393

laico e o historicismo; em suma, o que está na base de toda a concepção moderna da vida. A filosofia da práxis é o coroamento de todo este movimento de reforma intelectual e moral, dialetizado no contraste entre cultura popular e alta cultura.⁴²

A Filosofia da Práxis suprassume o senso comum porque os seus contornos teórico-práticos se prendem totalmente à prática concreta, ao cotidiano dos homens, no entanto o seu ponto de vista não é o mesmo do senso comum, pois é perpassado pela criticidade, universalidade e historicidade. A prática não tem um sentido em si mesma como no senso comum, este sentido só emerge como tal quando relacionado àquelas categorias. A suprassunção em relação à filosofia moderna acontece na demonstração de sua falsa criticidade, universalidade e historicidade; na colocação e explicitação desses elementos a partir da prática humana concreta.

2.2.1. A AUTONOMIA DA FILOSOFIA DA PRÁXIS

Essa capacidade de superar (aufhebung) as

⁴² Q. 1860

mais elevadas filosofias modernas e as "filosofias es
pontâneas", guiadoras da ação do homem contemporâneo,
é que faz do marxismo uma cosmovisão original e autônoma.⁴³ A Filosofia da Práxis inicia uma nova fase na
história e no desenvolvimento mundial do pensamento.

Normalmente na caracterização de uma concepção
de mundo como autônoma encontra-se a exigência de
um sistema desenvolvido coerentemente, que é a garantia
da armadura de um aparato lógico formalmente privado
de contradição. Não é este o caso da Filosofia da
Práxis, pois, embora seu fundador (Marx) tenha lançado
as bases de uma concepção integral da vida e do mundo,
este aspecto se desenvolverá como desenrolar-se das rela
ções sociais.⁴⁴

O que caracteriza a autonomia da Filosofia
da Práxis é que essas bases lançadas por Marx revolucionaram,
por completo, os conteúdos e conceitos da Filo
sophia tradicional. Com ela acontece histórica e gnosi
ologicamente uma viragem total no estatuto da Filosofia:
pensamento e ação passam a ser considerados conser

⁴³ Cf. Q. 1854 - 1864

⁴⁴ Cf. Q. 1862 - 1863. O tema da historicidade da própria
filosofia da práxis é uma constante em Gramsci, visando, com isso, destruir a versão religiosa e dogmática do marxismo disseminado no interior do movi
mento operário.

titutivamente unidos, isso separa-a e a distingue das demais filosofias, tornando-a revolucionária. A capacidade de articular a cultura popular com a mais alta expressão filosófica moderna; a tentativa de explicitação das potencialidades das concepções subalternas; e, em suma, a união real entre teoria e prática é que determina a autonomia da Filosofia da Práxis.

A colocação da autonomia da Filosofia da Práxis emerge, em Gramsci, como uma tentativa de resgatar a posição de Labriola (independência e originalidade filosófica do marxismo) contrapondo-se, como mostramos, ao ponto de vista dos "ortodoxos", ecléticos (revisionistas) e também dos espontaneístas.⁴⁵ Gramsci encaminha-se no sentido de demonstrar como essas posições acabam por deixar as classes subalternas na submissão. Os "ortodoxos" e ecléticos porque ancoram ao marxismo outras filosofias e, ao fazê-lo capitulam em face às classes hegemônicas, tornam-se teórica e politicamente reformistas. Os espontaneístas ao recusar uma racionalidade, uma direção consciente das classes subalternas aderem ao ponto de vista que defende o "espontâneo" andar das coisas, possibilitando, assim, a submissão des

⁴⁵ Vj. Sobre os ortodoxos e ecléticos Q. 1507 - 1509 , sobre o espontaneísmo Q. 328 - 332.

tas mesmas classes a uma racionalidade exterior a si.

A hegemonia socialista, com a qual esta questão tem íntima ligação,⁴⁶ pressupõe uma unidade intelectual e moral, uma visão racional do mundo, da vida e da sociedade que supere as racionalidades anteriores e a dependência, o fragmentarismo e diversidade das concepções populares que legitimam os particularismos, corporativismos e sectarismos. Esta racionalidade não é "pura", no sentido Kantiano e cartesiano (cogito), nem é eminentemente "sistêmica" como em Hegel, mas, como diz Gramsci, "impura". Ela é a conjugação criteriosa da espontaneidade e direção consciente, Filosofia e senso comum, razão e paixão, alta cultura e cultura popular.

De modo que esta tarefa de caráter universal, a hegemonia socialista, exige das classes subalternas o desencadear de um processo rumo à sua autonomia histórica, que significa a elevação-universalização dos seus elementos positivos (e de toda sociedade), em todas as esferas: econômica, político-organizativa e intelectual-moral-cultural.

Com isso fica impossibilitado qualquer divisão rígida, no sentido de uma Filosofia ou ciência pro

⁴⁶ Cf. Q. 1385 - 1386

letária e outra burguesa.⁴⁷ A caracterização de classe a uma teoria (filosófica ou científica) não pode ser efetuada imediatamente, como por exemplo, através da simples constatação da classe ou nação a que pertencem seus protagonistas. Esta caracterização é mediata, se situa no plano do desenvolvimento histórico-universal da humanidade, bem como o papel da classe nesse desenvolvi-mento (se corporativista ou hegemônico).

Com a colocação da hegemonia socialista Gramsci nega o procedimento divisionista na cultura, pois ela é entendida justamente como a elevação-universali-zação de todos aqueles elementos, teóricos e práticos, filosóficos e científicos, que a humanidade construiu (inclusive no seu "momento burguês") rumo a um grau maior de unificação do gênero e de sua emancipação. A autonomia da Filosofia da Práxis não significa apenas que o proletariado passa a ter sua própria filosofia, que se contrapõe à filosofia burguesa.

Significa, isto sim, que ela foi capaz de superar-elevando todas as filosofias passadas, na propor

47 A respeito vj. de Vittorio Strada - "Da "revolução cultural" ao "realismo socialista", in História do Marxismo, v. 9, trad. Carlos N. Coutinho, Paz e Terra, 1987, Rio de Janeiro, pp. 109 - 150; idem, ibídem - "Do "realismo socialista" ao Zhdanovismo", pp. 151 - 219 e de Michael Löwy - "Ideologia estalinista e ciência", op. cit. pp. 160 - 177.

ção em que ela se torna a teoria mais universal e que se põe, ao mesmo tempo, como projeto histórico-social' universalizante.

2.2.2. A UNIDADE CONSTITUTIVA DO MARXISMO - O PRINCÍPIO DE TRADUTIBILIDADE

Da exigência gramsciana da autonomia de Filosofia da Práxis emerge, concomitantemente, como nódulo central, a questão da unidade constitutiva do marxismo.⁴⁸ Ele constata que historicamente tem-se dividido o marxismo em economia, política, ciência da história e filosofia, ou seja, uma parte é ciência e outra é filosofia, ou mais precisamente há um materialismo dialético e um materialismo histórico.

Três razões genéricas podem ter levado à esta divisão: primeiramente o fato de Filosofia da Práxis não ter explicitado na forma de sistema o seu núcleo autônomo, ocasionou a sua compreensão como uma justaposição de elementos das diversas doutrinas que

⁴⁸ Cf. Q. 868

influenciaram o seu fundador:⁴⁹ O idealismo alemão, literatura e prática francesa e a economia política inglesa. Consequentemente a parte filosófica do marxismo passou a ser entendida como um materialismo filosófico (conjugação do materialismo francês e idealismo alemão), uns reivindicando mais o lado materialista, outros o lado filosófico ("dialético"). Gramsci não nega a influência dessas correntes, ao contrário, enfatiza que a Filosofia da Práxis é o coroamento de todos esses movimentos sociais, políticos e culturais da modernidade. No entanto chama atenção para a necessidade do reconhecimento das rupturas, levadas a efeito pelo marxismo, que o torna uma concepção de mundo totalmente nova, uma síntese original.

A segunda razão; extensão da primeira, foi devido a hegemonia das ciências naturais em todos os ramos do conhecimento.⁵⁰ O horizonte cientificista envolveu por completo a gnosiologia moderna e contemporânea, onde só recebe o estatuto de ciência a produção intelectual que seguir o paradigma das ciências naturais. Esta compreensão de ciência expandiu-se entre mui-

⁴⁹ Cf. Q. 1246 - 1248. Vj. também a respeito de V. Lênin - "As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo", in Obras Escolhidas, Alfa - Ômega, São Paulo, 1982 e de H. Vaz, Lima - "Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx", in Nova Escrita-Ensaio, Nº 11/12, São Paulo, 1983.

⁵⁰ Cf. Q. 1428 - 1434.

tos marxistas, que logo trataram de defender, nas suas polêmicas, o marxismo como uma ciência. Assim, o marxismo não é uma filosofia, faz parte do "estágio positivo". Para esse grupo a marca indelével de Marx foi sua operação revolucionária que transformou o conhecimento da área das humanidades em ciência positiva, entendendo positivisticamente o conceito marxiano de ciência positiva,⁵¹ que significa, como diz Mészáros:

*... Reorientação da filosofia no sentido dos homens reais, ativos, no sentido do seu "processo de desenvolvimento efetivo, empiricamente perceptível", no sentido do seu "processo de vida material", entendido dialeticamente como um "processo de vida ativa"; em suma no sentido da "atividade prática, do processo prático de desenvolvimento dos homens."*⁵²

A terceira razão posta por Gramsci é a ânsia que os homens têm de uma explicação imediata, sem contradição do real, que os induz a reduzir "... Uma concepção de mundo a um formulário mecânico, que dá im

⁵¹ Cf. Marx, Karl e Engels, F. - L'Ideologie Allemande (primiere partie), p. 75, ed. sociales, org. Michele Kiintz, Paris, 1972.

⁵² Mészáros, István - "Marx filosófico", in História do Marxismo, V.I, p. 175, org. Eric J. Hobsbawm, Trad. Carlos N. Coutinho, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1980.

pressão de poder colocar toda a história no bolso".⁵³ ,
Deseja-se compreender todos os mistérios da vida e da
morte dos homens, da sociedade e do mundo sem muito es
forço mental, sem levar em consideração as mediações.
Este desejo é plenamente satisfeito pelos esquemas e
dogmas que invadiram o marxismo na sua fase populares
ca⁵⁴ e que ainda persistem em nossos dias (Kautskysmo,
marxismo-lenismo, trotskysmo, estalinismo...).

O princípio de tradutibilidade foi a forma
arranjada por Gramsci para combater aqueles que, divi
dindo o marxismo em partes separadas, pensavam em tor
ná-lo uma "ciência", desenvolvendo-o "sistematicamen
te", mas que acabavam, na verdade, por fechá-lo em es
quemas rígidos e dogmáticos.

Este princípio preenche a exigência de unida
de sistemática, feita a toda concepção crítica do mun
do e da sociedade, como é o caso do marxismo, que se
encontra atualmente em fase de elaboração. Para se a
presentar em forma de sistema acabado a Filosofia da
Práxis pressupõe modificações sociais, políticas, eco
nômicas e culturais, ou seja, níveis de unificação e u
niversalização da espécie humana mais elevados que os

⁵³ Q. 1428

⁵⁴ Cf. Q. 1387 - 1388

atuais, pois só assim ela estaria "realizada" praticamente, assim como a moderna sociedade burguesa "realizou" sua Filosofia.

Partindo deste princípio o marxismo deixa de ser entendido como um conjunto de elementos entre si isolados e passa a uma concepção de mundo "traduzível" em qualquer atividade humana, diz Gramsci:

A unidade é determinada pelo desenvolvimento dialético das contradições entre o homem e a matéria (natureza - forças materiais de produção).⁵⁵

A práxis humana é a categoria central capaz de unir os vários elementos que constituem a Filosofia da Práxis: a economia, a política e a própria filosofia, através dela (práxis) qualquer uma dessas esferas (na sua especificidade) "traduz-se" nas demais, pois nos seus princípios teóricos existe convertibilidade de uma na outra, como diz Gramsci:

Tradução recíproca na linguagem específica própria de qualquer elemento constitutivo: um está implícito no outro e todos, em conjunto, formam um círculo homogêneo,⁵⁶

⁵⁵ Q. 868

⁵⁶ Q. 1492

o que faz do marxismo uma concepção de mundo constitutivamente unida e autônoma.

A incompreensão, por parte de muitos marxistas, da tradutibilidade dos elementos da Filosofia da Práxis, é um alvo constante de Gramsci. Exemplo disso é a acirrada crítica que ele faz à concepção do marxismo como uma sociologia por parte de Bukárin, na sua obra "A Teoria do Materialismo Histórico - Manual Popular de Sociologia Marxista", publicada na Rússia em 1921. Nessa crítica Gramsci atinge não apenas a Bukárin e sua concepção sociológica do marxismo, mas toda orientação vulgarizada, cientificista, mecanicista, eclética e dogmática dos marxismos posteriores a Marx.

Bukárin compreende a Filosofia da Práxis cindida em dois elementos, diz Gramsci:

...Uma teoria da história e da política entendida como sociologia, isto é, que deve ser construída segundo o mêtodo das ciências naturais' (mêtodo experimental no sentido vulgarmente positivista), e uma filosofia propriamente dita, que seria o materialismo filosófico ou metafísico ou mecânico (vulgar),⁵⁷

⁵⁷ Q. 1425

subordinando, assim o marxismo a outra concepção do mundo e da sociedade, não percebendo a superação que Marx efetuou e expressou em relação às demais filosofias.

O livro de Bukárin é uma tentativa de expor popularmente esta concepção do marxismo. Isto é impossível, segundo Gramsci, pois uma doutrina que não atingiu a fase "clássica" de seu desenvolvimento não pode ser "manualizada", qualquer tentativa nesse sentido fracassa, pois sua sistematização, como é o caso de Bukárin, é apenas aparente, justaposta e desconexa, não obstante o verniz unitário fornecido pelo seu tratamento literário.

A crítica de Gramsci à compreensão do marxismo como sociologia por parte de Bukárin, se desdobra em dois pontos essenciais entre si relacionados: um mais de caráter teórico-filosófico e outro teórico-político.

O grosso da crítica filosófica diz respeito ao fato dele ter fechado o marxismo nos moldes das ciências naturais e, por conta disso, a sua concepção "materialista-filosófica" da esfera filosófica do marxismo.

O manual Bukárin vem minado desde a base pelo simples fato dele compreender o marxismo como uma sociologia. A sociologia, para Gramsci, não passa de uma tentativa de reduzir uma concepção de mundo numa formulação mecânica, com a qual se pretende apreender to

da a complexidade da história como teoria e como desenvolvimento real, diz ele:

*A sociologia foi uma tentativa de criar um método para a ciência histórico-política, tentativa subordinada a um sistema filosófico elaborado, o positivismo evolucionista, sobre o qual a sociologia reagiu, mas apenas parcialmente.*⁵⁸

Ao compreender o marxismo como sociologia o autor do manual constrói uma casuística de questões particulares, concebidas e resolvidas dogmaticamente, verbalmente, através de paralogismos ingênuos, diz Gramsci:

*Esta casuística de questões poderia, inclusive, ser útil e interessante, contanto que se apresentasse como tal, sem outra pretensão além de fornecer esquemas de caráter empírico, úteis para a prática imediata.*⁵⁹

Esta compreensão é ratificada pela reivindicação do materialismo filosófico (pré-marxiano) como a filosofia do marxismo, que se mostra no manual como intento de reduzir tudo a causa última, final, substituindo a dialética histórico-real. Não é em vão que o

58 Q. 1432

59 Q. 1402

tecnologismo é um dos traços fundamentais do ensaio popular. Nele o instrumento de produção e trabalho passa a exercer uma função metafísica, torna-se a causa do desenrolar histórico.⁶⁰ Isso é um desvio da Filosofia da Práxis, determinado pela convicção de que, quanto mais se recorre a objetos "materiais", tanto mais se é ortodoxo.

A previsão, própria às ciências naturais, foi contrabandeada pela sociologia, que passou a buscar leis ou princípios para explicar o desenvolvimento da sociedade, como se fosse uma lei da física. Isto Gramsci não aceita pois uma lei da física é expressão de um fato mecânico, determinado por um agente externo, como por exemplo, o relativo a água, cuja mudança de estado é um fato mecânico, causado pelo fogo, sol, frio, etc. Que elemento exterior determina a práxis humana? As forças produtivas, a economia? Esses elementos já são fruto da práxis humana, não lhe são exterior e, por isso, não podem funcionar como uma causa mecânica.

Com isso não se impossibilita, no marxismo, a existência da sociologia, mas esta deve levar em consideração o princípio da tradutibilidade. A sociologia não pode pretender explicar a realidade social através

⁶⁰ cf. Q. 1420 - 1422 e 1439 - 1442

da simples coleta de dados empíricos que não permitem distinguir uma série de fatos de outras séries possíveis, tornando "lei sociológica" a simples repetição do fato como lei.⁶¹ Nesse sentido diz Gramsci:

*Mas é o próprio conceito de "ciências", tal como resulta do Ensaio Popular que deve ser destruído criticamente; ele está inteiramente preso às ciências naturais, como se estas fossem a única ciência, ou a ciência por excelência, tal como acreditava o positivismo.*⁶²

Para Gramsci toda investigação, toda ciência, deve construir seu próprio método e, por isso, não deve acreditar que uma investigação só pode progredir se aplicar o mesmo método que deu bons resultados em investigações noutras áreas, ou seja, para que uma investigação da realidade social seja científica não se pode exigir que ela siga obrigatoriamente a mesma metodologia das ciências naturais.

Negar que se possa, do ponto de vista marxista, construir uma sociologia que seja algo diverso da Filosofia da Práxis, não significa negar a necessidade da compilação empírica, ao contrário, elas são a base da Filosofia da Práxis, uma vez que é nos fatos que a

61 Cf. Q. 1926

62 Q. 1404

história se individua, porém, sua apreensão é conceitual, busca-se suas relações e não se chega a isso ficando-se preso ao fenômeno, ao dado.⁶³

De fato, polemizando com Sorel sobre a questão do mito e com Croce a respeito do conceito de política-paixão⁶⁴ Gramsci observa que se os fatos sociais são inapreensíveis, então o irracional não pode deixar de dominar e toda organização dos homens torna-se anti-histórica, restando, então, resolver um a um, e com critérios imediatos, os problemas práticos, colocados pelo desenvolvimento histórico, tornando o oportunismo a única linha política possível.

A previsibilidade própria à Filosofia da Práxis,⁶⁵ sobre a qual se funda todo tipo de ação inteli

63 Cf. Q. 1926

64 Cf. Q. 1555 - 1561

65 Segundo Gramsci a noção de previsão em Marx não vem das ciências naturais, mas do conceito ricardiano de "mercado determinado", diz Gramsci: "Como surgiu no fundador da filosofia da práxis o conceito de regularidade e de necessidade no desenvolvimento histórico? Ao que parece, não se pode pensar em uma derivação das ciências naturais, mas sim, ao contrário, em uma elaboração de conceitos nascidos no terreno da economia política, notadamente na forma e na metodologia que a ciência econômica recebeu de David Ricardo. Conceito e fato de "mercado determinado", isto é, a compreensão científica de que determinadas forças decisivas e permanentes surgiram historicamente, forças cuja ação se manifesta com um certo "automatismo", que permite um certo grau de "previsibilidade" e de certeza para o futuro com relação às iniciativas individuais que se adequam a tais forças, após tê-las intuído e compreendido cientificamente". (Q. 1477). O erro de Ricardo, segundo Gramsci, consistiu na eternização, a-historicização do "mercado determinado" por ele reconhecido como tal.

gente, ergue-se, por sua vez, sobre a noção de repeti
bilidade dos fenômenos sociais; o seu representar-se
em forma cognoscível constitui o pilastro da ação coleti
va consciente, racional. Somente a partir da Filoso
fia da Práxis, na sua unidade constitutiva, é que es
ses fenômenos sociais afloram na sua essencialidade. A
economia visualiza tais fenômenos na sua particularidade
, na sua estaticidade (enquanto "mercado determina
do"); a política, que pressupõe o ponto de vista da e
conomia, visualiza os fatos sociais nas suas possibilida
des de transformação (nas suas "tendências") e a Fi
losofia, por sua vez, pressupondo a ambos pontos de vista
, apreende-os na sua totalidade (enquanto processo),
assim como também a economia e a política pressupõem o
ponto de vista da totalidade nas suas visualizações e
ações, etc.

Aí se radicaliza a compreensão gramsciana do
marxismo como Filosofia da Práxis, onde a "previsão" e
a ação estão interligadas, de modo que a previsão per
de a sua significação cientificista e passa a ser en
tendida como apreensão da realidade social enquanto so
cial, para sua transformação, a respeito diz Gramsci:

*...Prever significa ver bem o presente e o passado
como movimento; ver bem, isto é, identi
ficar com exatidão os elementos fundamentais e*

*permanentes do processo.*⁶⁶

A "previsão" deixa de ser uma visão puramente intelectual ("científica") da sociedade, um conhecimento "abstrato" das suas tendências, uma vez que não se substitui mais a práxis humana, na sua totalidade, por essas tendências, que a práxis muitas vezes tende a inverter.

A crítica teórica-política é onde Gramsci leva às últimas consequências a crítica filosófica. Ele percebe em Bukárin uma concepção problemática de marxismo, do proletariado e do socialismo. No Manual o marxismo se desenvolve em plena continuidade com o senso comum. As massas, com suas concepções desagregadas, são julgadas próximas ao marxismo; o desenvolvimento do proletariado como sendo determinado unicamente pelo desenvolvimento das "forças produtivas" (instrumentos de trabalho) e o socialismo como o desfecho desse movimento.

Gramsci combate esses pontos de vista mostrando que o marxismo mantém, como vimos, uma relação de crítica e superação do senso comum, diz ele:

A filosofia da práxis não busca manter os "simplicórios" na sua filosofia primitiva do senso comum, mas busca, ao contrário, conduzi-los a

⁶⁶ Q. 1810

*uma concepção de vida superior.*⁶⁷

O socialismo não é entendido como simples resultado das modificações tecnológicas e o proletariado não se torna revolucionário apenas pela sua colocação' no mundo da produção, para tal deve existir uma adesão que seja expressão da sua consciência coletiva, possibilitando uma organicidade entre a direção e as massas, que estarão aptas a intervir conscientemente no movimento e no direcionamento a este dado pelo partido.⁶⁸

2.2.2.1. A RELAÇÃO TEORIA E PRÁTICA

Todos esses problemas existem, enfim, segundo Gramsci, devido a cisão, na compreensão de Bukárin, da relação teoria e prática, presente no ato mesmo de dividir o marxismo em dois, diz ele:

A raiz de todos os erros do Ensaio e do seu Autor (...) consiste, precisamente, nesta pretensão de dividir a filosofia da práxis em duas partes: uma "sociologia" e uma filosofia sistemática. Destacada da teoria da história e da

⁶⁷ Q. 1384

⁶⁸ Cf. Q. 1632 - 1635

*política, a filosofia não pode deixar de ser metafísica, ao passo que a grande conquista da história do pensamento moderno, representada pela filosofia da práxis, é precisamente a historicização concreta da filosofia e sua identificação com a história.*⁶⁹

Quebrada sua unidade constitutiva, a Filosofia da Práxis perde a sua autonomia e rompe-se o nexu teoria e prática.

Esta cisão, cuja gênese teórica pode ser identificada na interpretação da 11^a Tese contra Feuerbach de Marx, tem se mostrado não apenas em Bukárin, mas em vários momentos na história do movimento operário.

Esta XI Tese foi entendida como negação explícita a tudo que estivesse além do empírico, a toda e qualquer teoria e adoção do ponto de vista da "ciência" como único instrumento auxiliar da prática, que é a única esfera importante (o que importa é transformar, não interpretar o mundo), com isso o movimento operário caiu, por muito tempo, no pragmatismo, diz Gramsci:

...Nos mais recentes desenvolvimentos da Filosofia da Práxis, o aprofundamento do conceito de unidade entre a teoria e a prática permane

⁶⁹ Q. 1426

ce ainda em uma fase inicial: subsistem ainda resíduos de mecanicismo, já que se fala de teoria como "complemento" e "acessório" da prática, da teoria como serva da prática.⁷⁰

O pragmatismo é o herdeiro direto do cientificismo próprio à modernidade e explicitador da concepção da relação teoria e prática própria ao senso comum. Nele a mentalidade do senso comum e do cientificismo se conjugam no momento em que tudo passa a ser reduzido na direção de sua transformação em prático-utilitário. Só existe aquilo que é passível de transformação' em utilidade e serventia para o homem. A oposição entre teoria e prática própria ao senso comum é, no pragmatismo, elevada a princípio metodológico, o prático passa a contrapor-se à teoria, que torna-se supérflua e até prejudicial à prática.

Este é o motivo pelo qual Gramsci critica Bukárin, que fica preso ao senso comum, quando, na sua exposição do marxismo, não parte da crítica a este, mas da aceitação de sua concepção (o materialismo vulgar)' e do julgamento a priori das teorias filosóficas passadas como simples delírio e loucura.⁷¹

⁷⁰ Q. 1386

⁷¹ Cf. Q. 1416 - 1417

Contra essas posições Gramsci articula uma outra interpretação da 11^a Tese contra Feuerbach, resgatando uma concepção dialética da relação teoria e prática, diz Gramsci:

*A Tese XI - "os filósofos apenas interpretaram o mundo de várias maneiras, tratando-se agora de transformá-lo" - não pode ser interpretada' como um gesto de repúdio a qualquer espécie de filosofia, mas apenas de fastio para com os filósofos e seu psitacismo, bem como a enérgica' afirmação de uma unidade entre teoria e prática.*⁷²

A interpretação gramsciana desta tese mostra-se como um elemento fundamental da sua compreensão do marxismo como Filosofia da Práxis, do mesmo modo que demarca sua diferença em relação às demais filosofias.

A partir de agora a Filosofia passa a se relacionar com o mundo como objeto de conhecimento e de transformação de maneira inter-ligada, pois se conhece atuando praticamente sobre o mundo, que se torna passível de transformação a partir de seu conhecimento. Es

⁷² Q. 1270. Vj. também a respeito de Andrew Arato - "A Antinomia do Marxismo Clássico: Marxismo e Filosofia", in História do Marxismo, V. 4, Trad. Carlos N. Coutinho, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1984, pp. 85-148.

ta Filosofia ao se colocar numa posição crítico-trans-
formadora em relação ao mundo deve rechaçar as filoso-
fias anteriores, que se entendiam como pura teoria, pu-
ra reflexão, mostrando a consequência prática dessa vi-
são: legitimação da realidade tal como se apresenta,
legalização do mundo nos seus confrontos com o homem,
encobrendo suas contradições.

Filosofia torna-se, assim, sinônimo de teo-
ria da práxis, isto é, continua sendo uma compreensão,
interpretação cujo fim não é a interpretação em-si, mas
possibilitar uma transformação consciente da realidade.
Não há, assim, diminuição ou exclusão da teoria, mas
sua vinculação à prática concreta dos homens, diz Gram-
sci:

*Se se coloca o problema de identificar teoria
e prática, coloca-se neste sentido: de constru-
ir sobre uma determinada prática uma teoria, a
qual, coincidindo e identificando-se com os ele-
mentos decisivos da própria prática, acelere o
processo histórico em ato, tornando a prática'
mais homogênea, coerente, eficiente em todos
os seus elementos, isto é, elevando-a à máxima
potência; ou então, dada uma certa posição teó-
rica, no sentido de organizar o elemento prati-
co indispensável para que esta teoria seja co*

*locada em ação.*⁷³

O marxismo é a única Filosofia capaz de apresentar esses dois nódulos da relação teoria e prática: é uma teoria construída a partir da prática humana concreta, seus contornos não ultrapassam esse nível e é, também, uma prática que enseja efetivar essa teoria e, assim, interferir nessa prática que fora objeto de reflexão ' pela teoria. Nesse sentido não há espaço para redução do marxismo a mera interpretação, ainda que ele se apresente em veste de "ciência", pois permanece interpretação, desvinculado da ação.

Essa função histórica, transformadora da Filosofia da Práxis é indicada por Marx quando ele afirma que o proletariado alemão é o herdeiro da filosofia clássica alemã. Segundo Gramsci,⁷⁴ nesta colocação Marx elucida o caráter dialético da relação entre Ciência e ação, weltanschauung e sua implantação, própria à Filosafia da Práxis. O proletariado é o herdeiro, continuador da filosofia clássica alemã não porque tomou para si a tarefa que foi própria daquela: expressar teoricamente a cosmovisão mais universal, resolvendo ai, teoricamente, todos os prblemas e contradições humanas,

⁷³ Q. 1780

⁷⁴ Cf. Q. 881 - 882

mas porque sendo portador da concepção de mundo mais universal, propõe torná-la realidade efetiva, prática. A solução para as contradições, no proletariado, não é apenas teórica, é eminentemente prática. O proletariado é o elemento prático-organizador que fundará um novo Estado, que será a realização da compreensão mais elevada da humanidade. É por isso que o marxismo é "universalidade + política", isto é, uma concepção de mundo totalizante, capaz de explicitarem si todas as universalidades anteriores (renascença, humanismo, idealismo alemão, etc.) como também possibilitar sua organização efetiva (como o fez a reforma e o jacobinismo), que por sua vez não se baseará em particularismos, mas será a viabilização e concretização daquela universalidade.

Temos, assim, elementos importantes através dos quais Gramsci articula sua compreensão do marxismo como Filosofia da Práxis: a Filosofia como concepção de mundo; a Filosofia da Práxis como a concepção de mundo mais universal de nossos dias, uma vez que critica, supera e explicita em si as cosmovisões subalternas e as filosofias "oficiais", elaboradas, mostrando-se, por isso, como autônoma e constitutivamente unida.

3. A FILOSOFIA DA PRÁXIS COMO HUMANISMO E HISTORICISMO

A compreensão do marxismo como Filosofia da Práxis vai implicar no seu desdobramento em humanismo e historicismo: "A filosofia da práxis é o historicismo absoluto, a mundanização e terrenalidade absoluta do pensamento, um humanismo absoluto da história".¹

Toda concepção de mundo que busca se explicitar e se impor como tal deve partir da indagação sobre o homem. Essa questão surge como uma tentativa do homem de querer saber quem ele é, se é "criador" de si mesmo, se é autor de sua vida e de seu destino.² A Filosofia da Práxis não foge a esta regra, uma vez que é entendida como um "humanismo absoluto", devido ao fato mesmo de não ultrapassar a esfera da práxis concreta dos homens, ao mesmo tempo que tenta invertê-la.

3.1. A CRÍTICA AOS HUMANISMOS ANTERIORES

Várias foram as respostas às indagações so

¹ Q. 1437

² Cf. Q. 1344

bre o homem, vários foram os humanismos que daí surgiram. Gramsci destaca as seguintes posições: religiosa-católica, humanista utópica, humanista vulgar e a posição da Filosofia da Práxis. Essas posições, excetuando-se a da Filosofia da Práxis, caem numa espécie de Metafísica: a essência do homem é algo que transcende-o ou é uma abstração generalizada de uma das suas características.

Começemos pela posição religiosa-católica, que foi, segundo Gramsci, desencandeadora de todos os procedimentos que visaram responder às questões sobre o homem nas várias filosofias, após o período medieval, diz ele:

*É possível dizer-se que todas as filosofias que existiram até hoje reproduziram esta posição do catolicismo, isto é, conceberam o homem como indivíduo limitado à sua individualidade...*³

É a partir do catolicismo que o individualismo começa a se impor, nele o homem como indivíduo passa a ser o eixo da resposta à questão sobre que é o homem, assim

³ Q. 1345. É questionável a ligação que Gramsci faz entre a concepção moderna (burguesa) e a católica do indivíduo, entendendo aquela como herdeira dessa. Mac Pherson mostra o desenvolvimento do individualismo das concepções burguesas partindo do Direito Natural Moderno, Cf. *The Political Theory of Possessive Individualism*, Hobbes to Locke, Clarendon Press, Oxford, 1962.

como a "humanidade" do homem-indivíduo passou a exis
tir numa outra esfera, transcendente, divina.

Essa idéia de indivíduo está intimamente re
lacionada à idéia da finitude, inconclusão do homem di
fundida a partir do cristianismo, no qual o homem é en
tendido como uma individualidade, obra específica do
criador, para o qual tem um "plano" particular. Isto
faz com que a realização, conclusão dos indivíduos, só
aconteça na medida em que estes cumprirem o "plano di
vino", que se desfechará completamente nos céus. Nou
tras palavras, a humanidade dos homens não lhes perten
ce, ela é um presente divino, dado aos merecedores no
reino dos céus.

Há aí algo positivo, já se faz presente nes
se momento a idéia de gênero humano,⁴ embora como uma
herança divina perdida, readquirível no reino celestial.
A idéia cristã de deus-pai e homens-filhos foi, segun
do Gramsci, geradora do sentimento de liberdade, expres
são de uma certa unidade da espécie humana.

No entanto o fato do homem realizar-se com
pletamente apenas nos céus, faz com que ele encaminhe
para esse plano a solução de todas as contradições pal
páveis deste mundo dos irmãos-filhos-de-deus. Enfim a
realização de sua humanidade não se dá aqui e agora, mas

⁴ cf. Q. 885

no além-história, a respeito diz Gramsci:

*Neste sentido, a religião é a mais gigantesca' utopia, isto é, a mais gigantesca "metafísica" que já apareceu na história, já que ela é a mais grandiosa tentativa de conciliar, em uma forma mitológica as contradições reais da história: ela afirma, na verdade, que o homem tem a mesma "natureza", que existe o homem em geral, enquanto criado por Deus, filho de Deus, sendo por isso, irmão dos outros homens, igual aos outros homens, livre entre os outros e da mesma maneira que os outros; (...) mas afirma também que nada disto pertence a este mundo e ocorrerá neste mundo, mas em outro - utópico -.*⁵

Nesta linha põe-se, também, a crítica de Gramsci ao humanismo utópico. Quando fala de humanismo utópico ele está se referindo aos filósofos utopistas' da renascença e do início da modernidade: T. More, Erasmo, Campanella, Bacon, etc. Essas utopias ou se fundamentam num aperfeiçoamento ético dos indivíduos que

⁵ Q. 1488. É importante registrar aqui, apesar da crítica marxiano-marxista à utopia, o ressurgimento do pensamento utópico entre vários marxistas, destacando-se a Escola de Frankfurt, Ernst Bloch e Karl Mannheim, Vj. de Schmidt, A. - La Scuola di Francoforte, De Donato editore, Bari, 1972; Bicca, Luiz - op. cit. e Mannheim, Karl - Ideologie et Utopie, Marcel Rivière, Paris, 1956.

passam a fundar uma "comunidade dos justos" ou são criações fantasiosas de cidades, nações, etc., que conseguiram resolver todos os seus problemas através da técnica ou da "sabedoria" ou da distribuição da riqueza, etc.

Gramsci critica-os primeiramente porque pensa-se aí que a simples modificação do eu-individual vai possibilitar o florescimento da igualdade, fraternidade e liberdade de todos. As utopias que enveredam nesse caminho não passam de fantasias onde todos os problemas da humanidade são resolvidos a partir da simples conversão dos indivíduos ao princípio do Bem, da Justiça, da simplicidade, etc. O ponto de vista dessa concepção é falso porque parte de uma concepção falsa do homem. Nela, como na religião católica o homem é entendido como uma mônada, fechado em si mesmo, um indivíduo enfim.

O outro ponto da crítica de Gramsci, que não se apresenta desvinculado do primeiro, ergue-se devido ao fato da solução utópica não ser uma solução prática para as contradições sociais, isto porque não se fundamenta numa categoria sócio-histórico-política concreta. Este é o grande problema das utopias, é por isso mesmo que elas não se viabilizam e são, ao contrário, vivíveis apenas num plano imaginário, pelo simples fato de não se basearem nas forças concretas que agem na sociedade.

Todo elogio de Gramsci à Maquiavel configu-

ra-se justamente devido ao fato deste ter sentido a necessidade de organizar os homens (italianos) para resolver os seus problemas, não enveredando, assim, no caminho das utopias, diz ele:

Entre a utopia e o trabalho escolástico, formas através das quais se apresentava a ciência política até Maquiavel, este deu à sua concepção a forma fantástica e artística, pela qual o elemento doutrinal e racional incorpora-se num condottiero, que representa plasticamente e "antropomorficamente" o símbolo da "vontade coletiva".⁶

O condottiero é a encarnação institucional-histórica ' da "vontade coletiva" que se põe a trabalhar na resolução prática dos seus problemas, conjugando, sempre, o espaço e o tempo em que esses problemas se apresentam com as soluções racionalmente possíveis.

Já o humanismo vulgar, herdeiro direto do materialismo setecentista, manifestou um certo progresso em relação aos humanismos anteriores. O seu progresso constituiu-se basicamente no fato de não apelar para o além-humano para determinar a unidade do gênero humano. Apesar disto, é a partir de suas parcialidades que ele é vislumbrado por Gramsci.

⁶ Q. 1555

Gramsci inicia a demonstração da parcialidade de desta concepção questionando a afirmação de Feuerbach de que "... O homem é, em cada oportunidade, aquilo que come materialmente, isto é, os alimentos tem uma imediata influência determinante sobre o seu modo de pensar".⁷ Subjaz nesta afirmação uma concepção exclusivamente naturalista do homem, sua diferença, em relação aos demais animais, é encontrada dentro do seu círculo natural. Dizer que "o homem é o que ele come" significa dizer que é na sua alimentação que se deve procurar o aspecto que o torna radicalmente diferente das demais espécies animais.

Esta concepção se põe na perspectiva clássica de encontrar uma essência fixa, eterna, geral para o homem. Nela a unidade do gênero humano é encontrada na natureza biológica do homem (raças, conformação craniana, cor da pele, alimentação, etc.), seguindo este raciocínio diz Gramsci:

O materialismo francês do século XVIII busca a igualdade na redução do homem à categoria de história natural, indivíduo de uma mesma espécie biológica, distinto não por qualificações sociais e históricas, mas por dotes naturais; de qualquer modo, como sendo essencialmente igual aos

⁷ Q. 883

*seus semelhantes.*⁸

Apesar de expressar, também uma certa positividade - a humanidade do homem não se encontra no "além", mas na sua "natureza biológica" e, portanto, todos são naturalmente iguais - este ponto de vista, na sua totalidade, não é capaz de perceber o que o homem é efetivamente, acabando por reduzi-lo a uma das suas determinações existenciais, não ultrapassando, por isso, o ponto de vista próprio ao senso comum que afirma: "Todos nascemos nus",⁹ expressão maior da igualdade natural entre os homens.

A parcialidade desta concepção chega ao seu limite aí, pois neste raciocínio, somos iguais enquanto fazemos parte da mesma espécie animal, o que não impossibilita a existência de desigualdades entre os homens, uma vez que estas acontecem ao nível social e não "natural".

Nesta mesma linha põe-se a crítica ao humanismo idealista, ele busca um "homem em geral", uma essência humana fixa e imutável no tempo e no espaço. Aqui, porém, essa essência é encontrada no lado oposto do humanismo vulgar: na consciência do homem.¹⁰ É no homem

⁸ Q. 1280

⁹ Q. 887 - 888

¹⁰ Cf. Q. 885

entendido como "espírito" que se encontra sua diferença específica. É na faculdade de racionar que se apreende a unidade entre os homens. A consciência apresenta-se como a instância capaz de unir "igualmente" todos os homens, por isso a Filosofia é, por excelência, democrática: "Omnis enim philosophia, cum ad communem hominum cogitandi facultatem revocet, per se democratica est; ideoque ab optimatibus non iniuria sibi existimatur perniciosa".¹¹

3.2. A FILOSOFIA DA PRÁXIS COMO HUMANISMO "ABSOLUTO"

Estas concepções buscam uma abstração, um conceito unitário que seja capaz de a prioristicamente conter todo o humano. Isso é manifestação do resíduo teológico aí presente. A "unidade" do gênero humano não pode ser buscada na "natureza biológica" do homem ou no conceito de "espírito", nem mesmo em qualquer noção de "homem em geral", pois quando se envereda por este caminho, pressupõe-se uma unidade perfeita entre os homens (todos pensam, todos comem, etc.) e escamoteia-se as cisões entre eles existentes.

¹¹ O. 887

Na verdade não é a partir da alimentação ou de qualquer faculdade do homem que deve ser buscada essa unidade. Gramsci mostra que o ato de se alimentar não é puramente biológico, é uma expressão das relações sociais, todo agrupamento humano tem sua alimentação fundamental própria, por isso não pode ser apresentada como a diferença específica, pois, neste raciocínio, poderíamos afirmar que o homem é o que ele veste, é sua moradia, sua família (reprodução), etc., uma vez que aí se manifestam elementos exclusivos ao homem, próprios à vida social. Diz ainda:

Tão pouco a "faculdade de racionar" ou o "espírito" criou a referida unidade, nem também pode ser reconhecida como fato "unitário", já que é um conceito apenas formal e categórico. Não o "pensamento", mas o que realmente se pensa, une ou diferencia os homens.¹²

É a práxis humana total que é capaz de diferenciar, de modo radical, o homem dos demais animais. É o conjunto das relações sociais (relação do homem com a natureza

¹² Q. 885. Uma outra abordagem da antropologia marxista encontramos em Rui Fausto: "Marxismo, Humanismo e Anti-humanismo", in Marx, Lógica e Política, v.1, brasiliense, São Paulo, 1987, pp. 31 - 33. Para Rui Fausto o marxismo se distancia tanto do humanismo (posição do homem) como do anti-humanismo (negação pura e simples do homem).

e do homem com os outros homens) que permite a apreensão do que o homem é realmente na sua especificidade.

Ao compreender a "natureza humana" como o conjunto das relações sociais a Filosofia da Práxis expulsa, de vez, a antiga empresa que visava determinar uma essência humana imutável, fixa, na medida em que nega qualquer aceção que parta de uma "idéia" do homem. É no conjunto das relações sociais que se deve buscar o caráter "unitário" do homem, pois é aí que ele realiza praticamente esta unidade. O específico da performance humana acontece na sua relação com a natureza e com os outros homens. É na práxis que se reconhece a natureza específica do homem, isto porque nesta esfera emerge ' o modo específico do homem responder às suas carências. Necessidade e liberdade, pensamento e ação, natureza e história, Filosofia e ciência, política e Filosofia, mostram-se, na categoria de práxis, como geneticamente unidas. A práxis reúne em si todas estas determinações sem primar pela exclusividade de uma sobre as demais, nela estas se inter-relacionam no engajamento' do homem rumo à transformação do mundo e da sociedade.

A "natureza humana" não pode ser encontrada' em entidades meta-históricas, nem em nenhum homem em particular, na sua individualidade,¹³ ela é "calculável"

¹³ Cf. Q. 1337

nos institutos criados pelo homem para se relacionar com a natureza e se inter-relacionar: ciência, técnica, filosofia, partidos, etc.. Diz Gramsci:

Dado que o homem é também o conjunto das suas condições de vida, pode-se medir quantitativamente a diferença entre o passado e o presente, já que é possível medir a proporção na qual o homem domina a natureza e o acaso.¹⁴ E ainda: Na história, a "igualdade" real - ou seja, o grau de "espiritualidade" atingido pelo processo histórico da "natureza humana" - é idêntica ao sistema de associações "privadas e públicas", "explícitas e implícitas", que se entrecruzam no "estado" e no sistema político mundial: trata-se de "igualdades" sentidas como tais entre membros de uma associação e de "desigualdades" sentidas entre as diversas associações; (...). Desta forma chega-se também a igualdade ou equação entre "filosofia e política", entre pensamento e ação...¹⁵

Neste caso a unidade não é formal, "ideal" e imutável, ela se concretiza na conjugação do pensar e do agir, na filosofia, na ciência, na produção e na política. O

14 Ibidem

15 Q. 886

aspecto unitário do gênero humano efetiva-se na história, isto significa dizer que ele é uma "concordia discors", dado que as realções sociais são perpassadas por interesses dos diversos grupos aí atuantes, o que torna inviável qualquer "unidade" cujo ponto de partida seja posto a priori.

A grandeza desta compreensão, segundo Gramsci, está no fato dela incluir a idéia de devir. O devir é uma expressão filosófica que resgata, em toda a sua abrangência, a categoria de movimento. O movimento é aí entendido enquanto realidade dialética, contraditória.

O devir possibilita uma compreensão historicista da natureza humana que não é vista como algo fixo, imutável, pois o homem transforma-se com o transformar-se das relações sociais. Com o devir a natureza humana não é entendida como a priori unitária, mas como uma "concordia discors" que tem em si as razões de uma unidade possível.

É por isso que Gramsci faz questão de ressaltar as divergências e relações entre progresso e devir. O primeiro está preso ao evolucionismo cientificista que faz questão de prever e medir a relação entre a sociiedade e a natureza, contrapondo-se a uma compreensão "mágica", religiosa dessa relação, só que o movimento é aí visto como um desenvolvimento linear que persegue otimistamente o "melhoramento" e libertação da humani

dade via ciência, que se realizará no "estágio positivo". A ideologia do progresso apregoa que a libertação humana será uma dádiva da ciência, esta com o seu desenvolvimento e crescimento vai acabar por libertar o homem.

O segundo ponto de vista não é evolucionista, mas dialético. A possibilidade ou não da emancipação humana baseia-se na derrubada ou não dos entraves presentes nas relações sociais que dificultam essa libertação. Esses entraves não são apenas de ordem gnosiológica (resolvíveis exclusivamente pela ciência), mas, e principalmente, de ordem histórica-social. O específico da idéia de devir é incluir a possibilidade 'de transformação e emancipação humana na própria práxis, ou seja a autogestão do homem como homem vem de dentro, implica na transformação das relações sociais e, por isso, na modificação da própria individualidade. O que há de comum nestas visões é que ambas emergiram com o horizonte antropocêntrico que se constitui a partir do nascimento e avanço das ciências da natureza, na modernidade.

É essa compreensão de homem que faz do marxismo um humanismo integral, absoluto que se contrapõe aos demais pelas suas parcialidades, abstratividade e por serem herdeiros do teologismo medieval. Na Filosofia da Práxis o homem não existe a partir de uma essência ou de ditames que vêm de fora da sua realidade "munda

na", mas é na "mundaneidade" mesmo que seu ser se constitue e se expressa como tal.

3.3. A FILOSOFIA DA PRÁXIS COMO HISTORICISMO "ABSOLU- TO"

O humanismo "absoluto" que é a Filosofia da Práxis, vai ser ratificado a partir dos elos que propiciam a sua compreensão como historicismo "absoluto".

Isto significa, para Gramsci, que a Filosofia da Práxis reinvia à práxis humana e ao mundo por ela elaborado (a sociedade) as demais categorias. Tudo que diz respeito ao homem tem, portanto, sua explicação na própria história e não numa exterioridade, seja ela a natureza ou uma divindade (deus, por exemplo) ou qualquer outra entidade metafísica. Há explicitamente' nos "Quaderni del Carcere" uma batalha no sentido de derrotar as teleologias dos que enveredam na "metafísica" para legitimar a ação social e política dos grupos dominantes economicamente, assim como daqueles que se utilizam desse ponto de vista para legitimar teoriamente a ação das classes subalternas. Nessas teleologias a legalidade histórico-social é fruto da "providência divina" ou da "astúcia da natureza" ou da tecnologia e não da ação concreta dos homens, entendidos coo

mo sujeitos, demiurgos de seu próprio destino.

A colocação de Gramsci sobre o marxismo como historicismo "absoluto" não implica na existência de um abismo entre natureza e história. Ele não aceita este dualismo e critica qualquer investida nesse sentido. Exemplo disso encontramos na sua referência a Lukács,¹⁶ que na década de 20, na sua obra "História e Consciência de Classe", separava realidade histórica e realidade natural. Gramsci diz que se natureza e história são concebidos dualisticamente cai-se na concepção própria à religião e à filosofia greco-romana, bem como do idealismo que não consegue unificá-los e relacioná-los a não ser verbalmente.

Ao contrário, a história humana deve ser concebida também como história natural, na medida em que o próprio ser humano, por exemplo, tem determinação natural, à qual não pode fugir, apenas modificar. Desse modo a natureza, na sua relação com a história vai, aos poucos, recuando, ou seja, se socializando, se humanizando, como mostra muito bem a história das ciências. Por isso a história humana pode ser entendida como a história da transformação da natureza em geral e da natureza humana em particular, o que torna inconcebível qualquer dualismo entre essas duas esferas.

¹⁶ Cf. Q. 1449

Que a Filosofia da Práxis seja um historicismo "absoluto" significa também que ele é eficaz praticamente, não se limitando à interpretação do mundo, mas visando antes de tudo sua transformação. Isto fica claro na identidade, reivindicada por Gramsci, entre história e Filosofia e entre Filosofia e política.

A identificação entre História e Filosofia acontece porque, diz Gramsci:

A precedência passa à prática, à história real das modificações das relações sociais das quais, portanto (e, em última análise, da economia), surgem (ou são apresentados) os problemas que o filósofo se propõe e elabora.¹⁷

Nessa concepção a Filosofia não tem uma existência em-si, como muitos filósofos entendem, ela não é deduzida de filosofias precedentes, é sim a tentativa contínua de solucionar os problemas históricos concretos, embora muitas vezes nessa tentativa tenha que polemizar com resultados e soluções de filosofias anteriores.

Essa identificação se concretiza quando a Filosofia da Práxis "traduz-se" em política. Isso é real pois ela se propõe a organizar uma "vontade coletiva", e levar a frente uma reforma prático-moral e não apenas intelectual. A Filosofia da Práxis é, também, as-

¹⁷ Q. 1272

sim, um guia de ação, uma concepção participante, interventora na realidade social. Essa identificação entre Filosofia e política radicaliza-se no fato mesmo dela ser a concepção de mundo de uma categoria social' específica: o proletariado, que visa influir e inverter de modo efetivo a relação de força presente na sociedade.

Esse historicismo é "absoluto" tendo em vista que se contrapõe aos historicismos parciais, como o hegeliano e o croceano, que resolviam os problemas históricos concretos ao nível da especulação, do "saber absoluto". "Absoluto" quer dizer na Filosofia da Práxis que esta leva às últimas consequências seu historicismo. No historicismo "absoluto" os problemas reais da história tem suas possibilidades de solução exclusivamente na história, praticamente, não noutra esfera.

Essa é a razão pela qual Gramsci critica a tentativa de Bukárin de expor, em forma de sistema, o marxismo, que devido o seu caráter de historicismo "absoluto" não pode ser sistematizado, a não ser quando estiver solucionado praticamente as contradições sociais, que formam o seu ponto de partida. Toda tentativa de sistematizar o marxismo torná-lo-á utópico, pois passa-se a prever o imprevisível, ou seja, a passagem do reino da necessidade para o da liberdade.

De modo que a compreensão gramsciana do marxismo como historicismo "absoluto" é uma tentativa ex

plícita de combater o ponto de vista do senso comum, presente no movimento operário na forma de fatalismo, assim como o historicismo especulativo que marcava forte presença na cultura italiana, principalmente na figura de Croce, como também é um combate a toda e qualquer filosofia que apele para o meta-histórico para explicar a história, por exemplo a religião, o naturalismo, etc.

3.3.1. A CRÍTICA AO HISTORICISMO ESPECULATIVO

Para Croce o Espírito é desenvolvimento, é história. A história é história do Espírito e como o próprio Espírito é história, pode-se afirmar que a história é Espírito. Como o Espírito deixa-se explicitar mais completamente na Filosofia pode-se dizer, seguindo Croce, que a história é a história da Filosofia, ou seja, é o "locus" onde as "figuras" (os conceitos) do Espírito se sucedem. O estreito vínculo que Croce visa estabelecer com a realidade, acaba, na verdade, por se dissolver, já que a história se dissolve no conceito abstrato de Espírito, ou seja, nele a história é esvaziada por completo na Filosofia (no "saber absoluto").

Ao apresentar a história como história do Espírito, Croce priva-a de seu conteúdo real, uma vez que não é capaz de perceber o momento da necessidade

(as relações sociais de produção e de troca), hipostasiando apenas o momento da liberdade (as "idéias" surgidas a partir dessas relações). Ele não é capaz de visualizar a história como processo dialético, que envolve a necessidade e a liberdade conjuntamente. Croce prescinde das relações de produção, da luta de classes e da própria participação das massas no desenvolvimento da história, pois para ele a história é sempre história do conceito, do universal, não estando, assim, ligada a interesses particulares. Croce põe no lugar da efetividade histórica (das nações, das classes, das relações de produção e de troca, dos indivíduos "descobridores" em ciência e filosofia) o conceito daí derivado: liberdade, cultura, progresso, enfim, uma abstração.

O historicismo croceano, herdeiro do idealismo alemão, reduz toda a realidade ao pensamento. O historicismo especulativo supera as filosofias anteriores ao introduzir o conceito de "criatividade", embora essa "criatividade" seja entendida apenas como atividade do pensamento.¹⁸ Nesse historicismo o pensamento cria o real, a história é deduzida dos conceitos, ao agir dessa maneira cai no solipsismo e torna-se incapacitado para perceber o processo histórico na sua concreti

¹⁸ Cf. Q. 1485

cidade e totalidade, diz Gramsci:

*A história torna-se uma história formal, uma história dos conceitos e, em última análise, uma história de intelectuais...*¹⁹

No devir histórico Croce, diz Gramsci,²⁰ não vê a dialética histórica real, mas apenas o seu desenrolar ideal. A história não é vista a partir de si mesma, mas sim a partir de um paradigma tipicamente especulativo. Esse paradigma é utilizado por Croce na sua historiografia. Ele conta a história levando em consideração apenas o momento ético-político, que é o momento da hegemonia, da direção política e do consenso presente na constituição, desenvolvimento e vida do Estado.

Ao se utilizar do momento ético-político como modelo de historiografia, Croce realiza aí o mesmo que Proudhon realizou na dialética, diz Gramsci:

Esta historiografia é um hegelianismo degenerado e mutilado, já que sua preocupação fundamental é o temor pânico dos movimentos jacobinos, de qualquer intervenção ativa das grandes massas populares como fator de progresso históri

¹⁹ Q. 1241

²⁰ Cf. Q. 1240

co,²¹

nesse sentido Croce pressupõe, diz Gramsci:

...Mecanicamente que, no processo dialético, a tese deve ser "conservada" pela antítese a fim de não destruir o próprio processo, o qual, portanto, é "previsto", como uma repetição ao in finito, mecânica e arbitrariamente prefixada.²²

Esta visão do processo dialético possibilita a Croce elevar a princípio metodológico o conceito de história ético-política (que é o mesmo de revolução pas siva, revolução-restauração e revolução sem revolução). Essa visão está explicitada na "Storia dell'Europa nel Seculo XIX" de Croce. Nela ele conta a história da Eu ropa apenas a partir de 1871, isto é, diz Gramsci:

...prescindindo do momento da luta, do momento no qual se elaboram, se unificam e se ordenam' as forças em contrastes, do momento no qual um sistema ético-político se dissolve e um outro' se elabora a ferro e fogo, no qual um sistema' de relações sociais se desagrega e decai e ou tro sistema surge e se afirma...²³

Croce assume como história apenas o momento de expan

21 Q. 1220

22 Q. 1220 - 1221

23 Q. 1227

são cultural, vê apenas o aspecto passivo da grande revolução que se iniciou na França em 1789 e se espalhou pelo resto da Europa.

A história da Europa é contada, desse modo, apenas a partir do momento em que a burguesia (antítese) para se constituir como tal faz alianças com o "velho" (tese-aristocracia fundiária e catolicismo). Esse paradigma historiográfico faz com que Croce caia numa espécie de sociologismo idealista, ou seja, o devir histórico já está esquematicamente "previsto": a tese deve ser conservada pela antítese a fim de não destruir o processo. Na verdade o que Croce faz é a apologia da tradição, própria ao historicismo romântico, no qual a tradição deve ser conservada porque é o resultado do processo histórico, é a condensação de todo o passado' histórico. A tradição é legítima, portanto, porque é produto de séculos e séculos de história e, assim, toda tentativa de destruí-la seria arbitrária e anti-histórica. Enquanto que, diz Gramsci:

Na história real, a antítese tende a destruir a tese, a síntese será uma superação, mas sem que se possa "medir" a priori os golpes como num ring convencionalmente regulado. Que isto ocorra de fato, ademais, é uma questão de política imediata, já que - na história real - o processo dialético se fragmenta em momentos parciais innumeráveis; o erro consiste em elevar a momenen

*to metodológico o que é pura imediaticidade...*²⁴

É justamente devido a esse historicismo especulativo que Croce não é capaz de perceber com clareza o alcance de várias teses marxianas. Seu historicismo' é uma viseira que lhe impossibilita a compreensão e a aceitação do historicismo "absoluto". É por isso mesmo que ele se coloca na mesma linha aberta por Bernstein, ou seja, visa demonstrar a fragilidade de certas posições de "Marx", propondo, enfim, uma revisão do marxismo.

Várias são as teses revisadas, destacaremos' as seguintes:²⁵ a primeira é aquela que compreende o materialismo histórico como uma ciência e uma compreensão geral da história, no seu lugar Croce vai afirmar que o materialismo histórico deve valer apenas como simples cânone de interpretação histórica; a segunda teoria revisada é a do valor, que, segundo Croce, não passa de uma "comparação elíptica" entre dois tipos de sociedade; e a terceira revisão quer atingir a lei acerca da queda da taxa de lucro, que na compreensão dele, se fosse estabelecida com exatidão implicaria no fim automático e iminente do capitalismo.

Croce diz que o materialismo histórico deve

²⁴ Q. 1221

²⁵ Cf. Q. 1313 - 1314

ser entendido apenas como mais uma regra a ser considerada pela historiografia, exatamente aquela que enfatiza a necessidade de se levar em consideração o fator econômico; o estudo da história deve levar em consideração vários fatores: político, social, cultural, etc. e aquele do materialismo histórico: econômico, que é apenas um fator a mais, não implicando de maneira alguma em antecipação de resultados (como no "marxismo").

Compreender o materialismo como simples cânone de interpretação histórica é a única maneira, segundo Croce, de expurgá-lo de seus a priorismos, seja ele de origem hegeliana ou evolucionista vulgar. Por ser perpassado por esses pontos de vistas o marxismo tornou-se uma metafísica da história, visto que passou a ter nas mãos todo o desenrolar da história humana, do início ao fim. O materialismo histórico quando ultrapassa o seu ser cânone historiográfico torna-se uma filosofia a priori da história, que encontra na matéria, na economia a explicação para tudo. A estrutura material torna-se, assim, uma espécie de "deus oculto", capaz de "revelar" qualquer segredo da realidade natural e/ou social.

Ao elevar a matéria à categoria última de explicação, o marxismo se equiparou às velhas metafísicas teologizantes, dualistas, diz Gramsci:

A afirmação de Croce de que a Filosofia da Práxis "destaca" a estrutura da supra-estrutura,'

recolocando assim em vigor o dualismo teológico e afirmando um "deus oculto-estrutura", não é exata e não é, tampouco, uma invenção muito' profunda.²⁶

Esta acusação é, para Gramsci, vazia e superficial, pois elege como a Filosofia da Práxis precisamente a aquele marxismo no qual prevalecia a orientação vulgar, evolucionista e positivista. Vale dizer, Croce, na verdade, não está polemizando com as colocações marxianas e sim com o marxismo que conciliou com o positivismo e com o materialismo vulgar.

A crítica à teoria do valor de Marx, por parte de Croce, segundo Gramsci,²⁷ concentra-se na tentativa de demonstrá-la como não científica. Ela não é científica porque baseia-se numa abstração, que é o Capitalismo. Não existe o capitalismo, esse não é um fato empírico, mas apenas um fato lógico, obra do pensamento de Marx, formado pela imbricação de vários conceitos abstratos.

A igualdade entre trabalho e valor, ou seja, a compreensão de que o valor é o resultado do trabalho socialmente empregado na fabricação de algo, não é científica pois não se realiza nas sociedades historica

²⁶ Q. 1300

²⁷ Cf. Q. 1261 - 1262 e 1275 - 1276

mente dadas, mas em sociedades econômicas hipotéticas. Na verdade a igualdade entre trabalho e valor é um pos tulado ético, moral, seu fundamento está na comparação entre a sociedade capitalista, que é "ideal", um "tipo", uma abstração da realidade econômica, entendida redu tivamente como sociedade do trabalho, e outra sociedade que se constituiria apenas no futuro.

Segundo Croce isso fica explícito na postula ção, por parte de Marx, da mais-valia. Somente em vir tude do seu procedimento abstrato é que Marx consegue definir este conceito, pois cientificamente não tem sentido, como revela sua denominação mesma que significa extra-valor, sobre-valor. Desse modo "O Capital" co loca-se em um ponto de vista moral, já que somente de um tal ponto de vista é que se pode afirmar que existe uma mais-valia com relação ao valor econômico. A econo mia só conhece valores, assim quando Marx fala de mais-valia sai do âmbito científico da análise econômica.

Gramsci refuta essas colocações de Croce mos trando que o conceito de valor-trabalho não é uma abs tração arbitrária de Marx. Inicialmente mostra que de pois da "descoberta" da economia clássica de que a fon te de riqueza não estava na natureza ou em outra esfe ra qualquer, mas no trabalho humano, toda investigação de caráter econômico tem que partir daí, diz ele:

Se este é o ponto de partida da ciência econômica e se assim foi fixado o conceito fundamenta

*tal da economia, qualquer investigação ulterior não poderá senão aprofundar teoricamente o conceito de "trabalho", o qual, entretanto, não poderá ser afogado no conceito mais genérico 'de indústria e atividade, mas deverá ao contrário, ser fixado naquela atividade humana que, em qualquer forma social, é igualmente necessária.*²⁸

A Filosofia da Práxis ao colocar o valor como o trabalho socialmente necessário aprofunda radicalmente essa "descoberta" da economia clássica. Ao fazer isto ela não parte de princípios gerais, filosóficos, eternos como os da "economia pura" de Croce, mas daquela realidade que deve ser, segundo Gramsci, o ponto de partida da ciência econômica moderna, diz ele:

*...O fato histórico determinado da ciência econômica moderna não pode ser senão o de mercadoria, de produção e distribuição de mercadorias, e não um conceito filosófico, como pretendia' Croce...*²⁹

Estes conceitos são abstrações, mas não são arbitrárias e sim "determinadas". Isto significa que os conceitos de Marx não são a-históricos, neles não se

28 Q. 1264

29 Q. 1311

presencia uma cisão entre teoria e realidade, mas sim que a realidade é, nesses conceitos, apreendida no seu ser verdadeiro, na sua universalidade e concreticidade. A abstração deve ser entendida não como generalização, que cai na indeterminação, mas como historicamente determinada, diz Gramsci:

*Abstração será sempre abstração de uma categoria histórica determinada, vista precisamente' enquanto categoria e não enquanto individualidade múltipla.*³⁰

De modo que os conceitos de Capitalismo, valor-trabalho, mais-valia, etc. não são "hipóteses arbitrárias" nem postulados éticos, são, sim, a individualização conceitual de realidades realmente (historicamente) existentes. Ao contrário do que diz Croce esses conceitos d'O Capital mostram-se superiores à "economia pura" na medida em que não encobrem partes da realidade, desvendando todos os seus aspectos, mesmo os contraditórios, diz Gramsci:

Abstrai-se a multiplicidade individual dos agentes econômicos da sociedade moderna quando se fala de capitalistas, mas a abstração permanece precisamente no âmbito de uma economia capitalista e não de uma atividade econômica genê-

³⁰ Q. 1276

*rica que abstraia, em suas categorias, todos ' os agentes econômicos surgidos na história mundial, reduzindo-os genérica e indeterminadamente ao homem biológico.*³¹

A Filosofia da Práxis, diz Gramsci, contra põe-se, assim, ao procedimento croceano que visava de terminar um valor econômico em geral baseado na utili dade,³² razão pela qual não compreendeu o verdadeiro ' sentido da mais-valia. Croce é incapaz de perceber que quando Marx fala de mais-valia não está relacionando-a ao valor econômico em geral, mas comparando dois valo res econômicos: o valor econômico da força de trabalho e o valor econômico das mercadorias produzidas pelo tra balhador e afirmando que o valor das mercadorias produ zidas pelo trabalhador constitui um excedente, um mais em relação ao valor força de trabalho. O conceito de mais-valia mostra-se, assim, tranquilamente aceitável' no âmbito da ciência econômica e evidencia-se o carã ter sofismático da argumentação de Croce, que dizia ser a mais-valia um postulado ético.

Gramsci enfatiza ainda que este procedimento da Filosofia da Práxis possibilita a determinação dos homens como os únicos produtores de valores, concordan

³¹ Q. 1277

³² Cf. Q. 1275

do totalmente com os critérios postos pelo humanismo e historicismo "absoluto", invalidando, portanto, qualquer concepção a-histórica do valor.

Nessa mesma direção especulativa põe-se a interpretação croceana da lei tendencial da queda da taxa de lucro, que é mais uma "hipótese arbitrária" de Marx, pois se fosse verdadeira implicaria no fim imediato do capitalismo.³³

No entender de Croce Marx afirma nessa lei que a partir do momento em que a produção de mercadorias passa a ser implementada com a tecnologia emerge, ao mesmo tempo, uma queda da taxa de lucro do capitalista, tendo em vista os gastos dessa implementação (implantação, manutenção, etc.).

Croce rejeita esta lei demonstrando que o progresso técnico, ao contrário do que afirma Marx, amplia a produtividade do trabalho, aumentando e não diminuindo o lucro.³⁴

Gramsci detecta dois erros básicos na argumentação de Croce: o progresso técnico determina, per se, a queda da taxa de lucro, não considerando, por is

³³ Cf. Q. 1283. A lei da queda tendencial da taxa de lucro tem gerado sérias controversias nos intérpretes de Marx. Vj. a respeito Rui Fausto - op. cit. v. 2, nota 105, pp. 262 - 267.

³⁴ Cf. Q. 1278

so, algo fundamental em Marx, o valor-trabalho, diz ele:

*O erro de Croce é de natureza variada; ele parte do pressuposto de que todo progresso técnico determina imediatamente, como tal, uma queda da taxa de lucro, o que é errado, pois O Capital afirma apenas que o progresso técnico determina um processo de desenvolvimento contraditório, do qual um dos aspectos é a queda tendencial. Ele afirma levar em conta todas as premissas da economia crítica, mas esquece a lei do valor trabalho socialmente necessário.*³⁵

Contra-pondo-se a esse ponto de vista Gramsci vai reinviar a lei da queda da taxa de lucro à exposição geral presente no Capital de Marx, em especial ao primeiro volume, que trata da mais-valia relativa, da qual esta lei é um aspecto contraditório; Croce desconhece o primeiro volume do Capital, motivo pelo qual afirma que o progresso técnico traz lucro como se Marx desconhecesse que a utilização da tecnologia na produção gerasse mais-valia.

Gramsci mostra como no primeiro volume d'O Capital esse aspecto já fora tratado, só que, ao contrário de Croce, o que vai sobressair aí é o relacionamen

³⁵ Q. 1282

to entre a técnica e o trabalho, como essas categorias se relacionam na implementação da primeira, na tentativa de não esquecer o elemento fundamental na formação do valor: o trabalho.³⁶ Com a técnica o trabalho excedente, apropriado pelo capitalista, vai aumentar, gerando o que Marx chama de mais-valia relativa, se aumenta a quantidade de mais-valia sem aumentar a jornada de trabalho. Além disso a tecnologia vai permitir o aumento da produtividade acima da média social, possibilitando rechonchudos lucros ao empresário, que vão se escasseando na medida em que a tecnologia vai sendo implantada por todos, igualando de novo a média social da produtividade do trabalho, diz Gramsci:

O progresso técnico possibilita a cada empresa a chance molecular de aumentar a produtividade do trabalho acima da média social e, consequentemente, de auferir lucros excepcionais (como vem estudado no volume I); mas apenas o referido progresso se socializa, esta vantagem inicial se perde gradativamente, funcionando a lei da média social do trabalho, que através da concorrência abaixa preços e lucros: neste ponto, ocorre uma queda da taxa de lucro, já que a com

³⁶ Cf. Q. 1281

posição orgânica do capital revela-se desfavorável. ³⁷

Nesta altura alterou-se significativamente a composição geral do capital, isto é, aumentou-se o capital constante (meios de produção) e diminuiu-se o capital variável (força de trabalho) que é a verdadeira fonte do valor, determinando, assim, a queda da taxa de lucro. Por isso, diz Gramsci:

Os empresários tendem a prolongar a chance inicial, inclusive por meio de intervenção legislativa: defesa de patentes, de segredos industriais, etc... ³⁸

Em resumo, o erro de Croce foi não ter entendido o caráter tendencial dessa lei. Ele não percebeu que Marx elaborou sua teoria isolando elementos e forças contra-operantes ³⁹ que na realidade se constituem com o desenvolvimento do capital, como por exemplo, as patentes, os segredos, etc.. Nesse sentido, diz Gramsci:

Esta lei deveria ser estudada sobre a base do taylorismo e do fordismo. Não são estes dois '

37 Ibidem

38 Ibidem

39 Cf. Q. 1279

*métodos de produção e de trabalho tentativas ' progressivas para superar a lei tendencial, eludindo-a graças à multiplicação das variáveis' nas condições do aumento progressivo do capital constante?*⁴⁰

Essas variáveis são as seguintes:⁴¹ utilização das mais modernas máquinas e metais mais resistentes, criação do operário altamente qualificado, diminuição dos desgastes no material de fabricação, utilização maior de subprodutos e das energias calóricas, por exemplo, dos altos fornos para aquecimento das habitações, etc. e continua Gramsci:

*Com cada uma dessas inovações, o industrial ' passa de um período de custos crescentes (isto é, de queda da taxa de lucro) para um período' de custos decrescentes, na medida em que goza de um monopólio de iniciativa que pode durar muito tempo, relativamente.*⁴²

Daí ter sido a lei tendencial da queda da taxa de lucro a base que forjou o americanismo, isto é, a causa do aparecimento acelerado de novos métodos de trabalho e

⁴⁰ Q. 1312

⁴¹ Cf. Q. 1312 - 1313

⁴² Q. 1312

de produção.⁴³

Na verdade, observa Gramsci,⁴⁴ essa posição liquidacionista de Croce se apresenta como uma ofensiva, no sentido de atingir nas bases a Filosofia da Práxis, no entanto, a partir de uma análise apurada, ela se mostra meramente defensiva, diz Gramsci:

*Pode-se dizer que Croce não se interessa tanto em combater a filosofia da práxis quanto o economicismo histórico que penetrou na concepção' de mundo tradicional, desagregando-a e, por isso, tornando-a "politicamente" menos resistente; não interessa tanto em "converter" os adversários quanto em reforçar o seu próprio campo;...*⁴⁵

Isto torna-se visível no fato dele pouco aprofundar as colocações de Marx; na leitura desqualificada da teoria do valor e no seu exame da lei da queda da taxa de lucro, isolando-a do processo no qual foi concebida. Sua preocupação central não é a verdade científica, mas visa uma tarefa prático-imediata: tirar a influência do marxismo sobre os intelectuais do seu tradicional gru

⁴³ Cf. Q. 1313

⁴⁴ Cf. Q. 1254

⁴⁵ Ibidem

po social.

A crítica ao historicismo especulativo vai se radicalizar quando Gramsci constata que ele concilia com a religião, tornando-se, assim, impotente para elevar cultural e politicamente as massas. A religião é vista como uma etapa manifestativa do "espírito" no mundo; é a filosofia da infância da humanidade, por isso pode ser ensinada nas escolas.⁴⁶ Ao enveredar nesse caminho o historicismo especulativo acaba por deixar os simples na sua ignorância,⁴⁷ pois apenas poucos, os intelectuais, tem a possibilidade de chegar ao "saber absoluto", etapa em que o "espírito" se revela completamente.

3.3.2. A CRÍTICA AO FATALISMO E MECANISMO

O marxismo como historicismo "absoluto" é, também, uma tentativa gramsciana de combater o fatalismo e mecanicismo, próprios ao materialismo vulgar, presentes no movimento operário.

O fatalismo é expressão do finalismo natural

⁴⁶ Cf. Q. 1381

⁴⁷ Cf. Q. 1293 - 1298

e religioso que se infiltrou no senso comum que, por sua vez, foi aceito, consciente ou inconscientemente, por muitos teóricos do movimento operário, mesmo naqueles defensores da ciência, que não recorriam à prática concreta dos homens, mas liam a história a partir das categorias "científicas", abstratas, numa demonstração evidente de aceitação da existência de teleologia fora da realidade histórico-social. Porém o aspecto que mais chama atenção a Gramsci, no fatalismo e mecanicismo, é sua implicação prático-política.

Gramsci observa que o fatalismo e o mecanicismo são expressões de uma classe que, mesmo buscando atingir uma ideologia não mais subalterna, capaz de direção revolucionária, permanece ainda como classe subalterna justamente porque sua vitória é vista como obra do curso das coisas e não como iniciativa e função sua.

A crença no inevitável caminhar rumo ao socialismo e comunismo, mecanicamente deduzido da situação estrutural, foi de uma força tremenda no movimento operário, por isso, diz Gramsci:

Com respeito à função histórica desempenhada pela concepção fatalista da filosofia da prática, pode-se fazer o seu elogio fúnebre, reivindicando a sua utilidade para um certo período histórico, mas justamente por isso, sustentando a necessidade de sepultá-la com todas as

*honras cabíveis.*⁴⁸

Esta concepção foi importante porque propiciou em momentos difíceis a coesão do proletariado, a respeito diz Gramsci:

*Quando não se tem a iniciativa na luta, e a própria luta termina por identificar-se com uma série de derrotas, o determinismo mecânico transforma-se numa formidável força de resistência moral, de coesão, de perseverança paciente e obstinada. "Eu descreio momentaneamente, mas a força das coisas trabalha por mim a longo prazo, etc." A vontade real se disfarça em um ato de fé numa racionalidade da história, em uma forma empírica e primitiva de finalismo apaixonado, que surge como um substituto da predestinação, da providência, etc., das religiões confessionais.*⁴⁹

Também não se pode esquecer que o mecanicismo facilitou a difusão, embora deteriorada, do marxismo entre as massas.⁵⁰

Na realidade o finalismo mecânico pode ser

48 Q. 1394

49 Q. 1388

50 Cf. Q. 1858

uma força enquanto a classe se mantém subalterna, derrotada, mas se torna um perigo quando esta classe toma o poder ou quando se torna a concepção dos dirigentes da classe subalterna, diz Gramsci:

Mas, quando o "subalterno" se torna dirigente' e responsável pela atividade econômica de massa, o mecanicismo revela-se em certo ponto um perigo iminente: opera-se, então, uma revisão' de todo o modo de pensar, já que ocorreu uma modificação do ser social. Os limites e o domínio da "força das coisas" são restringidos...⁵¹

e

É por isso que se torna necessário demonstrar' sempre a futilidade do determinismo mecânico, o qual (...) quando é elevado a filosofia reflexiva e coerente por parte dos intelectuais, torna-se causa de passividade, de imbecil auto-suficiente; e isto sem esperar que o subalterno' torne-se dirigente e responsável.⁵²

Ao nível dos dirigentes o mecanicismo converte-se num impasse, acabando por manter a classe dominada na sua posição subalterna e impedindo o desenvolvimento da iniciativa política.

⁵¹ Q. 1388

⁵² Q. 1388 - 1389

O fatalismo, qualquer seja a orientação, acaba por exigir da ação dos homens que seja justificadora do "ambiente", seja porque assim o quer o destino, 'deus, etc., ou porque para ser "responsável" deve levar em consideração as "condições objetivas" (entendidas mecanicamente), caso contrário, cai-se, na compreensão deles, no voluntarismo, no subjetivismo, etc. No entender de Gramsci, a história, ao contrário, é uma contínua luta de indivíduos e grupos para mudar a realidade dada, luta esta que se torna efetiva quando os indivíduos e grupos se sentem superiores ao existente, educadores da sociedade.

3.3.3. DIALÉTICA E PRÁXIS

Apesar de Gramsci não ter desenvolvido teoricamente a questão sobre a dialética (assim como não desenvolveu completamente outras questões), este tema aparece como fundamental e é exatamente por isso que encontramos nos Quaderni várias observações a respeito do assunto que devem ser levadas em consideração.

Vale salientar que o interesse de Gramsci por este tema pode ser testemunhado quando constatamos que ele fazia parte de um projeto de estudo, nesse sentido ele se refere a uma bibliografia a ser pesquisada:

"Dialectica" dos padres Liberatori e Corsi; dois volumes de "Dialettica" de Baldassare e Labanca e "Dialettica e Logica" nos "Problemi Fundamentalì del Marxismo" de Plekhânov.⁵³

A importância da dialética em Gramsci emerge no momento mesmo que ela se torna mediação para a crítica ao idealismo e ao materialismo vulgar, ou seja, todos os problemas, por nós vislumbrados, do historicismo especulativo e do mecanicismo e fatalismo são identificados como resultado por um lado da utilização a priori da dialética e por outro pelo seu total desconhecimento.⁵⁴

Ao lado dessa função destrutiva (crítica), a dialética exerce, em Gramsci, também, uma função construtiva: é através dela que o marxismo é entendido como uma nova concepção de mundo, "traduzível" numa filosofia, numa metodologia, numa economia, etc. A dialética impossibilita qualquer separação rígida entre as partes constitutivas do marxismo, bem como inviabiliza qualquer dependência do marxismo a outras filosofias, diz Gramsci:

A função e o significado da dialética são podem ser concebidos em toda a sua fundamentalidade'

⁵³ Cf. Q. 1461

⁵⁴ Cf. Q. 1446 - 1447

se a filosofia da práxis é concebida como uma filosofia integral e original, que inicia uma nova fase na história e no desenvolvimento mundial do pensamento, na medida em que supera (e superando integra em si os seus elementos vita^{is}) tanto o idealismo quanto o materialismo' tradicionais, expressões das velhas sociedades.⁵⁵

Enquanto novo modo de pensar (método) e nova filosofia, a dialética "racional" contrapõe-se ao procedimento do senso comum que é dogmático e se funda sobre a lógica formal, diz Gramsci:

Sente-se que a dialética é algo muito difícil e árduo, pois vai ao encontro do vulgar senso comum, que é dogmático, ávido de certezas peremptórias, tendo a lógica formal como sua expressão.⁵⁶

O materialismo vulgar, com seus representantes no movimento operário, é criticado por cair no evolucionismo, como mostra a colocação gramsciana a respeito de Bukárin e Bernstein. No "Manual Popular de Sociologia" a dialética vem apenas superficialmente pressuposta, esta ausência de tematização é explicável, se

55 Q. 1425

56 Ibidem

gundo Gramsci, dada a incompreensão por parte de Bukárin da função da dialética, ou seja, ele é incapaz de percebê-la enquanto concepção que apreende a realidade histórica como movimento contraditório e postula a intervenção dos homens ("Se o ambiente é o educador ele deve por sua vez ser educado...")⁵⁷ e, por isso, cai no mecanicismo, "prevendo" a história da mesma maneira que o cientista natural prever na sua área e, assim fazendo, obtunde o senso histórico, debilita a luta, obstariculariza e retarda toda forma de intervenção "ativa" na história.

A mesma crítica é feita a Bernstein, diz Gramsci:

A afirmação de Bernstein segundo a qual o movimento é tudo e o fim é nada, sobre a aparência de uma interpretação "ortodoxa" da dialética, esconde uma concepção mecanicista da vida e do movimento histórico: as forças humanas são consideradas como passivas e não conscientes, como um elemento não diferente das coisas materiais, e o conceito de evolução vulgar, no sentido naturalístico, vem substituindo o conceito de movimento e desenvolvimento.⁵⁸

⁵⁷ Q. 1426

⁵⁸ Q. 1898 - 1899

A dialética torna-se ponto nodal em Gramsci ao alicerçar, também, sua polêmica com Croce e o idealismo em geral. Nessa polêmica a contraposição mostra-se como sendo não apenas entre dialética especulativa' (das idéias, dos conceitos) e dialética racional '(do movimento histórico-real), o contraste é mais profundo, trata-se de dois modos de conceber o processo dialético e a passagem de um momento para outro no interior desse processo. Os momentos do processo dialético (tese, antítese e síntese), em Croce, são previstos idealmente, a prioristicamente, por isso ele é considerado' por Gramsci um mutilador da dialética e é cognominado de ideólogo da restauração.⁵⁹ Da negatividade e da explicitação das contradições passa-se, no idealismo especulativo, à dialética da positividade, da conservação da "tese", que é o fundamento de todo reformismo e da reconstrução teórica (a priórica) da história por partes dos intelectuais, os quais concebem a si mesmos como os árbitros e mediadores das lutas políticas e sociais reais.

A dialética como mediação à crítica ao materialismo vulgar e historicismo especulativo aparece mais claramente se tornarmos manifesto os sentidos do termo dialética nos Quaderni de Gramsci.

⁵⁹ Cf. Q. 1219 - 1222

Quando Gramsci usa o termo dialética podemos distinguir pelo menos dois sentidos fundamentais:⁶⁰ ação recíproca e processo (por tese, antítese e síntese ou como passagem da quantidade à qualidade). O primeiro sentido aparece quase sempre unido ao adjetivo relação, nexu e unidade; o segundo vem sempre ligado a movimento, processo e desenvolvimento.

Frequentemente usado e sem dúvida o sentido mais importante do termo dialética, na linguagem gramsciana, é aquele correspondente a processo por tese, antítese e síntese. Com esse sentido ele visa indicar, em contraposição à concepção evolucionista e especulativa do curso da história, uma concepção na qual o curso histórico procede por negação e negação da negação. Esta concepção está estreitamente ligada à idéia de realidade histórica como contraditória e a dialética como o instrumento adequado para compreendê-la e possibilitar a sua superação.

Assim a relação entre filosofia e consciência das contradições está sempre presente no pensamento de Gramsci, no qual o marxismo é, enquanto Filosofia, superior às filosofias precedentes porque adqui

⁶⁰ Ver também a respeito de Norberto Bobbio - "Nota Sulla Dialettica in Gramsci", in Studi Gramsciani, Riuniti, Roma, 1973, pp. 73 - 86.

riu plena consciência das contradições, e entende a si mesmo como um elemento da contraditoriedade da história, a respeito diz Gramsci:

Em um certo sentido, portanto, a filosofia da práxis é uma reforma e um desenvolvimento do hegelianismo, é uma filosofia libertada (ou que busca libertar-se) de qualquer elemento ideológico unilateral e fanático, é a consciência plena das contradições, na qual o mesmo filósofo - entendido individualmente ou como grupo social global - não só compreende as contradições, mas coloca a si mesmo como elemento de contradição, eleva este elemento a princípio de conhecimento e, conseqüentemente, de ação.⁶¹

Não falta também em Gramsci a referência a dialética (enquanto concepção do processo histórico) relacionada à passagem da quantidade à qualidade, principalmente quando está criticando o materialismo vulgar de Bukárin, o evolucionismo e, enfim, as diversas concepções que "prevêem" o desenrolar histórico. Todas elas desconhecem o princípio hegeliano que o marxismo'

⁶¹ Q. 1487

concretizou da passagem da quantidade à qualidade,⁶² pressupondo que as forças contrastantes sejam redutíveis a quantidades fixas (e, portanto, esquematizáveis), enquanto o que acontece continuamente é a transformação da quantidade em qualidade.⁶³

No sentido de ação recíproca o termo dialética vem usado, por exemplo, na expressão "dialética intelectualais-massa". O significado da expressão é que os intelectuais e a massa não são termos sem relação, nem há entre essas categorias uma relação unívoca, mas sim biunívoca, ou seja, os intelectuais influenciam as massas, dando-lhes consciência teórica das suas aspirações, assim como a massa influencia os intelectuais, dando-lhes uma função histórica real. Gramsci usa também o termo dialética nesse sentido quando se refere à identidade entre teoria e prática, essa identidade é dialética: a teoria se justifica praticamente e a prática se justifica teoricamente. A relação entre homem e natureza é entendida, ainda, em Gramsci como ação recí

⁶² Cf. Q. 1446 - 1447. Gramsci também aqui comete um equívoco. Hegel, ao contrário, fala da transformação da qualidade em quantidade. Esse equívoco espalhou-se nos teóricos do movimento operário dirigidos intelectualmente por Engels. Ver de Hegel a *Lógica do Ser*, in *op. cit.* e de F. Engels - "Dialética, Quantidade e Qualidade", in *Anti-Düring*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1979, pp. 101 - 109.

⁶³ Cf. Q. 1432

proca, no sentido de que a natureza é um limite que "determina" a práxis humana, que por sua vez atua sobre a natureza, fazendo com que ela "recue", tornando-a cada vez mais historicizada.

Por fim o uso mais frequente do termo dialética como ação recíproca, se encontra em Gramsci a propósito da relação entre estrutura e supra-estrutura, ' diz ele:

O raciocínio se baseia sobre a necessária reciprocidade entre estrutura e supra-estrutura (reciprocidade que é precisamente o processo dialético real).⁶⁴

As colocações sobre a dialética, tornam-se, as sim, não apenas o coroamento da crítica ao mecanismo e historicismo especulativo, mas, também, o suporte para compreendermos a relação entre estrutura e supra-estrutura bem como a especificidade do conceito de ideologia em Gramsci, como veremos a seguir.

⁶⁴ Q. 1051 - 1052. Segundo Rui Fausto a teoria da ação recíproca tem sido contrabandeada pelas interpretações do marxismo vulgar. Elas, na verdade, permanecem ao nível do entendimento, pressupondo, apesar da "relação recíproca", uma ruptura entre estrutura e supra-estrutura, seguindo, assim, a lógica da identidade, Vj. Rui Fausto - op. cit., v. 2, nota 28, p. 298.

4. IDEOLOGIA E PRÁXIS

4.1 ORIGEM DO TERMO IDEOLOGIA

Gramsci inicia seu estudo sobre o conceito de ideologia reivindicando-nos ao seu aparecimento.¹ O termo ideologia é originário do sensorialismo francês do século XVIII que estava totalmente perpassado pelo cientificismo vigente. A significação deste termo era de "ciência das idéias" (um subcapítulo da Zoologia em Destutt de Tracy) e como a análise era o único método reconhecido e aplicado pela ciência, significava "análise das idéias" ou "pesquisa da origem das idéias".

Vale salientar que este foi um empreendimento do sensorialismo no sentido de derrubar de vez as antigas legitimações do "ancien régime" que a "ciência das idéias" mostrava como mitológicas e religiosas, uma vez que essas "idéias" (legitimações) eram entendidas como emanações de realidades divinas, espirituais. Para demonstrar a fragilidade desse ponto de vista os "ideólogos" faziam a decomposição das "idéias" em seus elementos originários, que não podiam ser senão as sen

¹ Cf. Q. 1490 - 1491

sações: as idéias derivam das sensações. Noutras palavras, as "idéias" são o resultado da interação entre o organismo vivo e a natureza, o meio ambiente (por isso ela é estudada na Zoologia).

O interesse de Gramsci na determinação da origem do conceito de ideologia é porque ele vai observar que surgiu na cultura contemporânea uma interpretação da Filosofia da Práxis que a equipara ao sensorialismo francês. Na verdade, esta é ou uma vertente deteriorada da Filosofia da Práxis ou outra corrente de pensamento cujos fundamentos não repousam no marxismo. O comum desses pontos de vista é a interpretação do fenômeno ideológico como um mero epifenômeno da economia, redutível a esta e que por vezes não pode ser entendido a não ser como mera aparência, ilusão.

Essa concepção da ideologia tem dominado a cultura moderna e contemporânea, inclusive no movimento operário, cujos equívocos vão se especificar na compreensão do político (do Estado mais propriamente dito), incidindo diretamente na prática política. O economicismo conjugou-se com o gnosiologismo (ambos com coloração nitidamente vulgar-materialista) pondo como critério para a determinação do caráter ideológico o seu ser expressão gnosiológica "falsa" da consciência, cujo contraposto, logicamente, passa a ser a ciência, ou seja, a consciência "verdadeira", objetiva da realidade. Na Itália a concepção de ideologia-ilusão era

propagada por Croce como sendo a concepção de Marx, que, por isso, não podia deixar de ser senão um mesquinho e conomicismo.

4.2. IDEOLOGIA COMO O CONJUNTO DAS SUPRA-ESTRUTURAS

Contra esse procedimento Gramsci vai desenvolver uma teoria das ideologias evidenciando seu aspecto positivo, prático e eficiente, embora reconhecendo que a ideologia possa em determinados casos apresentar-se no sentido pejorativo do termo. Toda tentativa de Gramsci encaminha-se no sentido de resgatar a verdadeira posição de Marx sobre o assunto e, nesse sentido, fundamenta-se basicamente no Prefácio de Para a Crítica da Economia Política de 1859.

A teoria da ideologia não pode, segundo Gramsci,² reduzir o fenômeno ideológico a um epifenômeno da fisiologia, tanto no sentido estrito da palavra, ou seja como uma simples manifestação da relação entre o corpo humano e o ambiente, como acontecimento fechado ao círculo natural; nem mesmo ao sentido metafórico ' que quando levado para a ciência da história e da soci

² Ibidem

idade vai encontrar na economia a "fisiologia" que explicaria as demais esferas, emanações ilusórias, irreais, aparentes da fisiologia da sociedade. Nesse raciocínio a economia é algo fixo, exterior e determinante' da vontade e ação dos homens, a consciência não é entendida como uma instância que perpassa e dá uma finalidade à realidade econômica, mas mero apêndice sua.

É justamente devido a esta compreensão que Gramsci vai enfatizar que a teoria marxiana da ideologia não tem nada com o sensorialismo francês, pois para o fundador da Filosofia da Práxis a origem das idéias não pode ser buscada nas sensações e, portanto, em última análise na fisiologia. Ao contrário esta deve ser entendida como uma supra-estrutura, ou seja, como uma realidade, cuja gênese é encontrada na práxis social, cuja existência é histórica, porque a categoria de historicidade perpassa toda e qualquer práxis humano-social.

Dizer que a ideologia é formada pelo conjunto das supra-estruturas significa, em Gramsci, que ela é a catarse que adquiriu em determinado tempo e lugar o desenvolvimento material dos homens. Isso equivale a dizer que a ideologia não nasce do nada, que é geneticamente determinada pela práxis humana material, na medida mesmo em que perpassa essa práxis, diz Gramsci: "... O conjunto complexo - contraditório e discordante - das supra-estruturas é o reflexo do conjunto das re-

lações sociais de produção".³

Ao compreender a ideologia como o conjunto das supra-estruturas Gramsci visa distanciar-se da versão vulgar-materialista, bem como da economicista e intenta levar às últimas consequências o antropocentrismo (subjetivismo) próprio à modernidade. Gramsci afirma a esse respeito o seguinte:

*É certo que a concepção subjetivista é própria da filosofia moderna em sua forma mais completa e avançada, de onde - e como sua superação - nasceu o materialismo histórico, o qual, na teoria das supra-estruturas, coloca em linguagem realista o que a filosofia tradicional expressa em forma especulativa.*⁴

Sabemos que a característica principal de todo pensamento clássico (grego e medieval) era ter como todo de significação algo exterior ao homem, seja a *physis* (natureza) na Grécia antiga, seja o *theos* (Deus) no período medieval. O subjetivismo moderno vai se por como a tentativa de se fazer uma "reviravolta categoral", uma crítica radical ao modo clássico de agir e de pensar. Essa empresa que começa com Bacon e Galileu, passando pelo Cogito cartesiano, chega a Kant na forma

³ Q. 1051

⁴ Q. 1413

de "reviravolta copernicana", ou seja, na passagem da tematização coisal para a tematização subjetal (condições transcendentais do homem conhecer e agir). Poderíamos afirmar, sem sombra de dúvidas, que o que caracterizou o pensamento moderno foi essa tentativa de superar o pensamento clássico pondo como referência básica para todas as categorias o homem, a subjetividade, a consciência.⁵

No entanto, como observou Gramsci, o subjetivismo moderno não foi capaz de levar às últimas consequências as suas premissas, posto que não foi capaz de relacionar consciência e história concreta dos homens, intentou-se sobrepujar o determinismo clássico pondo em seu lugar a liberdade pura. Quem vai realizar essa tarefa é a Filosofia da Práxis justamente na teoria das supra-estruturas, que é a "tradução" historicista do subjetivismo moderno, nela liberdade e necessidade são entendidos na forma de tensão histórico-real, onde consciência e realidade histórico-social interagem de forma recíproca. Desse modo, com a teoria das supra-estruturas determina-se o caráter social e histórico da consciência.

Nesse sentido Gramsci coloca a teoria das supra-estruturas da Filosofia da Práxis não na linha do

⁵ Cf. Manfredo Oliveira - "Filosofia Política: De Hobbes a Marx", in Síntese, nº 33, Belo Horizonte, 1985.

naturalismo determinista do materialismo francês, mas na perspectiva do antropocentrismo moderno, só que nela a consciência é situada sócio-historicamente. Isto fica evidente quando referindo-se ao juízo de Croce que diz que o marxismo entende a ideologia como aparência, ilusão, etc., Gramsci vai argumentar dizendo que quando a Filosofia da Práxis fala de aparência das ideologias está se referindo à sua historicidade, diz ele:

O termo "aparente", "aparência", significa exatamente isto, e nada mais que isto, e se justifica contra o dogmatismo: é a afirmação da caducidade de todo sistema ideológico, paralelamente à afirmação de uma validade histórica de todo sistema, e da necessidade dela... ⁶

Ao compreender à ideologia como o conjunto das supra-estruturas⁷ Gramsci dá

... Ao termo "ideologia" o significado mais alto de uma concepção do mundo, que se manifesta implicitamente na arte, no direito, na atividade econômica, em todas as manifestações da vida individuais e coletivas... ⁸

Nesses termos enfatiza de modo claro a ínti-

⁶ Q.1570

⁷ Cf. Q. 1299

⁸ Q. 1380

ma ligação entre a ideologia e práxis dos homens, ou seja, ele torna a referência à prática o elemento preponderante para compreensão do que é ideológico, deixando de lado o critério exclusivamente epistemológico e vulgar da "falsidade" teórico-gnosiológico na determinação do que seja ideologia.

4.3. O CARÁTER ONTOLÓGICO, GNOSIOLÓGICO E ÉTICO-NORMATIVO DA IDEOLOGIA

Na realidade se atentarmos para os textos gramscianos verificaremos que nas suas considerações sobre ideologia ele vai atribuir-lhe uma tripla dimensão positiva: uma dimensão ontológica, uma dimensão gnosiológica e uma dimensão ético-normativa.⁹ Essas dimensões são explicitamente colocadas como elementos da passagem do prefácio de Para a Crítica à Economia Política no qual Marx afirma que é através das formas jurídicas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, das formas ideológicas que os homens tomam consci-

⁹ A respeito vj. também João Agostinho dos Santos - "Gramsci: ideologia, intelectuais orgânicos e hegemonia", in Temas, nº 9, São Paulo, 1980, pp. 39 - 64. Apesar de perceber essas três dimensões da ideologia em Gramsci ele não as tematiza.

ência dos seus conflitos e os conduzem até o fim.

Ao afirmar que a ideologia tem uma dimensão ontológica Gramsci visa justamente contrapor-se àqueles que a entendiam como uma aparência, como uma ilusão, como algo irreal e enfatizar seu aspecto prático-real, "necessário". Nesse sentido deve-se, diz ele:

Recordar a frequente afirmação de Marx sobre a "solidez das crenças populares como elemento necessário de uma determinada situação." Ele diz mais ou menos o seguinte: "quando esta maneira de conceber tiver a força das crenças populares, etc (...). Outra afirmação de Marx é a de que uma persuassão popular tem, na maioria dos casos, a mesma energia de uma força material (ou algo semelhante), o que é muito significativo."¹⁰ E ainda: "Para Marx as "ideologias" não têm nada de ilusões e aparências; são uma realidade objetiva e operante."¹¹

Evidencia-se, assim, como Gramsci era enfático na afirmação da dimensão ontológica da ideologia, na demonstração de sua existência prático-objetiva e eficácia, justamente na tentativa de resgatar a posição marxiana que afirma ser através das supra-estruturas '

¹⁰ Q. 869

¹¹ Q. 436

que os homens tomam consciência de si e de suas relações e são impelidos à ação.

Na existência prático-concreta da ideologia Gramsci vai perceber que ela expressa sempre um certo saber, que é portadora de uma dimensão gnosiológica, por isso ele diz:

*A proposição contida na introdução à Crítica da Economia Política, segundo a qual os homens tomam conhecimento dos conflitos da estrutura no terreno das ideologias, deve ser considerada como uma afirmação de valor gnosiológico e não puramente psicológico e moral.*¹²

Com esta colocação Gramsci rompe com toda uma tradição de cultura moderna e mesmo com um certo marxismo, ambos tomavam como modelo de ideologia a "falsidade" gnosiológica. A representação dos conflitos sócio-materiais se dá sempre, para Gramsci, a nível ideológico, seja gnosiologicamente pobre, seja estruturado e sistematicamente organizado. Em toda prática está presente sempre um certo saber de si e de seu mundo e é este saber que lhes impulsiona, cotidianamente, a tomar as decisões que são obrigados. Mesmo na mais grosseira concepção de mundo (religiosa, mitológica, etc.) o homem representa cognitivamente, ainda que de modo

¹² Q. 1249. Gramsci não tem o texto marxiano em mãos, confundindo, talvez, por isso, a introdução com o prefácio.

intuitivo, o mundo, a si e as suas relações com os outros.

Percebemos, assim, que em Gramsci ideologia e concepção do mundo são a mesma coisa, o que não significa que a ideologia ou concepção de mundo seja um todo homogêneo, ao contrário, Gramsci diz que na sua organização interna essa esfera comporta níveis qualitativamente diferentes entre si.

Observamos também que ao afirmar o valor gnosiológico da ideologia Gramsci explicita a necessidade de se agir no sentido da compreensão de que a "inversão da práxis" não pode ser apenas material, mas também cultural, intelectual. É justamente nessa direção que ele saúda 1917, toda obra leniniana, segundo Gramsci, não se resume na reorganização produtivo-material, ela foi também um grande acontecimento cultural, filosófico na medida em que lançou os germens para o nascimento de uma nova maneira de ver a realidade, diz ele:

É neste sentido que se pode interpretar a tese do proletariado alemão como herdeiro da filosofia clássica alemã, e pode-se afirmar que a teorização e a realização da hegemonia, praticada por Ilíci (Lênin), foi também um grande acontecimento metafísico"¹³ e "É por isso que

¹³ Q. 886

se deve chamar atenção para o fato de que o desenvolvimento político do conceito de hegemonia representa - além do progresso político-prático - um grande progresso filosófico, já que implica e supõe necessariamente uma unidade intelectual e uma ética adequadas a uma concepção do real que superou o senso comum e tornou-se crítica, mesmo que dentro de limites ainda restritos. ¹⁴

Por fim temos a dimensão ético-normativa da ideologia, nela Gramsci polemiza com Croce, para o qual em "Materialismo Histórico e Economia Marxista", é religião qualquer concepção de mundo que se apresenta como uma moral, que induz a uma ação, a uma prática. Dada essa concepção croceana de religião, pergunta Gramsci: "Se por religião deve-se entender uma concepção do mundo (uma filosofia) com uma norma de conduta adequada, que diferença pode existir entre religião e ideologia (ou instrumento de ação)...?"¹⁵ Por que chamar essa concepção de mundo de religião e não de ideologia? Embora toda concepção religiosa seja uma ideologia, nem toda ideologia, em Gramsci, implica numa religião, pois para que se verifique a existência de uma atitude religi

¹⁴ Q. 1385 - 1386

¹⁵ Q. 1269

osa é necessário o culto, uma relação determinada entre o homem e a divindade. Na realidade no mundo moderno tem-se atribuído o caráter de religioso, de religião, a sentimentos e atitudes que nada tem a ver com a religião. Nesse sentido Gramsci diz que no conceito de religião estão pressupostos três elementos fundamentais: 1º) a crença de que existe uma ou mais divindades pessoais que transcendem as condições terrestres temporais; 2º) o sentimento dos homens de que dependem destes seres superiores que governam totalmente a vida do cosmo; 3º) a existência de um sistema de relações (culto) entre os homens e os deuses".¹⁶

Na verdade o que Croce chama de religião é entendido por Gramsci como ideologia, posto que para Gramsci ideologia implica numa concepção de mundo, na qual os homens tomam consciência de seus conflitos, impulsionando-os à ação, à resolução prática desses conflitos.

É levando em consideração esse aspecto da teoria da ideologia da Filosofia da Práxis que Gramsci vai mostrar como é frágil o ponto de partida de H. de Man, no seu livro "Il superamento del marxismo", que diz ter superado o marxismo porque lançou a luz, no seu estudo, sobre os valores éticos e psicológicos dos mo-

¹⁶ Q. 715 - 716

vimentos operários. A interpretação da Filosofia da Práxis de De Man é mecanicista, na qual os valores morais não são considerados, uma vez que o que importa é a "causa", no caso a economia. O que há, verdadeiramente, é apenas uma superação imaginária da Filosofia da Práxis, posto que esses valores morais e psicológicos são nela considerados, enquanto ideologia, como um aspecto importante da realidade social. Isso é evidente na afirmação da Filosofia da Práxis de que é no terreno das ideologias que os homens adquirem consciência ' de sua posição social, afirmação esta que não tem validade apenas ontológica e gnosiológica, mas também ético-normativa.¹⁷

Em resumo, o critério em Gramsci, para o discernimento do caráter ideológico de uma determinada realidade, fundamenta-se na sua função social e validade gnosiológica e moral, ou seja, na capacidade dessa realidade colocar os homens em movimento, em ação, isto fica evidente quando ele diz:

É necessário, por conseguinte, distinguir entre ideologias historicamente orgânicas, isto é, que são necessárias a uma determinada estrutura, e ideologias arbitrárias, racionalistas, "desejadas". Na medida em que são historicamen

¹⁷ Cf. Q. 1501

*te necessárias, as ideologias têm uma validade "psicológica": elas "organizam" as massas humanas, formam o terreno sobre o qual os homens se movimentam, adquirem consciência de sua posição, lutam, etc.*¹⁸

Isso não significa que Gramsci desconheça o sentido pejorativo que se atribui à ideologia (ilusão, aparência, etc.) e não significa nem mesmo que não utilize ideologia nesse sentido. No entanto, o seu critério não é gnosiológico, mas ontológico-prático, ou seja, ele leva em consideração a sua função social, sua capacidade de "traduzir-se" em normas práticas de ação dos homens. As ideologias são consideradas por ele pejorativamente "Na medida em que são "arbitrárias", ... pois elas não criam senão movimentos individuais, polémicas, etc."¹⁹

Gramsci admite até o adjetivo de aparente, de ilusão à ideologia, denotando seu caráter de historicidade, esse sentido é atribuído à ideologia sempre, para indicar que sua função social é brevíssima, quando está relacionada apenas a interesses "ocasionais" de grupos ou de um grupo social, como por exemplo as chamadas ideologias políticas, elaboradas em função da

18 Q. 868 - 869

19 Ibidem

prática política imediata ou então quando não tem nenhuma relação com as necessidades dos grupos sociais ("ideologias arbitrárias"). A respeito disso diz Gramsci que a prática política é o primeiro momento de explicitação da ideologia, diz ele:

*Numa Filosofia da Práxis, a distinção não será entre os momentos do Espírito Absoluto, mas entre os graus da supra-estrutura, tratando-se, portanto, de estabelecer a posição dialética da atividade política (e da ciência correspondente) como determinado grau supra-estrutural. Poder-se-ia dizer, como primeiro aceno e aproximação, que a atividade política é o primeiro momento em que a supra-estrutura está ainda na fase imediata de mera afirmação voluntária, in distinta e elementar.*²⁰

Existem outros níveis da ideologia que se tornam menos "aparente" e "ilusórios" na medida em que tem uma organicidade maior com a realidade histórico-social, pois não estão relacionados aos interesses sociais imediatos, embora sejam expressão universal dos interesses sociais cindidos nas relações sociais realmente existentes (por exemplo a ciência e a Filosofia - que quando passam a influir imediatamente na prática

²⁰ Q. 1568 - 1569

política perdem sua relação de universalidade com uma classe fundamental ou com o interesse social em geral, como por exemplo, no fascismo).

O fato da ideologia, em Gramsci, ser percebida prevalentemente no seu aspecto de historicidade faz com que sua teoria da ideologia seja ao mesmo tempo uma crítica às ideologias vigentes, uma tentativa de mostrar a caducidade das supra-estruturas de seu tempo. Essa crítica superadora visa todos os espaços ocupados pela ideologia, desde o senso comum à Filosofia, bem como na demonstração do caráter paralizante do cientificismo, que se fixa na "previsão" dos fatos. Diz ele:

A crítica das ideologias na Filosofia da Práxis, engloba o conjunto das supra-estruturas e afirma a sua rápida caducidade na medida em que tendem a esconder a realidade, isto é, a luta e a contradição ainda quando sejam tais supra-estruturas "formalmente" dialéticas (como o Croceanismo), ou seja, quando desenvolvem uma dialética especulativa e conceitual e não vêm a dialética no próprio devir histórico.²¹

A crítica e polêmica com as ideologias adversárias é uma demonstração explícita de como a Filosofia da Práxis não as considera como mera ilusão, delírio e loucura

²¹ Q. 1320

ra, é, essa uma visão estreita e anti-histórica (Gramsci refere-se ao juízo de Bukárin sobre as filosofias passadas).²² Vale dizer, em Gramsci, a crítica à ideologia não é apenas gnosiológica, mas prático-gnosiológico. Somente destruindo o terreno sobre o qual se ergue determinada polêmica ideológica é que efetivamente estará superada a "falsa" ideologia. Não enxergar esse aspecto na crítica às ideologias é o que faz os estudos sobre o assunto superficiais, diz ele:

Digo com "profundidade" intencionalmente, pois eles foram estudados, mas de pontos de vista superficiais e banais, como certos estudiosos' do vestuário estudam as curiosidades da moda feminina, isto é, com a persuassão de que certos fenômenos são destruídos depois de explicados "realisticamente", como se fossem superstições populares (que, de resto, também não se destroem ao serem explicadas).²³

4.4. O CONCEITO DE "BLOCO HISTÓRICO"

O que há na verdade em todas posições que fi

²² Cf. Q. 1416 - 1417

²³ Q. 1616

cam presas a uma avaliação parcial do fenômeno ideológico, é uma separação mecânica entre práxis material e as chamadas formas ideológicas, seja porque superavalorizam a ideologia, tornando-a o fator determinante da práxis humana total (H. De Man, por exemplo) ou porque a entendem como redutível à práxis material (Bukárin, por exemplo). Na primeira posição são as motivações psicológicas e morais que, exclusivamente movimentam a prática concreta dos homens; na segunda toda e qualquer atividade é explicitável chegando-se à sua causa, que são os interesses "sordidamente judaicos" (interesses econômicos imediatos).

Esta separação entre estrutura e supra-estrutura foi a arma principal utilizada por Croce para combater o marxismo. Segundo Croce ao destacar a estrutura da supra-estrutura o marxismo caiu no dualismo teológico, erigiu um "deus-oculto", a estrutura. Gramsci contrapõe-se a esse ponto de vista primeiramente recorrendo às Teses contra Feuerbach, pergunta ele: "Será que a estrutura é concebida como algo imóvel e absoluto, ou pelo contrário, como a própria realidade em movimento? A afirmação das Teses sobre Feuerbach de que "O educador deve ser educado", não coloca uma relação necessária de reação ativa do homem sobre a estrutura,

afirmando a unidade do processo do real?"²⁴ Ao recorrer a Marx, Gramsci visa eliminar qualquer possibilidade ' de compreensão da práxis humana material como algo exterior ao homem, isenta de teleologias, ao contrário, mostra como a subjetividade humana, socialmente determinada, reage sobre a práxis material.

O aspecto principal da argumentação de Gramsci encaminha-se no sentido da compreensão dessas esferas (estrutura e supra-estrutura) como uma unidade, como um "bloco". A separação entre essas duas esferas foi ocasionada, segundo Gramsci, pela utilização metafórica das categorias próprias às ciências naturais. "Elas adquiriram alto grau de cientificidade quando deixaram de fazer suas classificações segundo a cor da pele, das plumas, do pêlo dos animais e passaram a classificar segundo a estrutura anatômica. A redução de toda realidade histórico-social à sua anatomia foi o erro praticado pelo economicismo e pelo mecanicismo, no entanto este não é o caso da Filosofia da Práxis, posto que, diz Gramsci:

Na história dos homens, cuja finalidade não é classificar naturalisticamente os fatos, a "cor da pele" faz "bloco" com a estrutura anatômica e com todas as afirmações fisiológicas; não

²⁴ Q. 1300

se pode pensar em um indivíduo "despelado" como sendo verdadeiro "indivíduo", mas tampouco pode-se supor que este seja o indivíduo "desossado" e sem esqueleto.²⁵

Todas essas colocações se explicitam a par-tir do momento em que Gramsci utiliza o conceito de "bloco histórico", diz ele:

A análise dessas afirmações, creio, conduz ao fortalecimento da concepção de "bloco históri-co", no qual, justamente, as forças materiais' são o conteúdo e as ideologias são a forma - 'sendo que esta distinção entre forma e conteú-do é puramente didática, já que as forças mate-riais não seriam historicamente concebíveis 'sem forma e as ideologias seriam fantasias in-dividuais sem as forças materiais.²⁶

Bloco histórico significa, assim, que a realidade soci-al é uma totalidade formada por esferas complexas e contraditórias, reduzíveis a nível analítico em praxis material e atividade espiritual, ideológica dos homens. Que esse bloco seja histórico significa que ele se es-pecifica nas relações de forças concretas existentes 'entre os homens (da força social à política e ideolôgi

25 Q. 1238

26 Q. 869

ca) nas formações nacionais particulares, como também devido ao fato de ser perpassado pela categoria de historicidade, ou seja, o "bloco histórico" traz em si as possibilidades de desenvolvimento, do devir dialético-real.²⁷

Vários são os problemas práticos, segundo Gramsci, que podem resultar de uma leitura problemática, mecanicista da ideologia, como exemplo enumeramos os seguintes: concepção burocrática do centralismo; incapacidade de perceber a diferença entre o que é "ocasional" e o que é "orgânico" nas análises de situação; e uma concepção equivocada do que seja uma crise histórica fundamental.

O típico do centralismo burocrático é o seu distanciamento do movimento vivo, histórico da realidade político-social. Nele toda ação está "presente" na doutrina. Há uma espécie de canalização, para a doutrina, de todos os desejos e vontades e, por isso, acaba-se por tornar a organização de casta e a direção sacerdotal, à qual devem ser submetidos os demais membros da organização e o próprio movimento do real, sobre o qual agirão esses membros. Criticando essa postura diz Gramsci:

Se o elemento constitutivo de um organismo é

²⁷ Cf. Q. 1299 e 1237 - 1238

colocado num sistema rígrado e rigorosamente formulado, tem-se um tipo de direção de casta e sacerdotal. Mas, poderão existir ainda "a garantia" da imutabilidade? Não existe. As fórmulas serão repetidas de memória, sem se mudar uma sílaba ou vírgula, mas a atividade real será outra.²⁸

O centralismo que deve ser aquela instância capaz de facilitar a prática política, porque expressão da correta articulação entre a vontade política e realidade social, acaba por se burocratizar quando passa a conceber dogmaticamente a ideologia, destacando-a do movimento real, diz Gramsci:

*Não é preciso conceber a "ideologia", a doutrina como algo artificial e sobreposto mecanicamente (como uma roupa sobre a pele e não como a pele que é organicamente produzida pelo organismo biológico animal), mas historicamente como uma luta incessante.*²⁹

Quando se está imbuido dessa visão imagina-se construir um organismo perfeito, definitivo o que leva ao desastre da organização que passa a articular-se fechadamente, atolando-se em disputas meramente aca

28 Q. 337

29 Ibidem

dêmicas. Nesse tipo de centralismo desconhece-se um elemento fundamental que poderá levá-lo a uma consciência coletiva cada vez mais elevada, o movimento histórico real. O centralismo é formado por três elementos, diz Gramsci:

...Doutrina, composição "física" da sociedade' de um determinado pessoal historicamente determinado e movimento real histórico. O primeiro e o segundo elementos caem sob o controle da vontade associada e deliberante. O terceiro elemento reage permanentemente sobre os dois e determina a luta incessante, teórica e prática, para elevar o organismo a consciências coletivas cada vez mais alta e refinadas.³⁰

Nessa mesma linha põe-se a crítica de Gramsci ao conceito de crise histórica no movimento operário. A crise histórica fundamental foi interpretada, sempre, de maneira economicista, separando elementos do bloco histórico inseparáveis na realidade concreta, como é o caso de ideologia e economia, ou seja, passa-se a buscar unicamente na economia o termômetro para medir a possibilidade da "inversão da práxis". Nesse ponto de vista a "inversão da práxis" é automaticamente determinada por uma crise econômica profunda, diz Gramsci:

30 Ibidem

Nestas maneiras de pensar não se leva em conta o fator "tempo" e, em última análise, a própria "economia" no sentido de não se compreender que os movimentos ideológicos de massa estão sempre atrasados em relação aos fenômenos econômicos de massa e de que, portanto, em determinados momentos, o impulso automático devido ao fator econômico é afrouxado, travado ou até destruído momentaneamente por elementos ideológicos tradicionais.³¹

Segundo o raciocínio de Gramsci podemos interpretar que para ele as crises econômicas, per se, não produzem uma crise histórica fundamental, apenas podem favorecer sua emergência, posto que, diz ele:

Uma iniciativa política apropriada é sempre necessária para libertar o impulso econômico dos entraves da política tradicional, para modificar a direção política de determinadas forças' que devem ser absorvidas para criar um bloco histórico econômico-político novo, homogêneo, sem contradições...³²

Somente no momento em que essa crise econômica é, de alguma maneira, elevada a nível da consciência dos homens e eles, assim, são impulsionados a invertê-la, é

31 Q. 1612

32 Ibidem

que acontece uma crise histórica fundamental, uma vez que a crise econômica foi acompanhada por uma "crise de autoridade" que acontece, segundo Gramsci:

*Se a classe dominante perdeu o consenso, ou seja, não é mais "dirigente", mas unicamente "dominante", detentora apenas da força coercitiva, isso significa exatamente que a grande massa se encontra distanciada das ideologias tradicionais, não acredita mais naquilo que antes acreditavam.*³³

Noutras palavras, para Gramsci, uma crise histórica fundamental é um processo complexo, no qual é difícil mostrar mecanicamente a "causa". Na prática é quase impossível separar crise econômica das crises políticas, ideológicas, etc., pois, diz ele: "Se trata de um processo com muitas manifestações, nas quais causas e efeitos se co-implicam e se superpõem".³⁴

Todo esse procedimento é indicado por Gramsci como sendo uma dificuldade de diferenciar no processo histórico real aquilo que é orgânico e ocasional. Toma-se por "relativamente permanente" algo ocasional, por exemplo quando se entende como fato econômico-social fundamental acontecimentos relacionados a interes-

³³ Q. 311

³⁴ Q. 1755

ses pessoais ou de um grupo sem se levar em conta as formações de classes a nível meramente econômico, muito menos a nível político-social. Sendo assim, incapazes de perceber a realidade social enquanto "bloco histórico" concreto, ou seja, a íntima relação entre realidade material e político-ideológica, economia e política.

Gramsci propõe como modelo analítico e prático para superar esse dualismo, a análise das situações concretas, entendidas não estaticamente, mas como realidades vivas, como relações concretas das forças econômicas, políticas e militares que interagem no "bloco histórico" concreto, só assim estabelecer-se-á seus diversos graus e a inter-mediação existente entre eles. Diz ele:

*Na relação de força é necessário distinguir diversos momentos ou graus, que no fundamental são estes: 1) Uma relação de forças sociais estreitamente ligada à estrutura, (...) 2) O momento seguinte é a relação entre forças políticas: a avaliação do grau de homogeneidade, de autoconsciência e de organização alcançada pelos vários grupos sociais. (...) 3) O terceiro momento é o da relação das forças militares, imediatamente decisivas em determinados instantes.*³⁵

³⁵ Q. 1583 - 1585

O primeiro momento refere-se ao grau de desenvolvimento material em que se encontram no "bloco histórico", as forças sociais. Esse elemento é objetivo, é de certa forma, independente da vontade dos homens: ninguém pode modificar o número de indústrias, de fazendas, cidades, etc., existentes num momento dado, diz ele:

*Este dispositivo fundamental permite verificar se na sociedade existem as condições necessárias e suficientes para a sua transformação; permite controlar o grau de realismo e de viabilidade das diversas ideologias que ela gerou durante o seu curso.*³⁶

No que se refere ao momento político, isto é, ao momento da catarse (passagem do momento econômico ao momento ético-político), diz Gramsci que ele pode ser analisado em vários graus, correspondentes aos diversos momentos da consciência política coletiva. O primeiro grau é aquele econômico-corporativo, onde a homogeneidade é circunscrita à mesma categoria profissional. A consciência política aqui está presa à solidariedade de interesses existentes entre os membros da mesma atividade produtiva ou profissional, diz Gramsci:

...Um comerciante sente que deve ser solidário'

³⁶ Q. 1583

*com outro comerciante, um fabricante com outro fabricante, etc., mas o comerciante não se sente solidário ainda com o fabricante;...*³⁷

No segundo momento a consciência da solidariedade tornou-se extensiva aos interesses de todos os membros do mesmo grupo social, diz Gramsci:

*Neste momento já se coloca a questão do Estado, mas apenas visando a alcançar uma igualdade político-jurídica com os grupos dominantes: reivindica-se o direito de participar da legislação e da administração e, talvez, de modificá-las, mas nos quadros fundamentais já existentes.*³⁸

A última fase do momento político é aquela que se assinala a passagem nítida da estrutura para a esfera das supra-estruturas. Aqui a classe social mostra que adquiriu consciência de que seus interesses superam o círculo meramente corporativo e de que seus interesses podem e devem tornar-se os interesses de outros grupos subordinados. Nesse nível da consciência coloca-se as questões, em torno das quais se luta, não num plano corporativo, mas num plano "universal", não na satisfação exclusiva dos interesses particulares, mas na capacida

37 Ibidem

38 Q. 1584

de de tornar de todos os seus interesses, fundamento ' real da hegemonia de um grupo social fundamental sobre os grupos subordinados. Nesse estágio da consciência o grupo social hegemônico coordena seus interesses particulares com os interesses dos grupos subordinados, possibilitando, assim, a sua expansão e o desenvolvimento ' de toda nação. Nessa fase, diz Gramsci:

...As ideologias germinadas anteriormente se ' transformam em "partido", entram em choque e lutam até que uma delas, ou pelo menos uma combinação delas, tende a prevalecer, a se impor, a se irradiar em toda área social, determinando, além da unidade dos fins econômicos e políticos, também a unidade intelectual e moral...³⁹

O terceiro e último momento que se deve lever em consideração numa análise concreta da correlação de forças é o militar. Gramsci distingue aqui dois graus: o militar (técnico-militar) e o político-militar. Ele explica esses graus dando como exemplo a relação de opressão militar de um Estado sobre uma nação ' que busca sua independência estatal. Essa nação, como está altamente desagregada, passiva (ao contrário não existiria a opressão do outro Estado), não poderá alcançar sua independência apenas com forças militares, '

39 Ibidem

diz ele:

A nação oprimida oporã ã força militar hegemônica uma força que ã apenas "político-militar", isto ã, oporã uma forma de ação política com a virtude de determinar reflexos de caráter militar...⁴⁰

Esse tipo de ação possibilita a homogeneização da nação desagregada e ao mesmo tempo a diluição e dispersão da força militar da nação opressora.

Vários são os problemas táticos acenados por Gramsci que emergem dessa visão dualista da estrutura e supra-estrutura (intransigência política (medo de alianças), espontaneismo, confusão entre frente militar e frente ideológica, abstencionismo, etc.). Consideramos aqui a questão do centralismo, da crise e da análise de situação porque estão presentes ainda hoje no movimento operário e também porque estavam melhor desenvolvidas nos Quaderni dos que as demais. Vale salientar que a repercussão dessa visão dualista é muito grande, também, a nível de estratégia. Gramsci busca derrotá-la nas suas várias manifestações: concepção de marxismo, de Estado, de proletariado, socialismo, nação, etc., evidenciando sua íntima relação com a tática, com a política do dia-a-dia.

⁴⁰ Q. 1586

4.5. FILOSOFIA E CIÊNCIA ENQUANTO IDEOLOGIA

Se bem que nos textos dos Quaderni Gramsci utilize também, como mostramos, o termo ideologia na sua concepção pejorativa, a significação conceitual que está presente na sua elaboração teórica da problemática' ideológica é eminentemente positiva. Isso verificamos' no ato mesmo dele identificar ideologia e concepção de mundo, ou seja, como o conjunto de teleologias que perpassam significativamente, de modo implícito ou explí-cito, grosseira ou culta, todas as práticas sociais, ' individuais e coletivas, sob a forma de normas de conduta que impelem à ação.

O fato de Gramsci identificar o conjunto formado pelas supra-estruturas do "bloco histórico" como ideologia não significa que caia num ideologismo, na identificação de ideologia aos interesses imediatos de classe ou de grupos presentes nesse "bloco histórico", embora isso possa acontecer, pois para ele, como vimos, a ideologia é portadora de uma estrutura interna que comporta vários níveis que mantêm entre si relações orgânicas e interdependência mútua. Assim, fazem parte ' da ideologia desde aquela concepção estritamente ligada à práxis material à política e às atividades espirituuais dos homens, cada uma com sua organização e validade gnosiológica própria, nesse sentido ela engloba a

linguagem (enquanto "filosofia espontânea"), o senso comum e bom senso, a religião popular e também todo sistema de crenças, superstições, opiniões, maneira de ver e de agir, bem como a filosofia e a ciência.

Diz Gramsci:

*A filosofia é a concepção de mundo que representa a vida intelectual e moral (catarse de uma determinada vida prática) de todo um grupo social, concebido em movimento e considerado, conseqüentemente, não apenas nos seus interesses atuais e imediatos, mas também nos futuros e mediatos;...*⁴¹

A Filosofia é pois o estágio mais elaborado da ideologia, uma vez que nela a ideologia adquire sistematicidade, coerência e homogeneidade (ver primeira parte deste trabalho). Vale salientar, também, que é esse vínculo da Filosofia com os interesses hegemônicos (universais) dos grupos sociais fundamentais que a torna influenciadora das normas de vida de todas as camadas sociais, diz Gramsci:

A história da filosofia, tal como comumente é concebida, isto é, a história das filosofias dos filósofos, é a história das tentativas e iniciativas ideológicas de uma classe determina

⁴¹ Q. 1231

*da de pessoas, com vistas a mudar, aperfeiçoar, corrigir as concepções de mundo existentes em qualquer época dada e, conseqüentemente, mudar as normas de conduta correspondentes, ou seja, mudar a atividade prática no seu conjunto.*⁴²

Nessa mesma linha de colocação põe-se, também, as observações de Gramsci sobre a ciência, nível da ideologia possuidor da maior validade gnosiológica' entre os demais.

Vale salientar que as colocações de Gramsci' não visam a construção de uma epistemologia, no sentido contemporâneo do termo (teoria da ciência), mas evidenciar alguns problemas gnosiológicos (questão do conhecimento em geral) na sua relação com a prática e a estratégia do "Príncipe Moderno", ou seja a relação entre gnosiologia e política. Isso fica evidente quando verificamos que essas colocações, na sua maioria, eram direcionadas à Bukárin. No entanto como Gramsci percebe que essas posições não são apenas de Bukárin, mas de todo um "panorama cultural", sua postura vai visar todas as práticas dela derivadas, bem como a sua formulação teórica mais elevada, o positivismo. Embora seja a relação entre gnosiologia e política que mais interessa a Gramsci (sua intensão é demonstrar como o eco

42 Q. 1255

nomicismo, fatalismo e mecanicismo, presentes no movimento operário, fundamentam-se numa relação entre sujeito e objeto, ser e pensar gnosiologicamente ultrapassada, posto que é incapaz de pensar essas categorias nas suas relações - único modo no qual elas existem concretamente -, supervalorizando uma categoria em detrimento da outra, no caso o objeto, o ser em detrimento do sujeito, da consciência), no entanto percebemos, nos textos gramscianos, colocações importantes sobre a ciência que, por isso, devem ser especificadas.

Diz Gramsci:

*Na realidade também a ciência é uma supra-estrutura, uma ideologia. É possível dizer, contudo, que nos estudos das supra-estruturas a ciência ocupa um lugar privilegiado, pelo fato de que a sua reação sobre a estrutura tem um caráter particular, de maior extensão e continuidade de desenvolvimento,...*⁴³

Que a ciência seja uma supra-estrutura significa que ela é perpassada pela categoria de historicidade, no sentido de que, diz ele:

Se as verdades científicas fossem definitivas, a ciência teria deixado de existir, como investigação, como novas experiências, reduzindo-se'

⁴³ Q. 1457

*a atividade científica à repetição do que foi descoberto. O que não é verdade para a felicidade da ciência. Mas se nem mesmo as verdades científicas são definitivas e peremptórias, também a ciência é uma categoria histórica, um movimento em contínua evolução.*⁴⁴

O caráter de historicidade da ciência evidencia, também, que ela tem uma função social determinada, principalmente depois do século XVIII, quando desvincilhou-se da religião e passou a influir concretamente na organização dos homens, ou seja, para Gramsci "Toda a ciência é ligada às necessidades, à vida, à atividade do homem".⁴⁵ Essa relação torna-se mais estreita com a emergência da técnica, diz ele:

*Com o desenvolvimento dos instrumentos "materiais" científicos, que se inicia historicamente com o advento do método experimental, desenvolveu-se uma ciência particular, a ciência dos instrumentos, estreitamente ligada ao desenvolvimento geral da produção e da tecnologia.*⁴⁶

Essa função social torna-se explícita no momento em que apareceu, com o desenvolvimento científi-

44 Q. 1456

45 Q. 1457

46 Q. 1421

co, a ideologia do progresso, ou seja aquela concepção de que a superação progressiva do conhecimento mítico e religioso pelo conhecimento científico, bem como sua implantação prática resolveria todos os problemas humanos, diz Gramsci:

*O progresso científico fez nascer a crença e a espera de um novo Messias, que realizará nesta terra o país da Felicidade; as forças da natureza, sem nenhuma intervenção do esforço humano, mas através de mecanismos cada vez mais perfeitos, darão em abundância à sociedade todo o necessário para satisfazer suas necessidades e viver na fartura.*⁴⁷

É esse ponto de vista que buscou universalizar o modelo das ciências naturais para todos os ramos do conhecimento, como também passou a preconizar a necessidade dos homens se guiarem baseados nas ciências, assim, a ciência passou a ser também um guia da ação prática dos homens.

Esses elementos, digamos de caráter externo da ciência, já justificam a compreensão gramsciana da ciência como ideologia, não no sentido pejorativo, mas como conhecimento da realidade, perpassado por uma concepção de mundo e que, por isso, relacionado aos in

⁴⁷ Q. 1458

teresses dos homens, não àqueles "sordidamente judaicos", mas aos de todos, o que faz da ciência um conhecimento de grande extensão e continuidade de desenvolvimento - principalmente nas ciências naturais, a respeito diz Gramsci:

*A ciência experimental ofereceu, até agora, o terreno sobre o qual uma tal unidade atingiu o máximo de extensão: ele foi o elemento de conhecimento que mais contribuiu para unificar o "espírito", para fazê-lo se tornar mais universal; ela é a subjetividade mais objetivizada e universalizada concretamente.*⁴⁸

Além desses elementos que dizem respeito mais à estrutura externa da ciência, Gramsci aponta outros ligados à sua estrutura interna que confirmam a sua compreensão de ciência enquanto ideologia.

Ele trabalha essa questão através da noção de objetividade. A ciência tem sido entendida como aquele conhecimento que retrata a realidade exterior objetivamente sem interferência dos valores ou qualquer outro elemento de caráter subjetivo. A realidade está dada, cabendo à ciência apenas espelhá-la em todos os seus contornos. Essa noção, para Gramsci, desconhece a determinação social de todo e qualquer conhecimento, as-

⁴⁸ Q. 1416

sim como a estrutura interna da própria ciência, que é a relação entre uma formulação hipotética e a realidade, diz ele:

Além disso, não obstante todos os esforços dos cientistas, a ciência jamais se apresenta como nua noção objetiva; ela aparece sempre revestida por uma ideologia e, concretamente, a ciência é a união do fato objetivo com uma hipótese ou um sistema de hipóteses que superam um mero fato objetivo.⁴⁹

Essas hipóteses postas pelo sujeito que as evidencia são expressões de uma visão social do mundo, fazem parte de um "panorama cultural" vigente num determinado momento e que se especifica no modo como cada um e o conjunto da sociedade encara o mundo e a si mesmo nesse mundo.

Quem parte dessa noção de objetividade, segundo Gramsci, está preso ao senso comum, para o qual a objetividade é uma dádiva, não um empreendimento humano no sentido de conhecer o mundo exterior (a natureza e a sociedade) para viabilizar seus projetos, sua práxis enfim. No senso comum a objetividade do mundo exterior é algo indubitável, é um dogma, diz Gramsci:

Dado que todas as religiões ensinaram e ensi-

⁴⁹ Q. 1458

nam que o mundo, a natureza, o universo, foi criado por Deus antes da criação do homem e, portanto, que o homem já encontrou o mundo pronto, catalogado e definido de uma vez por todos; ' esta crença tornou-se um dado férreo do "senso comum", vivendo com a mesma solidez ainda quando o sentimento religioso está apagado e adormecido;...⁵⁰

O senso comum (e o cientificismo vulgar-materialista) é incapaz de perceber que a categoria de objetividade é humano-subjetal, nesse sentido, diz Gramsci:

A formulação de Engels, segundo a qual "a unidade do mundo consiste em sua materialidade, ' demonstrado... pelo longo e trabalhoso desenvolvimento da Filosofia das ciências naturais", contém precisamente o germe da concepção justa já que se recorre à história e ao homem para demonstrar a realidade objetiva.⁵¹

Gramsci interpreta esta passagem de Engels ' da seguinte maneira: a objetividade científica, esfera na qual é provada a existência da realidade, é perpassada, como vimos pela categoria de historicidade; e em

50 Q. 1412

51 Q. 1416

segundo lugar a realidade objetiva do mundo exterior não é entendida como uma dádiva divina, como é a compreensão empiricista do senso comum. Embora tanto o senso comum quanto a ciência cheguem à mesma afirmação' (a da realidade do mundo exterior), no entanto o primeiro afirma baseado nos caóticos dados da sensibilidade humana enquanto o segundo, porque é capaz de fazer a relação conceitual das experiências da sensibilidade, mostra a verdadeira materialidade do real. A realidade não é, torna-se objetiva na medida em que os homens para satisfazer suas necessidades, precisam conhecê-la 'cada vez mais com maior precisão, sendo a ciência o instrumento mais eficaz para tal.

Gramsci não nega a existência exterior do mundo, o que ele quer enfatizar é que essa existência' é objetiva a partir da ciência, justamente porque a afirmiação feita pela ciência tem um alcance mais universal do que as afirmações empíricas, religiosas, etc.,' através dela todos são capazes de comprovar a existência da realidade exterior, o que não é possível com o conhecimento do senso comum, que costumeiramente se apresenta equivocado. Enfatizando esse ponto de vista ' Gramsci faz uma severa crítica a Borgese, para o qual os fenômenos infinitamente pequenos não podem ser considerados independentemente dos sujeitos que os observa, afirma Gramsci:

O professor Camis deveria ter refletido que,

se a observação citada por Borgese faz refle
tir, seria essa a primeira reflexão: que a ci
ência não pode mais existir da maneira como
 foi concebida até agora, mas deve se transfor-
 mar em uma série de atos de fê nas afirmações'
 dos experimentadores individuais, já que os fa
tos observados não existem independentemente '
 do seu espírito. Todo progresso científico não
 se manifestou, até agora, no fato de que as no
vas experiências e observações corrigiram e am
pliaram as observações precedentes? Como isso '
 poderia ocorrer se a experiência dada não se '
 reproduzisse, ou se, mudando o observador ela
 não pudesse ser controlada, ampliada, dando lu
gar a nexos novos e originais?⁵²

e ainda:

Se fosse verdade que os fenômenos infinitamen-
 te pequenos, sobre os quais estamos falando,
 não pudessem ser considerados como existindo '
 independentemente do sujeito que lhes observa,
 eles, na realidade, não seriam nem mesmo "ob-

⁵² Q. 1452. Gramsci em momento algum contesta a ciência que emergiu com a modernidade, ao contrário, elogia-a como elemento importante na batalha contra o pensamento mítico e religioso. Sua grande ênfase enca-
 minha-se, apenas, no sentido de ligar ciência e vi-
 da, conhecimento e história.

servados", mas "criados", caindo assim no dom̃nio da pura intuiçãõ fantãstica do indiṽduo.⁵³

Assim, fica evidente que Gramsci não nega a existênciã do mundo exterior, insistindo apenas que seu conhecimento objetivo, real é obra da ciência. Através da ciência todos podem comprovar essa existênciã e não apenas alguns, com o conhecimento científico, diz Gramsci:

Determina-se o que é comum a todos os homens, o que todos os homens podem verificar da mesma maneira, independentemente uns dos outros, porque observadas igualmente as condições técnicas de verificação.⁵⁴

Na verdade os empiricistas é que acabam reduzindo as proposições científicas a postulados subjetivo-particularistas, posto que, por não serem capazes de relacionar conceitualmente os dados dessas proposições, impossibilitam sua "verificação" universal.

É por isso que para Gramsci "Objetivo significa sempre "humanamente objetivo" o que pode corresponder exatamente a "historicamente subjetivo", isto é, objetivo significaria "universal subjetivo". O homem conhece objetivamente na medida em que o conhecimento

53 Q. 1454

54 Q. 1456

é real para todo o gênero humano, historicamente unificado em um sistema cultural unitário,..."⁵⁵ Isso faz com que ele não entenda a objetividade como dada uma vez por toda, mas como aquela tentativa humana de cada vez melhor conhecer a natureza e a si mesma que alcançará o maior grau de objetividade quando o gênero humano estiver unificado culturalmente. Isso é impossível numa sociedade dividida em classes, pois cada grupo objetiva parte do real que corresponde aos seus interesses (mesmo que mediatos), à sua práxis, sendo a objetividade total do real um vir-a-ser, a respeito diz ele:

*Trata-se, portanto, de uma luta pela objetividade (para libertar-se das ideologias parciais e falazes) e esta luta é a própria luta pela unificação do gênero humano.*⁵⁶

Gramsci entende a objetividade científica paradoxalmente, ou seja, como aquela tentativa subjetiva de desantropomorfização do conhecimento, portanto, como a constituição de um saber totalmente desligado dos interesses particulares dos grupos sociais, mas perpassado pelos interesses "universais subjetivos".

O fato da gênese da ciência repousar na práxis social, de sua estrutura interna ser impregnada por

55 Q. 1415 - 1416

56 Q. 1416

teleologias, bem como exercer uma função social determinada, faz, do ponto de vista de Gramsci, que a compreendamos como uma ideologia, como uma supra-estrutura, ou seja, ela tem um caráter ontológico-social, na área gnosiológica é a que obteve a maior validade e também, tem, nas últimas décadas, cada vez mais, guiado a ação prática dos homens a nível individual e coletivo.

Concluindo de maneira geral a questão da ideologia em Gramsci, observamos na sua rejeição à visão que entendia ideologia exclusivamente de modo negativo, a iluminação de um novo terreno de análise: a relação privilegiada entre a ideologia e a prática, com todas as práticas. Isso torna possível a Gramsci enxergar a existência material das ideologias, que são as "fortificações" das classes dominantes, materializadas nos "aparelhos de hegemonia" (meios de comunicação de massa, associações, sindicatos, partidos, intelectuais, escolas, direito, etc.). Essa noção mais geral de ideologia permite a ampliação do conceito de Estado que não é mais entendido como simples expressão linear da vontade das classes dominantes economicamente, mas como esfera de correlação de forças entre os grupos sociais, ou seja, não apenas como um instrumento de coerção, mas também como o lugar em que um grupo social fundamental obtém a hegemonia em relação aos demais.

5. CONCLUSÃO

Na tentativa de derrotar as influências nefastas do determinismo, positivismo, etc. sobre o movimento operário, Gramsci vai tentar, como ele disse, retornar a Marx. Nesse retorno alguns nódulos se sobressaem sobre os demais: a autonomia da filosofia da práxis, sua unidade constitutiva, sua compreensão como humanismo e historicismo e, por fim, o resgate do conceito de ideologia. Esses nódulos se inter-relacionam na direção da compreensão do marxismo como filosofia da práxis, que é o grande contributo de Gramsci ao marxismo de seu tempo.

Compreender a atividade humana e articulá-la no sentido da concretização de um mundo humanamente constituído é, segundo Gramsci, a grande tarefa e a maior novidade do marxismo. No entanto esses "dois lados da mesma moeda" foram cindidos com a difusão de um marxismo "ciência", evolucionista, mecanicista e fatalista no interior da Segunda Internacional, órgão que dirigia estrategicamente e intelectualmente todo o proletariado e que, por isso, detinha sempre a última palavra sobre a "ciência" marxista.

Em face dessa realidade política a intelectual, sem sombras de dúvidas, a reflexão de Gramsci, apesar de seus limites, foi fecunda. Além de fornecer ele

mentos teóricos importantes, sua reflexão tem uma conotação fundamentalmente política: trata-se da reflexão' de um chefe de partido que, como outros de seu tempo, sente que é importante para o proletariado fulminar o marxismo grosseiro difundido pela internacional socialista; trata-se de derrotar essa internacional assim como toda e qualquer influência sua no proletariado organizado.

Isso fica evidente quando percebemos que colocar o marxismo como filosofia da práxis está, em Gramsci, intimamente relacionado à sua tentativa de detectar e conceituar o Estado Moderno, com todas as suas novas determinações e, assim, elaborar uma estratégia política para o proletariado que fosse prática, ativa e eficiente. Esses elementos não serão aqui tratados, limitar-me-ei apenas a algumas considerações imprescindíveis para se compreender a relação entre filosofia da práxis, conceituação do Estado e a estratégia proposta por Gramsci.

Gramsci percebe que com o desenvolvimento do Capitalismo vários fenômenos foram surgindo a nível do político, o Estado, que na fase concorrencial do capital era sinônimo de governo, emerge, agora, funcionalmente alargado. Sua função não é apenas perpetuar coercitivamente, através da lei, do exército, polícia, etc. o domínio de uma classe sobre as demais, mas mediar a hegemonia de um grupo social fundamental sobre os de

mais. Isto significa que o Estado situa-se atualmente numa sociedade onde as massas cada vez mais entram na cena política. O povo através dos partidos, sindicatos, associações meios de comunicação de massa, instituições educacionais, etc. organiza-se como nunca na história, alterando a correlação de forças políticas, fazendo valer vários dos seus interesses. Numa situação' dessa, segundo Gramsci, o Estado não pode ser entendido como "algo" na mão da burguesia para fazer prevalecer, exclusivamente, seus interesses. A satisfação dos interesses da classe dominante economicamente não pode deixar de levar em consideração, agora, os interesses dos demais grupos sociais. Isso faz com que Estado Moderno não apenas reconheça de direito essas novas instituições, mas passe, inclusive, a abarcá-las, ou seja, esses "aparelhos "privados" de hegemonia" passam a fazer parte, do ponto de vista de Gramsci, do próprio Estado. Por possibilitar a hegemonia de um grupo social fundamental sobre os demais, a "sociedade civil", como Gramsci chama ao conjunto formado por esses aparelhos de hegemonia, passa a exercer, também, função estatal, antes restrita ao governo.

Essas novas determinações do Estado não haviam sido consideradas pelo marxismo vulgar, em parte porque esse enxergava em toda manifestação supra-estrutural o simples reflexo linear da realidade econômica, equacionando imediatamente burguesia e Estado; em par

te também por que não se preocupava com esta questão, o Estado não era o alvo estratégico, com a catástrofe inevitável da realidade econômica esse também iria pe los ares.

Em face dessa realidade o alargamento do con ceito de Estado vai aparecer, em Gramsci, como fun da mental, com isso ele visa enxergar todas as "fortifica ções" da classe dominante para melhor poder derrotá-la. A ampliação do conceito de Estado em Gramsci passa a ser importantíssima para a elaboração de uma estratê gia política moderna, ativa e revolucionária para o proletariado e não anacrônica, passiva e reformista co mo aquela da Segunda Internacional.

Levando em consideração a realidade estatal nas sociedades ditas ocidentais, Gramsci propõe que se ja adotada aí a chamada guerra de posição, diferenciando-a da guerra de movimento. A especificidade de cada uma é que na guerra de movimento prevalece a orien tação militar, enquanto que na guerra de posição, apesar do aspecto militar ser importante, no entanto a orien tação principal é político-ideológico. O primeiro tipo de estratégia é própria para uma sociedade na qual o Estado é ainda restrito, sua função limita-se ao gover no, a sociedade civil é inexpressiva, cabendo ao prole tariado centrar sua preocupação no aspecto militar-or ganizativo, visando tomar o poder; na segunda estratê gia o proletariado tem que conquistar e manter a hege

monia sobre os demais grupos (campesinato, intelectuais classe média, etc.), o que exige sua transformação em classe nacional, isso ele consegue conquistando a sociedade civil, as "fortificações" do inimigo, até aplastá-lo por completo. A guerra de posição, na qual o proletariado, apoiando-se nas massas, nas suas organizações, é a única estratégia possível, segundo Gramsci, nos países capitalistas desenvolvidos.

Assim, concluindo, a crítica ao marxismo vulgar e ampliação do conceito de Estado tornam-se condição, em Gramsci, para uma reflexão sobre o caminho do socialismo no ocidente.

BIBLIOGRAFIA

LITERATURA FUNDAMENTAL:

GRAMSCI, Antonio - Quaderni del Carcere (4 vols.), edizione critica a cura di Valentino Gerratana, Turim, Einaudi, 1975:

Tradução Brasileira¹:

GRAMSCI, Antonio - Literatura e Vida Nacional, trad. Carlos N. Coutinho, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.

- Maquiavel, a Política e o Estado Moderno, trad. Luiz Mário Gazzaneao, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980.

¹ Trata-se, como já observei, da tradução de textos dos "Quaderni" extraídos e compilados pelo Partido Comunista Italiano a partir de 1948, ainda sobre forte influência stalinista e que, por isso, omite trechos importantes que indicam a nítida contraposição de Gramsci ao processo de stalinização que se iniciava na Rússia. Esses trechos tratam principalmente da viragem tática de Stálin em relação ao fascismo e à social-democracia (tática do social-fascismo, a qual Gramsci se contrapõe, insistindo na permanência da tática leniniana de frente única), bem como da questão da expulsão de Trotsky e seus companheiros do comitê central do Partido Comunista Russo.

_____ - Os Intelectuais e a Organização da Cultura, trad. Carlos N. Coutinho, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1982.

_____ - Concepção Dialética da História, trad. Carlos N. Coutinho, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1984.

LITERATURA PRIMÁRIA²:

GRAMSCI, Antonio - Scritti Giovanili (1914 - 1918), Turim, Einaudi, 1958.

_____ - Sotto la Mole (1916 - 1920), Turim, Einaudi, 1960.

_____ - L'ordine Nuovo (1919 - 1920), Turim, Einaudi, 1954.

_____ - Socialismo e Fascismo (1921 - 1922), Turim, Einaudi, 1967.

_____ - La Costruzione del Partito Comunista (1923 - 1926), Turim, Einaudi, 1971.

² Sigo aqui a ordem em que esses textos foram escritos e não da publicação destas edições.

_____ - Cartas do Cárcere, trad. Noêmio Spínola, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978

LITERATURA SECUNDÁRIA:

ALTHUSSER, Louis - "IDÉOLOGIE ET APAREILS IDÉOLOGIQUES D'ÉTAT", in La Pensée, Nº 151, Paris, 1970, pp. 3 - 30.

ANDERSON, Perry - "ANTINOMIAS DE GRAMSCI", in Crítica Marxista, Nº 1, trad. Juarez Guimarães e F. Sanchez, São Paulo, ed. jouês, 1986, pp. 7 - 74.

BICCA, Luiz - MARXISMO E LIBERDADE, trad. Vania Sampaio, São Paulo, Loyola, 1987.

BOBBIO, Norberto et alii - O MARXISMO E O ESTADO, trad. F. Bocardá e R. Levie, Rio de Janeiro, Graal, 1979.

BUEY, Fernandez (Org.) - ACTUALIDAD DEL PENSAMIENTO POLÍTICO DE GRAMSCI, Barcelona, Grijalbo, 1977.

BUCI-GLUKSMANN, Cristine - GRAMSCI E O ESTADO, trad. Angelina Peralva, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1980.

BUJARIN, Nicolai - TEORIA DEL MATERIALISMO HISTÓRICO - ENSAYO POPULAR DE SOCIOLOGIA MARXISTA, Córdoba, Ca

ernos de Passado y Presente, Nº 31, 1972.

BUZZI, A. - LA THÉORIE POLITIQUE D'ANTONIO GRAMSCI, ' Louvain, Nauwelaerts, 1967.

CLARK, Martin - ANTONIO GRAMSCI AND THE REVOLUTION THAT FAILED, New York, University of Yale Press, 1977.

CROCE, Benedetto - MATERIALISMO HISTORICO Y ECONOMIA ' MARXISTA, traducido por Oberdan Coletti, Buenos Aires, Imâm, 1942.

_____ - ETICA E POLITICA, Bari, Laterza, ' 1945.

ENGELS, F. - ANTI-DÜRING, S/T, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

_____ - LUDWIG FEUERBACH E O FIM DA FILOSOFIA CLÁSSICA ALEMÃ, in Marx Engels, Obras Escolhidas, ' Vol. III, trad. José Barata Moura, Lisboa, Avante, 1985.

FAUSTO, Rui - MARX, LÓGICA & POLÍTICA, Vol. 1, São Paulo, Brasiliense, 1987.

_____ - Ibidem, Vol. 2.

FIORI, Giuseppe - A VIDA DE ANTONIO GRAMSCI, trad. Sergio Lâmarão, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

GRUPPI, Luciano - O PENSAMENTO DE LENIN, trad. Carlos

N. Coutinho, Rio de Janeiro, Graal, 1979.

_____ - O CONCEITO DE HEGEMONIA EM GRAMSCI, ' trad. Carlos N. Coutinho, Rio de Janeiro, Graal, 1980.

_____ - TUDO COMEÇOU COM MAQUIAVEL, trad. Da rio Canali, Porto Alegre, L&PM, 1983.

HEGEL, F. - CIENCIA DE LA LOGICA (primeira parte), ver sión de Rodolfo Mondolfo y Augusta, Buenos Aires, Libreria Hachette, S/D.

HOBSBAWM, Eric J. (Org.) - HISTÓRIA DO MARXISMO (Volumes I ao X), Trad. Carlos Nelson Coutinho e alii, Rio de Janeiro, Paz e Terra.

JOLL, James - AS IDÉIAS DE GRAMSCI, trad. James Amado, São Paulo, Cultrix, 1977.

KORSCH, Karl - MARXISMO E FILOSOFIA, trad. Antonio Souza Ribeiro, Porto, Afrontamento, 1977.

LABRIOLA, Antonio - DISCORRENDO DI SOCIALISMO E DI FILOSOFIA, Roma, Riuniti, 1969.

_____ - DEL MATERIALISMO STORICO, Roma, Riuniti, 1974.

LEFEBVRE, Henri - "LES SOURCES DE LA THÉORIE MARXISTE-LÉNINISTA DE L'ÉTAT", in Cahiers Internationaux de Sociologie, Vol. V, Paris, 1948.

LENIN, V. - AS TRÊS FONTES E AS TRÊS PARTES CONSTITUTIVAS DO MARXISMO, in Obras Escolhidas, VI, São Paulo, Alfa - Omega, 1982.

LOWY, Michael - IDEOLOGIAS E CIENCIA SOCIAL, São Paulo, Cortez, 1985.

_____ - AS AVENTURAS DE KARL MARX CONTRA O BARÃO DE MUNCHHAUSEN, trad. Juarez Guimarães e Suzanne Léwy, São Paulo, Busca Vida, 1987.

MAC PHERSON, C. B. - THE POLITICAL THEORY OF POSSESSIVE INDIVIDUALISM, HOBBS TO LOOKE, Oxford, Clarendon Press, 1962.

MANNHEIM, Karl - IDEOLOGIE ET UTOPIE, Paris, Marcel Riviere, 1956.

MARX, Karl - Col. PENSADORES (textos escolhidos por José A. Giannotti), trad. José Carlos Bruno et alii, São Paulo, Abril Cultural, 1978.

_____ - O CAPITAL (Vols. 1 e 3), trad. Reginaldo Sant'Anna, São Paulo, Difel, 1984.

_____ e ENGELS, F. - L'IDEOLOGIE ALLEMANDE (première parte), Org. Michèle Kiintz, Paris, éditions sociales, 1972.

MASIELO, Vitilio - "COORDINATE PER UN APPROCCIO AL PROBLEMA DEGLI INTELLETTUALI IN GRAMSCI", in Problemi

Maio - Agosto, Roma, 1977, pp. 132 - 154.

NETTO, José Paulo - O QUE É MARXISMO, São Paulo, Brasiliense, 1987.

OLIVEIRA, Manfredo A. - ESTRUTURALISMO, Fortaleza, mimeografado, 1979.

_____ - "FILOSOFIA POLÍTICA: DE HOBBS A MARX", in Síntese, Nº 33, Belo Horizonte, 1985, pp. 37 - 60.

PORTELLI, Hugues - GRAMSCI E O BLOCO HISTÓRICO, trad. Angelina Peralva, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.

_____ - GRAMSCI E A QUESTÃO RELIGIOSA, trad. Luiz João Gaio, São Paulo, Paulinas, 1984.

POULANTZAS, Nicos - POUVOIR POLITIQUE ET CLASSES SOCIALES, Paris, Maspero, 1968.

_____ - L'ÉTAT, LE POUVOIR, LE SOCIALISME, Paris, PUF, 1978.

RAGIONIERE, Ernesto (Org.) - LOS CUATRO PRIMEROS CONGRESOS DE LA INTERNACIONAL COMUNISTA (primeira parte), in Cadernos de Passado y Presente, Nº 43, Córdoba, 1973.

_____ - Ibidem (segunda parte), Nº 47.

RICOEUR, Paul - "LANGAGE ET PAROLE", in Exégèse et Her

méneutique, Paris, Seuil, 1971, pp. 301 - 319.

SALVADORI, Massimo L. - GRAMSCI E IL PROBLEMA STORICO' DELLA DEMOCRAZIA, Turim, Einaudi, 1977.

SANTOS, João Agostinho - "GRAMSCI: IDEOLOGIA, INTELLECTUAIS ORGÂNICOS E HEGEMONIA", in Temas, Nº 9, São Paulo, 1980, pp. 39 - 64.

SCHMIDT, Alfred - LA SCUOLA DI FRANCOFORTE, Bari, De Donato editore, 1972.

SPRIANO, Paolo - GRAMSCI IN CARCERE IL PARTITO, Roma, Riuniti, 1977.

STEGMULLER, Wolfgang - A FILOSOFIA CONTEMPORANEA, V.1, trad. Edwino Royer, São Paulo, Edusp, 1977.

STITUTO GRAMSCI (Org.) - STUDI GRAMSCIANI, Roma, Riuniti, 1973.

- GRAMSCI E LA CULTURA CONTEMPORANEA (Vols. I e II), Roma, Riuniti, 1975.

- POLITICA E STORIA IN GRAMSCI' (Vols. I e II), Roma, Riuniti, 1977.

TOGLIATTI, Palmiro - ANTONIO GRAMSCI, trad. Maria do Carmo Abreu, Lisboa, Seara Nova, 1975.

VACCA, Giuseppe - IL MARXISMO E GLI INTELLETTUALI, Roma, Riuniti, 1985.

VASQUEZ, Adolfo S. - FILOSOFIA DA PRÁXIS, trad. Luis
Fernando Cardoso, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986.

VAZ, Henrique C. Lima - "SOBRE AS FONTES FILOSÓFICAS
DO PENSAMENTO DE KARL MARX", in Nova Escrita-En-
saio, Nº 11/12, São Paulo, 1983.